JANE
# BENNETT

# Canlı Madde

## ŞEYLERİN POLİTİK EKOLOJİSİ

İngilizce Aslından Çeviren:
BAŞAK AĞIN



akademim

**JANE BENNETT**

# Canlı Madde

*Şeylerin Politik Ekolojisi*

akademim

**JANE BENNETT**
Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi

**KİTABIN ÖZGÜN ADI**
*Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*

Copyright © 2010 by Jane Bennett
Duke University Press ile yapılan anlaşmayla basılmıştır.

© Akademim Yayınları
Sertifika No: 65665

**Dizi Bilgisi**
Akademim-40 | Felsefe-13 | Çevreci Beşeri Bilimler-01

**1. Basım:** Eylül 2024
**ISBN:** 978-625-94851-5-7

**Yazar:** Jane Bennett
**İngilizce Aslından Çeviren:** Başak Ağın

**Yayıma Hazırlayan:** Talha Dereci
**Editör ve Redaktör:** Şafak Horzum
**Son Okuma:** M. Utku Yeşilöz

**Kapak Resmi:** *Çürümenin Estetiği* (2024)
(YZ Uygulayıcısı: Talha Dereci)

**Sayfa Tasarımı ve Kapak Uygulama:** Turgut Üneli

**Basım ve Cilt:** Meteksan Matbaacılık
Beytepe Köy Yolu, No: 3, PK: 06800,
Bilkent, Çankaya / Ankara | 0 (312) 266 44 10
Sertifika No: 46519

**AKADEMİM YAYINLARI**
İsmetpaşa Mh., Demircioğlu Cd., No: 1/8, PK: 17900. Merkez / Çanakkale
akademimkitapligi.com | bilgi@akademimkitapligi.com
+90 (551) 997 26 70 | @AkademimKitap

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

# JANE BENNETT

# Canlı Madde
## *Şeylerin Politik Ekolojisi*

İngilizce Aslından Çeviren:
BAŞAK AĞIN

**JANE BENNETT**
Johns Hopkins Üniversitesinde Andrew W. Mellon beşeri bilimler profesörüdür. Siyaset Bilimi ve Karşılaştırmalı Düşünce ve Edebiyat bölümlerinin her ikisinde de ders vermekte olan Bennett, ayrıca Kopenhag Üniversitesinde de siyaset bilimi alanında çalışmaktadır. Çeşitli üniversitelerde konuk öğretim üyesi olarak bulunan Bennett, çevreci beşeri bilimler, siyaset felsefesi, doğa yazını, Amerikan romantizmi, siyasi retorik ve duygulanım ile çağdaş sosyal düşünce alanlarında uzmanlaşmıştır. Onun düşüncesi, insanmerkezli yaklaşımların ötesine geçerek nesnelerin ve maddelerin kendi başlarına bir faillik taşıdığını savunur. Bu bakış açısı, yalnızca insan faaliyetlerini değil; aynı zamanda insan dışı varlıkların da dünyayı şekillendirmede ne denli önemli olduğunu, onların da ahlaki ve politik hakları olduğu konusunda yeni bir bakış açısı sunar. Ekolojik felsefe ve poetika, siyasi düşünce, materyalizmler, duygulanım siyaseti, demokratik kuram, egalitaryanizm, insandışı eyleyicilik ve iktidar ve medya konularında çeşitli tez çalışmalarına danışmanlık yapmıştır. *Theory & Event* dergisinin kurucusu ve alanın önde gelen dergisi *Political Theory*'nin eski editörü olan Bennett'in eserlerinden bazıları şunlardır: *Influx & Efflux: Writing up with Walt Whitman*, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, *The Enchantment of Modern Life*, *Thoreau's Nature*, *Unthinking Faith and Enlightenment*.

# İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü/**7**

Önsöz/**9**

Teşekkür/**25**

**BÖLÜM I**
Şeylerin Gücü/**29**

**BÖLÜM II**
Öbekleşmelerin Eyleyiciliği/**53**

**BÖLÜM III**
Yenilebilir Madde/**77**

**BÖLÜM IV**
Metalin [Bir] Yaşamı/**93**

**BÖLÜM V**
Ne Dirimselcilik Ne de Mekanizma/**107**

**BÖLÜM VI**
Kök Hücreler ve Yaşam Kültürü/**131**

**BÖLÜM VII**
Politik Ekolojiler/**145**

**BÖLÜM VIII**
Yaşamsallık ve Kişisel Çıkar/**165**

Sonnotlar/**181**

Kaynakça/**219**

Dizin/**235**

# ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Jane Bennett'in *Canlı Madde*'siyle tanışma hikâyem 2010'da, yani kitabın orijinalinin basıldığı yıl başladı: Doktora derslerimin birinde, okuma listesi içerisindeki sayısız yeni materyalist kaynaktan biri olan bu eser, bana yepyeni bir dünyanın kapılarını açarak posthümanizm alanında uzmanlaşmamın yapı taşlarından birini oluşturdu. Şimdi yeni materyalizm üzerine pek çok yayını bulunan bir akademisyen olarak kitabın çevirmenliğini de üstlenmiş olmak benim için gurur verici. Alana önemli bir kaynağı kazandırmanın yanı sıra, Türkçedeki yeni materyalist terminolojinin eksik kısımlarını tamamlamak üzere atılan büyük bir adım bu çeviri. Bu adımı atmama vesile olan hocam Serpil Oppermann'a, yayıncı dostum Talha Dereci ve Akademim Yayınları çalışanlarına, kitabın redaksiyonunu titizlikle üstlenen biraderim ve meslektaşım Şafak Horzum'a ve yazar Jane Bennett'e teşekkürlerimi sunarım.

İnsandışı varlıkların, düşünülenin aksine, pasif, sessiz, atıl olmadıklarına atfen anlamı değişen "agency" (faillik) kavramını çevirmek, bugüne kadar verdiğim çeviri kararlarının belki de en zoruydu. Geleneksel anlamıyla insan yönelimselliği, rasyonalite ve özgür iradeyle eşdeğer görülen faillik kavramını ele alan ancak bu kavramın kapsamını genişleten, içeriği insan olmayanlarla paylaştırıp onların dünyasına da yayan dağılımlı bir eyleyiş söz konusu burada. Dolayısıyla, (yeni materyalizmlerin ortaya çıkışına dek) failliğin insana has anlamının korunduğu yerlerde terimi faillik olarak tuttum. Bennett'in yaşamsal materyalizminin şekil almaya başladığı yerlerde ise daha kapsayıcı olması amacıyla kavramı eyleyicilik olarak kullandım. Zira fail sözcüğü her şeye rağmen bir karar mekanizmasının işlevini hissettirdiği için insandışı varlık-

lardaki olayların gidişatına yön verebilme kapasitesini tam karşılamayacaktı.

Çeviri sırasında diğer büyük zorluklardan biri, Bennett'in kendi sesinin duyulduğu yerlerden ziyade Kant, Deleuze veya Bergson gibi Batı felsefesine yön veren filozofların alıntılarını çevirmek ve bu çevirileri metnin bütünündeki akışı bozmadan sabitlemek sırasında karşıma çıktı. Bir başka mesele ise, Bennett'in değişmeceli anlatımlara ya da çift anlam taşıyan lastikli sözlere sıklıkla başvurmasıydı. Bu çoklu anlatım yapısı ve dinamik ifade biçimleri, kitabın orijinaline nasıl bir yaşamsallık veriyorsa Türkçesinde de aynı aktif, canlı, etkin dilin korunmasına elden geldiğince özen gösterdim.

Tüm zorluğuna ve yoğun temposuna rağmen, çevirmekten büyük keyif aldığım bu eseri okurken sizlerin de benzer bir deneyimi yaşaması umuduyla, sizleri Bennett'in elektrik, metal, çöp yığınları, yaban mersinleri ve diğer insandışı eyleyicilerle dolu renkli dünyasıyla baş başa bırakıyorum.

Başak Ağın
Ankara, Haziran 2024

# ÖNSÖZ

Bu kitabın felsefi bir projesi ve bununla bağlantılı olarak siyasi bir projesi de bulunuyor. Felsefi projesi şu: Modern kafalarda hızla dolaşan bir fikri yavaşça düşünmek: Maddenin pasif bir şey, ham, kaba veya hareketsiz olduğu fikri. Dünyayı donuk madde (o, şeyler)* ve canlı yaşam (biz, varlıklar) olarak ayrıştırma alışkanlığı, Jacques Rancière'in deyişiyle, "duyumsanabilirin paylaşımı."[1] Madde ve yaşamın karantinaya alınarak birbirinden ayrılmış oluşu bizi, madde*nin* canlılığını ve maddesel oluşumları*n* canlı güçlerini (ki bu güçler kendini Omega-3 yağ asitlerinin insan ruh hâlini nasıl değiştirebildiği ya da çöplerimizin çöp sahalarında "yok" olmayıp biz konuşurken canlı kimyasal akışları ve uçucu metan rüzgârları üretmesi gibi şekillerde gösterir) görmezden gelmeye teşvik etmekte.[2] Burada "yaşam" ve "madde" kavramlarını evirip çevireceğim, tekrarlandıklarında ortak bir kelimenin yabancı, saçma bir sese dönüşmesi gibi garip görünmeye başlayana kadar onları kurcalayacağım. Bu yabancılaşmanın yarattığı alanda, *yaşamsal materyalizm* şekillenmeye başlayabilir.

Daha doğrusu, yeniden şekillenebilir çünkü bu fikrin bir versiyonu, pasif nesnelerden ziyade, canlı şeylerle dolu bir dünyaya dair çocukluk deneyimlerinde zaten ifade bulmuştu. Bu duyguyu yeniden uyandırmaya, Henri Bergson'un "doğanın kendiliğindenliğine dair gizli bir inanç" olarak tanımladığı şeyi uyandırmaya

---

* Yazar orijinal metinde "o" yerine "*it*" zamirini kullanmaktadır. İngilizcede "*it*" üçüncü tekil zamirlerinden biri olarak cansızları ve şahsiyet ya da cinsiyet atfedilmemiş bedenleri kasteder. Türkçede bu ayrım olmadığı için canlı madde kavramını anlamak bizler için daha kolay görünmektedir. Batı kültürlerine ait dillerde nesnelerin cansızlığı neredeyse ön kabul görmüş durumdadır. — Ç.N.

çalışacağım.[3] Canlı madde fikrinin Batı'da da uzun (ve gizli olmasa da en azından baskın olmayan) felsefi bir tarihi vardır. Özellikle Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze ve Bergson ile Hans Driesch'in erken yirminci yüzyıl dirimselciliklerinin (vitalizm) kavram ve iddialarından yararlanarak bu tarihi de yeniden hatırlatacağım.

Kitabın siyasi projesi ise, en iddialı şekilde ifade etmek gerekirse, canlı madde ve yaşam dolu şeylerle daha akıllı ve sürdürülebilir etkileşimleri teşvik etmek. Yol gösterici bir soru: (İnsan olmayan) bedenlerin canlılığını ciddiye alsaydık, kamusal sorunlara verilen siyasi tepkiler nasıl değişirdi? "Canlılık" derken şeylerin –yiyeceklerin, emtianın, fırtınaların, metallerin– yalnızca insanların irade ve tasarımlarını engelleme ya da bloke etme kapasitesini değil; aynı zamanda kendi yörüngeleri, eğilimleri ya da meyilleri olan yarı failler* ya da güçler olarak hareket etme kapasitesini kastediyorum. Benim arzum, insanların yanında ve içinde işleyen canlı bir maddeselliği ifade etmek ve şeylerin gücüne daha fazla hak verirsek siyasi olayların analizlerinin nasıl değişebileceğini görmektir. Örneğin karşımızda çöp, süprüntü, atık ya da "geri dönüşüm" değil de biriken canlı ve potansiyel olarak tehlikeli bir madde yığını olsaydı, tüketim kalıpları nasıl değişirdi? Yemek yemek, bazıları benim olan, çoğu olmayan ve hiçbiri her zaman üstünlük sağlayamayan çeşitli ve rengârenk bedenler arasında bir karşılaşma olarak anlaşılsaydı, halk sağlığı açısından nasıl bir fark yaratırdı? Maddedeki canlılığın tek kaynağının ruh ya da can oldu-

* Burada "*agent*" sözcüğü yerine alışılagelmiş Türkçe çevirideki "fail" karşılığını koruyorum; kitabın tamamında, Bruno Latour'un Aktör Ağ Kuramı da dâhil olmak üzere (yani Latour'un kavramsallaştırmasını yeni materyalizmin ayak izleri olarak sayarsak) yeni materyalist düşünce akımları ortaya çıkıncaya dek bahsedilmiş olan "*agency*" kavramı için "faillik" karşılığını kullandım. Yeni materyalizmlerle birlikte insandışı varlıkların da birer "*agent*" oldukları kabul edildiği ancak "fail" sözcüğünde yönelimsellik, karar verme yetisi veya niyet gibi insana has niteliklerin çağrışımı bulunduğu için, yerine daha kapsayıcı olduğunu düşündüğümüz "eyleyici" sözcüğünü tercih ettim. — Ç.N.

ğu varsayımı olmasaydı, kök hücre araştırmalarını hangi sorunlar kuşatırdı? Elektriğin sadece bir kaynak, meta ya da araç olarak değil; aynı zamanda ve daha radikal bir şekilde bir "eyleyen" (*actant*) olarak görülmesi enerji politikasının gidişatında ne gibi bir fark yaratırdı?

Bu terim Bruno Latour'a aittir: 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 olan şeydir. "Bir denemede başka bir varlığı değiştiren herhangi bir varlıktır," eylemden önce varsayılmak yerine "yeterliliği [kendi] performansından çıkarılan" bir şeydir.[4] Bazı eyleyenler, proto-eyleyen* olarak tanımlansa daha iyi olur çünkü bu performanslar veya enerjiler "şey" olamayacak kadar küçük veya çok hızlıdır.[5] Latour'un daha *dağılımlı* bir eyleyiciliği tanımlamaya başlamak için çoklu etkililik kiplerini ve derecelerini ele alan bir kelime dağarcığı geliştirme girişimine hayranım. Latour, insanlar hakkında yaygın olarak ayırt edici ve hatta benzersiz olarak kabul edilen şeyleri stratejik olarak eliyor ve ben de öyle yapacağım. En azından bir süreliğine ve bir noktaya kadar. Belirli maddesel konfigürasyonların ayırt edici kapasitelerine veya etkili güçlerine dikkat çekerek belirli "şeyler" üzerinde duruyorum. Benim yaptığım gibi, insani ve insan olmayan eyleyenleri yaygın olandan daha az dikey bir düzlemde sunmaya çalışmak, insan sorusunu paranteze almak ve öznellik ile onun doğuşu, olanaklılık koşulları ile sınırları üzerine zengin ve çeşitli literatürü atlamaktır. Öznelliğin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemeye yönelik felsefi proje, çoğu zaman Tanrı'nın gözünde insanın eşsizliği, maddesellikten kaçış ya da doğaya hâkimiyet fantezileriyle bağlantılıdır ve öyle olmadığı durumlarda bile aporetik ya da Donkişotvari bir çaba olarak kalır.

Bundan sonraki bölümde, öznellik gibi önemli bir konuyu kısa keserek özne olmayanlardan kaynaklanan etkin güçler için bir kelime dağarcığı ve sözdizimi geliştirme ve böylece bunları daha iyi

---

* Orijinal sözcük: *Proto-actant*. — Ç.N.

anlama görevine odaklanacağım. Tipik olarak gölgede bırakılan şeyi vurgulamak istiyorum: İnsan olmayan ya da pek-de-insan-olmayan şeylerin maddesel eyleyiciliğini ya da etkinliğini. İnsanmerkezci siyaset kuramı ziyafetinin dışında kalan şeylerden bir yemek yapmaya çalışacağım. Bunu yaparken edimsel öz-çelişki suçlamasına karşı çıkıyorum: Sonuçta bu canlı madde kuramını dile getiren bir insan özne değil mi? Hem evet hem hayır çünkü madde, yaşam, benlik, kişisel çıkar, irade ve eyleyicilik kavramlarındaki revizyonlar dikkate alındığında edimsel bir çelişki gibi görünen şeyin ortadan kalkabileceğini iddia edeceğim.

Neden maddenin canlılığını savunuyoruz? Çünkü benim önsezim, ölü ya da tamamen araçsallaştırılmış madde imgesinin insan kibrini ve dünyayı yok eden fetih ve tüketim fantezilerimizi beslediği yönünde. Bunu, insan bedenlerinin etrafında ve içinde dolaşan insandışı güçlerin daha geniş bir yelpazesini algılamamızı (görmemizi, işitmemizi, koklamamızı, tatmamızı, dokunmamızı) engelleyerek yapıyor. Bize yardım edebilecek ya da bizi yok edebilecek, zenginleştirebilecek ya da sakat bırakabilecek, yüceltebilecek ya da alçaltabilecek bu maddesel güçler her hâlükârda dikkatimizi hatta "saygımızı" (bu terimin Kantçı anlamının ötesine geçmesi şartıyla) gerektirir. Özünde cansız bir madde figürü, daha ekolojik ve maddesel açıdan daha sürdürülebilir üretim ve tüketim biçimlerinin ortaya çıkmasının önündeki engellerden biri olabilir. Benim buradaki iddialarım *insanın* hayatta kalması ve mutluluğuna yönelik çıkarcı veya konatif bir kaygıdan kaynaklanmaktadır: İnsan kültürünün daha yeşil biçimlerini ve insani-maddesel varlıklar ile şey-maddesel varlıklar arasında daha özenli karşılaşmaları teşvik etmek istiyorum (Yaşamsal bir materyalizmin "ekolojik" karakteri son iki bölümün odak noktasıdır).

"Treatise on Nomadology"de (Göçebelik Üzerine İnceleme) Deleuze ve Félix Guattari, canlılığın madde-enerjiye içkin olduğu bir "maddesel dirimselcilik" fikrini denerler.[6] Bu proje benimkine ilham kaynağı oldu. Deleuze ve Guattari gibi ben de Epikourosçu, Spinozacı, Nietzscheci ve dirimselci geleneklerin yanı sıra bilim ve

edebiyat alanındaki çeşitli çağdaş yazarlardan seçici bir şekilde yararlanıyorum. Alabileceğim her türlü yardıma ihtiyacım var çünkü bu proje aynı anda birkaç görevi yerine getirmeyi gerektiriyor: (1) Canlı maddenin pozitif bir ontolojisini resmetmek; bu ontoloji, kabul edilmiş faillik, eylem ve özgürlük kavramlarını bazen kırılma noktasına kadar esnetir; (2) insan bedenlerinde maddesel yaşamsallığa estetik-duygusal bir açıklık uyandırmak için argümanlar ve diğer retorik araçları kullanarak yaşam/madde, insan/hayvan, irade/kararlılık ve organik/inorganik gibi onto-teolojik ikilikleri dağıtmak ve (3) insan olmayan eyleyenlerin katkılarını daha iyi açıklayabilecek bir siyasi analiz tarzı çizmek.

O hâlde aşağıda, içimizden ve etrafımızdan akıp giden yaşamsal maddeselliğe tanıklık etmeye çalışıyorum. Kök hücrelerin, elektriğin, gıdanın, çöpün ve metallerin hareketleri ve etkinlikleri siyasi yaşam (ve bizzat insan yaşamı) için çok önemli olsa da neredeyse kamusal alanda ortaya çıkar çıkmaz (genellikle ilk başta insan projelerini veya beklentilerini bozarak) bu faaliyetler ve güçler insan ruh hâli, eylemi, anlamı, gündemi veya ideolojisi olarak temsil edilir. Bu hızlı ikame, "biz"in tüm bu "onlar"dan gerçekten sorumlu olduğu[muz] fantezisini sürdürür —benim yararlandığım (mekanistik olmayan, teleolojikten uzak) materyalizm geleneğine göre, kendilerini potansiyel olarak güçlü eyleyiciler olarak ortaya koyan "onlar"dan [sorumlu olduğumuz fantezisini].*

Kendisi tam anlamıyla bir materyalist olmasa da Spinoza, bu kitapta benim için bir mihenk taşı olarak duruyor. Onun diğer bedenlerle ittifaklar kurarak faaliyet güçlerini artırmaya çalışan konatif bedenler fikrine başvuruyorum ve her şeyin aynı tözden yapıldığına dair inancını paylaşıyorum. Spinoza, insanın "Doğa'nın

* Yazar bu paragrafta "onlar" diyerek kastettiği insandan başka özneleri, üçüncü çoğul zamiri "*they*" biçiminde göstermek yerine, üçüncü tekil zamiri "*it*"i ayrıca çoğullayarak "*its*" diye kullanmıştır. İlk bakışta "*its*" üçüncü tekilin iyelik zamiri "onun" anlamına gelse de burada gramer açısından "hatalı" ancak paragrafın ve kitabın bütününde çok ince bir anlam taşıyan bir kullanım yaratmıştır. Tek tek nesnelerin (ve aslında cansızların) ayrı ayrı şahsiyeti ve eyleyiciliği olduğuna işaretle, bunların öbekleşip kümelenerek meydana getirdikleri canlılığı ima etmektedir. — Ç.N.

düzenini takip etmek yerine bozduğu" fikrini reddetmiş ve bunun yerine "insan eylemlerini ve iştahlarını sanki çizgiler, düzlemler ya da cisimler üzerine bir araştırmaymış gibi ele almayı" vaat etmiştir.[7] Lucretius da *De Rerum Natura** adlı eserinde bir tür monizmi dile getirmiştir: Her şeyin aynı tuhaf şeyden, aynı yapı taşlarından oluştuğunu söylemiştir. Lucretius bunlara primordia diyor; bugün biz bunlara atom, kuark, parçacık akışı ya da madde-enerji diyebiliriz. Bu aynı şey iddiası, derinlerde her şeyin basit bir alt tabakaya bağlı ve indirgenemez olduğu iması, *ekolojik* bir *duyarlılıkla* yankılanıyor ve bu da benim için önemli. Ancak derin ekolojinin bazı versiyonlarının aksine benim monizmim ne parçaların pürüzsüz bir uyumunu ne de ortak bir ruh tarafından birleştirilen bir çeşitliliği ortaya koyuyor. Deleuze'e göre buradaki formül "ontolojik olarak bir, biçimsel olarak çeşitlidir."[8] Bu, Michel Serres'in *Birth of Physics*'te (Fiziğin Doğuşu) söylediği gibi, çeşitli ve değişken maddeselliklerin çarpıştığı, birleştiği, biçim değiştirdiği, geliştiği ve parçalandığı çalkantılı, içkin bir alandır.[9] Her ne kadar Epikourosçuluğu boşlukta düşen ve savrulan tek tek atomlar tasvirinde fazla basit bulsam da doğal bir *eğilim* olduğu ve çalkantının garip mantığına uyum sağladığımızda insan ahlakının ve düzgün bir siyasetin teşvik edileceği inancını paylaşıyorum.

## GAYRİŞAHSİ DUYGULANIM

*The Enchantment of Modern Life* (Modern Hayatın Büyüleyiciliği) adlı kitabımı yazarken odak noktam insan duygulanımının, daha spesifik olarak da büyülenme ruh hâlinin ya da haz ve rahatsızlığın o tuhaf bileşiminin etik açıdan önemi üzerineydi. Buradaki fikir, gündelik dünya ile –doğa ile olduğu kadar metalar ve diğer

* Eserin günümüzde Türkçede kayda değer iki çevirisi vardır. Turgut Uyar ve Tomris Uyar tarafından *Evrenin Yapısı* (Hürriyet Yayınları, 1974) başlığıyla ve İsmet Zeki Eyüboğlu tarafından *Varlığın Yapısı: De Rerum Natura* (Cumhuriyet Kitap, 2001) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

kültürel ürünlerle de– yaşanan duyusal büyülenme anlarının, benlikleri etik ilkelerin onaylanmasından etik davranışların fiilen uygulanmasına taşımak için gereken motivasyonel enerjiyi artırabileceğiydi.

O kitapta ele alınan tema, siyaset kuramı içindeki daha geniş bir eğilime, büyük ölçüde feminist beden çalışmalarından ve Michel Foucault'nun "benlik bakımı" üzerine çalışmalarından esinlenen bir tür etik ve estetik dönüşün bir parçası oldu. Bu sorgulamalar "arzu" ile fiziksel egzersiz, meditasyon, cinsellik ve yemek yeme gibi bedensel pratiklerin etik radar ekranına geri dönmesine yardımcı oldu. Siyaset kuramında kimileri, belki de en önemlisi *Justice Interruptus*'ta (Kesintiye Uğrayan Adalet), Nancy Fraser bu dönüşü, ekonomik adalet, çevresel sürdürülebilirlik, insan hakları veya demokratik yönetişim gibi sert, siyasi meseleler pahasına yumuşak, psiko-kültürel kimlik meselelerine geri çekilme olarak eleştirdi. Başkaları ise (ki ben de bu taraftayım) etik duyarlılıkların ve sosyal ilişkilerin oluşturulduğu ve yeniden biçimlendirildiği bedensel disiplinlerin *kendilerinin* politik olduğunu ve herhangi bir ilke ya da politikanın sadece bir grup laftan ibaret olma riskini taşımadığı bütün bir (yeterince keşfedilmemiş) "mikropolitika" alanını oluşturduğunu söylediler. İnsanların eğilimleri, ruh hâlleri ve bu etkilere açık kültürel topluluklar olmadan ekonominin yeşillendirilmesi, servetin yeniden dağıtılması, hakların uygulanması ya da genişletilmesi mümkün olmayacaktır.

Etik dönüş, siyaset kuramcılarını filmlere, dinî pratiklere, haber medyası ritüellerine, nörobilimsel deneylere ve etik irade oluşumunun diğer kanonik olmayan araçlarına daha fazla dikkat etmeye teşvik etti. Bu süreçte, "etik" artık öncelikle bir dizi doktrine atıfta bulunamazdı; ahlaki içerikler, estetik-duygusal tarzlar ve kamusal ruh hâlleri arasındaki karmaşık bir dizi röle olarak düşünülmeliydi. Burada siyaset kuramcıları, Romantik düşünürlerin (Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Thoreau ve Walt Whitman'ı kastediyorum) uzun zamandır dikkat çektiği bir hususu teyit etmişlerdir: Bir dizi ahlaki ilke gerçekten hayata geçiri-

lecekse doğru ruh hâli ya da duygulanım ortamının mevcut olması gerekir.

Duygulanımın siyaset ve etiğin merkezinde olduğunu düşünmeye devam ediyorum ancak bu kitapta insan bedenlerine özgü olmayan bir "duygulanım"a yöneliyorum. Artık duygulanım katalizörlerinden kaynaklanan insani ilişkisel kapasitelerdeki artıştan ziyade, insan olmayan bedenlerde var olduğu şekliyle katalizörün kendisine odaklanmak istiyorum. Bu güç kişilerarası ya da öznelerarası değil, gayrişahsidir; (ideal olarak bile) kişi olarak tasavvur edilemeyen formlara içkin bir duygulanımdır. Şimdi büyü figürünün nasıl iki yöne işaret ettiğini daha da fazla vurguluyorum: Birincisi büyülenmiş *hisseden* ve böylece eyleyici kapasiteleri güçlendirilebilen insanlara doğru, ikincisi ise insan ve diğer bedenlerde (yararlı, zararlı) etkiler *üreten* şeylerin eyleyiciliğine doğru.[10] Organik ve inorganik bedenler, doğal ve kültürel nesneler (bu ayrımlar burada özellikle belirgin değildir), *hepsi* duygulanımsaldır. Burada Spinozacı bir duygulanım kavramından yararlanıyorum; bu kavram genel olarak herhangi bir bedenin etkinlik ve tepki verme kapasitesine işaret eder. Deleuze ve Guattari bu noktayı şu şekilde ifade ederler: "Bir bedenin ne yapabileceğini, başka bir deyişle, duygulanımlarının ne olduğunu, başka duygulanımlarla, başka bir bedenin duygulanımlarıyla nasıl bileşime girebileceğini ya da giremeyeceğini, (...) o bedeni yok edebileceğini ya da onun tarafından yok edilebileceğini, (...) onunla eylem ve tutku alışverişinde bulunabileceğini ya da daha güçlü bir beden oluşturmaya katılabileceğini bilmeden o beden hakkında hiçbir şey bilemeyiz."[11] Ya da David Cole'a göre, "duygulanımlar, bir bedenin diğeri üzerindeki etkisini tanımlayan parçacık kuvvetlerinin çarpışmasını gerektirir; bu aynı zamanda öznel duygudan önce [veya öznel duygu olmadan] kuvveti hissetme kapasitesi olarak da açıklanabilir. (...) Duygular, öznelliğe dönüşme eğilimi göstermeyen bir güçler alanı yaratır."[12] Gayrişahsi duygulanım ya da maddesel canlılık olarak adlandırdığım şey, onu barındırdığı söylenen maddeye eklenen ruhani bir ek ya da "yaşam gücü" değildir. Benimki geleneksel anlam-

da bir dirimselcilik değil; fiziksel bir bedene girip onu canlandırabilecek ayrı bir güç varsaymak yerine, duygulanımı maddesellikle eşitliyorum.

Amacım, yine, maddeselliğe içkin bir yaşamsallığı kuramlaştırmak ve maddeselliği pasif, mekanik veya ilahi olarak aşılanmış töz figürlerinden ayırmaktır. Bu canlı madde, insanların ya da Tanrı'nın yaratıcı faaliyetlerinin hammaddesi *değildir*. O benim bedenimdir, aynı zamanda Baltimore çöplerinin (Bölüm I), Prometheus'un zincirlerinin (Bölüm IV) ve Darwin'in solucanlarının (Bölüm VII) bedenleridir ve elektriğin (Bölüm II), yutulan gıdanın (Bölüm III) ve kök hücrelerin (Bölüm V ve VI) tam-anlamıyla-beden-ol(a)mayan bedenleridir.

## METODOLOJİ ÜZERİNE NOT

Hegel-Marx-Adorno'dan ziyade, Demokritos-Epikouros-Spinoza-Diderot-Deleuze geleneğinde bir materyalizmi takip ediyorum. Toplumsal hegemonyaları ifşa etmek için insan gücünün izini sürmek önemlidir (tarihsel materyalistlerin yaptığı gibi). Ancak benim iddiam, insani olmayan, şeysel bir gücün, doğal bedenlerin ve teknolojik eserlerin maddesel eyleyiciliğinin kokusunu takip etmenin de kamusal bir değeri olduğudur. Burada "takip etmek"ten kastım, Jacques Derrida'nın hayvanlar üzerine düşünmesi bağlamında geliştirdiği anlamdır. Derrida, olmak ve takip etmek arasındaki yakınlığa işaret eder: (Herhangi bir şey, herhangi biri) olmak her zaman (bir şeyi, birini) takip etmektir, her zaman insani olmayan bir şeyden gelen çağrıya yanıt vermektir.[13]

Canlı maddeye ilişkin bir söz söyleme görevi için hangi yöntem uygun olabilir? Şeylerin bağımsızlığını silmeden nasıl tarif edebiliriz? Gayrişahsi duygulanımın belirsiz ama her yerde bulunan yoğunluğu nasıl kabul edilir? İhtiyaç duyulan şey, naif ya da aptal görünmeye, Adorno'nun "palyaço özellikleri" dediği şeyi onaylamaya yönelik belli bir istekliliktir.[14] Bu, benim durumumda, olayları

(bir elektrik kesintisi, bir yemek, zincirlere vurulma, bir çöp deneyimi) bazıları insan, bazıları değil ancak hepsi tamamen maddesel olan ontolojik açıdan farklı eyleyenler arasındaki karşılaşmalar olarak kuramlaştırmaya istekli olmayı gerektirir.[15]

Ayrıca, insan bedeninin dışında ve içinde faaliyet gösteren insandışı güçlere karşı geliştirilmiş, sabırlı, duyusal bir dikkat de gereklidir. Thoreau, Franz Kafka ve Whitman'ın yanı sıra Romand Coles, Val Plumwood, Wade Sikorski, Freya Mathews, Wendell Berry, Angus Fletcher, Barry Lopez ve Barbara Kingsolver gibi ekofilozoflardan ve ekofeminist filozoflardan, şeylere ve onların etkilerine nasıl dikkat edileceğini öğrenmeye çalıştım. Bu karşı-kültürel algılama türünde yetkinlik olmadan, dünya sadece pasif nesneler ve onların yasalarla yönetilen mekanizmalarıyla yüzleşen aktif insan öznelerden oluşuyormuş gibi görünür. Bu görünüm, hayatta kalmamızın bağlı olduğu eylem odaklı algı için vazgeçilmez olabilir (Nietzsche ve Bergson'un ayrı ayrı kendi tarzlarında iddia ettikleri gibi) ancak aynı zamanda bu kurguyu her zaman yaşamak tehlikeli ve verimsizdir (Nietzsche ve Bergson'un da belirttikleri gibi) ve "daha yeşil" bir duyarlılığın oluşumuna da katkıda bulunmaz.

*Bu* görev için eleştirel kuramdaki en popüler pratik olan gizemden arındırma (*demystification*) dikkatli ve idareli bir şekilde kullanılmalıdır çünkü gizemden arındırma herhangi bir olayın ya da sürecin merkezinde yasadışı bir şekilde şeylere yansıtılmış bir *insan* failliğinin yattığını varsayar. Bu kuşku hermenötiği, kuramcıları insandışı eyleyiciliğin sahte görünümünün altındaki gizli gerçeğin (insanın güç istenci) işaretlerine karşı tetikte olmaya çağırır. Karl Marx metaların gizemini çözmeye ve insanlara ait bir failliğe sahip olduklarını göstererek fetişleştirilmelerini önlemeye çalışmıştır; Bush rejimi altındaki vatansever Amerikalılar "teröre karşı küresel savaş"ın ya da eski eyalet sekreteri Alberto Gonzales'in hukukun üstünlüğü versiyonunun içindeki kişisel çıkar, açgözlülük ya da zalimliği açığa çıkarmıştır; feminist kuramcı Wendy Brown "gözlerimizden balık pulunu andıran şeyleri

kaldırmayı"* ve "hoşgörü söyleminin (...) liberal düşünce ve uygulamaların faydalarını genişletmekten (...) başka bir şey yapmıyormuş gibi görünürken, (...) Batı'yı [yüceltip] dünyanın geri kalanını ötekileştirdiğini" açığa çıkarmayı vaat ettiğinde gizemi çözer.[16]

Gizemden arındırma, yetkilileri hukukun üstünlüğü ilkesine ([bu ilkenin her zaman uygulanmadığı] daha az adaletsiz versiyonlara) karşı sorumlu tutmayı ve (ırksal, medeniyete ilişkin, dinsel, cinsel, sınıfsal) bir tahakküm sistemini dayatma girişimlerini kontrol etmeyi amaçlayan demokratik, çoğulcu bir siyasetin vazgeçilmez bir aracıdır. Ancak bu yöntemin siyasi etkinliğinin sınırları vardır: Yasadışılık, açgözlülük, yalancılık, oligarşi ya da ikiyüzlülüğün ifşa edilmesi güvenilir bir şekilde ahlaki öfke yaratmaz ve yaratsa bile bu öfke iyileştirici eylemi tetikleyebilir ya da tetiklemeyebilir. Brown da liberal hoşgörünün "sahte kibirleri"nin ifşa edilmesinin liberal imparatorluk arayışının "gerekçesini" zayıflatsa bile imparatorluk için "motivasyonu" mutlaka zayıflatmayacağını kabul etmektedir.[17] Dahası, insanların etik siyasi eylemi sadece mevcut kurumların dikkatli bir eleştirisini değil; aynı zamanda olumlu hatta ütopik alternatifleri de gerektiriyor gibi görünüyor.[18] Bir başka gizemden arındırma savunucusu olan Jodi Dean de bu sorumluluğun farkındadır: "Yapabileceğimiz tek şey mevcut olanı değerlendirmek, eleştirmek ya da gizemini çözmekse o zaman başarmayı umduğumuz şey nedir?"[19] Gizemden arındırmaya yönelik amansız bir yaklaşım, olumlu formülasyonların olasılığına karşı çalışır. François Mitterand hükümetiyle ilgili bir tartışmada Foucault, daha önceki gizemden arındırma eğiliminden vazgeçmiş ve cinsellik alanında belirli reformlar önermiştir: "Uzun bir süre benim de benimsediğim ama artık benimsemediğim bir tutumdan oldukça rahatsız olmaya başladım: Bizim sorunumuz kınamak ve eleştirmek: Bırakın onlar yasalarına ve reformlarına devam etsinler. Bu bana doğru bir tutum gibi görünmüyor."[20] Tekrar etmek ge-

* Burada İncil, Elçiler'in İşleri 9:18'e bir gönderme bulunmaktadır. Gözümüzdeki perdeyi kaldırmanın veya kataraktlı bir merceği temizlemenin imgesi kullanılmıştır. — Ed.N.

rekirse hem eleştiriye hem de alternatiflerin olumlu formülasyonlarına ihtiyacımız var, bu alternatiflerin kendileri de daha sonraki eleştiri ve reformların nesnesi olacak.

Gizemden arındırmanın ortaya çıkardığı şey her zaman insani bir şeydir; örneğin bazı insanların diğerleri üzerindeki gizli tahakküm arayışı, verilen zararların sorumluluğunu saptırmaya yönelik insani bir arzu veya (insani) gücün adaletsiz dağılımı. Gizemden arındırma, maddenin yaşamsallığını gözden kaçırma ve *siyasi* eyleyiciliği *insan* eyleyiciliğine indirgeme eğilimindedir. Benim karşı çıktığım eğilimler bunlardır.

Gayrişahsi duygulanımın varlığını tespit etme kapasitesi, kişinin buna kapılmasını gerektirir. Kişinin en azından bir süreliğine şüpheyi askıya alması ve daha açık uçlu bir tutum benimsemesi gerekir. Dışarıda ne olduğunu zaten bildiğimizi düşünürsek olan bitenin neredeyse kesinlikle çoğunu kaçıracağız.

## MATERYALİZMLER

Birkaç yıl önce bir arkadaşıma Thoreau'nun Vahşi kavramının Deleuze'ün sanal fikri ve Foucault'nun düşünülmemiş kavramı ile ilginç benzerlikleri olduğundan bahsetmiştim. Her üç düşünür de oldukça gerçek ve güçlü olmasına rağmen özünde temsile direnç gösteren bir gücü kabul etmeye çalışıyor.[21] Arkadaşım Fransız postyapısalcılığını "materyalist bir perspektiften yoksun" olduğu için pek önemsemediğini söylemişti. O zamanlar bu cevabı, Marx'tan ilham alan, eşitlikçi bir politikaya bağlı olduğunu bana bildirmenin bir yolu olarak algılamıştım. Ancak bu yorum kafama takıldı ve sonunda şu düşünceleri doğurdu: Foucault'nun "bedenler ve zevkler"e ya da Deleuze ve Guattari'nin "makine öbekleşmeleri"ne olan ilgisi neden *materyalist* olarak sayılmıyordu? Marx'ın diğer birçok olayı tetikleyen ekonomik yapılar ve mübadeleler olarak [ele aldığı] maddesellik kavramı nasıl oldu da materyalist perspektifi temsil eder hâle geldi? Neden birbiriyle çekişen maddesellik felsefeleri arasında

ya da maddeselliğin siyaset için ne kadar önemli olduğuna dair birbiriyle çekişen açıklamalar arasında daha sağlam bir tartışma yok?

Siyaset kuramı bir süredir maddeselliğin önemli olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu maddesellik çoğunlukla insani sosyal yapılara ya da bunlarda ve diğer nesnelerde "somutlaşan" insani anlamlara atıfta bulunur. Siyasetin kendisi genellikle yalnızca insani bir alan olarak yorumlandığından, siyaset üzerine kaydedilen şey insan eylemi üzerindeki bir dizi maddesel kısıtlama ya da insan eylemine ilişkin bir bağlamdır. İnsanmerkezciliğe karşı kararlı direnç, belki de benim takip ettiğim yaşamsal materyalizm ile bu tür bir tarihsel materyalizm arasındaki temel farktır.[22] İnsan dili ve düşüncesinin narsisistik refleksine karşı koymak amacıyla insandışı güçlerin (doğada, insan bedeninde ve insan eserlerinde faaliyet gösteren) eyleyici katkılarını vurgulayacağım, hatta bir hayli fazla vurgulayacağım. Dünyadan sorumlu insanların narsisizmine karşı koymak için biraz insan-biçimlilik* (insan eylemliliğinin insan olmayan doğada bazı yankıları olduğu fikri) geliştirmemiz gerekiyor.

Bölüm I, "Şeylerin Gücü"nde, yaşamsal materyalist söz dağarcığındaki iki terimi inceliyorum: *şey-gücü* ve *dış-taraf*. Şey-gücü, sıradan, insan yapımı nesnelerin nesne statülerini aşma ve kendi deneyimlerimizin dışını oluşturan bağımsızlık veya canlılık izlerini gösterme konusundaki tuhaf yeteneklerine işaret ediyor. Buluntu nesnelerin (örneklerim sokaktaki çöplerden, Kafka öyküsündeki oyuncak bir yaratıktan, kriminal soruşturmalarda kullanılan teknik bir aletten geliyor) nasıl kendi başlarına belirli bir etkililiğe sahip canlı şeyler hâline gelebildiklerine, bize hatırlattıkları kelimelerden, bizde uyandırdıkları imge ve duygulardan belki küçük ama indirgenemez bir bağımsızlık derecesine sahip olduklarına bakıyorum. Bunu, eskiden nesne olarak bilinen şeyin maddeselliğine içkin bir canlılık olarak sunuyorum. Bu da bir meta soruyu gündeme getiri-

* Orijinal sözcük: *Anthropomorphism*. Türkçeye antropomorfizm olarak geçse de "insan-biçimlilik" diyerek daha net bir ifade kullanmayı seçiyorum. Kitap boyu *anthropomorphization* ve *anthropomorphism* sözcüklerini sırasıyla "insan-biçimlileştirme" ve "insan-biçimlilik" olarak kullandım. — Ç.N.

yor: Bu canlılığı kuramsallaştırmak gerçekten mümkün mü yoksa (Adorno'nun dediği gibi) sadece beyhude değil, aynı zamanda kibirli insanoğlunun kapsamlı bilgi arzusuna ve vahşi insanoğlunun hükmetme ve kontrol etme isteğine bağlı bir arayış mı? Bu eleştirinin ışığında ve Adorno'nun *Negative Dialectics*'teki* "nesnenin üstünlüğüne doğru el yordamıyla ilerleme" çabaları göz önüne alındığında yaşamsal bir materyalizmin "naif" hırsını savunuyorum.[23]

Şey-gücü kavramı, insandışı dünyayla karşılaşmanın bir yolu olarak nesneye bir alternatif sunar. Aynı zamanda (en az) iki yükümlülüğü vardır: Birincisi, yalnızca kararlı veya sabit varlıkların (şeylerin) yaşamsallığıyla ilgilenir ve ikincisi, bu yaşamsallığı fazla bireyci terimlerle sunar (bireyler insan olmasa bile). Bölüm II, "Öbekleşmelerin Eyleyicilikleri"nde, Deleuze ve Guattari'den ödünç aldığım "öbekleşmeler" kavramı aracılığıyla maddesel eyleyicilik resmini zenginleştiriyorum. Eyleyiciliğin odağı her zaman insanı ve insan olmayanı kapsayan bir çalışma kümesidir. Ayrık bir şeyin canlılığından yola çıkıp maddenin bir araya gelme veya heterojen gruplar oluşturma eğiliminin (Spinozacı) bir işlevi olarak canlılığa geçiyorum. Daha sonra, 2003 yılında Kuzey Amerika'nın büyük bir bölümünü etkileyen elektrik kesintisine odaklanarak elektrik şebekesi örneği üzerinden insan-insan olmayan öbekleşmelerin eyleyiciliğini araştırıyorum.

Bölüm III, "Yenilebilir Madde"de, deneyi gıdaya odaklanarak tekrarlıyorum. Obezite çalışmalarından, son dönem yemek yazılarından ve Thoreau ile Nietzsche'nin diyet konusunda formüle ettikleri fikirlerden yola çıkarak yenilebilir maddenin insan türünün içinde ve yanında faaliyet gösteren, ruh hâlleri, eğilimleri ve kararları üzerinde etkili olan bir eyleyen olduğunu savunuyorum. Burada, ilerleyen bölümlerde geliştireceğim, saf olmayan, insan-insan olmayan bir öbek olarak benlik kavramını savunmaya başlıyorum. Ayrıca, maddede varsaydığım canlılığın en iyi maddesel olmayan bir

* Orijinal başlığı *Negative Dialektik* olan Theodor W. Adorno'nun 1966'ta yayımlanan eseri Türkçeye Şeyda Öztürk tarafından *Negatif Diyalektik* (Metis Yayıncılık, 2006) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

kaynağa, canlandırıcı bir ruha ya da "can"a atfedilebileceği alternatif görüşünü de değerlendiriyorum ancak nihayetinde bundan kaçınıyorum.

Bölüm IV, "Metalin [Bir] Yaşamı," bu kez "[*bir*] yaşam" kavramı üzerinden yaşam/madde ikiliğini kemirmeye devam ediyor. Maddeyi özünde canlı (ama ruhsuz) olarak kavrayan (mekanik olmayan) bir materyalizm için zor bir davayı ele alıyorum: İnorganik madde örneği. Benim örneğim metal. Genellikle katı ve hareketsiz bir maddenin avatarı olan metalin canlı bir madde olduğunu söylemek ne anlama gelebilir? Eshilos'un Prometheus'unu bir kayaya bağlayan "kırılmaz zincirleri" ile bilim tarihçisi Cyril Smith'in tanımladığı polikristal metali karşılaştırıyorum.

Bir doktrin olarak yaşamsal materyalizm; animizm, Romantik Doğa arayışı ve dirimselcilik dâhil olmak üzere modern olmayan (ve genellikle gözden düşmüş) çeşitli düşünce biçimleriyle yakınlıklara sahiptir. Bu yakınlıkların bazılarını benimsiyorum, bazılarını ise benimsemiyorum. Klasik dirimselciliği yapılandıran yaşam/madde ikiliğini reddediyorum. Bölüm V ve VI'da, özellikle doğa bilimleri ve biyomühendislik alanındaki gelişmeler organik ve inorganik, yaşam ve madde arasındaki çizgiyi giderek daha sorunlu hâle getirirken bu ayrımın neden bu kadar ısrarlı olduğunu ve bu kadar militanca savunulduğunu soruyorum. Bölüm V, "Ne Dirimselcilik Ne de Mekanizma"da, maddedeki "yaşamsal gücü" adlandırmaya yönelik üç büyüleyici girişime odaklanıyorum: Immanuel Kant'ın *Bildungstrieb*'i, embriyolog Driesch'in entelekyası ve Bergson'un *élan vital*'i. Driesch ve Bergson felsefeyi kendi zamanlarının bilimiyle aşılamaya çalışmışlardır ve her ikisi de doğanın mekanistik modellerine şüpheyle yaklaşmışlardır. Bana göre, onların dirimselcilikleri, canlı bir maddesellik felsefesinin doldurabileceği açık bir alanı koruyan paha biçilmez bir tutma eylemi oluşturuyordu.

Bölüm VI, "Kök Hücreler ve Yaşam Kültürü"nde, George W. Bush ve diğer hararetli "yaşam kültürü" savunucularının Bush yönetiminin son yıllarında embriyonik kök hücre araştırmalarına ilişkin

siyasi tartışmalarda ifade edilen son zamanlardaki dirimselciliğini inceliyorum. Kök hücrelerin çoklu potansiyelliğini takdir ediyorum ancak yaşam kültürü savunucularının bu hücreleri yaşam ile yaşam olmayan arasındaki radikal ayrımın bir tarafına yerleştirme çabalarına direniyorum.

Bölüm VII, "Politik Ekolojiler," tasarlaması ve yazması en zor olanıydı çünkü burada yaşamsal materyalizmin (meta)fiziği ile politik bir kuram arasında bir buluşma sahneliyorum. Canlı madde anlayışının "kamu," "siyasal katılım" ve "siyasal olan" gibi siyaset kuramının bazı kilit kavramlarında nasıl yankı bulabileceğini araştırıyorum. Canlı maddenin bir başka örneğini, Darwin tarafından incelenen yaratıcı solucanları tartışarak başlıyorum. Darwin solucanları sadece doğada değil *tarihte* de faaliyet gösteren eyleyenler olarak ele alır: "Solucanlar dünya tarihinde çoğu insanın ilk bakışta tahmin edebileceğinden çok daha önemli bir rol oynamıştır."[24] Darwin'in insan-biçimlileştirmesi beni tersi bir durumu düşünmeye sevk ediyor: Yönetimin kendisinin bir tür ekosistem olup olamayacağı. Böyle bir fikri savunmak için John Dewey'in bir sorunun ortaya çıkan etkisi olarak kamu modelini kullanıyorum (ve esnetiyorum). Fakat aynı zamanda, hem siyasi anlaşılabilirlik rejiminin dışından gelen uyumsuzluklardan bahseden hem de siyaseti yalnızca insani çabanın eşsiz bir alanı olarak modelleyen Rancière'in buna itirazını da ele alıyorum. Bu bölümü, politikanın siyasi bir *ekoloji* olarak tanımlanmasını ve ortak bir zarar deneyimi tarafından var olmaya kışkırtılan insan-insan olmayan kolektifler olarak kamu kavramını onaylayarak bitiriyorum. Bu kamusallığı, Rancière'in özünde siyasi eylem olarak adlandırdığı "yıkımlardan" biri olarak hayal ediyorum.

"Yaşamsallık ve Kişisel Çıkar" başlıklı son bölümde, ekofelsefe ile yaşamsal materyalizm arasındaki çeşitli bağlantıları bir araya getiriyorum. Canlı madde olarak *benliklerimizin* deneyimini geliştirmek için bazı taktikler nelerdir? Buradaki görev, bu büyüleyici ve tehlikeli madde-enerji ile etkili ve sürdürülebilir bir şekilde ilişki kurmanın yollarını keşfetmektir.

# TEŞEKKÜR

Bu kitap arkadaşların, meslektaşların, muhatapların ve diğer şeylerin tesadüfi bir şekilde öbeklenmesinin sonucudur. Hiçbir yazar Duke Üniversitesi Yayınları'ndan Courtney Berger'den daha iyi bir editör bulmayı umamazdı. 2007'deki "Materyalizmler ve Politika" seminerimdeki öğrencilerin hayat dolu zekâsı için minnettarım: Kellan Anfinson, Cara Daggett, Derek Denman, Suzanne Gallant, Scott Gottbreht, Anatoli Ignatov (aynı zamanda basım öncesi metnin ve dizinin hazırlanmasında önemli yardım sağladı), Suvi Irvine, Meica Magnani, Stephen Peyser, Chas Phillips, Hannah Son ve Filip Wojciechowski. Rebecca Brown, Jennifer Culbert, Veena Das, Hent de Vries, Paola Marrati, Bill Connolly, Katrin Pahl, Sam Chambers ve John Marshall fikirlerimi etkiledi. Bunun için ve Johns Hopkins Üniversitesinde entelektüel (ve sosyal) açıdan böylesine canlı bir ortamın oluşmasına yardımcı oldukları için onlara teşekkür ediyorum. Ayrıca John Buell, Jairus Grove ve Jennifer Lin'e analizleri, ifade tarzları, referansları ve beni savunduklarımdan vazgeçmemeye teşvik ettikleri ve vazgeçtiğimde bunları benim yerime savundukları için ve Bhrigu Singh'e bana şiddet konusunu nazikçe ve tekrar tekrar hatırlattıkları için teşekkür ederim. Son birkaç yıldır konuşmalarımı, makalelerimi ve kitap bölümlerimi eleştiren ve güçlendiren diğer kuramcı arkadaşlarıma da minnettarım: Anders Berg-Sørensen, Malcolm Bull, Diana Coole, Eu Jin Chua, Jodi Dean, Bill Dixon, Thomas Dumm, Kathy Ferguson, Kennan Ferguson, Stefanie Fishel, Jason Frank, Jonathan Goldberg, Aaron Goodfellow, Bonnie Honig, Steven Johnston, Gulshan Khan, Dot Kwek, Daniel Levine, Patchen Markell, Lida Maxwell, Melissa Orlie, Davide Panagia, Bican Polat, Matt Scherer, Mort Schoolman, Nicholas Tampio, Lars Tønder,

Stephen White, Mabel Wong ve Linda Zerilli. Essex Üniversitesindeki ilham verici Siyaset Kuramı Konferansı için David Howarth ve Aletta Norval'a, Goldsmiths College'daki harika Kamusalın Fiziği Konferansı için Noortje Marres'e ve Nottingham Üniversitesinin Kök Hücre Kimlikleri, Yönetişim ve Etik Konferansında düzenlediği gerçek anlamda disiplinlerarası tartışmalar için Chris Pierson'a teşekkür ederim. Kitap ayrıca David Campbell, Derek McCormack, Sarah Whatmore, Emma Roe, Nick Bingham, Nigel Thrift, Ben Anderson, Jamie Lorimer ve J. D. Dewsbury'nin yanı sıra Columbia Üniversitesindeki Kuramsal Arkeoloji Grubu üyeleri de dâhil olmak üzere olağanüstü bir coğrafyacı grubuyla karşılaşma şansımdan da yararlandı. Özellikle Rom Coles'a kitabın tüm taslağını dikkatli, eleştirel ve akıllıca okuduğu için teşekkür borçluyum. Son olarak her zaman, yorumlarıyla bir sonraki taslağı zenginleştiren ve inancımı kaybettiğim durumlarda projeyi sürdürme cesareti veren en iyi arkadaşım Bill Connolly'ye bir kez daha minnettarım.

Duygularımın düşüncelerim gibi dolaşmasına,
gözlerimin bakmadan görmesine izin vermeliyim...
Nesneye gitme; bırak o sana gelsin

— Henry Thoreau, *Henry David Thoreau'nun Güncesi*

Bir şeyin bir kısmını onaylayan ya da reddeden asla biz değiliz;
bizde kendisine ait bir kısmı onaylayan ya da reddeden o şeyin
ta kendisidir.

— Baruch Spinoza, *Kısa İnceleme II*

# BÖLÜM I

# ŞEYLERİN GÜCÜ[25]

Michel Foucault'nun 1984'teki ölümünün ardından, beden ve bedenin toplumsal inşası, biyoiktidarın işleyişi üzerine yapılan çalışmalarda bir patlama yaşandı. Bu (Nietzscheci anlamda) soykütüksel çalışmalar, insan bedeninin disipline edildiği, normalleştirildiği, hızlandırıldığı ve yavaşlatıldığı, cinsiyetlendirildiği ve toplumsal olarak cinsiyetlendirildiği, ulusallaştırıldığı, küreselleştirildiği, tek kullanımlık hâle getirildiği veya başka bir şekilde oluşturulduğu çeşitli mikropolitik ve makropolitik teknikleri ortaya çıkardı. İlk bakış açısı, kültürel pratiklerin "doğal" olarak deneyimlenen şeyi nasıl ürettiğini ortaya çıkarmaktı ancak birçok kuramcı aynı zamanda bu tür kültürel üretimlerin *maddesel inatçılığı* üzerinde ısrar etti.[26] Örneğin toplumsal cinsiyet, tarihsel normların ve tekrarların birleşmiş bedensel bir etkisi olsa da nesne statüsü insan anlayışına, reformuna veya kontrolüne kolay bir duyarlılık anlamına *gelmez*. Asıl mesele, kültürel formların kendilerinin de kuvvetli, *dirençli bir güce* sahip maddesel öbekleşmeler oluşudur.

Aşağıda, ben de şeylerin olumsuz gücünü ya da inatçılığını öne çıkaracağım. Ancak aynı zamanda kendi olumlu, üretken güçlerini de vurgulamaya çalışacağım. Ve öncelikle *insan* tasarım ve uygulamalarının yığınları ("söylem") olarak düşünülen kolektiflere odaklanmak yerine, *insan olmayan* materyallerin kamusal yaşamdaki aktif rolünü vurgulayacağım. Kısacası, şey-gücüne ses vermeye çalışacağım. W. J. T. Mitchell'ın belirttiği gibi, "nesneler, şeylerin bir özneye görünme biçimidir —yani bir isim, bir kimlik, bir gestalt veya basmakalıp bir şablon aracılığıyla. (...) Öte yandan şeyler, (...) nesnenin Öteki hâline geldiği, sardalyanın geriye bakabildiği, dilsiz idolün konuştuğu, öznenin nesneyi tekinsiz olarak deneyimlediği ve

Foucault'nun 'bir nesne metafiziği ya da daha doğrusu, nesnelerin yüzeysel bilgimize doğru yükseldiği o asla nesnelleştirilemeyen derinliğin metafiziği' dediği şeye ihtiyaç duyduğu anı [işaret eder]."[27]

## ŞEY-GÜCÜ YA DA DIŞ-TARAF

Spinoza bedenlere kendine özgü bir canlılık atfeder: "Her bir şey [*res*], kendi gücüyle yapabildiği kadarıyla, kendi varlığında sebat etmek için çabalar [*conatur*]."[28] *Conatus* "aktif bir itki" ya da devam etme eğilimini işaret eder.[29] Her ne kadar Spinoza insan bedenini diğer bedenlerden ayırarak onun "erdeminin" "aklın rehberliğinde yaşamaktan başka bir şey olmadığını" belirtse de[30] insan olmayan her beden, her insan bedeniyle konatif bir doğayı (ve dolayısıyla maddesel konfigürasyonuna uygun bir "erdemi") paylaşır. Conatus, *her* bedende mevcut olan bir gücü adlandırır: "Herhangi bir şey, ister daha mükemmel ister daha az mükemmel olsun, her zaman var olmaya başladığı aynı güçle var olmaya devam edebilecektir, böylece bu açıdan her şey eşittir."[31] Düşen bir taş bile diye yazar Spinoza, "içinde bulunduğu ölçüde hareketini sürdürmeye çabalar."[32] Nancy Levene'in belirttiği gibi, "Spinoza insan ve diğer varlıklar arasındaki bu sürekliliği sürekli vurgular," çünkü "insanlar yalnızca kendi başlarına ayrı bir egemenlik oluşturmazlar; bir parçası oldukları egemenliğe, doğaya bile hükmetmezler."[33]

Şey-gücü fikri, Spinoza'nın conatusuna ve Henry David Thoreau'nun Vahşi dediği ya da Concord ormanlarında ve Ktaadn Dağı'nın tepesinde onu karşılayan ve aynı zamanda demiryolu denen canavarda ve onun Deha'sı denen o tuhaf yabancıda ikamet eden tekinsiz varlık olarak adlandırdığı şeyle aile benzerliği taşır. Vahşilik, insan ve diğer bedenleri karıştıran ve değiştiren, insani olmayan bir güçtü. Maddenin indirgenemez derecede tuhaf bir boyutunu, bir *dış-tarafını* adlandırdı. Şey-gücü aynı zamanda Hent de Vries'in siyasi teoloji bağlamında "mutlak" ya da "soyut ve ölçülemez" inatçılık olarak adlandırdığı şeyle de akrabadır.[34] Mutlak, özellikle ilahi her şeye gücü yetme

veya radikal başkalığı vurgulayan teolojilerde sıklıkla Tanrı ile eş tutulsa da de Vries onu daha açık uçlu bir şekilde "mevcut bağlamlarla bağlarını gevşetme eğiliminde olan şey" olarak tanımlar.[35] Bu tanım, [mutlak anlamına gelen İngilizce] *absolute kelimesinin* etimolojisine baktığımızda anlam kazanmaktadır: *ab* (off [kapatma, yok sayma]) + *solver* (to loosen [gevşetme, çözülme]). Mutlak olan, *gevşetilmiş* olan *ve* gevşek olandır. Örneğin Katolik bir rahip günahların bağışlanması [*ab-solution*] eylemini gerçekleştirdiğinde, günahları belirli bir ruha bağlılıklarından kurtaran ilahi bir eyleyicinin aracıdır: Günahlar artık ayrı durur, kendi başlarına garip, gayrişahsi bir hayat yaşayan yerinden edilmiş yabancılar gibi. De Vries mutlaktan söz ettiğinde hiçbir konuşmacının göremeyeceği bir şeye yani bilgi nesnesi olmayan, temsilden kopuk ya da radikal bir şekilde özgür olan ve dolayısıyla hiçbir şey olmayan bir şeye işaret etmeye çalışır. Ayrılmanın gücü ya da etkinliğinden başka bir şey değildir bu.

De Vries'in mutlak kavramı, ifade etmeye çalışacağım şey-gücü gibi, insan bilgisi ortamında tamamen çözülmeyi reddeden şeyi kabul etmeye çalışır. Ancak arada bir vurgu farkı da vardır. De Vries bu dışsallığı, bu dış-tarafı öncelikle epistemolojik bir sınır olarak tasarlar: Mutlak olanın varlığında *bilemeyiz*. Mutlak olan insan düşüncesinden ayrılmıştır; mutlak olan *anlaşılabilirliğin* sınırlarını belirtir. De Vries'in ifadeleri bu nedenle bilen bedenler olarak insanlara öncelik verirken, şeyleri ve *onların* yapabileceklerini göz ardı etme eğilimindedir. Bunun yerine şey-gücü kavramı, eyleyen olarak şeyle ilgilenmeyi amaçlar; şeylerin sahip olduğu (öznellikten) bağımsızlık anını adlandırmaya çalışacağım, bu anın orada olması gerekir çünkü şeyler aslında diğer bedenleri etkiler, güçlerini artırır ya da zayıflatır. Epistemolojinin dilinden ontolojinin diline, içkinlik ve aşkınlık (mutlak) arasında gezinen anlaşılması zor bir inatçılığa odaklanmaktan aktif, dünyevi, pek-de-insan-olmayan bir kapasiteye (canlı madde) geçeceğim. Maddeselliğe içkin bir yaşamsallığa ses vermeye çalışacağım, bu süreçte maddeyi otomatizme veya mekanizmaya olan uzun bağlılık tarihini çözülmeye uğratacağım.[36]

Bu bölümde karşımıza çıkacak olan tuhaf bir şekilde yaşamsal şeyler –ölü bir fare, plastik bir kapak, bir iplik makarası– spekülatif bir onto-öykünün karakterleridir. Hikâye, hem çok yabancı hem de açıkça görülemeyecek kadar yakın olmasına ve dilsel araçların bu görev için yetersiz kalmasına rağmen maddeselliğe dair bir açıklamayı tehlikeye atmaktadır. Öykü, insan ve şeyliğin ne ölçüde örtüştüğünü, biz ve onun ne ölçüde birbirinin içine kaydığını vurgulayacaktır. Hikâyeden çıkarılacak derslerden biri, bizim de salt insan olmadığımız ve şeylerin de dünyanın yaşamsal aktörleri olduğudur. Umudum, hikâyenin bizi çevreleyen ve içimize işleyen gayrişahsi hayata karşı duyarlılığı artırması, bedenler arasındaki uyumsuz bağlantıların karmaşık ağına ilişkin daha incelikli bir farkındalık yaratması ve bu ekolojiye daha akıllıca müdahaleler yapılmasını sağlamasıdır.

## ŞEY-GÜCÜ I: BİRİKİNTİ

4 Haziran'da güneşli bir Salı sabahı, Baltimore'daki Cold Spring Caddesi'nde bulunan Sam's Bagels adlı hamur işi dükkânının önünde bulunan ve Chesapeake Körfezi'ne açılan rögarın üzerindeki ızgarada şunlar vardı:

bir adet büyük siyah plastik erkek iş eldiveni
bir adet kalıp hâlinde duran meşe poleni
bir adet kesinkes ölmüş fare
bir adet beyaz plastik şişe kapağı
bir adet pürüzsüz tahta çubuk

Eldiven, polen, fare, kapak, çubuk. Bu nesnelerle karşılaştığım ilk anda, birikinti ve şey olmak arasında gidip geliyorlardı —bir yanda insan faaliyetine (işçinin çabaları, çöpçünün fırlatması, fare zehirleyicinin başarısı) işaret ettiği ölçüde görmezden gelinebilecek şeyler, diğer yanda ise insan anlamları, alışkanlıkları veya projele-

riyle ilişkilerini aşan varlıklar olarak kendi başlarına dikkat çeken şeyler. İkinci anda, bu eşyalar şey-gücünü sergiledi: Ne dediğini tam olarak anlamasam bile bir çağrı yaptılar. En azından bende duygulanımlar uyandırdılar: Ölü (yoksa sadece uyuyan mıydı?) fareden tiksindim ve çöpten dehşete kapıldım ama aynı zamanda başka bir şey daha hissettim: *Şu* farenin, *şu* polenlerin konfigürasyonunun, *şu* normal şartlarda tamamen banal olacak, seri üretim plastik su şişesi kapağının imkânsız tekilliğine dair isimsiz bir farkındalık.

Stephen Jay Gould'un insan olmayan bedenlerin "dayanılmaz karmaşıklığı ve içinden çıkılmazlığı" dediği şey beni çok etkiledi[37] ancak bu *çok etkilenmem sırasında,* bu bedenlerin kapasitesinin pasif bir "inatçılık" ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda bir şeyleri gerçekleştirme, etkiler üretme yeteneğini de içerdiğini fark ettim. Eldivenin, farenin, polenin, şişe kapağının ve çubuğun maddeselliği parıldamaya ve kıvılcım çıkarmaya başladığında bunun nedeni kısmen birbirleriyle, sokakla, o sabahki havayla ve benimle oluşturdukları olumsal tabloydu. Güneş siyah eldivende parıldamasaydı, fareyi göremeyebilirdim; fare orada olmasaydı, şişe kapağını fark etmeyebilirdim ve bu böyle devam edebilirdi. Ama hepsi *oldukları* gibi oradaydılar ve böylece bu şeylerin, genellikle atıl olarak düşündüğüm şeylerin her birinin içindeki enerjik yaşamsallığa bir göz attım. Bu öbekleşmede *nesneler, şeyler olarak* yani (insan) öznelerin onları yerleştirdiği bağlamlara tamamen indirgenemeyen, semiyotik bağlamları tarafından asla tamamen tüketilmeyen canlı varlıklar olarak ortaya çıktı. Cold Spring Caddesi'ndeki bu olukla karşılaşmamda, nesnelerin kültürüne indirgenemez bir şeylerin kültürünü gördüm.[38] Bir an için Thoreau'nun hayatının amacı hâline getirdiği şeye ulaştım: Thomas Dumm'un deyişiyle "gördüklerimiz karşısında şaşırabilmek."[39]

Eksantrik bir dış-tarafa açılan bu pencere, o belirli öbeğin tesadüfi olmasıyla mümkün oldu ama aynı zamanda benim iç-tarafımdaki belirli bir öngörü hazırlığıyla, şey-gücünün görünümüne açık bir algısal tarzla da mümkün oldu. Çünkü eldiven-polen-fa-

re-kapak-çubuğa, kafamda beni "her zaman görülecek olana bakma disiplinini" uygulamaya teşvik eden Thoreau ile; her şeyin "farklı derecelerde de olsa canlı" olduğunu iddia eden Spinoza'yla ve *Phenomenology of Perception** adlı eseriyle benim için "tüm duyulur dünyaya uzanan (...) canlı bedende [olan] içkin ya da yeni başlayan bir önemi" ortaya çıkarmış bulunan; bana "kendi bedenimizin deneyimiyle harekete geçen bakışımızın, diğer tüm 'nesnelerde' ifadenin mucizesini nasıl keşfedeceğini" gösteren Maurice Merleau-Ponty ile geldim.[40]

Daha önce de belirttiğim gibi, o gün yerdeki eşyalar titreşimliydi —bir an kendilerini ölü şeyler olarak ifşa ederken bir an sonra canlı varlıklar olarak ortaya çıkıyorlardı: Çöp, birden davacı oluveriyordu; atıl madde, birden deli fişek.** O zaman, giderek daha kısa döngülerde satın alınan ve sayıları giderek artan ürünleri satın almayı gerektiren Amerikan materyalizminin nasıl bir *anti*-maddesellik olduğunu içgüdüsel bir şekilde anladım.[41] Metaların çokluğu ve yenilerine yer açmak için onları hurdaya çıkarmanın aşırı tüketimci gerekliliği, maddenin canlılığını gizler. Robert Sullivan, Manhattan'ın dışındaki New Jersey çöp tepelerine dair yirminci yüzyıl sonuna ilişkin Thoreauvari bir seyahatname olan *The Meadowlands*'de çöpte bile varlığını sürdüren canlılığı şöyle anlatır:

> ... çöp tepeleri canlıdır. ... yeraltında karanlık, oksijensiz topluluklar hâlinde yaşayan milyarlarca mikroskobik organizma vardır. ... Bu hücreler, New Jersey ya da New York'tan arta kalan en

---

* Orijinal başlığı *La Phénoménologie de la Perception* olan Maurice Merleau-Ponty'nin 1945'te yayımlanan eseri, Türkçeye Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu tarafından *Algının Fenomenolojisi* (İthaki Yayınları, 2017) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

** Buradaki "deli fişek" sözünün seçimi üzerine: Yazar orijinalinde, şeylerin birden canlıymış gibi hareket etmeye başlayıp, örneğin sizden davacı olmuş bir "taraf" gibi, "yakanıza yapışacağı"ndan söz ediyor. Atıl maddenin birden *"live wire"*a dönüştüğünü söylüyor. *"Live wire"*ın bir anlamı elektrikli tel; bir anlamı enerjik ve deli dolu kimse. Bu sebeple, Türkçede buna benzer, dokunulunca "çarpan" bir nesne olup aynı zamanda sağı solu belli olmayacak kişi anlamına gelebilecek bir deyim olan "deli fişek" ifadesini tercih ettim. — Ç.N.

> küçük parçayı yuttuktan sonra, yeraltındaki devasa karbondioksit ve sıcak nemli metan bulutlarını, Meadlowlands yangınlarını beslemek için topraktan sızan ya da atmosfere sızarak ... ozonu yiyip bitiren ölü doğmuş dev tropikal rüzgârları dışarı verirler. ... Bir öğleden sonra ... bir çöp tepesinin kenarında yürüdüm, topografyasını Newark şehrinin atıklarına borçlu olan sıkıştırılmış çöplerden oluşan kırk metrelik bir tepecik. ... Bir gece önce yağmur yağmıştı, bu yüzden çok geçmeden küçük bir sızıntı suyu sızıntısı buldum, tepenin yamacından aşağı süzülen siyah bir sızıntı, bir çöp espressosu. Birkaç saat içinde bu akıntı Meadowlands'in ... yer altı sularına karışacaktı; zehirli akıntılarla karışacaktı. ... Ama şu anda, burada, doğduğu anda, ... bu küçük sızıntı saf kirlilikti, yağ ve gres, siyanür ve arsenik, kadmiyum, krom, bakır, kurşun, nikel, gümüş, cıva ve çinkodan oluşan bozulmamış bir güveçti. Bu sıvıya dokundum –parmak ucum mavimsi karamel rengindeydi– sıcak ve tazeydi. Birkaç metre ötede, derenin benzen kokulu bir havuzda toplandığı yerde bir yaban ördeği tek başına yüzüyordu.[42]

Sullivan bize yaşamsal bir maddeselliğin asla gerçekten "atılamayacağını," çünkü atılmış veya istenmeyen bir meta olarak bile faaliyetlerine devam ettiğini hatırlatıyor. O gün Sullivan için, o haziran sabahı benim için olduğu gibi, bir çöp yığınından şey-gücü doğdu. Çiçek Gücü, Siyah Gücü ya da Kız Gücü değil, *Şey-Gücü*: Cansız şeylerin canlanma, hareket etme, dramatik ve incelikli etkiler üretme konusundaki tuhaf yeteneği.

## ŞEY-GÜCÜ II: ODRADEK'İN ORGANİK OLMAYAN YAŞAMI

Ölü bir sıçan, biraz meşe poleni ve bir tahta çubuk beni yolumdan alıkoydu. Ama plastik eldiven ve şişe kapağı da öyle: Şey-gücü organik olduğu kadar inorganik cisimlerden de doğar. Bu iddiayı destek-

ler biçimde Manuel De Landa, inorganik maddenin bile nasıl "kendi kendini örgütleyebildiğine" dikkat çekiyor:

> İnorganik madde-enerji, yapının oluşumu için basit faz geçişlerinden çok daha geniş bir alternatif yelpazesine sahiptir. ... Başka bir deyişle, madde ve enerjinin en mütevazı biçimleri bile kristallerin oluşumunda yer alan nispeten basit türün ötesinde *kendi kendini örgütleme* potansiyeline sahiptir. Örneğin soliton adı verilen ve (tsunami olarak adlandırıldıkları durumlarda) okyanus sularından lazerlere kadar pek çok farklı malzeme türü içerisinde oluşan eşevreli dalgalar vardır. Daha sonra ... eşevreli döngüsel faaliyeti sürdürebilen hazır (veya gelişmeye meyilli) durumlar vardır. ... Son olarak ve asıl inovasyonun gerçekleşemediği doğrusal olmayan kendiliğinden örgütlenmenin önceki örneklerinden farklı olarak ... önceki süreçlerden türetilen varlıkların (kristaller, uyumlu darbeler, döngüsel desenler) girebileceği farklı kombinasyonlar [vardır]. Bir araya getirildiğinde, bu kendiliğinden yapısal oluşum biçimleri, inorganik maddenin hayal ettiğimizden çok daha değişken ve yaratıcı olduğunu göstermektedir. Maddenin doğasında var olan yaratıcılığa ilişkin bu kavrayışın yeni materyalist felsefelerimize tam olarak dâhil edilmesi gerekmektedir.[43]

Bölüm IV'te gayrişahsi ya da organik olmayan yaşam fikriyle felsefi olarak boğuşmaya çalışacağım ancak burada bu fikrin edebî bir dramatizasyonuna dikkat çekmek istiyorum: Franz Kafka'nın "Aile Babasının Kaygısı" adlı kısa öyküsünün kahramanı Odradek'e. Odradek, koşabilen ve gülebilen bir iplik makarasıdır; bu hareketli odun, yaşamsallığın gayrişahsi bir biçimini uygular. De Landa, örneğin denge durumundan uzak kimyasal sistemler açıklanamaz şekilde gelişimin bir yolu yerine başka bir yolu seçtiğinde meydana gelen "kendiliğinden yapısal oluşum"dan bahseder. Bu sistemler gibi, Odradek'in maddesel konfigürasyonu da hareketsiz madde ile yaşamsal hayat arasındaki çizgide durmaktadır.

Bu nedenle, Kafka'nın anlatıcısı Odradek'i ontolojik bir kategoriye yerleştirmekte zorlanır. Odradek kültürel bir eser, bir tür araç mıdır? Belki ama eğer öyleyse amacı belirsizdir: "İlk bakışta, yassı, yıldızımsı bir makara gibi görünür ve sahiden de üstüne iplik sarılmış gibidir ancak sadece kopuk, eski, biri birine düğümlü ama aynı zamanda birbirine dolaşmış, olmadık ve çeşit renkte iplik parçalarıdır bunlar. (...) İnsanın içinden, bu yapının önceleri amaçlı, işe yarar bir biçimi bulunduğuna, bu biçimin ise sonradan kırılmış olduğuna inanmak gelir. Ama durum böyle gözükmüyor; (...) hiçbir yerinde böyle bir şeyi düşündürecek çıkıntılar ya da kırılma yerleri gözükmüyor; bir bütün olarak gerçi anlamsız ama kendine göre tamam görünüyor."[44*]

Ya da belki de Odradek bir nesneden çok bir öznedir —organik bir yaratık, küçük bir insan? Ama eğer öyleyse vücut bulmuş hâli pek de doğal görünmüyor: Odradek'in yıldızının ortasından küçük bir ahşap teğet çubuk çıkıyor ve "bu son çubuk (...) ve yıldızın köşelerinden birinin sayesinde (...) bütün biçim, sanki iki ayak üzerindeymiş gibi dik durabilir."[45**]

Bir yandan, aktif bir organizma gibi, Odradek bilinçli bir şekilde hareket ediyor ("olağanüstü devingen") ve anlaşılır bir şekilde konuşuyor gibi görünüyor: "Yerini sürekli değiştirerek zamanına göre çatı aralığında, merdiven boşluğunda, aydınlıklarda, sahanlıkta konaklar. Kimi zaman da aylarca ortalıkta gözükmez; böyle zamanlarda herhalde başka evlere göçer ama sonradan yanılmazca bizim eve geri döner. Kimi zaman kapıdan çıkarken o da tam trabzanın altına yaslanmış duruyordur, insanın ona bir iki söz söyleyesi gelir. Tabii güç sorular sorulmaz, -ufak tefekliği öyle yaptırır insana- bir çocuk gibi davranılır ona. 'Adın ne senin bakalım?' diye sorulur. 'Odradek' der.

---

* Franz Kafka'nın öyküsünden alınan bu pasajdaki edebî bütünlüğü korumak ve üslubu yazar Jane Bennett'in üslubundan ayırmak için öykünün *Yazko Çeviri* dergisinin Ocak–Şubat 1982 tarihli 4. sayısında yayımlanan Oruç Aruoba çevirisi kullanılmıştır. — Ç.N.

** Buradaki cümlenin çevirisinde yine Aruoba'nın çevirisi temel alınsa da yazar Bennett'in eserinde atık madde için kullanılan çöp sözcüğüyle Odradek'in gövdesinden uzanan çöpün birbirine karışmaması için Aruoba'dan farklı olarak "çubuk" sözcüğü tercih edilmiştir. — Ç.N.

'Peki, nerede oturuyorsun?' 'İkametgâhı gayrisâhih' der ve bir kahkaha atar." Öte yandan Odradek, cansız bir nesne gibi "arkasında ciğer olmayan" bir kahkaha üretir ki bu "dökülmüş yaprakların hışırdaması gibi gelir kulağa. Konuşma da çoğu zaman bu noktada sona erer. Aslında, bu yanıtları da her zaman alamaz insan; uzun süreler sağır durur çoğunlukla, gövdesini oluşturan odun gibi."[46]*

Ahşap ama canlı, sözel ama bitkisel, canlı ama atıl olan Odradek ontolojik olarak çokludur. O,** yaşamsal bir maddeselliktir ve Gilles Deleuze'ün "bitkilerdeki canlı ve hayvanlardaki bitkisel olanın" ısrarlı "ipucu" olarak tanımladığı şeyi sergiler.[47] On dokuzuncu yüzyılın sonlarında yaşam ve madde arasındaki keskin ayrımı reddeden Rus bilim insanı Vladimir Ivanoviç Vernadski, organizmaları "ortak mineralin, [yani] suyun özel, dağılmış biçimleri" olarak tanımlamıştır. "(...) Kömür veya fosil kireçtaşı resiflerinde görüldüğü gibi, sulu yaşamın ve kayaların sürekliliğini vurgulayan Vernadski, görünüşte hareketsiz olan bu tabakaların 'geçmişteki biyosferlerin izleri' olduğunu belirtmiştir."[48] Odradek, sulu yaşamın ve kayaların bu sürekliliğini açığa çıkarır; şeylerin oluşunu ön plana çıkarır.

## ŞEY-GÜCÜ III: YASAL EYLEYENLER

Odradek'in bir akrabasıyla, yine Baltimore'da cinayete teşebbüsten yargılanan bir adam için jüri üyeliği yaparken tanışmış olabilirim. Yapışkan kaplı metal bir kapağı olan küçük bir cam şişeydi: Barut Kalıntısı Numunesi. Bu nesne/tanık, vurulma olayından saatler sonra sanığın eline sürülmüştü ve şimdi jüriye, elin ya bir silahı ateşlediğine ya da bir silahın ateşlenmesine üç adım mesafede bulunduğuna dair

* Bu paragrafta tırnak işareti içerisindeki kısımların tamamı Kafka alıntısı olarak Aruoba'nın yukarıda bahsi geçen çevirisinden verilmiştir. — Ç.N.

** Yazar Bennett cümlenin öznesinde "*He/It*" kullanarak canlı mı, cansız mı olduğundan emin olmadığı bir varlıktan bahsediyor. Türkçe kişi zamirlerinde böyle bir ayrım olmadığı için sadece "o" kullandım. — Ç.N.

mikroskobik kanıtını sunuyordu. Uzman tanıklar numuneyi jüriye birkaç kez göstermişlerdi ve şişe her gösterilişinde daha da güçlenmişti, ta ki hüküm için hayati bir önem kazanana dek. Cam, deri hücreleri, tutkal, kelimeler, kanunlar, metaller ve insan duygularından oluşan bu bileşim bir *eyleyen* hâline gelmişti. *Eyleyen,* hatırlanacağı üzere Bruno Latour'un eylem kaynağı için kullandığı terimdir; *eyleyen* insan olabilir ya da olmayabilir ya da büyük olasılıkla her ikisinin bir kombinasyonu olabilir. Latour bunu "eylemde bulunan ya da başkaları tarafından kendisine etkinlik bahşedilen şey" olarak tanımlar. "Ne tek tek insan aktörlerin ne de genel olarak insanların özel bir motivasyonunu ima eder."[49] *Eyleyen* ne bir nesne ne de bir öznedir; bir "müdahil"dir;[50] Deleuze'ün "yarı nedensel operatörüne" benzer.[51] Operatör, bir öbekteki özel konumu ve doğru zamanda doğru yerde bulunma tesadüfü sayesinde fark yaratan, bir şeylerin olmasını sağlayan, bir olayı katalize eden belirleyici güç hâline gelen şeydir.

*Eyleyen* ve *operatör* daha özne merkezli bir kelime dağarcığında fail olarak adlandırılan şeylerin yerine kullanılan sözcüklerdir. Etken kapasitesi artık daha geniş bir ontolojik tür yelpazesine farklı şekilde dağıtılmış olarak görülmektedir. Bu fikir, yaklaşık 1200 yılından 1846'da kaldırılana kadar İngiliz hukukunun bir figürü olan "deodand" kavramında da ifade edilmektedir. Bir insanın kazara ölümü ya da yaralanması durumunda, insan olmayan eyleyen, örneğin insan etine giren oyma bıçağı ya da bir yayanın bacağını ezen araba, deodand (kelimenin tam anlamıyla "Tanrı'ya adanması gereken şey")* olarak kabul edilirdi. *Onun* kendine özgü etkinliğinin (failden daha az amirane ama temerrütten daha aktif bir güç) tanınmasıyla, deodand, "insan ve şey arasında asılı" bir maddesellik olarak verilen zararı telafi etmek için kullanılmak (ya da satılmak) üzere kraliyete teslim edilirdi.[52] William Pietz'e göre, "her kültür, doğrudan nedeni ahlaki olarak sorumlu bir kişi olmayıp insan olmayan maddesel bir nesne olan istenmeyen insan ölümlerinin yarattığı borcu ödemek için bazı tazminat, kefaret

* İncil, Matta 15:5'e göndermede bulunuluyor. — Ed.N.

veya ceza prosedürleri oluşturmalıdır. Bu, kamusal söylemde (...) deodand yasası ile ifade edilen meseleydi."[53]*

Elbette delip geçen bıçak ile delinip geçilen adam arasında, numuneyi alan teknisyen ile numune çubuğu, Cold Spring Caddesi oluğundaki eşya dizisi ile onların yaşamsallığının anlatıcısı olan benim aramda farklar var. Ancak John Frow'a şu konuda katılıyorum: Bu farklılıkların "düzleştirilmesi, dikey bir varlık hiyerarşisi yerine yatay bir yan yana geliş olarak okunması gerekiyor. (...) Şeyleri kişilerden ayırabilmemiz ve ayırmamız dünyamızın bir özelliğidir. Ancak içinde yaşadığımız dünya türü, bu iki türün özelliklerinin değiş tokuş edilmesini sürekli olarak mümkün kılmaktadır."[54] Ve bu gerçeği açıkça ifade etmek (ki bu aynı zamanda kişiler ve diğer maddesellikler arasındaki ilişkiyi daha yatay bir şekilde *deneyimlemeye* başlamaktır), daha ekolojik bir duyarlılığa doğru bir adım atmaktır.

## ŞEY-GÜCÜ IV: YÜRÜYEN, KONUŞAN MİNERALLER

Odradek, barut kalıntısı numunesi ve sokaktaki bazı ıvır zıvırlar, insanları büyüleyebilir ve böylece diriliyor gibi görünebilir. Ancak bu canlılık eşyaların mı yoksa insanların mı bir özelliği? Karşılaştığım birikintinin şey-gücü, bu eşyalara dair fikirlerimin etrafında biriken öznel ve öznelerarası çağrışımların, anıların ve duygulanımların bir işlevi miydi? O gün sokakta geçici olarak hareketsiz kalmamın asıl nedeni *insanlık* yani "sıçan," "plastik" ve "tahta"nın kültürel anlamları ile kendi nevi şahsına münhasır biyografim miydi? Olabilir. Ama ya kafamın içindeki kümelenme faaliyeti *bizzat* çöpü de oluşturan yaşamsal materyalizmin bir örneğiyse?

---

* Bu paragrafın ilk cümlesinde karşılığına "fail" dediğim "*agent*"-sözcüğü, kimya ve biyolojide "ajan" olarak Türkçeleşir. Yeni materyalizm ve ilgili kuramlarda, insana has kasti davranıştan uzak bir eylemliliği daha iyi betimlemek için "eyleyici" sözcüğünü tercih ediyorum ancak burada insanmerkezci bir duruş kastedildiği için "fail" olarak bıraktım. — Ç.N.

Şimdiye kadar bu görevi insan olmayan bedenlere odaklanarak yani onları nesnelerden ziyade, eyleyenler olarak tasvir ederek yerine getirmeye çalıştım. Ancak maddenin aktif olduğu iddiası, insan faillerin statüsünü de yeniden düzenlemelidir: İnsanlığın müthiş, korkunç güçlerini inkâr ederek değil; bu güçleri yaşamsal bir materyalizm hâlinde kendi yapımızın kanıtı olarak sunarak. Başka bir deyişle, insan gücünün kendisi de bir tür şey-gücüdür. Bir düzeyde bu iddia tartışmasızdır: İnsanların çeşitli maddesel parçalardan oluştuğunu kabul etmek kolaydır (kemiklerimizin mineralliği veya kanımızın metali veya nöronlarımızın elektriği). Ancak bu materyalleri, maddesel olmayan bir şeyin yani aktif bir ruhun ya da zihnin yönetimi altındaki pasif ya da mekanik araçlar olarak değil de canlı ve kendi kendini örgütleyen şeyler olarak düşünmek daha zorlayıcıdır.

Belki de maddenin kendisine içkin bir yaşamsallık iddiası, zamana uzun bir bakış açısıyla yaklaşıldığında daha makul hâle gelmektedir. Örneğin biyografik zaman yerine evrimsel zaman perspektifi benimsendiğinde mineral bir etkinlik görünür hâle gelir. İşte De Landa'nın kemiklerimizin ortaya çıkışına ilişkin açıklaması: "Yumuşak doku (jeller ve aerosoller, kas ve sinir), 5000 milyon yıl öncesine kadar hüküm sürüyordu. Bu noktada, yaşamı oluşturan etli madde-enerji yığınlarından bazıları ani bir *mineralizasyon* geçirdi ve canlıları inşa etmek için yeni bir malzeme ortaya çıktı: Kemik. Sanki biyolojik canlıların ortaya çıkması için bir alt tabaka görevi gören mineral dünyası kendini yeniden ortaya koyuyordu."[55] Mineralizasyon, kemiğin üretildiği yaratıcı eyleyiciliği adlandırır ve kemikler daha sonra "hayvanlar arasında yeni hareket kontrolü biçimlerini mümkün kılarak onları birçok kısıtlamadan kurtarmış ve havada, suda ve karada mevcut ve uygun her boşluğu fethetmek için kelimenin tam anlamıyla harekete geçirmiştir."[56] O hâlde, evrimin uzun ve yavaş sürecinde, mineral madde hareket ettirici ve çalkalayıcı, aktif güç olarak ortaya çıkarken, çok övülen öz-yönelimli eylem kapasitesiyle, insan da *onun* ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.[57] Vernadski, insanı özellikle güçlü bir mineral karışımı olarak tanımlarken bu gö-

rüşü desteklemektedir: "[Vernadski'yi] en çok etkileyen şey, yerkabuğunun malzemesinin, üreme ve büyümeleri küresel ölçekte maddeyi inşa eden ve parçalayan sayısız hareketli varlığa paketlenmiş olmasıdır. Örneğin insanlar oksijeni yeniden dağıtır ve yoğunlaştırır (...) ve yerkabuğunun diğer elementlerini iki ayaklı, dik duran ve yerkabuğunun yüzeyinde dolaşma, kazma ve sayısız başka yolla yerkabuğunu değiştirme konusunda inanılmaz bir eğilime sahip olan formlara dönüştürür. *Bizler yürüyen, konuşan mineralleriz.*"[58]

Kafka, De Landa ve Vernadski, insan bireylerinin kendilerinin yaşamsal maddelerden oluştuğunu, güçlerimizin şey-gücü olduğunu öne sürer. Bu yaşamsal materyalistler, insanlar ve kemikler arasında hiçbir fark olmadığını iddia etmezler, sadece bu farkları insanı ontolojik merkeze ya da hiyerarşik zirveye yerleştirecek şekilde tanımlamaya gerek olmadığını söylerler. Bunun yerine insanlık, Jean-François Lyotard'ın önerdiği gibi, maddelerin *özellikle zengin ve karmaşık* bir koleksiyonu olarak ayırt edilebilir: "İnsanlık, karmaşık bir maddesel sistem; bilinç, dilin bir etkisi; dil ise son derece karmaşık bir maddesel sistem olarak ele alınır."[59] Richard Rorty de benzer şekilde insanları, "'akıl' ya da 'rasyonel ruh' olarak adlandırılan ekstra bir bileşene sahip" hayvanlar olarak değil, çok karmaşık hayvanlar olarak tanımlamaktadır."[60]

Korkulan, bu tür görüşlerin, insanın biricikliğini onaylamamakla, insanlara salt eşya muamelesi yapılmasına izin verdiğidir; başka bir deyişle, insanların araçsallaştırılmasını önlemek için özneler ile nesneler arasında güçlü bir ayrım yapılması gerektiğidir. Evet, benzer eleştirmenlerin devam ettiği üzere nesneler belirli bir eylem gücüne sahiptir (bakterilerin veya ilaçların insan vücudunda düşmanca veya simbiyotik projeler yürütmesi gibi). Ve evet, bazı özne-özne nesneleştirmelerine izin verilebilir (kişilerin cinsel zevk için araç olarak kullanmaya ve kullanılmaya rıza göstermesi gibi). Ancak kişiler ve şeyler arasındaki *ontolojik* ayrım devam etmelidir, aksi takdirde insanı mikrop karşısında ayrıcalıklı kılmak ya da (güçlü insanların yasadışı, yoksul, genç ya da daha zayıf insanları sömürmesi gibi) insanın insan üzerinde araçsallaş-

tırılmasının zararlı biçimlerini kınamak için *ahlaki* hiçbir gerekçe kalmaz.

Yaşamsal materyalist, bu önemli endişeye nasıl yanıt verebilir? İlk olarak özne ve nesne çerçevesinin gerçekten de zaman zaman insan acılarını önlemek veya iyileştirmek ve insan mutluluğunu veya refahını teşvik etmek için işe yaradığını kabul ederek. İkinci olarak bu çerçevenin başarılarının bedelinin insandışı doğanın araçsallaştırılması olduğunu, bunun da etik dışı olabileceğini ve uzun vadeli insan çıkarlarına zarar verebileceğini belirterek. Üçüncüsü, Kant'ın insanlığı her zaman kendi içinde bir amaç olarak ele alma ve asla sadece bir araç olarak görmeme zorunluluğunun insan ızdırabını önleme veya insan refahını teşvik etme konusunda parlak bir başarı siciline sahip olmadığına işaret ederek: Özünde *hiyerarşik* bir düzen imgesine dayanmayan etik uygulama biçimlerine alan açmak için gerçek, tarihsel etkinliği sorusunu gündeme getirmek önemlidir. Burada materyalist kişi, insanları kendi içinde amaçlar olarak ele almaktan ziyade, sağlıklı ve olanaklı araçsallaştırmaları teşvik etmekten söz eder çünkü insan benliğinin bileşik doğasıyla yüzleşmek, tek bir kendi içinde amaç kavramını anlamlandırmayı bile zorlaştırır. Bunun yerine ortaya çıkan şey, her bir bireyde eşzamanlı olarak takip edilen, bazıları bütün için sağlıklı olan, bazıları olmayan, birbiriyle rekabet eden amaçlar sürüsüdür. Burada yaşamsal materyalist, Nietzsche'nin ve Spinoza'nın etiğinden feyz alarak ahlaki tanımlayıcılar yerine fizyolojik tanımlayıcıları tercih eder çünkü ahlakçılığın kendisinin gereksiz insan ızdırabının kaynağı hâline gelebileceğinden korkar.[61]

Artık insan sağlığını ve mutluluğunu geliştirmenin diğer yolunu adlandırmak için daha iyi bir konumdayız: *Oluştuğumuz maddeselliğin statüsünü yükseltmek*. Her insan, harikulade derecede canlı, tehlikeli derecede canlı maddenin heterojen bir bileşimidir. Maddenin kendisi canlı ise o zaman sadece özneler ve nesneler arasındaki fark en aza indirgenmekle kalmaz, aynı zamanda her şeyin ortak maddeselliğinin statüsü de yükselir. Tüm bedenler salt nesnelerden daha fazlası hâline gelir çünkü direnişin şey-güçleri ve değişken eylemlilik

daha keskin bir şekilde ortaya çıkar. Böylece yaşamsal materyalizm, Kantçı ahlakın standart olduğu bir dünyada, belirli bir (Avro-Amerikan, burjuva, teosantrik ya da diğer) kişilik modeline uymamaları sebebiyle rutin olarak acı çekmek zorunda bırakılan insanlar için bir tür güvenlik ağı oluşturacaktır. Etik amaç, değeri bedenlere daha cömert bir şekilde dağıtmak hâline gelir. Maddeye ve onun güçlerine yönelik böylesi yeni bir dikkat, insan sömürüsü veya baskısı sorununu çözmeyecektir ancak tüm bedenlerin yoğun bir ilişkiler ağına ayrılmaz bir şekilde bağlı olma anlamında ne ölçüde akraba olduklarına dair daha büyük bir anlayışa ilham verebilir. Ve canlı maddelerden oluşan düğümlü bir dünyada, ağın bir bölümüne zarar vermek pekâlâ kendine zarar vermek anlamına gelebilir. Böylesine aydınlanmış ya da genişletilmiş bir kişisel çıkar kavramı *insanlar için iyidir.* Bölüm VIII'de daha ayrıntılı olarak tartışacağım üzere yaşamsal materyalizm etik davranış için bir motivasyon olarak kişisel çıkarı reddetmez ancak daha geniş bir benlik ve çıkar tanımı geliştirmeye çalışır.

## ŞEY-GÜCÜ V: ŞEY-GÜCÜ VE ADORNO'NUN ÖZDEŞSİZLİĞİ

Ancak belki de şey-gücü ya da canlı madde fikri çok fazla şey iddia ediyor: Bilinmesi mümkün olandan daha fazlasını bilmek. Ya da eleştiriyi Theodor Adorno'nun terimleriyle ifade edecek olursak kavram ve gerçeklik, nesne ve şey arasındaki boşluğu sürekli olarak dikkate almayan bir gelenek olan Batı felsefesinin şiddetli kibrini mi örnekliyor? Adorno'ya göre bu boşluk ortadan kaldırılamaz ve şey hakkında güvenle en fazla söyleyebileceğimiz, kavram tarafından yakalanmaktan kaçtığı, onunla herhangi bir temsil arasında her zaman bir "özdeşsizlik" olduğudur. Yine de iddia edeceğim gibi, Adorno bile bu dış-tarafa –ne kadar karanlık, kaba ya da geçici olursa olsun– erişmenin bir yolunu aramaya devam eder. *Negatif Diyalektik*'ten yapılan aşağıdaki alıntıda bu özlemin izlerini bulmak mümkündür: "Şeyin kendisi olarak adlandırabileceğimiz şey, pozitif olarak ve hemen elimizin altında değil-

dir. Onu bilmek isteyen kişi daha az değil, daha çok düşünmelidir."[62] Adorno herhangi bir doğrudan, duyusal kavrayış olasılığını açıkça reddeder ("şeyin kendisi ... pozitif olarak ve hemen elimizin altında değildir") ancak tüm karşılaşma biçimlerini reddetmez çünkü "daha az değil, daha çok düşünme" gibi umut vaat eden bir biçim vardır. Bu bölümde Adorno'nun özdeşsizliği ile benim şey-gücüm arasındaki ve daha genel olarak onun "özgül materyalizmi" (*ND*, 203) ile yaşamsal materyalizm arasındaki bazı yakınlıkları inceleyeceğim.

*Özdeşsizlik*, Adorno'nun bilgiye tâbi olmayan fakat tüm kavramlarda "heterojen" olana verdiği isimdir. Bununla birlikte, bu anlaşılması zor güç, insan deneyiminin tamamen dışında değildir çünkü Adorno özdeşsizliği üzerimizde etkili olan bir varlık olarak tanımlar: Biz bilenler, bir şeyin unutulduğu veya dışarıda bırakıldığı gibi acı verici, dırdırcı bir his tarafından rahatsız ediliriz, der. Temsilin yetersizliğine dair bu rahatsız edici his, kavramlarımız ne kadar rafine veya analitik olarak kesin olursa olsun, devam eder. "Negatif diyalektik," Adorno'nun bize bu rahatsız edici deneyimi nasıl *vurgulayacağımızı* ve ona nasıl anlam vereceğimizi öğretmek için tasarladığı yöntemdir. Negatif diyalektik, doğru uygulandığında özdeşsizliğin durağan vızıltısını, "nesnelerin kavramlara bir kalıntı bırakmadan yerleşmediklerine" ve dolayısıyla hayatın her zaman bilgimizi ve kontrolümüzü aşacağına dair güçlü bir hatırlatıcıya dönüştürecektir. Adorno'ya göre bunu hatırlamaya devam etmek ve bunu nasıl kabul edeceğimizi öğrenmek etik tahayyülün mükemmel bir örneği hatta ta kendisidir. Ancak o zaman, Adorno'ya göre arzuladığımız "uzlaşma"yı bize sunmayı reddeden bir dünyaya karşı öfkelenmeyi bırakabiliriz (*ND*, 5).[63]

Ancak yaşamsal materyalist için etiğin başlangıç noktası "uzlaşma"nın imkânsızlığını kabul etmekten ziyade, insanların ortak, yaşamsal bir maddeselliğe katılımının tanınmasıdır. *Bizler* yaşamsal maddeselliğiz ve her zaman bu şekilde görmesek de biz bu maddesellikle kuşatılmış durumdayız. Burada söz konusu olan etik görev, insandışı yaşamsallığı fark etme yeteneğini geliştirmek, algısal olarak ona açık olmaktır. Buna paralel olarak Adorno'nun

"özgül materyalizmi" de özdeşsizliği daha iyi algılamak ve kabul etmek üzere kendini eğitmek için bir dizi pratik teknik önerir. Negatif diyalektik, başka bir deyişle, Adorno'nun materyalizminin içindeki pedagojidir.

Bu pedagoji entelektüel olduğu kadar estetik alıştırmalar da içerir. Entelektüel uygulama, kavramsallaştırma sürecini düşüncenin açık bir nesnesi hâline getirme çabasından oluşur. Buradaki amaç, kavramsallaştırmanın kavramlarının yetersizliğini otomatik olarak gizlediğinin daha fazla farkına varmaktır. Adorno eleştirel düşünmenin bu gizleme mekanizmasını açığa çıkarabileceğine ve bu açığa çıkarmanın özdeşsizliğin hissedilen varlığını yoğunlaştıracağına inanır. Tedavi homeopatiktir: Kavramsallaştırmanın kibrini tedavi etmek için bir özdeşsizlik *kavramı* geliştirmeliyiz. Tedavi işe yarayabilir çünkü ne kadar çarpıtıcı olursa olsun, kavramlar hâlâ "kavramsallaştırılmamışlıklara gönderme yapar." Bunun nedeni, "kavramların kendi açılarından, oluşumlarını gerektiren gerçekliğin anları olmalarıdır" (*ND*, 12). Kavramlar asla kendi içlerinde şeylerin net bir görünümünü sağlayamaz ancak "madde ve kavramında sonsuz küçük olanı, kavramdan kaçanı bile ayırt edebilme" becerisi olan "ayırt edici adam" (*ND*, 45) onlara doğru işaret ederek daha iyi bir iş çıkarabilir. Ayırt edici insanın (negatif diyalektikte usta), hem kavramsallaştırmalarını ikinci dereceden düşünmeye tâbi tuttuğunu hem de nesnenin "niteliksel anlarına" (*ND*, 43) yakın *estetik* ilgi gösterdiğini de hatırımızda tutalım çünkü bunlar özdeşsizliğe bir pencere açar.

Pedagojinin ikinci bir tekniği de kişinin ütopik hayal gücünü kullanmasıdır. Negatif diyalektikçi, kavramsallaştırmanın çarpıtılmasıyla gizlenmiş olanı imgesel olarak yeniden yaratmalıdır: "Negatif diyalektiğin katılaşmış nesnelerine nüfuz etmek için kullandığı araç olasılıktır —gerçekliklerinin nesneleri aldatmasının ve yine de her birinde görünür olmasının olasılığı" (*ND*, 52). Özdeşsizlik, reddedilen bu olasılıklarda, nesneler dünyasını çevreleyen ve ona nüfuz eden görünmez alanda bulunur.

Üçüncü bir teknik, kişinin düşüncesine "eğlenceli bir unsur" katması ve aptalı oynamaya istekli olmasıdır. Negatif diyalektikçi,

özdeşsizliği bilmekten "ne kadar uzak kaldığını bilir ama yine de her zaman buna tamamen sahipmiş gibi konuşmalıdır. Bu onu palyaçoluk noktasına getirir. Palyaçoluk özelliklerini inkâr etmemelidir, en azından sadece bunlar ona inkâr edilen şey için umut verebilir" (*ND*, 14).

Kavramsallaştırmanın özeleştirisi, nesnenin niteliksel tekilliklerine duyusal bir dikkat, gerçekçi olmayan bir hayal gücünün uygulanması ve bir palyaçonun cesareti: Bu tür pratikler aracılığıyla, özdeşsizliğe karşı duyulan "öfke," ona karşı bir saygıyla, hâkimiyet isteğimizi terbiye eden bir saygıyla değiştirilebilir. Adorno'ya göre bu öfke, insanlar arası zulüm ve şiddet eylemlerinin ardındaki itici güçtür. Adorno daha da ileri giderek negatif diyalektiğin özdeşsizliğin ızdırabını iyileştirici bir siyasi eylem iradesine dönüştürebileceğini öne sürer: Şey, kavramsal ve pratik hâkimiyet arzumuzu engeller ve bu reddediş bizi öfkelendirir ama aynı zamanda bize etik bir emir de sunar, buna göre "acı çekilmemelidir, (...) şeyler farklı olmalıdır. Keder konuşur: 'Git.' Özgül materyalizmin eleştiriyle, pratikte toplumsal değişimle yakınlaşması işte bu yüzdendir" (*ND*, 202–3).[64]

Adorno etiğini, nesnesini her zaman açıkça göremeyecek olsa da, yine de görmek için çabalayan bedenler üzerinde önemli etkileri olan entelektüel ve estetik bir dikkat üzerine kurar. Adorno, benim şey-gücü olarak adlandıracağım ama onun "nesnenin üstünlüğü" (*ND*, 183) olarak adlandırdığı şeyin peşine düşerek bile isteye aptalı oynar. İnsanlar, insandışı maddeselliklerin güce sahip olduğu bir dünyayla karşılaşırlar; bu güç, özerklik iddiasındaki "burjuva ben"in reddettiği bir güçtür.[65] İşte bu noktada Adorno negatif diyalektiği bir materyalizm olarak tanımlar: "Diyalektik," ancak "nesnenin üstünlüğüne geçilerek materyalist hâle getirilir" (*ND*, 192).

Adorno şey-gücü gibi bir şeyi olumlamaya cüret eder ancak *çok da* uzun süre aptalı oynamak istemez. Okura nesnelerin her zaman insan öznelliğiyle "iç içe" olduğunu ve "nesneyi bir zamanlar özne tarafından işgal edilen öksüz kraliyet tahtına oturtmak gibi bir arzusu olmadığını" hatırlatmak için –yaşamsal materyalist bakış açısından– fazlaca acele eder. "O tahtta nesne bir puttan başka bir şey olmayacaktır" (*ND*, 181). Adorno insandışı yaşamsallık hakkında

çok fazla şey söylemekten çekinir çünkü ne kadar çok şey söylenirse o kadar gözden kaybolur. Yine de Adorno, negatif diyalektik aracılığıyla bu münzevi gerçekliğe bir şekilde katılmaya çalışır. Negatif diyalektiğin negatif teolojiyle bir yakınlığı vardır: Negatif diyalektik, özdeşsizliği, bilinemez bir tanrıyı onurlandırır gibi onurlandırır; Adorno'nun "özgül materyalizmi" geri çekilen gerçekliğin arkasında ya da içinde bir tanrısallık olması olasılığını içerir. Adorno, dünyayı tasarlayan sevgi dolu bir Tanrı gibi naif bir aşkınlık resmini reddeder (Auschwitz'den sonra "metafizik yeniden yükselemez" [*ND*, 404]) ancak aşkınlık arzusunun ortadan kaldırılamayacağına inanır: "Hayatı aşan bir şey de vaat edilmeseydi, hiçbir şey gerçekten canlı olarak deneyimlenemezdi. (...) Aşkın olan vardır ve yoktur" (*ND*, 375).[66] Adorno özdeşsizliği *yok bir* mutlak olarak, mesihvari bir vaat olarak onurlandırır.[67]

Adorno, insani kavramlara direnişinde *maddesel* ancak mutlak-gelecek olanın karanlık bir vaadinde *manevi* bir boyutu olabilecek bir gücü tanımlamakta zorlanır. Yaşamsal materyalizm tanrısallıktan daha uzaktır: Dış-tarafın mesihvari bir vaadi yoktur.[68] Ancak özdeşsizlik felsefesi ve yaşamsal materyalizm yine de dış-tarafa karşı daha belirgin bir dikkat geliştirme dürtüsünü paylaşır.

## YAŞAMSAL MATERYALİZMİN NAİF HIRSI

Adorno bize insanların dış-tarafı yalnızca dolaylı olarak yalnızca belirsiz, aporetik veya kararsız imgeler ve izlenimler aracılığıyla deneyimleyebileceğini hatırlatır. Ancak Adorno, çarpıtılmış kavramların bile hâlâ "kavramsal olmayanlara gönderme yaptığını çünkü kavramların kendi açılarından oluşumlarını gerektiren gerçekliğin anları olduğunu" (*ND*, 12) söylediğinde, insan deneyiminin yine de aktif, güçlü ve (yarı) bağımsız bir dış-tarafla karşılaşmaları içerdiğini de kabul eder. Bu dış-taraf bedenlerimizden uzakta işleyebilir ya da özdeşsizliğin rahatsızlığını hissettiğimizde, Sokrates'in şeytanının caydırıcı sesini duyduğumuzda ya da Lucre-

tius'un "göğsümüzdeki bir şey" olarak tanımladığı, savaşma ve direnme kapasitesine sahip şey tarafından harekete geçirildiğimizde olduğu gibi, bedenlerimizin içinde yabancı bir güç olarak işleyebilir.[69] Modern, seküler, iyi eğitimli insanlar arasında bu tür işaretleri nihai kaynağı olarak düşünülen bir insan failine geri gönderme yönünde güçlü bir eğilim vardır. Şey-gücünün herhangi bir ifadesini kültürün bir etkisi ve insan güçlerinin oyunu olarak yorumlayan kültürel, dilbilimsel veya tarihsel inşacılığa yönelik bu dürtü, "doğa"ya yapılan ahlakçı ve baskıcı çağrıları siyasallaştırır. Ve bu iyi bir şeydir. Ancak dünyaya yönelik inşacı tepki, aynı zamanda, var olabilecek şey-gücünü de gözden kaçırma eğilimindedir. Dolayısıyla, metodolojik naiflik anları için, nesnelerin soykütüksel eleştirisinin ertelenmesi için söylenecek bir şey vardır.[70] Bu gecikme, insandışı bir yaşamsallığın var olan dünyasını tezahür ettirebilir. "Tezahür ettirmek" hem almak hem de alınan şeye verilen şekle dâhil olmaktır. Tezahür eden şey insanlar aracılığıyla gelir ama tamamen onlar sayesinde değil.

Bu nedenle, yaşamsal materyalistler, kendilerini nesnelerin büyülediği anlarda oyalanmaya çalışacak, onları kendileriyle paylaştıkları maddesel yaşamsallığın ipuçları olarak kabul edeceklerdir. Dış-taraf ile garip ve eksik bir ortaklık duygusu, yaşamsal materyalistleri insan olmayanlara –hayvanlar, bitkiler, toprak hatta eserler ve metalar– daha dikkatli, daha stratejik, daha ekolojik davranmaya teşvik edebilir. Peki ama bu naiflik kapasitesi nasıl geliştirilir? Bir taktik, "batıl inanç, animizm, dirimselcilik, insan-biçimlilik ve diğer premodern tutumların lekesi" riskini göze alarak gözden düşmüş doğa felsefelerini yeniden ziyaret etmek ve geçici olarak bunlardan etkilenmek olabilir.[71] Dirimselciliğe Bölüm V ve VI'da gireceğim ancak burada Epikouros'un Romalı hayranı Lucretius'un antik atomizmine kısaca değineyim.

Lucretius bir boşluğa düşen bedenlerden bahseder, cansız şeyler değil, hareket hâlindeki maddeler olan bedenler, öbeklere girip çıkarlar, birbirlerine çarparlar: "*Belirsiz zamanlarda ve belirsiz noktalarda yollarından biraz saparlar*: Ama sadece eğilim değişik-

liği diyebileceğiniz kadar. [Çünkü eğer] (...) sapmasalardı, her şey yağmur damlaları gibi derin boşluktan aşağıya doğru düşerdi, ne çarpışma meydana gelebilirdi ne de ilk tomurcuğun oluşumu (primordia) için bir darbe gerçekleşebilirdi: Böylece doğa hiçbir şeyi var edemezdi."[72] Louis Althusser bunu, siyasi olayların atomların tesadüfi karşılaşmalarından doğduğu bir "karşılaşma materyalizmi" olarak tanımlamıştır.[73] İlksel bir savrulma, dünyanın belirlenmemiş olduğunu, şeylerin kalbinde bir şanslılık unsuru bulunduğunu söyler ama aynı zamanda cansız denen şeylerin bir yaşamı olduğunu, derinlerde açıklanamaz bir yaşamsallık ya da enerji, bizden ve diğer bedenlerden bağımsız ve onlara karşı dirençli bir an olduğunu da onaylar: Bir tür şey-gücü.

*De Rerum Natura*'nın retoriği realisttir, otoriter bir sesle konuşur, bizden önce var olan ve bizden sonra da var olacak bir doğayı tanımladığını iddia eder: İşte varlığın en küçük kurucu parçaları ("primordia") ve işte onları yöneten birliktelik ilkeleri.[74] Bu gerçekçiliği eleştirmek kolaydır: Lucretius şeyin kendisini arar ama orada bir şey yoktur —ya da en azından bizim onu kavramamızın ya da bilmemizin bir yolu yoktur çünkü şey her zaman zaten insanileştirilmiştir; nesne statüsü, bir şeyin farkındalığımıza girdiği anda ortaya çıkar.Adorno bu suçlamayı açıkça Martin Heidegger'in fenomenolojisine yöneltmektedir; Adorno bu fenomenolojiyi "düşüncenin kendi etrafına ördüğü duvarları aşmaya, ikinci bir doğa hâline gelmiş olan öznel konumların araya sokulmuş katmanını delmeye çalışan" bir "gerçekçilik" olarak yorumlamaktadır. Heidegger'in amacı "biçimsiz bir şekilde, tabiri caizse, tamamen şeylerin zemininde felsefe yapmaktır" (*ND*, 78).[75] Bu amaç, Adorno için nafiledir ve özdeşsizliğe karşı şiddetli bir "öfke" üretir.[76]

Ancak Lucretius'un şiiri, –tıpkı Kafka'nın öyküleri, Sullivan'ın seyahatnamesi, Vernadski'nin spekülasyonları ve benim Cold Spring Caddesi'nde anlattığım oluk gibi– şu potansiyel faydayı sunar: Duyusal, dilsel ve imgesel dikkati maddesel bir yaşamsallığa yönlendirebilir. Bu tür hikâyelerin avantajı, iddialı naiflikleriyle, "tropolojik çalışmayı, psikolojik çalışmayı ve maddeselliğin insani

üretiminin gerektirdiği fenomenolojik çalışmayı (...) reddetseler" de bunu "daha tanıdık fetişleştirmeler tarafından çok kolay bir şekilde engellenen soruların *kabulü* adına yapmalarıdır: Öznenin, imgenin, kelimenin fetişleştirilmesi."[77]

# BÖLÜM II

# ÖBEKLEŞMELERİN EYLEYİCİLİĞİ[78]

*Şey-gücü* belki de dünyanın, bazıları insan olan, bazıları olmayan, kimisi organik olan, kimisi olmayan her türlü canlı varlıkla dolu olduğu şeklindeki çocukluk duygusunu akla getirme gibi retorik bir avantaja sahiptir. Nesnelerin ifade ettikleri ya da hizmet ettikleri insani anlamları, tasarımları ya da amaçları aşan bir etkinliğine dikkat çeker. Dolayısıyla, şey-gücü, yetişkin deneyiminin baskın organizasyon ilkesi olan yaşam-madde ikiliğinin ötesinde düşünmek için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Ancak bu terimin dezavantajı, maddeselliğin şeyselliğini ya da sabit kararlılığını abartma eğiliminde olmasıdır oysa benim amacım varlık kadar güç, madde kadar enerji, uzantı kadar yoğunluk olan bir maddeselliği kuramsallaştırmaktır. Burada *dış-taraf* terimi daha uygun olabilir. Spinoza'nın taşları, mutlak bir Vahşi, sızdıran Meadowlands, çevik Odradek, hareket eden deodand, süreçsel bir minerallik, hesaplanamaz bir özdeşsizlik —bunların hiçbiri pasif nesneler veya sabit varlıklar değildir (yine de kasıtlı özneler de değildir).[79] Bunun yerine canlı materyalleri ima ederler.

*Şey-gücünün* ikinci ve ilgili bir dezavantajı, gizli bireyciliğidir; bununla kastettiğim, "şey" figürünün topluluğa dayalı bir faillik anlayışından ziyade, atomistik bir anlayışa elverişli oluşudur. En küçük ya da en basit beden ya da parça gerçekten de yaşamsal bir itkiyi, konatusu ya da *meyli* ifade edebilirken bir eyleyen asla gerçekten tek başına hareket etmez. Etkinliği ya da failliği her zaman birçok cisim ve gücün işbirliğine, yardımlaşmasına ya da etkileşimli müdahalesine bağlıdır. İnsan olmayan şeyler sosyal yapılar olarak değil de aktörler olarak düşünüldüğünde ve insanların kendileri özerk olarak değil de yaşamsal materyaller olarak değerlendirildiğinde faillik kavramına çok şey olur.

Bu bölümde gerçek hayattan bir etkiyi inceleyerek *dağılımlı bir eyleyicilik* kuramı geliştirmeye çalışacağım: 2003 yılında, Kuzey Amerika'da 50 milyon insanı etkileyen bir elektrik kesintisi. Elektrik şebekesinin bir eyleyiciler topluluğu olarak analizini sunacağım. Öbekleşmelerin eyleyiciliği, insan iradesi ya da niyetliliği, öznelerarasılık ya da (insani) sosyal, ekonomik ya da söylemsel yapılar etrafında odaklananların failliği gibi daha tanıdık eylem kuramlarıyla nasıl karşılaştırılabilir? Ve insan olan ve insan olmayan unsurların bir konfederasyonu olarak bir eyleyicilik anlayışı, ahlaki sorumluluk ve siyasi hesap verebilirlik kavramlarını nasıl değiştirir?

Bu sorulara verdiğim yanıtta iki felsefi kavram önem taşıyor: Spinoza'nın "duygulanımsal" bedenleri ile Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin "öbekleşme"si. Bu nedenle, dış-tarafı ciddiye almaya çalışan ve "eyleyiciliğin" dağılımlı niteliğine sadık kalmaya çalışan bir elektrik kesintisi açıklamasına geçmeden önce bu kavramların kısa bir açıklamasını sunacağım.

## DUYGULANIMSAL BEDENLER

Spinoza'nın konatif bedenleri aynı zamanda *birliksel* ya da (hatta denebilir ki) *sosyal* bedenlerdir çünkü her biri bir beden olarak doğası gereği sürekli olarak diğer bedenleri etkiler ve onlardan etkilenir. Deleuze bu noktayı şöyle açıklar: Bir bedenin diğer bedenleri etkileme gücü, "karşılık gelen ve ayrılmaz" bir etkilenme kapasitesini de içerir; "eşit derecede gerçek iki güç vardır, eyleme geçme gücü ve eyleme maruz kalma gücü, biri diğerine ters orantılı olarak değişir ancak bunların toplamı hem sabit hem de sürekli etkilidir."[80] Spinoza'nın konatif, karşılaşmaya eğilimli bedeni, tüm şeylerin ortak bir "töz"ün "kipleri" olduğu ontolojik bir görüş bağlamında ortaya çıkar.[81] Belirli herhangi bir şey —"bir ayakkabı, bir gemi, bir lahana, bir kral" (Martin Lin'in listesini kullanırsak)[82] ya da bir eldiven, bir sıçan, bir kapak ve onların canlılığını anlatan insan (benim listemi kullanacak olursak) ne özne ne de nesnedir;

Spinoza'nın "*Deus sive Natura*" (Tanrı ya da Doğa) dediği şeyin bir "kipi"dir.[83]

Spinoza ayrıca her kipin kendisinin birçok basit cismin bir mozaiği ya da bir araya gelişi olduğunu söyler ya da Deleuze'ün tanımladığı gibi, Spinoza için "aslında çok sayıda kapsamlı parçadan," "ona başka bir yerden gelen" parçalardan oluşmayan "mevcut kipler" yoktur.[84] Lucretius'un da şeylerin özünde mozaikliği görmesi ilginçtir: "Bu gerçeğin (...) kesinlikle mühürlenmesi ve onu hatırlayan zihninizde saklamanız doğrudur; doğası gözümüzün önünde görülen tüm şeylerden hiçbiri yoktur ki tek bir tür primordiadan inşa edilmiş olsun ya da iyi karışmış tohumdan yaratılmamış hiçbir şey yoktur." Lucretius iç çeşitliliğin derecesini şeyin sahip olduğu *güç* derecesine bağlar: "Ve içinde daha fazla güç ve kuvvete sahip olan her şey, böylece onda birçok çeşit primordia ve çeşitli şekiller olduğunu gösterir."[85] Göreceğimiz üzere Spinoza da benzer bir noktaya değinmektedir.

Spinoza'ya göre hem basit cisimler (belki de proto-bedenler *olarak* adlandırılmaları daha iyidir) hem de oluşturdukları karmaşık ya da mozaikleşmiş kipler konatiftir. İlki söz konusu olduğunda conatus, inatçılık ya da eylemsizlik eğilimi olarak ifade edilir. Karmaşık bir cisim ya da kip söz konusu olduğunda conatus, parçaları arasında elde edilen özel "hareket ve dinlenme" ilişkisini sürdürmek için gereken çabayı ifade eder, kipi olduğu şey olarak tanımlayan bir ilişkiyi.[86] Bu sürdürme, aynının tekrarından ibaret bir süreç değildir çünkü sürekli bir icat gerektirir: Her bir kip, diğer kipler tarafından üzerinde yapılan eylemlere, her bir kipin belirgin özelliği olan hareket ve dinlenme ilişkisini bozan eylemlere maruz kaldığı için, her kip, eğer varlığını sürdürecekse, maruz kaldığı değişiklikleri veya etkilenmeleri yaratıcı bir şekilde telafi etmek için yeni karşılaşmalar aramalıdır. O hâlde bir "kip" olmanın anlamı ittifaklar kurmak ve topluluklara girmektir: Başkaları tarafından "kiplenmek" ve değiştirilmektir. Değiştirme süreci herhangi bir kipin kontrolü altında değildir —hiçbir kip hiyerarşik anlamda bir eyleyici değildir. Süreç gerilimsiz de değildir zira her kip diğer (değişen bir dizi) kipin

(değişen) duygulanımlarıyla mücadele eder ve bu arada her karşılaşmaya içkin şans ya da olumsallık unsuruna tâbi olur.[87]

Konatif töz kendini konfedere bedenlere yani güçlerini artırmak için birbirleriyle bir araya gelen karmaşık bedenlere dönüştürür. Örneğin Spinoza, bir bedenin ne kadar çok türde bedenle ilişki kurabilirse o kadar iyi olduğuna inanır: "Beden birçok şekilde etkilenmeye ve dışsal bedenleri etkilemeye daha yetenekli olduğu için (...) zihin de düşünmeye daha yeteneklidir."[88]

Spinoza'nın zengin ve tartışmalı felsefesinden almak istediğim anahtar fikir, yaşamsal materyalizm için çalıştıracağım düşünce altyapısı şudur: Bedenler güçlerini *heterojen bir öbekleşme içinde veya öbekleşme olarak* artırır. Bunun *eyleyicilik* kavramı için önerdiği şey, bu terimin geleneksel olarak atıfta bulunduğu etkinlik ya da etkililiğin, bir insan bedeninde ya da (yalnızca) insan çabalarıyla üretilen bir kolektifte yerelleştirilmiş bir kapasite olmaktan ziyade, ontolojik olarak heterojen bir alana dağılmış hâle gelmesidir. Bu kitaptaki cümleler de çaba içerisindeki birçok makro- ve mikro-eyleyenin ortak eylemliliğinden ortaya çıktı: "Benim" anılarım, niyetlerim, çekincelerim, bağırsak bakterilerim, gözlüğüm ve kan şekerimin yanı sıra plastik bilgisayar klavyesi, açık pencereden gelen kuş sesi ya da odadaki hava veya partiküller, katılımcılardan sadece birkaçı. Burada sayfada işbaşında olan şey, belirli bir güç derecesi ve süresine sahip bir hayvan-sebze-mineral-seslilik kümesidir. Burada söz konusu olan, Deleuze ve Guattari'nin öbekleşme dediği şeydir.

## ÖBEKLEŞME NEDİR?

Yirminci yüzyılın sonunda, olayların cereyan ettiği, ordunun "harekât alanı" olarak adlandırdığı alan birçok insana büyük ölçüde genişlemiş gibi göründü. "Küreselleşme" gerçekleşmiş ve dünyanın kendisi bir olaylar alanı hâline gelmişti. Bu dev bütünün parçaları hem birbiriyle yakından bağlantılı hem de son derece çatışmalıydı. Bu gerçek –parçalar arasındaki sürtüşme ve şiddet ile karşılık-

lı bağımlılığın bir arada var olması– parça-bütün ilişkisinin yeni kavramsallaştırmalarını gerektiriyordu. Her bir üyenin itaatkâr bir şekilde bütüne hizmet ettiği organikçi modeller açıkça gözden düşmüştü. Değişken ama bir şekilde işleyen bir bütünün parçaları arasında ortaya çıkan ilişki türünü adlandırmak için bir dizi yeni yol önerildi: Ağ, örgü, İmparatorluk.[89] Deleuze ve Guattari'yi takip ederek bu olay-mekânını ve yapılandırma tarzını tanımlamak için seçtiğim terim *öbekleşme*.

Öbekleşmeler, çeşitli unsurların, her türden canlı malzemenin geçici gruplaşmalarıdır. Öbekleşmeler; yaşayan, bir nabız gibi atan konfederasyonlardır ve onları içten içe karıştıran enerjilerin ısrarlı varlığına rağmen işlevlerini sürdürebilirler. Eşit olmayan topografyaları vardır çünkü çeşitli etki ve bedenlerin kesiştiği bazı noktalar diğerlerine göre daha yoğun trafiğe sahiptir ve bu nedenle güç, yüzeyine eşit olarak dağılmaz. Öbekleşmeler herhangi bir merkezî baş tarafından yönetilmez: Hiçbir maddesellik veya malzeme türü grubun yörüngesini veya etkisini tutarlı bir şekilde belirlemek için yeterli yetkinliğe sahip değildir. Öbekleşmenin yarattığı etkiler, daha ziyade, ortaya çıkan özelliklerdir; bir şeyi (yeni bir materyalizm, bir elektrik kesintisi, bir kasırga, teröre karşı bir savaş) gerçekleştirme yetenekleri, tek başına ele alınan her bir maddeselliğin yaşamsal gücünün toplamından farklı olduğu için ortaya çıkar. Öbekleşmenin her bir üyesi ve proto-üyesi belirli bir yaşamsal güce sahiptir ancak aynı zamanda gruplaşmaya özgü bir etkinlik de vardır: Öbekleşme*nin* eyleyiciliği. Ve tam da her bir üye-eyleyen, öbekleşmeninkinden biraz "farklı" bir enerjik nabız tuttuğu için öbekleşme asla katı bir blok değil, açık uçlu bir kolektif, "toplanamaz bir toplam"dır.[90] Dolayısıyla, öbekleşmenin yalnızca kendine özgü bir oluşum tarihi değil; aynı zamanda sınırlı bir ömrü vardır.[91]

Elektrik şebekesi iyi bir öbekleşme örneği sunar. Bu, gerçekten de birbirine bağlı olan, ayırt edici etkiler üretmek için yeterli yakınlık ve koordinasyon içinde kalan yüklü parçalardan oluşan maddesel bir kümedir. Koordinasyonları bir organizma seviyesine yükselmese de öbekleşmenin unsurları birlikte çalışır. Daha ziyade,

pelteleşmiş yapısı kendisinden dışarı taşan ve onu içeriden rahatsız eden enerjilere ve kliklere direnç gösterir ve onlarla birlikte varlığını sürdürür. Benim burada ifade etmek istediklerim açısından en önemlisi de şudur: Bu birleşimin unsurları, insanları ve onların (sosyal, yasal, dilsel) yapılarını içerirken aynı zamanda bazı çok aktif ve güçlü insan olmayanları da içerir: Elektronlar, ağaçlar, rüzgâr, ateş, elektromanyetik alanlar...

Duygulanımsal bedenlerin bir araya gelerek oluşturduğu imge, insan merkezli eylem kuramlarındaki bazı sınırlamaları vurgulamamı ve insan-insandışı ayrımını aşan bir eylem ve sorumluluk kuramının sosyal-bilim araştırması ve kamu kültürü için bazı pratik sonuçlarını araştırmamı sağlayacaktır.

## ELEKTRİK KESİNTİSİ

Kesintinin ertesi günü *International Herald Tribune şöyle bir haber geçti*: "Şebeke olarak bilinen iletim hatları, enerji üretim tesisleri ve trafo merkezlerinden oluşan geniş ama karanlık ağ, şimdiye kadar yapılmış en büyük aygıttır. (...) [14 Ağustos 2003] Perşembe günü, şebekenin kalbinde bir çarpıntı oldu. (...) Uzmanlar tarafından bile tam olarak anlaşılamayacak kadar karmaşık —[şebeke] kendi gizemli kurallarına göre yaşıyor ve zaman zaman ölüyor."[92] Şebekenin "kalbinde çarpıntı olduğunu" ya da "kendi kurallarına göre yaşayıp öldüğünü" söylemek, onu insan-biçimlileştirmektir. Ancak Bölüm VIII'de tartışacağım üzere insan-biçimlileştirmede bazı erdemler vardır. Burada şebekeyi basitçe bir makine ya da alet olarak, yani dışsal bir amaca hizmet eden, dışarıdan organize edilmiş bir dizi sabit parça olarak anlamanın yetersizliğine işaret etmeye çalışır.

Yaşamsal materyalist için elektrik şebekesini anlamanın daha iyi bir yolu, –eyleyenlerin yalnızca bir kısmını sıralamak gerekirse– ona kömür, ter, elektromanyetik alanlar, bilgisayar programları, elektron akışları, kâr güdüleri, ısı, yaşam tarzları, nükleer yakıt, plastik, egemenlik fantezileri, statik, mevzuat, su, ekonomi kuramı,

tel ve ahşaptan oluşan, değişken bir karışım olarak bakmaktır. Parçalar arasında her zaman bir sürtüşme vardır ancak Ağustos 2003'te Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da birkaç gün boyunca süren uyumsuzluk o kadar büyüktü ki işbirliği imkânsız hâle geldi. Kuzey Amerika'daki elektrik kesintisi, voltaj çökmeleri, şebekeden kendini korumaya yönelik çekilmeler ve insan kararları ile ihmallerinden oluşan bir kademenin son noktasıydı. Şebeke, aşırı ısı tehdidi altında olduklarında parçaları düzenekten ayıran çeşitli valfler ve devre kesiciler içerir. Örneğin üretim santralleri "tam uyarıma" geçmeden hemen önce kapanır.[93] "Sistem voltajı, jeneratörün fanlar, kömür pülverizatörleri ve pompalar gibi kendi yardımcı ekipmanlarına güç sağlamak için çok düşük hâle geldiğinde" de aynı şeyi yaparlar.[94] Görünüşe göre o Ağustos günü Ohio ve Michigan'da başlangıçta birbiriyle ilgisi olmayan birkaç jeneratörün şebekeden ayrılması, iletim hatları üzerindeki elektron akış modelinin değişmesine neden olmuş, bu da bir iletim hattını yakan bir çalı yangını ve ardından birkaç tel-ağaç karşılaşması gibi bir dizi olayın ardından diğer hatların art arda aşırı yüklenmesine ve bir bağlantı kesilmesi girdabına yol açmıştır. Birbiri ardına üretim tesislerinin şebekeden ayrılması, şebekenin geriye kalan katılımcıları üzerinde giderek daha fazla baskı yarattı. Bir dakikalık bir süre içinde, "Erie Gölü boyunca (2174 megawatta kadar yüklenmiş) yirmi jeneratör devre dışı kaldı."[95]

Araştırmacılar, yaklaşık yirmi dört bin kilometrekarelik bir alanda 50 milyon insanı etkiledikten ve yirmi iki nükleer reaktör de dâhil olmak üzere yüzden fazla enerji santralini kapattıktan sonra, kademenin neden kendini durdurduğunu hâlâ anlamış değiller.[96] ABD-Kanada Elektrik Kesintisi Görev Gücü raporu, kademelenmenin nasıl başladığı konusunda daha emin davranmış ve çeşitli etkenler üzerinde ısrarla durmuştur.[97] Bunlar arasında sayılanlar şunlardı: "Aktif" ve "reaktif" güç olarak içsel farklılaşmasıyla *elektrik* (ki bundan daha sonra bahsedeceğim); insan gücü bakımından yetersiz denecek kadar az sayıda personelin çalıştığı ancak mekanizmalarındaki aşırı korumacı *enerji santralleri*; elektron akışını iletmeyi reddetmeden önce çok fazla ısı kaldıran *iletim kabloları;* Ohio'daki *çalı*

*yangını*; altyapısını korumadan yasal ve yasadışı yollarla şebekeyi sağan Enron *FirstEnergy* ve diğer enerji ticareti şirketleri; elektrik talebi artan ve sonuçları düşünülmeksizin hükümet tarafından bu talebin artması teşvik edilen *tüketiciler* ve 1992 tarihli Enerji Politikası Yasası ile şebekeyi denetimsiz hâle getiren, elektrik üretimini iletim ve dağıtımdan ayıran ve elektriğin özelleştirilmesini ilerleten *Federal Enerji Düzenleme Komisyonu*. Bir araya getirilmiş bu organların ilki ve sonuncusundan, izninizle, biraz daha bahsedeceğim.

İlk olarak insandışı: Elektrik. Elektrik, amper cinsinden ölçülen bir akım içinde hareket eden elektron akışıdır; bu akımın gücü (onu teller boyunca iten basınç) volt cinsinden ölçülür. Kuzey Amerika şebekesi gibi bir sistemde, elektrik akımı ve voltajı bir çift dalga gibi sürekli salınım hâlindedir.[98] İki dalga birbiriyle aynı fazda olduğunda (tam olarak aynı anda yükselip alçaldığında), aktif güç veya lambalar, fön makineleri ve diğer cihazlar tarafından en çok kullanılan güç türü söz konusudur. Ancak bazı cihazlar (buzdolapları ve klimalardaki elektrik motorları gibi), dalgaların senkronize olmadığı reaktif güç olarak adlandırılan güce de dayanır. Reaktif güç, bir motorun fiziksel olarak dönmesine yardımcı olmasa da ona eşlik eden aktif güç için hayati önem taşır çünkü reaktif güç, sistemin bir bütün olarak ihtiyaç duyduğu elektromanyetik alanı sürdürmek için gereken voltajı (elektrik basıncını) korur. Eğer çok fazla cihaz reaktif güç talep ederse o zaman bir açık oluşur. Elektrik kesintisinin nedenlerinden biri de reaktif güç açığıydı. Bu açığın nasıl oluştuğunu anlamak için Federal Enerji Düzenleme Komisyonu da dâhil olmak üzere diğer eyleyenleri de dikkate almamız gerekir.

1992 yılında komisyon, elektrik üretimini dağıtımından ayıran mevzuat için ABD Kongresi'nden onay aldı: Şirketler artık ülkenin bir bölgesindeki bir elektrik santralinden elektrik satın alıp coğrafi olarak uzak yerlerdeki kamu hizmetlerine satabiliyordu. Bu, uzun mesafeli elektrik ticaretini —ve iletim kabloları üzerindeki yükü büyük ölçüde artırdı. Ancak işin püf noktası şudur: "İletim hatları daha fazla yüklendikçe, uygun iletim voltajını korumak için gereken reaktif gücü daha fazla tüketirler."[99] Reaktif güç iyi hareket

etmez, mesafe boyunca dağılır, bu nedenle kullanılacağı yere yakın üretilmesi en iyisidir.[100] Enerji santralleri teknik olarak fazladan reaktif güç üretme kapasitesine sahiptir ancak reaktif güç üretimi, üretilen satılabilir enerji miktarını *azalttığı* için bunu yapacak mali teşvikten yoksundur. Dahası, yeni düzenlemelere göre iletim şirketleri üretim santrallerini gerekli miktarda reaktif güç üretmeye zorlayamamaktadır.[101]

Tüm şebeke için hayati önem taşıyan reaktif güç, kâr getirmeyen bir meta hâline geldi ve dolayısıyla arzı azaldı. Burada Garrett Hardin'in kamusal mülkiyetin trajedisi* olarak adlandırdığı durum ortaya çıktı. Her bir reaktif güç kullanıcısının bu bedava mala olan talebini artırması rasyonel olsa da toplam etki kaynağı yok ettiği için irrasyoneldir: Sınırlı kaynakların olduğu bir dünyada, "kamu mallarındaki özgürlük herkese yıkım getirir."[102] Reaktif güç açığı, enerji ticaretinde kıta çapında devasa bir piyasa yaratan düzenlemelerin insan savunucuları tarafından öngörülemeyen bir etkiydi. Eylemleri istenmeyen sonuçlar doğurdu ya da yaşamsal materyalist bir kelime dağarcığıyla ifade etmek gerekirse "eylemin küçük sürprizine" maruz kaldılar. Bu ifade Bruno Latour'a aittir ve eylemin kendisine özgü, yalnızca eylemde ortaya çıkan ve dolayısıyla prensipte eyleyenlerin herhangi bir amacından, eğiliminden ya da özelliğinden bağımsız bir etkililiğe işaret eder: "Nesne yoktur, özne yoktur. (...) Ama olaylar vardır. Asla *eylemem;* yaptığım şey beni her zaman biraz şaşırtır."[103]

Latour, eylemin küçük sürprizinin insan eylemiyle de sınırlı olamayacağını belirtir: "Benim aracılığımla eyleyen şey de benim yaptığım şeye, mutasyona uğrama, değişme, (...) çatallanma ihtimaline şaşırır."[104] Söz konusu meselede, elektrik de bir eyleyendi ve onun çabaları da şansa bağlı etkiler yarattı. Örneğin "Kuzeybatı Pasifik'ten Utah'a yapılan bir elektrik sevkiyatı söz konusu olduğunda, sevkiyatın %33'ü Güney Kaliforniya'dan, %30'u ise Arizona'dan geç-

* Orijinali "tragedy of the commons" olan terimin genel kullanımda oturmuş çevirisi "ortak varlıkların trajedisi" olsa da burada bağlam gereği "kamusal mülkiyetin trajedisi" olarak çevirdim. — Ç.N.

mektedir ki bu da akla gelebilecek herhangi bir sözleşme yolundan çok uzaktır."[105] Ve 2003 yılının Ağustos ayında, "Erie Gölü'nün güney kıyısı boyunca uzanan iletim hatlarının bağlantısı kesildikten sonra, bu yol boyunca akmakta olan güç" ciddi ve şaşırtıcı şekilde davranışını değiştirdi: "*Hemen yön değiştirdi ve saat yönünün tersine dev bir döngü hâlinde* Pennsylvania'dan New York'a, Ontario'ya ve Michigan'a *akmaya başladı.*"[106] Ohio merkezli FirstEnergy şirketinden bir sözcü –ki bu şirketin Eastlake elektrik santrali kademenin ilk eyleyenlerinden ve suçlamaların ilk hedeflerinden biriydi– şirketin kesintideki rolünü en aza indirgemeye çalışarak, olası herhangi bir analizin "güneyden kuzeye planlanmamış büyük güç hareketlerini hesaba katması gerektiğini" ve "bu büyük güç hareketlerinin, güç, üreticiden alıcıya amaçlanan yoldan farklı bir rota izlediğinde ortaya çıkan döngü akışları olarak bilinen bir olgunun parçası olduklarını" söyledi.[107] Elektrik ya da elektron adı verilen yaşamsal maddeselliklerin akışı her zaman hareket hâlindedir, her zaman bir yere gider ancak bunun nerede olacağı tam olarak tahmin edilemez. Elektrik bazen bizim onu gönderdiğimiz yere gider, bazen de karşılaştığı diğer cisimlere ve onların sunduğu şaşırtıcı eylem ve etkileşim fırsatlarına yanıt olarak yolunu hemen o anda seçer.

Burada seçili parçalarını sunduğum bu elektrik kesintisi öyküsünde, artık bir süreklilik boyunca dağılımlı bir şey olarak düşünülen eyleyicilik, tuhaf bir elektron akışından ve kendiliğinden çıkan bir yangından, piyasanın kendi kendini düzenlemesine neoliberal bir inanç duyan Kongre üyelerine kadar, birden fazla yerden veya birçok konumdan püskürmektedir. Bu görüş, bir eyleyicinin ne olduğu ve ne yapabileceğine ilişkin diğer anlayışlarla nasıl karşılaştırılabilir?

## İSTENÇLİ ÖZNE VE ÖZNELERARASI ALAN

Eylemin (elektrik kesintisinin) arkasında tek bir failden (bir eyleyiciden) çok, insan ve insan olmayanlardan oluşan bir öbekleşme

tarafından yapılan bir eylem ve bir etki olduğunu öne sürüyorum. Bu eyleyenler federasyonu, ahlaki sorumluluk kavramının ancak gevşek bir şekilde uyduğu ve suçlamanın tam olarak yapışmayacağı bir yaratıktır. Genellikle fark edilmeyen belli bir gevşeklik ve kayganlık, daha insan merkezli fail kavramlarında da görülür. Örneğin Augustinus ahlaki failliği özgür iradeye bağlamıştır ancak Augustinus'un *Confessions** adlı eserinde ortaya koyduğu gibi insan iradesi cennetten kovulmadan sonra kendi içinde bölünmüştür: İradenin başka bir kısmı bu istence karşı savaşırken bile iradenin diğer kısmı irade gösterir. Dahası, istençli failler yalnızca kötülüğü desteklemek için özgürce hareket edebilirler: Asla kendi başlarına iyiyi gerçekleştiremezler çünkü bu her zaman insan kontrolünün ötesinde bir güç olan ilahi lütfun müdahalesini gerektirir. O hâlde Augustinus'ta faillik o kadar da açık bir fikir ya da kendi kendine yeten bir güç değildir.[108]

Immanuel Kant'ta da değildir. O, failliği (biçimi insan aklına kazınmış olan) ahlak yasasına boyun eğen kişinin özerk iradesi açısından tanımlamayı arzulamıştır. Ancak, William Connolly'nin açımladığı gibi, Kant da sonunda iradenin kendi içinde bölündüğünü, bu kez doğuştan gelen bir kötülük "eğilimi" olduğunu ve iradenin bu eğilimlerden türeyen düsturlara itaat ettiğini görmüştür.[109] Mesele yalnızca iradenin iradesiz bir "duyarlılığın" baskısına karşı savaşması değildir: Kötülük eğilimi bizzat iradenin içinde yaşar. İnsan failliği yine can sıkıcı bir kavram olarak karşımıza çıksa da alternatifler ya özgür bir insan failliği ya da pasif, determinist madde biçiminde ikiye indirgendiğinde bu kavramın açmazları ve ikilemleri kolayca atlanabilir.

Bazı neo-Kantçı faillik açıklamaları, ahlaki iradeden ziyade, niyetliliği (amaçları formüle etme ve yürürlüğe koyma gücü) vurgulamaktadır ancak burada soru, dünyadaki diğer güçlerin, insanların niyetli veya amaçlı davranışlarının bazı özelliklerine yaklaşıp

* Eser Türkçeye *İtiraflar* başlığıyla Dominik Pamir (Temuçin Yayınları, 1997) ve Çiğdem Dürüşken (Kabalcı Yayınevi, 2010) tarafından çevrilmiştir. — Ç.N.

yaklaşmadığıdır.[110] Buna benzer bir şeyin, bir tür şey-gücünün kabulü, sosyal bilimlerdeki, yapıların insan amaçlarıyla birlikte ya da onlara karşı çalışan güçlü varlıklar olarak tanımlandığı "failliğe karşı yapı" tartışmasında söz konusu olabilir. Ancak "yapı" kategorisi nihayetinde şeylerin gücünün hakkını veremez: Yapı, insan eylemliliği üzerinde bir kısıtlama olarak yalnızca olumsuz bir şekilde hareket edebilir veya pasif bir şekilde, onun için elverişli bir arka plan veya bağlam olarak hareket edebilir. Aktif eylem ya da faillik yalnızca insanlara aittir: "Bu aktörler, hem hedeflerini belirleyen hem de eylemlerini kısıtlayan sosyokültürel ve ekolojik çevrelere gömülü, sosyal olarak oluşturulmuş varlıklar olsalar" da "herkes failliğin, hedeflerini gerçekleştirmek için harekete geçerken erkekler ve kadınlar tarafından yapılan kasıtlı seçimler anlamına geldiği konusunda hemfikirdir."[111] Aktörler "toplumsal olarak oluşturulur," ancak yapıların "kurucu" ya da üretici gücü, içlerindeki insan iradelerinden ya da niyetlerinden kaynaklanır. Öbekleşmelere özgü bir eylemlilik yoktur, yalnızca tek başına ya da birbirleriyle uyum içinde hareket eden bireylerin eylemliliğinin coşkusu vardır. Yapılar, yakın çevreler ve bağlamlar sonuçlar üzerinde bir fark yaratır ancak bunlar tam olarak canlı madde değildirler.

Aynı noktanın Maurice Merleau-Ponty tarafından ortaya konan fenomenolojik faillik kuramı için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Onun *Algının Fenomenolojisi* adlı eseri insan iradesine, niyetliliğine veya aklına çok fazla ağırlık vermekten kaçınmak için tasarlanmıştır. Bunun yerine, motor niyetlilik kavramı aracılığıyla insan eyleminin somutlaşmış karakterine[112] ve öznelerarası bir alanın eyleyici katkılarına odaklanmıştır.[113] Diana Coole, Merleau-Ponty'nin görevini üstlenerek ayrık fail ve onun "artık bireyciliği"nin yerine, bazen tek tek kişilerde, bazen insanın fizyolojik süreçlerinde ya da motor niyetliliğinde, bazen de insanın sosyal yapılarında ya da "ara dünyada" yer alan "eyleyici kapasiteler"in bir "spektrumu"nu koyar: "[Eyleyici kapasiteler spektrumunun] bir kutbunda kişilik-öncesi, bilişsel olmayan bedensel süreçler; diğer kutbunda ise kişilik-ötesi, öznelerarası bir ara dünyayı somutlaştıran süreçler

öngörüyorum. İkisinin arasında ise tekillikler var: Görece bireysel ya da kolektif kimliğe sahip olgular."[114]

Coole'un eyleyiciliği bireysel, rasyonel özneye münhasır demirlemesinden çıkarma girişimi, yelpazeyi insan bedenlerinin ve öznelerarası alanların ötesine, yaşamsal maddeselliklere ve oluşturdukları insan-insandışı öbekleşmelere kadar genişletme girişimim için önemli bir mihenk taşı sağlıyor. Coole'un spektrumu insan bireyine özel bir ayrıcalık tanımasa da sadece *insana has* güçleri tanır: İnsan biyolojik ve nörolojik süreçleri, insan kişilikleri, insan sosyal pratikleri ve kurumları gibi. Coole spektrumu bu şekilde sınırlandırıyor çünkü özellikle siyasi bir eylemlilik türüyle ilgileniyor ve ona göre siyaset yalnızca insani bir meseledir. Bu noktada ben aynı fikirde değilim ve Bölüm VII'de tartışacağım gibi, insandışıları da demos'a dâhil etmek için bir gerekçe sunulabilir. Örneğin gelecekteki elektrik kesintilerinin önlenmesi bir dizi işbirliği çabasına bağlı olacaktır: Kongre, daha ortak bir fayda ile çelişen endüstri talepleriyle mücadele etme cesaretini toplamak zorunda kalacak ancak reaktif güç de çok uzağa gitmesi istenmemesi koşuluyla, üzerine düşeni yapmak zorunda kalacaktır. Yaşamsal materyalizm, insan öznesini fenomenolojinin yaptığından daha radikal bir şekilde yerinden etmeye çalışır ancak Merleau-Ponty'nin kendisi de tamamlanmamış *Visible and Unvisible** eserinde bu yönde ilerliyor gibi görünüyordu.

Merleau-Ponty'nin bu metni, insanlığın eyleyiciliğin tek ya da nihai kaynağı olduğu kanaatini yıkmaya başlamıştır. Latour'un *Aramis* adlı, Paris'te deneysel bir toplu taşıma sisteminin arabalarının, elektriğinin ve mıknatıslarının insan ve öznelerarası bedenlerin, kelimelerin ve düzenlemelerin faaliyetlerinin yanı sıra nasıl olumlu (ve sadece bir kısıtlama olarak değil) eylemlendiğini gösteren çalışması da öyle.[115] Latour'un daha sonraki çalışmaları, insanları nesneleri gerekli şeyleri taşıyanlar, "insan yaratıcılığı" için "plastik" araçlar ya da "toplumun farklılaşmasını destekleyen basit bir beyaz

* Orijinal başlığı *Le Visible et l'invisible* olan Maurice Merleau-Ponty'nin 1964'te yayımlanan eseri, Türkçeye Hanife Güven tarafından *Görünür ile Görünmez* (Doğu Batı Yayınları, 2023) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

perde" olarak görmekten ziyade, onları başka rollerde de tahayyül etmeye çağırmaya devam etmektedir.[116]

Yaşamsal materyalist, farklı proto-bedenlerden farklı maddeselliklerin farklı güçleri ifade edeceğini kabul etmelidir. Örneğin insanlar kendilerini niyetler oluştururken ve eylemlerinden ayrı durup bunları düşünürken deneyimleyebilirler. Ancak burada bile niyetli düşünümselliğin ne ölçüde insani ve insandışı güçlerin karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olduğunu belirtmek yerinde olabilir. Bernard Stiegler, alet kullanımının nasıl içselliğe yani psikolojik bir içsellik görünümüne sahip bir varlık yarattığını incelediği çalışmasında tam da bunu yapar. Stiegler, (proto)insanlarda bilinçli düşünmenin ilk olarak taş aletlerin kullanımıyla ortaya çıktığını çünkü aletin maddeselliğinin geçmişteki bir ihtiyacın dışsal bir işareti, işlevinin bir "arşivi" olarak hareket ettiğini iddia eder. Taş alet (dokusu, rengi, ağırlığı), öngörülen ve hatırlanan kullanımına dikkat çekerek ilk düşünme boşluğunu üretmiştir.[117] İnsanlık ve insandışılık her zaman birbirleriyle karmaşık bir dans sergilemiştir. İnsan eyleyiciliği, hiçbir zaman insanlık ve insandışılığın iç içe geçen bir ağından başka bir şey olmadı; bugün bu karışımı görmezden gelmek daha zor hâle geldi.

## ETKİNLİK, YÖRÜNGE, NEDENSELLİK

Theodor Adorno, bir kavramın "mührünü açmanın" ya da onu oluşturan parçalara ayırmanın mümkün olmadığını iddia etmiştir: Kişi ancak bir kavramın etrafında, belki de başı dönene ya da gerçekle özdeşsizliğin artık göz ardı edilemeyeceği bir noktaya gelene kadar "dönebilir." Ayrıca bir kavramın etrafında dönüldüğünde, bir dizi ilişkili terim, bir iştirakler sürüsü olarak ortaya çıkar. Eyleyicilik meselesinde, bu iştirakler sürüsü (diğerlerinin yanı sıra) etkinlik, yörünge ve nedenselliği kapsar.[118]

Etkinlik, eyleyiciliğin yaratıcılığına, yeni bir şeyin ortaya çıkmasını ya da meydana gelmesini sağlama kapasitesine işaret eder. Failliği *ahlaki* kapasite olarak tanımlayan gelenekte, bu tür

yeni etkiler önceden yapılmış bir planın ya da bir niyetin ardından ortaya çıkmış olarak anlaşılır zira faillik "salt hareketi değil, hareketin yalnızca bir *özne* tarafından istenebileceği ya da niyet edilebileceği, istenmiş ya da niyet edilmiş hareketi içerir."[119] Buna karşın, dağılımlı eyleyicilik kuramı, bir özneyi bir etkinin temel nedeni olarak ortaya koymaz. Bunun yerine her zaman bir canlılıklar sürüsü söz konusudur. Görev, sürünün dış hatlarını ve parçaları arasında ne tür ilişkiler olduğunu belirlemek hâline gelir. Etkilerin üretici kaynağını bir sürü olarak düşünmek, insan niyetlerini her zaman diğer birçok çabayla rekabet ve konfederasyon içinde görmektir çünkü niyet, gölete atılan bir çakıl taşı ya da bir tel veya sinir ağı üzerinden gönderilen elektrik akımı gibidir: Etkilemek ve etkilenmek için titreşir ve diğer akımlarla birleşir. Bu eyleyicilik anlayışı, niyetlilik denen itici gücün varlığını inkâr etmez ancak onu sonuçların daha az belirleyicisi olarak görür. Etkinlik ile ahlaki özne arasındaki bağları gevşeterek etkililiği, yanıt vermeye bir çağrıda bulunan bir fark yaratma gücü fikrine yaklaştırır. Spinoza ve diğerleriyle birlikte, bu gücün insandışı bedenlerin de sahip olduğu bir güç olduğunu iddia ediyorum.

Etkinlik fikrine bağlı olmanın yanı sıra eyleyicilik aynı zamanda yörünge, bir yerden *uzağa* yönlülük ya da hareket fikriyle de bağlantılıdır, hareket ettiği yön belirsiz veya hatta yok olsa bile. Ahlak felsefesi bu yörüngeyi seçim ve niyet yeteneğine sahip (insani ya da ilahi) bir zihinle bağlantılı bir amaçlılık ya da hedefe yönelmişlik olarak düşünmüştür ancak Jacques Derrida yörüngeyi "mesihlik" olarak düşünerek bu bilinç merkezli düşünceye bir alternatif sunar. Mesihlik, bir iddianın, imgenin ya da varlığın açık uçlu *vaatkâr* niteliğidir. Bu belirsiz vaat Derrida'ya göre fenomenalitenin olanaklılık koşulunun ta kendisidir: Dünyadaki şeyler bize sadece, başka bir yerde olan bir doluluğa, görünüşe göre yolda olan bir geleceğe işaret ederek bizi merakta bıraktıkları için görünürler. Derrida'ya göre bu vaat senedi asla ödenmez ve ödenemez: "Olay yönünde ileriye doğru zorlanma" asla rahatlama bulmaz. Hayatta olmak, "gerçekleşmesi için (...) her kesin beklentinin aşılması veya şaşırtılması gereken

birini veya bir şeyi" beklemektir.[120] Derrida, yerine getirilemeyen vaadi herhangi bir şeyin ortaya çıkmasının koşulu olarak adlandırarak, yaşamsal materyaliste, niyetlilik ya da amaçlılık ima etmeksizin belirli bir yörüngenin ya da bir araya gelme dürtüsünün varlığını olumlamanın bir yolunu sunar.

Eyleyici sürüdeki üçüncü bir unsur belki de en belirsiz olanıdır: Nedensellik. Eğer eyleyicilik dağılımlı ya da ittifakçı ise o zaman bir sonraki etki için tek itici güç olarak hareket eden basit bedenler zinciri ile etkin nedensellik örnekleri inanılmaz derecede nadir olacaktır. George W. Bush, Amerika'nın Irak'ı işgalinin etkin nedeni midir? Usame bin Ladin midir? Eğer eylemin zaman dilimi bir anın bile ötesine uzatılırsa bilardo topu gibi birbiri ardına dizilen türden nedensellik bocalar. Tekil insan eyleyicilerin yanında ve içinde kısmi, örtüşen ve çatışan güç ve etkinlik derecelerine sahip heterojen bir dizi eyleyici vardır.

Burada nedensellik etkin olmaktan ziyade, tezahür edendir; doğrusaldan ziyade, fraktaldır. Bir belirleyiciye itaat eden bir etki yerine, etki ve nedenin konum değiştirdiği ve birbirlerine geri döndüğü devreler bulunur. Etkin nedensellik, bazılarını dışsal nedenler ve diğerlerini bağımlı etkiler olarak ele alarak ilgili eyleyenleri yukarıdan aşağı sıralamaya çalışırken tezahür eden nedensellik, odağına süreci yerleştirir ki sürecin kendisi de bir eyleyendir, kendisi de eyleyici kapasitenin derecelerine sahiptir. Connolly'e göre,

> [bir] düzeydeki hareketin ... bir başka seviyede etkisi olması bakımından ... tezahür eden nedensellik nedenseldir. Ancak, öncelikle, ... faaliyetin karakterinin ikincil düzeydeki etkiler ortaya çıkana dek ... detaylıca bilinemez oluşundan dolayı nevzuhurdur. [Ayrıca,] ... yeni etkiler ikincil düzeyin organizasyonunun ... ta kendisine aşılı hâle gelir, ... öyle ki ... nedenin, meydana gelen etkiden tamamen farklı olduğu söylenemez. ... [Üçüncüsü,] sabitleşen sonucu üretecek bir dizi ... geri bildirim döngüsü birinci ve ikinci seviyeler arasında işlev gösterir. Yeni tezahür kendisine aşılanan dış kuvvetlerle şekillenmekle kalmaz, aynı zamanda

> daha önce kullanılmamış olan kendi alımlama ve kendi kendini organize etme kapasiteleri tarafından da şekillendirilir.[121]

Sebep ve sonucun erimesine ilişkin bu anlam aynı zamanda *fail* teriminin olağan kullanımında da ifade edilir. Bu terim hem bir sonucun tek ve asıl yazarı olan bir insan özneye ("ahlaki fail" gibi) hem de bir başkasının iradesi için sadece araç veya pasif kanal olan birine veya bir şeye ("yayıncı temsilcisi" veya "sigorta acentesi" gibi) atıfta bulunabilir.*

Sıradan dil doğrusal olmayan, hiyerarşik olmayan, öznemerkezli olmayan bir eyleyicilik tarzının varlığını sezerken, Hannah Arendt totalitarizm tartışmasında "neden" ve "köken" arasında ayrım yaparak bu noktayı açıkça ortaya koyar. Bir neden tekil, istikrarlı ve egemen bir etki başlatıcı iken, bir köken karmaşık, hareketli ve heteronom emredicidir, güçlerin emredicisi: "Totalitarizmin unsurları onun kökenini oluşturur, eğer köken derken 'sebepleri' anlamıyorsak. Nedensellik, yani her zaman bir olayın bir diğerine neden olduğu ve bir diğeri tarafından açıklanabildiği bir olaylar sürecinin belirlenim faktörü, muhtemelen tarih ve siyaset bilimleri alanında tamamen yabancı ve tahrif edici bir kategoridir. Unsurlar kendi başlarına muhtemelen hiçbir şeye neden olmazlar. Sabit ve kesin formlar hâlinde kristalleştikleri zaman olayların kaynağı hâline gelirler. O zaman, ancak o zaman, onların geçmişini geriye doğru izleyebiliriz. Olay kendi geçmişini aydınlatır ama asla ondan çıkarılamaz."[122]

Arendt'e göre totalitarizmin nedenini önceden anlamak mümkün değildir. Bunun yerine, tüm siyasi olgular gibi, kaynakları ancak geriye dönük olarak ortaya çıkarılabilir. Bu kaynaklar zorunlu olarak çokludur ve "kristalleşme" süreci başlamadan önce birbiriyle bağlantılı olmayan unsurlardan oluşur. Aslında, olayın gerçekleşmesini sağlayan şey tam da bir dizi unsurun olumsal olarak bir araya gelmesidir. Burada Arendt'in görüşü, eyleyiciliğin dağılımlı anlayışı

---

* Bu paragrafta üç kez geçen "*agent*" sözcüğünün farklı anlamlarına dair: İngilizcede bu sözcük fail, yayıncı temsilcisi (*literary agent*), sigorta acentesi (*insurance agent*) gibi birbirinden ayrı bağlamlarda kullanılmaktadır. — Ç.N.

ile uyumludur. Ancak onun için bu tür kristalleşmeleri neyin teşvik ettiğine bakarsak daha geleneksel, özne merkezli bir kavrama geri döndüğünü görürüz. Dağılımlı eyleyicilik kuramcısı kristalleşme sürecini herhangi bir şeyin (bir ses, bardağı taşıran son damla, bir ayakkabı, bir elektrik kesintisi, bir insan niyeti) tetikleyebileceğini söylerken Arendt bir olayın "önemi"nin "sonunda kristalleşmeye neden olan niyetleri" aşabilse de niyetlerin yine de olayın anahtarı olduğu sonucuna varır. Bir kez daha, insanın niyetliliği tüm eylemsel faktörlerin en önemlisi, istisnai bir tür gücün taşıyıcısı olarak konumlandırılır.[123]

## şi

Neden öbekleşmelerin *eyleyiciliğinden* değil de daha mütevazı bir şekilde, bir "kültür" oluşturma ya da "kendi kendini organize etme" veya etkilere "katılma" kapasitelerinden bahsediyoruz? Çünkü maddesel eyleyicilik başlığı muhtemelen insan istisnacılığına yani insanların; hayvanların, eserlerin, teknolojilerin ve temel güçlerin güçlerini paylaşma ve birbirleriyle uyumsuz bir şekilde birlikte çalışma derecelerini küçümseme eğilimine karşı daha güçlü bir karşıt olacaktır. Hiç kimse insan failliğinin ne olduğunu ya da insanların fail olarak hareket ettikleri söylendiğinde ne yaptıklarını gerçekten bilmiyor. Her analiz karşısında, insan failliği bir gizem olarak kalmaya devam etmektedir. Eğer insan failliğinin nasıl işlediğini bilmiyorsak, insan olmayanların iz bıraktıkları süreçlerin niteliksel olarak farklı olduğundan nasıl bu kadar emin olabiliriz?

Bir öbekleşme, eyleyici olma kapasitesini kendisini oluşturan maddeselliklerin canlılığına borçludur. Çin geleneğinde bu topluluğa ait eylemliliğe benzer bir şeye *şi* denir. *Şi*, "söylemde yakalanması genellikle zor olan bir şeyi aydınlatmaya yardımcı olur: Yani, insan inisiyatifinden kaynaklanmayan, bunun yerine şeylerin eğiliminden kaynaklanan türden bir potansiyeli."[124] *Şi*, şeylerin belirli

bir düzenine özgü tarz, enerji, eğilim, yörünge veya *élan*'dır. Aslen askerî stratejide kullanılan bir kelime olan *şi*, ruh hâlleri, rüzgârlar, tarihsel eğilimler ve silahlardan oluşan bir konfigürasyonun *şi*'sini okuyabilmesi ve ardından kullanabilmesi gereken iyi bir generalin tanımında ortaya çıkmıştır: *Şi*, içindeki herhangi bir unsurdan ziyade, uzamsal-zamansal bir konfigürasyondan kaynaklanan dinamik gücü adlandırır.*

Yine, bir öbekleşmenin *şi*'si titreşimlidir; hem üyeliğin zaman içinde değiştiği hem de üyelerin kendilerinin içsel değişime uğradığı açık bir bütünün ruh hâli ya da tarzıdır. Her bir üye "bağımsız değişkenlik gösterebilen ve dolayısıyla zaman içinde birbirleriyle koordineli çalışmaktan uzaklaşabilen, özerk, nevzuhur özelliklere

---

* *Şi* sözcüğünü kullanan generalin Lao Tzu olduğu açıktır. Askerî bağlamda mevcut çevrenin değişken şartlarını, farklılaşan hava koşullarını, iklimdeki değişiklikleri vb. ifade etmek için kullanılan bu sözcük, Batı dillerine çevrildiğinde bir şeyin varoluşuna imkân sağlayacak biçimde şekillenen çevre anlamına gelebilir. Aynı zamanda *şi* kavramı, çevreye ait bir gücü ifade edebilir; örneğin bu çevrenin kendisi içerisindeki her bir nesneyi biçimlendirebilecek dışsal gücünü. Bir diğer açıdan, her bir nesnenin kendisine içkin yapılandırma gücünü de kastedebilir. Belirli bir yer ve zamanda nesneyi ve çevreyi birer eğilim olarak kabul etmemiz durumunda *şi* nesneleri tamamlayacak bir güç olarak okunabilir; bahsi geçen eğilimden doğan içsel bir güçtür bu. Bkz. Livia Kohn, *Daoism Handbook*, Bölüm 4 (2000), s. 4; Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, çev. Roger T. Ames ve Rhett Y. W. Young (1981), s. 232; Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered MaWang-Tui Texts* (1989), s. 124. Bu kavram, Çin tıbbına yön veren *ki* (*qi*) ve *çi* (*chi*) kavramlarıyla ilintili olmakla beraber, burada kastedilen anlamı itibarıyla farklıdır. *Ki* ve *çi* zaman zaman birbiri yerine kullanılan iki kavramdır ancak onların da farklılıkları mevcuttur. Kısaca *ki*, düz anlamıyla nefes, hava veya gaz demektir; genel anlamıyla Çin tıbbında "sağlık" kavramı yerine kullanıldığı görülmektedir. En basit tabirle vücudumuza aldığımız hava, su ve gıdayı oluşturan fiziksel veya besleyici unsur olarak düşünülebilir. *Çi* ise bedenlerimizdeki hayati sıvıları ve vücutta kendiliğinden dolaşımda bulunan enerjiyi kasteder. Bizi (canlıları) eyleme geçiren bir güç olarak düşünülebilir; bu da buradaki *şi* kavramıyla benzeşmektedir. Ancak yazar Bennett burada insandışıların eyleyiciliğinden bahsettiği için *şi* kavramını kullanmıştır. Paragrafta geçen *élan* kavramı ise "coşku" ya da "şevk" gibi düşünülebilir. Yazar burada, daha sonra Henri Bergson'dan alarak açımlayacağı *élan vital*'e gönderme yapmaktadır. Bergson bu kavramla, organizmaların evrimine ve gelişimine bir gücün neden olduğunu belirtmiştir; yaşamın canlılığını ifade etmek için *élan vital*'i kullanır. Türkçe felsefi literatürde bu kavram için "hayat hamlesi, yaşam atılımı, yaşamsal atılım, yaratıcı atılım" gibi karşılıklar kullanılmaktadır. — Ç.N.

sahiptir."[125] Bir üye-eyleyen, kendini değiştirme sürecinin ortasında, (önceki) benliğiyle uyumlu olmadığında ya da şöyle diyelim, reaktif-güç durumunda olduğunda,[126] öbekleşme içinde yeni ilişki setleri oluşturabilir ve farklı bir müttefik grubuna doğru çekilebilir. Açık bir bütünün üyeleri asla kolektif bir bedende erimez, bunun yerine potansiyel olarak *şi* ile çelişen bir enerjiyi muhafaza ederler. Deleuze bu tür bir parça-bütün ilişkisini tanımlamak için "adsorpsiyon" kavramını icat etmiştir: Adsorpsiyon, unsurların hem bir koalisyon oluşturacak hem de her bir unsurun eyleyici itkisine dair bir şeyleri koruyacak şekilde bir araya gelmesidir.[127] Eyleyicileri *içindeki* yaratıcı etkinlik nedeniyle, öbekleşmelerin eyleyiciliğinin, sosyal yapılar olarak tanımlanması pek uygun değildir. Etkinliği yalnızca koşullu temerrüte veya engelleme kapasitesine dayalı katı bir bütünü tanımlayan bir ifade yoktur burada.

Bir ortamın *şi*'si açık ya da gizli olabilir. İnsan algısının eşiğinde ya da daha şiddetli bir şekilde işleyebilir. Bir kahvehane ya da bir okul, insanların, böceklerin, kokuların, mürekkebin, elektrik akımlarının, hava akımlarının, kafeinin, masaların, sandalyelerin, sıvıların ve seslerin hareketli bir konfigürasyonudur. Bunların parıltısı bir zaman iyi hislerin hafif ve geçici etkisinden ibaret olabilirken, bir başka zaman Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir'ın Paris'indeki kafelerde ve yirminci yüzyılın sonlarında Pakistan'daki İslamcı okullarda olduğu gibi felsefi veya siyasi bir harekete yol açabilecek daha dramatik bir güce dönüşebilir.

## SİYASİ SORUMLULUK VE ÖBEKLEŞMELERİN EYLEYİCİLİĞİ

Elektrik şebekesi, kesintinin getirdiği karanlıkla pek çok şeyi aydınlattı: Kamu hizmetleri altyapısının perişan durumu, karanlıkta yaşayan New York sakinlerinin yasalara riayeti, Kuzey Amerikalıların orantısız ve hızlanan enerji tüketimi ile kesişen ve yankılanan unsurlardan oluşan öbekleşmelere işaret eden öngörülemezlik un-

suru. Böyle buyurdu şebeke.* Hatta iletişim arzusu sergilediği bile söylenebilir. Böyle bir iletişimin ancak insanların aracılığı ile mümkün olabileceği yönünde itiraz edilecektir. Ancak dilsel iletişimin bile zorunlu olarak aracılar gerektirdiği düşünülürse, bu gerçekten bir itiraz mıdır? Örneğin benim konuşmam kalemimdeki grafite, Hint-Avrupa dil grubumdaki ölü ve diri milyonlarca insana, beynimdeki ve dizüstü bilgisayarımdaki elektriğe bağlıdır (Normal çalışan insan beyni, düzgün bir şekilde kablolarla bağlansa, on beş wattlık bir ampulü yakabilir). Hem insanlar hem de insandışılar "inanılmaz derecede karmaşık" bir dizi konuşma protezine bağlıdır.[128]

Noortje Marres haklı olarak "belirli bir olayın gerçekleşmesini sağlayan eyleyiciliğin kaynaklarının ne olduğunu kavramanın genellikle zor olduğunu" ve bu "kavranamazlığın eyleyiciliğin [temel] bir yönü olabileceğini" belirtmektedir.[129] Ancak, siyasi sorumluluğun yerinin insan ve insandışılardan oluşan bir öbekleşme olduğu varsayımıyla başlamak güvenli bir bahistir. Yeterince yakından incelendiğinde, bir etki yaratan üretici gücün bir konfederasyon olduğu ortaya çıkacaktır ve bu konfederasyonun içindeki insan eyleyicilerin kendileri de aletlerin, germlerin (mikropların), minerallerin, seslerin ve diğer "yabancı" materyallerin konfederasyonları olacaktır. İnsan niyetliliği ancak böyle bir dağılım yoluyla eyleyici olarak ortaya çıkabilir. Öbekleşmelerin eyleyiciliği, Augustinus ve Kant'ın (ya da her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın) arzuladığı güçlü, özerk türden bir faillik değildir; bunun nedeni, eğilimler ve sonuçlar ya da yörüngeler ve etkiler arasındaki ilişkinin daha gözenekli, zayıf ve dolayısıyla dolaylı olarak tasavvur edilmesidir.

Coole'un eyleyici kapasiteler spektrumuna ilişkin açıklaması, yapısal kısıtlamalara tâbi olan fail türü gibi, insan ve insandışıların oluşturduğu öbekleşmelerin eyleyiciliğini tanımamaktadır. Bu da kısmen, insanların *özel oldukları ya da* maddesel doğa düzeninin dışında –en azından kısmen– var oldukları inancından bağımsız ola-

---

* Orijinali: *Thus spoke the grid.* Burada Nietzsche'nin *Thus Spoke Zarathustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*) eserine gönderme yapılmaktadır. — Ç.N.

rak eyleyiciliği kuramsallaştırmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Ontolojik tiplerin sürekliliği boyunca dağıtılmış bir canlılığı onaylamak ve insan ve insandışıların oluşturduğu öbekleşmeleri bir eyleyicilik odağı olarak tanımlamak bu inancı sarsmaktır. Ancak dağılımlı, bileşik bir eyleyicilik kavramı, bireyleri eylemlerinden sorumlu tutma ya da yetkilileri halka karşı sorumlu tutma girişiminden vazgeçmek anlamına mı gelmelidir? FirstEnergy şirketinin yöneticileri, görev gücü raporunda şu sonuca varmak için fazlasıyla hevesliydi: Aslında hiç kimse suçlu değildir. Enerji tüccarlarının benim yaşamsal materyalizmimi paylaşmaları pek olası olmasa da, ben de onlara ahlaki sorumluluğun en güçlü ya da en cezalandırıcı versiyonunu atamakta zorlanıyorum. Özerklik ve güçlü sorumluluk bana ampirik olarak yanlış gibi geliyor ve bu nedenle yakalarına yapışılması* adaletsizlikle dolu görünüyor. Canlı madde kuramı, eylemin toplu doğasını ve kişiler ile nesneler arasındaki bağlantıları vurgularken, bireyleri basitçe yaptıkları etkilerin *tam* sorumluluğunu taşıyamaz olarak sunar.

Suç ortaklığı kavramı, kimi suçlayacağız oyununu hafifletir ancak zararlı etkilerin kaynaklarını (Arendt'in deyişiyle) belirleme projesini terk etmez. Aksine, böyle bir kavram kaynakların aranacağı yerleri genişletir. Uzun vadeli olaylar dizisine bakın: Bencil niyetlere, kamusal mülkiyet trajedisini yaratırken enerji ticareti için kârlı fırsatlar sunan enerji politikasına ve Amerikan enerji kullanımı, Amerikan emperyalizmi ve Amerikan karşıtlığı arasındaki bağlantıyı kabul etmeye karşı ruhsal direnç ama aynı zamanda yüksek tüketimli bir sosyal altyapının inatçı yönlülüğüne, istikrarsız elektron akışlarına, konatif orman yangınlarına, banliyö konut baskılarına ve bunların oluşturduğu öbekleşmelere de bakın. Listedeki her bir öğede insanlar ve onların niyetleri yer almaktadır ancak bunlar öbekleşmedeki tek ya da her zaman en etkin eyleyen değildir.

---

* Orijinalinde yazar *"invocation"* sözcüğünü kullanıyor; "[kanıt veya belge sunmak üzere adliyeye] çağrılmaları" anlamını içeren bu ifadenin yerine, cümle akışını bozmamak için "yakalarına yapışılması" tabirini kullandım. — Ç.N.

Devlet kontrolünün kaldırılması ve kurumsal açgözlülüğün elektrik kesintisinin gerçek suçluları olduğunu iddia etmek bana zevk verse de dürüstçe en fazla şunu söyleyebilirim: Şirketler; insanların reform çabalarının uygulanabileceği alanlardan biridir; kurumsal düzenleme, niyetlerin bir dizi etkiyi başlatabileceği bir noktadır. Belki de bireysel bir insanın etik sorumluluğu, kendini içinde bulduğu öbekleşmelere verdiği tepkide yatmaktadır: Yörüngesinin zarar verme olasılığı yüksek olan öbekleşmelerden kendimi kurtarmaya mı çalışıyorum? Yığınsal etkinliği daha asil amaçların hayata geçirilmesi yönünde olan öbekleşmelerin yakın çeperine mi giriyorum? Eyleyiciliğin bir mozaik boyunca dağıtılmış olduğuna inanıyorum ancak bir insan tarafından öbekleşme içinde gösterilebilecek çaba türü hakkında da bir şeyler söylemek mümkündür. Bu çaba belki de en iyi çakıllı bir yolda bisiklet sürme modeli üzerinden anlaşılabilir. Kişi ağırlığını şu ya da bu yöne verebilir, bisikleti bir yöne ya da bir hareket yörüngesine doğru yönlendirebilir. Ancak bisiklet sürücüsü, hareket eden bütün içinde faaliyet gösteren tek bir eyleyendir.

Dağılımlı eyleyiciliğin olduğu bir dünyada, tekil suçlama yapmaya yönelik tereddütlü bir tutum varsayımsal bir erdem hâline gelir. Elbette bazen Platon'un *thumos* dediği gibi ahlaki öfke, demokratik ve adil bir siyaset için vazgeçilmezdir. Bu kitabın yayımlanmasından önceki yıllarda beni öfkeye sevk eden şeylerden bazıları şunlardı: Önleyici savaş doktrini, Guantánamo Körfezi'nde insan haklarının ve Cenevre Anlaşmaları'nın ihlali, Irak'ta mahkûmlara işkence yapılması ve sözde olağanüstü gözaltı politikası, Başkan Bush'un halka açık konuşmalarında protestocuların televizyon kameralarının görüş alanından uzak bir "serbest konuşma alanı" ile sınırlandırılması, ABD ordusunun Iraklı sivil ölümlerinin sayısını tutmama politikası. Öfke ortadan kalkmayacaktır ve kalkmamalıdır da ancak sadece ahlaki kınamaya adanmış ve eyleyici kapasiteler ağının terbiyeli bir şekilde farkına varmaya yetmeyen bir siyaset çok az işe yarayabilir. Günahlarının bedelini ödemesi gereken tekil failler (ister bin Ladin ister Saddam Hüse-

yin ister Bush olsun,) üzerinden ahlakileştirilmiş bir iyi ve kötü siyaseti, intikamı meşrulaştırdığı ve şiddeti ilk başvurulacak araç konumuna yükselttiği ölçüde etik dışı hâle gelir. Dolayısıyla, dağılımlı ve toplu olarak bir eyleyicilik anlayışı, etiği ahlakçılıktan ayırma ve yaşamsal, kesişen güçlerin dünyasına uygun eylem kılavuzları üretme ihtiyacını yeniden ortaya çıkarır.

Bu iddialar tartışmaya açıktır ve başka öbekleşmelerle iç içe geçmiş başka eyleyenler, politik olana ve onun sorunlarına farklı teşhisler getirecektir. Nihayetinde bugün neyin daha gerekli olduğu politik bir yargı meselesidir: İnsan ve insandışıların oluşturduğu öbekleşmelerin gücünü ele almak ve bir suçlama politikasına direnmek için eyleyiciliğin dağılımlı niteliğini kabul etmeli miyiz? Yoksa belirli insanların hesap verebilirliğini artırma umuduyla maddesel eyleyiciliğin stratejik olarak hafife alınmasında ısrar mı etmeliyiz?

# BÖLÜM III

# YENİLEBİLİR MADDE[130]

Çöplerin, aletlerin, elektriğin ve ateşin siyasetle ilgili olduğunu söylemek ya da bu tür şeylerin siyasi paydaş olarak nitelendirilmese de insan eyleminin ortamını oluşturduklarını ya da buna araç veya engel olarak hizmet ettiklerini söylemekte tartışılacak bir şey yoktur. Ancak bağlam, araç ve kısıtlama kategorileri, insandışı bedenlerin sahip olduğu tüm güçleri kapsar mı? Bu bölümde bu bedenlerin bir alt kümesine, yani yiyebileceğiniz türden olanlara odaklanacağım. Yiyecekleri, diğer bir karmaşık bedenin (bir kişinin "kendi" bedeni) yanında ve içinde yarışan kavramsal bedenler olarak ele alacağım. Bağlam, araç ve kısıtlama (ya da arka plan, kaynak ve sınır) rollerine, eyleyen rolünü de ekleyeceğim. Gıda, niyet oluşturan, ahlaka itaat ed(emey)en, dil kullanan, düşünümsellik kullanan ve kültür oluşturan insanların içinde ve yanında bir eyleyen olarak ve göze çarpan, kamusal etkilerin bir tetikleyicisi-üreticisi olarak tezahür edecektir. Bu insan ve insandışı bedenlerin oluşturduğu öbekleşmeye "Amerikan tüketimi" diyebilir ve etkilerinden birini "obezite krizi" olarak adlandırabiliriz.

Gıdanın bu öbekleşmenin bir katılımcısı olduğuna dair iddiamın iki ucu var. Birincisi, diyetle alınan yağın insan ruh hâli ve bilişsel eğilimleri üzerindeki etkilerine (sadece vücudun ebadı veya hacmi üzerindeki etkilerine değil) ilişkin bilimsel çalışmalardan destek almaya çalışıyor. İkincisi ise diyetin ahlaki ve siyasi etkinliğine dair on dokuzuncu yüzyılda yapılan güçlü tartışmaları yeniden gözden geçirmekte. Burada Friedrich Nietzsche ve Henry David Thoreau'nun çalışmalarından motiflere odaklanacağım, buna göre yemek yemek insan ve insandışı materyaller arasında bir dizi karşılıklı dönüşüm oluşturmaktadır. Çalışmamı, yenilebilir maddeye

karşı artan bir uyanıklığın, "homojen, organize olmamış ve durgun madde" olarak madde ile rekabet hâlinde olan bir yaşamsal materyalizm kuramına nasıl katkıda bulunabileceğine dair bazı düşüncelerle sonlandıracağım.[131]

## YAĞIN ETKİNLİĞİ

1917 yılında İngiliz fizyolog W. M. Bayliss, "herkesin gereksiz gıda tüketiminden kaçınmayı içtenlikle arzuladığının kabul edilebileceğini" yazmıştır.[132] Bu varsayım gelişmiş dünyanın pek çok yerinde artık geçerli değil gibi görünüyor. Örneğin yakın tarihli bir Roper Raporu'nda, ankete katılan Amerikalıların %70'i "hemen hemen ne isterlerse" yediklerini söylemiştir ki bu da ortalama bir günde elli iki çay kaşığı şeker ve mısır tatlandırıcısı,[133] yarım kilodan fazla et[134] ve yarım kilo tereyağı ve sıvı yağ[135] anlamına gelmektedir. Genel olarak Amerikalıların istediği, 1950'ye kıyasla günde beş yüz ila sekiz yüz kalori daha fazla yemektir.[136]

Bu, Amerikalıların bedenlerinin neden her zamankinden daha büyük ve daha ağır olduğunu açıklar. Burada Michel Foucault'nun gıdanın "üretici gücü" olarak adlandırdığı şeyin sıradan bir örneğine rastlıyoruz: Yutulduğu zaman yani gıda, onu ağza yerleştiren elle, bağırsakların, pankreasın, böbreklerin metabolik ajanlarıyla (eyleyicileriyle), fiziksel egzersizin kültürel pratikleriyle ve benzerleriyle birlikte hareket ettiğinde yeni insan dokusu üretebilir. Bazı yiyecekler, örneğin patates cipsi söz konusu olduğunda elin eylemlerini yalnızca biraz ya da yarı kasıtlı olarak görmek uygun görünmektedir çünkü cipsin kendisi el emeğini çağırmakta ya da kışkırtmakta ve körüklemektedir. Cips yemek, ben'in en belirleyici operatör olmak zorunda olmadığı bir öbekleşmeye girmektir. Cips, Roper anketinde örtük olarak yer alan, insanların "istedikleri" şeyin tamamen kendi yaptıkları kişisel bir tercih olduğu fikrine meydan okuyor.

Yiyeceklerin insanları daha iri yapabileceği o kadar sıradan ve açık bir gerçektir ki bunu insandışı bir eyleyicinin işbaşında

olduğu bir örnek olarak algılamak zordur. Yiyeceklerimizdeki yağların şimdiye kadar bilinmeyen güçlerini, özellikle de niceliksel olduğu kadar niteliksel bir fark yaratma kabiliyetlerini öğrendiğimizde durum belki biraz daha güçlü hâle gelir. Yakın zamanda yapılan birkaç çalışma, yağın (patates cipslerindeki yağ değil, bazı yabani balıklarda yaygın olan Omega-3 yağ asitleri) mahkûmları şiddet eylemlerine daha az eğilimli, dikkatsiz okul çocuklarını daha iyi odaklanabilir ve bipolar kişileri daha az depresif hâle getirebileceğini göstermektedir. Yaygın olarak atıfta bulunulan 2002 tarihli "çift kör, plasebo kontrollü, 231 genç yetişkin mahkûm üzerinde besin takviyelerinin rastgellenmiş denemesi, takviye öncesi ve sırasında disiplin suçlarının karşılaştırılması," Omega-3 yağ asitleri verilen İngiliz mahkûmlar arasında suçlarda %35 azalma olduğunu göstermektedir.[137] "Öğrenme, davranış ve psikososyal uyum güçlükleri" olan çocuklarda yağ asitleri ile diyet takviyesine ilişkin benzer şekilde tasarlanmış bir çalışmada, okuma, heceleme ve davranışta "önemli iyileşme" bulunmuştur.[138] Bir nöropsikofarmakoloji dergisi, kronik şizofreni hastası otuz yaşındaki hamile bir kadının açık bir Omega-3 takviyesi denemesine yanıt olarak "şizofreninin hem pozitif hem de negatif semptomlarında dramatik bir iyileşme" gösterdiğini bildirmektedir.[139] "Majör depresyonun yıllık yaygınlığında ülkeler arasında görülen 60 katlık farklılık, ulusal balık tüketimiyle güçlü bir şekilde ters orantılıdır. (...) Bipolar afektif bozukluk için, (...) yaygınlık oranları, Tayvan'da %0,04 (kişi başına 37 kg) ve Almanya'da %6,5 (kişi başına 12,5 kg) ile, kişi başına yaklaşık 34 kg yıllık balık alım eşiğinin altında hızla yükselmektedir." (2000 yılında Amerikalılar kişi başına yaklaşık 6,8 kg tüketiyordu.)[140] Diğer yağların olumsuz bilişsel etkileri olduğu görülmektedir: "Orta yaşlı farelerin" diyetindeki yüksek seviyedeki hidrojene yağlar hafızayı köreltmekte ve "beyinde enflamatuar maddelerin üretimine" yol açmaktadır.[141]

Bu gibi sonuçlar her zaman daha fazla araştırmaya ve çeşitli yorumlara tâbidir ancak belirli lipitlerin belirli insan ruh hâllerini veya duygusal durumları desteklediği fikrine destek sağlarlar. Bu etkililik,

mekanik bir nedensellik olarak düşünülmemelidir ve bir gün belirli yağların ölçülebilir ve değişmez bir dizi bilişsel veya davranışsal etkinin nedeni olduğunu gösterebilecek bir beslenme bilimine ulaşacağımızı da öne sürmek istemiyorum. Burada ortaya çıkan bir nedenselliğin işbaşında olması daha muhtemeldir: Farklı vücutlarda farklı şekillerde ve hatta aynı vücutta farklı zamanlarda farklı yoğunluklarda etki eden belirli yağlar, tamamen öngörülebilir şekillerde olmasa da etki örüntüleri üretebilir. Bunun nedeni, yiyen-yenen kompleksindeki küçük bir değişikliğin, yağın örüntüsünde veya işlevinde önemli bir bozulmaya neden olabilmesidir.[142] Kişilerin ve yağların katılımcısı olduğu öbekleşme belki de doğrusal olmayan bir sistem olarak daha iyi tasvir edilebilir: "Doğrusal bir sistemde, iki farklı nedenin birleşik eyleminin nihai etkisi yalnızca her bir nedenin ayrı ayrı ele alınan etkilerinin (...) [eklenmesidir]. Ancak doğrusal olmayan bir sistemde, hâlihazırda var olan bir nedene küçük bir neden eklemek, nedenin genliğinin ortak bir ölçüsü olmayan büyük etkilere neden olabilir."[143] Doğrusal olmayan öbekleşmelerde, "etkiler" "nedenleriyle" birlikte ve onlara karşı yankılanır, öyle ki eklenen herhangi bir unsurun (Omega-3 yağ asidi) veya unsurlar kümesinin (yüksek balık diyeti) etkisi bir bakışta kavranamaz. Bunun yerine, eklenen unsurun/unsurların etkisi ancak "heterojen bileşenlerinin karşılıklı uyumu yoluyla öbekleşme kendini dengeledikçe yavaş yavaş gün ışığına çıkar."[144]

Belirli bir unsur, bir öbekleşmenin içine o kadar iyi yerleştirilebilir ki bütünün yönünü veya işlevini değiştirme gücü alışılmadık derecede büyük olur. Bölüm I'de belirtildiği gibi Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin bu tür özellikle etkili unsurlar için kullandıkları terim "operatör"dür. Örnek olarak bir ispinozun hem yuva yapmak hem de kur dansı için kullandığı bir ot parçasını gösterirler. Ot sapı (*grass stem*) "bölgesel öbekleşme ile kur öbekleşmesi arasında bir geçiş bileşeni olarak işlev görür. (...) Ot sapı bölgeden ayrılmış bir bileşendir. (...) Ne bir eskil biçim ne de kısmi bir geçiş nesnesidir. O bir operatör, bir vektördür. O, *öbekleşmeyi dönüştürendir*."[145]

Belirli bir yenilebilir madde, Michel Serres'in "termal uyarıcı" olarak adlandırdığı şeye benzer bir fikir olan bir "öbekleşme

dönüştürücü" olarak da hareket edebilir. Serres'e göre bir termal uyarıcı, içine girdiği öbekleşmede devrimci bir dönüşüm gerçekleştirmez. Bunun yerine, "durumu farklı şekilde değiştirir. Onu eğimlendirir. Enerjik dağılımın dengesini dalgalandırır. Onu etkiler. Rahatsız eder. Onu alevlendirir. Genellikle bu eğimin hiçbir etkisi yoktur. Ancak zincirleme reaksiyonlar ya da üreme yoluyla devasa etkiler yaratabilir."[146]

O hâlde, insani olmayan yağların etkinliğini ciddiye almak, yalnızca neyin aktör olarak sayılacağına dair fikrimizi değiştirmek değil; aynı zamanda dikkatimizi bireylerden uzaklaştırıp öbekleşmeler içindeki eyleyenlere odaklamak anlamına gelir. Dolayısıyla, obezite sorunu yalnızca iri insanları ve onların ekonomik-kültürel eklentilerini (tarım ticareti, atıştırmalık yiyecek otomatları, insülin enjeksiyonları, bariatrik cerrahi, porsiyon boyutları, gıda pazarlama ve dağıtım sistemleri, mikrodalga fırınlar) değil; aynı zamanda insan iradelerinin, alışkanlıklarının ve fikirlerinin gücünü zayıflatan veya artıran yağların çabalarını ve yörüngelerini de konuya dâhil etmek zorunda kalacaktır.

## NIETZSCHE, SAVAŞÇI YEMEKLERİ VE WAGNER MÜZİĞİ

Gıda maddelerinin aktif gücüne dair kanıtların çoğu (gıda maddesi güç artırıcı diğer yaşamsal maddelerle bir araya geldiğinde harekete geçen bir potansiyeldir), yukarıda bahsedilen çalışmalarda olduğu gibi, fiziksel veya biyolojik bilimler yoluyla gelmektedir. Sosyal ve beşerî bilimler gıda konusunu ele aldıklarında, insan eylemlerine, örneğin anlamlı gıda nesnelerinin üretildiği sosyokültürel ritüellere, mutfakta kendini ifade etme retoriğine ya da yeni bir gıda ürününe yönelik arzunun tetiklendiği estetik-ticari tekniklere odaklanma eğilimindedirler. Malzemelerin rengini, dokusunu ve aromasını öne çıkaran yemek kitabı yazarları ya da restoran eleştirmenleri haricinde, yemek yazıları nadiren maddeselliğin gücüyle ilgilenir. David

Goodman'ın sosyolojideki tarımsal gıda çalışmalarını eleştirirken belirttiği gibi, gıdanın "ontolojik olarak gerçek ve aktif, canlı bir varlık" olarak kabul edilmesi çok nadirdir.[147]

Ancak on dokuzuncu yüzyılda, yemeğin kişilerin ve ulusların eğilimlerini şekillendirme gücüne sahip olduğuna inanan bir filozof bulmak oldukça kolaydı. Bu düşünürler yemek yeme deneyimini incelemiş ve yiyen ile yenen arasında derin bir karşılıklılık görmüşlerdir. Örneğin Nietzsche (rastgellenmiş, çift kör deneylerin avantajı olmadan) psikolojik, bilişsel, estetik ve ahlaki yapıların yenilen şeylerle değiştiğini ve yeniden biçimlendiğini iddia etmiştir. "Derin depresyonun, kurşuni bitkinliğin, fizyolojik olarak engellenmişlerin kara melankolisinin" bir kaynağı olarak "yanlış bir diyete (ortaçağın alkolizmi; vejetaryenlerin saçmalığı)" işaret etmiştir.[148] "Bireylerin farklı duygu ve zevklere sahip olmasının nedeninin genellikle yaşam tarzlarındaki, beslenmelerindeki veya sindirimlerindeki bazı tuhaflıklarda, belki de kanlarındaki ve beyinlerindeki inorganik tuzların eksikliğinde veya fazlalığında bulunduğuna" inanıyordu.[149] Kendi ahlak anlayışından şu "ipuçlarını" verdi: "Öğünler arasında yemek yok, kahve yok: Kahve karanlığı yayar. *Çay* (...) çok sağlıksızdır ve bir derece bile demsiz olursa insanı bütün gün hasta eder."[150] Zerdüşt'ün "güçlü ve lezzetli sözleri" ve "yeni arzuları" "mideyi şişiren sebzelerle" değil; (adı verilmeyen) "savaşçı yiyecekleriyle, fatih yiyecekleriyle" besleniyordu.[151] (Belki de çiğ etle?)

Bu alıntılarda Nietzsche, yalnızca alkol ve kafein gibi uyuşturucular tarafından değil; tüm gıdalar tarafından sergilenen bir tür *maddesel* eyleyiciliğe dikkat çeker. Gıda maddelerine yaptığı dağınık göndermelerden ortaya çıkan resimde, yenilebilir madde güçlü bir eyleyici olarak, temas ettiği insan maddesini değiştiren bir şey olarak görünür (Burada Nietzsche'nin düşüncesi, güçlerinin artırılması için birbirleriyle etkileşime girmesi gereken Spinozacı bir konatif bedenler modeliyle yankılanabilir).

Nietzsche, bir gıdanın etkinliğinin, diyetteki diğer gıdalara, onları alan insan bedenine ve diyetin tüketildiği kültüre veya ulusa bağlı olarak değişeceğini belirtmektedir. Örneğin dönemin popüler diyet

kitaplarından Luigi Cornaro'nun *La vita sobria* (Uzun Yaşama Sanatı) adlı kitabını ele alır. Cornaro (1464–1566) 102 yaşına kadar günde sadece on iki ons (340 gr) katı gıda ("ekmek, bir yumurtanın sarısı, biraz et ve biraz çorba")[152] ve on dört ons (414 ml) şarap ("sular, ne şekilde işlenirse işlensin ya da hazırlanırsa hazırlansın, şarabın erdemine sahip değildir ve beni rahatlatmaz")[153] tüketerek yaşamıştır. Nietzsche, Cornaro "kendi yetersiz diyetini uzun ve mutlu—üstelik erdemli—bir yaşamın reçetesi olarak önerse de," böyle bir diyetin yalnızca *bazı* bedenlerin canlılığını artırabileceğinden şikâyet eder. Tek tip diyet herkese uymaz, der Nietzsche. Cornaro gibi "olağanüstü yavaş bir metabolizmaya" sahip biri için seyrek bir diyetin iyi etkileri olacaktır ancak "günümüzdeki bir bilgin, hızlı sinir enerjisi tüketimiyle Cornaro'nun rejimiyle kendini öldürecektir."[154]

Bir gıda maddesinin etkinliği bedenden bedene değişir ancak Nietzsche'nin Cornaro tartışmasında daha da ilginç olan şey, "aynı" bedende "aynı" gıdanın etkinliğinin, eyleyenler sahneye girip çıktıkça zaman içinde değişeceğini öne sürmesidir. "Savaşçı gıdası" eğer savaşçı üretecekse, bir dizi başka eyleyiciyle güçlerini birleştirmelidir. Nietzsche, antisemitizmin Bismarck Almanya'sındaki etkisini tartışırken gıda-kişi-ses-millet öbekleşmesinin eyleyiciliğine işaret eder: Birayı katkıda bulunan bir kaynak olarak adlandırır ancak bira aynı zamanda Alman "gazeteleri, politikaları, (...) ve Wagner müziğinden" oluşan bir diyetin parçasıdır.[155] Aynı şekilde, "etten uzak durmayı" rahibin hüznünün bir kaynağı olarak tanımlar —ancak yalnızca Katolik vejetaryenlik belirli bir dizi başka aktörle karşılaştığında yani mideyi şişiren sebzeler "oruçla, (...) cinsellikten kaçınmayla, (...) doğaya kaçışla (...) [ve] rahiplerin uyguladığı tenselliк dışı tüm metafizikle" beraber işlev gösterir.[156]

Nietzsche, bir gıda maddesinin, ancak belirli gazetelerin, Wagner müziğinin ve riyazetin bedensel pratiklerinin eşliğinde canlandığını söyler ki bunların tamamı da Donna Haraway'in "maddesel-semiyotik aktörler" olarak nitelendirdiği şeydir.[157] O hâlde herhangi bir diyet bilimi, yalnızca sindirim sıvıları veya mikroorganizmalar gibi diğer bedenlerle birlikte hareket eden gıdaları değil; aynı zamanda

genellikle algı, inanç ve hafıza olarak tanımlanan kuvvetlerle birlikte hareket eden gıdaları da dikkate almak zorundadır. Nietzsche bu sonuncuları "daha yüksek" formlar olarak düşünmeye karşı uyarır: "Beslenme, yer, iklim (...) şimdiye kadar önemli kabul edilen her şeyden (...) yani 'Tanrı,' 'ruh,' 'erdem,' 'günah,' 'ötesi,' 'hakikat,' 'ebedi hayat' [gibi şeylerden] akıl almaz derecede daha önemlidir."[158]

Tıpkı Rus *matruşka* bebekleri gibi, öbekleşmeler de bir dizi daha büyük, daha karmaşık topluluklar hâlinde, giderek küçülen, işlevsel gruplaşmalar içerir. Ancak Nietzsche'nin tüketim öbekleşmesini, anlık tezahür eden sonuçlardan ziyade, hesaplanabilir sonuçlar, kişinin sistem hakkındaki bilgisi daha ayrıntılı, güncel ve kapsamlı hâle geldikçe öngörülebilirliği artan sonuçlar olarak hayal ettiği bir anlam da vardır. Nietzsche mekanistik bir fizyoloji modeline geri dönme eğilimindeydi. Acaba bu güvenilir mekanizma varsayımı, bilinçli bir tüketim rejimi takip edilecekse bedenin bazı parçalarının (göz, irade) diğer parçalara (uzuvlar, ağız, parmaklar) neyi ne kadar almaları gerektiği konusunda emirler verdiği bir eylem planı izlemek için kaçınılmaz bir yanılsama mı oluşturuyor?

## THOREAU, ÖLÜ ET VE MEYVELER

Nietzsche; yiyecek, içecek, insan sindirimi, metabolizma ve fikir kuvvetlerinin eş-eylemleri üzerine düşünerek yeme sanatı üzerine bir program oluşturmaya başladı. Atlantik'in diğer yakasında Thoreau, farklı bir dizi etki yaratmak üzere tasarlanmış kendi tüketim rejimiyle uğraşıyordu. Her iki deneyci de yiyeceklerin yaşamsal, aktif güçlerinden zihin ve beden olarak faydalanmaya çalışıyordu. Nietzsche, sebzeleri kaçıngan uygulamalar ve rahip duyarlılığı ile ittifak kurduklarında reddetti. Sebzeler tehlikeli olabilirdi. Thoreau da bitkisel bir canlılığı onaylıyordu ancak bunu farklı bir öbekleşme içinde konumlandırıyordu, bedeninde başka türden bir etki yaratacak bir öbekleşme: Daha büyük bir uyanıklık ve toplumsal geleneklerin patojenlerine karşı daha iyi bir direnç.

Bir gece, yeni yakaladığı "bir dizi balıkla" eve doğru yürürken, [yaşadığı anı] Thoreau şöyle [anlatır]: "Yolumun üzerinden geçen bir ağaçkakan gördüm" ve "garip bir vahşi zevk heyecanı hissettim ve onu yakalayıp çiğ çiğ yemeyi şiddetle arzuladım; o sırada karnımın aç olmasından değil, kuşun temsil ettiği vahşiliğe açlığımdan dolayı."[159] Vahşiliğe aç olan Thoreau ilk başta ağaçkakanı yemeye çalışır, böylece *onun* canlılığı *kendisinin* olacaktır. Ama sonra Thoreau durup merak eder: *Bu aktarım nasıl mümkün olabilir*? Yıllarca maddesel bedenleri tükettikten sonra, sonunda yemenin nasıl işlediğini sorar. *Bu* bedenler *benimkilerle* karıştığında gerçekte ne oluyor? Walt Whitman daha sonra *Leaves of Grass** adlı eserinde benzer bir düşünceye yer verecektir: "Oraya kim gider? Özlem, iğrenç, mistik, çıplak; Yediğim sığır etinden nasıl güç alıyorum?"[160] Thoreau nihayetinde vahşi eti "yemenin" aslında kendi canlanmasına değil, hayal gücünün ölümüne –çürümesine– yol açtığı sonucuna varır.

Bunun ilk uyarı işareti Thoreau'ya bağırsakları aracılığıyla geldi: "Her geçen yıl" balık eti içgüdüsel olarak daha da itici gelmeye başlamıştır. Sonunda, "hayvansal gıda" (ve çay ile kahve) tüketmeyi tamamen bırakır, "et[çil] diyette (...) esasen kirli bir şey" bulur.[161] Canlı bir ağaçkakanın dayanılmaz vahşiliği, cesedinin itici pisliğine (kirli, sümüksü, yapışkan anlamda) dönüşmüştü. Thoreau bunu "pratik bir itiraz" olarak adlandırır —et sızar ve damlar oysa "biraz ekmek ya da birkaç patates de daha az zahmet ve pislikle aynı işi görürdü."[162] Ancak burada söz konusu olan ev idaresinden daha fazlasıdır. Etin, "hayal gücünün hoşuna gitmediğini" beyan eder. "İnanıyorum ki yüksek ya da şiirsel yetilerini en iyi durumda tutma konusunda ciddi olan her insan, hayvansal gıdalardan uzak durmaya özellikle meyilli olmuştur. (...) Hayal gücünün et ve yağ ile neden uzlaşmayacağını sormak boşuna olabilir. Ben öyle olmadığı konusunda tatmin oldum."[163]

---

* Eser Türkçeye *Çimen Yaprakları* başlığıyla, Orhan Burian, İlhan Berk, Bülent Ecevit, Suat Taşer, Nevzat Üstün ve Can Yücel (Yeditepe Yayınevi, 1954) ile Fahri Öz (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019) tarafından çevrilmiştir. — Ç.N.

Thoreau'nun ete duyduğu tiksintide değişime tâbi olana karşı Platoncu bir tiksinti, geçici madde yerine ebedi formlara yönelik bir tercih tespit edersek, bu durum Thoreau'nun *diğer* yiyecekleri övmesiyle karşılanır; bunlar daha az geçici ya da çürümeye açık ve hayvansal yağdan daha az *maddesel* olmamakla birlikte, onda arzu edilen etkiler yaratır. Çürüyen hayvan bedenlerinin yapışkan balçığını yutmaya direnir ama etini mayalayan ve hayal gücünü geliştiren yiyecekler için feryat eder. Buna "biraz ekmek ya da birkaç patates" ve belki de en önemlisi çilek dâhildir, bu "küçük olan şeyler küçük değil, güzeldir —bunlar *gücüme güç katan dost bağının meyveleridir.*"[164] * Thoreau, "tepenin yamacında yediği bazı meyvelerin dehasını beslediğini" fark edince "heyecanlanır."[165]

Thoreau, kendi bedenini daha ince, daha zayıf ve daha ayırt edici -şeylerin gücünü daha iyi algılayabilen- kılan bir dizi bedenle -bazıları katı, bazıları yumuşak- birleşmeye çabalar. Örneğin meyvelerin güçlerinin değişken bir şekilde gerçekleştiğini görmeye başlar: Fair Haven Hill'de çalıdan koparıp yediklerinin aksine pazarda satılan çoban üzümleri ve yaban mersinleri "gerçek lezzetlerini vermezler. (...) Hiç koparmadığınız çoban üzümlerini tattığınızı düşünmek kaba bir hatadır. (...) Meyvenin lezzetli ve esas kısmı, pazar arabasında silinen çiçeklerle birlikte kaybolur ve sadece kumanya hâline gelirler."[166] Pop-Tarts'taki meyvelerin yabani muadilleri gibi hareket etmediğini ya da işlenmiş peynirlerin ve steril filtreden geçirilmiş şarapların pastörize edilmemiş ve filtrelenmemiş muadillerine göre daha pasif, daha az canlı ve daha öngörülebilir hâle getirildiğini söyleyebiliriz.[167]

---

* Buradaki vurgu bana aittir. Yazar burada çoban üzümü anlamına gelen ve çilekle aynı bitki ailesinden gelen "*huckleberries*" sözcüğünü kullanıyor. *Huckleberry* aynı zamanda deyimsel olarak hem "birinin elinden gelenden fazlasını yapar nitelikte" anlamına hem de "dost ve yoldaş" anlamına geldiği için kendi vurgumu italikle eklediğim yerde "gücüme güç katan dost bağının meyvesi" sözünü tercih ettim. — Ç.N.

## AÇ RUH

Nietzsche ve Thoreau için tüketim iki yönlü bir yoldur, insan ve insandışı bedenler arasında bir karşılaşmadır. Çay, kahve, sebze, bira, müzik, çilek, balık, bir ağaçkakan, sıska Thoreau bedeni ve hastalıklı Nietzsche bedeni bir tür yaşamsal güce sahipti. Leon Kass'ın *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature* (Aç Ruh: Yemek ve Doğamızın Mükemmelleştirilmesi) adlı popüler kitabında sunduğu yeme modeli ise bunun tam tersidir. Kass, sıradan yemek yeme eyleminin Yaratılış'ın düzeni hakkında bir şeyler ortaya koyduğunu savunur: En altta madde, ortada organizmalar ve en üstte insanlar olmak üzere doğal bir bedenler hiyerarşisini ortaya koyar.

Kass, "yediğimiz bir şey hâline gelmeyiz; daha ziyade, yenilebilir olan bizim olduğumuz şeye asimile olur. (...) yenilebilir nesne, yiyen tarafından tamamen dönüştürülür ve yeniden biçimlendirilir" demektedir.[168] Kendisi de yenilebilir bir madde olan insan bedeninin diğer tüm bedenlere karşı bu kadar üstün olması nasıl mümkün olabilir? Kass, bu üstün güç avantajının insan bedeninin bir organizma olmasından kaynaklandığını (ancak göreceğimiz gibi tamamen bununla açıklanmadığını) savunmaktadır. Kass bir organizmayı maddesel olmayan bir ek ile yani "yaşam" ile aşılanmış maddesel bir beden olarak tanımlar. "Yaşam" maddenin salt mekanik işlemlerinden niteliksel olarak farklı bir güçtür: Yaşam "metabolizmanın sonucu değil, nedenidir çünkü beslenme yoluyla devamlılık bir *başarıdır*; organizmanın *örgütlenmiş hâlidir*, tek başına materyallerinin değil."[169] Sadece insanlar değil, tüm organizmalar bir yaşam gücü tarafından canlandırılır ve bu nedenle tüm organizmalar inorganik maddeye veya ölü ete "biçim" verme gücüne sahiptir. "Yenilebilir nesneyi (...) yiyene" "tamamen dönüştürmekten" sorumlu olan, yaşam adı verilen bu gizemli güçtür.

Kass buradan devam eder ve insan organizmasının *özellikle* bu yaşam gücüyle donatıldığını, *özellikle* canlı olduğunu çünkü Tanrı tarafından tasarlanmış organizmaların en üstünü olarak "ruha" sahip olduğunu söyler. "Spiralin tepesinden, dünyanın bütünlüğüne

olduğu kadar kendi özel yükselişine de bakan" ruhlu bir organizma, örneğin "yemesini kutsayan formları kucaklayabilir."[170]

Kass, organik yaşam ile inorganik madde arasındaki ayrımın güçlü bir versiyonuna başvurur, salt maddeyi canlandıran maddesel olmayan bir yaşam gücünün varlığını güvenle teyit eder ve bu yaşam gücünün insan versiyonu olan ruhun eşsizliğini kutlar. Bunu yaparken de bir tür vitalizmi onaylamaktadır. Evanjelik bir Hıristiyan olarak Kass, *The Hungry Soul* kitabında özellikle net, cesur ve açık sözlü iddialarda bulunmaktadır: Böylece kültürde daha yaygın olarak dolaşan dirimselci iddiaların daha yumuşak ve daha ince ayrımlı versiyonlarını ayırt etmemize yardımcı olmaktadır. Dirimselcilik konusuna bu kitabın Bölüm V ve VI'sında, Immanuel Kant, Hans Driesch ve Henri Bergson tarafından desteklenen varyantlarını ele aldığımda ve bu dirimselcilikleri aktif, canlı bir güç olarak bir materyalizm kuramıyla karşılıklı konuşma içerisine yerleştirdiğimde döneceğim.

Kass, hayvanların, bitkilerin, bakterilerin, metallerin, sentetik hormonların, eser elementlerin, dioksin ve diğer endüstriyel yan ürünlerin yutulan bedenlerinin insan kullanımı için aktif olmayan, plastik malzemeler olarak düşünüldüğü bir fetih modeli sunmaktadır. Thoreau, Nietzsche ve Omega-3 ve hidrojenize yağlar üzerine yapılan son çalışmalar bu modele ve bu modelin merkezinde yer alan biçim-madde ikilemine meydan okumaktadır. Bunun yerine, yenilebilir maddenin hayal gücünü kabalaştırmasını ya da inceltmesini ya da bir eğilimi daha fazla ya da daha az hüzne, depresyona, hiperaktiviteye, donuk zekâya ya da şiddete yatkın hâle getirmesini sağlayan, gıda maddesine içkin üretken bir gücü fark ederler. Yemek yeme deneyimini, her biri belli bir eyleyici kapasitesine sahip olan insani ve insandışı unsurların bir araya gelişi olarak yaşarlar. Bu kapasite, insan projelerine direnmek veya bu projeleri engellemek için negatif gücü içerir ancak aynı zamanda etkilemek ve etki yaratmak için daha aktif gücü de içerir. Bu yeme modelinde, insan ve insandışı bedenler birbirlerine yanıt olarak yeniden vücut bulur; her ikisi de biçimlendirici güç kullanır ve her ikisi de kendilerini üzerinde hareket edilecek madde olarak sunar. Yemek yemek, iç ve dış arasında-

ki sınırın bulanıklaştığı bir dizi karşılıklı dönüşüm olarak görünür: Yemeğim hem benimdir hem de benim değildir; siz hem yediğiniz şeysiniz hem de değilsiniz.

## SERSERİ MADDE

Yenilen şey gıda olacaksa, içerisinde dâhil olduğu dış-taraf için sindirilebilir olmalıdır. Aynı şekilde, eğer yiyen beslenecekse, kendini içselleştirilmiş dış-tarafa uydurmalıdır. Yeme karşılaşmasında, tüm bedenlerin aslında sadece maddeselliğin geçici yoğunlaşmaları olduğu anlaşılır, bu maddesellik bir oluş sürecidir, tortulaşma ve maddeyle (tözle) noktalanan bir koşuşturma ve akıştır. Emma Roe'nun Britanya'daki yeme pratiklerine dair fenomenolojisi, yemeğin nasıl farklı bir varlık eşiğinin üstünde ve altında salındığını vurgular: Yiyen kişinin ağzına ilk giren havuç, kendine özgü tadı, rengi, kokusu ve dokusuyla tam anlamıyla bir varlıktır ancak yutulduktan sonra, bağırsağa yerleştirilen küçük bir kamera aracılığıyla gözlemlenmeye devam edilirse, havuç ile yiyen arasındaki fark tamamen ortadan kalkana kadar tutarlılığı yavaş yavaş kaybolur.[171] Maud Ellman ise yiyeceklerin çeşitli geliş ve gidişlerini şöyle anlatıyor:

> [Gıdanın] midede parçalanması, kana karışması, ciltte terlemesi, kalın bağırsakta çözünmesi; bamyada, yahnide, istiridyede ağdalanması; jölelerde elastikiyeti, muhallebide sıvılaşması; yılanların boğazlarında şişmesi, köpek balıklarının karınlarında yavaşça aşınması; otlaklar, meyve bahçeleri, buğday tarlaları, perakende zincirleri, süpermarketler, mutfaklar, domuz yalakları, çöplükler, atıklar arasındaki yolculukları; ekme, avlanma, pişirme, öğütme, işleme ve konserve endüstrileri; mutasyonlarının sihirbazlığı, ekmekte balonlaşıp şişmesi, suflede çökmesi; çiğ ve pişmiş, katı ve eriyen, sebze ve mineral, balık, et ve kümes hayvanları, böylelikle canlı maddenin tümünü kapsayışı.[172]

Kısacası yenilebilir gıdalar, Deleuze ve Guattari'nin maddeselliğe dair belli bir "serseri" niteliği dedikleri, "madde-biçimin tüm hikâyeleri" tarafından ilga edilen sürekli bir çeşitlilik eğilimini ifşa eder.[173] Dışarısı ve içerisinin birbirine karıştığı ve yeniden birleştiği metabolizasyon faaliyeti, yaşamsal bir materyalizm fikrini daha makul hâle getirir. Oluşmuş bedenlerin ve temerrüt eden şeylerin altında ve içinde var olan faaliyet sürüsünü, dünyayı inorganik madde ve organik yaşam olarak ikiye ayırma alışkanlığımızın gizlediği bir canlılığı ortaya çıkarır.

## GIDANIN ÖNEMİ/MADDELEŞMESİ*

Tüketim sanatına son örneğim, küreselleşmiş gıda üretim, pazarlama ve dağıtım sisteminin McDonaldlaştırmasına, çevresel sürdürülemezliğine ve petro-merkezciliğine karşı çıkmak amacıyla 1986 yılında İtalya'da kurulan yavaş gıda (*slow food*) hareketidir. Manifestosuna göre, "Yavaş Gıda toprağın korunmasına ve ekolojik açıdan sağlıklı gıda üretimine; mutfağın ve sofranın zevk, kültür ve topluluk merkezleri olarak yeniden canlandırılmasına; bölgesel, mevsimsel mutfak geleneklerinin canlandırılmasına ve yaygınlaştırılmasına; işbirliğine dayalı, ekolojik yönelimli ve erdemli bir küreselleşmenin yaratılmasına ve daha yavaş ve uyumlu bir yaşam ritmi yaşamaya adanmıştır."[174]

Yavaş gıdayı farklı kılan ve özellikle güçlü bir topluluk hâline gelmesini sağlayabilecek olan şey, hem sağlıklı yaşayıp düzenli beslenenlere hem de mutfağa düşkün, ağzının tadını bilenlere hitap etmesidir. Tek kalemde ekolojik sürdürülebilirliği, kültürel özgüllüğü, beslenme ekonomisini, estetik zevki ve sıfırdan yemek yapmak için gereken becerileri bir araya topluyor. Bu imgeleri ve uygulamaları

* Orijinali: "*How Food Matters.*" "*Matter*" sözcüğü İngilizcede isim olarak "madde" ve "mesele" gibi anlamlara, fiil olarak ise "maddeleşme" ve "önem arz etme" gibi anlamlara gelmektedir. Burada tek sözcükle verilen çift anlamlı sözcük oyununu iki anlamı da vererek çevirdim. — Ç.N.

bir araya getirerek bu özel topluluğu oluşturarak yavaş gıda, bir zamanlar "çevrecilik" bayrağı altında birleşen halkı yeniden şekillendirme şansına sahip olabilir. Belki de yavaş gıdanın kaygılar kokteyli –lezzetli yemek, az enerji kullanımı ve Dünya sevgisi– bizi Barbara Kingsolver'ın "nehirlerimize ve körfezlerimize attığımız megatonlarca atığın suyu zehirlemediğine, havaya pompaladığımız hidrokarbonların iklimi değiştirmediğine, aşırı avlanmanın okyanusları tüketmediğine, fosil yakıtların asla tükenmeyeceğine, kitleler hâlinde sivilleri öldüren savaşların elimizde kalanları korumanın uygun bir yolu olduğuna, çevreye karşı boğazımıza kadar borca batmadığımıza ve gerçekten her şeyin yolunda olduğuna dair kitlesel halüsinasyon fantezimiz" olarak tanımladığı şeyden uyandırabilir.[175]

Yavaş gıda programı, yalnızca yiyeceği hazırlamak ve yemeğin tadını çıkarmak için değil, aynı zamanda gıdanın pazara ulaşmasından önceki ekonomik, işgücü, tarımsal ve ulaşım olayları üzerinde düşünmek için de zaman ayırmayı içerir. Bu şekilde, bir gıda ürününün "yaşam tarihini" kronikleştiren ve "zincir boyunca farklı noktalardaki insanları ve yerleri birbirine bağlayan bağlantıların" izini süren, gıdaya yönelik bir meta zinciri yaklaşımını desteklemektedir.[176] Bu uygulama, tüketicilerin ağızlarına ne gittiğini daha iyi anlamalarını sağlar: Sadece pestisitler, hayvansal hormonlar, yağlar, şekerler, vitaminler, mineraller ve benzerleri gibi bileşenler açısından değil, aynı zamanda gıda işçilerinin çektiği acılar ve tarım ticareti ile Kongre'deki temsilcilerinin açgözlülüğü açısından da.[177] Ancak yavaş gıda öbekleşmesi, odağını insanların faaliyetlerinin ötesine genişletirse daha da güçlenebilir diye düşünüyorum. Gıdayı bir kaynak ya da araç olarak algılama ve dolayısıyla insandışı maddeselliğin, yaşam ve madde arasındaki ontolojik ayrımın bir tarafında, esasen pasif şeyler olduğu fikrini sürdürme eğilimindedir. Gıdanın eyleyiciliğini tanıdığımız ölçüde, kendi yeme deneyimimizi de yeniden yönlendirmiş oluruz. Yavaş gıda, gıda maddelerinin aktif yaşamsallığına dair daha büyük bir hissi içerecek olsaydı ne olurdu? Eğer atıl madde imgesinin mevcut agresif derecede israfçı ve gezegenimizi tehlikeye atan tüketim pratiğimizi canlandırmaya yardım-

cı olduğu konusunda haklıysam, o zaman eyleyici kapasiteye sahip canlı bir güç olarak deneyimlenen bir maddesellik ekolojik açıdan daha sürdürülebilir bir toplumu canlandırabilir.

Gıdanın "yaşam devam edecekse sahip olunması gereken" bir araç olarak resmedildiği bu tablonun aksine gıdayı, üyeleri arasında metabolizmamı, bilişimi ve ahlaki duyarlılığımı da içeren bir eyleyiciler öbekleşmesinde bizzat bir eyleyen olarak yorumladım. İnsanın niyetliliği, diyet, obezite ve gıda güvenliği fikri etrafında ortaya çıkan kamusallığın elbette önemli bir unsurudur ancak bu kamusallığın tek aktörü ya da mutlaka kilit operatörü değildir. Gıda, kendi kendini değiştiren, dağılımlı bir maddesellik olarak aynı zamanda bir oyuncudur. Dönüştüğümüz şeylerin içine girer. Ne yiyeceğimiz, nasıl alacağımız ve ne zaman duracağımız sorularıyla uğraşırken ortaya koyduğumuz ruh hâlleri, bilişsel eğilimler ve ahlaki duyarlılıklarda etkin olan birçok eyleyiciden biridir.

# BÖLÜM IV

# METALİN [BİR] YAŞAMI

Franz Kafka'nın "Akademi İçin Rapor"* adlı kısa öyküsünde, nazik ama kıl tüy yumağı [eski maymun] Kızıl Peter insanlardan oluşan bir dinleyici kitlesi önünde konuşur: "Sayın Akademi üyeleri! Bir maymun olarak yaşadığım önceki hayatımı anlatmak üzere akademinize davet ederek beni onurlandırdınız. (...) sabık bir maymunun, insanların dünyasına girip kendini kabul ettirirken izlemek zorunda kaldığı yolu size anlatabileceğim." Kızıl Peter hızlandırılmış bir evrim programıyla insanların yaşam dünyasına adım atar: Pipo tüttürmeyi ve biraz kırmızı şarap içmeyi öğrenir, sonra bu başarılarından dolayı mutlu olur; "sersemlediği[n]den kendi[n]e engel olamayarak," "kısaca ama kesin bir şekilde 'Marhaba!'" diye seslenir. "İnsan sesini edindiği anda kopan yaygaranın yankısını hisseder: 'Baksana şuna, konuşuyor.'"[178]

Kızıl Peter kendi "yaşamı" hakkında bir açıklama yapar: Bu terim burada duygu, sosyallik ve düşünme kapasitesiyle tutarlı biyolojik bir durumu ifade eder. Kafka'ya göre bu, maymunların insanlarla paylaştığı bir yaşamdır çünkü aralarındaki fark yalnızca tek bir "çizgi" üzerindeki noktalar arasındadır. Kafka'nın zamanından bu yana, insanlığa özgü olduğu düşünülen özelliklerin ya da yeteneklerin birbiri ardına insan olmayan hayvanlarda da var olduğu ortaya çıktıkça, insan ve hayvan arasındaki uçurum daha da daralmıştır.[179] Hayvanların biyososyal, iletişimsel ve hatta düşünsel bir yaşamı olduğunu söylemek artık o kadar da tartışmalı değil. Ancak organik olmayan bedenlerin de bir yaşamı olabilir mi? Maddeselliğin kendisi yaşamsal olabilir mi?

---

* Kafka'nın öyküsündeki edebî üslubu korumak ve tonu yazar Bennett'in tonundan ayırmak için öykünün Özlem Özarpacı tarafından yapılan çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Franz Kafka, "Akademi İçin Rapor," *Bir Köy Hekimi*, Martı Yayınları, 2021. — Ç.N.

Önceki bölümlerde maddenin yaşamsallığı, basit ya da proto-bedenlerin konatif dürtü ya da hareketliliğine, kuvvetlerin eyleyici öbekleşmeler oluşturma eğilimine ya da bitki ve hayvan maddelerinin onları yiyen insan bedenlerinde etki yaratma kabiliyetine atıfta bulunuyordu. Bu bölümde, fizyolojik ve organik olana bağlılığından ne kadar uzaklaştırılabileceğini görmek için dikkatimi açıkça yaşam figürüne yöneltiyorum. Yaşam sadece yaşam-madde ikilisinin bir tarafı olarak mı anlamlıdır, yoksa mineral ya da metalik bir yaşam ya da "yağmur yağıyor"daki üçüncü tekil şahıs gizli özne "o"nun yaşamı diye bir şey var mıdır?* Bence var ve bunu daha iyi tanımamız için iyi ekolojik ve biyoteknolojik nedenler bulunuyor.[180]

## [BİR] YAŞAM

Gilles Deleuze'ün "İçkinlik: [Bir] Yaşam" adlı kısa makalesinde "bir" yaşam kavramıyla tanışırız. Belirsiz artikelin** işaret ettiği gibi bu belirsiz bir canlılık, "saf bir na-sübjektif akım"dır.[181] [Bir] yaşam sadece geçici olarak görülebilir çünkü "olanın öznelliğinden

---

* Bu paragraftaki "yağmur yağıyor" cümlesinin orijinali "*it rains*" biçimindedir. Türkçede yağma eylemini gerçekleştiren yağmur, kar, dolu gibi hava olaylarının kendisidir, dolayısıyla bunların eyleyici kapasiteleri dilde kendiliğinden ifade edilir. Benzer şekilde, "hava yağışlı/yağmurlu/karlı" denildiğinde yine havaya ait bir oluş kapasitesi belirtilir. İngilizcede de bu ikinci kategoriye denk "*the weather* [*it*] *is snowy/rainy*" gibi oluş kapasitesinin havaya atfedildiği durumlar söz konusu ise de "*it rains/snows*" gibi cümlelerde hava yağışını gösteren eylemlerin söylenişindeki özne belirsizdir. Yani "*it rains*" cümlesindeki "*it* [Türkçe: o]" zamirinin neyi kastettiği belirsizdir çünkü hiçbir zaman "*the weather* [Türkçe: hava]" sözcüğü bunun yerine kullanılmaz, "*the weather rains*" denmez. Ayrıca "*it*" zamirinin cansızlar için kullanıldığını, canlılar için kullanılan "*he*" ya da "*she*" zamirlerinin cinsiyetli olduğunu da tekrar belirtmek gerekir. Yazar bu nedenle, "yağmur yağıyor/*it rains*" cümlesindeki "'o'nun yaşamı"nın varlığını sorguluyor; cansız nitelenen ve "*it*" zamiriyle anılan bir şeyin canlılığı İngilizce konuşan dünya için şaşırtıcıdır. Türkçede bu ayrım olmadığından okurlar için bu durum daha az şaşırtıcı olacaktır; kısaca Bennett yağmurun yaşamı olup olmadığını soruyor. — Ç.N.

** Buradaki belirsiz artikelden kasıt, Türkçede "bir" veya "herhangi bir" anlamı veren "*a*" artikelidir. Türkçede artikel olmadığı için "bir" sözcüğünü köşeli parantez içerisinde verdim. — Ç.N.

ve nesnelliğinden (...) kurtulmuş saf bir olaydır."[182] [Bir] yaşam, biyografik ya da morfolojik zamanın çeşitli anları arasında var olan o tekinsiz zamansızlıkta yaşar. Sahneye girdiğinde, Kızıl Peter'in yaşam dünyasında var olan sanal olana bir göz atarız. Deleuze bu gayrişahsi canlılığa örnek olarak henüz birey olmasalar da her biri karşılaşmalarının olumsallıklarına göre sadece *bu* gülümsemeyi, jesti ya da yüz buruşturmayı ifade eden "tekillikler" olan çok küçük çocukları gösterir. Bu küçükler "saf güç ve hatta yücelik olan içkin bir yaşam tarafından kat edilirler. (...) [Bir] yaşamın belirsizlikleri [tarafından]."[183] [Bir] yaşamın saf gücü, mutluluk ya da tarifsiz, katıksız bir şiddet olarak tezahür edebilir ve ben burada Deleuze'ün terimini "[bir] yaşamın" karanlık tarafını kabul edecek şekilde değiştiriyorum. Veena Das, "dünyayı yok eden" şiddetin (örneğin Indira Gandhi suikastından sonraki toplu katliamlar) ardından insanların hayatlarını yeniden bir araya getirme çabalarını incelediği etnografisinde, bu tür şiddetin "(...) anlatılamayanlarındaki" belli bir "donmuş-slayt niteliğine" dikkat çekiyor. Bu, kelimelerin "uyuştuğu" ya da "hayatla temasını" kaybetmiş gibi göründüğü zamandır ki Das bununla kültürel bir yaşam dünyasıyla temaslarını kaybettiklerini kastetmektedir.[184] Bu ifadeler yaşam dünyasıyla bağlarını kaybettiklerinde "[bir] yaşamı" ifade ediyor olabilirler mi? Ama artık bir hayat o kadar da çekici görünmüyor ve Das'ın çalışması bana burada bir hayatın patlamasının sadece taşma ve canlılık metaforlarıyla tanımlanmaması gerektiğini gösteriyor. Bazen bir hayat mutluluktan ziyade, dehşet, virtüelin bolluğundan ziyade, kökten anlamsız bir boşluk olarak deneyimlenir.

[Bir] yaşam böylece huzursuz bir eylemliliğe, herhangi bir bedenle tam olarak örtüşmeyen yıkıcı-yaratıcı bir kavrayışa ad verir. [Bir] yaşam; bir kişi, yer ya da şeyde tam olarak "dışa" vurulmadan evvel gerçek olanın dokusunu yırtar. [Bir] yaşam, *A Thousand Plateaus** adlı eserin "madde-hareket" ya da "madde-enerji"

* Orijinal başlığı *Mille Plateaux* olan Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin 1980'de yayımlanan eseri Türkçeye Emre Sünter tarafından *Bin Yayla* (Norgunk Yayıncılık, 2024) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

olarak tanımladığı şeye, "öbekleşmelere giren ve onları terk eden çeşitlilik içindeki maddeye" işaret eder.[185] Yaşam, herhangi bir bireye değil, "saf içkinliğe" ya da gerçek olduğu hâlde gerçek olmayan o değişken sürüye özgü bir canlılıktır: "[Bir] yaşam yalnızca virtüellikleri içerir. Virtüelliklerden oluşur."[186] [Bir] yaşam "na-sübjektiftir:" Deleuze başka bir yerde Fransız romancıların hayatı "kişisel bir şeye" indirgeme eğiliminden yakınır oysa gerçek yazar "içinde akan hayat ya da içinde geçen duygulanımlar karşısında pek de zayıf" olan "büyük bir Canlı" olmaya çabalar.[187] Bu alıntıda Friedrich Nietzsche'nin, örneğin *Will to Power** eserinde ifade ettiği kendine özgü dirimselciliğinin bir yankısını duyabiliriz: "Hayat benim için nedir biliyor musunuz? Bir enerji canavarı (...) kendini tüketmeyen ama sadece dönüştüren. (...) Kuvvetlerin ve kuvvet dalgalarının [bir] oyunu, aynı zamanda hem tek hem de çok; (...) birlikte akan ve acele eden, ebediyen değişen bir kuvvetler denizi" (başlık 1067).[188]

## KIRILMAZ ZİNCİRLERİN ÖLÜ AĞIRLIĞI

Eskilos'un *Prometheus Bound*** adlı oyununda Prometheus'u bağlayan zincirler, bir yaşamın titreşimli, sıvı ve sanal olması kadar ölü, hareketsiz ve gerçektir. İlk sahnede Kratos (Kudret) Hephaistos'u (metalürjist) bu zincirleri sağlamlaştırmaya çağırır:

> Geldiğimiz yer dünyanın sınırı;
> burası İskit ülkesi, ayak basılmamış bir ıssızlık.
> Hephaistos, babanın sana verdiği emirlere kulak vermelisin

---

* Friedrich Nietzsche'nin ilk kez *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde bahsi geçen "güç istenci" kavramı, düşünürün ölümünden sonra derlenen notlarından oluşan ve kimi zaman farklı versiyonlara sahip *Der Wille zur Macht* (1901) orijinal başlıklı esere de ismini vermiştir. Bu eser Türkçeye *Güç İstenci* başlığıyla Sedat Umran (Birey Yayıncılık, 2002) ve Nilüfer Epçeli (Say Yayınları, 2010) tarafından çevrilmiştir. — Ç.N.

** Eser Türkçeye *Zincire Vurulmuş Prometheus* başlığıyla Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (Bilgi Yayınevi, 1968) tarafından çevrilmiştir. — Ç.N.

bu suçluyu yüksek kayalıklara
kırılmaz zincirlerle çivilemelisin.[189]

Prometheus'un dostu Hephaistos, Kratos'a gönülsüzce boyun eğer, tıpkı Prometheus'un metale boyun eğmesi gerektiği gibi çünkü zincirler gerçekten de kırılmazdır;* Yunanca *adamantinos*: *En sert* metalden, demir veya çelik gibi. "Mücrim" bu zincirlere karşı güçlü bir şekilde mücadele eder ancak eti sert ve vurdumduymaz metalle boy ölçüşemez, bu kesinlikle mümkün değildir.

Metalin pasiflikle ya da ölü bir şeylikle ilişkilendirilmesi devam eder: "Kırılmaz zincir," demir kafes, pirinç çiviler, çelik balkışlar, demir iradeler, som altın vuruşları da içerecek uzun bir mecazlar dizisinden biridir. Kim *metali* canlılığın sembolü olarak seçer ki? Deleuze ve Félix Guattari: "Göçebelik" yaylasının kısa bir bölümünde, metali yaşamsal bir maddeselliğin örneği olarak adlandırırlar; bu kıpır kıpır coşkuyu en iyi ortaya çıkaran metaldir; "Organik Olmayan Yaşamın olağanüstü fikrini" doğuran, [bir] yaşamla dolup taşan metaldir.[190]

Etkinliğin maddenin "belirsiz özü" olduğu şeklindeki "olağanüstü" fikri kullanma konusunda Deleuze ve Guattari'yle hemfikirim.[191] Peki ama bu ne tür bir etkinlik, nasıl bir faaliyettir? Thomas Hobbes uzun zaman önce yaşamın hareket hâlindeki maddeden başka bir şey olmadığında, bedenlerin "sürekli olarak bir yeri terk edip başka bir yeri ele geçirdiğinde" ısrar etmiştir.[192] Deleuze ve

---

* Orijinal sözcük: *Adamantine*. Tanrıların yarattığı ışıl ışıl, bükülmez zincirlerin elmas gibi olması Eskilos'un eserinde anlamlıdır. Dolayısıyla, kırılmazlığın timsali olan bu elementin Yunan mitolojisinde elmasla eşdeğer tutulduğu düşünülmektedir. Ancak zincir denilince akla ilk gelen şey elmas değil metaldir, bu nedenle burada bahsi geçen kırılmaz zincirler metalin yaşamına dair bu bölümde yer almıştır. Elmas ve metalin bağıntısına dair: Kök sözcük *adamas*, zamanla geç Latincede *diamas*, eski Fransızcada *diamant* sözcüklerine evrilerek İngilizcede "elmas" anlamına gelen *diamond*'a dönüşmüştür. Sözcüğün güncel İngilizce karşılığı da "sert ve elmas gibi parlak"tır. Ancak elmasın metal olmadığı, bu bölümün ise metalin yaşamıyla ilgili olduğu düşünüldüğünde, yazarın Marvel Comics'ten esinlenmiş olabileceği hissine kapılıyorum. Marvel evreninde *adamantium* kurgusal bir metal alaşımdır; örneğin *X-Men* serisindeki Wolverine'i yenilmez kılan, omurgasına eklenen *adamantium* elementiydi. — Ç.N.

Guattari'nin bahsettiği "maddesel canlılık" bu mudur? Pek sayılmaz zira Hobbes dikkatini uzam boşluğunda hareket eden biçimlenmiş bedenlerin etkinliğine odaklamışken, Deleuze ve Guattari ne tam olarak bedensel ne de tam olarak uzamsal olan bir etkinliğin altını çizerler zira uzamdaki bir beden onun olası kipliklerinden yalnızca biridir. Bu etkinlik, kıpır kıpır olma, geçicilik, fanilik ya da belirsiz veya amaçsız bir gerilim gibi terimlerle daha iyi tasavvur edilir. Bu titreşimli canlılık, hâlihazırda oluşmuş olan bedenlerin varoluşundan önce gelir veya onlar içerisinde mevcuttur; ya da kısaca aslında onlarla aynı şey değildir diyebiliriz. *Bin Yayla* canlanan, gelip geçici proto- ve yok-bedenlerle, Organsız Bedenlerle yani Spinozacı terimlerle açıklamak gerekirse "bir günün, bir mevsimin, bir yılın, bir yaşamın bireyselliği[nde] (...) biçimlenmemiş parçacıklar arasındaki bir dizi hız ve yavaşlık [ile]" doludur.[193] Bu, uzayda uzantısı olan şeylerden ziyade, yoğunlukların etkinliğidir, "sanal" maddenin ya da "madde-enerji"nin "saf üretkenliği"dir.[194] Deleuze ve Guattari, böyle bir "maddesel canlılığın (...) şüphesiz her yerde var olduğuna ancak normalde gizlendiğine veya örtüldüğüne, hilomorfik* model tarafından tanınmaz hâle getirildiğine" inanırlar.[195]

"Hilomorfik" model (Fransız teknoloji filozofu Gilbert Simondon'dan ödünç aldıkları bir terim) bedenlerin nasıl değiştiği ya da geliştiğine dair açıklayıcı bir modeldir. Buna göre, muhtemelen pasif, organize olmamış veya ham bir maddeye ancak kendisi maddesel olmayan bir şeyin aracılığı ile organik "biçim" verilebilir. Dolayısıyla, hilomorfik model bir tür dirimselciliktir ve salt maddeyi cisimleşmiş yaşama dönüştürme gücüne sahip maddesel olmayan bir eklentiyi varsayar. Bölüm III'te açıklandığı üzere Leon Kass yemek yemenin hilomorfik bir açıklamasını sunmuştur: Salt maddenin mekanik hareketleri olarak metabolizma, organizmanın "yaşamını" açıklayamaz çünkü bu, organizmayı "birleştiren ve bilgilendiren maddesel olmayan bir 'şey'" gerektirir.[196] Kass, bu manevi gücün "kesinlikle maddeye bağımlı" olduğunu kabul eder ("Bir aslan

* Madde-form kuramına dayalı. — Ç.N.

formunu asla aslan etinden ayrı bulamazsınız") ancak etten hem bağımsız hem de daha derin ve daha gerçek bir gerçekliğe sahiptir. Bu nedenle, der Kass, "[onu oluşturan] *maddeleri varlığını sürdürmese de organizma varlığını sürdürür.*"[197]

Hilomorfik bir modele göre, herhangi bir "biçimlendirici" güç kaba, mekanik bir maddenin *dışında* olmalıdır. Model, John Marks'ın maddeselliğin içindeki "örtük topolojik formlar" olarak adlandırdığı şeyin varlığını ne ortaya koyabilir ne de ayırt edebilir. Bu topolojik eğilimler sadece dış etkenlerin faaliyetlerine karşı pasif bir direnç göstermekle kalmaz, aktif olarak kendilerini ifade etmeye çalışırlar: Tam olarak "bedenlenmeden" bilinçlidirler. Hilomorfik model, ahşap işçilerinin ve metalürjistlerin gayet iyi bildiği bir şeyden habersizdir: Maddenin "değişken yoğun etkileri" ve "başlangıç hâlindeki nitelikleri" vardır ve "dışsal biçimler [sadece] bunları ortaya çıkarabilir ve kolaylaştırabilir."[198] Maddeden ayrılabilen biçimlendirici bir güç yerine, zanaatkârlar (ve tamirciler, aşçılar, inşaatçılar, temizlikçiler ve nesnelerle içli dışlı olan herkes), yakın temasa geçtikleri diğer güçlere, duygulanımlara veya bedenlere bağlı olarak değişken bir şekilde hayata geçirilen, yeni ortaya çıkan eğilimleri ve yatkınlıkları olan yaratıcı bir maddesellikle karşılaşırlar.

Özetle, Deleuze ve Guattari maddesel bir canlılıktan bahsettiklerinde, basitçe bedenlerin mekândaki "Hobbesçu" hareketine dikkat çekmek istemiyorlar. Nesnelerin *tarihselliğinden*, yaşlandıkça ve toplumsal bir bütünden koptukça ya da yeni şeylerle yeni ilişkiler içine gömüldükçe biçim ve anlamlarının nasıl değiştiğine dair bilindik bir noktaya da değinmiyorlar (Antropoloji, sosyoloji ve bilim çalışmalarındaki "nesnelerin sosyal yaşamları" geleneğinin yaptığı budur). Deleuze ve Guattari'nin gözlerini diktikleri şey başka bir şeydir: Mekândaki herhangi bir düzenlemeden önce ve sonra devam eden titreşimsel bir akışkanlık: Bir yoğunluğun kendine özgü "hareketliliği." Ya da Alan Latham ve Derek McCormack gibi coğrafyayı kavramsal olmayan biçimde ele alan coğrafyacıların madde-enerjinin "süreçsel olarak ortaya çıkan" niteliği olarak adlandırdıkları şey ya da filozof

Brian Massumi'nin madde *olan* "başlangıçların ve eğilimlerin baskıcı kalabalığı" olarak tanımladığı şey.[199] Buradaki amaç, maddeselliği atıl maddeye bağlayan ve organik olanı inorganik olanın karşısına bir uçurum olarak yerleştiren kırılmaz zinciri sarsmaktır. Amaç, *kendisi* heterojen, kendisi bir yoğunluklar diferansiyeli, kendisi [bir] yaşam olan bir maddesellik fikrini dile getirmektir. Bu tuhaf, *yaşamsal* materyalizmde, saf durgunluğun hiçbir noktası, kendisi gerçek kuvvete sahip güçle dolu olmayan hiçbir bölünmez atom yoktur.

Michel Foucault da bedenlerin "cisimsiz" bir boyutundan, mekândaki bedenlerin felsefi çerçevesi içinde temsil edilemeyen ve madde bir uzantı olarak düşünüldüğünde düşünülemeyen titrek bir gerilimden söz ettiğinde bu tür bir eylemliliğe işaret etmeye çalışıyor olabilir. Foucault "Theatrum Philosophicum"da Epikourosçu simulakra fikrini, nesnelerin daha kalın ve daha yavaş bileşik bedenlerinden sürekli olarak dökülen tek katmanlı ince atom tabakalarını hatırlatarak cisimsiz fikrini ortaya atar. İnsan algısının uyarıcıları, yuvarlak içindeki nesnenin tamamı değil, bu filmimsi kılıflardır çünkü duyu aygıtımıza çarparak bir dış-tarafın varlığını fark ettiren bu hareketli yüzer-gezerlerdir. Simulakrlar, der Foucault, tuhaf bir madde türüdür: Yüzeyden ibarettirler ve derinlikleri yoktur; "bir sisin zerrecikleri" gibi yükselen "emisyonlar;" "maddenin yoğunluğunu dağıtan" bir maddeselliktir.[200] Foucault bunu cisimsiz olarak adlandırır çünkü tam olarak ayrı bir beden ya da maddesel bir cisim değildir. Ancak aynı zamanda bu hareketli etkinlik maddesel dünyaya *içkin* olarak kaldığı, cismanilik *içinde* kaldığı için de böyle söyler.[201]

Bu ontolojik tahayyül, bizi sabit bedenler olarak karşılayan şeylerle gündelik karşılaşmalarımızla nasıl bağdaşabilir? Burada yaşamsal materyalist, bir tür görelilik kuramına başvurabilir: Sabit olarak karşımıza çıkan taşlar, masalar, teknolojiler, kelimeler ve yenilebilir şeyler, ivmeleri ve değişim hızları onlara katılan ve onları algılayan insan bedenlerinin süresi ve hızıyla karşılaştırıldığında *yavaş* kalan, hareketli, içsel olarak heterojen malzemelerdir. "Nesneler" böyle görünürler çünkü oluşları insanın ayırt etme eşiğinin altında bir hızda ya da düzeyde ilerler. İnsanın zihnini, uzamdaki

uzantıya indirgenemeyen bir maddesellik etrafında sarmalaması gerçekten de zordur; bir maddesizlik ya da bir yoğunluk farklılığı kavramı üzerinde durmak zordur. Bunun nedeni, insanların yaşamak için dünyayı indirgemeci bir şekilde bir dizi sabit nesne olarak yorumlamaya ihtiyaç duymalarıdır; bu ihtiyaç *materyal** kelimesine atfedilen retorik role de yansımaktadır. İsim ya da sıfat olarak *materyal* sabit ya da kaya gibi sağlam bir gerçekliği ifade eder. Örneğin "maddi çıkarlar"dan söz etmek, boş soyutlamalar ya da naif umutlarla ticaret yapanlara kıyasla kendini bir realist olarak konumlandırmak demektir.[202] Tarihsel materyalizm de sabitlik mecazına dayanır: Ben Anderson, "'malzemeyi' bir kültür alanından önce duran ve 'son kertede' onu belirleyen kurucu bir söylem öncesi alan olarak ifade eden uzun bir yapısalcı ve tarihsel materyalist çalışma geleneğine" dikkat çeker.[203]

## METALİN [BİR] YAŞAMI

Eskilos, Prometheus'un zincirlerini sabit madde olarak sunmuştur. Zincirler güçlüdür çünkü metalleri tek tip ve homojendir, Prometheus'un onu parçalamak için kullanabileceği herhangi bir iç farklılıktan (doku, süneklik, sönüm hızı, vb.) yoksundur. Bize zincirlerin zapt edilemez olduğu çünkü maddelerinin kendi yüzeyleri ya da derinlikleri boyunca değişiklik göstermediği söylenir.

Ancak bunun, kesintisiz bir bütün oluşturmayan düzensiz şekilli kristallerden oluşan metallerin mikro yapısına ilişkin iyi bir ampirik açıklama olmadığı görülmektedir. Bilim tarihçisi Cyril Smith şu açıklamayı sunmaktadır:

> Neredeyse tüm diğer inorganik maddeler gibi metaller de doğaları gereği polikristal yapıdadır yani boşlukları doldurmak üzere

* Orijinal sözcük: *Material*. Türkçede bu sözcüğün bağlama göre maddi, maddesel, materyal, malzeme gibi farklı anlamlarla kullanıldığını hatırlatmak isterim. — Ç.N.

> bir araya getirilmiş çok küçük kristallerden oluşurlar. Bu kristallerin şekli güzel bir [değerli taş] gibi değildir ... ancak her kristal komşusunun büyümesine müdahale ettiği için kavisli yüzeylere sahiptir ve ara yüzey, şekli iç yapıdan daha fazla belirler. ... Taneler birbirinden ayrılırsa, az sayıda düz yüzeye ve çok sayıda kavisli yüzeye sahip oldukları görülecektir. Düzlemsel çok yüzlü değildirler ve boyut ve şekil bakımından farklılık gösterirler: Tek tekdüzelik, kenarları oluşturmak için yüzeylerin birbiriyle birleştiği açılarda yatar. Ortalama olarak her bir tanenin yaklaşık on dört yüzü ve ortalama beş tam bir bölü yedi [5+1/7] kenarı vardır.[204]

Örneğin demirin kristal taneleri, "komşularının yer doldurma basınçlarına" bağlı olarak çok çeşitli boyut ve şekillerde olabilir.[205] Her bir tanenin içindeki atomlar "uzay kafesi üzerinde düzenli bir şekilde dizilmiş" olsa da[206] ayrıca "dizilimde *kusurlar*" da bulunmaktadır.[207] En önemlisi de tanelerin "ara yüzeylerinde" gevşek atomların varlığıdır. Bu atomlar hiçbir taneye "ait" değildir[208] ve her bir tanenin sınırlarını gözenekli ve titrek hâle getirirler: Bir demir tanesi *değil*, "bir buğday tanesi" gibi "bir tür zarflı varlıktır."[209] Bu, metalin kristal yapısının deliklerle veya "kristaller arası boşluklarla" dolu olduğu anlamına gelir.[210] Bu "boşluklar" belirli bir metalin özelliklerini belirlemede "atom kadar önemli" olabilir.[211] Metalürji uzmanlarının, örneğin bir alaşım üretmek ya da demiri çeliğe dönüştürmek için ısı kullandıklarında yararlandıkları şey, bir metal levha ya da çubuğun alacalı topolojisidir.

Metalik bir *canlılık*, (kişisel olmayan) bir yaşam, çok kristalli yapının taneleri arasındaki kenarlarda bu serbest atomların titremesinde görülebilir. Manuel De Landa, "yayılan çatlakların karmaşık dinamiğinde" metalin yaşamının bir başka örneğine işaret eder. Bu çatlaklar da "bileşen kristalleri içinde (...) belirli kusurlar"ın bir fonksiyonudur; bunlar "çizgi kusurları"dır. Bu çatlakların hareket çizgisi deterministik değil, ortaya çıkan bir nedenselliğin ifadesidir; taneler, komşularının kendine özgü hareketlerine ve ardından komşularının kendi tepkilerine verdiği tepkiye yerinde ve gerçek za-

manlı olarak yanıt verir ve bu şekilde geri besleme spiralleri hâlinde devam eder.[212]

Çatlakların yayılma dinamiği, Deleuze ve Guattari'nin maddenin "göçebeliği" olarak adlandırdığı şeyin bir örneği olabilir. Bir elektrik iletkeni olarak metal kavramıyla oynayarak metalin bir sabit noktadan diğerine sıralı bir hareket değil, sınırları belirsiz sürekli varyasyonların bir yuvarlanması olan bir dizi öz-dönüşüm yoluyla kendini "ilettiğini" (götürdüğünü) söylüyorlar. Dahası, bu yuvarlanma yalnızca metale metalürjistler *tarafından* uygulanan işlemlerin değil; metalin kendi değişken hareketliliğinin de bir işlevidir: "Sümer İmparatorluğu['nda], menşe yerlerine ve arıtma derecelerine göre farklı isimlerle envanterlenmiş bir düzine bakır çeşidi vardır. Bu, (...) sürekli bir bakır melodisi oluşturur ve zanaatkâr şöyle der: İhtiyacım olan şey bu. Ancak zanaatkârın dövdüğü bakırdaki vuruşlardan bağımsız olarak alaşımlar için, bunların çeşitliliği için veya bunların sürekli değişkenliği için sabit bir düzen yoktur."[213]

Henri Bergson'u takip eden ve çağdaş kompleksite kuramındaki daha yeni çalışmaları öngören Deleuze ve Guattari, mekanik ve dengeyi korumaktan ziyade, hem maddesel hem de yaratıcı bir oluş kipi ortaya koyarlar. Maddesel bileşim süreci çoğu zaman düzenli ve öngörülebilir olsa da bazen çeşitli yoğunlukların bir araya gelmesi, öngörülemeyen hareketli fay hatları veya enerjik akımlar üretir. Deleuze ve Guattari, maddesel bir *"bedenin zihni"* şeklindeki oksimoronik çağrışımlarıyla bir yaşamın özgür oyununun bu boyutuna işaret edebilirler.[214]

Elbette bazen Eskilos haklıdır: Metalik maddesellik, kurşunun elektrik akımını reddetmesi ya da demir bir zincirin halkalarının bir insanın kaslarından daha güçlü olması gibi mutlak bir hayır cevabı gibi hareket edebilir. Ancak Cyril Smith ve diğer demirciler*

* Yazar Bennett burada ilginç bir kelime oyunu yapıyor. Smith sözcüğü bir şeyin zanaatkârı, ustası, özellikle de el işçiliği yapan usta anlamlarına geldiği için örneğin *"blacksmith"* sözcüğü "demirci ustası" anlamına geldiği için, Cyril Smith'in soyadından hareketle, "Cyril Smith and other smiths" ifadesiyle alıntıladığı her yazarın birer demirci ustası gibi metalin yaşamına şekil verdiğini ima ediyor. — Ç.N.

bunun metalin yaşam öyküsünün yalnızca bir parçası olduğunu bilirler.

## İNSANLARIN YAŞAMI

Şimdiye kadar metalden sanki diğer malzemelerden bağımsız olarak varmış gibi söz ettim. Ancak metal her zaman metalürjiktir, her zaman birçok bedenin çabalarının bir alaşımıdır, her zaman jeolojik, biyolojik ve genellikle insani kurumların* üzerinde çalıştığı bir şeydir. Ve insan metal işçilerinin kendileri de işledikleri yaşamsal materyalizmin ortaya çıkan etkileridir. "Bizler," der Vladimir Ivanoviç Vernadski, "yürüyen, konuşan mineralleriz."[215] Bu tema, "ben"in içindeki "o," kitabın sonunda tekrar döneceğim bir temadır. Gerçekten de Smith'in *A History of Metallography* (*Metalografinin Tarihçesi*) adlı kitabındaki temel tezi, organik olmayan maddenin polikristal yapısını ilk keşfedenlerin (daha az el becerisine sahip) bilim insanları değil de malzemeyle olan yoğun yakınlıkları *sayesinde* insan metal işçileri olmasıdır. Bilim insanının bir metalin ne *olduğunu* bilme arzusundan ziyade, zanaatkârın bir metalin neler *yapabileceğini* görme arzusu, ikincinin metaldeki [bir] yaşamı fark etmesini ve böylece sonunda onunla daha verimli bir şekilde işbirliği yapmasını sağlamıştır.[216]

Geçtiğimiz on yıl boyunca birçok siyaset kuramcısı, coğrafyacı, sanat tarihçisi, filozof, sosyolog, dansçı, edebiyat kuramcısı ve bunlardan başka pek çok kişi duygulanımın kamusal kültüre yaptığı katkıları araştırdı; burada duygulanım, ruh hâllerinin ve estetik du-

* Burada "kurum" sözüyle kastettiğim ifadede aslında çok anlamlılık bulunuyor. "Agency" sözü İngilizcede pek çok anlama gelmektedir; bunlardan kitabın temelinde yatan karşılığı faillik (yeni materyalist anlamda eyleyicilik) olsa da burada kastedilen "agency," sözcüğün bir başka anlamı olan "daire" karşılığında kullanılmış olabilir. Örneğin Türkiye'deki Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü gibi devlet kurumlarındaki daireleri imliyor olması muhtemeldir. Diğer yandan ise insani eyleyiciliklerin (ya da yeni materyalizm öncesinde adlandırdığımız üzere failliklerin) bir araya gelip öbekleşerek metalleri "işliyor" olmalarını da kastedebilir. — Ç.N

yarlılıkların etik ve siyaseti kelimeler, argümanlar ve nedenler kadar nasıl etkilediğine işaret ediyor. İnsan duygulanımının kilit bir oyuncu olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kitapta sadece rasyonel analize veya dilsel temsile tam olarak duyarlı olmayan değil; aynı zamanda insanlara, organizmalara ve hatta bedenlere özgü olmayan bir duygulanım üzerine odaklanılmaktadır: Teknolojilerin, rüzgârların, sebzelerin, minerallerin duygulanımı. Sosyal bilimler uzun zamandır bir öbekleşmenin (örneğin kapitalizm, askerî-endüstriyel kompleks, toplumsal cinsiyet gibi) ne kadar "kültürel" olursa olsun, yine de kültürel kontrole direnebileceğini ve ondan kaçabileceğini kabul etmektedir. Sosyal yapıların kendilerine ait olumsuz bir "yaşamı" olduğu yaygın olarak anlaşılmaktadır. [*Bir*] *yaşam* figürü bu noktayı öne çıkarmaktadır. Birincisi, [bir] yaşam yalnızca olumsuz bir inatçılık değil, aynı zamanda olumlu, aktif bir sanallıktır: Yaşam atılımının (*élan vital*) titreyen bir proto-damlası. İkincisi, [bir] yaşam dikkatleri insan tasarımlarından ya da bunların tesadüfi, birikmiş etkilerinden oluşan bir yaşam dünyasına değil, kişisel olmayan, insandışı güçlerin, akışların, eğilimlerin ve yörüngelerin oluşturduğu bir ara alana çeker.

O hâlde proje, bir tür jeoetkiyi ya da maddesel canlılığı kuramlaştırmaktır; bu kuram, insanmerkezcilikten ve biyomerkezcilikten kaçınmaya yönelik metodolojik bir bağlılıktan doğmuştur — ya da belki de maddeye duyulan irrasyonel bir sevgiden doğduğunu söylemek daha doğrudur. Burada akla bir başka "müthiş fikir" geliyor: Mario Perniola'nın "inorganik olanın cinsel çekiciliği" dediği şey. Perniola, insanlarda "nötr bir cinselliğin, soyut ve sonsuz bir uyarılmanın, (...) güzellik, yaş ve genel olarak biçim kaygısı olmayan bir cinselliğin" var olduğunu ileri sürer. Bu nötr cinsellik insan bedenlerini görünüşte ölü olan şeylere –nesnelere, taşlara, madde parçalarına– çeker. İnsanlar, açıklanamaz bir şekilde, normalde "tamamen yetersiz uyaranlar" olduğuna inandığımız şeylerden "heyecan duyarlar."[217] [Bir] yaşam gibi inorganik olanın "cinsel çekiciliği," maddeye özgü parıldayan, potansiyel olarak şiddetli bir canlılık olarak düşündüğüm şeye ses vermenin başka bir yoludur.

Dirimselciler de kendiliğindenliği beden imgeleri ya da mekanik bir doğa modeli tarafından yakalanamayan bir tür enerjik, özgür eyleyiciliğin mevcudiyetinde ısrar etmişlerdir. Ancak Bergson ve Hans Driesch gibi dirimselciler için madde, canlı ve hareketli olmak için pek de maddesel olmayan bir eke, bir *élan vital* veya entelekyaya ihtiyaç duyuyor gibi görünüyorsa Deleuze ve Guattari için maddeselliğin hiçbir canlandırıcı aksesuara ihtiyaç duymadığı açıktır. *Kendisi* "aktif ilke" olarak düşünülür.

# BÖLÜM V

# NE DİRİMSELCİLİK NE DE MEKANİZMA

Önceki bölümlerde olayları (çöp, elektrik, gıda, metal ile karşılaşmalar) insandışı maddesellikleri inatçı nesneler, sosyal yapılar veya araçlar olarak değil; iyi niyetli katılımcılar olarak sunacak şekilde anlatmayı denedim. Maddesellikleri eyleyenler olarak deneyimleseydik doğa hakkındaki düşüncelerimize ne olurdu ve onların yörüngelerine ve güçlerine daha dikkatli baksaydık, kamu politikalarının yönü nasıl değişirdi? Maddenin, benliklerin hem içinde hem de dışında işbaşında olan bir canlılık olarak görüldüğü ve herhangi bir güçlü anlamda amaçsal olmaksızın hesaba katılması gereken bir güç olduğu bir materyalizm arıyorum.

Böyle bir yaşamsal materyalizm, daha çok insan gücünün ekonomik ve sosyal yapılarına odaklanan tarihsel bir materyalizmle paralel ilerleyecektir. Kısmen geçici bir icat, kısmen de Epikouros, Lucretius, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Denis Diderot, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau ve diğerlerinin yaşadığı önceki düşünce geleneğinden unsurların bir araya getirilmesi olacaktır. Bu gelenekte, yaşam ile madde, organik ile inorganik, insan ile insandışı ya da insan ile tanrı arasındaki ayrım, her zaman fark edilmesi gereken en önemli ya da ilk göze çarpan fark değildir.

Günümüz yaşamsal materyalizminin, dirimselci olarak adlandırılanlarla, özellikle de yirminci yüzyılın başlarında kendilerini "eleştirel" ya da "modern" dirimselciler olarak adlandıranlarla yeniden ilişki kurmasının da iyi olacağını düşünüyorum.[218] Örneğin Henri Bergson ve Hans Driesch kendilerini, herhangi bir bilimsel ya da deneysel araştırmadan muaf olan ruhani bir güç ya da ruh ortaya koyan "naif" dirimselcilerden ayırmışlardır. Eleştirel dirimselciler, zamanlarının "materyalistleri" tarafından varsayılan mekanistik

doğa modeline de karşı çıktılar. Bergson ve Driesch için doğa bir makine değildi ve madde ilke olarak hesaplanabilir değildi: Bir şey her zaman niceliklendirmeden, tahminden ve kontrolden kaçardı. Bu şeye *élan vital* (Bergson) ve entelekya (Driesch) adını verdiler. Onların *bilimsel* kalma çabaları ve aynı zamanda bazı şeylerin *hesaplanamazlığını* kabul etmeleri benim için örnek teşkil etmektedir.

Bu bölümde Driesch ve Bergson'un şeylerin canlılığına felsefi bir ses kazandırma girişimlerinde, yaşamsal bir materyalizmi ifade etmeye nasıl çok yaklaştıklarını göstermeye çalışacağım. Ancak onların bu çabası bir yere kadar sürdü: Doğal süreçlerde fark ettikleri canlılığa uygun bir *materyalizm* hayal edemediler (Bunun yerine, tam olarak maddesel olmayan bir yaşam gücü hayal ettiler.). Yine de onların dirimselcilikleri beni büyülüyor çünkü kısmen mekanistik veya deterministik materyalizm için ortak düşmanımız diyebiliriz ve kısmen de hayal ettiğim inanılmaz derecede yaşamsal materyalizm onların dirimselciliğine çok yakın.

## ELEŞTİREL DİRİMSELCİLİK

Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce, Amerika Birleşik Devletleri'nde evrenin canlı ve hesaplanamaz, "sürekli ve öngörülemez bir değişim ve olasılık dünyası, her zaman olmak üzere olan bir dünya" olduğuna dair yeni bir anlayış vardı.[219] Kısacası, bir dirimselcilik salgını vardı. Bergson'un *L'évolution créatrice* adlı eseri (1907; 1910'da *Creative Evolution* başlığıyla yayımlandı)* ve Driesch'in *The Science and Philosophy of the Organism* (1907–8; [Organizmanın Bilimi ve Felsefesi]) başlıklı popüler Gifford dersleriyle canlanan bu dirimselciliğin merkezinde, yaşamın mekanik ya da deterministik bir maddeye indirgenemez olduğu fikri yatıyordu. Maddeyi (bazen) canlandıran an-

* Başlığın Türkçe tam karşılığı "yaratıcı evrim"dir. Eser, *Yaratıcı Tekâmül Hayatın Tekâmülü* başlığıyla Mustafa Şekip Tunç (Maarif Vekaleti, 1934) tarafından çevrilmiş, aynı çeviri sonraları *Yaratıcı Tekâmül* (Milli Eğitim Basımevi, 1947) başlığıyla yayımlanmıştır. — Ç.N.

cak maddeyle ilişki içindeyken varlık kazanmasına rağmen kendisi maddesel olmayan bir yaşam ilkesi var olmalıdır. Driesch, "*doğa* kavramı genişletilmelidir," diye yazmıştır, böylece "bir tamamen uzamsal ve bir de sadece kısmen uzamsal kısımdan oluşur."[220] Yaşamsal güç ya da doğanın "sadece kısmen uzamsal kısmı," embriyodaki morfolojik değişimler için itki sağlıyordu. Ancak eleştirel vitalistler bunun aynı zamanda kişiliğin ve tarihin ilerleyen gelişiminden de sorumlu olduğunu düşünüyorlardı: Tohumlar, embriyolar, kişilikler ve kültürlerin hepsi *organik* bütünler olduğu ölçüde, fiziksel, psikolojik ve uygarlık düzenleri arasında bir izomorfizm vardı.

Eleştirel dirimselciler arasında yaşamsal gücün nasıl tasvir edileceği konusunda bazı anlaşmazlıklar vardı: Örneğin Bergson'un *élan vital*'i Driesch'in entelekyası ile rekabet hâlindeydi. Ancak maddenin ne olduğu sorusunda, materyalist muhalifleriyle olduğu kadar birbirleriyle de hemfikirdiler: Madde özgür değildi, mekanikti ve deterministti (düzenli durum değişikliklerine uğrayabilme anlamında "dinamik" olsa da). Dirimselciler "yaşam" örneklerini bu mekanik dünyanın erişiminin dışına çıkarırken, materyalistler ne kadar karmaşık, "organik" ya da incelikli olursa olsun, her varlığın ya da gücün nihai olarak ya da ilkesel olarak mekanik ya da onların deyişiyle "fiziko-kimyasal" terimlerle açıklanabileceği konusunda ısrar ediyorlardı.

Hem Bergson hem de Driesch, bu tür bir büyümeden sorumlu olarak tamamen hesaplanamayan, pek de maddesel olmayan bir itki –yaşamsal bir güç veya yaşam ilkesi– tanımladılar. Belki de Amerika'da büyük popülerlik kazanmalarının nedenlerinden biri (Bergson'un 1913'te Columbia Üniversitesinde verdiği konferans New York'taki ilk trafik sıkışıklıklarından birine neden oldu), pragmatik başarıları evrenin tanrısız bir makine olarak resmini doğrulamakla tehdit eden modern bilim karşısında özgürlüğün, yaşamın belirli bir açık uçluluğunun savunucuları olarak kabul edilmeleriydi.[221]

Bu bölümün yıldızı Driesch'in büyüleyici ama az bilinen dirimselciliğidir ancak daha ünlü çağdaşı Bergson'un dirimselciliğine de değineceğim. İkisi tarafından da ayrı ayrı öne sürülen farklı

yaşamsal güç (başka türlü pasif olan maddeye nüfuz eden yaşam ilkesi) figürlerine odaklanacağım. Çünkü Immanuel Kant'ın yaşam ve madde hakkındaki düşünceleri her ikisi üzerinde de çok etkili olmuştur,[222] ayrıca Kant'ın *Critique of Judgment** eserinde atıl madde ile organik yaşam arasındaki farkı yaratan *Bildungstrieb*** fikriyle flörtünü de inceleyeceğim. Kant'ı takiben Driesch ve Bergson, "yaşam nedir?" sorusuna verdikleri yanıtları, zamanlarının deneysel biliminin sağladığı içgörülere bağlamak için özen göstermişlerdir. Driesch ve Bergson'un biyofelsefeleri Kant'ın güçlü yaşam/madde ikilemini karmaşıklaştırsa da, ikisi de Kant'ın atıl madde imgesini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Maddenin pasiflikle ilişkilendirilmesi bugün hâlâ peşimizi bırakmıyor ve bence şeylerin gücüne dair kavrayışımızı zayıflatıyor. Ancak yaşamsal gücün yaratıcı failliğinden, kendisi de bu yaratıcı fail (eyleyici) olarak düşünülen bir maddeselliğe geçmek sadece küçük bir adım olabilir.

## *BILDUNGSTRIEB*

*Critique of Judgment* eserinde, Kant maddenin "kendiliğindenliği" olamayacağını ısrarla vurgulamıştır:[223] "Canlı maddeyi mümkün olarak bile düşünemeyiz (Maddenin temel karakteri cansızlık, *atıllık* olduğu için bu kavram bir çelişki içerir)" (*Judgment*, Kısım 73, #394); "maddeye, salt madde olarak doğasıyla çelişen bir özellik [örn. yaşam özelliği...] atfetmemeliyiz" (*Judgment*, Kısım 65, #374; parantezler orijinalinde).

Kant'ın yaşam ile "ham madde" (*Judgment*, Kısım 81, #424) arasındaki kapatılamaz uçurum konusundaki ısrarı, onun için organizmalar söz konusu olduğunda yaşam ile maddenin yakın bir-

---

* Orijinal başlığı *Kritik der Urteilskraft* olan Immanuel Kant'ın 1790'da yayımlanan eser, Türkçeye Aziz Yardımlı tarafından *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (İdea Yayınevi, 2006) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

** Orijinal İngilizce karşılığı: *Formative drive*; Türkçe tam karşılığı biçimlendirici dürtü. Kant'ın hiçbir çevirisinde *Bildungstrieb* kavramıyla anlatılmak istenen tam olarak verilemediği için eser boyu orijinal Almanca sözcüğü korudum. — Ç.N.

likteliğinin nasıl temsil edileceği gibi zor bir soruyu gündeme getirmektedir. Bir organizma, "yalnızca doğal bir amaç olarak mümkün olduğunu (...) kavrayabileceğimiz" ya da "kendisinin hem nedeni hem de sonucu" olan "*kendi kendini organize eden* bir varlık" *olarak [algılayabileceğimiz] (Judgment,* Kısım 65, #374) *türden bir varlıktır.*[224] Kant bu sorunu kısmen, ölü maddeye bağlanan ve onu canlandıran özel bir "biçimlendirici dürtü" ya da *Bildungstrieb* kavramını ortaya atarak ele almaktadır.[225]

*Bildungstrieb* organizmalarda mevcut olan ancak salt madde yığınlarında bulunmayan esrarengiz kendi kendini organize etme (öz örgütlenme) gücünü adlandırır. Bu, "yaygın olarak mevcut olan, yalnızca mekanik oluşum gücünden" ayırt edilebilen bir "yetenektir" (*Judgment,* Kısım 81, #424).[226] Kant'a göre böyle bir "orijinal örgütlenme ilkesi" ortaya konmalıdır çünkü "anlayışımızın yalnızca amaçlar olarak kavrayabileceği ürünlerdeki maddenin *otokrasisinden* bahsetmek anlamsız bir kelime kullanmaktır" (*Judgment,* Kısım 80, #421). Kant'ın felsefi manzarasını dolduran muhteşem kavramlardan biri *olarak Bildungstrieb,* maddeye işlevsel tutarlılığını, "organik" niteliğini (bütünün her bir parçasının diğerlerinin hem nedeni hem de sonucu olduğunu) veren, maddesel olmayan, teleolojik bir güdüyü adlandırır. *Bildungstrieb* farklılaşmamış, kaba bir madde kütlesini, en yüksek versiyonu "İnsan" olan, işbirliği yapan parçaların organize bir eklemlenmesi hâline gelmeye iten şeydir.[227]

Kant, *Bildungstrieb* ile bedensiz bir ruhu birbirinden ayırmaya özen gösterir: "Maddeye ona *yapışık* yabancı bir ilke (ruh) eklememeliyiz," der (*Judgment,* Kısım 65, #375). Ruh, bir beden *olmadan* var olabileceği söylenen bir şeydir oysa *Bildungstrieb* yalnızca bir bedenin içinde, yalnızca maddenin mekanik faaliyetleriyle yani Newtoncu (yaşamsal olmayan) güçler tarafından yönlendirilen faaliyetlerle bağlantılı olarak var olur. Kant, aralarındaki farkı silmeden *Bildungstrieb* ile maddeyi çok yakından ilişkilendirmeye dikkat etmiştir. Kant'a göre *Bildungstrieb*'in maddeye olan bağımlılığı, kendi konumunu zamanının naif dirimselcilerinden ayıran şeydir. *Bildungstrieb* kavramı, organizmayı cisimsel doğa sisteminden kovmaz;

Kant'ın temel metodolojik prosedürlerinden birini, yani "doğanın tüm ürünlerini ve olaylarını, en amaçsal olanları bile mümkün olduğunca mekanik terimlerle açıklamayı (bu şekilde araştırma yeteneğimizin sınırlarının ne olduğunu söyleyemeyiz)" *atlamaz* (*Judgment*, Kısım 78, #415). Göreceğimiz gibi, Bergson ve Driesch de kendi yaşamsal güç figürlerini dinî ruh kavramlarından ayırmışlardır; ayrıca yaşamsal gücün içinde işlediği bedenlerden ayrı bir varoluşa sahip olabileceği fikrini de reddetmişlerdir.

Kant *Bildungstrieb* kavramını Göttingen'deki tıp fakültesinde öğretim üyesi olan Johann Friedrich Blumenbach'tan ödünç almıştır. Ağustos 1790'da (*Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinin yayımlanmasından hemen sonra), Kant Blumenbach'a mektup yazarak ona "biçimlendirici güç [*Bildungstrieb*] üzerine mükemmel çalışması" için teşekkür etmiş ve şöyle demiştir: "[Bu çalışmada], iki ilkeyi birleştiriyorsunuz —fiziksel-mekanik ve organize doğanın salt teleolojik açıklama tarzı. Bunlar, bir araya getirilemeyeceği düşünülen kiplerdir. Bu şekilde, benim esas olarak meşgul olduğum –ancak, olgular aracılığıyla [sizin sağladığınız gibi] bir doğrulama gerektiren– fikre oldukça yaklaşmışsınız."[228] Kant, Blumenbach'ın *Bildungstrieb* ilkesini yalnızca düzenleyici bir ilke olarak onaylamıştır; bu ilke "biyoloğun organizmaları *sanki* yönlendirici, yaşamsal bir gücün himayesi altında gelişmişler *gibi* incelemesine izin verirken, araştırmacıyı organik faaliyeti yalnızca mekanik yasalara başvurarak açıklamakla sınırlayacaktır."[229] Blumenbach, özellikle çalışmalarının başlarında, *Bildungstrieb* kavramını daha ampirik (hatta deneyimsel) bir anlamda düşünmüş olabilir; tıpkı bu kavramdan "insandan kurtçuğa, sedir ağacından küfe kadar tüm canlılarda var olan" ve "doğuştan gelen, yaşam boyu süren aktif dürtü" olarak bahsettiği zaman olduğu gibi.[230] Yine de Blumenbach sürekli olarak (Kant'ı memnun edecek şekilde) *Bildungstrieb* faaliyetlerinin bizim için asla tamamen şeffaf olamayacağı konusunda ısrar etmiştir. Kant, *Yargı Yetişinin Eleştirisi* eserinde Blumenbach'ın *Bildungstrieb*'in temelde "esrarengiz" doğasını, bizim için zorunlu olarak belirsiz bir nedenselliği kabul etmesini onaylayarak yazar.[231] Blumenbach için olduğu kadar Kant için de

–ve daha sonra Driesch için de– biçimlendirici dürtü ancak dolaylı olarak sadece etkileri, yani oluşturduğu belirli organizmalar incelenerek bilinebilir (Benim yaşamsal materyalizmim hem inorganik hem de organik maddenin nedenselliğinin bir dereceye kadar bizim için anlaşılmaz olduğunu ve ayrıca mekanistik bir modelin her ikisi için de yetersiz olduğunu varsayar).

Kant'a göre, bir kavram olarak *Bildungstrieb* bir erdemi, aynı anda hem mekanik hem de teleolojik bir süreç olan organik büyüme olgusunun *benzersizliğini* onaylamanın bir yolunu sağlıyordu. Organizmalar, *tüm* fiziksel sistemlere uygulanan Newton kuvvetleri tarafından yönetildikleri için mekanikti ancak aynı zamanda amaç sistemleri olarak görülmeleri gerekiyordu ve bu nedenle farklı bir açıklama ilkesi gerektiriyordu. Blumenbach, *Bildungstrieb*'i Newtoncu bir yerçekimi kuvveti fikri üzerine modelledi; "Newton'un atıl madde için başardığını organik cisimler için" yapmaya çalıştı.[232]

Kant gibi Blumenbach da inorganik maddenin "kendiliğinden" organik yaşama yol açabileceği fikrini reddetmiş (dolayısıyla ilk etapta maddesel olmayan bir *Bildungstrieb* ortaya koyma ihtiyacı duymuştur) ve her ikisi de yaşamsal gücü maddeyle çok ama çok yakından ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Örneğin Blumenbach, hasar görmüş bir organizmanın onarılan parçalarının *asla* orijinalleri kadar büyük olmadığını, bunun nedeninin de *Trieb* (dürtü) yoğunluğu ile malzemenin hacmi arasındaki gerekli uygunluk olduğunu belirtmiştir. Bu, *Bildungstrieb*'in bağlı olduğu maddeye aşırı aşinalığının deneysel bir kanıtıydı.[233]

Blumenbach, maddenin uzamsallığı tarafından biçimlendirici dürtüye dayatılan kısıtlamaya odaklanmıştır ve Kant da öyle yapmıştır. Ancak Kant aynı zamanda *Bildungstrieb'e içkin bir sınırlamaya da işaret etmiştir: Biçimlendirici dürtü ham maddeye bahşedilen, örtük veya sanal amaçsal yatkınlıklar* [*Anlagen*] *tarafından belirlenir* (*Judgment, Kısım* 81, #423).[234] Bu yatkınlıklar doğal organizmayı bir dizi sona doğru yönlendirir, böylece onun oluşumunu istikrarlı bir Yaratılış düzenine bağlar. *Natura naturans* (*Bildungstrieb*) anının *natura naturata* (*Anlagen*) anıyla dengelendiği söylenebilir. Burada söylemek is-

tediğim, Kant'ın *Bildungstrieb*'inin üretebileceği etkiler bakımından radikal biçimde açık uçlu olmadığıdır: Hem maddeselliğe hem de *Anlagen*'e bağlı olarak daha önce hiç görülmemiş yeni varlıklar ya da organizmanın ortaya çıktığı ham maddede zaten fiilen önceden oluşmamış varlıklar üretemez (*Judgment, Kısım* 81, #423).

Kant'ın *Bildungstrieb* kavramına başvurması, onun maddesellik kavramı hakkında çok şey ortaya koymaktadır: Maddesellik, aktif hâle gelmek için (ne maddesel ne de ruh olan) bir takviyeye ihtiyaç duyan donuk, mekanik bir şeydir. *Bildungstrieb* aynı zamanda organik olarak örgütlenmiş bir bedenle birlikte otomatik olarak gelen *gayrişahsi* bir eyleyicidir; tüm organizmalara kayıtsızca dağıtılmıştır. Ancak *Bildungstrieb* fikri insanların amaçsal bir dürtü tarafından *belirlendiğini düşündürmesin diye* Kant, "İnsan" organizmasında *Bildungstrieb*'in *özgür* olan (ya da öyle olduğunu varsaymamız gereken) bir iradeyle birlikte var olduğunu eklemeye dikkat etmiştir. Kant sadece inorganik madde ile organik yaşam arasında niteliksel bir fark olduğunu değil, aynı zamanda insan ile diğer tüm organizmalar arasında da bir kuantum sıçraması olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[235]

*Bildungstrieb'e başvurmanın yanında*, Kant'ın vitalizmle flörtünün bir başka kanıtı da maddenin atıl olduğu fikrini reddeden ve buna bağlı olarak insan ile insandışı (ve organizma ile makine arasındaki) farkı türden ziyade, bir derece meselesi, farklı dokulu ve şekilli malzemelerin farklı bileşimleri olarak tasvir eden Epikourosçuların materyalizmine verdiği yanıtta görülebilir. Epikourosçular atomik savrulmayı (*clinamen*) maddeye eklenmiş ya da heterojen olarak değil, bizzat maddeselliğe içkin canlı bir itki olarak gördüler. Örneğin Lucretius'un fiziğine bir *Bildungstrieb* ya da başka bir ek ithal etmeye ihtiyacı yoktur çünkü onun evreni ölü madde ve canlı varlıklardan değil, çalkantılı ve üretken akışlar oluşturan atomların savrulmasından oluşur.[236] (Burada yaşamsal materyalist, Epikourosçuların yanında yer alır).

Kant Epikourosçuluğu bilim dışı olarak görür ve saf dışı bırakır: Amaçlılığın sezgisel ilkesi olmadan (*Bildungstrieb* kavramında ifade edilen ancak Epikourosçuluk'ta bulunmayan), örneğin

bir kuşun anatomisi ile uçuşu arasındaki zarif, organik ilişkiyi yalnızca tesadüfi olarak görmemiz gerekirdi. Başka bir deyişle, doğanın bir kuşun "tam olarak [organik] birliğini yakalamadan kendisini binlerce farklı şekilde yapılandırmış olabileceği" ihtimalini göz önünde bulundurmamız gerekirdi. Ancak kuşun organik bütünlüğünü rastgele üretilmiş bir tesadüf olarak görmek, "bu birliği *a priori* (...) temelinden" yoksun olarak görmek anlamına gelir ki bu da Kant için *bilimsel* açıklamanın yokluğu demektir (*Judgment*, Kısım 61, #360).

Kant *Bildungstrieb*'i teleolojik ve mekanistik açıklamaları birleştirebildiği için sevmiştir. Beni bu konuda ilgilendiren şey, kişisel olmayan, tarih dışı bir eyleyiciliğe, insanları "harekete geçiren" bir itkiye işaret etmesidir. *Bildungstrieb* insanlar tarafından kendisine vakfedilen amaçsal enerjilere indirgenemez, eyleyici bir güce sahiptir. Elbette Kant'a göre böyle bir güdünün ilahi bir kaynağa sahip olduğu düşünülmelidir. Kant'ın aksine maddeselliğin ayrılmaz bir parçası olan gayrişahsi bir eyleyicilik fikrini, insani ya da ilahi amaçlılıktan farklı bir yaşamsallığı denemenin hem mümkün hem de arzu edilir olduğunu düşünüyorum.

Bir organizmanın aslında cansız maddeselliği içerisinde faaliyet gösteren canlı *Bildungstrieb faaliyetine başvururken Kant, aslında* Bergson ve Driesch tarafından sürdürülen yaşam ve madde üzerine düşüncelere zemin hazırlar. İlk olarak değineceğim Driesch, yaşamın niteliksel olarak maddeden farklı olduğu ve mekanistik açıklama biyolojik formlar için yetersiz olduğundan, maddesel olmayan bir itkinin, yaşamsal bir gücün *Trieb* –ya da Driesch'in entelekya olarak adlandırdığı şeyin– varlığını varsaymamız gerektiği konusunda ısrar etmiştir.

## ENTELEKYA

Driesch yaşamını bağımsız sürdürecek kadar varlıklı bir embriyologdu. Aynı zamanda Yahudi olmayanlar arasında Naziler tarafından

profesörlüğü elinden alınan ilk kişilerden biriydi zira öne sürdüğü dirimselciliğin, "daha az yaşamsal önem taşıyan" halkların Almanlar tarafından fethedilmesini meşru kılmak maksadıyla Nazilerce kullanımına karşı çıkmıştı. Yaşamsal güce olan inanç ile siyasi şiddet arasındaki ilişki sorusu, günümüzde Evanjelik Hıristiyanlığın "yaşam kültürü" kavramının önleyici savaş doktrini ile birleştiğine dikkat çekildiğinde tekrar gündeme gelmektedir (Bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır).

Driesch, 1907–8 yıllarında Aberdeen Üniversitesinde verdiği derslerde, Kant'ın aktif, organize ve yapılandırılmış ama tam olarak belirlenmemiş bir şekilde değişme yeteneğine sahip olması için bazı takviyelere ihtiyaç duyan madde imgesini onayladı. "Yapılandırılmış ama tam olarak belirlenmemiş" diyorum çünkü Driesch, yine Kant'ı izleyerek, yaşamsal ilkeyi açık uçlu bir itki olarak değil; tohum veya embriyoya içkin belirli yatkınlıklar tarafından şekillendirilmiş olarak tasavvur etmiştir. Driesch ayrıca Kant'ın yaşamsal ilkenin bize hiçbir zaman tam olarak şeffaf hâle gelmeyeceği ve yalnızca organizma içinde gerçekte yerine getirilen ancak hiçbir mekanik maddenin kendi başına yerine getiremeyeceği görevleri yerine getiren görünmez bir varlık olarak bilinebileceği iddiasını yinelemiştir. Entelekya, doğanın makine modelinin negatif boşluklarında, "katı fiziko-kimyasal veya mekanik olaylar zincirindeki" birtakım "boşluklarda" doğar. Driesch, Spinozacı bir "psiko-fiziksel paralellik" kuramını reddeder çünkü Driesch'in tam olarak anladığı şekliyle, Spinozacılığın "ikiliğinin (...) fiziksel tarafının, içinde herhangi bir boşluk olmaksızın kesinlikle fiziko-kimyasal veya mekanik olaylardan oluşan sürekli bir zincir oluşturduğunu" savunur.[237]

Driesch Kant'ın "dogmatik metafizik" eleştirisini onayladığı için, onun dirimselcilik "kanıtının" *negatif bir kanıt* olarak anlaşılması onun için çok önemlidir: "Dirimselciliğin tüm *kanıtları yani* makine kuramının bile biyolojik fenomenler alanını kapsamadığını gösteren tüm akıl yürütmeler, yalnızca dolaylı kanıtlar olabilir: Bunlar yalnızca mekanik ya da tekil nedenselliğin olan biteni açıklamak için yeterli olmadığını açıkça ortaya koyabilir."[238] Driesch'in entelekya meselesi de

transandantal argümanlar kullanır: X, Y'nin tartışılmaz gerçekliği göz önüne alındığında etkin *olmalıdır*. Örneğin yaşamsal ilkenin doğada "fiziko-kimyasal" olamayacağını göstermek için morfogenezde (döllenmiş bir yumurtanın yetişkin bir organizmaya dönüştüğü süreç), "uzaydaki çok yönlülüğün hiçbir çok yönlülüğün olmadığı yerde üretildiği" gözleminden yola çıkar. İlk bakışta uzaydaki bu çok yönlülük doğrudan uzamsal olarak tekdüze, farklılaşmamış yumurtadan ortaya çıkmış gibi görünse de teorik akıl yürütme bunun imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır: *Uzamsal* çok yönlülüğün kaynağı *uzamsal* birlik olamaz. Dolayısıyla, *başka bir tür* "çok yönlülüğün" aslında "morfogenezden önce" mevcut olması gerekir. "Kapsamlı bir karakterden" yoksun olan bu önceki çok yönlülük, organizmanın daha sonraki farklılaşmasının temeli, "yoğun birçok yönlülük" *olmalıdır*.[239] Yani, "kendi içinde uzayda çok yönlü olmaksızın çok yönlü olarak hareket eden bir fail."[240] "Yani, [bu] (...) bileşiktir ancak uzayda değildir."[241] Böylece entelekyanın ilk tanımına sahip oluruz: Olgun organizmanın kapsamlı çok yönlülüğünün ortaya çıktığı *yoğun* çok yönlülüktür.

Driesch'in dirimselcilik meselesi, entelekyanın negatif ve dolaylı kanıtını sağlamanın yanı sıra laboratuvardaki pozitif ve doğrudan müdahalelerine de başvurur. Gerçekten de Driesch'i başlangıçta "yaşamın özerkliğini" öne sürmeye kışkırtan şey teorik akıl yürütme değil, denizkestanesinde hücre bölünmesi üzerine yapılan deneylerdi. Driesch için yaşamın yalnızca bir mekanizma olarak düşünüldüğünde açıklanamaz olduğu gerçeğini ortaya çıkaran, denizkestanelerinin mekanizmasına yapılan hesaplı bir müdahaleydi. Ancak entelekyanın maddi, uzamsal ve mekanik olmaması, onun bir psişe ya da ruh olduğu anlamına gelmiyordu: "*Mekanik* karşıtı demek sadece *mekanik olmayan demektir*, 'psişik' demek değildir."[242] Kant için olduğu gibi Driesch için de yaşamsal ilke ne mekanik beden ne de uhrevi ruh olarak düşünülmelidir.

Driesch'in laboratuvar çalışmalarının amacı ve deneysel bilimin protokollerine sıkı sıkıya bağlı kalmasının nedeni, sadece organizmanın dinamik kimyasal ve fiziksel özelliklerini daha iyi anlamak değil; aynı zamanda *makineyi harekete geçirenin* ne olduğu-

nu daha iyi anlamaktı: "O hâlde tüm bu katlanma, bükülme, (...) ve tarif ettiğimiz diğer tüm süreçler neden gerçekleşiyor? *Onları dışarı iten bir* şey olmalı, deyim yerindeyse."[243] Driesch bu şeye, bu itkiye entelekya adını verir. Ne bir madde ne de bir enerji olan (ancak yalnızca bunlarla ilişkili olarak etkin olan) entelekya, "yaşam olgusundan sorumlu olan mekanik olmayan etkendir."[244] Kant gibi Driesch de sanat terimini ödünç alır: Entelekyayı Aristoteles'ten alır, kendi kendine hareket eden ve kendi kendini değiştiren bir güç anlamını korur ancak kendine özgü Aristotelesçi teleolojisini reddeder.[245]

Maddeyi harekete geçirmenin yanı sıra entelekya aynı zamanda organizmaların bedenlerini "düzenleyen" ya da sanatsal olarak oluşturan şeydir. Entelekyanın "biçimlendirme" görevini nasıl yerine getirdiğini görmek için, *mekanik olmayan bir şekilde,* Driesch'in organizmalara özgü olduğunu söylediği oluş biçimine, morfogeneze daha yakından bakmamız gerekir. Morfogenez, hem bir blastokistin az farklılaşmış bir formdan çok farklılaşmış bir forma geçtiği süreci (ontogenez) hem de olgun bir organizmanın hasar veya hastalığa yanıt olarak kendini yeniden şekillendirdiği süreci (restitüsyon) ifade eder.[246] İnorganik sistemler elbette *değişebilir* ancak Driesch'e göre yalnızca yaşam *biçim değiştirebilir*: Kristal bir oluşum kütle olarak azalabilir veya artabilir ancak niteliksel olarak daha karmaşık hâle gelemez ve "aynı" bütünün devam etmesi için parçaları değiştirerek veya onararak kendini yenileyemez.[247] Bir dağın mineral ve kimyasal elementlerinden farklı olarak bir bitkinin parçaları onun *üyeleridir*: Birinde bir değişiklik meydana geldiğinde, diğerleri yalnızca bundan etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda *koordineli bir* tepkiyi tetikleyecek şekilde etkilenir. Driesch, makineler ve organizmalar arasındaki karşıtlığı daha da keskinleştirmek için, bir fonografın "havanın titreşimlerini aldığını ve havanın titreşimlerini verdiğini" ve bu nedenle "önceki uyaran ve sonraki tepkinin *aynı* doğadan, naturadan" olduğunu, bir organizmada "duyu organları üzerindeki izlenimlerin," örneğin konuşmalarda ortaya çıkan seslerin, "kesinlikle *farklı* fenomen sınıfına" ait olduklarını belirtmektedir.[248]

İnorganik sistemler de (salt madde olarak) deneyimlerinden

*öğrenemezler,* der Driesch çünkü bu sadece "olanın hatırlanmasını değil, (...) başka bir oluş alanında daha evvel olanlara ait unsurların geleceğin *bütünleri* olan *bireyselleşmiş* özgüllerin yeni bileşimleri için *özgürce* kullanma becerisidir."[249] Driesch bu özgür faaliyeti şöyle tanımlar: "*bireysel tekabüliyet* (...) olarak adlandırılabilecek ilginç bir ilkeyi takip etmek. Yani her gerçek eylem, bireysel bir uyarıcıya verilen bir *bireysel* 'cevaptır'."[250] Eldeki duruma özel olarak uyarlanmış bu tür bireyselleştirilmiş eylem, onun entelekyanın "yönlendirici" eylemi olarak adlandırdığı şeyi oluşturur.

Driesch başka bir yerde organizma içindeki bu yönlendirici gücü bir tür kapı bekçiliği işlevi olarak tanımlar: Entelekya, ortaya çıkan organizma içindeki birçok biçimlendirici olasılıktan hangisinin gerçekleşeceğine karar verir. Örneğin (daha sonra) denizkestanesinin kök hücreleri (olarak bilinecek şey) içerisinde, her hücrede "'potansiyel' farklılığı biçiminde muazzam sayıda gerçekleşme olasılığı" vardır.[251] Ama eğer "gerçekte oluşandan başka bir şey *oluşabiliyorsa*, o zaman neden her durumda sadece olan oluyor ve başka hiçbir şey olmuyor?" Yine Driesch, sonucun tekil özgüllüğünden sorumlu bir eyleyici, gerçekliğe girişi koruyan belirleyici bir fail olması *gerektiğine işaret eder*:

> Hipotezimize göre, ... n hücrenin her birinde aynı çok sayıda oluş olasılığı fiziko-kimyasal olarak hazırlanır ancak deyim yerindeyse entelekya tarafından kontrol edilir. Sistemin gelişimi, varsayımımıza göre, entelekyanın askıya alma gücünü gevşetmesine ve böylece ... a hücresinde bir şeyin, b hücresinde başka bir şeyin ve c hücresinde başka bir şeyin meydana gelmesine izin verilir ancak o anda a hücresinde meydana gelen şey b veya c hücresinde de meydana gelmiş olabilir çünkü çok sayıda olasılıktan her biri her bir hücrede meydana gelebilir. Böylece, muazzam çeşitlilikteki olası olayların kendisi tarafından askıya alındığı bir sistemde entelekyanın düzenleyici gevşetme etkisiyle, eşit dağılımlı olasılıkların eşit olmayan dağılımlı gerçek etkilere dönüştüğü görülebilir.[252]

Driesch'in burada entelekyanın organik büyümenin yörüngesini belirleme gücünü yine olumsuz terimlerle tanımladığına dikkat edin: "Askıya alma gücünü" seçici bir şekilde "gevşeterek" hareket eder. Bu (negatif) seçim kapasitesi çoklu olasılıklar bağlamında işler ve bu nedenle organik büyümenin gerçek yolu katı, mekanik bir şekilde belirlenmez. Aynı şekilde, yetişkin bir organizmanın bireysel hareketleri de tamamen belirlenmiş ya da mekanik bir şekilde çevrenin uyarıcıları tarafından meydana getirilmiş değildir: Dış olaylar bireyi etkiler ancak bunlar yalnızca daha fazla hareket alanı için "*genel bir ham olasılıklar zinciri*" yaratır; "tüm diğer tepkileri ayrıntılı bir şekilde *belirlemez.*"[253] Dolayısıyla, "belirli bir neden ile belirli bir sonuç arasında bir *belirsizlik tekabüliyeti*" *vardır.*[254] Bununla birlikte, organizmanın bir olaya zekice ve yaratıcı bir şekilde karşılık verme yeteneği ("bireysel karşılık verme" kapasitesi) *radikal bir şekilde* özgür değildir: Entelekya, *Bildungstrieb* gibi, *tamamen* yeni olanı üretmekten acizdir çünkü akıllı tepkiselliği sıkıştırılmış yoğunlukların (Driesch'in "genel bir ham olasılıklar zinciri" ve Kant'ın "amaçsal eğilimler" veya *Anlagen olarak adlandırdığı*) rehberliği altında kalır.

Driesch entelekya ile aşılanmış yaşam ile inorganik madde arasında niteliksel bir fark olduğunu onaylar: Entelekya (*kendi kendini yönlendiren* eylemlilik olarak) bir kristali embriyodan, bir otoparkı çimenlikten, beni cesedimden ayıran şeydir. Ancak Driesch, insan ve diğer yaşam biçimleri arasındaki niteliksel fark konusunda o kadar keskin değildir. Bir yandan, entelekyanın yönlendirici gücü (tüm organizmalara eşit olarak dağılmış olan "biçimlendirici gücü"nden farklı olarak) insanların içinde özel bir yoğunlukla işlemektedir. Ancak diğer yandan Driesch, tüm organik süreçlerde bilme ve istemenin bir benzerinin var olduğunu da iddia eder.[255] Bu benzerliğin tam olarak ne olduğunu bilmemektedir ancak organik bütünü sürdürme amacına yönelik en açık araçların her organizma tarafından "bilinmesi ve" her birinde "*bulunması*" her ne kadar "çok garip görünse de," bu yadsınamaz "bir *gerçektir.*"[256] Kant insanları hem numenal hem de fenomenal olarak, doğal bedenler olarak ama aynı zamanda doğa

düzeninin üstünde ya da dışında konumlandırmıştır. Bu insan istisnacılığı Driesch'te daha az belirgindir.[257]

Morfogeneze gösterilen yakın ilgi, Driesch'e göre "yaşam"a özgü bir oluş biçimini ortaya koymaktadır: Değişen koşullar altında bile karmaşık bir bütünü organize eden ve sürdüren, değişimdir. Bu organik bütünler karmaşık *makineler olabilir mi?* Eğer öyleyse, morfogenezi açıklamak için entelekya gibi yaşamsal bir ilkeye başvurmaya gerek kalmayacaktır. Driesch bu soruyu açıkça ele alır ve morfogenezin tüm mekanistik açıklamalarını yetersiz bulur. Bunun nedeni şudur: Bir organizma yenilikçi eylem yeteneğine sahip çalışan bir bütündür; yaralı parçaları onarır, kopmuş olanları yeniden yaratır ve eski parçaları yeni roller üstlenecek şekilde adapte eder; tüm bunlar bütünün normal işleyişini sürdürmek ve kimliğini korumak içindir. Bunun aksine bir makine (sadece fiziko-kimyasal unsurların bir toplamı olarak) *"ondan istediğiniz şeyleri alırsanız, kendisi* olarak *kalmaz."*[258] Makineler kendi kendilerini onaramadıkları için, bir kez daha organizmada "onarıcı süreçleri harekete geçiren belirli ve gerçek bir uyarıcı" sağlayan maddesel olmayan bir etkenin işbaşında olması gerektiği sonucuna varılmalıdır.[259]

Driesch, makine analojisinin bir organizmanın münferit organları için de geçerli olmadığını söyler. Örneğin bir yumurtalık, "sayısız kez bölünen ve yeniden bölünen" tek bir totipotent hücreden (*Anlage*) ortaya çıkar,[260] fakat *"bir makine nasıl (...) sayısız kez bölünebilir ve yine de olduğu gibi kalabilir?"*[261] Driesch'in bu konudaki deneysel kanıtı, kesilen segmentleri ne kadar küçük olursa olsun, tüm organizmayı yeniden oluşturacak olan hidroid polip Tubularia ile ilgilidir. Mekanistlere göre, her bir segment bir makine içermelidir ve bu makinelerin her biri ikiye bölündüğünde yarım boyutta ama tam bir makine olarak çalışmaya devam edecektir. Driesch'in çalışmalarının erken dönem eleştirmenlerinden Mikhail Bakhtin, Driesch'in Tubularia üzerindeki deneylerinden çıkardığı sonuçları şöyle tanımlar: "İstediğimiz gibi bölebileceğimiz ve normal işlevlerini her zaman koruyan bu makine ne tür bir makinedir? İki cm'lik segmentimiz içinde aynı işleve sahip çok sayıda son derece karmaşık, irili ufaklı

makine bulunmalıdır. (...) Dahası, bu makineler birbiriyle örtüşür: Birinin parçaları diğerinin tamamen farklı parçalarına karşılık gelir. Böyle bir mekanizma, mekanizma kavramının kendisiyle çelişir. Dolayısıyla, makine kuramı (Driesch'e göre) absürde yol açmaktadır."[262]

Driesch, entelekyayı biçimlenme hareketinin görünmez ama "gerçek uyarıcısı" olarak tanımlarken, entelekyanın "enerji" ve dolayısıyla özel bir tür fiziko-kimyasal varlık olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorusunu da ele alır. Yine hayır cevabını vererek "yaşamsal enerji" fikrini kendiyle çelişen bir olgu olarak reddeder çünkü yaşam *ölçülemez* ve tüm enerjiler onun için nicelik olarak kalır: "Olguların enerji seviyesine göre düzende olduğunu (...) ileri sürerken, bunlardan *az ya da çok seviyede* olabileceğini belirtiyoruz. (...) *Ancak* entelekya *niceliğin tüm özelliklerinden yoksundur*: Entelekya *ilişkisellik düzenidir* ve bundan başka *bir şey değil*dir."[263]

Driesch sürekli olarak entelekya ile maddenin düzenli, gözlemlenebilir işlemleri arasındaki son derece yakın ilişkiyi vurgular. Entelekya yalnızca "fiziko-kimyasal olarak hazırlanmış" olan "oluş olasılıklarını" kullanabilir çünkü "yaşam, cisimlerle ilişki dışında bizim için bilinmezdir;"[264] entelekya her zaman "her bir morfogenezde maddesel araçlar kullanır;"[265] hidrojen yoksa entelekya sülfürik asit yapamaz ancak "mevcut olan bileşiklerle *mümkün olan* ve *entelekya* olmadan gerçekleşecek olan tüm reaksiyonlardan herhangi birini istediği kadar uzun bir süre *askıya alabilir*."[266] Bu formülasyonlar, Driesch'in yaşam-madde ilişkisini (mekanistik) bir materyalizme kadar gitmeden ve aynı zamanda bir "ruh" metafiziğine direnmeden olabildiğince yakın hâle getirme çabasını göstermektedir.

Entelekya hakkında belki de en çok ilgimi çeken şey, *Bildungstrieb* örneğinde olduğu gibi, kişisel olmayan bir eylemlilik figürü olma biçimidir. Homerosvari Yunancadaki *psuche* kavramı gibi,[267] entelekya kişiden kişiye değişmez; benzersiz bir ruh değildir ama organizmalar arasında da farklılık göstermez. Daha ziyade, tüm canlı bedenler boyunca akan içkin yaşamsallıktır. Bu da entelekyayı en güçlü ya da en cezalandırıcı kişisel ahlaki sorumluluk kavramlarına karşı ruhtan daha dirençli kılar. Entelekya, olaylara yanıt olarak

parçaları bir bütün adına koordine eder ve bunu katı bir planı takip etmeden yapar; olaylara yenilikçi ve zeki bir şekilde yanıt verir, birçok olası gelişme yolundan hangisinin gerçekten gerçekleşeceğine yerinde ve gerçek zamanlı olarak karar verir. Entelekyanın eyleyici kapasitesi bedensiz bir ruh değildir çünkü içinde yaşamak zorunda olduğu maddesellik ve bu maddeselliğin içerdiği önceden biçimlendirilmiş olasılıklar tarafından sınırlandırılmıştır. Ancak bu heteronomiye rağmen entelekya gerçek bir etkinliğe sahiptir: Değişen koşullar altında bile canlıların bedenlerini canlandırır, düzenler ve yönlendirir. "Doğanın etkili bir mekân dışı yoğun çokyönlü bileşenidir."[268]

Driesch'in yaratıcı bir nedensellik olarak entelekyayı icat etmesi, maddeselliğin o kadar pasif ve donuk bir şey olduğu varsayımından hareket eder ki şekil değiştiren bütünleri organize etme ve sürdürme gibi zor bir işi yapmış olması mümkün değildir. Bazen bu madde entelekya ile aşılanır ve yaşama dönüşür, bazen de aşılanmaz ve inorganik makineler hâlinde pıhtılaşır. Driesch, entelekyayı maddesel olmayan olarak düşünmek zorunda olduğunu düşünüyordu çünkü onun maddesellik kavramı mekanistik, deterministik bir makine kavramına bağlıydı. Bakhtin 1926'da Driesch'e ilginç bir reddiye yazarak onun "kendini önceden hazırlanmış parçalardan değil de kendi kendini inşa edebilen parçalardan yapılandırabilen, (...) gelişen bir makine" olasılığını hayal edemediğini ileri sürdü. Böyle bir makine, hasar görmesi hâlinde, gerçekten de kendi kendini onarabilecek, ince ve etkileşimli fiziko-kimyasal sinyaller tarafından harekete geçirilen ve yönlendirilen bir onarım yapabilecek ve böylece entelekyaya ihtiyaç duymayacaktır.[269]

Bakhtin, Driesch'in dirimselciliğinin materyalizm eleştirisine, bu eleştirinin de maddeselliği mekanik nedensellikle, "tamamen prefabrik" ve "sabit ve taşınmaz" bir montaj olarak makine imgesiyle eşitlemeye bağlı olduğuna işaret eder.[270] Bakhtin, fiziko-materyalist açıklamayı reddetmek yerine, bir makinenin ne olabileceğini yeniden düşünmemizi önermektedir.[271] Driesch, yaratıcı bir şekilde kendi kendini organize eden ya da akıllıca uyarlanabilir bir maki-

ne olasılığını, entelekyanın enerji kategorisine asimile edilmesine izin verdiğinden daha fazla düşünmeyecektir çünkü makineler ve enerjiler, Driesch'*in* dünyada işlediğini hissettiği kadar özgürlüğü ve *kendiliğindenliği* (yani "*belirsizliğin* belirli neden ve belirli sonuç arasındaki tekabüliyeti") içerecek şekilde esneyemeyen kavramlardır. O hâlde Bakhtin'i Driesch'ten ayıran şey, doğal yaratıcılığın ilkesel olarak hesaplanabilir olup olmadığı sorusudur. Driesch hayır diyor, Bakhtin ise evet diyor gibi görünüyor. Burada ben Driesch'in tarafındayım.

## BERGSON VE *ÉLAN VITAL*

Bergson'un dirimselciliği de yaşam ve madde arasındaki ayrıma dayanır ancak Bergson bu kategorilerin gerçekte kozmik bir akışın "eğilimlerinden" başka bir şey olmadığını açıkça kabul eder. Yaşam ve madde yalnızca birbirleriyle bağlantılı ve rekabet hâlinde var olan çabalardır; kalıcı koşullar değil, "yeni ortaya çıkan yön değişimleridir."[272] Yaşam belirli bir *eğilimin* "mümkün olan en üst düzeyde" aktiflik, hareketli ve şekil değiştiren durumlar lehine bir *eğilim olarak* adını koyar. Aynı şekilde, madde de pasifliğe *meyilli*, istikrarlı oluşumlar lehine bir eğilim olarak anlaşılmalıdır. Bergson da Driesch gibi maddeyi uzamla ilişkilendirir ancak yine de maddeyi *tamamen* uzamda uzamış olarak hayal etmeye karşı uyarıda bulunarak işleri karmaşıklaştırır çünkü saf uzamsallık "parçaların birbirleriyle ilişkilerinde mükemmel bir dışsallıktan oluşur," oysa aslında "diğer her maddesel nokta üzerinde etkili olmayan hiçbir maddesel nokta yoktur." Dolayısıyla, "madde uzayda kendisini mutlak olarak *uzan*maksızın *uzatır*" demek daha doğrudur. Başka bir deyişle, madde uzamsallaşmaya yönelik bir *eğilim*dir.[273]

En az direnç gösteren yola çekilen maddesel eğilim, atıllığa yönelik tembel bir tercihtir ve Bergson da bu anlamda maddeyi atıl olarak tahayyül etme geleneğine katılır (*CE*, 128–29). Ancak Bergson için biz *zorunlu olarak* mekânsallaştırma eğilimini sabit varlıklar

dünyasına dönüştürürüz. Bu çarpıtma gerekli ve yararlıdır çünkü insanlar dünyada hayatta kalabilmek için dünyayı araçsal olarak görmek zorundadır: Dünyayı sürekli değişen bir zaman akışından değil de hesaplanabilir bir şeyler kümesinden oluşuyormuş gibi görmek için "zihnimizin kaçınılmaz bir eğilimi" vardır.

Bergson, yaşamın nicelleştirmeye açık olmadığı görüşünü Driesch ile paylaşır ancak Bergson yaşamın "matematiksel işleme" karşı bağışıklığını onun hareketli bir akış olarak doğasına atfeder. Bergson burada geometri sıfatıyla matematikten bahsetmektedir. Buna karşılık, "sonsuz küçüklerin hesabı" yaşam taraftarıdır. "Tam da *hazır var olan* yerine *oluş* sürecinde olan şeyi koyma çabasıdır" (*CE*, 20). Bergson'a göre yaşam, var olmadan önce tasavvur bile edilemeyecek yeni biçimlere "sıçrar" ve bu biçimler nicelleştirilip ölçülebilseydi, çoktan çok geç olurdu çünkü yaşam yoluna devam etmiş olurdu.

Entelekyada olduğu gibi, *élan vital* fikri de bir mekanizma eleştirisinin ardından ortaya çıkar. Yumuşakça ve insan gibi fizyolojik olarak birbirine benzemeyen organizmalarda gözlerin varlığına dikkat çeken Bergson, "çok sayıda küçük nedenin iki farklı birikimi tarafından aynı etkinin üretilmesinin mekanistik felsefenin ilkelerine aykırı olduğu" sonucuna varır. Ve Driesch'te olduğu gibi, eski hâline getirme olgusu Bergson'a mekanik olmayan bir yaşamsal eyleyiciye başvurma ihtiyacını göstermektedir: "*Salamandra maculata*'da [ateş semenderinde] mercek çıkarılır ve iris bırakılırsa merceğin yenilenmesi irisin üst kısmında gerçekleşir ancak bu üst kısım (...) alınırsa yenilenme kalan bölgenin iç (...) tabakasında gerçekleşir. Böylece, farklı konumlandırılmış, farklı şekilde oluşturulmuş, normalde farklı işlevler için tasarlanmış parçalar aynı görevleri yerine getirebilir ve hatta (...) makinenin aynı parçalarını üretebilir. (...) İstesek de istemesek de etkilerin bu yakınsamasını açıklamak için *bazı iç yönlendirici ilkelere* başvurmalıyız" (*CE*, 75–76; benim vurgum).

*Élan vital, entelekya* gibi, bu "içsel yönlendirici ilke"dir. Entelekyanın maddeyi "düzenlemenin" yanı sıra aynı zamanda yeniden yapılanmayı "itme" ve fiziko-kimyasal süreçleri "kovma" gücüne de sahip olduğunu hatırlayın.[274] Bergson bu ateşleyici, kışkırtıcı niteliğin

altını daha da çizer: *Élan vital* "yaşamın muazzam iç itkisi," "bütünün ilkel itkisi," "yaşamı dünyaya iten, onu sebzelere ve hayvanlara ayıran, hayvanı biçim esnekliğine iten ve belli bir anda, hayvanlar âleminde uyuşukluk tehdidi altında, en azından bazı noktalarda kendini uyandırmasını ve ilerlemesini sağlayan itki"dir (*CE*, 132). *Élan vital*'in görevi, maddenin o tembel kemiklerini uyandırmak ve içine bir miktar sürpriz katmaktır: "Yaşamın kökeninde, fiziksel güçlerin gerekliliğine mümkün olan en büyük miktarda *belirlenemezlik aşılama* çabası vardır" (*CE*, 114). "Örgütlediği bedenleri birbiri ardına kateden, nesilden nesile geçen" *élan vital*, asla uyumaz (*CE*, 26).

Entelekya gibi, *élan vital* kendi başına basit ya da homojen değildir. Driesch entelekyadan "yoğun birçok yönlülük" olarak söz ederken, Bergson yaşamsal itkinin "bir demet biçiminde" *kendini* çeşitlendirme sürecini tanımlar (*CE*, 99). *Élan vital* aktıkça kendini boşaltır, "gücünden hiçbir şey kaybetmeden, daha ziyade, ilerlemesiyle orantılı olarak yoğunlaşarak" kendini dağıtır (*CE*, 26).[275] Yaşamsal dürtünün kendini dağıttıkça güç kazandığı bu kendine özgü bölünme türü, Bergson'un *"yaşam, unsurların birleşmesi ve eklenmesi yoluyla değil, ayrışma ve bölünme yoluyla ilerler"* (*CE*, 89) derken ne demek istediğini açıklamaya yardımcı olur.

Driesch'in entelekyası, organik bütünleri düzenleme ve ardından koruma genel hedefini takip etme anlamında yönelimseldir. Bu görev için kullanılan özel araçlar, eldeki koşullara "bireysel uygunluk" içinde seçildikleri için değişiklik gösterir. Bergson, Driesch'in yaşamsal güç tarafından kullanılan araçların yürürlüğe konma özelliklerine bağlı olduğu iddiasını tekrarlar ancak bu olumsallık Bergson için daha radikaldir. *Élan vital* için mevcut olan araçlar, kullanıldıkları anda (gizli "olasılıklar" olarak bile) önceden var olmazlar, daha ziyade, etkileriyle birlikte ortaya çıkarlar. Bergson bu nedenle Driesch'in yaşamsal dürtünün amacının *bütünü korumak* olduğu iddiasına karşı çıkar: Bergson için korunacak herhangi bir bütün "verili" değildir, her zaman geçiş hâlindedir, içeri ya da dışarı doğrudur. Yine, *élan vital*'in yaptığı şey –yani onun ayırt edici etkinliği– maddesel oluşumların *istikrarsızlığını* artırmak, "maddeye biraz

*belirlenemezlik* eklemektir. Belirsiz, *yani* öngörülemez olan, onun evrimi sırasında yarattığı biçimlerdir" (*CE*, 126). *Élan vital* yeni olayları var eder ve her biçimin mevcut olandan taşmasını sağlar (*CE*, 103). Driesch de bireysel tekabüliyet tartışmasında yaşamsal gücün *yaratıcı* olduğu (ama bir *akış olmadığı)* fikrini ima etmiştir ancak bu tema Bergson'un dirimselciliğinden daha belirgindir; buna göre yaşam "yeniliğin sürekli çiçeklenmesi" ve "durmaksızın yaratım"dır (*CE*, 23).[276] Driesch, organizmanın (hatta organın) her bir benzersiz şekilde yapılandırılmış olaya verdiği tepkilere bir tür mucitlik atfetmiştir ancak entelekyanın failliği radikal olarak yeni olanın yaratılmasını içermiyor gibi görünmektedir.

*Élan vital*'in maddeye belirlenemezlik ekleyişini *telos* olarak adlandırmak yanıltıcı olacaktır. *Élan vital, evet, bir yönde bir çabadır*– çaba başka türlü nasıl olabilir ki?– ama bir planın gerçekleştirilmesi değildir. Deleuze, Bergson için "'amaç' yoktur çünkü bu yönler (...) kendileri de içlerinden geçen eylemle 'birlikte' yaratılırlar," diye belirtir[277] *Élan vital* tasarımsız bir sürüş, "el yordamıyla" yapılan bir arayıştır:[278] "Hayata bir son vermeye çalışmak boşuna olacaktır. (...) Bir sondan söz etmek, önceden var olan ve yalnızca gerçekleştirilmesi gereken bir modeli düşünmektir. Dolayısıyla, her şeyin verili olduğunu ve geleceğin şimdiki zamanda okunabileceğini varsaymaktır. (...) Yaşam, tam tersine (...) kuşkusuz yaratıcıdır, *yani* kendi varlığını genişlettiği ve aştığı etkiler üretir. Dolayısıyla, bu etkiler ona önceden verilmemiştir ve bu yüzden onları amaç olarak alamaz" (*CE*, 51–52).

Hem Bergson hem de Driesch için yaşamsallık ancak kalıcı ve güçlü fiziko-kimyasal eğilimlerin kısıtlamaları dâhilinde işleyebilir. Eşi benzeri görülmemiş sanat eserleri gibi "en mükemmel işlerinde bile" *élan vital* "üstlenmek zorunda kaldığı maddeselliğin insafına kalmıştır" (*CE*, 127). Ayrıca sadece "emrinde bulduğu önceden var olan bir enerjiyi en iyi şekilde kullanabilir."[279] Driesch gibi Bergson da yaşamsallığı "enerji" ile özdeşleştirmeyi reddeder ve ikincisini birincisi tarafından kullanılan dirençli bir araç olarak görür. Ancak Driesch'e kıyasla Bergson, uyumlu bütünlerin üretiminin önündeki

bazı engellerin *élan vital'e içkin olduğunu ve bunun* kendi uyumsuz tezahürünün bir işlevi olduğunu daha fazla vurgular. Yaşamsal itki bir yayılma, kendini daha belirsiz hâle getirmedir ve bu da yelpazenin bazı hatlarının diğerleriyle çatışacağı veya onlara karşı koyacağı anlamına gelir. Kendini dağıtırken *élan vital* kendisiyle derin bir çelişki içindedir: "Her zaman kendini aşmaya çalışan" *élan vital* "üretmek istediği iş için her zaman yetersiz kalır" (*CE*, 126).

Bergson'a göre, *élan vital*'in kendi kendini dağıtan akışından kaynaklanan evren, "bölünmez bir süreklilik" olsa da ahenkli olmayan bir bütündür.[280] Doğa "pek çok uyumsuzluğu kabul eder çünkü her tür hatta her birey, evrensel yaşamsal dürtüden yalnızca belirli bir itki alır ve bu enerjiyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanma eğilimindedir. (...) uyum önümüzden ziyade, arkamızdadır. Bu ortak bir istekten değil, dürtünün özdeşliğinden kaynaklanmaktadır" (*CE*, 50–51). Driesch de *basit* bir uyum modelini onaylamamıştır: O da geliştikçe parçalar *içinde* içsel değişikliklerin *ve* parçalar *arasındaki* ilişkide değişikliklerin olduğunda ısrar etmiştir: "Her bir embriyonik parçanın gelişiminin diğerlerinin varlığına ya da gelişimine bağlı olduğu doğru olmaktan çok uzaktır. Aksine, organogenezin çok önemli bir (...) özelliği, (...) ortak bir kökten başlayabilen, ancak farklılaşma biçimlerinde birbirlerinden tamamen bağımsız olan süreçler dizisinde gerçekleşmesidir. (...) Bir parçanın, A'nın, kendi kendine farklılaşma olgusunu gösterdiğini varsayalım: Bu, A'nın daha ileri gelişiminin diğer bazı parçalara, B, C ve D'ye bağımlı olmadığı anlamına gelir; (...) A'nın kendini oluşturan bileşenler arasında biçimlendirici eylemler olmayacağı anlamına *gelmez*."[281]

Driesch ve Bergson, uzaydaki uzantı olarak maddeye indirgenemeyen doğanın aynı zamanda dinamik bir yoğunluk ya da canlandırıcı bir itki içerdiğine inanıyorlardı. Ne *élan vital* ne de entelekya her birinin içinde yaşadığı ve desteğini aldığı maddesel ve enerjik güçlere *indirgenebilir*; her ikisi de reflekslerden, içgüdülerden ya da uyaranlara karşı önceden tasarlanmış tepkilerden daha fazlası olan eylemlerde bulunma anlamında *eyleyicilerdir*. Her ikisi de maddeyi üretme, düzenleme ve canlandırma gücüne sahiptir ancak Driesch

yaşamsal failin düzenleme ve yönlendirme güçlerini vurgularken Bergson kıvılcım ve yenilik yaratma kapasitelerine vurgu yapar. Genel olarak entelekya, *élan vital*'in "şimdiki zamanı yaratmak için ortaya çıkar çıkmaz çoktan geçmişe geri düşmüş olan yeni bir şeyin durmaksızın filizlenmesi"nden (*CE*, 47) daha az serbest bir işleyişe sahiptir. Benim bakış açıma göre entelekyanın eyleyiciliği de fazlasıyla kendi içine kapanıktır: Bir şeyleri kendi kendine gerçekleştirme gücü abartılmıştır (Driesch'in, bu gücün [entelekyanın] maddeye "bağımlılığını" kabul etmesine rağmen). Bununla birlikte, entelekya figürü, eyleyiciliğin nabız gibi atan, konatif boyutunu güzel bir şekilde yakalar ancak böyle bir nabız, bir nabızlar sistemine, onları birbirine bağlayan ve yoğunluk devreleri oluşturan bir öbekleşmeye dâhil edilmelidir.

Driesch önce deneysel bir embriyologdu ve ancak daha sonra bir filozof oldu; "yaratıcı tekâmül" olarak oluşun daha ayrıntılı bir felsefesini sunan Bergson'dur. Ancak Driesch'in deneysel bilim teknikleriyle daha fazla özdeşleşmesi ve bu tekniklere daha fazla dalması, dirimselciliğin *yaşamsal* eyleyiciliği ruhsallaştırma cazibesine karşı daha iyi bir koruma avantajı sunabilir. Bu ayartmaya teslim olan bir dirimselcilik örneği olarak bir sonraki bölümde bir başka yaşamsal güç figürüne, Amerikalı "yaşam kültürü" savunucuları tarafından çağrılan "ruh"a dönüyorum. Bu dirimselcilik, Evanjelik Hıristiyanlık, kök hücreler, Amerikan silahları ve Irak toprakları (ve diğer eyleyenler) ile birleşerek şiddetli etkiye sahip bir bütün oluşturdu. Bir sonraki bölümde amacım, bu bağlantılardan bazılarının nasıl kurulduğunu anlamak ve böylece madde imgeleri ile siyaset vizyonları arasındaki karmaşık ilişkiye biraz ışık tutmaktır.

# BÖLÜM VI

# KÖK HÜCRELER VE YAŞAM KÜLTÜRÜ

Yirminci yüzyılın başında Hans Driesch ve Henri Bergson yaşamsal güç kavramlarını savunduklarında, aslında daha geniş bir kitleyi de ilgilendiren bir tartışmaya katılıyorlardı. Hücresel biyoloji ve embriyolojideki yeni keşiflere yanıt olarak Amerikan halkı gelişimsel büyüme sorusuyla büyülenmişti: Bitkilerin, hayvanların, ruhların, kültürlerin veya kendi kendini idame ettiren diğer bütünlerin içinde değişim nasıl gerçekleşiyordu? Bunu takip eden tartışma aynı anda hem ahlaki hem de bilimseldi: Dirimselci-mekanist tartışması özgürlük ve yaşam söylemlerini morfoloji ve madde çalışmalarıyla birleştirdi.

Yirmi birinci yüzyılın başlarında Amerikalılar yine bu melez türden tartışmalara, yaşam ve madde arasındaki temel bir ayrıma dayanan tartışmalara katılıyorlardı. Kürtaj, yapay yaşam desteği ve embriyonik kök hücre araştırmaları gibi konuları içeren bu tartışmalardaki güçlü seslerden biri, Başkan George W. Bush da dâhil olmak üzere Evanjelik Hıristiyanlar ve Roma Katolikleri tarafından savunulan "yaşam kültürü" pozisyonuydu. Bu görüşün son zamanların dirimselciliği olduğunu iddia edeceğim. Yaşam kültürü hareketi Immanuel Kant, Driesch ve Bergson tarafından ortaya atılan bir iddiayı yinelemektedir: Biyolojik organizmanın içinde maddeye indirgenemeyen yaşamsal bir güç vardır çünkü bu özgür ve belirlenmemiş bir eyleyiciliktir. Kendilerinden önceki dirimselciler gibi, yaşam kültürü savunucuları da mekanistik bir metafiziğin son derece yetersiz olduğuna inanmaktadır.

Ancak tüm dirimselcilikler aynı değildir. Bush ve diğer Evanjelikler için yaşamsal güç, embriyonun maddesini canlandıran ilahi bir ruhtur; Kant, Driesch ve Bergson'un her birinin ruhun yaşamsallığı olarak reddettiği şeyi onaylarlar. Driesch özellikle kendi ente-

lekyasını bedensiz bir ruha ilişkin dinî kavramlardan ayırmaya özen göstermiştir. Kant'ın dogmatik felsefe eleştirisinden etkilenerek metodolojik önceliği doğalcı açıklamaya vermiştir: Driesch, embriyonik gelişimle ilgili sorularda laboratuvarı son temyiz mahkemesi hâline getirmeye çalışmıştır. Driesch dinî dogmatizmden olduğu kadar bilimsel dogmatizmden de kaçınmaya çalıştığı için, yeni veriler ortaya çıktıkça laboratuvarın kararlarının revizyona tâbi olduğunu vurgulamıştır.

Driesch, laboratuvarda insandışı sistemler üzerinde yapılacak deneylerin, insan sistemleri için de geçerli olan gerçeklere ışık tutacağına inanıyordu. "Biçimlendirici" güç (entelekya) denizkestanesi embriyosunda, insan embriyosunda, tarih denilen daha büyük organik bütünlükte (bu "kişiler üstü (...) *eşsiz ve* [kendi] *eşsizliği içinde henüz tamamlanmamış süreçte*") ve hatta belki de inorganik sistemlerde mevcuttu: "Şans dünyası olarak maddesel dünya vardır ancak maddesel dünyanın belirli alanlarında yani biyolojik bireyde ve muhtemelen başka bir şekilde filogenide ve tarihte de kendini gösteren bir biçim veya düzen dünyası da vardır; İnorganik dediğimiz şeyde bile biçim benzeri takımyıldızlar *olabilir.*"[282]

Driesch, kamusal muhakeme yaparken dinî inançlarını paranteze almaya çalışan bir sekületeristti. Ancak bu, onun bilimin kamu ahlakıyla ilgisiz olduğuna inandığı anlamına gelmez. Tam tersine, Naziler bazı yaşam biçimlerinin diğerlerinden daha hayati olduğu iddialarını desteklemek için entelekyaya başvurduklarında, 1930'ların ortalarında entelekya bir tür "*Fuhrer* de l'organisme" hâline gelmişti[283] —Driesch şiddetle itiraz etti. Eleştirel dirimselcilik biliminin *tüm* insan organizmalarında entelekyaya dair canlılığın mevcut olduğu sonucuna götürdüğünü söyledi. Tarihçi Anne Harrington'ın da belirttiği gibi, Driesch için entelekya "hiçbir devlet sınırı tanımıyordu" ve bu nedenle "kişinin haklı olarak ait olabileceği tek biyolojik 'bütün' 'insanlık'tı. Ulusun ulusa karşı militarist eylemlerine, (...) yaşamın dirimsel ilkeleri, bütünsel işbirliği ve daha yüksek kalkınmanın karşısında yer alan '*tüm günahların en korkuncu*' (...) [diyerek] karşı çıkmıştır."[284]

İki farklı dirimselcilik (biri ruh temelli, diğeri değil), iki farklı politika (biri savaş yanlısı, diğeri pasifist). Bir yandan yaşam ya da madde hakkındaki bir dizi ontolojik varsayım ile diğer yandan bir siyaset arasında herhangi bir *doğrudan* ilişki olduğunu düşünmüyorum; hiçbir özel etik ya da siyaset bir metafizikten kaçınılmaz olarak çıkmaz. Ancak ruhun dirimselciliğinde ima edilen Tanrı-İnsan-Doğa hiyerarşik mantığı, toplumsal sınıflar ve hatta medeniyetler hiyerarşisinin siyasi imgesine kolayca dönüşür. Aşağıda, yaşam kültüründe buna benzer bir şeyin gerçekleşmiş gibi göründüğünü öne süreceğim. Evanjelik dirimselcilikten farklı olarak Driesch'in "eleştirel," "modern" ya da "bilimsel" dirimselciliği, doğada işbaşında olan maddesel olmayan eyleyiciliklerin (entelekyaların) bir *olumlamasını* doğaüstü herhangi bir eyleyiciliğin varlığı hakkında bir *agnostisizm* ile eşleştirir. Driesch'in ilk sadakati deneysel bilim yöntemine olmuştur ve bu yöntem onun için tüm varlığın dirimselci doğasını ortaya çıkarmıştır: Hiçbir grubun diğerlerine hükmetme ya da onları bertaraf etme gibi doğal bir hakkı yoktur.

Driesch ruh kavramını reddetmiş; inanca dayalı iddiaları deneysel hipotezlerle değiştirmeye çalışmış ve yaşamsal güç fikrini liberal bir pasifizmle ilişkilendirmiştir. Yaşam kültürü dirimselciliği ise bunların hiçbirini yapmaz. Bir sonraki bölümde bu son dönem dirimselciliğini Driesch'in eleştirel dirimselciliği ile karşılaştıracağım ve her birinin siyasi değerine odaklanacağım.

## KÖK HÜCRELER

2005 yılının Mayıs ayında ABD Başkanı Beyaz Saray'ın merdivenlerinde tüp bebek embriyolarından yani doğurganlık teknolojilerini kullanan çiftler için yedek olarak üretilen embriyolardan doğan bebekler ve küçük çocuklarla birlikte göründü. Bebek öpen politikacı rolüne bürünen Bush, embriyonik kök hücre araştırmaları için kullanılmış olsalardı embriyo olarak öncelikle öldürülecek

olan çocukları sevdi. *New York Times* kök hücre araştırmasını muhafazakâr Hıristiyanlar ve Başkan için "önemli bir 'yaşam kültürü' meselesi" olarak tanımladı ve Beyaz Saray'daki etkinliğin teatralliğinin "Bay Bush'un başkanlığının ahlaki kalbi olarak gördüğü politikalar konusunda kendini ne kadar ileri götürmeye istekli olduğunu gösterdiğini" belirtti. "Tasarıya karşı muhalefetin başında Teksas'tan Tom DeLay bulunuyordu ki DeLay konuyu ahlaki açıdan da şu sözlerle sorgulamaya açmıştı: 'Embriyo bir kişidir, içsel olarak yönlendirilmiş, kendi kendini bütünleyen farklı bir insan organizmasıdır'."[285]

Nisan 2007'de, geç dönem kürtajları yasaklayan bir yasanın anayasaya uygunluğu konusunda Yüksek Mahkeme'de yapılan görüşmelerle eşzamanlı olarak düzenlenen National Catholic Prayer Breakfast'ta (Ulusal Katolik Dua Kahvaltısı'nda)* Bush yaşama olan bağlılığını yineledi: "Güçlülerin zayıfları koruduğu ve her insan yaşamında Yaratıcımız'ın suretini tanıdığımız bir yaşam kültürü için çalışmaya devam etmeliyiz."[286] Üç gün sonra ve (Ağustos 2007 itibarıyla) 3.689 Amerikan askerinin ölümüne yol açan ve on binlerce ila yüz binlerce Iraklı'nın hayatına mal olduğu tahmin edilen önleyici bir savaşın dört yılı geride kaldı;[287] Bush, ABD birliklerinin geri çekilmesi için herhangi bir zaman çizelgesine karşı çıktı ve istila ile işgali görünüşte "yaşam kültürü" ile tutarlı "hayati bir savaş" olarak tanımladı.[288] Yaşam ve şiddetin bu ikili kutlamasına bölümün ilerleyen kısımlarında tekrar döneceğim.

*Kök hücre* pluripotent olduğuna inanılan, yani olgun, farklılaşmış organizmanın çeşitli hücre veya doku türlerinden herhangi birine dönüşebilen bir madde parçası için kullanılan bir neolojizmdir. Pluripotentliğin daha iyi anlaşılmasının, bilim insanlarının örneğin hasarlı omuriliklerde yeni sinir hücreleri veya Alzheimer hastalığı olan kişilerde yeni beyin dokusu üretimini teşvik etmeleri-

* ABD, Washington, DC'de her yıl yapılan yemekli bir toplantı. Papa II. John Paul'ün İncil'i yeniden yayma çağrısı üzerine 2004'te başlayan bu toplantılara bir de davetli konuşmacı katılmaktadır. 2005, 2006, 2007 ve 2008 toplantılarında bu davetli konuşmacı George W. Bush'tu. — Ç.N.

ni sağlayacağı umulmaktadır. Ancak bir kök hücre pluripotent olsa da "totipotent" değildir ya da kendi başına tamamen farklılaşmış bir organizmaya yol açabilecek kapasitede değildir.[289] Yaşam kültürünü savunanların saldırdığı prosedür, yumurtanın katı bir hücre kütlesinden içi boş bir hücre topuna dönüştüğü döllenmiş yumurtanın blastula aşamasından hücrelerin çıkarılmasından ibarettir. Blastokist daha sonra "gastrula" aşamasına devam edebilir ve burada "kendi kader yollarına kanalize olan" hücreleri artık pluripotent olmayan üç germ tabakasına farklılaşır.[290] Bush ve diğerleri embriyonik kök hücre araştırmalarına karşı çıkmaktadır çünkü bu işlem morfolojik süreci gastrula aşamasında durdurmaktadır. DeLay bunu "yaşayan, farklı insan varlıklarının tıbbi deney amacıyla parçalanması" olarak tanımlamıştır.[291]

İnsan kök hücreleri embriyolardan alındığında embriyolar yok edilir. Kök hücreler ayrıca göbek kordonu kanından, yetişkin insan kemik iliğinden, daha fazla gelişemeyecek kadar yaşlı döllenmiş embriyolardan ve bu yazının yazıldığı tarih itibarıyla insan deri hücrelerinden de alınabilir veya yetiştirilebilir.[292] Bush yönetimi bu kök hücre kaynaklarına itiraz etmedi, belki de kan, ilik, deri ve çürümüş embriyolar yaşamdan ziyade, ölü maddeler olduğu için bunların kullanımı yaşam kültürüne bir tehdit oluşturmuyordu.

## DOĞAL BİR SIRALAMA DÜZENİ

Yaşam kültürü, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Katolik olmayan Evanjelikler tarafından bir dizi kamu politikasıyla bağlantılı teolojik inançlar kümesini kastedecek şekilde benimsenmeden önce Papa II. John Paul'ün 1995 tarihli "Evangelium Vitae"sinin ana temasıydı.[293] Politikaları adlandırmak kolaydır: Yaşam kültürü, beyin fonksiyonları durmuş bir kadına beslenme tüpü takılmasını sağlayan yasaları desteklemek, reşit olmayanların kürtaja erişimini kısıtlamak ve belirli kürtaj türlerini yasaklamak ve embriyonik kök hücre araştırmalarına federal fon sağlanmasına karşı çıkmak için kullanılmıştır. Ya-

şam kültürü içindeki teolojik inançlar daha az açık bir şekilde ifade edilmiştir ancak aşağıdaki dört iddia merkezî görünmektedir:

1. *Yaşam maddeden tamamıyla farklıdır.* Yaşam örgütlüdür, aktiftir, kendi kendini harekete geçirir ve terimin farklı kullanımlarında "özgür"dür. Madde özünde pasiftir ve işleyişi önceden belirlenmiştir. Yaşam cisimleşmiş olabilir ve genellikle de cisimleşmiş olarak karşımıza çıkar; cisimleşmiş olduğunda da fiziko-kimyasal varlıklar ve süreçlerle birlikte işler. Ancak yaşam bu varlıkların ve süreçlerin toplamına indirgenemez. Yaşam bedenlenmeden ayrılabilir.
2. *İnsan yaşamı diğer tüm yaşamlardan niteliksel olarak farklıdır.* Diğer organizmalar gibi insanlar da bir yaşam gücüne sahiptir ancak diğerlerinden farklı olarak bu güç "benzersiz bir yaşam ilkesi veya ruhtur."[294] The Culture of Life Foundation (Yaşam Kültürü Vakfı) Başkanı'na göre, "Eğer bir toplum insan yaşamının hayvan yaşamından ve maddi şeylerden temel ayrımı duygusunu kaybederse ister teoride isterse insan embriyosunu klonlama girişiminde bulunma pratiğinde olsun, insan toplumu olma özelliğini kaybetmiş demektir. İnsanlığın pusulasını kaybetmiştir ve bunun yerine, insanca bir yaşamın biyolojik kaosla yer değiştirmesinin temelini atmaktadır."[295] Bedenlenmiş insan organizması diğer organizmaların üzerinde bir kuantum sıçramasıdır.
3. *İnsanın benzersizliği ilahi bir niyeti ifade eder.* İnsan istisnailiği tesadüfi bir olay, bir evrim kazası ya da insan bedeninin kendine özgü maddesel yapısının bir işlevi değildir. Daha ziyade, her insan bireyine ilahi bir kıvılcım veya ruh yerleştiren her şeye gücü yeten bir varlıktan ("Yüce Tanrı'dan") kaynaklanır.
4. *Dünya ilahi olarak yaratılmış bir düzendir ve bu düzen sabit bir hiyerarşi şeklindedir.* İnsanlar sadece organik, eşsiz ve ruha-

> ni olmakla kalmayıp aynı zamanda ontolojik hiyerarşinin en tepesinde yeryüzündeki diğer her şeyden üstün bir konumda yer alırlar.

İlk inanç, yani yaşamın maddeye indirgenemez olduğu inancı, Driesch'in herhangi bir dirimselciliğin temel inancı olduğunu söylediği şeyle yani organizmanın gelişim süreçlerinin "inorganik bilimler tarafından *zaten bilinen* özel bir *faktörler kümesinin* sonucu" *değil*, daha ziyade, "yaşama özgü bir *otonominin* sonucu" olduğuyla örtüşmektedir.[296] Bu özerklik, varlığı maddeyle ilişki içinde olmaya bağlı olmayan bir ruh olarak tasarlandığı ölçüde, Driesch'in "eski dirimselcilik" olarak adlandırdığı şeyi de nitelemektedir. Bu dirimselcilik, "modern" ya da "eleştirel" dirimselciliğin aksine doğaya ilişkin bilimsel kavrayışın avantajlarından yararlanmayı başaramaz. Driesch için laboratuvar ve akıl yürüten bilim insanı, yaşam ilkesine erişimin ayrıcalıklı noktasıydı ve "gerçek biyolojik veriler üzerinde açık bir zihinle bir kez daha düşünmek her zaman elzemdi."[297] Eleştirel dirimselcilik, sadece ahlaksızların itiraz edebileceği dogmalar yerine yanlışlanabilir hipotezler sunuyordu.

Yaşam kültürünün savunucuları bilimi ve onun ürünlerini, özellikle de silahları, ABD'nin gücünü artırdığı ölçüde onaylamaktadır. Ancak hiçbir bilim, teolojik hakikatler olan kefalet, insan istisnacılığı ve Yaratılış'ın niteliksel hiyerarşisine aykırı olamaz. Örneğin DeLay'e göre moleküler kimya ya da karmaşıklık kuramının *inorganik* sistemlerin kendi kendini organize etme kapasitesine ilişkin hiçbir ifşası, maddenin atıl olduğu ve yalnızca yaşamın özgür ve açık uçlu olduğu inancını çürütemez. Ve blastula ve gastrula aşamalarındaki hücrelerin farklı plastisitesine ilişkin hiçbir veri, döllenmiş yumurtanın Yüce Tanrı tarafından yaratılmış bir insan olduğu sonucunu değiştiremez.[298] DeLay ve diğer ruhsal dirimselciler için yaşamsal güç, Driesch ve Bergson'da olduğu gibi gayrişahsi bir eyleyiciden ziyade, kişisel bir faildir. Bölüm IV'te geliştirilen terimleri kullanmak gerekirse, [*bir*] yaşamdan ziyade, eşsiz bir öznenin yaşamıdır.

Kısacası ruhsal dirimselcilik, eleştirel dirimselcilikten daha insanmerkezci ve hiyerarşiktir. Onun kozmosu, Tanrı'nın [kendi eliyle] en tepesine en hayati yaratığı olan İnsanı yerleştirdiği, ahlaki olarak sıralamalı bir Yaratılış'tır. İnsan, en canlı ya da diri ve dolayısıyla en güçlü olması anlamında ve aynı zamanda durumsal ya da çevresel belirleyicilere indirgenemeyecek şekillerde hareket etmek için en yüksek derecede özgürlüğe ya da kapasiteye sahip olması anlamında en hayati varlıktır. Organik yaşamın, sadece inorganik maddeden daha yüksek bir mertebede değil, aynı zamanda ondan radikal veya niteliksel olarak farklı olduğu ileri sürülmektedir. Aynı şekilde, *insan* yaşamı da insandışı organizmalardan sadece daha yüksek bir mertebede değil, niteliksel olarak da farklıdır, yani ruhludur. Yaşam özeldir ancak biz insanlar en özel olanıyız. Aynı mantık farklı halklar düzeyinde de devam eder: Bush ve arkadaşları için tüm insanlar ruhla dolu olsa da bu ruhların hepsi eşit derecede aktif, hayati ya da özgür değildir. Ruhsal dirimselcilik "güçlü" olan halkları "zayıfları korumaya" çağırırken onlara "her insan yaşamında Yaratıcımız'ın imgesini tanımalarını" da hatırlatır.[299] Bu paternalist ilgi, yaşamsal savaş doktrinine ve işkence, silah ve askerî olan her şeyin ateşli savunusu gibi şiddete yönelik çok da gizli olmayan bir çekimin diğer tezahürlerine eklemlenmiştir (sivil başkanlık, Bush'un ısrarıyla, öncelikle bir başkomutanın işi olarak tanımlanır hâle gelmiştir).

Yaşam sevgisi şiddet sevgisiyle nasıl bir arada var olabilir? Özenle koruma ve fetih arasındaki bu garip bağ nasıl kuruldu? Görünüşe göre doğal türlerin hiyerarşisi fikri, halkların da özgürlük derecelerine göre sıralandığı fikrine doğru genişletilmiş ya da bu yönde gelişip serpilmek üzere kanla sulanmıştır. En azından bu, yaşam kültürünün içinde olanlara göre, Irak'ın işgalinin nasıl olup da zayıflara yaşamsallık ve özgürlük armağanları sunan bir özenle koruma eylemi olabileceğinin açıklaması olabilir. Ancak bu açıklama daha ziyade, insani eyleyenlere, farklı insani inanç ve uygulamaların karşılıklı etkileşimine odaklanmaktadır. Daha zengin bir açıklama, yaşam kültürünü insan ve insandışı eyleyenlerin bir araya gelme-

si olarak ele alacaktır. Yüce bir ataerkil kuvvet tarafından yönetilen kozmik bir hiyerarşiye duyulan insani inanç, zayıflara duyulan insani acıma duygusu ile saldırganlık ve şiddet eylemlerinden alınan insani zevk, pluripotent kök hücreler, doğmamış fetüslerin ultrason görüntüleri, Amerikan imparatorluğunun kişisel olmayan ivmesi ve Irak'taki muhteşem yangınlar ve patlamalarla bir araya gelip güçlerini birleştirecektir.

Yaşamın kutsallığının Evanjelik savunucuları önleyici savaşı kutlarken; Naziler, Alman ulusunun yaşamsal kaderini yerine getirmesi ve yaşamsal bir savaş yürütmesi gerektiğini savunmak için entelekyaya başvurdular. Dirimselciliğin kendisine, yaşamın özerkliğine olan inanca içkin olup da bunu şiddetle birleştiren bir şey var mıdır? Driesch'in karşı örneği aksini düşündürmektedir. Driesch'in cömert siyasetini besleyen şeyin ne olduğundan emin değilim ancak laboratuvardaki pratik çalışmaları bunu açıklamak için iyi bir adaydır: Denizkestaneleri, deniz suyu, sülfürik asit ve çeşitli cam ve metal ekipman parçalarıyla uygulamalı, yüz yüze, tekrarlanan karşılaşmaları. İnsandışı maddeye ve onun güçlerine karşı böylesi bir dikkatin, doğanın önceden biçimlendirilmiş ya da statik hiyerarşisi kavramını aşındırması muhtemeldir.

Driesch, organik bütünler kuramını, yaşamsallığın halklar arasında eşit olmayan bir şekilde dağıldığını düşünenlerden ayırmak için mücadele etmiştir. Driesch nihayetinde yalnızca tüm insanların entelekya açısından eşitliğini değil, aynı zamanda bu yaşamsallığın *tüm* şeyler tarafından paylaşılması olasılığını da savunmuştur. Bu ikincisini *The History and Theory of Vitalism* (Dirimselliğin Tarihi ve Kuramı) adlı kitabının sonunda, argümanını üzerine kurduğu yaşam-madde ikiliğini reddederek okuru şaşırttığı yerde öne sürer. Nihayetinde *evrenin*, bazen organik yaşamla desteklenen ölü bir madde değil, büyük bir organizma, "*evrimdeki bir şey*" olduğu sonucuna varır: "Tüm doğal oluşumlar *tek bir* büyük embriyoloji gibidir." Her bir şey entelekyaya dairdir, yaşamla ilgili ve dirimseldir. Driesch dirimselcilik savunusunu "[tam da] 'mekanizma' ve 'Dirimselcilik arasındaki farkı (...) yok ederek" bitirir, "ki bunu çok dikkatli bir şekilde ortaya

koyduk" diyerek.[300] İşte bu noktada Driesch'in dirimselcilikten yaşamsal materyalizme geçiş yapmaya başladığını söyleyebilirim.

## YAŞAMSALLIK VE ÖZGÜRLÜK

Mekanistik bir materyalist olan Mikhail Bakhtin, Driesch'in blastomerin birden fazla yoğunluk içerdiği ve bunlardan yalnızca birinin entelekya tarafından seçildikten sonra gerçek olduğu iddiasını eleştirmiştir. Bakhtin'e göre birden fazla olası yol olduğu doğru değildi: Her morfogenez eylemi yalnızca tekil bir dizi koşul altında gerçekleşir ve bu nedenle yalnızca *tek bir* olası sonuç, tam olarak eldeki fiziko-kimyasal durum tarafından belirlenen sonuç vardır. Driesch'in "çeşitli potansiyeller ve olasılıklardan bahsetmesi tek bir amaca hizmet eder: Hepsinin eşit derecede mümkün olduğu ön kabulüne izin verir (...) ve bu nedenle bunlardan birini özgürce *seçmek* mümkündür. Seçme özgürlüğü (...) Driesch'in tüm yapılarının temelidir."[301]

Dirimselcilik ve şiddet arasındaki bağlantı bence rastlantısaldır. Ancak Bakhtin'e katılıyorum ki dirimselcilik için esas olan özgür faaliyetin olumlanmasıdır: Evanjelik Hıristiyanlar tarafından özgür irade olarak ve eleştirel *dirimselciler* tarafından *élan vital* veya entelekyanın daha az kişisel olan gücü olarak hayal edilen bir özgürlük. İster belirli bir neden ve belirli bir sonucun tekabüliyetinin "*belirsizliğinin* özgürlüğü" olsun[302] ister "yeni bir şeyin durmaksızın filizlenmesinin" özgürlüğü olsun[303] isterse de "terörü sevdikleri" için özgürlükten nefret edenlerin topraklarını işgal etme özgürlüğü olsun,[304] dirimselcilik, önceden belirlenmiş değil açık bir dünyayı, yaratıcılık, sürpriz ve seçim uğruna bir fırsatlar bölgesini savunduğu için tekrar eder. Özgürlük cazip bir fikirdir: Kök hücrelerle ilgili tüm heyecanı yaratan şeyin onların pluripotansiyelliği ya da olgun, farklılaşmış organizmanın çeşitli hücre veya doku türlerinden herhangi birine dönüşme konusundaki açık uçlu özgürlükleri olduğunu unutmayın.

*Bildungstrieb*, entelekya, *élan vital* ve ruh kavramlarına benzer olan bir diğer şey de dış-taraf kavramıdır. Bu maddesel yaşamsal-

lık, Georges Canguilhem'in "*des enclaves d'indetermination, des zones de dissidence, des foyers d'héresie*" dediği yerde gezinerek hesaplamaya direnç gösterir.[305] Özgür yaşamsallığın çeşitli figürleri, seküler modernistlere, maddesel dünyaya kesinlikle müdahale edebilsek de ondan sorumlu olmadığımızı çünkü etrafta "yabancı" güçler olduğunu hatırlatıyor.

Amerika Birleşik Devletleri'nde embriyonik kök hücre araştırmaları hakkındaki tartışma genellikle dindar insanlar ile bilim insanları arasındaki bir mücadele (ya da daha önce alıntılanan *Times* makalesinin ima ettiği gibi, ahlakın tıbbi ilerlemeden üstün olduğunu düşünen kişiler ile bunun tersinin doğru olduğunu savunan kişiler arasındaki bir çatışma) olarak tasvir edilse de ben bunu bir dirimselcilik-materyalizm tartışmasının geri dönüşü olarak sundum. Dirimselcilik, kendisine yönelik bilimsel eleştirilerin küllerinden defalarca doğmuştur. Francis Sumner'ın 1916 yılında Driesch'in *The History and Theory of Vitalism* adlı kitabına yazdığı eleştiride belirttiği gibi, "dirimselcilik yıkılmayacaktır. Son dönemdeki literatüre bakmamız bizi bu sonuca götürür. Son birkaç on yılın en çok okunan felsefi eserlerinden biri (Bergson'un *Yaratıcı Evrim* eseri) öncelikle bu doktrinin bir savunusudur. Driesch'in hem Almanca hem de İngilizce yazıları olağanüstü bir hızla birbirini takip etmiş ve en sarsılmaz mekanistlerin bile dikkatini çekmiştir."[306]

Ancak dirimselcilik, mekanistik materyalizme karşı bir tepki oluşumudur. Elbette, atomların savrulduğu, cisimlerin konatus tarafından yönlendirildiği ve "biçimlenmemiş unsurların ve maddelerin dans ettiği" başka bir materyalizmin zengin bir geleneği vardır.[307] Bu geleneğin bakış açısından mekanik materyalizm, Louis Althusser tarafından "öznesi olmayan bir süreç" olarak tasvir edilen maddeselliğin karmaşık, nevzuhur nedenselliğini hafife alır.[308] Doğanın makine modeli, atıl madde figürüyle, artık bilimsel bile değildir. Sistem kuramı, karmaşıklık kuramı, kaos kuramı, akışkanlar dinamiği gibi kuramların yanı sıra Michel Serres'in *Birth of Physics* (*Fiziğin Doğuşu*) eserinde tarihsel akışını verdiği daha önceki birçok akış biyofelsefesi tarafından da sorgulanmıştır.[309] Göreceğimiz üzere Ulusal Sağlık Enstitülerinin

kök hücrelerle ilgili raporu da bu görüşe meydan okumaktadır. Yine de materyalizmin mekanistik olduğu yönündeki popüler imaj, belki de bilim camiasının maddedeki özgürlük unsurundan ziyade, insan yaratıcılığının doğa üzerinde nasıl daha fazla kontrol sağlayabileceğini vurgulama eğiliminde olmasından dolayı varlığını sürdürmektedir. Ve belki de *bu* insan gücünün sınırlarını ve maddenin belirsiz yaşamsallığını vurgulamak, bilimi Bush'un son zamanlardaki dirimselciliği gibi teolojiyle çok yakın bir ittifaka sokacağı içindir.

## MADDENİN İÇİNE DALIŞ

Ulusal Sağlık Enstitülerinin 2001 tarihli kök hücre raporunda beni şaşırtan iki iddia yer alıyordu. Birincisi, henüz hiç kimsenin "embriyonik kök hücrelerin" anne karnındaki insan embriyolarında bu şekilde var olup olmadığını, yani blastokistlerden çıkarılmadan ve laboratuvarda üretilen yeni bir ortama yerleştirilmeden *önce* bir mevcudiyeti olup olmadığını bilmediğiydi. "Çoğu bilim insanı artık *yetişkin* kök hücrelerinin insan vücudunun birçok dokusunda (*in vivo*) (...) bulunduğu konusunda hemfikir" olsa da, "embriyonik kök hücrelerin embriyoda bu şekilde var olduğu o kadar kesin değildir. Aksine, embriyonik kök hücreler (...) erken embriyonun iç hücre kütlesinden *türetildikten* sonra *doku kültüründe gelişir.*"[310] İkinci şaşırtıcı iddia ise laboratuvarda üretilen embriyonik kök hücrelerin bile öyle görünmelerine ve pluripotensi vaatlerinin bu saf, titrek belirsizlik durumuna dayanmasına rağmen aslında "homojen ve farklılaşmamış" olup olmadıklarının da belirsiz olduğuydu.

Bu noktalara verdiğim yanıt şaşkınlık hatta endişe oldu. Ne? Embriyonik kök hücreler vücutta *var* olmayabilir ve onların laboratuvar avatarları farklılaşmamış pluripotensinin bir örneği bile *olmayabilir* mi? Tepkim, benim de bedenimi kök hücreler de dâhil olmak üzere sabit ve belirli parçaları olan fizyolojik bir mekanizma olarak ne ölçüde düşündüğümü ortaya koydu. Doğanın makine modelini özümsemiştim ve eğer dikkatli olmazsam bu, varsayılan olarak şey-

lerin yaşamsallığını algılama yeteneğimi sınırlayacaktı. Buna karşılık, Ulusal Sağlık Enstitüleri Bergson'un "maddeselliğin" bir akış, değişken unsurları akan bir ortam *içinde* zarif bir şekilde iç içe geçmekle kalmayıp aynı zamanda bu akışın *ta kendisi olan* bölünmez bir oluşlar sürekliliği olduğu yönündeki görüşünü onayladı. Kapsamlı ve yoğun biçimler etraflarında dönerek açık ve yaşayan bir bütün, Bergson'un deyişiyle, "verili olmayan bir bütün" hâline gelirler.[311] Eğer in vivo ortamda "embriyonik kök hücre" bulunmadığı ortaya çıkarsa, bunun nedeni embriyonun ayrık parçalar topluluğu *olmayışı* hatta belki de proto-parçalar ya da önceden oluşturulmuş olasılıklar bile olmayışı ancak Bergson'un yaşamın "bölünmez sürekliliği" olarak adlandırdığı şeyin sadece *laboratuvarın* kapalı sisteminde dilimlenip "embriyonik kök hücreler" hâlinde doğranmasına izin vermesi olabilir. İnsan teknolojisinin hücrelerde farklılaşma yaratma becerisi, hücrelerin neden kendi kendilerine farklılaştıklarının bir açıklaması değildir. Bu süreci tetikleyebiliriz ancak kendi tetikleyicisinin ne olduğunu bilmiyoruz (Driesch buna iç tetikleyici entelekya adını verirdi).

Kant, Driesch, Bergson ve yaşam kültürüne girmem, yaşam-madde ikileminin ve buna karşılık gelen doğanın makine modelinin çekiciliğini anlama ve başka bir materyalizm ortaya koyma arzusundan kaynaklandı; bu materyalizm, maddesel olmayan etkenlerin dirimselciliğine geri dönmeden dünyada belirsiz bir yaşamsallığı kabul eden bir materyalizmdir. Ralph Waldo Emerson 1848'de günlüğüne şöyle yazmıştır: "Yaşam dediğiniz bu inceliklerden artık hiç tat almıyorum ama yeniden kaba maddeye dalacağım."[312] Yaşamsal materyalist de oraya dalar ve maddenin hiç de o kadar kaba olmadığını görür.

Johann Gottfried von Herder, Kant'ın maddenin nabız gibi atan canlılığına yönelik teolojik kaynaklı körlüğüne itiraz ederek, "şu ya da bu sisteme göre Tanrı'nın ölü madde üzerinde ve onun aracılığıyla nasıl çalışabileceğine dair tüm sakıncalı ifadelere bir son vermeye" çalışmıştır. "Madde ölü değildir, yaşar. Çünkü onun içinde ve onun dış ve iç organlarına uygun olarak binlerce canlı, çok

yönlü güç işbaşındadır. Madde hakkında ne kadar çok şey öğrenirsek onda o kadar çok güç keşfederiz, böylece ölü bir uzantıya ilişkin boş kavram tamamen ortadan kalkar."[313] Yaşamsal materyalist, aktif bir ilke olarak bir madde figürünü ve her zaman çeşitli birleşme ve yayılma hâllerinde olan bu canlı maddeselliğin evrenini, tanrısallık ya da amaçlılığın bir parçası olarak deneyimlenmeye ya da tasarlanmaya ihtiyaç duymadan aktif ve yaratıcı olan materyalizmleri onaylar. Driesch ve Bergson'un benimle paylaştıkları şey, oluşun sürekli olarak varlıkla yarıştığı bir evren resmidir ancak onlar için oluşlar *élan vital* veya entelekya şeklinde bir aşkınlık anı içerir. Fiziko-kimyasal süreçlerin karmaşıklığına duydukları saygıya rağmen yaşamın çiçeklenmesine uygun bir materyalizmi tam olarak hayal edemiyorlardı. Ancak eleştirel olanlar buna çok yaklaştı ve ben de kendi yaşamsal materyalizmimi onların izinde buluyorum.

# BÖLÜM VII

# POLİTİK EKOLOJİLER

Bu bölümde iki hedefim var. Birincisi ikincisinden daha kolay: İlk olarak Charles Darwin ve Bruno Latour'dan duyduğum birkaç solucan hikâyesini solucanların bize nasıl "benzediğini" göstermek için yeniden anlatıyorum. Kitabın başka yerlerinde olduğu gibi burada da insandışı ya da pek-de-insan-olmayan bir bedende maddenin canlılığına dair kanıtlar buluyorum. Solucanlar, elektrikli ya da çeşitli türden aletler, yağlar, metaller ya da kök hücreler, Darwin'in "küçük faillikler" dediği, diğer fiziksel ve fizyolojik bedenlerle doğru topluluklar içinde olduklarında büyük şeylerin gerçekleşmesini sağlayabilen eyleyenlerdir. İkinci hedef, eyleyenlerin *politik* kapasitesine ilişkin zor sorularla yüzleşmektir. Solucanlar için, örneğin bir yağmur ormanı ekosisteminin aktif üyeleri olarak ikna edici bir durum ortaya konsa bile solucanlar bir *kamunun* üyeleri olarak kabul edilebilir *mi?* Bir ekosistem ile siyasi bir sistem arasındaki fark nedir? Birbirlerine benzerler mi? Farklı ölçeklerdeki aynı sistem için iki isim mi? Bir eyleyen ile siyasi aktör arasındaki fark nedir? Aralarında net bir fark var mıdır? Bir eylem, bir halkın "içinde" gerçekleşmiş olması nedeniyle *siyasi* olarak mı sayılır? Kamunun insandışı üyeleri var mıdır? Özetle, canlı maddeselliğin (meta)fiziğinin siyaset teorisi için çıkarımları nelerdir?

Solucan hikâyelerinden sonra, bu çok zor soruları iki demokrasi teorisini ele alarak keşfetmeye çalışacağım. Bu iki teorinin kamunun ne olduğu, kamunun nasıl oluştuğu ve deforme olduğu ve neyin siyasi eylem sayılacağı konusundaki farklı anlayışlarına odaklanacağım. İlk kuramı John Dewey'den seçiyorum çünkü bu teoride ekosistem ile siyasi sistem arasındaki analoji oldukça güçlü ve eylem ile siyasi eylem arasındaki uçurum nispeten küçüktür. Burada ki-

lit nokta Dewey'in "birleşik eylem" olarak adlandırdığı üretici alan kavramıdır. Birleşik eylem, bir kamunun ortaya çıkışının ardındaki failliktir; bir kamunun eyleyiciliği ya da etki üretme kapasitesi de birleşik eylemin bir fonksiyonudur. Dewey'in teorisi, birleşik eylemin bazı faaliyetlerinin insandışı (doğal ve teknolojik) bedenlerden kaynaklanması olasılığını açık bırakmaktadır. İkinci teoriyi, Jacques Rancière'in teorisi olarak seçiyorum çünkü bu teori politik olanın ne ölçüde kendine özgü bir eylem alanı oluşturduğunu vurguluyor ve böylece bir politikanın neden bir ekoloji olarak görülmemesi gerektiğini özetliyor. Rancière'e göre kamu, benzersiz insani yeteneklere, becerilere ve becerilere sahip bedenler tarafından oluşturulur ve siyasi eylem yalnızca onların yapabileceği bir şeydir. Her iki model de öğreticidir ve birlikte yaşamsal materyalizmin siyasetini anlamaya başlamamıza yardımcı olurlar.

## SOLUCANLARIN "KÜÇÜK FAİLLİĞİ"

Darwin İngiliz solucanlarını izledi: Birçoğunu, birçoğunu saatlerce. Nasıl hareket ettiklerini, nereye gittiklerini ve ne yaptıklarını izledi ve en önemlisi, üst toprağı veya "bitkisel küfü" nasıl yaptıklarını izledi: "Toprak maddesini" sindirdikten sonra, döküntüleri yuvalarının ağzında biriktiriyorlardı, böylece yüzeye sürekli olarak rafine bir bitkisel küf tabakası getiriyorlardı. Darwin'e göre, "küfün tamamının (...) solucanların bedenleri vasıtasıyla (...) herhangi bir (...) zorluğun üstesinden gelmiş olması, birkaç yılda bir yine gelecek olması ve yine gelip geçecek olması hayret verici bir düşüncedir."[314] Ancak Darwin'in *Formation of Vegetable Mould through the Actions of Worms with Observations on Their Habits** (1881) adlı kitabının kapanışında sunduğu iddia biyoloji ya da tarımla ilgili değil, tarihle ilgilidir: "Solucanlar dünya tarihinde çoğu kişinin ilk başta tahmin ettiğinden

* Eser Türkçeye Mehmet Doğan tarafından *Solucanlar: Bitkisel Humus Oluşumunda Solucanların Etkileri ve Solucan Alışkanlıklarına Dair Gözlemler* (Alfa Yayınları, 2020) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

daha önemli bir rol oynamıştır," der (*Mould*, 305). Solucanlar nasıl tarih yazıyor? "Her türden fideyi" mümkün kılan, insanlar için misafirperver bir dünyayı mümkün kılan, insanlık tarihinin kültürel eserlerini, ritüellerini, planlarını ve çabalarını mümkün kılan bitkisel küfü yaparak yaparlar *bunu* (*Mould*, 309). Solucanlar aynı zamanda insanların yaptığı eserleri koruyarak da "tarih yazarlar." Solucanlar "toprak yüzeyine düşen çürümeye meyilli olmayan her nesneyi, gübrelerinin altına gömerek ne kadar uzun olduğu belli olmayan bir süre boyunca" korurlar; bu hizmet için "arkeologlar solucanlara minnettar olmalıdır" (*Mould*, 308).

Darwin, solucanların insan kültürünü başlattığını ve daha sonra insanlarla ve onların çabalarıyla birlikte çalışarak insanların ve solucanların birlikte yaptıklarının korunmasına yardımcı olduğunu iddia eder. Darwin solucanların insanlığa bu denli faydalı bir etkide bulunmayı amaçladıklarını ya da onlar aracılığıyla herhangi bir ilahi niyetin işbaşında olduğunu iddia etmemektedir. Aksine, solucanların çabalarının insanlık tarihine ve kültürüne katkıda bulunması, solucanların diğer (biyolojik, bakteriyel, kimyasal, insani) eyleyicilerle birlikte ve rekabet içinde hareket etmesinin planlanmamış bir sonucudur. Darwin solucanların faaliyetlerini, "birikmiş etkileri" oldukça büyük olan pek çok "küçük faillikten" biri olarak tanımlamaktadır.[315] Solucanların; eyleyiciliğin tek bir odağının, tek bir yönetici beyninin olmadığı, çeşitli ve alacalı canlı maddeselliklerden oluşan bir sürü içerisinde dağıldığı, heterojen öbekleşmelere katıldığını söylemek Darwin ile tutarlı olacaktır.[316]

Solucanlar insan kültürünü mümkün kılmak niyetinde değildir ancak Darwin'e göre solucanlar ileriye dönük çabalar gibi görünen şeylerin peşinden giderler. Solucanlar üzerindeki yakın gözlemleri, solucan eylemlerinin "değişmeyen kalıtsal bir dürtünün" (*Mould*, 64–65) sonucu *değil*, akıllı doğaçlamalar olduğu sonucuna varmasına yol açmıştır. Örneğin "yuvalarının ağızlarını yapraklarla tıkarken" solucanlar "neredeyse bir insanla aynı şekilde hareket eder," yani mevcut malzemelere dayalı olarak görünüşte özgür veya en azından öngörülemeyen kararlar verirler. Genellikle yaprakları (yuvalarına

sürüklemek için) sivri uçlarından yakalasalar da "her durumda aynı değişmez şekilde hareket etmezler," daha ziyade, tekniklerini belirli durum ve olasılıklar kümesine göre ayarlarlar: Hangi yapraklar mevcut? Zemin ıslak mı yoksa kuru mu? Etrafta başka hangi canlılar var? (*Mould*, 312). Davranışlarında belirli bir özgürlüğe sahip olduklarının bir başka kanıtı da bir solucanın parlak bir ışığa maruz kaldığında geri çekilip yuvasına çekilmemesi gibi normal bir fizyolojik tepkiyi *geçersiz kılması* olgusudur. Darwin, bu geçersiz kılmanın, solucan yemek yemek, yaprakları sürüklemek veya çiftleşmek gibi bir göreve yakından odaklandığında meydana geldiğini belirtmektedir:

> Bir solucan aniden ışığa maruz kaldığında ve bir tavşan gibi yuvasına atladığında ... ilk başta bu eylemi bir refleks olarak görmeye yönlendiririz. Serebral gangliyonların tahrişi, irade ya da bilinçten bağımsız olarak ... sanki bir otomatmış gibi ... bazı kasların kaçınılmaz bir şekilde kasılmasına neden oluyor gibi görünmektedir. Ancak [buna itiraz eden] ... bir solucanın herhangi bir şekilde çalıştırıldığında ve bu tür çalıştırma aralıklarında, hangi kas ve gangliyon grubu devreye girmiş olursa olsun, genellikle ışıktan bağımsız olduğu gerçeğidir. ... Yüksek [düzey] hayvanlarda, bir nesneye gösterilen yakın dikkat, ... diğer nesnelerin üzerlerinde yaratması gereken izlenimlerin göz ardı edilmesine yol açtığında, bunu dikkatlerinin o anda emilmiş olmasına bağlarız ve dikkat zihnin varlığını ima eder (*Mould*, 23–24).

Darwin'in solucanları dikkat kesilebilir canlılardır; Hans Driesch'in "bireysel tekabüliyet" gücü olarak adlandırdığı şeyi sergileyerek benzeri görülmemiş durumlara uygun şekilde yanıt verirler. Eylemleri ne ilahi bir amacın ifadesidir ne de değişmeyen mekanik bir içgüdüye indirgenebilir. Bu kıpır kıpır eyleyenlerin içinde yer aldığı öbekleşmeye (Baruch Spinoza'da olduğu gibi) Tanrı ya da Doğa değil; Tarih ya da Doğa, daha doğrusu Britanya Tarihi ya da İngiltere'nin Doğası diyelim. Bu öbekleşme, birbirine bağlı bir dizi parça olması anlamında bir ekolojidir ancak parçaların sabit bir düzeni değildir

çünkü düzen, eyleyenleri tarafından uygulanan belirli bir "seçim özgürlüğü" uyarınca her zaman yeniden işlenmektedir.

*Pandora's Hope* (Pandora'nın Umudu) eserinde Latour, İngiliz solucanlarından ziyade, Amazon solucanlarıyla ilgili bir hikâye anlatıyor ve yine solucanların dünyanın (o bölgesinin) tarihinde çoğu kişinin ilk başta düşündüğünden daha önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Hikâye, yağmur ormanlarının yaklaşık on metre derinliğinde, sadece savanaya özgü ağaçların şaşırtıcı mevcudiyetiyle başlıyor. Bu ağaçların altındaki toprak "savanadan daha killi ama ormandan daha az killi." Savana ve orman arasındaki sınır nasıl aşıldı? "Orman, genişlemesine elverişli koşullar yaratmak için kendi toprağını mı gübreleştirdi" yoksa savana "ormanı istila etmeye hazırlanırken ormanlık humusu mu ayrıştırıyor?"[317] Bu soru, sabit yasaların mekanik bir düzeni olarak değil, birden fazla türden eyleyen arasında tam olarak öngörülemeyen karşılaşmaların sahnesi olarak anlaşılan doğal bir sistemde bir tür bitkisel eyleyicilik varsayar. Savan bitki örtüsü, orman ağaçları, toprak, toprak mikroorganizmaları ve yağmur ormanlarının yerlisi ya da yabancısı olan insanlar, gerçek zamanlı olarak ve önceden belirlenmiş bir sonuç olmaksızın, birbirlerine ve oluşan değişken konfigürasyonların kolektif gücüne tepki vermektedir. İnsanlar için eldeki görev, her birinin izlediği eylem tarzına daha sadık kalabilmek için insan ve insandışı eyleyenler arasındaki ilişkinin daha yatay düzlemde bir temsilini bulmaktır.

Latour ve gözlemlediği bilim insanları, nihayetinde, insanlar tarafından bilinmeyen nedenlerle solucanların sınırda toplandığı; kumlu toprağın silisini orman ağaçları için daha uygun olan kile dönüştüren çok miktarda alüminyumu ürettiği ve bu nedenle ormanın savana içine doğru ilerlediği sonucuna varır.[318] Burada kilit operatörün veya "öbekleşme dönüştürücüsü"nün kim veya ne olduğunu tam olarak belirlemek zordur:[319] Solucanlar mı? Beslenme şekilleri mi? Alüminyum içerikli dışkı mı? Yağmur ormanlarının insan sakinleri solucanların göç etmesi için bir şey mi yaptılar? Bu çeşitli maddesellikler tam olarak aynı türden bir eyleyiciliğe sahip değildir ancak bunları bir hiyerarşi içinde düzenlemek de kolay değildir çünkü bazı

zamanlarda ve yerlerde, alçak yaşam formu olarak solucanın "küçük failliği" insanların büyük failliğinden daha fazla fark yaratır.

Örneğin insanlar kendilerini ırksal ve ekonomik olarak ayrılmış mahallelere dağıttıklarında, bunu yaparken kültürel bir eğilimi takip ediyor olsalar ve hareketlerinin örneğin belediye finansmanı, suç oranları veya ulaşım politikası üzerindeki etkisini açıkça niyet etmeseler, onaylamasalar veya hatta düşünmeseler bile bunu siyasi bir eylem olarak görüyoruz. İnsanların eşyalarını banliyölerdeki yeni evlerine sürükleme eylemi ile solucanların yaprakları yuvalarına sürükleme veya bir savan-orman sınırına göç etme eylemleri arasında birçok benzerlik vardır.

## İNSAN-BİÇİMLİLİK ÜZERİNE BİR NOT

Darwin ve Latour, solucanların bizden farkları düşündüğümüzden daha az olabilecek canlı maddesel eyleyenler olduğunu ortaya koymaya yardımcı oluyor. Solucanlar ya da alüminyum (ya da yenilebilir maddeler ya da kök hücreler) ve onların bilinçli çabaları olmasaydı, biz insanların mükemmel iradelerimizi ya da niyetlerimizi kullanmamız, imkânsız değilse bile zor olurdu. Görünüşe göre bir yandan solucanlar bizim "gibi" bir yandan da (Kantçı bir formülasyon kullanırsak) insan failliğinin mümkün olması için insandışı bir eyleyicilik biçimini de ortaya koymamız gerekiyor. Yoksa bu iddialar kaçınılmaz şekilde antropomorfizasyona yani insan-biçimlileştirmeye mi bağlıdır?

İnsan-biçimlileştirme, insani olmayan ya da gayrişahsi şeylerin insani ya da şahsi özellikler atfedilerek yorumlanması, açıkça hikâyenin bir parçasıdır ancak bunun ne kadar kaçınılmaz olduğu o kadar net değildir. George Levine'e göre, "Darwin'in solucanların yetenekleri konusundaki olağanüstü merakı, onun müzmin antropomorfizmiyle ilgilidir" ve bu "onun daha büyük teorik projesinin kesinlikle merkezindedir."[320] Darwin solucanlarını insan-biçimlileştirdi: Onlarda kendisiyle ilişkili olduğunu

fark ettiği bir zekâ ve irade gördü. Ancak bu bakışın narsisizmi geri tepti çünkü Darwin'i solucanların sıradan faaliyetlerine yakından dikkat etmeye de sevk etti ve dikkat edildiğinde ön plana çıkan şey, solucanların kendilerine özgü, maddesel karmaşıklıklarıydı. Doğa tarihçilerinin solucanın "spermi" olarak adlandırdığı ve coğrafyacı Jamie Lorimer'in "solucanın hızlı tanımlanmasını ve diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan benzersiz özellik kombinasyonu" olarak tanımladığı şeyi tespit edebildi.[321] Yaşamsal bir materyalizmde, algıdaki insan-biçimli bir unsur yankılaşmalar ve benzerliklerin bütün bir dünyasını –evrenin hiyerarşik bir yapıya sahip olması durumunda mümkün olandan çok daha fazla yankılanan ve seken sesler ile görüntüleri– ortaya çıkarabilir. İlk başta sadece kendi suretimizde bir dünya görebiliriz ancak daha sonra görünen şey "yetenekli" ve yaşamsal maddesellikler sürüsüdür (gören benliğin de dâhil olduğu).

O hâlde insan-biçimli bir dokunuş, ontolojik olarak farklı varlık kategorileriyle (özneler ve nesnelerle) değil de kümeler, topluluklar, öbekleşmeler oluşturan çeşitli maddeselliklerle dolu bir dünyayı algılayacak duyarlılığı harekete geçirebilir. İnsan-biçimlilik, kategorik ayrımlar arasındaki benzerlikleri ortaya çıkararak ve "doğa"daki maddesel formlar ile "kültür"dekiler arasındaki yapısal paralellikleri aydınlatarak izomorfizmleri yani eşbiçimlilikleri ortaya çıkarabilir. Bunun iyi bir örneği, on dördüncü yüzyılda müzisyenler için yazılmış bir el kitabı olan *Great Treatise on Supreme Sound* (*Yüce Ses Üzerine Büyük İnceleme*) adlı eserde ifade edilen duyarlılıktır. Eser, udun çeşitli seslerini bir hayvan tarafından ifade edilen bir hareket tarzı açısından tanımlar ve ud çalan kişiye bu hareket tarzını taklit etmesi talimatını verir: Staccato bir ses çıkarmak için, çalgıcı parmağıyla "çıplak bir ağaca tünemiş veya yiyecek bir şeyler bulma umuduyla karda eşelenen bir deri bir kemik kalmış bir karganın" hareketini yeniden üretmeye çalışmalıdır; işaret, orta ve yüzük parmakları aynı anda iki teli kavradığında ortaya çıkan karakteristik sesi çıkarmak için, udî elini "bir sazanın kuyruğunun umursamaz fiskesi" görüntüsüne getirmelidir; "uçuşan bir ses" üretmek için, parmaklar "[çi-

çek etrafında] oyalanan ama [çiçeğe] konmayan," "çiçeğin hizasında kanat çırpan beyaz bir kelebek" tarafından yapılan bir dizi hareketi taklit etmelidir."[322] Yirminci yüzyılda karmaşıklık teorisi de eşbiçimli yankılaşmalara odaklanmıştır. Bir insan beynindeki nöron kümelerinin, bir şehirdeki bina gruplarının ve balçık küfü kolonilerinin hepsinin benzer organizasyonel kuralları takip ettiği gösterilmiştir; her biri Steven Johnson'ın "organize karmaşıklık" olarak adlandırdığı şeyin birer örneğidir.[323]

## KAMU VE SORUNLARI

Solucanların, ağaçların ve alüminyumun bir ekosistemin katılımcıları olduğu iddiası, eğer varsa, siyasi katılım hakkında ne söylemektedir? Cevap kısmen siyasi sistemin kendisinin bir tür ekosistem oluşturup oluşturmadığına bağlıdır. Dewey'in kamu kavramı, bunun böyle olduğunu öne sürer. Şimdi bu konuya ve siyaseti bir ekoloji olarak modellemenin avantajları ile sınırlarına dönüyorum. Darwin solucanların yalnızca hayvansal içgüdü veya bedensel duygulanımla hareket ettiği fikrine karşı çıkmak için solucanlardaki seçim gücünü vurguladıysa Dewey insan ve insandışı arasındaki boşluğu diğer yönden kapatır: İnsan tepkilerinin duygulanımsal, bedensel doğasını vurgular.

*The Public and Its Problems* (Kamu ve Sorunları) adlı kitabında, Dewey kamuyu bir bedenler konfederasyonu olarak sunar; bedenler isteğe bağlı bir şekilde değil (kamu tam olarak gönüllü bir birlik değildir), zamanla bir "soruna" dönüşen ortak bir zarar deneyimiyle bir araya gelir. Dewey, kamunun kendi özel sorununu önceden var etmediğini, bilakis bu özel soruna yanıt olarak ortaya çıktığını açıkça belirtir.[324] Kamu, başka pek çok toplumun, toplum öncesi oluşumların veya hatta toplum sonrası grupların yanı sıra var olan rastlantısal ve geçici bir oluşumdur. Sorunlar gelip geçiciyse kamu da öyledir: Herhangi bir anda, birçok farklı kamu kristalleşme ve çözülme sürecindedir.[325]

Farklı organlar aniden bir araya gelip kamu oluşturduklarında, bir sorun tarafından, yani "birleşik eylemin" "dolaylı, ciddi ve kalıcı" sonuçları tarafından kışkırtılmışlardır aslında.[326] Sorunlar, birleşik eylem olgusunun etkileridir. Darwin'in solucanlarının birleşik eylemi gibi, Dewey'in vatandaşlarının birleşik eylemi de herhangi bir rasyonel plan ya da kasıtlı niyetin kontrolü altında değildir. Yarattığı sorunların hiçbir etkin nedeni tam olarak belirlenemez. Dahası, birleşik olmayan, başka bir deyişle, hemen bir bağlantılar ağına dolanmayan hiçbir eylem yoktur. Dewey'e göre her eylem her zaman bir eylem-ötesidir ve eylem aslında bir dizi meşru ve gayrimeşru neslin doğumuna yol açan bir girişimden başka bir şey değildir. Çünkü bir eylem ancak hâlihazırda diğer çabalar ve bunların sonuçlarıyla dolu bir alanda, yeni girenin hemen etkileşime girdiği, örtüştüğü, müdahale ettiği bir kalabalıkta gerçekleşebilir. Dolayısıyla, *politik* eylem alanı Dewey için bir tür ekolojidir. Hiçbir organ sözde kendi inisiyatiflerine sahip değildir çünkü inisiyatifler, her biri kendi süresine ve yoğunluğuna sahip, ivme kaybeden veya kazanan, diğerlerine doğru dalgalanan ve diğerleriyle yeniden bir araya gelen, gayrişahsi bir eşzamanlı çabalar sürüsüyle anında birleşir. Dewey'in kendi terimleriyle, birleşik eylemler "çok sayıda sonuç" yaratır ve bu sonuçların her biri kendi sorunlarını ve dolayısıyla kendi kamularını veya "özellikle etkilenen kişiler grubunu" yaratmak üzere "diğerlerini aşar."[327]

Dewey kamuyu, faaliyetlerin nabzının attığı bir sürü tarafından üretilen ortak bir sorundan etkilenen bir dizi beden olarak hayal eder. Dewey'in kamunun "özellikle etkilenen *kişiler*" grubu olduğu iddiasını bir an için paranteze alalım; hangi *tür* bedenlerin birleşik "eylemleri" yapabileceği sorusunu bir kenara bırakalım ve bunun yerine Dewey'in kamunun üyelerini "duygulanım" kapasiteleri açısından tanımlama biçimine odaklanalım. O zaman Dewey'in kamu ve birleşik eylem teorisinin (Spinozacı) şu versiyonunu elde ederiz: Sorunlar kamuları doğurur, kamular etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip beden gruplarıdır; sorunlar, bir kamunun müstakbel ya da proto-üyelerinin, diğer çabalayan bedenlerin dolaylı etkileriyle,

yani proto-üyelerin eylem kapasitesini azaltan etkilerle zaten karşılaşmış olduklarının işaretleridir. Bir kamu, başkalarının eylemlerinden ya da eylem-ötesi olarak kendi eylemlerinden doğan eylemlerden bile zarar gören bir bedenler kümesidir; zarar gören bedenler birbirlerine yaklaşır ve güçlerini geri kazanacak, gelecekteki zararlardan korunacak ya da verilen zararı telafi edecek yeni eylemlerde bulunmaya çalışırlar —onların politik eylemleri *bundan* ibarettir ki bu eylemler de şans eseri ya da ne yazık ki dolaylı, öngörülemeyen sonuçlar zinciriyle birleşik eylem hâline gelecektir.

Dewey bir kamunun üyelerini onun için *gönüllü olmaktan* ziyade, içine *dâhil edilmiş* olarak sunar: Her beden kendini diğer zarar görmüş ve kıvranan bedenlerle birlikte bu kamunun içerisine atılmış hâlde bulur. Dewey'in politik pragmatizmi, Bölüm II'deki elektrik kesintisi tartışmamın sonunda ifade ettiğim gibi, niyetlerden çok sonuçları vurgular ve "sorumluluğu" suçlama nesnelerini belirlemekten ziyade, zararlara karşılık verme meselesi hâline getirir. Dewey'in birleşik eylem kavramı, sorumluluğu birçok farklı (insan) aktöre dağıtır. Dahası, kamunun oluşumunun ardındaki itici güç olarak *sorunun* (irade eyleminden ziyade) varlığını adlandırırken, Dewey (neredeyse) *siyasi* bir eylemin insan bedenlerinden kaynaklanmasının gerekmediğini kabul eder. Çünkü birleşen ve zarar veren bazı girişimler hayvanların, bitkilerin, metallerin ya da makinelerin canlı bedenlerinden başlamamış mıdır (ya da daha sonra onlarla birleşmemiş midir)?

*Art as Experience** eserinde Dewey, insan girişimlerinin bile *yalnızca* insani olmadığını söylemeye epeyce yaklaşır; bir insan bedeni ile onun dış-tarafı arasındaki sınırın gözenekliliğine dikkat çektiğinde posthüman bir eylem anlayışıyla flört eder: "Üst deri, bir organizmanın nerede bitip çevresinin nerede başladığının yalnızca en yüzeysel şekilde bir göstergesidir. Bedenin içinde ona yabancı olan şeyler vardır ve dışında da fiilen olmasa bile hukuken ona ait olan şeyler var-

* Eser Türkçeye Nur Küçük tarafından *Deneyim Olarak Sanat* (Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2021) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

dır; yaşam devam edecekse bunlara sahip olunmalıdır. Çevrenin –ve yalnızca onun– sağlayabileceği şeylerle tamamlanmayı talep eden acil dürtülerde kendini gösteren ihtiyaç, bütünlük için benliğin çevresine olan bu bağımlılığının dinamik bir kabulüdür."[328]

Elbette Dewey tam anlamıyla yaşamsal bir materyalist değildir. Yukarıda alıntılanan dili, nihayetinde insandışını ve organik olmayanı aktörden ziyade, "çevre" rolüne indirger ve insanların "çevrelerine" derin bir "bağımlılığını" onaylar ancak çeşitli maddesel bileşimlerin katılımcıları arasında gerçek bir karşılıklılığı onaylamaz. Ve Dewey genellikle birleşik eylemdeki eylemlerin *insan* çabaları olduğunu varsayar. Bu tür bir insanmerkezcilikten tamamen kaçınmak mümkün değildir: Theodor Adorno'nun dediği gibi, kavram ve şey arasındaki uçuruma (neredeyse) körüz ve Spinoza'nın bile yaptığı gibi, diğer türden konatif bedenlerin varlığını kabul ederken dâhi *insan* çabalarına ayrıcalık tanıma eğilimimiz vardır. Sorun çözmeyi vurgulayan siyasete pragmatik bir yaklaşım, Henri Bergson'un eylem odaklı algı olarak tanımladığı şeyi özel bir güçle ortaya çıkarabilir. Çünkü bir sorunu analiz etmek ve çözümü için stratejiler geliştirmek için en iyi donanıma sahip olanlar insan bedenleri değil midir? Her türden beden güçlerini birleştirebilir ancak bir pragmatist sadece *bazı* bedenlerin bu birlikteliği bir *görev* gücü hâline getirebileceğini belirtmekte gecikmeyecektir. Yine de tüm maddesel bedenlerin, kişinin içine dâhil edildiği kamunun potansiyel üyeleri olduğu varsayımı için de çıkarcı bir motivasyon devam etmektedir. Böyle bir varsayım, onların benim üzerimdeki gücünün kapsamını daha iyi anlamamı sağlayacaktır: Bu yiyecek, solucan ya da alüminyum, beni etkileyen bir soruna nasıl katkıda bulunuyor? Bu insandışılar sorunun çözümüne nasıl katkıda bulunabilir?

Latour, Dewey'in kamusal teorisini ve sorunlarını yaşamsal materyalist bir yönde daha da ileri götürür. Bunu ilk olarak, tıpkı birleşik eylemde olduğu gibi, eylem fikri ile insani niyetlilik fikri arasında bir boşluk yaratma girişimi olan eyleyen kavramını icat ederek yapar. İkinci olarak Latour, "doğa" ve "kültür" kategorilerini, insani ve insandışı unsurlardan oluşan bir ekolojiye atıfta bulunan

"kolektifi" onaylama yoluyla açıkça reddeder.[329] Yönetim (politika üretme), bu kolektiflerden biridir. Üçüncü olarak, Latour siyasi eylemi seçimlerin hayata geçirilmesi olarak değil, "önermeler" arasındaki çağrı ve yanıt olarak çerçeveler.[330] Bir önerme karar verme gücüne sahip değildir; bir ağırlığın ödünç verilmesi, bir teşvik, bir eylem yörüngesi yerine başka bir yörünge yönünde bir baskıdır.[331] Bir soruna yönelik olan herhangi bir verili yanıt, "müzakere"den ziyade, etkilenen bedenlerin çeşitli önermelerinin ve enerjilerinin "mayalanması"nın sonucudur.[332] Son olarak Latour, eyleyici kapasiteyi "olay"a da dağıtır. Politika yönelimleri ve siyasi ruh hâlleri, ontolojik olarak çoğul bir kamunun bile önermelerinin toplamına indirgenemez çünkü her zaman küçük bir eylem sürprizi vardır: "Olaylar vardır. Ben asla *eylemde bulunmam;* yaptığım şey beni her zaman biraz şaşırtır. Benim aracılığımla eylemde bulunan şey de yaptığım şeye, mutasyona uğrama, değişme ve çatallanma şansına şaşırır."[333]

Dewey'in birleşik eylemin ürünü olarak kamu açıklaması, dinamik bir doğal ekosistemle çok ortak noktası olan bir siyasi sistem resmi çizer. Bu, Dewey'in kamunun bir üyesinin "işlemlerin dolaylı sonuçlarından, bu sonuçların sistematik olarak önemsenmesini gerekli kılacak ölçüde etkilenen" kişi olduğu iddiasıyla birlikte ele alındığında[334] insandışı bedenleri kamunun üyeleri olarak daha açık bir şekilde kabul eden, onların da birleşik eyleme nasıl katıldıklarını daha açık bir şekilde ele alan ve hayvanların, sebzelerin, minerallerin ve bunların ekokültürlerinin (duygulanımsal) bedenlerine verilen zarar örneklerini daha açık bir şekilde fark eden bir eylem teorisinin yolunu açmaktadır. Bu zararlar elbette tepki olarak bazı "olaylara" yol açacaktır ancak bu olayların insanları bu zararlara karşı bir çözüm bulmak için harekete geçirip geçirmeyeceği açık bir sorudur. İnsanlar zararı etkili bir şekilde zarara müdahale edemeyecek kadar geç fark edebilir veya müdahale stratejileri etkisiz kalabilir ya da sadece, kendimiz uğruna bazı eyleyenleri düzenli olarak feda etmemiz nedeniyle, bir zararı "sistematik olarak önemsemeyi" *gereksiz* bulabilirler. Zira her halk bir ekosistem olsa da her ekosistem demokratik değildir. Ve sağlık ya da hayatta kalma gibi önemli insan

ihtiyaçlarının öncelikli olmayacağı kadar eşitlikçi bir yönetim tasavvur edemiyorum.

Peki, neden? İnsanlığın eşsizliğine çeşitli şekillerde meydan okuduğuma göre, neden bizim ve onların eşit haklara sahip olduğu sonucuna varmayalım? Çünkü aramızdaki tüm farklılıkları ortadan kaldırmadım, bunun yerine bu farklılıklar arasındaki yakınlıkları, bu kitapta incelenen öbekleşmeleri mümkün kılan yakınlıkları inceledim. Açıkça söylemek gerekirse benim conatusum dünyayı tamamen "yataylaştırmama" izin vermiyor. Aynı zamanda türümün üyeleriyle de benimkine en çok benzeyen bedenler oldukları ölçüde özdeşleşiyorum. Karşılıklı etkileşim ve bağımlılıklarımızın farkındalığını artırmaya çalışırken bile yine bu şekilde özdeşleşiyorum. Yaşamsal materyalizmin siyasi hedefi, eyleyenlerin mükemmel eşitliği değil, üyeler arasında daha fazla iletişim kanalına sahip bir yönetimdir (Latour buna daha "damarlanmış" bir kolektif demektedir.[335]).

Burada pek çok pratik ve kavramsal engel bulunmaktadır: Birçok üye dil dışında konumlanmışken iletişim nasıl ilerleyebilir? Bu tür iletişimsel enerjilerin çeşitli biçimlerini daha yakından kuramlaştırabilir miyiz? İnsanlar kelimelerle ifade edilmeyen "önermeleri" duymayı nasıl öğrenebilir ya da bunlara karşı duyarlılıkları nasıl artırılabilir? Bunlar arasında nasıl çeviri yapılabilir? Ne tür kurumlar ve demokrasi uygulamaları uygun olacaktır? Latour "şeylerin parlamentosunu" toplamamızı öneriyor; bu fikir zor olduğu kadar kışkırtıcı da.[336] Belki de demokrasiyi dışlanmış *insanların* seslerine açmak için tasarlanmış bir teoriye bakarak bu cephede daha iyi ilerleme kaydedebiliriz. Rancière'in yıkım olarak demokrasi teorisine dönüyorum.

## AKSAKLIKLAR VE HALK (*DEMOS*)

Dewey ve Latour'a kıyasla Rancière, kamusallığın nasıl ortaya çıktığından ziyade, (görünürdeki) tutarlılığının hangi araçlarla kesintiye

uğratılabileceğiyle ilgilenir. Son derece etkin yazılmış *Disagreement** adlı kitabında, kamunun içinde var olan (ancak onun tarafından tanınmayan) potansiyel olarak yıkıcı bir insan gücüne odaklanır. Buna halkın ya da "demos"un gücü adını verir. Ne zaman demos egemen "duyulur olanın bölünmesi"nin keyfiliğini ortaya çıkaran bir şey yaparsa demokratik eylem o zaman mükemmel bir şekilde gerçekleşir.[337] Bu, bazı insanları siyasi aktörler olarak görünür kılarken diğerlerini nota eşiğinin altına iten bölünmedir. Rancière'in çerçevelediği şekliyle siyaset, siyasi bir düzeni koruyan ya da hâlihazırda eklemlenmiş sorunlara yanıt veren eylemlerden oluşmaz, daha ziyade, "bedenlerin dağılımına ilişkin bu düzenin tekil bir şekilde bozulmasının adıdır."[338]

Bu tekil kesintiler ne kasıtlı eylemler ne de rastlantısal patlamalardır; Rancière onları sahnelenen olayın ara-mekânında konumlandırır. Demos az ya da çok kendiliğinden "bir polemik sahnesi" inşa eder; bu sahnede daha önce güçlü kişiler tarafından gürültü olarak duyulan şey onlara "tartışmacı ifadeler" gibi gelmeye başlar.[339] Bu tür sahneler, karakterleri ne kadar farklı olursa olsun, her zaman aynı hikâyeyi anlatır: "Konuşan varlıkların eşitliği" hikâyesi.[340] "Görünür ve söylenebilir olanın ilişkilerini yeniden yapılandıran mizansenler," "her türlü toplumsal düzenin nihai sırrını" açığa çıkarır.[341] Yani, "bir kişinin diğeri üzerinde doğal bir tahakküm ilkesi yoktur."[342]

O hâlde Rancière'e göre politik eylem, duygulanımsal bedenlerin önceden var olan bir kamuya girerken ya da daha doğrusu, hesaba katılmamış bir parça olarak başından beri orada olduklarını ortaya koyarken haykıran ünlemlerinden oluşur (Rancière, açık ve gizli üyeleri olan tek bir demos'tan bahsetmek yerine, Dewey'in çoklu, bir arada var olan kamular hakkındaki görüşünü benimseseydi, burada anlatmaya çalıştığı şey sanırım daha net olurdu). Rancière'e göre daha önce görmezden gelinen bedenlerin bu müdahalesi ne

* Eser Türkçeye Hakkı Hünler tarafından *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (Ara-Lık Yayıncılık, 2005) başlığıyla, Ayşe Deniz Temel tarafından *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe* (MonoKL, 2021) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

fark yaratır? "Algılanabilir olanın bölünmesini" ya da "görünür olanın rejimini" değiştirir[343] ve bu da her şeyi değiştirir. Rancière buna örnek olarak Roma (Patrik) Cumhuriyeti'nde avamların (pleblerin) düzenlediği müdahaleyi gösterir:

> Aventine'de toplanan plebler ... İskitli köleler gibi müstahkem bir kamp kurmazlar. Onlar için düşünülemeyecek bir şey yaparlar: Kendilerini diğer savaşçılarla eşit savaşçılar olarak değil; onları reddedenlerle aynı özellikleri paylaşan, konuşan varlıklar olarak oturtur ve başka bir düzeni, algılanabilir olanın başka bir bölümünü kurarlar. Böylece Patriklerinkini taklit eden bir dizi konuşma eylemi gerçekleştirirler: Beddualar ve yakarışlar telaffuz ederler; aralarından birini gidip kendi kâhinlerine danışması için görevlendirirler; onları yeniden vaftiz ederek kendilerine temsilciler verirler. Kısacası, adları olan varlıklar gibi davranırlar. Sınırları aşarak kendilerinin de ... sadece istek, acı ya da öfkeyi değil, zekâyı da ifade eden bir konuşmaya sahip olduklarını keşfederler.[344]

Plebler, mantıklıların rejimini yeniden paylaştırmayı başardılar. Bu yalnızca insana özgü bir güç müdür? Rancière'in kullandığı patlama ya da kesinti metaforları politik eylemin bir doğa gücü "gibi" olduğunu düşündürse de eylemin tanımı giderek dilbilimsel bir girişim hâlini alır ("kesinti," "müdahale" ve ardından "anlaşmazlık" olur). Bu "yanlışa itirazdır;" burada yanlış, kendilerine eşit derecede *insani* konuşma kapasitesi bahşedilmiş varlıklara eşit olmayan şekilde muamele etmek olarak tanımlanır. Bir hayvanın, bitkinin, ilacın ya da (dil dışı olan) bir sesin polis düzenini bozabileceğini düşünüp düşünmediği sorulduğunda Rancière "hayır" demiştir: Politik kavramını o kadar genişletmek istememiştir; insandışılar bir demos'un katılımcıları olarak nitelendirilemez; bozma etkisine gerekçeli söylemde bulunma arzusu eşlik etmelidir.[345]

Bu cevaba rağmen Rancière'in modelinin, tabiri caizse, kendi iradesi dışında bile daha (yaşamsal) materyalist bir demokrasi teorisinin ipuçlarını ve fırsatlarını içerdiğini düşünüyorum. Örneğin de-

mos'un varlığını nasıl tasavvur ettiğini düşünün: Biçimlendirilmiş bir şey ya da sabit bir varlık olarak değil, asi bir faaliyet ya da belirsiz bir enerji dalgası olarak. Okuduğumuza göre demos, "ne nüfusun toplamı ne de içindeki hoşlanılmayan unsurdur;" belirli alakalı *bedenlere* indirgenemez bir "fazlalık"tır o.[346] Kendisi bir beden olmaksızın bedenleri kat eden bu kuvvet fikri, sırasıyla Bölüm II ve Bölüm IV'te tartışılan, Spinoza'nın conatusu ve Deleuze'ün yoğunlukların (hareketliliği) kavramıyla yankılanır. Rancière'in bahsettiği değişken "aşırılık" aslında insandışı bedenler aracılığıyla akışa geçmiyor mu? *New York Times*'ın şebekenin "kendi kurallarına göre yaşayıp öldüğünü" söyleyerek işaret ettiği şey bu olamaz mı? (Ya da "savaşın kendine ait bir ivmesi var" gibi ifadelerde sezilen şey?) Rancière bu soruyu dolaylı olarak gündeme getiriyor: Bozma gücü gerçekten de insan konuşmacılarla mı sınırlıdır?

Daha materyalist bir demokrasi teorisi için ikinci bir fırsat, Rancière neyin politik sayılacağını *etki* yaratma üzerinden tanımlamayı seçtiğinde ortaya çıkar: Politik bir eylem sadece bozmakla kalmaz, insanların "görebildiklerini" kökten değiştirecek şekilde bozar: Duyulur olanı yeniden bölümlendirir; algılanabilir olanın rejimini alaşağı eder. Burada da politik kapı, insandışıların (ölü fareler, şişe kapakları, aletler, ateş, elektrik, meyve, metal...) içeri sızmasına yetecek kadar açılıyor çünkü onlar da irkilme ve algıda bir Gestalt değişimine neden olma gücüne sahipler: Çöp olan şeylere dönüşüyor, araç olan şey katılımcı oluyor, gıda maddesi olan şey eyleyici oluyor, kırılmaz olan şey yoğunluğa dönüşüyor. Bir hayvanın, bitkinin, mineralin veya eserin bazen bir halkı nasıl harekete geçireceğini görürüz ve daha sonra bu halkı güçlendirmek veya zayıflatmak için nasıl daha etkili (deneysel) taktikler geliştirebileceğimizi görebiliriz. Birçok kavramsal, ahlaki ve psikolojik mülkiyeti açıkta ve savunmasız bıraktığı için kapıyı açık bırakmak tehlikeli geliyor. Patlayıcı olayları "tartışmacı ifadeler" olarak düşünmek daha güvenli görünüyor.

Elbette demokrasi teorisinin insanmerkezci olması gayet normaldir ve siyasi katılımı bir dereceye kadar dilsel veya müzakereci

yetkinliğe bağlamak oldukça makuldür.[347] Bu eğilimler demokrasi teorisyenlerini önemli sorunlara yöneltmiştir: Bilgisiz seçmenler, müzakere forumlarının azlığı, farklı insan gruplarının siyasi güce eşit olmayan erişimi, sadece yerleşik destek gruplarını değil; aynı zamanda William Connolly'nin anlaşılmaz "deneyim akımları"ndan ortaya çıkan değişken kimlikler olarak tanımladığı şeyleri ayırt edemediğimizde ortaya çıkan zarar.[348]

Peki ya katılım ile insan dilinin kullanımı arasındaki bağı gevşetip de dünyayı eyleyici öbekleşmelere giren ve bu öbekleşmelerden çıkan canlı maddeler sürüsü olarak görürsek? O zaman bir dizi çılgın ve o kadar da çılgın olmayan soru sorabiliriz: Tipik Amerikan beslenme alışkanlıkları, Irak'ın işgaline yol açan propagandaya karşı yaygın bir duyarlılık yaratılmasında herhangi bir rol oynadı mı? Kum fırtınaları sözde mezhepsel şiddetin yayılmasında bir fark yaratıyor mu? Cıva, otizmin ortaya çıkmasında rol oynuyor mu? Bir video oyununun duyarlılık üzerindeki etkisi, tasarımcılarının ve kullanıcılarının niyetlerini ne şekilde aşar? Bir kasırga bir başkanı devirebilir mi? HIV homofobiyi ya da Evanjelik hareketin yeniden canlanmasını harekete geçirebilir mi? Bir kuş virüsü kuşlardan insanlara sıçrayabilir ve sağlık hizmetleri, uluslararası ticaret ve seyahat sistemlerinde tahribat yaratabilir mi?

Rancière, halktan insanları logos sahibi insanların kusurlu versiyonları olarak konumlandıran demos'a karşı "Platoncu" önyargıya karşı çıksa da siyaseti yalnızca insan faaliyetinin bir alanı olarak hayal etmek de bir tür önyargı olabilir: Bağlam, kısıtlama veya araç olarak yanlış tanınan (insandışı) çokluğa karşı bir önyargı. Yaşamsal materyalist bir demokrasi teorisi, konuşan özneler ile dilsiz nesneler arasındaki ayrımı bir dizi farklı eğilim ve değişken kapasiteye dönüştürmeye çalışır. Darwin ve Latour'un solucan hikâyelerini anlatırken yapmaya çalıştıkları şeyin de bu olduğunu düşünüyorum.

## SOLUCANLARIN BESLENMESİ / WORMS'DA DİYET MECLİSİ*

Hayvan davranışlarının ve iletişiminin daha ince biçimlerini tespit etme ve tercüme etme yeteneğimiz arttıkça buna zekâ atfetme ve davranıştan eyleme dönüştürme isteğimiz de artmıştır. Ancak solucanları gerçekten ciddiye almak için sadece onların faaliyetlerine ilişkin değerlendirmelerimizi gözden geçirmemiz değil, aynı zamanda insanların benzersizliğine olan daha büyük inancımızı sorgulamamız ve bu inanca bağlı kavramları yeniden keşfetmemiz gerekecektir.[349] Aktif özneler ve pasif nesnelerden oluşan bir dünya varsayan demokrasi teorileri, insani, virütik, hayvansal ve teknolojik bedenler arasındaki etkileşimlerin giderek daha yoğun hâle geldiği bir zamanda ince açıklamalar olarak görünmeye başlar. Eğer insan kültürü ayrılmaz bir şekilde canlı, insandışı kurumlarla iç içe geçmişse[350] ve eğer insan niyetliliği ancak insandışılardan oluşan geniş bir maiyetin eşlik etmesi hâlinde eyleyici olabilirse,[351] o hâlde demokratik teori için uygun analiz birimi ne bireysel insan ne de münhasıran insani bir kolektiftir; bir sorun etrafında bir araya gelen (ontolojik olarak heterojen) "kamu"dur.[352] Sadece conatus, eyleyen, öbekleşme, küçük faillikler, işlevci, kesinti ve benzeri kavramları icat etmek ya da yeniden canlandırmakla kalmamalı, aynı zamanda insandışılara daha yakından danışmamızı ya da onların çıkışlarını, itirazlarını, tanıklıklarını ve önermelerini daha dikkatli dinlememizi ve yanıtlamamızı sağlayacak yeni prosedürler, teknolojiler ve algı rejimleri tasarlamalıyız. Çünkü bu teklifler *bizlerin* ait olduğu siyasi ekolojilerin sağlığı açısından son derece önemlidir.

---

* Orijinal başlık: "*A Diet of Worms.*" Yazar burada kelime oyunu yapıyor. "*Worms*" sözcüğü hem solucanlar (kurtlar) hem de Almanya'daki Worms kenti anlamına geliyor; "*diet*" sözcüğü ise hem diyet (yani beslenme şekli) hem de Kutsal Roma'daki meclis anlamına geliyor. Bennett, yukarıda geçen Darwin'in solucanlarından hareketle, solucanların diyetinin yani beslenme biçimlerinin eyleyici rolünden söz ederken, burada konuyu Almanya'nın Worms kentinde 1521'de gerçekleşen Kutsal Roma İmparatorluğu meclisinin toplanışına bağlayarak siyasi bir ekolojinin imkânlarını tartışmak üzere yola çıkıyor. — Ç.N.

Elbette, insandışı maddesellikleri politik bir ekolojinin katılımcıları olarak kabul etmek, her şeyin her zaman bir katılımcı olduğunu ya da tüm katılımcıların birbirine benzediğini iddia etmek değildir. Kişiler, solucanlar, yapraklar, bakteriler, metaller ve kasırgalar farklı güç türlerine ve derecelerine sahiptir, tıpkı farklı kişilerin farklı güç türlerine ve derecelerine, farklı solucanların farklı güç türlerine ve derecelerine sahip olması gibi, oluşumun zamanına, yerine, bileşimine ve yoğunluğuna bağlı olarak. Ancak demokratikleşmenin kapsamı, daha önce dışlanmış olan diğer insanların siyasi seslerini duymaya başladığımız yollara benzer bir şekilde, daha fazla insandışını daha fazla şekilde kabul edecek şekilde genişletilebilir: "İyi bir hayatı birlikte yaşamaya hazır mısınız ve bunun için ne gibi fedakârlıklarda bulunmaya hazırsınız? Yakında, bu en yüksek ahlaki ve politik soruların, yüzyıllar boyunca, pek çok parlak beyin tarafından, insanı oluşturan insandışılar olmaksızın yalnızca insanlar için, gündeme getirilebileceği gerçeği, hiç şüphem yok ki ABD'nin Kurucu Babaları'nın kölelere ve kadınlara oy hakkı vermediği zamanki kadar ölçüsüz bir şekilde ortaya çıkacak."[353]

# BÖLÜM VIII

# YAŞAMSALLIK VE KİŞİSEL ÇIKAR

Katrina Kasırgası (Ağustos 2005), pahalı benzin, normalde meydana gelmedikleri aylarda ve yerlerde meydana gelen kasırgalar, Irak ve Afganistan işgallerinin ölü ve işkence görmüş bedenleri ve uzun mesafeli fabrika çiftçiliğinin ürettiği ıspanak, acı biber, tavuk ve sığır etindeki patojenler gibi bir dizi pratik soruna yanıt olarak Amerikan halkı birleşiyor gibi görünüyordu. Bir dizi zararla "kaderci edilgenliklerinden" sıyrılan bu halkın bazı üyeleri yüksek sesle –haberlerde, okullarda, sokaklarda– Amerikan yaşam tarzının kendi kendini yok eden niteliğine dikkat çekmeye başladı.[354] 1970'lerde icat edilen çevrecilik geri dönüyordu. Bu geri dönüş, büyük ölçüde kişisel çıkarlar ve insan eylemlerinin çevresel "geri tepmesi" korkusundan kaynaklanıyordu.[355]

John Dewey'in izinden gidiyor ve ortaya çıkan bu halkın kendi çıkarlarını gözeten karakterine itiraz etmiyorum. Ancak çevreciliğin sorunları çerçevelemenin en iyi yolu olup olmadığını, Amerikan refahının ahlaksız tüketimle eşitlenmesine meydan okumak için ya da daha genel olarak küresel kapitalizm içinde veya ona bitişik daha sürdürülebilir siyasi ekonomiler yaratmak amacıyla siyasi iradeyi teşvik etmek için çevreciliğin en ikna edici yöntem olup olmadığını merak ediyorum. Çevrecilikten yaşamsal materyalizme doğru söylemsel bir kayma, daha sürdürülebilirlik odaklı bir kamuoyu için umutları artırır mı? Bu açık ve ampirik bir sorudur. Şimdiden sadece iki kavramın farklı etki kümelerini ön plana çıkardığını ve farklı kullanım tarihlerini çağrıştırdığını ve dolayısıyla farklı kamuları harekete geçirebileceğini söylemek mümkündür. Örneğin çevrecilik tarafından bir araya getirilen bir kamunun hayvanları, sebzeleri veya mineralleri iyi niyetli üyeler olarak bünyesine dâhil etmesi zordur çünkü insandışılar zaten pasif bir çevre veya belki de insan

eylemi için inatçı bir bağlam olarak adlandırılmıştır. Daha materyalist bir kamunun, eyleyenler sürüsüne daha fazla dünyalıyı dâhil etmesi gerekecektir. Eğer çevreciler yeryüzünde yaşayan benliklerse, yaşamsal materyalistler de yeryüzü olarak yaşayan, oldukları çeşitli materyallerin kapasite ve sınırlamalarına –ve bunun gibi pek çok "ıvır zıvır"a– karşı daha uyanık olan benliklerdir. Eğer çevrecilik bizi çevreleyen bir ekosistemin korunması ve akıllıca yönetilmesi çağrısında başı çekiyorsa, yaşamsal materyalizm de görevin, eyleyici öbekleşmeler içerisinde bizimle aşık atarken aynı zamanda da biz olan keskin bir maddesellikle daha stratejik bir şekilde meşgul olmak olduğunu öne sürer.[356]

Çevrecilik söylemi kesinlikle siyasi açıdan iyi soruları gündeme getirmiştir. Sadece birkaçını saymak gerekirse: Çevrenin korunması ile kapitalist piyasalar arasındaki ilişki nedir? Küresel ısınmaya yönelik Kyoto yaklaşımının güçlü yanları ve sınırlılıkları nelerdir? Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve uygarlık hiyerarşileri çevre koruma projesini nasıl zorlaştırmaktadır? Hayvanlara ve bitkilere yasal haklar verilebilir mi? Yine de başka soruların üstü örtülmüştür: İnsanlar, insandışıların kamusal faaliyetlerine, etkilerine ve sonuçlarına karşı nasıl daha dikkatli olabilirler? Şeylerin gücünü görmezden gelmeye devam edersek ne gibi tehlikeleri göze almış oluruz? Hem bizi hem de onları canlı madde olarak yorumladığımızda, biz ve onlar arasında başka hangi yakınlıklar ortaya çıkar?

Freya Mathews, Bruno Latour, Donna Haraway, Gay Hawkins, Tim Ingold, N. Katherine Hayles, Karen Barad, Sarah Whatmore, Nick Bingham, Félix Guattari, Don Ihde ve W. J. T. Mitchell, çevre adına değil; güçlü bir maddesellik adına daha sürdürülebilir, daha az zararlı üretim ve tüketim biçimleri için çağrıda bulunuyorlar.[357] Bu bölümde Guattari'nin bu konuda yaptığı katkıları inceleyeceğim. Ancak öncelikle, yaşamsal bir maddesellikle karşılaşma söyleminin, bir çevreye özen gösterme söylemine göre üç avantajını ya da olası avantajlarını saymam gerekir.

İlk olarak eğer çevre insan kültürünün alt tabakası olarak tanımlanırsa *maddesellik* insanlar ve insandışılar için daha eşit şekilde

geçerli olan bir terimdir. Ben maddesel bir konfigürasyonum, parktaki güvercinler maddesel kompozisyonlardır, etimdeki ve güvercin etindeki virüsler, parazitler ve ağır metaller de tıpkı nörokimyasallar, kasırga rüzgârları, E. coli ve yerdeki toz gibi maddeselliklerdir. Maddesellik, insanlar, biyota ve abiyota arasındaki ilişkileri yataylaştırma eğiliminde olan bir başlıktır. İnsanın dikkatini yanlara, ontolojik olarak sıralanmış Büyük Varlık Zinciri'nden uzağa ve insanlarla insandışıların karmaşık iç içe geçmişliklerinin daha fazla takdir edilmesine doğru çeker. Burada, Batı düşüncesinin örtük ahlaki buyruğu –"İnsana dair özel olanı tanımlamalı ve savunmalısın" fikri– belirginliğinin bir kısmını kaybeder.

İkinci bir avantaj ise (kitap boyunca kullandığım bazı tanımlayıcıları hatırlamak gerekirse) maddenin canlı, hayati, enerjik, hareketli, titreyen, titreşen, uçucu ve akıcı olarak algılanmasına dayanıyor. Canlı madde dünyasında, biyokimyasal ve biyokimyasal-sosyal sistemlerin bazen beklenmedik bir şekilde çatallanabildiğini veya öngörülemeyen gelişimsel yollar seçebildiğini görüyoruz çünkü bunlar doğrusal veya deterministik bir nedensellikten ziyade, ortaya çıkan bir nedensellik tarafından yönetiliyorlar. Ve bunu bir kez gördüğümüzde, hem amaçsal, uyumlu bir süreç olarak doğa fikrine hem de kör bir mekanizma olarak doğa fikrine bir alternatife ihtiyacımız olacaktır. Yaşamsal bir materyalizm, hem bazı ekolojistlerin teleolojik organikçiliğini hem de muhaliflerinin çoğunu yöneten doğaya ilişkin makine imajını kesintiye uğratır.

"Çevre" ile karşılaştırıldığında "yaşamsal maddesellik" kavramının üçüncü bir avantajı, bu bölümde üzerinde duracağım avantajdır. Yaşamsal maddesellik kendi bedenimizin "yabancı" niteliğini daha iyi yakalar ve bunu yaparken de insanlara insan ile insandışı arasındaki (parçalı) akrabalığın *radikal* karakterini hatırlatır. Benim "kendi" bedenim maddeseldir ve yine de bu yaşamsal maddesellik tamamen ya da sadece insani değildir. Bedenim farklı yabancı sürüleri tarafından doldurulmuş ve oluşturulmuştur. Örneğin dirseğimin kıvrımı "özel bir ekosistemdir, en az altı bakteri kabilesinin cömert yuvasıdır. (...) Ürettiği ham yağları işleyerek cildin nemlen-

mesine yardımcı oluyorlar. (...) İnsan mikrobiyomundaki bakteriler toplu olarak insan genomundaki 20 bin kadar genin en az 100 katına sahiptir."[358] *Onun* sayısı *benim* sayımdan fazladır. Dolayısıyla, canlı maddelerden oluşan bir dünyada "bedenlenmiş" olduğumuzu söylemek yeterli değildir. Daha ziyade, *bir dizi bedeniz*, iç içe geçmiş bir mikrobiyom kümesi içinde birçok farklı türde *bedeniz*. Eğer daha fazla insan bu gerçeği daha uzun bir süre boyunca fark etseydi, olduğumuz vazgeçilmez yabancılığa daha fazla dikkat etseydik, aynı şiddetle pervasızca üretmeye ve tüketmeye devam eder miydik?

İnsanın yalnızca insan olmadığı, bizim de insandışı 'o'nlardan ondan oluştuğumuz şeklindeki oksimoronik gerçekliğe odaklanmayı sürdürmek çok zor. Ancak bence bu gerçekçilik ve onu hatırlamak için geliştirilmiş yetenek, ortaya çıkması gereken yeni benliğin, yeni bir öz çıkar benliğinin önemli bir parçasını oluşturuyor. Çünkü yaşamsal maddeselliklerin olduğu bir dünyada kişisel çıkar olarak sayılan şey değişir. Bundan sonra Guattari'nin *Three Ecologies** eserine ve bu hakikati ifade etmek ve ona bağlı kalmak için kullandığı çeşitli retorik taktiklere ve kavramsal icatlara dönüyorum.

## O OLARAK BEN: İÇİMİZDEKİ DIŞARISI

Guattari'nin 1986'da yazdığı *Üç Ekoloji, kişisel çıkara* bir çağrı ile başlar. Ona göre karşı karşıya olduğumuz sorun basitçe "çevresel" çürüme değil, üç "ekolojik seviyeyi" de etkileyen bir hastalıktır: Çevresel, toplumsal ve zihinsel.[359] Modern "yoğun tekno-bilimsel dönüşümler dönemi" hem gayrişahsi çevreyi hem de kendi sosyopsişik ağlarımızı bozmuştur: "Akrabalık ağları en aza indirgenme eğiliminde olduğundan" hava, su ve toprak kirlenmiştir; "ev hayatı kitlesel medya tüketiminin kangreniyle zehirlenmektedir; aile ve evlilik hayatı bir tür davranış standardizasyonuyla sıklıkla 'kemik-

* Eser Türkçeye Ali Akay tarafından *Üç Ekoloji* (Hil Yayınları, 1990) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

leşmiştir' ve komşuluk ilişkileri genellikle en kaba ifadelerine indirgenmiştir."[360] Guattari'ye göre eğer daha zengin bir akrabalık, evlilik ya da yurttaşlık yaşamına yönelik insani bir ilgimiz varsa insandışı doğayla daha ekolojik ve sürdürülebilir bir ilişkinin peşine düşmeliyiz.

Guattari, üç ekoloji arasındaki ilişkinin son derece yakın olduğunda ısrar eder; bunlar gerçekte "ayrı alanlar" bile değil, yalnızca "değiştirilebilir mercekler veya bakış açıları"dır. Aslında bu üç ekoloji, Guattari'nin Bütünleşik Dünya Kapitalizmi (BDK)* olarak adlandırdığı tek bir bütünü oluşturur. Bu karmaşık bütünlük, başlangıçta çevreciliğin peşinden gidilen belirli bir psikososyal benliği üretmek için çalışır. Bunu çeşitli "özneleştirme modülleri" aracılığıyla yapar.[361] (Foucaultcu) Disipliner bileşenlerin yanı sıra ideolojik bileşenleri de içeren, hepsi de bedensel enerjileri (bilinçdışının "yoğun" güçleri de dâhil olmak üzere) tüketici-benlik biçiminde düzenlemek için tasarlanmış. Bu tüketici-benliğin çevreciliğe "ilgisi" vardır. Ancak yeşillendirme, BDK'nin tüketimci benliklerinin izin verdiği yüzeysel düzeyin ötesinde gelişecekse (Timothy W. Luke'un ısrarla "yeşil tüketicilik" olarak eleştirdiği şeyin ötesinde),[362] o zaman yeni özneleştirme modülleri yaratılmalı ve konuşlandırılmalıdır. BDK tam da bedensel duygulanımlara el koyarak ve bilinçdışı yoğunlukları yönlendirerek çalıştığı için daha yeşil bir öz-kültür-doğa anlayışı sadece yeni "yasalar, kararnameler ve bürokratik programlar" değil; "yeni mikropolitik ve mikrososyal pratikler, yeni dayanışmalar, yeni bir nezaket ve bilinçdışının oluşumuna ilişkin yeni estetik ve yeni analitik pratikler" gerektirecektir.[363]

Guattari'nin ekolojik sorunun su havzası yönetimi ve hava kalitesinin korunması kadar kültür ve ruhsal oluşum meselesi olduğu iddiası, o zamandan beri başkaları tarafından da yankılanmaktadır.[364] Ancak özellikle ilgi çekici olan, insanın hem doğanın "içinde" hem de "dışında" olduğu, hem dışarıda olduğu hem

* Orijinali: Integrated World Capitalism (IWC) — Ç.N.

de dışarıda olmadığı şeklindeki imkânsız gerçeği dile getirmesidir. Guattari'nin buradaki retorik stratejisi, Roma Katolikliği'nin Tanrı'nın üç kişiliğinin gizemli birliğini ifade etmek için izlediği stratejiyi yansıtmaktadır. Guattari'ye göre üç ekoloji vardır ya da Baltimore İlhimali'nde denildiği gibi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh "gerçekten birbirinden farklı" üç kişidir. Yine de, diyor Guattari, bu üç ekoloji tek bir bütün oluşturur: BDK ya da ilmihal dünyasında "Üçlü Birlik Tektir."[365] Guattari'ye göre, üçü bir arada düşünmeyi öğrenmeliyiz: "Çapraz" düşünmek ya da zihnimizin gözünü mekanosferin, toplumsal alanın ve öznelliğin içselliğinin iç içe geçmesine sabitlemek.[366]

Guattari önce kategorik olarak insanı (veya sosyal ve zihinsel ekolojileri) insandışıdan (mekanosfer veya çevresel ekoloji) ayırır ancak hemen ardından bu ayrımı sorgular ve "çapraz" bir algılama biçimi çağrısında bulunur. Latour, "post-çevreci" denemelerden oluşan bir derlemeye yaptığı katkıda, bu çifte hareketi karakteristik olarak "modern" bir hareket olarak tanımlıyor. Bir yandan modern, kentsel benlik, aile çiftçiliği tarım ticaretine ve el emeğiyle yemek hazırlama fast food tüketimine dönüştükçe, kanlı savaşlar yüksek irtifalardan yürütüldükçe, yakıt, çıkarılması ve dağıtımındaki şiddetin çok az farkına varılarak tüketildikçe doğadan giderek daha fazla *uzaklaştığını* hissetmektedir. Bu mesafeler soyut bir çevre olarak doğa figürüne kodlanmakta ya da üç ayrı ekoloji olarak ifade edilmektedir. Öte yandan, diye devam ediyor Latour, modern benlik kendini giderek daha fazla –kozmik, biyoteknolojik, tıbbi, viral, farmakolojik olarak– insandışıdan doğayla *dolanık* hissediyor. Doğa her zaman benlik ve toplumla karışmıştır ancak Latour son zamanlarda bu karışmanın yoğunlaştığını ve görmezden gelinmesinin zorlaştığını belirtiyor. "Çift sürme zamanında toprağın sadece yüzeyini kazıyabilirken, şimdi kendimizi toprak bakterilerinin moleküler mekanizmasına katmaya başlayabiliriz."[367] Bu bir araya gelişin gündelik deneyimi ile yukarıdan ve dışarıdan yönettiğimiz bir çevrenin değerlendirmesi arasında bilişsel bir uyumsuzluk vardır.

Jürgen Habermas'ın *The Future of Human Nature** eserinde ya da Amerikalı Evanjeliklerin klonlama ya da embriyonik kök hücre araştırmalarına karşı "yaşam kültürü" karşıtlıklarında yaptıkları gibi, bazı insanlar insan ve insandışı maddesellikler arasındaki iç içe geçmelerin çoğalmasına kültür ve doğa arasındaki sınırı güçlendirme arzusuyla karşılık vermektedirler. Bir başka tepki de karışımı kabul etmek ve kavramsal kelime dağarcığını bu duruma daha uygun hâle getirmeye çalışmaktır: Ekolojik düşünce daha diyalektik, diyalojik ya da fenomenolojik hâle gelmeli ya da artık "doğa"dan değil sadece "ikinci doğa"dan bahsetmeliyiz. "İkinci doğa" fikri, eskiden doğal dediğimiz şeyin aslında doğanın kültürel belirlenimi olduğunu vurgular. Ancak burada yaşamsal materyalist, kültürün kendi yapımımız *değil*, biyolojik, jeolojik ve iklimsel güçler tarafından etkilenip şekillenmiş olduğuna işaret eder (Bölüm IV'te önerdiğim gibi, insan yaşamı kadar metal yaşamı da vardır). Bunlar bizim onları etkilediğimiz kadar bizi de etkilemektedir. Başka bir deyişle, "ikinci doğa" figürünün kaçak dezavantajı, görünürdeki avantajıyla aynıdır: İnsanların eyleyiciliğini vurgular.[368]

Latour, insanların doğaya bulaştığını kabul etmekte, insandışıların kültüre bulaştığını kabul etmekten çok daha başarılı olduğumuzu belirtirken de aynı noktaya dikkat çekmektedir zira ikincisi, insandışıların –çöp, bakteri, kök hücre, gıda, metal, teknoloji, hava durumu– nesnelerden ziyade, eyleyenler olduğu yönündeki, sanki dinimize küfredilmiş gibi hissettiren bir fikri beraberinde getirmektedir. Latour, bu karışımı açıkça kabul eden pragma temelli bir politikayla beraber, insan ve insandışının yakınlığının neden olduğu insani gelişim sorunlarıyla ilgilenmek veya bunları "*takip etmek*" için tasarlanmış (liberal demokratik) kamu politikalarını savunmaktadır.[369] İnsanların çevrenin her köşesine sızdığını ya da gizlendiği-

* Orijinal başlığı *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* olan Jürgen Habermas'ın 2001'de yayımlanan eseri Türkçeye Kaan H. Ökten tarafından *İnsan Doğasının Geleceği* (Everest Yayınları, 2003) başlığıyla çevrilmiştir. — Ç.N.

ni kabul edin; çevrenin aslında insan bedenlerinin ve zihinlerinin içinde olduğunu kabul edin ve ardından siyasi, teknolojik, bilimsel olarak günlük yaşamda, ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunuz ve hoşunuza gitsin ya da gitmesin bir ömür boyu ilişki içinde olacağınız asi akrabalarınıza yaptığınız gibi dikkatli bir hoşgörüyle ilerleyin. İnsanı insandışıdan ayırmaya yönelik beyhude çabalardan vazgeçin. Bunun yerine, sizin de içinde yer aldığınız öbekleşmelerdeki insandışılarla daha medeni, stratejik ve incelikli bir şekilde ilişki kurmaya çalışın.

Latour gibi Guattari de öznellik, toplum ve makineler arasındaki (kendi kategorize ettiği) sınırların gözenekliliğini açıkça kabul eden bir siyaset çağrısında bulunur.[370] O da kahveden kremayı ayırma girişimlerini –kültürel olanı doğal olandan ayırmayı– reddediyor. Guattari 1986'da doğadan çekilmeye çalışmanın politik bir anlamı olmadığını çünkü gezegenin sağlığının "giderek daha fazla insan müdahalesine bağlı olduğunu ve Dünya atmosferindeki oksijen, ozon ve karbondioksit arasındaki ilişkiyi düzenlemek için büyük programların oluşturulması gerekeceği bir zamanın geleceğini yazıyor. (...) Gelecekte, basit bir doğa savunmasından çok daha fazlası gerekecek; örneğin Amazon 'akciğerini' onarmak istiyorsak bir girişim başlatmamız gerekecek."[371]

İnsanlık tarafından kirletilmemiş saf bir doğa aramak boşunadır ve benliği salt insani bir şey olarak tanımlamak aptallıktır. Ama kendimi sadece insan olarak hissetmemeye nasıl başlayabilirim? Guattari'nin bizi "çapraz" bir düşünce tarzı geliştirmeye çağırması, bu yeni benliği geliştirebileceğimiz yollardan birine işaret ediyor. Yaşamsal bir materyalizm aynı zamanda benliği özünde kirlenmiş doğasının ışığında yeniden şekillendirir ve böylece neyin kişisel çıkar olarak sayılacağını yeniden belirler. Şimdi de kendi dışında olan bir benlik yani canlı madde paradoksuna karşı mevcut kalma mücadelesinde ek bir taktiğe dönmem gerekir. Bunu onto-öykü biçiminde sunacağım.

## NATURA NATURANS

İnsan kültürünü çevreleyen bir çevre hatta üç ekolojiye bölünen bir kozmos yerine, insan, hayvan, bitki veya mineral arasında kesin sınırların olmadığı ontolojik bir alan hayal edin. *Tüm* güçler ve akışlar (maddesellikler) canlı, duygulanımsal ve imleşimlidir ya da olabilir. Dolayısıyla, duygulanımsal, konuşan bir insan bedeni *radikal bir şekilde* birlikte var olduğu, ev sahipliği yaptığı, keyif aldığı, hizmet ettiği, tükettiği, ürettiği ve rekabet ettiği duygulanımsal, imleşimli insandışılardan farklı değildir.

Bu alan ilkel bölünmelerden yoksundur ancak tekdüze ya da düz bir topografya da değildir. Sadece farklılaşmaları; yalnızca yaşam, madde, zihinsel, çevresel gibi felsefi kategorilerle örtüşemeyecek kadar çok yönlü ve çeşitlidir. Alanın tutarlılığı bundan daha dengesizdir: Kısımlar bedenler hâlinde birleşir ancak herhangi bir türü ayrıcalıklı eyleyicilik alanı hâline getirecek şekilde değil. Etkilerin kaynağı, daha ziyade, her zaman ontolojik olarak çeşitli enerjiler ve bedenler, basit ve karmaşık bedenler, fiziksel ve fizyolojik olanın bir araya gelip öbekleşmesidir.

Bu onto-öyküde her şey bir anlamda canlıdır. Bu canlılık nihai bir amaç tarafından sınırlandırılmaz ya da birkaç basit ve zamansız (Kantçı) kategori aracılığıyla kavranıp yönetilmez. Yaşamsal maddesellik veya canlı madde olarak adlandırdığım şey, *doğa* kelimesinin birçok tarihsel anlamından birinde ifade edilen şeye benzer.[372] Doğa, kaba maddenin istikrarlı bir alt tabakasına gönderme yapabilse de terim aynı zamanda üretkenlik, doğurganlık, İsis veya Afrodit ya da Antonio Vivaldi'nin *Dört Mevsim*'inin "Bahar" bölümüne de işaret etmiştir.[373] Bu yaratıcılık amaca yönelik olabilir ya da olmayabilir. Kaba ya da amaçsal madde olarak doğa ile üretkenlik olarak doğa arasındaki karşıtlık, Baruch Spinoza'nın *Etika*'sının anahtarı olan *natura naturata* ve *natura naturans* arasındaki ayrımla güzel bir şekilde yakalanır. *Natura naturata* ebedi bir Yaratılış düzeni içinde örgütlenmiş pasif maddedir; *natura naturans* ise durmaksızın yeni formlar üreten nedensiz nedenselliktir. İngiliz Romantikleri ve Amerikalı

transandantalistler duyularını geliştirmeye çalıştıklarında, bunu kısmen *natura naturans*'ı daha iyi algılayabilmek için yaptılar. Bu evrensel yaratıcılık özel bir duyarlılık gerektirir çünkü Samuel Taylor Coleridge'in de belirttiği gibi, üretici güç "üründe askıya alınır ve [üretimin sonu olarak] âdeta sönümlenir."[374] Üretkenlik olarak doğa, Alfred North Whitehead'in süreç felsefesinde de vurgulanır; buna göre doğa "sürekli bir oluşum akışı"dır.[375]

Spinoza, Romantizm, Whitehead ve diğerlerinden (Friedrich Nietzsche, Franz Kafka ve Henri Bergson dâhil) yararlanan Gilles Deleuze ve Guattari, *natura naturans*'a vurgu yapmışlardır: Doğa "saf bir içkinlik düzlemidir, (...) üzerinde biçimlenmemiş unsurların ve malzemelerin dans ettiği."[376] Bölüm II'de bahsettiğim üzere Spinoza'nın taslağını çizdiği cisimler teorisine göre tüm cisimler Tanrı ya da Doğa olarak adlandırılabilecek ortak bir tözün kipleridir. Belki de (Spinoza'nın kendi çabalarına rağmen) *substance* (töz) kelimesine yapışmaya meyilli statik bir homojenlik çağrışımına karşı ve Spinoza'nın (oldukça heterodoks olsa da) teizmine karşı ihtiyatla, Deleuze ve Guattari Spinozacılığı Doğa'dan, parçaları "her biri az ya da çok birbirine bağlı ilişkilerin sonsuzluğuna giren parçacıkların sonsuzluğunu bir araya getiren çeşitli öbekleşmeler ve bireyler olan" üretkenliğin "muazzam bir soyut makinesi" olarak bahsedecek biçimde eğip bükerler.[377] Spinoza'nın Tanrısı ya da Doğası gibi, bu soyut makine de önceden verilmiş bir sonun hizmetinde değil, bir süreç olarak kendi iyiliği için çalışır.[378]

Yaratıcılık olarak doğa duygusu, eski Yunanlıların Latince *natura* eşdeğeri olan *phusis* ile kastettiklerinin bir parçası gibi görünmektedir. *Phusis* muhtemelen şişmek, üflemek ya da kabarmak anlamına gelen *phuo* fiilinden gelir ve çimlenme ya da filizlenme, ortaya çıkma, açılma ya da yumurtadan çıkma anlamlarını taşır. *Phusis* böylece bir biçim değiştirme, oluşum ve deformasyon sürecinden yani hareket hâlindeki şeylerin birbirleriyle garip bağlantılara girerek başka türlü olmalarından bahseder.

Mesele şu: Aktif bir oluş, *yeniyi üretebilme yetisindeki insani olmayan yaratıcı bir güç*, doğa teriminin tarihi içinde zaten çağrışımlıdır. Bu yaşamsal maddesellik bedenlere, varlığını sürdürmeye ya

da süresini uzatmaya çalışan bedenlere dönüşür. Burada onto-öykü yine conatus güdümlü bedenlerin güçlerini ya da yaşamsallıklarını artırmak için diğer bedenlerle ittifaklar kurduğunu iddia eden Spinoza'dan beslenir. Buna rağmen Spinoza'nın yaşamsal bir materyalist olduğunu söylemek fazla ileri gitmek olacaktır. Her bir kipin birbirinin yerine geçebilecek şekilde bir beden ya da bir fikir olarak anlaşılabileceği görüşünün onu herhangi bir materyalizmden diskalifiye edip etmediği gibi can sıkıcı bir meseleyi ele almak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak Spinoza'nın bedenler ve onların duygusal karşılaşmaları hakkındaki teorisi bugün ekolojik düşünceye ilham verebilir ve vermektedir.

Örneğin Michel Serres, bedenler arasındaki işbirliği ve çekişme sürecinin rastgele ya da yapılandırılmamış olmadığını, girdapların, spirallerin ve anaforların garip mantığına uygun olduğunu ve bu mantığın fizik kadar siyaseti, biyoloji kadar ekonomiyi, meteoroloji kadar psikolojiyi de kapsadığını öne sürer: Her ölçekte ve konumda tekrar eder. Serres, burada Lucretius'u izleyerek şöyle der: "Sel ve yangın, bolluk ve tükenme, dikey büyüme ve ani düşüş, birikim ve kuraklık, tarihin (...) kasırganın hareketleri altında açık denizlerde olduğu gibi yükseldiği ve alçaldığı" tek bir eşbiçimli süreç ortaya koymaktadır.[379] Bu tek bir girdap sürecidir ancak teorik olarak aşamalara ayrıştırılabilir: Önce bir "düşüş" ya da madde-enerjinin konatif dürtüsü,[380] sonra değişken parçalar arasında çarpışmalar yaratan bir sapma, sonra karışık bir türbülans aşaması, sonra maddenin cisimlere dönüşmesi ya da kristalleşmesi, sonra da formun çürümesi, azalması ve dağılması. Ve son olarak: Yeni bir düşüş, yeni bir savrulma, türbülanslı güçlerin farklı bir konfigürasyonu, başka bir dizi oluşum, farklı bir çürüme ve düşüş hızı ve sırası. Girdap mantığı farklı boyut, zaman ve karmaşıklık ölçeklerinde geçerlidir ve aşamalar dizisi tekrar eder ancak her seferinde küçük farklılıklarla: "Bu [Lucretiusçu] (...) fizikteki dâhiyane dokunuştur: Daire yoktur, sadece girdaplar vardır (...) kayan, aşınan spiraller vardır."[381] Serres, yaşamsal maddeselliğin garip yapısalcılığına, rastgele ve şansa bağlı seçenekleri de içeren bir yapısalcılığa dair bir açıklama sunar.

## YENİ BİR KİŞİSEL ÇIKARIN İZİNDEKİ BLOKAJLAR YA DA ÖNÜNDEKİ ENGELLER

Az önce tarif ettiğim monizm, okurun deneyimiyle örtüşebilir de örtüşmeyebilir de öyle bir hikâyedir. Benim inandığım gibi, maddenin yaşamsallığı gerçek olsa bile onu ayırt etmek zor olacak ve bir kez ayırt edildikten sonra da odaklanmayı sürdürmek zor olacaktır. Çok yakın ve çok kaçak, şey kadar rüzgâr, varlık kadar itici güç, her zaman başka türlü olma yolunda bir hareket, hayati ve yörüngelerle meşgul ama mutlaka niyetleri olmayan bir akıntı. Dahası, maddenin cansız olduğu ve gerçek eyleyiciliğin yalnızca insanlara veya Tanrı'ya ait olduğu fikirlerine olan derin kültürel bağlılıklar ve dünyanın dönen yaşamsallığının çoğunu göz ardı etmesi gereken eylem odaklı bir algı ihtiyacı dikkatimi düzenli olarak ondan uzaklaştıracaktır. Bu kitabın cümlelerini oluştururken ve yeniden oluştururken –özellikle de uygun fiilleri seçmeye çalışırken– yaşamsal maddeselliği düşünmenin ne kadar radikal bir proje olduğunu gördüm. İnsanlara etkinlik, şeylere ise edilgenlik atfeden hâlihazırda kullanılan eyleyicilik gramerini yeniden yazmak hem gerekli hem de imkânsız görünüyor.

Maddenin yaşamsallığını fark etme becerisini geliştirmek için daha gündelik taktikler var mı? Bunlardan biri, Charles Darwin'in yaptığı gibi, insan-biçimlileştirmeye, ontolojik ayrımlar arasında fark edilen benzerlikler için(d)e rahatlamaya izin vermek olabilir: Gece dışarıdaki rüzgârı yan odadaki babanızın hırıltılı nefesi sanırsınız (yanlış); çok hızlı kalkarsınız ve yıldızlar görürsünüz; plastik bir topografik harita size elinizin arkasındaki damarları hatırlatır; ağustos böceğinin ritmi size bir bebeğin feryadını hatırlatır; düşen taş, sebat etmeye yönelik konatif bir arzuyu ifade ediyor gibi görünür. Eğer yeşil bir materyalizm bizim aynı zamanda içimizde de olan dışarıdaki şeylere karşı daha rafine bir duyarlılık geliştirmemizi gerektiriyorsa o zaman belki de biraz insan-biçimlileştirmek değerli olacaktır. Belki de insan-biçimlileştirmekle ilişkili riskleri (batıl inanç, doğanın ilahlaştırılması, romantizm) göze almaya değer çün-

kü bu riskleri göze almak aynı zamanda, garip bir şekilde antroposantrizme karşı çalışıyor: Kişi ve şey arasında bir akor kuruluyor ve ben artık insandışı bir "çevrenin" üstünde ya da dışında değilim. Çoğu zaman antropomorfizmin felsefi reddi, yalnızca insanların ve Tanrı'nın yaratıcı failliğin izlerini taşıyabileceğine dair kibirli bir taleple bağlantılıdır. Bu arzuyu nitelendirmek ve hafifletmek, insanların ya da tanrıların faaliyetlerine indirgenemez bir tür yaşamı ayırt etmeyi mümkün kılmaktır. Bu maddesel yaşamsallık benimdir, benden önceye dayanır, beni aşar, benden sonraya dayanır.

Bu yeni kavrayışı geliştirmenin bir başka yolu da insan sorusunu bir kenara bırakmak olabilir. Öznellik veya insanın içselliğinin doğası konularını ya da insanı hayvandan, bitkiden ve eşyadan gerçekten ayıran şeyin ne olduğu sorusunu bir süreliğine erteleyin. Bu konular er ya da geç insanmerkezci yanlış yorumlama yollarına sapacak, öznelerin nesneler üzerinde bir hiyerarşisini ima edecek ve eyleyiciliğin gerçekte neyi gerektirdiği konusunda özgür düşünmeyi engelleyecektir. Ayrıca, yaşamsal materyalizmin "posthümanist" jestlerinin edimsel bir çelişki içerdiği yönündeki son derece makul itirazı geçiştirmeye ya da savunmaya geçmemeye çalışılabilir: "Sonuçta bu canlı madde felsefesini dile getiren özbilinçli, dil kullanan bir insan değil mi?" Bu eleştiriye direnmek, onu saptırmak ya da yeniden yönlendirmek o kadar kolay değildir.[382] İnsan öznelliği ve eyleyiciliğine ilişkin baskın kavramların, bu konular felsefi açıdan ayrıntılı olarak incelendiğinde içine düştükleri karmaşa ve çıkmazlar tarafından nasıl yalanlandığına işaret edilebilir. İnsan özneleriniin nasıl insandışı, yabancı, dışsal, yaşamsal maddeselliğe sahip olduklarını göstermek için insan dirseklerindeki bakteri kolonilerine başvurulabilir. İnsan bağışıklık sisteminin düzgün işleyebilmesi için parazit bağırsak solucanlarına bağlı olduğunu belirtebilir ya da insan eyleyiciliğinin her zaman mikropların, hayvanların, bitkilerin, metallerin, kimyasalların, kelime seslerinin ve benzerlerinin bir toplamı olduğunu göstermek için siborglaşmamızın diğer örneklerinden bahsedebiliriz —aslında herhangi bir şey "eylediği" ölçüde zaten eyleyici bir öbekleşmeye girmiştir:[383] Örneğin Kasırgalar-FE-

MA (Federal Emergency Management Agency/Federal Acil Durum Yönetim Kurumu)-Küresel Isınma veya Kök Hücreler-NIH (National Institutes of Health/Ulusal Sağlık Enstitüleri)-Ruhlar veya Solucanlar-Toprak-Çöp veya Elektrik-Deregülasyon-Yangın-Toprak veya E.Coli-Mezbahalar-Tarım İşletmeleri gibi.

Ancak aklın ya da alışkanlığın sesi bu tür taktiklerle yatıştırılamayacak ve öbekleşmelere *insan* katılımını diğerlerinden ciddi biçimde *farklı* kılan o özel şeyi tekrar kavrayacaktır. Burada şu soru sorulabilir: İnsan benliğini alandan ayırmaya neden bu kadar hevesliyiz? Bunun nedeni, benzersiz bir insan failliği varsayımının, Kantçı bir dille ifade edecek olursak, bu tür bir iddianın "zorunlu bir önvarsayımı" olması mıdır? Yoksa arayış, insanların, yeryüzündeki diğer her şeyin üzerinde, bizi ebedi kurtuluşa uygun kılan ruhlara sahip olduğuna dair daha dar kafalı bir talepten mi kaynaklanıyor? Bu yanıtlardan herhangi birinin tartışmayı sona erdireceğini düşünmüyorum ancak bazıları birlikte tartışmada yeni yollar açabilir.

Yaşamsal bir materyalizme giden yolda başka pek çok tuzak var. Örneğin Latour ve Guattari ile tekno-düzeltmelerin (maddeselliklerin yaşamsallığına veya yarı özerkliğine saygı duyan akıllı düzeltmeler) peşinden gidilmesi gerektiği ve bunlarda özünde yanlış bir şey olmadığı konusunda hemfikir olsam da Latour'un hayatın (Amerikalılar ve Avrupalılar için) bozulmamış doğa fikrinin ilham verici bir değere sahip olamayacak kadar teknolojikleştiği iddiası konusunda kararsızım. Thoreau ve mirasçılarının (Wendell Berry ve Barry Lopez gibi) popülaritesinin gösterdiği üzere Vahşi Doğa ideali bazı insanları ekolojik olarak daha sürdürülebilir hayatlar yaşamaya motive etmeye devam ediyor. Ancak Latour, bu idealin gücünün azalacağı ve giderek daha az sayıda insan bedenini kendisine çekeceği öngörüsünde haklı olsa bile bu idealin ölümünün tüm normatif sonuçlarını düşünmemiştir.

Elbette ben de düşünmedim. Ancak fark ettiğim bir şey var ki çevrecilikten yaşamsal maddeselliğe, doğaya karşı kültür dünyasından canlı bedenlerin heterojen monizmine geçtikçe eski etik düsturum olan "hafif adımlarla geç bu dünyadan" ilkesinin altındaki zemi-

nin daha az sağlam olduğunu görüyorum. Bu düstura göre varoluşu paylaştığım diğer şeylerin zarar görmesini veya yok olmasını en aza indirmek için eylemlerimin etkisini en aza indirmeye çalışmalıyım. Ekolog James Nash bunu tutumluluğun "dünyayı onaylayan normu," "insan toplulukları için gerekli kaynakları ve hem kendi başlarına değer hem de insan ihtiyaçları için araçsal değer olan diğer türleri esirgeme" olarak tanımlamaktadır.[384] Eğer doğal ve kültürel nesnelerle karşı karşıya gelen bir insan özne olarak değil de birbirleriyle kaynaşan ve rekabet eden çok sayıda bilinçli eyleyenden biri olarak yaşıyorsam, o zaman tutumluluk çok basit bir düsturdur. Bazen eko-sağlık, bireylerin ve kolektiflerin etkenliklerini geri çekmelerini veya azaltmalarını gerektirecek, bazen de insan enerjisinin daha büyük, daha dramatik ve şiddetli bir şekilde harcanmasını gerektirecektir. Bu son noktanın çok yüksek bir soyutlama ya da genellik düzeyinde olduğunu biliyorum (sanırım özdeyişler de böyle olmalıdır). Ve yaşamsal bir materyalizmin belirli bağlamlardaki normatif çıkarımlarını belirtmek için daha fazla şey söylenmesi gerektiğini de biliyorum. Şimdilik söyleyeceklerimin sonuna geldim. Bu yüzden bir ayinle, yaşamsal materyalist olacaklar için bir tür iman öğretisi ile bitireceğim: "Görülen ve görülmeyen şeylerin yaratıcısı olan tek bir madde-enerjiye inanıyorum. Bu çoklu evrenin sürekli olarak *şeyler yapan* heterojenlikler tarafından kat edildiğine inanıyorum.[385] İnsandışı bedenlerin, güçlerin ve formların canlılığını yaşamsallığını inkâr etmenin yanlış olduğuna ve dikkatli bir antropomorfizasyon sürecinin, tam çeviriye dirense ve benim kapsamlı kavrayışımı aşsa da bu canlılığı ortaya çıkarmaya yardımcı olabileceğine inanıyorum.[386] Canlı maddeyle karşılaşmanın insan hâkimiyetine dair fantezilerimi törpüleyebileceğine, var olan her şeyin ortak maddeselliğini vurgulayabileceğine, daha geniş bir eyleyicilik dağılımını ortaya çıkarabileceğine ve benlik ile onun çıkarlarını yeniden şekillendirebileceğine inanıyorum."

# SONNOTLAR

1. "Duyumsanabilirin paylaşımı, dünyanın kesilip biçilerek dünyalara ayrılıp bölünmesidir (...) görünür olan ve olmayan, duyulabilen ve duyulamayan arasında bir bölünmedir" (Rancière, "Ten Theses on Politics").
2. Rancière, "siyasetin genel olarak duyulur olanın yapılandırılmasıyla ilgili olduğunu," yani siyasetin "verili olanın" ne olduğu konusundaki çekişmeden ibaret olduğunu iddia eder. "Yerlerin görünürlükleri ve bedenin bu yerlerdeki yetenekleri ile ilgilidir" (Rancière, "Comment and Responses"). Siyasetin, insanların algılayabileceği ya da hissedebileceği manzaranın düzenlenmesi ve yeniden düzenlenmesi olduğuna katılıyorum ancak Rancière'den farklı olarak ben, insan olmayan bedenlerin –yapıtların, metallerin, meyvelerin, elektriğin, kök hücrelerin ve solucanların– "yetenekleriyle" de ilgileniyorum. Rancière'in demokrasi kuramını Bölüm VII'de ele alıyorum.
3. Bergson, *Creative Evolution*, 45.
4. Latour, *Politics of Nature*, 237.
5. Bu noktada Latour, *eylemin adı* ifadesinin *eyleyen* (*actant*) ifadesinden daha uygun olduğunu çünkü "ancak daha sonra bu performanslardan bir yetkinlik çıkarılabileceğini" söyler (Latour, *Pandora's Hope*, 303, 308).
6. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 351–423.
7. Spinoza, *Ethics*'e önsöz, 102–3.
8. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 67.
9. Serres, *Birth of Physics*.
10. Michael Saler'in belirttiği gibi, büyü, en azından ortaçağdan bu yana, "hem [insanın] harika şeylerden aldığı 'hazzı' hem de onların büyüsü altına girme, kandırılma potansiyelini ifade etmektedir" (Saler, "Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination," 138; benim vurgum).
11. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 257.
12. Cole, *Affective Literacy*, 5–9.

13. Bkz. Derrida, "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)".
14. Adorno, *Negative Dialectics*, 14. Adorno'nun palyaçoluk kavramını Bölüm I'de tartışıyorum.
15. Bruno Latour bunu insanlara ve şeylere "simetrik" davranmak olarak tanımlamaktadır. Bunun iyi bir açıklaması için bkz. Crawford, "Interview with Bruno Latour".
16. Brown, *Regulating Aversion*, 11, 203.
17. "Gerekçelendirme motivasyonla karıştırılmamalıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nin mevcut emperyal politikaları, burada tartıştığım söylemlerle (...) çok az ilgisi olan iktidar politikasına ilişkin motivasyonlardan kaynaklanmaktadır" (Brown, *Regulating Aversion*, 175n251).
18. Bkz. Sargisson, *Utopian Bodies*.
19. Gizemden arındırmanın iyi bir örneği için, bkz. Dean, *Publicity's Secret*. Dean, Slavoj Žižek'in çalışmalarının siyasi gücünü değerlendirme bağlamında şunu soruyor: "Eğer yapabileceğimiz tek şey bugünü değerlendirmek, eleştirmek ya da gizemden arındırmaksa, o zaman başarmayı umduğumuz şey nedir? Belki de iletişimsel kapitalizmin sınırlarını ortaya koymaya başlayabilir ve kendimizi yeni bir olasılık için özgürleştirmek amacıyla şimdinin düşünülmemiş olanını düşünmek için zemin hazırlayabiliriz. Ve eğer Žižek şöhretini bu amaç doğrultusunda kullanabilirse çok daha iyi olur, değil mi?" (jdeanicite.typepad.com/i_cite/2005/05/what_is_the_unt.html; Erişim Tarihi: 18 Şubat 2009).
20. Foucault, "Confinement, Psychiatry, Prison," 209.
21. Diana Coole, *Negativity and Politics* (Negatiflik ve Siyaset) adlı kitabında bu motifin bir tarihçesini sunmaktadır.
22. Aktif maddesellik kavramının tarihsel materyalizmdeki yeri üzerine iyi bir tartışma için Diana Coole'un Coole ve Frost, *New Materialism*'deki (Yeni Materyalizm) bölümüne bakınız.
23. Adorno, *Negative Dialectics*, 183.
24. Darwin, *Formation of Vegetable Mould*, 305.
25. Bu bölümün bazı kısımları daha önce "The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter," başlığıyla *Political Theory* dergisinin 2004 yılı, 32. cilt, 3. sayısında yayımlanmıştır.
26. Feminist kuram, kuir çalışmaları ve kültürel çalışmalar alanında burada alıntılanamayacak kadar çok iyi çalışma var. Feher, Naddaff ve Tazi'nin *Fragments for*

*a History of the Human Body* adlı üç ciltlik eseri bu arazinin bir haritasını sunmaktadır. Ayrıca bkz. Rahman ve Witz, "What Really Matters?"; Butler, *Bodies That Matter*; Butler, "Merely Cultural"; Brown, *States of Injury*; Ferguson, *Man Question*; ve Gatens, *Imaginary Bodies*.

**27.** Mitchell, *What Do Pictures Want*, 156–57.

**28.** Spinoza, *Ethics*, Kısım 3, önerme 6.

**29.** Mathews, *For Love of Matter*, 48.

**30.** Spinoza, *Ethics*, Kısım 4, önerme 37, şerh 1.

**31.** A.g.e., 4, önsöz.

**32.** Spinoza bu ünlü mektubunda conatus kuramını insanın özgür iradesi kavramının eleştirisine bağlar: "Şimdi bu taş, sadece çabasının [conatus] bilincinde olduğu ve hiç de kayıtsız olmadığı için, kesinlikle tamamen özgür olduğunu ve hareket etmeye devam etmesinin başka hiçbir nedeni olmadığını düşünecektir. O hâlde bu, tüm insanların sahip olmakla övündüğü ve yalnızca şundan ibaret olan insan özgürlüğüdür: İnsanlar arzularının bilincindedir ve belirlendikleri nedenlerin farkında değildir" (Spinoza, *The Letters*, Kısım 58). Hasana Sharp, insanlar ve taşlar arasındaki analojinin "ilk bakışta göründüğü kadar abartılı olmadığını" savunur. "Spinoza için, taşlar da dâhil olmak üzere tüm varlıklar, (...) bedenlerinin farklı şekillerde tasarrufta bulunma, hareket etme ve hareket ettirilme gücüne tam olarak karşılık gelen bir düşünme gücü içerir. (...) Aynı şekilde her varlık, aynı bir taş gibi, sonsuz sayıda başka varlığın ortasında bütünlüğünü koruduğu ölçüde, (...) doğasının izin verdiği ölçüde yaşamını koruma ve geliştirme arzusuyla donatılmıştır" (Sharp, "The Force of Ideas in Spinoza," 740).

**33.** Levene, *Spinoza's Revelation*, 3. Yitshak Melamed daha da ileri giderek "konatus doktrini (...) Spinoza'nın ahlak kuramının temellerini sağladığından, su aygırları ve kayalar için bile bir ahlak kuramı inşa etmemiz mümkün görünmektedir," demiştir (Melamed, "Spinoza's Anti-Humanism," 23n59).

**34.** De Vries, *Political Theologies*, giriş, 42.

**35.** A.g.e., 6.

**36.** De Vries, Baruch Spinoza'nın etkileşim hâlindeki, konatus-güdümlü bedenler resminin yeninin yaratıcı ortaya çıkışını açıklayıp açıklayamayacağını merak ettiğinde bu çağrışımı onaylıyor gibi görünmektedir: "Görünüşe göre aşırılığın, becerinin, olayın (...) burada yeri yoktur" (de Vries, *Political Theologies*, giriş, 22). Neden mi? Çünkü de Vries'e göre yaratıcılığın tek makul yeri "yarı-ruhsal"

olandır, işte bu yüzden Spinoza'nın Tanrı/Doğa'ya atfettiği ikinci nitelik yani düşünce veya fikirlerdir. Peki ya maddeselliğin kendisi yaratıcı bir yaşamsallık barındırıyorsa?

37. Gould, *Structure of Evolutionary Theory*, 1338.

38. Çöpün etkinliği konusunda bkz. büyüleyici Edensor, "Waste Matter"; ve Hawkins, *The Ethics of Waste*.

39. "Sıradan olanın belirsiz gücü" ile incelikli bir hesaplaşma için, bkz. Dumm, *Politics of the Ordinary*, 7. Benim "şeyler" adına konuşma girişimim, Dumm'un sıradan olanı geleneksel ve normalleştirici pratiklere karşı potansiyel bir direniş alanı olarak ele alma girişimine eşlik eden bir projedir.

40. Thoreau, *Writings*, 111 (Thoreau, "yüzeylerin algılanmasının aklı başında bir duyu için her zaman mucize etkisi yaratacağı" inancıyla bakışlarını nesneler üzerinde eğitmiştir [Thoreau, *Journal*, 2: 313]); Spinoza, *Ethics*, Kısım 2, önerme 13, şerh 72; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 197.

41. Çöp ve atık kültürünün demokrasi üzerindeki etkilerinin iyi bir analizi için bkz. Buell ve DeLuca, *Sustainable Democracy*.

42. Sullivan, *Meadowlands*, 96–97.

43. De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, 16.

44. Kafka, "Cares of a Family Man," 428.

45. A.g.e.

46. A.g.e.

47. Deleuze, *Bergsonism*, 95.

48. Margulis ve Sagan, *What Is Life*, 50.

49. Latour, "On Actor-Network Theory."

50. Latour, *Politics of Nature*, 75.

51. De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 123.

52. Tiffany, "Lyric Substance," 74. Tiffany bilmeceler ve maddesellik arasında bir analoji kurar: her ikisi de özne ve nesne arasında asılıdır ve organik olandan inorganik olana ve dünyevi olandan ilahi olana "töz değişimi" yapar. Tiffany, materyalizmini edebî formların analizinden yola çıkarak geliştirirken, bilimi "maddenin belirlenmesinde tek hakem" olarak görmekte uzun süredir ısrar eden norma meydan okur (75). "Edebiyat eleştirmenini maddesel töz sorununu ele almaktan alıkoyan kilidi" açmak ister (77).

53. Pietz, "Death of the Deodand."

54. Frow, "A Pebble, a Camera, a Man," 283.

55. De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, 26; benim vurgum.

56. A.g.e., 26–27.

57. Bölüm II'de de tartışacağım üzere aslında bu etkinliğin tek başına minerallerden ziyade, bir eyleyiciler öbeği olarak hareket eden çeşitli bedenlerin ve güçlerin birleşik faaliyetlerine ait olduğunu söylemek daha doğrudur.

58. Margulis ve Sagan, *What Is Life*, 49; benim vurgum.

59. Lyotard, *Postmodern Fables*, 98.

60. Rorty, *Rorty and Pragmatism*, 199.

61. Bölüm II'nin sonunda ayrıca ahlakçılığın toplumsal sorunları ele almadaki etkinliğinin abartıldığını iddia edeceğim. Yaşamsal materyalizmin sonuçlarından biri olan ahlakçılık karşıtlığı, oynanması tehlikeli bir oyundur ve mantıksal aşırılığına kadar oynamak istediğim bir oyun değildir. Amacım ahlaki yargı pratiğini ortadan kaldırmak değil, ahlakçı reflekse karşı sürtünmeyi artırmaktır.

62. Adorno, *Negative Dialectics*, 189. Bu başlığa yaptığım atıfların tamamı metin içerisinde *ND* olarak verilmiştir.

63. Romand Coles, Adorno'nun etik kuramcısı olarak sürdürülebilir bir yorumunu sunuyor: Negatif diyalektik, başkalarına ve kendi içinde özdeş olmayana karşı cömertliği teşvik edebilecek bir "düşünme ahlakı"dır. Coles, Adorno'nun kavramsallaştırmanın yarattığı şiddeti ve her şeyi bilme ve kontrol etme arayışının dayattığı acıyı kabul etmenin ve böylece hafifletmenin bir yolunu aradığını savunuyor. Coles, *Rethinking Generosity*, Bölüm II.

64. Adorno da bu acıyı "salt bir olgu olarak başka yaşamları boğacak olan bir yaşamın suçluluğu" olarak tanımlar (*ND*, 364). Coles buna "eleştirel çabalarımızı talep eden süregelen rahatsızlık" adını verir (Coles, *Rethinking Generosity*, 89). Adorno, kavramsal başarısızlığın acısının sosyal adaletsizliğin acısını gidermek için etik bir iradeyi kışkırtabileceği ya da motive edebileceği iddiasını detaylandırmaz ya da savunmaz. Ancak elbette bir savunmaya ihtiyaç vardır çünkü tarih göstermiştir ki özdeşsizliğin sancıları benlikte "bir şeylerin farklı olması gerektiği" fikrini doğursa bile bu ahlaki uyanış her zaman "pratikte toplumsal değişim" ile sonuçlanmamaktadır. Başka bir deyişle, kavram ve şey arasındaki boşluğun yanı sıra ele alınması gereken ikinci bir boşluk daha var gibi görünüyor: Başkalarının acılarını fark etmek ve iyileştirici eylemde bulunmak arasındaki boşluk. Başka bir yerde, gerekli enerjinin bir kaynağının dünya sevgisi ya da yaşamsal

maddeselliğe sahip bir dünyayla büyülenme olduğunu ileri sürmüştüm; Adorno acı ve kayıp duygusunda daha fazla etik potansiyel görür. "Yaşamın doluluğu" deneyiminin "şiddet ve boyun eğdirmenin içkin olduğu bir arzudan ayrılamaz" olduğunu iddia ederek "olumlamaya geçişi küçümsemiştir. (...) Pazular bükülmeden dolgunluk olmaz" (*ND*, 385, 378). Özdeşsizlik karanlık ve düşüncelidir ve kendini en az çarpıtmayla, ifade edilmemiş bir direniş, ızdırap veya acı hissi şeklinde belli eder. Yaşamsal materyalist kişinin bakış açısından Adorno, Thomas Dumm'un "[şeyin] bilinemez enginliğine yaklaştığımızda bizi batırabilecek ezici kayıp duygusu" olarak tanımladığı şeyin kıyısında sallanır (Dumm, *Politics of the Ordinary*, 169).

**65.** "Nesnenin üstünlüğü, her iddialı felsefenin şüpheyle yaklaşacağı bir düşüncedir. (...) [Bu tür] protestolar (...) heteronominin Kant'ın savunduğu özerklikten daha güçlü olabileceğine dair iltihaplı şüpheyi bastırmaya çalışır. (...) Böyle bir felsefi öznelcilik, (...) burjuva ben'inin ideolojik eşlikçisidir" (*ND*, 189).

**66.** Kavram ve şey arasındaki uçurum asla kapatılamaz ve Albrecht Wellmer'e göre Adorno, bu uzlaşma eksikliğine ancak "siyahla örtülü olmasına rağmen hiçlik olmayan bir mutlağın hatrına dayanılabileceğine inanır. Mutlak olanın varlığı ve yokluğu arasında, dünyaya bir ışık parıltısının düştüğü sonsuz derecede dar bir çatlak kalır, henüz oluşmamış bir mutlak olanın ışığı" (Wellmer, *Endgames*, 171; benim vurgum).

**67.** Adorno'nun düşüncesinin mesihvari boyutu konusunda beni uyardığı için Lars Tønder'e teşekkür ederim. Burada Adorno'nun, aşkınlığı ilkesel olarak erişilmez kılarken ona önemli bir rol atfetmenin bir yolunu bulmuş olarak okuduğu Kant'a duyduğu hayranlık not düşülebilir: "Sonlu varlıkların aşkınlık hakkında söyledikleri, aşkınlığın görünüşüdür ama Kant'ın da çok iyi bildiği gibi, bu zorunlu bir görünüştür. Estetiğin nesnesi olan görünüşün kurtarılmasının kıyaslanamaz metafizik önemi buradan gelir" (*ND*, 393). Adorno'ya göre, "hakikat fikri metafizik fikirlerin en yücesidir ve bu yüzden (...) Tanrı'ya inanan biri Tanrı'ya inanamaz, bu yüzden ilahi ismin temsil ettiği olasılık daha ziyade, inanmayan biri tarafından korunur" (*ND*, 401–2). Coles'a göre, Adorno için aşkın âlemin gerçekten var olup olmadığı önemli değildir; önemli olan onun varlığının "düşünceye yüklediği (...) taleptir" (Coles, *Rethinking Generosity*, 114).

**68.** Elbette her iki ontolojik tahayyülü de kanıtlamanın kesin bir yolu yoktur. Morton Schoolman, Adorno'nun ilahi bir aşkınlık gücü olasılığını bariz bir biçimde

açık bırakan yaklaşımının, bu nedenle soruyu kapatmış gibi görünen bir materyalizme tercih edilebilir olduğunu savunur. Bkz. Schoolman, *Reason and Horror*.

**69.** Lucretius, "On the Nature of the Universe," 128.

**70.** Foucault'nun "belki de bir gün bu yüzyıl Deleuze'cü olarak bilinecek" iddiasına karşılık Deleuze kendi çalışmalarını "naif" olarak tanımlamıştır: "[Foucault] belki de benim neslimizin en naif filozofu olduğumu kastetmiş olabilir. Hepimizde çokluk, farklılık, tekrar gibi temalar bulursunuz. Ama ben bunların neredeyse ham kavramlarını ortaya koyarken, diğerleri daha fazla dolayımla çalışıyor. Metafiziğin ötesine geçme konusunda hiçbir zaman endişelenmedim. (...) Bir tür ampirizmden asla vazgeçmedim. (...) Belki de Foucault'nun kastettiği buydu: Diğerlerinden daha iyi değildim ama daha naiftim, bir tür art brut üretiyordum, tabiri caizse en derin değil ama en masum" (Deleuze, *Negotiations*, 88–89). Bu referans için Paul Patton'a teşekkürlerimi sunarım.

**71.** Mitchell, *What Do Pictures Want*, 149.

**72.** Lucretius, "On the Nature of the Universe," 126. Lucretius'a göre doğaüstü cisimler ya da güçler yoktur ve eğer bazen ruhani deneyimler yaşıyor gibi görünüyorsak bunun tek nedeni bazı cisim türlerinin ve koleksiyonlarının insan duyu algısının eşiğinin altında var olmasıdır.

**73.** Althusser, "Underground Current of the Materialism of the Encounter," 169. "Sapma ve karşılaşma olmasaydı, [primordia] soyut unsurlardan başka bir şey olmazdı. (...) O kadar ki şunu söyleyebiliriz: Primordia, sapma ve karşılaşma öncesinde (...) sadece hayali bir varoluşa sahiptiler" (a.g.e.).

**7474.** Lucretius fiziği, onun dini reddetmesinin, ölümü maddenin özsel hareketliliği tarafından gerekli kılınan primordiaların yeniden yapılandırılması olarak sunmasının ve kişinin mevcut maddi konfigürasyonunda var olurken nasıl iyi yaşayacağına dair etik tavsiyelerinin temelidir.

**7575.** Adorno'ya göre, "bilişin öznel hapishanesinden bıkan" Heidegger, "öznelliğe aşkın olanın, öznellik tarafından kavramsal olarak lekelenmeden, öznellik için dolaysız olduğuna ikna olmuştur" (*ND*, 78). Ancak bana öyle geliyor ki Heidegger dolaysızlık iddiasında bulunmuyor. Bkz. Heidegger, *What Is a Thing*.

**76.** Marx için de naif realizm aşılması gereken bir felsefeydi. Doktora tezini Demokritos'un "metafizik materyalizmi" üzerine yazmıştı ve Marx sonunda kendi "tarihsel materyalizmini" bu naif nesnelciliğe karşı tanımlayacaktı. Tarihsel materyalizm maddeye değil, insanın güç yüklü sosyoekonomik yapılarına odak-

lanacaktı.

77. "Thing Theory" (6–7)'de Bill Brown, Arjun Appadurai'nin *The Social Life of Things*'ini böyle açımlar.

78. Bu bölümün bir versiyonu daha önce "The Agency of Assemblages and the North American Blackout" başlığıyla *Public Culture* dergisinin 17. cildi, 3. sayısında 2005 yılında basılmış; daha sonra Hent deVries ve Lawrence E. Sullivan editörlüğünde çıkan *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* başlıklı kitapta bir bölüm olarak yeniden yayımlanmıştır (New York: Fordham University Press, 2006).

79. Bu liste Maurice Merleau-Ponty'nin ışıldayan maddesini, örneğin "kendilerini özneye eylem olarak sunan" makas ve deri parçalarını ya da yönelimsel itkisi herhangi bir öznel karara indirgenemez olan bir insan kolunun "motor niyetliliğini" içerecek şekilde genişletilebilir (Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 106, 110). Nike'ın bir televizyon reklamında yer alan atletik varlıkları da (jimnastikçiler gibi hareket eden basketbol topları ya da tam tersi; kuş sürüsü gibi akan bir grup bisikletçi ya da tam tersi) ekleyebiliriz. Bu reklama dikkatimi çektiği için Matthew Scherer'e teşekkür ederim.

80. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 93.

81. Töz, diye yazar Spinoza, "kendi dışında hiçbir şey tarafından üretilemez. Çünkü evrende tözler ve onların modifikasyonları dışında hiçbir şey verili değildir" (*Ethics*, Kısım 1, önerme 6, sonuç). Ayrıca, "Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şeyi kastediyorum" (*Ethics*, Kısım 1, tanım 3).

82. Lin, "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza," 147.

83. "Bireysel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının çeşitlemelerinden ya da Tanrı'nın sıfatlarının sabit ve kesin bir şekilde ifade edildiği kiplerden başka bir şey değildir" (*Ethics*, Kısım 1, önerme 25, sonuç).

84. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 201.

85. Lucretius, "On the Nature of the Universe," 135.

86. Bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 230.

87. Rosi Braidotti çatışmanın Spinozacılıktaki yerinin altını çizmektedir: "Spinoza'nın conatusu için başka bir kelime (...) kendini korumadır, liberal bireyci anlamda değil (...) daha ziyade, kişinin özünün yani kişinin ontolojik olarak oluş dürtüsünün gerçekleşmesi anlamında. Bu ne otomatik ne de özünde uyumlu bir süreçtir zira diğer güçlerle karşılıklı bağlantıyı ve dolayısıyla çatışma ve çarpış-

maları da içerir. Müzakereler, sürdürülebilir oluş akışları için basamak olarak gerçekleşmelidir. Bedensel benliğin çevresiyle etkileşimi, o bedenin konatusunu artırabilir ya da azaltabilir" (Braidotti, "Affirmation versus Vulnerability," 235).

**88.** Spinoza, *Ethics*, Kısım 4, ek, no. 27.

**89.** Bkz. Latour, *Reassembling the Social*; Varela, "Organism"; Hardt ve Negri, *Empire*; ve Hardt ve Negri, *Multitude*.

**90.** Bu terim Patrick Hayden'ın "Gilles Deleuze and Naturalism" adlı çalışmasına aittir. Bergson'a göre de evren toplanamaz bir toplamdır, "verili olmayan bir bütündür" çünkü evrimi yeni üyeler ve dolayısıyla sürekli değişen bir dizi etki üretir. Dünya "bölünmez bir hareket ve yaratım süreci"dir ve burada "ilerlemede radikal bir olumsallık, önce gelenle sonra gelen arasında bir uyumsuzluk, kısacası süre" vardır. Bkz. Bergson, *Creative Evolution*, 2911; ve bu kitapta Bölüm IV.

**91.** Mark Bonta ve John Protevi öbekleşmeyi (*agencement*) "heterojen malzemelerin kendi kendini düzenleyen güçlerinin bir araya gelme yeteneğinden yararlanarak 'tutarlılık' veya ortaya çıkan etki gösteren yoğun bir ağ veya köksap" olarak tanımlamaktadırlar (Bonta ve Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, 54).

**92.** Glanz, "When the Grid Bites Back."

**93.** Nosovel, "System Blackout Causes and Cures."

**94.** U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline."

**95.** A.g.e., 6. Nosovel'e göre, "bozulmaların değerlendirilmesi, elektrik kesintisi olaylarının %70'inde koruma sistemlerinin rol oynadığını göstermektedir" (Novosel, "System Blackout Causes and Cures," 2).

**96.** Di Menna, "Grid Grief!"

**97.** Görev gücü Kanada başbakanı Jean Chrétien ve ABD başkanı George W. Bush tarafından atanmıştır. Görev gücünün ilk raporu (12 Eylül 2003 tarihinde yayınlanmıştır) 14 Ağustos 2003 tarihinde saat 14:02'den 16:11'e (EST) kadar meydana gelen yaklaşık yirmi şebeke "olayı"nın bir tanımıydı.

**98.** Şebeke bir AC (alternatif akım) sistemidir. Elektrik sistemlerinin gelişimine dair büyüleyici bir tarihsel anlatım için, bkz. Jonnes, *Empires of Light*.

**99.** U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline," 2.

**100.** Novosel, "System Blackout Causes and Cures," 2.

**101.** Lerner, "What's Wrong with the Electric Grid?"

**102.** Hardin, "Tragedy of the Commons."

**103.** Latour, *Pandora's Hope*, 281. Ayrıca bu kitapta Bölüm VII'deki tartışmama ba-

kınız.

**104.** A.g.e.

**105.** Casazza and Loehr, *Evolution of Electric Power Transmission.*

**106.** U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline," 7; benim vurgum.

**107.** Wald, "Report on Blackout." FirstEnergy yedi kamu hizmet şirketinin (Toledo Edison, Cleveland Electric, Ohio Edison, Pennsylvania Power, Pennsylvania Electric, Metropolitan Edison ve Jersey Central Power and Light) birleşmesinden oluşmuştur ve George W. Bush ile çok yakın bağları vardır. Tyson Slocum'un belirttiği gibi, "FirstEnergy Başkanı Anthony Alexander 2000 yılında Bush'un öncülerinden biriydi –yani en az 100.000 dolar toplamıştı– ve daha sonra Enerji Bakanlığı geçiş ekibinde görev aldı. Şirketin CEO'su ve yönetim kurulu başkanı H. Peter Burg, Bush-Cheney '04 için yarım milyon dolardan fazla bağış toplanan bir haziran etkinliğine ev sahipliği yaptı" (Slocum, "Bush Turns Blind Eye to Blackout Culprit").

**108.** Bkz. Augustinus'un *Confessions* eserinde "Habit and the Will" başlıklı dördüncü bölüm. Ayrıca bkz. Bu kitapta Bölüm I, not 7.

**109.** Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, 166. Connolly, Kant'tan şu pasajı alıntılamaktadır: "Şimdi, eğer insan doğasında buna yönelik bir eğilim varsa, insanda kötülüğe yönelik doğal bir eğilim vardır ve bu eğilim eninde sonunda özgür olan ve bu nedenle isnat edilebilen bir iradede aranması gerektiğinden ahlaki olarak kötüdür. Bu kötülük radikaldir çünkü tüm düsturların temelini bozar; dahası, doğal bir eğilim olarak, insan güçleri tarafından yok edilemez çünkü yok etme ancak iyi düsturların aracılığıyla gerçekleşebilir ve tüm düsturların nihai öznel temeli bozuk olarak varsayıldığında gerçekleşemez. Yine de aynı zamanda bunun üstesinden gelmek mümkün olmalıdır çünkü eylemleri özgür bir varlık olan insanda bulunur" (Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 18).

**110.** Bu konuda bkz. Kauffman, *Reinventing the Sacred*, Bölüm 6.

**111.** Brumfield, "On the Archaeology of Choice," 249. Ya da sosyolog Margaret Archer'ın ifade ettiği gibi, insan failler "hem özgür hem de zincire vurulmuş, kendi geleceğimizi şekillendirme yeteneğine sahip ve yine de yüksek (...) kısıtlamalarla karşı karşıyadır" (Archer, *Realist Social Theory*, 65).

**112.** "Özne, makasının, iğnesinin ve bildik işlerinin önüne konulduğunda, ellerini ya da parmaklarını aramaya ihtiyaç duymaz çünkü onlar nesne değildir. (...) Bu

eller ya da parmaklar, özneyi bahsi geçen nesnelere bağlayan 'niyetli ipliklerin' merkezindeki makas ya da iğne algısı tarafından zaten harekete geçirilmiş potansiyellerdir" (Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 106).

**113.** Diana Coole'un belirttiği gibi, "siyasette eyleyici kapasitelerinin işleyişi her zaman rasyonel özneler tarafından kullanılan failliği aşacaktır," çünkü özneler "öznelerarası bağlamlarına bağlı olarak farklı eyleyici kapasiteleri edinirler" (Coole, "Rethinking Agency," 125–26).

**114.** A.g.e., 128.

**115.** Bkz. Latour, *Aramis*. Ayrıca bkz. Laurier and Philo, "X-Morphising"deki zarif *Aramis* anlatımı.

**116.** Latour, akt. Barron, "Strong Distinction," 81.

**117.** Bkz. Stiegler, *Technics and Time*. Bu husus için Ben Corson'a teşekkür ederim. Bkz. Corson'un "Speed and Technicity" adlı çalışması.

**118.** Sürü fikrini Adorno'nun "takımyıldızı" ile karşılaştırmak ilginç olacaktır. Bkz. Adorno, *Negative Dialectics*, 166.

**119.** Mathews, *For Love of Matter*, 35.

**120.** Derrida, "Marx and Sons," 248. Hayal kırıklığı mesihlik için kesinlikle gereklidir: "Vaat yalnızca teklifinin olası geri çekilmesinin öncülleri altında verilir" (Hamacher, "Lingua Amissa," 202). Derrida bu mantığa itaat edenin sadece olgular olmadığını savunur: Dil ve dolayısıyla düşünce de sadece vaat kipinde işler (Derrida, "Marx and Sons," 253–56).

**121.** Connolly, "Method, Problem, Faith," 342–43.

**122.** Arendt, "On the Nature of Totalitarianism." Bu referans için John Docker'a teşekkür ederim. Ayrıca bkz. Docker'ın "Après la Guerre" adlı çalışması.

**123.** Arendt, "On the Nature of Totalitarianism."

**124.** Jullien, *Propensity of Things*, 13.

**125.** Archer, *Realist Social Theory*, 66.

**126.** Reaktif gücün, bir elektron akışındaki akım ve gerilim dalgalarının doksan derece uyumsuz olması olduğunu hatırlayalım.

**127.** Hayden, "Gilles Deleuze and Naturalism," 187.

**128.** Latour, *Politics of Nature*, 67.

**129.** Marres, "Issues Spark a Public into Being," 216.

**130.** Bu bölümün bir versiyonu *New Left Review*'un 45. sayısında (2007) daha önceden yayımlanmıştır.

131. Mario Bunge, *Causality and Modern Science* (1979), akt. De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 137. Bunge, kaba madde inancının "atomik ölçekteki tüm olguları üretenin deneyci olduğunu savunan kuantum kuramcıları tarafından hâlâ itibar gördüğünü" belirtmekte ve De Landa da bunun "tüm olguların sosyal olarak inşa edildiğini düşünen bilim eleştirmenleri tarafından da varsayıldığını" eklemektedir (a.g.e.).

132. Bayliss, *Physiology of Food*, 1.

133. Warner'in "Sweetener with a Bad Rap" çalışmasına göre, bu rakam 1950'ye göre %39'luk bir artışı temsil ediyor ve kişi başına yılda 440 adet on iki onsluk [aşağı yukarı 354 ml — Ç.N.] kutu gazlı içecek tüketimine denk geliyor.

134. Bu, 1950 yılına kıyasla yılda yedi kilo daha fazla kırmızı et ve kırk altı kilo daha fazla kümes hayvanı anlamına gelmektedir.

135. Bu, 1950 yılına kıyasla %67'lik bir artışı temsil etmektedir.

136. Tüm gıda istatistikleri, aksi belirtilmedikçe, ABD Tarım Bakanlığı, İletişim Ofisi, "Profiling Food Consumption in America" belgesinden alınmıştır. Bu bölümün alındığı Agriculture Fact Book'ta tüketim terimi toplam gıda arzı içerisinden tüketilenleri ifade etmektedir; "[yiyecekteki] bozulma, tabak[tan artanların] israfı ve (...) diğer kayıplar" nedeniyle, "tüketim" miktarları muhtemelen yutulan veya insan vücuduna alınan gerçek gıda miktarından daha fazladır. Örneğin tahmin edildiği gibi Amerikalılar elli üç çay kaşığı şekerin yirmisini israf ediyorsa, şeker alımı kişi başına günde otuz iki çay kaşığı kadar olabilir. İlave yağlar terimi "ekmek üzerindeki tereyağı gibi doğrudan tüketiciler tarafından kullanılan yağların yanı sıra ticari olarak hazırlanan kurabiyeler, hamur işleri ve kızarmış yiyeceklerde kullanılan katı yağları ve sıvı yağları ifade eder. Süt ve et gibi gıdalarda doğal olarak bulunan tüm yağlar hariç tutulmuştur."

137. Gesch vd., "Influence." Modern Batı diyeti, "Omega-3'lerin azalmasıyla beraber (...) çoklu doymamış yağ asidi içeriği ağırlıklı olarak Omega-6 olan tohum yağlarının tüketiminde şaşırtıcı bir artışa neden olmuştur." (Hallahan ve Garland, "Essential Fatty Acids and Mental Health," 277).

138. Richarson ve Montgomery, "Oxford-Durham Study."

139. Su, Shen ve Huang, "Omega-3 Fatty Acids."

140. Belki de Omega-3, ruh sağlığı ve bilişsel işlevler arasındaki bağlantılar, "memeli beyninin kuru ağırlığının yaklaşık %80'inin lipit olduğu (herhangi bir organın en yükseği)" göz önüne alındığında şaşırtıcı olmamalıdır (Hallahan ve Garland,

"Essential FattyAcids and Mental Health," 186).

**141.** Carroll, "Diets Heavy in Saturated Fats."

**142.** Bu noktaları, beni beden-et-psike-gıda öbekleşmesinde süregelen rekabetin doğrusal olmayışına yönlendiren John Buell'den alıyorum (e-posta yazışması, 2008).

**143.** Grégoire Nicolis ve Ilya Prigogine, *Exploring Complexity: An Introduction* (1989), akt. De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 131.

**144.** De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 144.

**145.** Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 324–25.

**146.** Serres, *Parasite*, 191. Serres, yiyen-yenen ilişkisinde pasif olanın insan olduğunu öne sürer. Ona göre, yiyen tamamen gıda maddesine bağımlıdır ("parazit" bir ilişki içinde bulunur). Sadece ev sahibimiz olan bir başkasının pahasına (hesabına) yeriz: "Ev sahibi önce gelir ve parazit onu takip eder" (14). Böylece yiyen yenilene borçlu olur (Belki de bu yüzden birçok kişi yemekten önce dua eder.). Bence Serres yemek yemenin getirdiği ahlaki yükümlülüklere dikkat çekmekte haklıdır ancak parazit figürünün çok ileri gittiğini de düşünüyorum: İnsan bedeninin aktif gücünü veya herhangi bir eyleyici kapasitesini kabul etmiyor.

**147.** Goodman, "Ontology Matters," 183.

**148.** Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, üçüncü makale, Kısım 17, 130.

**149.** Nietzsche, *Daybreak*, 39.

**150.** Friedrich Nietzsche, "Why I Am So Clever," *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Kısım 1, 239.

**151.** Tam alıntı şöyledir: "Erkeksi yiyeceklerim etkili oldu, güçlü ve lezzetli sözlerim: Ve doğrusu, onları mideyi şişiren sebzelerle beslemedim! Ama savaşçı gıdasıyla besledim onları, fatih gıdasıyla: Yeni arzular uyandırdım" (Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Kısım 4, "The Awakening").

**152.** Cornaro, *Art of Living Long*, 55. Cornaro, "Second Discourse, Written at the Age of Eight-Six" (Seksen Altı Yaşında Yazdığı İkinci Söylev) eserinde, diyetinin daha kapsamlı bir dökümünü verir: "Önce ekmek; sonra ekmekle çorba ya da yumurtalı hafif et suyu ya da bu türden başka güzel küçük bir yemek; et olarak dana, oğlak ve koyun eti yerim; her türden kümes hayvanının yanı sıra keklik ve ardıç kuşu gibi kuşlar yerim. Ayrıca çipura ve benzerleri gibi tuzlu su balıklarını ve çeşitli tatlı su türleri arasında turna balığı ve diğerlerini yerim" (87).

153. A.g.e., 94.

154. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Kısım 1, 47. Nietzsche Cornaro'yu yeterince dikkatli okumamış gibi görünüyor çünkü Cornaro kendi özel diyetinin herkes için olmadığını açıkça söylüyor: "Hiç kimse kendini benim kendimi sınırladığım küçük miktarla sınırlamak zorunda hissetmemeli. Çünkü çok az yiyorum; bunu yapmamın nedeni de küçük ve zayıf midem için az bir miktarı yeterli bulmamdır" (Cornaro, *Art of Living Long*, 62); "Yiyecek ve içeceklerimin niteliği ve miktarı konusunda son derece dikkatli olmak zorunda kaldım. Ancak güçlü bünyelerle kutsanmış kişiler, benden çok daha fazla miktarda ve nitelikte yiyecek ve içecek tüketebilirler" (a.g.e., 97).

155. Tam alıntı şöyledir: "Ben (...) idealizmdeki bu son spekülatörleri, anti-Semitleri sevmiyorum, onlar (...) ajitatör hilelerinin en ucuzu olan ahlaki tutum takınmayı küstahça kullanarak halkın içindeki tüm boynuzlu canavar unsurları harekete geçiren (bu tür bir dolandırıcılığın hiçbir türünün bugün Almanya'da başarılı olamaması, Alman ruhunun inkar edilemez ve aşikar durgunluğuyla bağlantılıdır; ve ben bunun nedenini gazete, politika, bira ve Wagner müziğinin çok özel bir diyetinde arıyorum)" (Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, üçüncü makale, Kısım 26, 158–59; benim vurgum).

156. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, birinci makale, Kısım 6, 32.

157. Bkz. Haraway, Modest_Witness@Second_Millennium, 2.

158. Nietzsche, "Why I am So Clever," *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Kısım 10, 256.

159. Thoreau, *Walden and Resistance to Civil Government*, 140.

160. Whitman, "Song of Myself," dize 389–90, Leaves of Grass. Hadley Leach'e bu referans için teşekkür ederim.

161. Thoreau, Walden and Resistance to Civil Government, 143. Thoreau günlüğünde şöyle yazar: "Kaba ve aceleci açık hava çalışmaları beni (...) dikkatsiz beslenmeye zorluyor. Kendi hâlime bırakılsam asla et yemem" (akt. Robinson, Thoreau and the Wild Appetite, 9).

162. Thoreau, *Walden and Resistance to Civil Government*, 143. "Çoğu erkek, her gün başkaları, yani kadınlar tarafından kendileri için hazırlanan" kanlı et yemeğini "kendi elleriyle hazırlarken yakalansa utanç duyardı" (144).

163. A.g.e., 144.

**164.** Böğürtlen gibi küçük şeylere neden bu kadar önem verdiğini merak edenlere, Thoreau kendinden emin bir şekilde, şöyle cevap verir: Konformist benlikler için "büyük olan şeyler" [aslında] "büyük değil iğrençtir...," onlar için "küçük olan şeyler" [ise] "küçük değil, güzeldir —onlar gücüme güç katan dostun bağının meyvesi" (akt. Keiser, "New Thoreau Material," 253–54).

**165.** Thoreau, *Walden and Resistance to Civil Government*, 146. Yaban mersinini "meyvelerin meyvesi" olarak adlandırır ancak yabani böğürtlen, kuş üzümü, ahududu, dağ çileği, kızılcık ve çilekten de övgüyle bahseder. Robinson, "Thoreau'nun en çok hangi meyveye değer verdiğini söylemenin zor olduğunu" belirtiyor. Thoreau'nun çilek sevme ve çilek yeme konusundaki coşkusu, Robinson'un Thoreau'nun kendisini "su kaynağından su kaynağına giderken, elleri birbirini izleyen su kaynakları arasında yaban çilekleri tarafından yeniden kızartılmış" olarak tanımlamasında "bir tür pagan yüceltme ayini" olduğunu belirtmesine yol açar (Robinson, *Thoreau's Wild Appetite*, 22).

**166.** Thoreau, *Walden and Resistance to Civil Government*, 116–17.

**167.** Patchen Markell'a bu husus için teşekkür ederim.

**168.** Kass, Hungry Soul, 25–26. Kass, George W. Bush tarafından 2001 yılında Başkanın Biyoetik Konseyi'ne atanmış ve bir dönem bu konseyin başkanlığını yapmıştır.

**169.** A.g.e., 55.

**170.** A.g.e., 15.

**171.** Roe, "Material Connectivity." Rachel Colls, ne tam olarak "maddesel" ne de tam olarak "söylemsel" olan vücuttaki "fazla yağı" "hareketli et" olarak incelediği çalışmasında ilgili bir noktaya değinmektedir (Colls, "Materialising Bodily Matter").

**172.** Maud Ellman, *The Hunger Artists* (1993), akt. Eagleton, "Edible Écriture," 207.

**173.** Deleuze, "Metal, Metallurgy, Music, Husserl, Simondon."

**174.** Bkz. Slow Food USA, "Manifesto."

**175.** Kingsolver, "Good Farmer," 13.

**176.** Jackson vd., "Manufacturing Meaning along the Food Commodity Chain." Michael Pollan'ın *The Omnivore's Dilemma* [Türkçesi: *Etobur-Otobur İkilemi*, çev. İlke Önelge, Pegasus Yayınları, 2009 — Ç.N.] adlı kitabı burada iyi bir örnek teşkil etmektedir. Biri McDonald's'tan, biri Whole Foods süpermarketinden satın alınan ürünlerden, biri malzemeleri küçük, kendi kendini idame ettiren bir çiftlik-

ten gelen ve biri de Pollan'ın avladığı ya da topladığı ürünlerden oluşturulan dört Amerikan yemeğinin soyağacını vermektedir.

**177.** Cheri Lucas Jennings ve Bruce H. Jennings'in parlak kırmızı, solucansız süpermarket elmasının altında yatan yoksulluk ücretlerini ve zehirli çalışma koşullarını ifşa etmesi ve Greg Critser'ın tarımsal ticaret çıkarları, sübvansiyonlu mısır üretimi, yüksek fruktozlu mısır şurubu ve obezite arasındaki bağlantıyı anlatması buna iyi örneklerdir. Bkz. Jennings ve Jennings, "Green Fields/Brown Skin"; ve Critser, Fat Land. Yüksek fruktozlu mısır şurubunun Amerika'nın obezite sorununda önemli bir faktör olduğu iddiasının bir eleştirisi için bkz. Warner, "Does This Goo Make You Groan?"

**178.** Kafka, "Report to an Academy," 257.

**179.** İlgili araştırmanın güzel bir özeti için, bkz. Kate Douglas, "Six 'Uniquely' Human Traits Now Found in Animals."

**180.** Coğrafyacı Nick Bingham, "insandışıyla dostluk" kavramını geliştirmiş ve bunu "açık olmanın belli bir niteliği" ya da "dış-taraftan etkilenmeyi öğrenme kapasitesi" olarak tanımlamıştır. İnsandışılara verdiği örnekler organizmalar (arılar ve kelebekler) olsa da makalesi inorganik maddelerle "arkadaş olmanın" mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bkz. Bingham'ın "Bees, Butterflies, and Bacteria" adlı makalesi.

**181.** Deleuze, "Immanence," 3–4.

**182.** A.g.e., 4. Paola Marrati, "The Novelty of Life" (yayınlanmamış eser) başlıklı çalışmasında Deleuze'deki yaşam kavramının ampirik ya da biyolojik bir içeriğe sahip olmadığını, Bergsoncu zaman fikrine daha yakın olduğunu savunur. Yaşam, "zamanın sanal gerçekliği ve onun açık uçlu farklılaştırma gücü, yani yeniliğin yaratılması ile eşanlamlı hâle gelir" (7). Bu kaynağın bir kopyası özel koleksiyonumdaki dosyada bulunmaktadır.

**183.** Deleuze, "Immanence," 5.

**184.** Das, *Life and Words*, 97.

**185.** Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 407; benim vurgum.

**186.** Deleuze, "Immanence," 5.

**187.** Deleuze ve Parnet, "On the Superiority of Anglo-American Literature," 50.

**188.** Deleuze ve Guattari de Nietzsche'nin "atomlar" ya da sabit "nesneler" metafiziğine yönelik eleştirisini onaylarlar. Nietzsche, *The Will to Power*, başlık 522'de yalnızca "diğer komplekslere kıyasla görünüşte dayanıklı olan olay kompleks-

leri" vardır der. Ancak Deleuze ve Guattari, Nietzsche'nin formülasyonlarında zaman zaman görülen, olayın, içerinde işleyen insan güçlerine indirgendiği dilsel inşacılık eğiliminden kaçınır. Bu, örneğin Nietzsche'nin "şeyler (...) atomlar da (...) hiç yoktur. (...) Bir 'şey,' bir kavram, bir imge tarafından sentetik olarak birleştirilen etkilerinin toplamıdır" dediği yerde gerçekleşir (Nietzsche, *Will to Power*, başlık 551). Aynı zamanda kendine şu notu düştüğünde de ortaya çıkar: "Şeylerin (...) duyu alıcılığımız ve anlayışımızın etkinliği dışında neye benzeyebileceği şu soruyla çürütülmelidir: Şeylerin var olduğunu nasıl bilebiliriz? 'Varlık' ilk olarak bizim tarafımızdan yaratılmıştır. Soru şudur: (...) 'şeyleri ortaya koyan' tek gerçeklik değil midir ve 'dış dünyanın üzerimizdeki etkisi' de yalnızca bu tür aktif öznelerin sonucu değil midir?" (başlık 569).

**189.** Eskilos, *Prometheus Bound*, 65.

**190.** Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 411.

**191.** "Peki, bu madde-hareketini, bu madde-enerjisini, bu madde-akışını, öbekleşmelere giren ve onları terk eden bu çeşitlilik içindeki maddeyi nasıl tanımlayacağız? Bu tahrip edilmiş, yersizyurtsuzlaştırılmış bir maddedir. (...) [belirsiz ve maddesel özlerin (... serseri, kesinliksiz ve yine de enerjik), onları sabit, metrik ve biçimsel özlerden ayıran bir bölgesidir. (...) Bunlar, ne anlaşılabilir, biçimsel bir özsellikle ne de duyulur, biçimlendirilmiş ve algılanan bir şeylikle karıştırılmaması gereken bir bedensellikle (maddesellikle) ilgilidir" (a.g.e., 407).

**192.** Hobbes, "De Corpore," Kısım 2, 8.10.

**193.** Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 262.

**194.** A.g.e., 407–11.

**195.** A.g.e., 411.

**196.** Kass, Hungry Soul, 36.

**197.** A.g.e., 41.

**198.** Marks, "Introduction," 5.

**199.** Latham ve McCormack, "Moving Cities," 701. Massumi'nin ifadesi 705. sayfada alıntılanmıştır.

**200.** Foucault, "Theatrum Philosophicum," 169–70. Jonathan Goldberg, "Foucault aslında Epikourosçuluğa başından beri musallat olan bir tartışmayı hatırlatır: Atomların kendileri algılanamaz, renksiz, tatsızsa –cisimlerin bilinebileceği neredeyse her özellikten, maddeye karakterini veren neredeyse her özellikten yoksunlarsa– atomlar hangi anlamda maddeseldir?" diye yazar (Goldberg, *The*

*Seeds of Things*, 34). Goldberg, "Lucy Hutchinson Writing Matter"da görünürlük olasılığının ya da şeylerin fenomenolojik deneyiminin koşulunun görünmeyen madde olduğu şeklindeki tuhaf gerçeği keşfetmeye devam eder.

**201.** Foucault'nun "maddesel olmayan maddesellik"ten bahsettiği yerde, Latham ve McCormack maddesel olanın içindeki "maddesel olmayan"dan bahsederler. "Gayrimaddi," maddeselliğe "insan öznesinden bağımsız bir ifade hayatı ve canlılık" veren şeydir (Latham ve McCormack, "Moving Cities," 703). Bu tanım hakkında tereddüt ediyorum çünkü maddeselliğin onu canlandırmak için başka bir şeye, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyduğunu ima ediyor. Bunu yaparken madde (özünde) hareketsiz olsa da, maddesel bedenler hareket ettiği için maddeye derinden karışmış olsa da madde "olmayan" hayati bir ilkenin işbaşında olması gerektiği şeklindeki on dokuzuncu yüzyıl dirimselci iddiasını hatırlatıyor. Latham ve McCormack bu tavrı "düşünme" ve onun "kavramsal araçlarına" yükledikleri "şarj et[me] ve (...) dünyanın ayrıntılarını canlandırıcı bir potansiyelle harekete geçir[me]" göreviyle tekrarlarlar (709).

**202.** A.g.e., 702.

**203.** Anderson, "Time-Stilled Space-Slowed." Anderson, can sıkıntısının -canlı ve üretken olmaktan ziyade, "durgunlaştırıcı ve yavaşlatıcı" olan- etkisinin, "neredeyse sınırsız bir [iç] bolluk [ve] (...) 'zenginlik'" varsayımında bulunan bir maddesellik imgesini nasıl karmaşıklaştırdığı konusunda güçlü bir savda bulunur (745). Geoforum'da maddesellik üzerine özel bir sayıya yazdıkları aydınlatıcı giriş yazısında Ben Anderson ve Divya Tolia-Kelly "maddenin iki özel figürasyonuna" dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, maddenin "dolayımsız, statik, fiziksellik" ile gerçekçi bir şekilde özdeşleştirilmesi, ikincisi ise "kültürel olanı" aşırı derecede belirleyen gösterişçi bir toplumsal yapıya atıfta bulunmak için "maddesel olanın" ya da "maddesel koşulların" kullanılmasıdır (Anderson ve Tolia-Kelly, "Matter(s) in Social and Cultural Geography," 669–70).

**204.** Smith, "Texture of Matter," 8–9n.

**205.** Smith, *A History of Metallography*, 134.

**206.** Smith, "Texture of Matter," 8–9n.

**207.** A.g.e., 27; benim vurgum.

**208.** Smith, *A History of Metallography*, 73.

**209.** A.g.e., 101.

**210.** A.g.e., 134.

**211.** A.g.e., 244.

**212.** Belirli bir metalin dayanıklılığı, çatlak akışına ne kadar iç direnç gösterdiğinin bir fonksiyonudur: "Bu çizgi kusurları topluluğu bir malzemede serbestçe hareket edebiliyorsa malzemeye kırılmadan yerel olarak akma kapasitesi kazandıracak yani malzemeyi sertleştirecektir. Öte yandan, dislokasyonların hareketinin kısıtlanması, (...) daha kırılgan bir malzeme ile sonuçlanacaktır. (...) Tokluk veya mukavemet, metalik bir malzemenin bazı bileşenlerinin karmaşık dinamik davranışlarından kaynaklanarak ortaya çıkan özellikleridir" (De Landa, "Uniformity and Variability").

**213.** Deleuze, "Metal, Metallurgy, Music, Husserl, Simondon."

**214.** "Kendine ait bir nomos'a sahip bir maddesellik" dedikleri tuhaf kavramla kastettikleri şey de bu olabilir (Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 408).

**215.** Akt. Margulis ve Sagan. *What Is Life?* 49.

**216.** Smith ayrıca metalürjinin "orta büyüklükteki topluluklara" odaklanmasını da olumlar oysa doğaya ilişkin daha kuramsal araştırmalar sonsuz evrene (kozmolojide olduğu gibi) ya da sonsuz küçüklüğe (parçacık ve alt parçacık fiziğinde olduğu gibi) odaklanma eğilimindedir. Bkz. Smith, "Texture of Matter," 3. Heidegger, modern bilimin uçlarda yer alan örgütlenme ölçekleri lehine metodolojik önyargısı hakkında benzer bir noktaya değinir: "Her yerde (...) devasa olan ortaya çıkıyor. Bunu yaparken, kendisini aynı zamanda giderek küçülme eğiliminde de gösterir" (Heidegger, "Age of the World Picture," 134). *A Thousand Plateaus* bazen Deleuze ve Guattari'nin yoğunlukların hareketliliğine odaklanmalarında olduğu gibi miniskül düzeyinde, bazen de gerçek bir oluş kozmosu oluşturan serseri ya da yersizyurtsuzlaştırıcı maddeyi çağırmalarında olduğu gibi devasa düzeyde ortaya çıkar. Ancak bu, büyük, farklılaşmamış bir oluş akışı değil; kendini her zaman çeşitli alt gruplara veya sürülere, girdaplara, devrelere, kademelere ve öbekleşmelere dağıtmış olan, kendi kendini ayrıştıran, kendi kendini oynayan bir "yaşam"dır. *A Thousand Plateaus* hem büyük metafizik hem de kapitalizm, militarizm, müzik, metalürji gibi daha "yerel" işleyen maddesel süreçlerin analizleriyle ilerler.

**217.** Perniola, insanı "hisseden bir şey" olarak tanımlar (*cosa che sente*). Bkz. Contardi ve Perniola, "Sex Appeal of the Inorganic"; ve Perniola, *Sex Appeal of the Inorganic*, 2–4. İlk yazıda Perniola şöyle diyor: "'Hisseden şey' kavramı iki farklı düşünce geleneğinin karşılaşmasından türemiştir: Şey [*das Ding*] etrafında düşünen

ve duygu [*das Fühlen*] etrafında düşünen. İlki Kant'a (kendinde şey), Heidegger'e (şey sorusu) ve Lacan'a (Freudyen şey) kadar uzanıyor; ikincisi de Kant'a (duygu), Hegel'e (pathos) ve empati estetiğine kadar uzanıyor. Bu ikinci geleneğin öznel özelliğe atfettiği hissetme boyutunu kaldırdım. 'Hissediyorum' [*io sento*] yerine anonim ve kişisel olmayan 'hissediliyor' [*si sente*] ifadesini koydum ki bunu daha önceki kitabım *Del Sentire*'de ortaya koymuştum. *The Sex Appeal of the Inorganic*'de, 'hissedilir' ifadesi daha spesifik bir cinsel çağrışım üstlenir" (parantezler orijinalinde).

**218.** Frederick Burwick ve Paul Douglass "eleştirel dirimselciliğin" "19. Yüzyılda madde temelli fizikten enerji temelli fiziğe geçişte" ortaya çıktığını savunmaktadır (Burwick ve Douglass, Giriş, 1). "Enerji"nin iyi bir kavramsal tarihi için bkz. Caygill, "Life and Energy."

**219.** Quirk, Bergson and American Culture, 1–2. Quirk, Willa Cather ve Wallace Stevens'ın eserlerini de bu bağlama yerleştirir: "Hem Cather hem de Stevens 'yaratıcı güce' inanıyordu ve her ikisi de (...) bu gücü doğası gereği biyolojik ve kökeni itibarıyla ilksel olan yaşamsal bir güce bağlıyorlardı" (8). Ayrıca, 1911–15 döneminde Arthur O. Lovejoy ve H. S. Jennings arasında dirimselcilik üzerine yapılan tartışmalara bakınız, Lovejoy, "Meaning of Vitalism"; Lovejoy, "Import of Vitalism"; Jennings, "Driesch's Vitalism and Experimental Indeterminism"; Lovejoy, "Meaning of Driesch and the Meaning of Vitalism"; ve Jennings, "Doctrines Held as Vitalism."

**220.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1908*, 321.

**221.** Quirk, *Bergson and American Culture*, 1. Dirimselciliğin kamusal tartışmasıyla bağlantılı olan, İlerlemecilik (*Progressivism*) siyasi hareketiydi; bkz. Eisenach, *Social and Political Thought of American Progressivism.*

**222.** *The History and Theory of Vitalism* adlı eserinde Driesch, kitabın her bir dirimselcilik kuramının yalnızca kısa özetlerini sunma şeklindeki olağan uygulamasına "bir istisna" yapmaktadır: "Kant söz konusu olduğunda, [biz] (...) onun *Critique of Judgment* eserini özel bir titizlikle analiz edeceğiz, bunun nedeni (...) bu kitabın günümüze kadar yarattığı olağanüstü ve geniş kapsamlı etkidir" (66).

**223.** Kant, *Critique of Judgment*, Kısım 78, #411. Devam eden metinde bu başlığa daha fazla atıfta bulunulacaktır.

**224.** Kant'ın şeyler arasındaki ilişkiyi mekanik nedensellik fikriyle açıklamamızı gerektirdiğini söylediği anlayışımızın doğası nedeniyle, organizmalarla karşı-

laştığımızda bir çıkmazla karşılaşırız. Organizmalar mekanik nedenselliği aşar ancak bu aşırılığı yakalayacak yeterli bir kavrama sahip değiliz.

**225.** Kant, *Bildungstrieb*'e başvurmadan önce, metninde *bildende Kräfte dediği ve* organizmalarda işleyen ama ölü maddede işlemeyen bir "biçimlendirici güç"ten söz eder: "Organize bir varlık salt bir makine değildir. Çünkü bir makinenin yalnızca *güdüleyici* gücü vardır. Ancak organize bir varlığın içinde bu varlığın kendisinden yoksun olan madde türlerine verdiği (böylece onları organize eden) *biçimlendirici* kuvvet [*bildende Kräfte*] vardır. Dolayısıyla, bu kuvvet kendini yayan biçimlendirici bir kuvvettir" (*Judgment*, Kısım 65, #374).

**226.** Çeviri Robert J. Richards'ın "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb" adlı eserinden yapılmıştır.

**227.** *Bildungstrieb* on sekizinci yüzyılda Georges Buffon'un *moule intérieur,* Albrecht von Haller'in *irritability* (uyaranlara yanıt olarak kaslarda seğirmeye neden olan bir kuvvet) ve Caspar Wolff'un *vis essentialis diye adlandırdıkları* diğer önemli yaşamsal güç figürlerinin yanına yerleştirilebilir. Hayati güç figürlerinin daha geniş bir tarihi için bkz. Battye, *What Is Vital Force;* Driesch, *The History and Theory of Vitalism;* ve Wheeler, *Vitalism.*

**228.** Akt. Richards, "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb," 11.

**229.** A.g.e., 11–12.

**230.** Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), akt. a.g.e., 18.

**231.** *Bildungstrieb*'in "bizim için anlaşılmaz bir ilke" oluşuna izin vererek Blumenbach, "doğal mekanizmaya belirsiz ve yine de açık bir pay bırakır" (*Judgment*, Kısım 81).

**232.** Lenoir, "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism," 84. Blumenbach'a göre, "*Bildungstrieb*'in nedeni, çekim, yerçekimi ya da genel olarak tanınan diğer doğal güçlerden daha fazla açıklanabilir değildir. İnkâr edilemez varlığı ve kapsamlı etkileri tüm organize yaratılışın deneyimiyle kendini gösteren ve sürekli fenomenleri gelişim ve yaşamın diğer birçok önemli yönü hakkında diğer tüm kuramlardan daha kolay ve daha parlak bir kavrayış sağlayan bağımsız bir güç olması yeterlidir" (Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte* [1791], akt. Lenoir, "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism," 89n39).

**233.** Lenoir bu noktayı şu şekilde ifade etmektedir: "Birincil üretici özünün önemli bir kısmını kaybetmiş olan *Bildungstrieb*'in gücü zayıflamıştı" (Lenoir, "Kant,

Blumenbach, and Vital Materialism," 84).

234. Kant'ın döneminde organizmaların büyümesinin ve nesiller boyunca üremesinin nasıl açıklanacağı üzerine yapılan tartışmalarda, bir grup Charles Bonnet'nin *emboitement* kavramında olduğu gibi "önoluşum" kuramını desteklemiştir; buna göre "Tanrı, her biri embriyonik bir organizmayı saran çok sayıda germ yaratmış, bu germler de kendi germleri içinde daha küçük organizmaları taşıyarak daha da küçük sarılmış bireylere kadar inmiştir." Bir diğer grup ise "epigenezi" ya da organizma içindeki dönüşümlerin daha azdan daha çok uzmanlaşmaya, şekilsiz maddeden giderek daha eklemli bir parça yapısına doğru kademeli bir hareketi gerektirdiği kuramını onaylamıştır. Bkz. Richards, "Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*," 14–18. Kant az ya da çok epigenezden yanaydı, yeter ki bu "genel önoluşum sistemi olarak da adlandırılabilsin çünkü üretkenin üretim hatası ve dolayısıyla özgül biçim *neredeyse* hâlihazırda kümelenmiş olanın [*Stamm*] bir parçası olan içsel önoluşum kapasitelerine [*Anlagen*] göre önceden oluşturulmuş olacaktır" (*Judgment, Kısım* 81, akt. Lenoir, "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism," 88).

235. İnsanların bir parçasını oluşturduğu doğal nedensellik sisteminde, insanlar *özel* bir parça oluşturur: "Teleolojik, yani amaçlara yönelik bir nedenselliğe sahip tek bir varlık türü vardır, amaçlara *yöneltilmiş* ama aynı zamanda bu varlıkların amaçlarını belirlemek zorunda oldukları yasanın sunulduğu şekilde oluşturulmuş (...) *koşulsuz* ve *doğadaki koşullardan bağımsız* olarak" (*Judgment*, Kısım 84, #323; benim vurgum).

236. Bkz. Serres, *Birth of Physics*.

237. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1908, 115.

238. Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 208.

239. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1908, 144.

240. A.g.e., 250.

241. A.g.e., 316.

242. A.g.e., 115. "Bilimsel olarak –şimdi burada olduğu gibi– tasavvur edilen Doğa'da 'psişik' varlıklara hiç yer yoktur" (Driesch, *The Problem of Individuality*, 33). Driesch aynı noktaya *The Science and Philosophy of the Organism*... *1908* eserinde de değinir ve "burada (...) uzayda doğa denen olguda 'ruhların' olmadığını'" söyler (82).

243. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 50; benim vurgum.

Bu noktada Driesch, Kant'ın organize varlıklarını ele alırken, "her zaman kendi mekanizmasını kullanan bazı orijinal organizasyonları varsaymamız gerektiği" iddiasını yineler (*Judgment*, Kısım 80, #418; benim vurgum).

**244.** Driesch, *The Problem of Individuality*, 34.

**245.** Driesch, Aristoteles'le olan farklılıklarını detaylandırmaz ve sadece Aristoteles'in "yaşam fenomenlerinde 'kendi içinde amaç taşıyan' bir şeyin işbaşında olduğu" fikrini koruyacağını söyler (Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 144).

**246.** Blumenbach, Bildungstrieb'in "yaratıklara başlangıçta formlarını bahşettiğini, sonra onu koruduğunu ve eğer yaralanırlarsa mümkünse formlarını eski hâline getirdiğini" söylemişti; Driesch burada entelekyanın görevlerini benzer terimlerle tanımlamaktadır (Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, akt. Richards, "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb," 18). Blastokist, döllenmiş bir yumurtanın katı bir hücre kütlesinden sıvı dolu bir boşluğun etrafındaki içi boş bir hücre topuna dönüştüğü gelişim aşamasına verilen addır.

**247.** Organizma, özdeş birimlerin tipik bir düzenlemesinden oluşan (...) dendritler gibi tüm kristal kombinasyonlarından (...) farklıdır. (...) Bu nedenle, dendritler (...) yığışım olarak adlandırılmalıdır ancak her organizma yığışım değildir" (Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 25).

**248.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1908, 61; benim vurgum.

**249.** A.g.e., 79. Driesch burada Kant'ın organizmaların körü körüne bir "gelişim" yolunu takip etmek yerine kendilerini aktif olarak "ürettikleri" iddiasını yinelemektedir. Kant şöyle yazar: "Çünkü kökeni yalnızca amaçların nedenselliği açısından düşünülebilen şeyleri ele alırken," "doğayı onları yalnızca geliştiren olarak değil, bizzat üreten olarak görmeliyiz" (*Judgment*, Kısım 81, #424).

**250.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 213. Ya da *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1908'de belirttiği gibi, uyarıcı ve etki arasında bir 'tekabüliyet bireyselliği' vardır" (67).

**251.** Driesch, *The Problem of Individuality*, 38. Günümüz sözleriyle ifade edecek olursak, kök hücrelerin henüz kendi "kader yollarına" kanalize edilmediği söylenebilir.

**252.** A.g.e., 39.

**253.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 213.

**254.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1908, 72; benim vurgum.

**255.** "Gerçekten de morfogenez ve fizyolojik adaptasyon ve içgüdüsel tepkiler söz konusu olduğunda, metaforik olarak belirli bir bilme ve isteme ile karşılaştırılabilir bir şey var olmalıdır" (Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1908*, 143).

**256.** A.g.e.

**257.** Joseph Chiari, Bergson'un dirimselciliğini tam da *élan vital*'in "insan aracılığıyla bilince evrilen ve bu nedenle insana yaratılışın amacı ve zirvesi olarak tercih edilen konumunu veren bilgilendirici ruh" oluşu nedeniyle savunur (Chiari, "Vitalism and Contemporary Thought," 254).

**258.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 210. Driesch bu noktada Kant'ı oldukça yakından takip etmektedir. Kant şöyle yazar: "Saatten parçalar çıkarılırsa, kendi kendine onları yerine koymaz; parçalar eksikse (...) diğer parçaların yardım etmesini sağlayarak bu [eksikliği] telafi edemez, bozuk olduğunda kendi kendini tamir edemez: Tüm bunları organize doğanın yapmasını bekleyebiliriz. Dolayısıyla, organize bir varlık salt bir makine değildir" (*Judgment*, Kısım 65, #374).

**259.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1907*, 110.

**260.** Driesch, vitalizme yönelik ampirik kanıtlarında (ki bunlar daha çok morfogenezin mekanistik bir açıklamasının yeterliliğinin çürütülmesi olarak tanımlanmaktadır), "uyumlu sistemlerinin farklılaşması" süreci ile içinde farklılaşmanın gerçekleşeceği orijinal hücrenin gelişimi arasında ayrım yapmaktadır. İkincisi "karmaşık sistemlerden çıkan şey değil, kendilerinin geldiği şeydir. Ve biz de yumurtalığı hepsini temsil eden bir örnek olarak ele alacağız. Yumurtalık, çevirisi kolay olmayan Almanca bir kelimeyi kullanmak gerekirse *Anlage*, olan özel bir tek hücreden gelişir" (Driesch, *The Problem of Individuality*, 21–22).

**261.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 212.

**262.** Bakhtin, "Contemporary Vitalism," 89.

**263.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1908*, 169. Münhasıran bir "ilişki düzeni" olmak ne anlama gelebilir? Driesch, entelekyayı unsurları uyumlu bir bütün hâlinde "düzenleyen" bir fail olarak tanımlayarak bu kavrama biraz ışık tutmaktadır. Driesch içgüdüsel hareketlerde bu düzenleme gücünün kanıtlarını görür: "Fizyolojik faktörler" içgüdülerde rol oynasa da, "başka bir şey de işbaşında olacaktır, *faktörlerden yararlandığı* söylenebilecek bir 'şey'" (Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1908*, 51). Bu "yeni ve oto-

nom doğal faktör ... inorganik dünya tarafından bilinmeyen" (a.g.e., 114) aynı zamanda "türlerin dönüşümcülüğünün de kökeninde yatmaktadır" (Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ... 1907*, 287). Buna ek olarak böyle bir düzenleme kalıtım sürecinde etkin olmalıdır. Mekanik bir açıklama yalnızca "çekirdekte lokalize olmuş" maddesel birimlerin aktarımından söz edebilir ancak yine de bu maddesel koşullar "*asıl mesele*" olamaz. "*Düzenleyen* bir eyleyici gereklidir ve kalıtımın bu düzenleyici eyleyicisi makine benzeri, fiziko-kimyasal bir karakterde *olamaz*" (Driesch, *The Problem of Individuality*, 23). Neden olamaz? Çünkü fiziko-kimyasal olan, tanımı gereği, gerekli olan düzenleme eylemliliğinden yoksundur. Düzenleme eylemi hem hassasiyet hem de esneklik gerektirir; düzenleyeceği parçaların tekilliğine ve organizmanın içinde yüzdüğü bağlamın tekilliğine zarif bir şekilde uyum sağlayan geçici bir yargılama gerektirir. Fiziko-kimyasal unsurlar, atıl madde sıfatıyla, gerekli sihirbazlığı yapmak için genel yasalara fazla itaatkâr, eldekileri ustaca düzenlemek için fazla rutinleşmişlerdir.

**264.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ...* 1907, 16.

**265.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ...* 1908, 295.

**266.** A.g.e., 180.

**267.** *Psuche* yaşayan bir insan ile hareketsiz bir ceset arasındaki farkı belirler. "Birey hayattayken bedende ikamet eden, ölümle birlikte bir delikten uçup Hades'e giden çok ince bir maddeden oluşur;" "sadece varlığı bireyin hayatta olmasını sağlayan şeydir" (Adkins, *From the Many to the One*, 15).

**268.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism ...* 1908, 326.

**269.** Bakhtin, "Contemporary Vitalism," 95–96. Bakhtin bu alternatif makine imgesini, Driesch'in "sabit ve hareketsiz makineleriyle naif-mekanist bakış açısının" aksine "modern diyalektik materyalizm" olarak adlandırır (96). K.S. Lashley 1923'te benzer bir noktaya değinmiştir: "Dirimselci belirli olgulardan –morfogenez, rejenerasyon, alışkanlık oluşumu, konuşma karmaşıklığı ve benzerlerinden– söz eder ve bunların mekanistik bir açıklamasının imkânını reddeder. Ancak böylece egoist yanılgı olarak adlandırabileceğimiz bir hataya düşmektedir. Analiz edildiğinde argümanı her seferinde şu şekle indirgenir: 'Bunları yapacak bir makine *tasarlayamam*; dolayısıyla hiç kimse böyle bir makine tasarlayamaz.' Bu, Driesch ve McDougall'ın düşünülemezlik argümanının kötü şekilde ifade edilmiş hâlidir. Buna, 'Kendi yaratıcılığınıza gereğinden fazla değer veriyorsunuz,' diye cevap verebiliriz." (Lashley, "Behavioristic Interpretation of Consci-

ousness," 242).

**270.** Bakhtin, "Contemporary Vitalism," 95–96.

**271.** Deleuze ve Guattari de *A Thousand Plateaus* adlı eserlerinde Doğa'yı bir "savaş makinesi" olarak adlandırdıkları bir morfogenez düzlemi olarak tanımlarlar. Paul Patton daha iyi bir terimin "metamorfoz makinesi" olabileceğini öne sürer: "'Savaş makinesi' (...) gerçek savaşla çok az ilgisi olduğu ve silahlı çatışmayla sadece paradoksal ve dolaylı bir ilişkisi olduğu için ismiyle ihanet edilen bir kavramdır. [Onun] (...) gerçek nesnesi (...) savaş değil, yaratıcı mutasyon ve değişim koşuludur" (Patton, *Deleuze and the Political*, 110).

**272.** "Tüm gerçeklik (...) eğilimdir, eğer eğilimi yeni ortaya çıkan bir yön değişikliği olarak adlandırmayı kabul edersek." Bergson, *The Creative Mind*, 188.

**273.** Bergson, *Creative Evolution*, 202–3. Bu esere verilen metin içi atıflar bundan sonra *CE* biçiminde kısaltılacaktır.

**274.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 50.

**275.** Deleuze élan vital'i "gerçekleşme sürecindeki bir sanallık, farklılaşma sürecindeki bir basitlik, bölünme sürecindeki bir bütünlük" olarak tanımlar (Deleuze, Bergsonism, 94).

**276.** İlk alıntı Bergson'dan alınmıştır, *The Creative Mind*, 95.

**277.** Deleuze, *Bergsonism*, 106.

**278.** Bergson, *The Creative Mind*, 93.

**279.** Bergson şöyle devam eder: "Şimdi, bunu başarmanın tek bir yolunu bulur, yani maddeden öyle bir potansiyel enerji birikimi elde eder ki her an bir tetiği çekerek (...) elde edebilir. Çabanın kendisi yalnızca bu serbest bırakma gücüne sahiptir" (*CE*, 115).

**280.** Bergson, *The Creative Mind*, 31.

**281.** Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 108.

**282.** Driesch, *Problem of Individuality*, 80, 74–75.

**283.** Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, 124.

**284.** Harrington, *Reenchanted Science*, 190. Hitler'in 1933'te iktidara gelmesinden sonra, "Driesch zorla emekli edilen ilk Yahudi olmayan Alman profesörlerden biriydi," der Harrington (191).

**285.** Stolberg, "House Approves a Stem Cell Bill."

**286.** Cole, "Bush Stands Against 'Temptation to Manipulate Life.'"

**287.** Küçük rakam tahmini iraqbodycount.org adresinden, büyük rakam tahmini ise

Johns Hopkins Bloomberg Halk Sağlığı Okulu Uluslararası Acil Durum, Afet ve Mülteci Çalışmaları Merkezi'nden Les Roberts ve Gilbert M. Burnham'ın, Columbia Üniversitesinden Richard Garfield'ın ve Bağdat El-Mustansıriyya Üniversitesi Tıp Fakültesinden Riyad Lafta ve Jamal Kudhairi'nin çalışmalarından alınmıştır.

**288.** George W. Bush, "Bu hayati savaşta yenilgiyi yasalaştırmamalıyız," dedi (United States, Office of the White House Press Secretary, "President Bush Discusses Iraq War Supplemental").

**289.** Driesch'in kök hücre kavramı icat edilmeden önce belirttiği gibi, "tüm sistemde meydana gelecek şeylerin toplamında her bir rolü oynayabilecek" bir "güç" değildir (Driesch, *Science and Philosophy of the Organism* ... 1907, 120–21). Ayrıca bkz. U.S. Department of Health and Human Services, National Institutes of Health, "Stem Cells."

**290.** Maienschein, "What's in a Name."

**291.** Tom DeLay, akt. Baer, "In Vitro Fertilization." Pregastrüle edilmiş bir kitlenin "embriyo" olup olmadığı konusunda bazı tartışmalar vardır. Eğer embriyo döllenmiş yumurta olarak tanımlanırsa, cevap evettir. Ancak diğerleri embriyoyu gastrulasyondan geçmiş bölünen bir yumurta olarak tanımlamaktadır: "Birçok biyolog, (...) gelişimin bu erken aşamalarını embriyo olarak değil; preimplantasyon embriyo veya ön embriyo olarak adlandırmaktadır. Preimplantasyon embriyo, gelişim haftası boyunca üç aşamadan geçer: zigot (tek hücre), morula (bir kümede hepsi aynı olan birden fazla hücre) ve blastokist [blastula] (bir yumurta sarısı kesesi de dâhil olmak üzere bölümler geliştirdiğinde ve bir iç ve dış kısmı olduğunda ancak hâlâ bir embriyonun tanımlanmış yapılarından hiçbiri olmadığında)" (Spike, "Bush and Stem Cell Research," 45).

**292.** Kasım 2007'de iki araştırma laboratuvarı "insan embriyosu kullanmadan sıradan insan deri hücrelerini embriyonik kök hücre gibi görünen hücrelere dönüştürmenin yeni bir yolunu" rapor etmiştir (Kolata, "Researcher"). Bu yeni tekniğin insanlarda tıbbi tedaviye dönüşebilmesi için aşılması gereken pek çok engel var: "Bilim insanları DNA'nın terapötik kullanım için nasıl programlandığını ve yeniden programlandığını henüz tam olarak anlayabilmiş değil. Ayrıca, ilk deneyler tümör ve kansere neden olabilen retrovirüslerle yapıldı. (...) Yine de kök hücrelerin üretimi, Başkan Bush ve diğerlerinin imhalık insan embriyolarından hücre toplanmasına yönelik ahlaki ve etik itirazlarını ortadan kaldırmaktadır"

("Stem Cell Breakthrough").

**293.** Paulus PP, "Evangelium Vitae."

**294.** Best, "Prepared Statement."

**295.** A.g.e.

**296.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 1. Bergson, şöyle der: "Analiz organik yaratım sürecini kuşkusuz giderek artan sayıda fiziko-kimyasal olguya indirgeyecek olsa da (...) kimya ve fiziğin bize yaşamın anahtarını vereceği anlamına gelmez" (Bergson, *Creative Evolution*, 31). Driesch "şunu çok iyi bildiğini" söyler: "'Özerklik' genellikle kendine yasalar koyma yetisi anlamına gelir ve (...) bir insan topluluğuna ilişkin olarak kullanılır; ancak bizim ifademizde özerklik, söz konusu olgulara özgü yasalara tâbi olma anlamına gelmektedir" (Driesch, *Science and Philosophy of the Organism ...* 1907, 143). Driesch organizmaların kendi kendilerini düzenleme ve onarma yeteneklerine odaklanmak istese de kullandığı otonomi terimi hâlâ Kantçı özgürlük anlayışından, determinizmden bağımsızlaşma anlayışından bir şeyler taşımaktadır.

**297.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 57–58.

**298.** Burada, yaşam kültürü içindeki belirli fikirler kümesini reddetmek için ateist olmaya gerek olmadığını belirtmek gerekir: Çeşitli türlerdeki panteizmler insani ve insandışı, organik ve inorganik tüm şeylerde tanrısallığı ayırt eder; birçok "Yahudi ve Müslüman âlim (...) yaşamın (...) döllenmeden 40 gün sonra" gerçekleştiğini onaylar; bazı inananlar, Tanrı'nın embriyonik kök hücre araştırmalarını morfogenez sürecindeki potansiyelin daha kapsamlı gerçekleştirilmesi olarak onaylayacağını doğrulamaktadır. Bkz. Maienschien, "What's in a Name," 14.

**299.** Cole, "Bush Stands Against 'Temptation to Manipulate Life.'"

**300.** Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, 223–24.

**301.** Bakhtin, "Contemporary Vitalism," 92. Bu alıntının tamamı Bakhtin'in kendi determinist materyalizmini ortaya koymaktadır: "Her yerde ve her zamanda bazı özel koşulların geçerli olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu nedenle, [Driesch'in yaptığı gibi] herhangi bir özel gelişme olasılığının verili bir blastomerde gerçekten içerildiğini söylemek tamamen saçmadır. Potansiyel onun içinde bulunur (...) çevresindeki koşulların kompleksinin bir parçası olduğu ölçüde. Driesch ne yapıyor? Soyut blastomeri zaman ve mekân çerçevelerinin dışında konumlandırarak her türlü gerçek koşuldan uzaklaşıyor. (...) Çeşitli potansiyeller ve olasılıklardan bahsetmek tek bir amaca hizmet eder: Hepsinin eşit dere-

cede mümkün olduğu ön kabulüne izin verir (...) ve bu nedenle bunlardan birini özgürce seçmek mümkündür. Driesch'in tüm kurgularının temelinde organik yaşamdaki determinizm değil, seçim özgürlüğü yatmaktadır" (a.g.e.).

**302.** Driesch, *Science and Philosophy of the Organism ...* 1908, 72; benim vurgum.

**303.** Bergson, *Creative Evolution*, 47.

**304.** İki alıntı: Teröristler öldürüyor çünkü "özgürlükten nefret ediyorlar" (United States, Office of the White House Press Secretary, "Remarks by President and Mrs. Bush"); "Iraklılar ne kadar özgür olursa, ne kadar çok elektrik olursa, ne kadar çok iş olursa, ne kadar çok çocuk okula giderse bu katiller o kadar çaresiz hâle geliyorlar çünkü özgür bir toplum düşüncesine dayanamıyorlar. Özgürlükten nefret ediyorlar. Terörü seviyorlar" (United States, Office of the White House Press Secretary, "President Bush, Ambassador Bremer Discuss Progress in Iraq").

**305.** Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, 121.

**306.** Sumner, *Review of The History and Theory of Vitalism.*

**307.** Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 255.

**308.** Althusser, "Underground Current of the Materialism of the Encounter," 190.

**309.** Serres, *Birth of Physics.*

**310.** "Geniş Özet," U.S. Department of Health and Human Services, "Stem Cells," 9; benim vurgum.

**311.** Bergson ve tam bütünlük üzerine bir tartışma için, bkz. Marrati, "Time, Life, Concepts."

**312.** Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks*, 10: 335.

**313.** Johann Gottfried von Herder, "God: Some Conversations" (1787), akt. Zammito, *Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 244.

**314.** Darwin, *Formation of Vegetable Mould*, 313. Bu başlık bundan sonraki metin içi alıntılarda *Mould* olarak geçecektir.

**315.** Bu "küçük faillikler" sadece tasarımsız oldukları için "küçümsenmemelidir" (a.g.e., 2).

**316.** On altıncı yüzyılda, Carlo Ginzburg'un *The Cheese and the Worms* [Türkçesi: *Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür, Metis Yayınları, 2018 — Ç.N.] adlı kitabında anlattığı gibi, bir değirmenci benzer bir materyalist görüş nedeniyle sapkınlıktan yargılanmıştır. Mennochio'ya göre Tanrı dünyayı hiç yoktan yaratmadı çünkü başlangıçta "her şey kaostu yani toprak, hava, su ve ateş birbirine karışmıştı ve

bu cüsseden bir kütle oluştu –tıpkı sütten peynir yapıldığı gibi– ve içinde solucanlar belirdi ve bunlar meleklerdi. (...) bu melekler arasında Tanrı da vardı, o da aynı anda bu kütleden yaratılmıştı" (6).

**317.** Hikâye Latour'da anlatılmaktadır, *Pandora's Hope*, Bölüm 2; alıntı 53. sayfadandır.

**318.** A.g.e., 76.

**319.** Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 324–25.

**320.** Levine, *Darwin Loves You*, 150.

**321.** Lorimer, "Nonhuman Charisma." Lorimer, "sperm"in Deleuze ve Guattari'nin "bir 'tekillik' —belirli bir bireyleşme tarzının bir araya gelmesi" (915) olarak adlandırdıkları şeyle yakınlıkları olduğunu belirtiyor. Makale, farklı bedenlerin (bizim için) "tespit edilebilirlik" derecelerine dair zengin bir açıklama sunuyor.

**322.** Jullien, *Propensity of Things*, 113, 115. Her sese yazılı bir nota üzerinde bir nota veya sembol atayan Avrupa sisteminin aksine "Çin müzik notasyonu seslerin kendilerini değil (...) sadece onları üretmek için gereken kesin hareketi gösterir" (116).

**323.** Johnson, *Emergence*, 18. Hem doğrusal nedenselliğe sahip basit sistemlerin hem de en iyi istatistiksel olasılık terimleriyle tanımlanan dev sistemlerin aksine "organize karmaşıklık" sistemleri, tek bir unsurun merkezî veya daha yüksek bir otorite rolü oynamadığı, aşağıdan yukarıya doğru yaratılan kendi kendini organize eden kalıplarla işaretlenir. "Kalp pili" yoktur, sadece yaratıcı bir "sürü" vardır. Organize karmaşıklık "ortaya çıkan" sonuçlar üretir, yani *ne* mükemmel bir merkezî failden *ne de* otomatik bir süreçten kaynaklanır.

**324.** Noortje Marres, Dewey (ve aynı zamanda Walter Lippmann) için "kamunun tam olarak bir sosyal topluluk olmadığını belirtir. (...) meseleye ortaklaşa dâhil olanların bir topluluk oluşturması gerekir. Kamunun üyelerinin paylaştığı şey, hepsinin etkilenmiş olmasıdır (...) ancak zaten aynı topluluğa ait değillerdir" (Marres, "Issues Spark a Public into Being," 214).

**325.** "Sorunların dallanıp budaklanması (...) o kadar geniş ve karmaşık, teknik konular o kadar uzmanlaşmış, ayrıntılar o kadar çok ve değişken ki kamu uzun süre kendini tanımlayamaz ve tutamaz. *Sorun hiç kamu olmaması* değildir, (...) çok fazla kamu olmasıdır" (Dewey, *Public and Its Problems*, 137).

**326.** Kamu, "işlemlerin dolaylı sonuçlarından, bu sonuçların sistematik olarak dikkate alınmasını gerekli kılacak ölçüde etkilenen herkesten oluşur" (a.g.e., 16).

**327.** A.g.e., 137.

**328.** Dewey, *Art as Experience*, 59.

**329.** "İnsanlar, milyonlarca yıldır, sosyal ilişkilerini, birçok özelliği değiş tokuş ettikleri ve kolektifler oluşturdukları diğer eyleyenlere genişletmişlerdir" (Latour, *Pandora's Hope*, 198). Latour bu kitapta "Doğa" kategorisini (insan kültüründen yoksun saf bir alan olarak) reddettiğini çünkü böyle bir fikrin "kozmosun yaşanabilir bir bütün hâlinde toplandığı siyasi süreci görünmez kıldığını" söyler (304). Pasif madde fikrini reddetmenin de aynı derecede önemli olduğunu vurgulamak isterim çünkü bu, bir yönetimde işbaşında olan maddesel kurumları görünmez kılar.

**330.** "Eylem insanların yaptığı şey değildir, bunun yerine 'fait-faire,' koşulların sağladığı belirli fırsatlarla bir olayda başkalarıyla birlikte gerçekleştirilen elde olanla idare ederek yerine getirmedir. Bu başkaları fikirler ya da şeyler değil, insandışı varlıklar ya da (...) önermelerdir" (a.g.e., 288; benim vurgum).

**331.** A.g.e., 288.

**332.** A.g.e., 247. Ancak bu fermantasyon, örneğin tüm malzemelerin tencerede olduğundan emin olmayı gerektiriyor gibi duruyor. İnsanların bu "yürütme" işlevini yerine getirmesi gerekir gibi görünüyor.

**333.** "Ne zaman bir şey yapsak *biz* komuta etmiyoruz, eylem tarafından biraz geride bırakılıyoruz: Her inşaatçı bunu bilir." Ve aynı şekilde, "eylemimizin *eğilimi*" insandışıların momentumunu hafifçe aşar (a.g.e., 281).

**334.** Dewey, *Public and Its Problems*, 16.

**335.** Demokratik bir kolektif, "başlangıçları, prionları, inekleri, gökleri ve insanları (...) 'asi bir kargaşa' yerine bir 'kozmos'ta (...) bir araya getiren kolektiftir" (Latour, *Pandora's Hope*, 261).

**336.** "Bugün bizim için en acil mesele," diyor Latour, "insanlarla insandışıları aynı melez forumlarda nasıl bir araya getireceğimizi ve şeylerin parlamentosunu mümkün olduğunca hızlı bir şekilde nasıl açacağımızı görmektir" (Latour, "What Rules of Method"). Kevin Murray, insan olmayan sesleri dâhil etme önerisinin ilk başta "nesli tükenmekte olan Amazon ormanlarının, böğüren megafaunanın sesini duyurmak için mikrofonlara vurduğu ortaçağ komedisini" tetiklediğini belirtiyor. Yine de gezegenin kısa vadeli sermaye çıkarları tarafından hızla tüketilmemesi için böyle bir zihin değişikliği gereklidir" (Murray, "Cabinet of Helmut Lueckenhausen," 19).

337. "Duyulur olanın dağılımını, ortak bir şeyin varlığını ve onun içindeki ilgili parçaları ve konumları tanımlayan sınırlamaları eşzamanlı olarak ifşa eden, duyu algısının apaçık olguları sistemi olarak adlandırıyorum. Dolayısıyla, duyulur olanın dağılımı aynı zamanda hem ortak (...) hem de özel parçaları (...) oluşturur. (...) Duyulur olanın dağılımı, kimin ne yaptığına ve bu faaliyetin gerçekleştirildiği zaman ve mekâna bağlı olarak topluluk için ortak olan şeyden kimin pay alabileceğini ortaya koyar. (...) Siyasetin özünde Benjamin'in 'siyasetin estetize edilmesi' tartışmasıyla hiçbir ilgisi olmayan bir 'estetik' (...) vardır. (...) Bu estetik (...) kendisini duyu deneyimine sunan şeyi belirleyen a priori biçimler sistemi olarak anlaşılabilir. Bu, mekânların ve zamanların, görünür ve görünmez olanın, konuşmanın ve gürültünün sınırlandırılmasıdır. (...) Siyaset, neyin görüldüğü ve onun hakkında neyin söylenebileceği, kimin görme ve konuşma yeteneğine sahip olduğu, mekânların özellikleri ve zamanın imkânları etrafında döner" (Rancière, *Politics of Aesthetics*, 12–13).

338. Rancière, *Disagreement*, 99.

339. Rancière and Panagia, "Dissenting Words," 125.

340. Rancière, *Disagreement*, 33. Demokrasi, feminist Jeanne Deroin'in 1849'da kendisini "aday olamayacağı bir yasama seçimine aday olarak" sunmasında olduğu gibi, "polis mantığı ile siyasi mantık arasındaki karşıtlığın sahnelenmesidir" (41).

341. "Görünür olan ile söylenebilir olan arasındaki ilişkileri yeniden yapılandıran bu mizansenler dışında demokrasi pratiği yapılamaz" (Rancière ve Panagia, "Dissenting Words," 125).

342. Rancière, *Disagreement*, 79. Demokrasi, "toplumsal bedenlerin eşitlikçi olmayan dağılımı düzeni" ile "genel olarak konuşan varlıkların eşit kapasitesi düzeni" arasındaki uyumsuzluk görünür hâle geldiğinde gerçekleşir (42).

343. A.g.e., 99.

344. A.g.e., 24-25. Plebler, patrikçileri kendileriyle sanki zekâları varmış gibi, sanki konuşmaya değer kişilermiş gibi ilişki kurmaya zorladılar. Plebler "halkın adının görünmesi için bir alan" inşa ettiler, "şehrin kalbinde (...) özgürlüğün kullanılacağı yer, (...) demos'un parçası olmayanların parçasını çıkaran gücünün kullanılacağı bir yer" (66).

345. Bu soruyu Rancière'e, onun çalışmalarıyla ilgili bir konferansta yönelttim. Konferansın adı "Uyuşmazlığa Sadakat" ("Fidelity to the Diagreement") idi ve İngiliz

Siyasi Çalışmalar Derneğinin (British Political Studies Association) Postyapısalcılık ve Radikal Siyaset grubu tarafından 16–17 Eylül 2003 tarihlerinde Londra'daki Goldsmiths College'da düzenlendi.

**346.** Rancière and Panagia, "Dissenting Words," 124.

**347.** Örneğin Mark Warren'a göre, demokratik bir kültürün merkezinde yer aldığını söylediği (gönüllü) derneklere katılım, "konuşma, normatif anlaşma, kültürel benzerlik ve paylaşılan hırslarda –yani konuşma, jest ve kendini sunmaya dayanan iletişim biçimlerinde–" akıcı olmaya bağlıdır (Warren, *Democracy and Association*, 39).

**348.** Connolly, *Pluralism*, 76. Connolly ayrıca *The Ethos of Pluralization* (xiv) eserinde "yeni kimliklerin eski farklılıklardan, yaralanmalardan ve enerjilerden oluşturulduğu" "canlandırma" siyasetini tanımlamaktadır. Rancière'den farklı olarak Connolly, çoğullaşmaya yönelik yeni itkiler (demos'a yeni girenler) ile mevcut çoğulcu yerleşimler arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgular.

**349.** *Encyclopaedia Britannica*'ya göre, The Diet of Worms (Worms Meclisi), "1521 yılında Almanya'nın Worms kentinde düzenlenen ve Martin Luther'in sapkınlık suçlamalarına yanıt vermek üzere bu toplantıya katılmasıyla ünlenen Kutsal Roma İmparatorluğu Diyeti (meclisi) toplantısıdır" (çevrim içi baskı, britannica.com).

**350.** "Eyleyicilikler" mi yoksa "eyleyiciler" mi? Doğru terimi seçmeye çalışırken her iki terimde de nerede sebep nerede sonuç olduğuna dair derin bir belirsizlikle karşılaşıyorum.

**351.** Hatta insanların işlevlerini yerine getirebilmek için insandışılara, insandışıların insanlara ihtiyaç duyduğundan daha fazla ihtiyaç duydukları bile söylenebilir zira çöp sahasının dibinde paslanan bir tenekeden Kuzey Kutbu'ndaki bir spor kolonisine kadar pek çok insandışı, insanların yakınlığının ötesinde çürümekte ya da yaşamaktadır.

**352.** Kamu, Karen Barad'ın insanlar ve insandışıların "içten-etkimesi" olarak tanımladığı şeydir: Barad bu terimi "'nesnelerin' ve 'gözlem araçlarının' ayrılmazlığını ifade etmek için (tartışmalı [özne-nesne] ikiliğini yeniden tanımlayan 'etkileşim'in aksine)" kullanmaktadır (Barad, "Scientific Literacy," 232).

**353.** Latour, *Pandora's Hope*, 297.

**354.** "Kaderci edilgenlik" ifadesini Félix Guattari'den alıyorum: "İnsanın toplum, ruh ve 'doğa' ile ilişkilerinin giderek bozulması, sadece çevresel ve nesnel kirlilik-

ten kaynaklanmıyor, aynı zamanda hem bireyler hem de hükûmetler arasında bu meselelere yönelik belli bir kavrayışsızlığın ve kaderci edilgenliğin de bir sonucu. Felaket niteliğinde olsun ya da olmasın, olumsuz gelişmeler [evrimler] sorgulanmadan kabul edilmektedir. (...) Sakinleştirici söylem alışkanlığından 'kurtulmamız' gerekiyor" (Guattari, *Three Ecologies*, 41; parantezler orijinalinde).

**355.** "'Geri tepme' [orijinali: Blowback — Ç.N.] ilk kez Mart 1954'te, İran'da Muhammed Musaddık hükümetini devirmeye yönelik 1953 operasyonuna ilişkin gizliliği yeni kaldırılan bir raporda kullanılan bir CIA terimidir. ABD hükümetinin Amerikan halkından gizli tutulan uluslararası faaliyetlerinin istenmeyen sonuçları için bir metafordur. CIA'in İran'ın içişlerine korkunç müdahalesinin eninde sonunda bir geri tepmesi olabileceğine dair korkuları yerindeydi. Şah'ın iktidara getirilmesi İran halkına yirmi beş yıllık bir zulüm ve baskı getirmiş ve Ayetullah Humeyni'nin devrimine yol açmıştır. Tahran'daki Amerikan Büyükelçiliği personeli bir yıldan fazla bir süre rehin tutuldu. ABD hükümetinin bu yanlış yönlendirilmiş 'örtülü operasyonu,' İslam dünyasındaki pek çok yetenekli insanın ABD'nin amansız bir düşman olduğuna ikna olmasına yardımcı oldu" (Johnson, "Blowback").

**356.** Barry Lopez ve Wendell Berry gibi doğa yazarları da "çevre" kategorisini eksik bulmuşlardır: Onlara göre bu kategori insandışı doğanın güzel karmaşıklığını ya da onunla olan yakınlığımızın derecesini ifade edememektedir. Onlar da dış-tarafa yönelik daha fazla dikkat geliştirmeye çalışsalar da insandışının insani olan içindeki temel rolünü ortaya koyma konusunda benim kadar ileri gitmiyorlar.

**357.** Bkz. Mathews, *For Love of Matter*; Latour, *Politics of Nature*; Haraway, *How Like a Leaf*; Hawkins, *Ethics of Waste*; Ingold, *The Perception of the Environment*; Hayles, *How We Became Posthuman*; Barad, *Meeting the Universe Halfway*; Whatmore, "Materialist Returns"; Bingham ve Hinchliffe, "Reconstituting Natures"; Ihde, *Postphenomenology and Technoscience* ve Mitchell, *What Do Pictures Want*.

**358.** Wade, "Bacteria Thrive in Crook of Elbow."

**359.** Guattari, *Three Ecologies*, 28. "Toplumsal ekoloji, zihinsel ekoloji ve çevresel ekoloji"den bahseder (41).

**360.** A.g.e., 27.

**361.** A.g.e., 38.

**362.** Örneğin bkz. Luke, *Capitalism, Democracy, and Ecology* ve Luke, *Eco-critique*.

**363.** Guattari, *Three Ecologies*, 51.

**364.** Örneğin çevreci Scott Russell Sanders da "Stillness" adlı eserinde aynı noktaya değiniyor: "Havaya, toprağa, suya ve vahşi topraklara yönelik saldırılara direnmemiz gerekiyor. Ancak sadece liderlerimizi ve teknolojimizi değil, kültürümüzü de değiştirmemiz gerekiyor. Evlerimizde, işyerlerimizde, okullarımızda ve kamuya açık toplantılarımızda daha tasarruflu, daha sürdürülebilir, daha barışçıl ve daha adil uygulamalar için konuşmalı ve harekete geçmeliyiz. Kurumsal tüketimcilik ve eğlence uyuşturucusu satan bir kitle kültürü karşısında susmayı, pes etmeyi reddetmeliyiz. Daha saygın ve neşeli bir yaşam tarzını dile getirmeli ve göstermeliyiz" (5).

**365.** "*Üçlü Birlik Tektir.* Biz üç Tanrı'yı değil, üç kişilik tek bir Tanrı'yı, 'Teslis Üçlüsü'nü kabul ediyoruz. Tanrısal kişiler tek tanrısallığı kendi aralarında paylaşmazlar ama her biri bütün ve eksiksiz Tanrı'dır." Ve yine de, "İlahi kişiler gerçekten de birbirlerinden farklıdır. Tanrı birdir ama yalnız değildir. 'Baba,' 'Oğul,' 'Kutsal Ruh' sadece ilahi varlığın kiplerini belirten isimler değildir çünkü gerçekten birbirlerinden farklıdırlar: '*O, Oğul olan Baba değildir, Baba olan Oğul değildir, Baba ya da Oğul olan Kutsal Ruh değildir.* (...) İlahi Birlik Üçlüdür'" ("The Dogma of the Holy Trinity"; vurgu eklenmiştir).

**366.** Guattari, *Three Ecologies*, 41–42.

**367.** Latour, "It's the Development, Stupid," 6–7.

**368.** "İkinci Doğa". Northwestern Üniversitesinde düzenlenen 2007 Siyaset Teorisi Lisansüstü Öğrenci Konferansı'nın başlığıydı. Bu konferanstan bildiriler için bkz. Ed. Archer, Maxwell ve Ephraim, *Second Nature.*

**369.** Latour, *Politics of Nature*, 12.

**370.** Guattari, *Three Ecologies*, 68.

**371.** A.g.e., 66–67. Latour, Guattari'nin aktif, enerjik ve teknoloji yanlısı bir yeşillendirme savunusunu yinelemektedir. Bu silahlanma çağrısı, Latour'un "It's the Development, Stupid" [Gelişme Bu, Şapşal] eserinde yanıt verdiği Shellenberger ve Nordhaus'un *Break Through* [Atılım] kitabının da merkezinde yer almaktadır. *Break Through* çevreciliğin yeni ekolojik krizler karşısında yetersiz kaldığını savunuyor. Örneğin küresel ısınmanın üstesinden gelmek için yeni bir tür ekonomik kalkınma, yani geleceğe yönelik büyük ve cesur teknolojik yatırımlar gerekecektir.

**372.** Fikir tarihçisi A. O. Lovejoy terimin altmış altı anlamını listelemektedir. Lovejoy ve Boas'ın *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* eserindeki eke bakınız; ayrı-

ca bakınız, Lovejoy, "Nature as Aesthetic Norm."

373. İlk anlam Hobbesçu, Lockecu ya da Rousseaucu bir "doğanın durumu"nun "doğası"dır ama aynı zamanda Sigmund Freud'un dürtüler ve içgüdüler dediği ve Martin Heidegger'in fırlatılmışlığımızı ilksel olarak adlandırırken işaret ettiği şeyle de örtüşür. Maurice Merleau-Ponty, sabit bir alt tabaka olarak doğa ile yaratıcılık olarak doğa arasındaki ilişkiyi "kiazmatik" [kesişimsel, çapraz] olarak, sonsuz bir şekilde birbirine akan ve birbirinden geri dönen bir ilişki olarak tanımlar.

374. Coleridge, *The Literary Remains of Samuel Taylor Coleridge*, 2: 341. Spinoza, *Ethics*, Kısım 1, önerme 29: "*Aktif olarak görülen doğadan* (natura naturans) (...) tözün bu özelliklerini (...) anlamalıyız, (...) bir başka deyişle, kendi başına bir neden olarak tasvir edilmiş bir Tanrı'yı [anlamalıyız]. *Pasif olarak görülen doğa* (natura naturata) *denilince* [Tanrı veya doğa] dolaylı bir zorunluluk olarak ortaya çıkan her şeyi anlıyorum, şeyler olarak tasvir edilmiş biçimiyle Tanrı'nın özellikleri olan tüm kipleri" (benim vurgum).

375. Whitehead, *Concept of Nature*, 172.

376. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 255.

377. A.g.e., 254.

378. Spinoza noktayı şöyle koyar: "Doğanın sabit bir amacı olmadığını ve tüm nihai nedenlerin insan hayal gücünün ürünü olduğunu göstermek için zaman harcamaya gerek yoktur" (*Ethics*, Kısım 4, ek).

379. Serres, *The Birth of Physics*, 64. Serres, Lucretius'un *De Rerum Natura* metninin bu eşbiçimliliği örneklediğini ileri sürmektedir: "Dünya ve doğmakta olan insanlık üzerine olan V. Kitap, algı üzerine olan IV. Kitap ile aynı yasalar üzerinden kesişir ve bunlar II. Kitap'ta bulunan madde yasalarıdır. Her zaman aynı bütün, bir unsurlar çokluğu ve bu bütünler üzerinde her zaman aynı işlemler yürürlüktedir. Akan hareketlerin küresel istikrarına genelleştirilmiş yapısal değişmezler yöntemi materyalizmi kurar" (a.g.e., 54).

380. "Dünya, nesneler, bedenler, benim ruhum, doğdukları anda düşüşe geçmişlerdir. Bu, gündelik anlamda, ölümlü oldukları ve yok olmaya mahkûm oldukları anlamına gelir. Aynı zamanda oluştukları ve ortaya çıktıkları anlamına da gelir. Doğa düşüşe geçer ve bu onun doğum eylemidir. Ve onun istikrarıdır. Atomlar bir araya gelir, birleşme şeylerin gücüdür, düşüş yoluyla. Bu, zamanın bütününü ifade eder. Geçmiş, şimdi, gelecek, görünüşün şafağı ve ölüm, inatçı yanılsama-

lar, sadece maddenin düşüşleridir. Bir fiilin zamanları gibi, atomlardan oluşan bir kelime gibi azalır ve azalırlar. (...) Varoluş, zaman, anlam ve dil birlikte eğik düzlemden aşağı inerler" (a.g.e., 34).

**381.** A.g.e., 58.

**382.** Edimsel çelişkinin düşünceli bir açıklaması için bakınız, Gulshan Ara Khan, "Habermas's Charge of a Performative Contradiction: Paradox of Contradiction?" (yayımlanmamış eser, 2008). Bu kaynağın bir kopyası özel koleksiyonumdaki dosyada bulunmaktadır.

**383.** Velasquez-Manoff, "Worm Turns," 17.

**384.** Nash, "On the Subversive Virtue," 427.

**385.** Ayrıca bakınız, Pickering, *Mangle of Practice*, 6.

**386.** "Tam çeviriye direnir ve kapsamlı kavrayışımızı aşar" ifadesi Romand Coles'a aittir, "The Wild Patience of Radical Democracy," 78.

# KAYNAKÇA


Adkins, A. W. D. *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton. New York: Continuum, 1973.

Aeschylus. "Prometheus Bound." *Greek Tragedies*, vol. 1, ed. David Grene and Richmond Lattimore, 61–106. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Althusser, Louis. "The Underground Current of the Materialism of the Encounter." *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*, trans. G. M. Goshgarian, ed. François Matheron, 163–207. New York: Verso, 2006.

Anderson, Ben. "Time-Stilled Space-Slowed: How Boredom Matters." *Geoforum* 35, no. 6 (2004): 739–54.

Anderson, Ben, and Divya Tolia-Kelly. "Matter(s) in Social and Cultural Geography." *Geoforum* 35, no. 6 (2004): 669–74.

Appadurai, Arjun, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Archer, Crina, Lida Maxwell, and Laura Ephraim, eds. *Second Nature: Rethinking the Natural through Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, forthcoming. Copyright © 2010. Duke University

Archer, Margaret S. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Arendt, Hannah. "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding." 1953. Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, loc.gov.

Augustine. *Confessions*. Trans. Garry Wills. New York: Penguin, 2006.

Baer, Susan. "In Vitro Fertilization, Stem Cell Research Share Moral Issues." *Baltimore Sun*, 4 June 2005.

Bakhtin, Mikhail. "Contemporary Vitalism." *The Crisis in Modernism: Bergson and the*

*Vitalist Controversy*, ed. Frederick Burwick and Paul Douglass, 76–97. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007.

———. "Scientific Literacy → Agential Literacy = (Learning + Doing) Science Responsibly." *Feminist Science Studies: A New Generation*, ed. Maralee Mayberry, Banu Subramaniam, and Lisa Weasel, 226–46. New York: Routledge, 2001.

Barron, Colin. "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.

Battye, Richard Fawcett. *What Is Vital Force? Or, A Short and Comprehensive Sketch, Including Vital Physics, Animal Morphology, and Epidemics; To Which Is Added an Appendix upon Geology: Is the Detrital Theory of Geology Tenable?* London: Truber, 1877.

Bayliss, William Maddock. *The Physiology of Food and Economy in Diet*. London: Longmans, Green, 1917.

Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Trans. Arthur Mitchell. New York: Dover, 1998.

———. *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*. Trans. Mabelle Andison. New York: Citadel, 1974.

Best, Robert. "Prepared Statement to the Subcommittee on Science, Technology, and Space of the Committee on Commerce, Science, and Transportation." *U.S. Senate Hearing on Human Cloning*, 107th Cong., 1st sess., 2 May 2001.

Bingham, Nick. "Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship." *Environment and Planning A* 38, no. 3 (2006): 483–98.

Bingham, Nick, and Steve Hinchliffe. "Reconstituting Natures: Articulating Other Modes of Living Together," *Geoforum* 39, no. 1 (2008): 83–87.

Bonta, Mark, and John Protevi, eds. *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Braidotti, Rosi. "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Copyright © 2010. Duke University Debates." *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10, no. 1 (2006): 235–54.

Brown, Bill. "Thing Theory." *Critical Inquiry* 28, no. 1 (2001): 1–22.

Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

———. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Brumfield, Elizabeth. "On the Archaeology of Choice." *Agency in Archaeology*, ed. Marcia-Anne Dobres and John E. Robb, 249–56. New York: Routledge, 2000.

Buell, John, and Tom DeLuca. *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996.

Burwick, Frederick, and Paul Douglass. *Introduction to The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, ed. Burwick and Douglass, 1–12. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge, 1993.

———. "Merely Cultural." *New Left Review*, no. 227 (1998): 33–44. Canguilhem, Georges. Aspects du vitalisme: La connaissance de la vie. Paris: Hachette, 1952.

Carroll, Linda. "Diets Heavy in Saturated Fats May Lead to Fading Memories." *Neurology Today* 4, no. 12 (2004): 31–32.

Casazza, John A., and George C. Loehr, eds. *The Evolution of Electric Power Transmission under Deregulation: Selected Readings*. Hoboken, N.J.: Wiley, 2000.

Caygill, Howard. "Life and Energy." *Theory, Culture, and Society* 24, no. 6 (2007): 19–27.

Chiari, Joseph. "Vitalism and Contemporary Thought." *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, ed. Frederick Burwick and Paul Douglass, 245–73. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cole, David. "Affective Literacy." Paper presented at the ALEA /AATE National Conference, Gold Coast, Queensland, Australia, 2005.

Cole, Ethan. "Bush Stands against 'Temptation to Manipulate Life.'" *Christian Post Reporter*, 13 April 2007.

Coleridge, Samuel Taylor. *The Literary Remains of Samuel Taylor Coleridge*. Vol. 2. Ed. Henry Nelson Coleridge. London: William Pickering, 1836.

Coles, Romand. *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

———. "The Wild Patience of Radical Democracy: Beyond Žižek's Lack." *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, ed. Lars Tønder and Lasse Thomassen, 68–85. Manchester: Manchester University Press, 2005. Copyright © 2010. Duke University

Colls, Rachel. "Materialising Bodily Matter: Intra-action and the Embodiment of 'Fat.'" *Geoforum* 38, no. 2 (2007): 353–65.

Connolly, William E. *The Ethos of Pluralization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

———. "Method, Problem, Faith." *Problems and Methods in the Study of Politics,* ed. Ian Shapiro, Rogers Smith, and Tarek E. Masoud, 332–49. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. *Pluralism.* Durham, N.C.: Duke University Press, 2005.

———. *Why I Am Not a Secularist.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Contardi, Sergio, and Mario Perniola. "The Sex Appeal of the Inorganic: A Conversation." *Journal of European Psychoanalysis,* nos. 3–4 (1996–1997): http://www.psychomedia.it/jep.

Coole, Diana. *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism.* New York: Routledge, 2000.

———. "Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities." *Political Studies* 53, no. 1 (2005): 124–42.

Coole, Diana, and Samantha Frost, eds. New Materialisms. Durham, N.C.: Duke University Press, forthcoming.

Cornaro, Luigi. *Art of Living Long.* Milwaukee: William F. Butler, 1915.

Corson, Ben. "Speed and Technicity: A Derridean Exploration." PhD diss., Johns Hopkins University, 2000.

Crawford, T. Hugh. "An Interview with Bruno Latour." *Configurations* 1, no. 2 (1993): 247–68.

Critser, Greg. *Fat Land: How Americans Became the Fattest People in the World.* New York: Mariner Books, 2004.

Darwin, Charles. *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms, with Observations on Their Habits.* London: John Murray, 1881.

Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary.* Berkeley: University of California Press, 2007.

Dean, Jodi. *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy.* Ithaca: Cornell University Press, 2002.

De Landa, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy.* London: Continuum, 2002.

———. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone, 1997.

———. "Uniformity and Variability: An Essay in the Philosophy of Matter." Paper presented at the "Doors of Perception 3" conference, Netherlands Design Institute, Amsterdam, 7–11 November 1995.

Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone, 1991.

———. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Trans. Martin Joughin. New York: Zone Books, 1992.

———. "Immanence: A Life . . ." *Theory, Culture, and Society* 14, no. 2 (1997): 3–7.

———. "Metal, Metallurgy, Music, Husserl, Simondon." Web Deleuze, "Sur *Anti-Oedipe et Mille Plateaux*: Cours Vincennes—27/02/1979," http://www.webdeleuze.com.

———. *Negotiations*. Trans. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.

———. *Spinoza: Practical Philosophy*. Trans. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, Gilles, and Claire Parnet. "On the Superiority of Anglo-American Literature." *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, 36–76. New York: Columbia University Press, 1987.

Derrida, Jacques. "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)." Trans. David Wills. *Critical Inquiry* 28, no. 2 (2002): 369–418.

———. "Marx and Sons." *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker, 213–69. London: Verso, 1999.

de Vries, Hent. Introduction to Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World, ed. Vries and Lawrence Sullivan, 1–88. New York: Fordham University Press, 2006.

Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Minton, Balch, 1934.

———. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt, 1927.

Di Menna, Jodi. "Grid Grief!" *Canadian Geographic*, canadiangeographic.ca/blackout_2003/grid.html (accessed 14 April 2009).

Docker, John. "Après la Guerre: Dark Thought, Some Whimsy." *Arena Journal*, n.s., no. 20 (2002–3), arena.org.au.

Douglas, Kate. "Six 'Uniquely' Human Traits Now Found in Animals." *NewScientist*, 22 May 2008, http://www.newscientist.com.

Driesch, Hans. *The History and Theory of Vitalism*. Trans. C. K. Ogden. London: Macmillan, 1914.

———. *The Problem of Individuality: A Course of Four Lectures Delivered before the University of London in October 1913*. London: Macmillan, 1914.

———. *The Science and Philosophy of the Organism: The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Year 1907*. London: Adam and Charles Black, 1908.

———. *The Science and Philosophy of the Organism: The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Year 1908*. London: Adam and Charles Black, 1908.

Dumm, Thomas L. *A Politics of the Ordinary*. New York: New York University Press, 1999.

Eagleton, Terry. "Edible Écriture." *Consuming Passions: Food in the Age of Anxiety*, ed. Sian Griffiths and Jennifer Wallace, 203–8. Manchester: Manchester University Press, 1998.

Edensor, Tim. "Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World." *Journal of Material Culture* 10, no. 3 (2005): 311–32.

Eisenach, Eldon J., ed. *The Social and Political Thought of American Progressivism*. Indianapolis: Hackett, 2006.

Emerson, Ralph Waldo. *Journals and Miscellaneous Notebooks: 1847–1848*. Vol. 10. Cambridge, Mass.: Belknap, 1960.

Feher, Michel, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi, eds. *Fragments for a History of the Human Body*. 3 vols. New York: Zone, 1989.

Ferguson, Kathy E. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkeley: University of California, 1993.

Fletcher, Angus. *A New Theory for American Poetry: Democracy, the Environment, and the Future of Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Foucault, Michel. "Confinement, Psychiatry, Prison." *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–84*, trans. Alan Sheridan, ed. Lawrence D. Kritzman, 178–210. New York: Routledge, 1988.

———. "Theatrum Philosophicum." *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, 165–98. Ithaca: Cornell University

Press, 1977.

Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition.* New York: Routledge, 1997.

Frow, John. "A Pebble, a Camera, a Man." *Critical Inquiry* 28, no. 1 (2001): 270–85.

Gatens, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality.* New York: Routledge, 1996.

Gesch, C. Bernard, et al. "Influence of Supplementary Vitamins, Minerals, and Essential Fatty Acids on the Antisocial Behaviour of Young Adult Prisoners: Randomised, Placebo-Controlled Trial." *British Journal of Psychiatry*, no. 181 (2002): 22–28.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller.* Trans. John and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

Glanz, James. "When the Grid Bites Back: More Are Relying on an Unreliable System." *International Herald Tribune*, 18 August 2003.

Goldberg, Jonathan. "Lucy Hutchinson Writing Matter." *ELH* 73, no. 1 (2006): 275–301.

———. *The Seeds of Things: Theorizing Sexuality and Materiality in Renaissance Representations.* New York: Fordham University Press, 2009.

Goodman, David. "Ontology Matters: The Relational Materiality of Nature and Agro-Food Studies." *Sociologia Ruralis* 41, no. 2 (2001): 182–200.

Gould, Stephen Jay. *The Structure of Evolutionary Theory.* Cambridge: Belknap, 2002.

Guattari, Félix. *The Three Ecologies.* Trans. Ian Pindar and Paul Sutton. London: Athlone, 2000.

Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature.* Cambridge: Polity, 2003.

Hallahan, Brian, and Malcolm R. Garland. "Essential Fatty Acids and Mental Health." *British Journal of Psychiatry*, no. 186 (2005): 275–77.

Hamacher, Werner. "Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Specters of Marx." *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker, 168–212. London: Verso, 1999.

Haraway, Donna J. *How Like a Leaf.* New York: Routledge, 2000.

———. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_Onco-Mouse: Feminism and Technoscience.* New York: Routledge, 1997.

Hardin, Garrett. "The Tragedy of the Commons." *Science*, 13 December 1968, 1244–48.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

———. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* New York: Penguin, 2004.

Harrington, Anne. *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Hawkins, Gay. *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish.* Sydney: University of New South Wales Press, 2006.

Hayden, Patrick. "Gilles Deleuze and Naturalism: A Convergence with Ecological Theory and Politics." *Environmental Ethics* 19, no. 2 (1997): 185–204.

Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman.* Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Heidegger, Martin. "The Age of the World Picture." *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, trans. William Lovitt, 115–54. New York: Harper and Row, 1982.

———. *What Is a Thing?* Trans. W. B. Barton Jr. and Vera Deutsch. South Bend, Ill.: Gateway, 1967.

Hobbes, Thomas. "De Corpore." *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, ed. William Molesworth, n.p. London: John Bohn, 1839.

Ihde, Don. *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 2009.

Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill.* New York: Routledge, 2000.

"Iraq Body Count," August 2007. *Iraq Body Count*, iraqbodycount.org.

Jackson, Peter, et al. "Manufacturing Meaning along the Food Commodity Chain." *Cultures of Consumption Research Programme* (London: Birkbeck College), consume.bbk.ac.uk/researchfindings/meaningfood.pdf.

Jennings, Cheri Lucas, and Bruce H. Jennings. "Green Fields / Brown Skin: Posting as a Sign of Recognition." *In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment, ed. Jane Bennett and William Chaloupka, 173–94.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Jennings, H. S. "Doctrines Held as Vitalism." *American Naturalist*, July 1913, 385–417.

———. "Driesch's Vitalism and Experimental Indeterminism." *Science*, 4 October 1912, 434–35.

Johnson, Chalmers. "Blowback." *Nation*, 15 October 2001, 4–9.

Johnson, Steven. *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software.* New York: Touchstone, 2001.

Jonnes, Jill. *Empires of Light: Edison, Tesla, Westinghouse, and the Race to Electrify the World.* New York: Random House, 2003.

Jullien, François. *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China.* Trans. Janet Lloyd. New York: Zone, 1995.

Kafka, Franz. "Cares of a Family Man." *Complete Stories*, ed. Nahum N. Glatzer, 427–29. New York: Schocken, 1971.

———. "A Report to an Academy." *Complete Stories*, ed. Nahum N. Glatzer, 250–59. New York: Schocken, 1971.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment.* Trans. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987.

———. *Religion within the Limits of Reason Alone.* Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.

Kass, Leon. *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Kauffman, Stuart. *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion.* New York: Basic Books, 2008.

Keiser, Albert. "New Thoreau Material." *Modern Language Notes* 44, no. 4 (1929): 253–54.

Kingsolver, Barbara. "A Good Farmer." *Nation*, 3 November 2003, 7–11.

Kolata, Gina. "Researcher Who Helped Start Stem Cell War May Now End It." *New York Times*, 22 November 2007.

Lashley, K. S. "The Behavioristic Interpretation of Consciousness." *Psychological Bulletin*, no. 30 (1923): 237–72; 329–53.

Latham, Alan, and Derek P. McCormack. "Moving Cities: Rethinking the Materialities of Urban Geographies." *Progress in Human Geography* 28, no. 6 (2004): 701–24.

Latour, Bruno. *Aramis; or, The Love of Technology.* Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

———. "'It's the Development, Stupid!' or, How to Modernize Modernization?" EspacesTemps website, espacestemps.net (accessed 15 April 2009).

———. "On Actor-Network Theory: A Few Clarifications." *Soziale Welt* 47, no. 4 (1996): 369–81.

———. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies.* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

———. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy.* Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. "What Rules of Method for the New Socio-scientific Experiments?" *Plenary lecture for the Darmstadt Colloquium,* 30 March 2001.

Laurier, Eric, and Chris Philo. "X-Morphising: Review Essay of Bruno Latour's Aramis, or the Love of Technology." *Environment and Planning A* 31, no. 6 (1999): 1047–71.

Lenoir, Timothy. "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology." *Isis* 71, no. 1 (1980): 77–108.

Lerner, Eric J. "What's Wrong with the Electric Grid?" *Industrial Physicist* 9, no. 5 (2003), http://www.aip.org/tip.

Levene, Nancy K. *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Levine, George. *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World.* Princeton: Princeton University Press, 2006.

Lin, Martin. "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza." *Philosophy Compass* 1, no. 2 (2006): 144–53.

Lorimer, Jamie. "Nonhuman Charisma." *Environment and Planning D: Society and Space* 25, no. 5 (2007): 911–32.

Lovejoy, Arthur O. "The Import of Vitalism." *Science,* 21 July 1911, 75–80.

———. "The Meaning of Driesch and the Meaning of Vitalism." *Science,* 15 November 1912, 672–75.

———. "The Meaning of Vitalism." *Science,* 21 April 1911, 610–14.

———. "Nature as Aesthetic Norm." *Essays in the History of Ideas,* 69–77. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948.

Lovejoy, Arthur O., and George Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.

Lucretius. "On the Nature of the Universe: De Rerum Natura." *The Epicurean Philosophers,* trans. C. Bailey, R. D. Dicks, and J. C. A. Gaskin, ed. John Gaskin, 78–304. London: J. M. Dent, 1995.

Luke, Timothy W. Capitalism, *Democracy, and Ecology: Departing from Marx*. Urbana: University of Illinois Press, 1999.

———. *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Lyotard, Jean-François. *Postmodern Fables. Trans. Georges van den Abbeele*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Maienschein, Jane. "What's in a Name: Embryos, Clones, and Stem Cells." *American Journal of Bioethics* 2, no. 1 (2002): 12–19.

Margulis, Lynn, and Dorion Sagan. *What Is Life?* Berkeley: University of California Press, 2000.

Marks, John. "Introduction." "Deleuze and Science," ed. Marks, special issue, *Paragraph* 29, no. 2 (2006): 1–18.

Marrati, Paola. "Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson." "Comparative Literature Issue," ed. Suzanne Guerlac, special issue, *MLN* 120, no. 5 (2005): 1099–111.

Marres, Noortje. "Issues Spark a Public into Being: A Key But Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate." *Making Things Public*, ed. Bruno Latour and Peter Weibel, 208–17. Cambridge: MIT Press, 2005.

Mathews, Freya. *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Melamed, Yitzhak. "Spinoza's Anti-Humanism." *The Rationalists*, ed. C. Fraenkel, D. Perinetti, and J. Smith. New York: Kluwer, forthcoming.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. New York: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Mitchell, W. J. T. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Murray, Kevin. "The Cabinet of Helmut Lueckenhausen." *Craft Victoria*, no. 29 (1999): 17–19.

Nash, James A. "On the Subversive Virtue: Frugality," *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, ed. David A. Cricker and Toby Linden, 416–36. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998.

Nietzsche, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1969.

———. *Thus Spake Zarathustra.* Trans. Thomas Common. New York: Dover, 1999.

———. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ.* Trans. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1983.

———. *The Will to Power.* Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.

Nosovel, Damir. "System Blackout Causes and Cures." *Energy Central Network,* 6 October 2003, http://www.energypulse.net.

Patton, Paul. *Deleuze and the Political.* New York: Routledge, 2000.

Paulus PP. II, Ioannes. "Evangelium Vitae: To the Bishops, Priests, and Deacons, Men and Women, Religious, Lay, Faithful, and All People of Good Will, on the Value and Inviolability of Human Life." *Libreria Editrice Vaticana,* 25 March 1995, vatican.va.

Perniola, Mario. *Sex Appeal of the Inorganic: Philosophies of Desire in the Modern World. Trans. Massimo Verdicchio.* New York: Continuum, 2004.

Petulla, Joseph M. *American Environmentalism: Values, Tactics, Priorities.* College Station: Texas A&M University Press, 1980.

Pickering, Andrew. *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science.* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Pietz, William. "Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life." "The Abject," ed. Francesco Pellizzi, special issue, *Res,* no. 31 (1997): 97–108.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals.* New York: Penguin, 2006.

Quirk, Tom. *Bergson and American Culture: The Worlds of Willa Cather and Wallace Stevens.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.

Rahman, Momin, and Anne Witz. "What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought." Paper presented at the Annual Congress of the Canadian Sociology and Anthropology Association, University of Toronto, 28–31 May 2002.

Rancière, Jacques. "Comment and Responses." *Theory and Event* 6, no. 4 (2003): n.p.

———. *Disagreement: Politics and Philosophy.* Trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

———. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible.* Trans. Gabriel Rockhill. London: Continuum, 2004.

———. "Ten Theses on Politics." *Theory and Event* 5, no. 3 (2001): n.p.

Rancière, Jacques, and Davide Panagia. "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Ranciere." *Diacritics* 30, no. 2 (2000): 113–26.

Richards, Robert J. "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding." *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences* 31, no. 1 (2000): 11–32.

Richardson, Alexandra J., and Paul Montgomery. "The Oxford-Durham Study: A Randomized, Controlled Trial of Dietary Supplementation with Fatty Acids in Children with Developmental Coordination Disorder." *Pediatrics* 115, no. 5 (2005): 1360–66.

Roberts, Les, et al. "Mortality before and after the 2003 Invasion of Iraq: Cluster Sample Survey." *Lancet* 364, no. 9448 (2004): 1857–64.

Robinson, Kenneth Allen. *Thoreau and the Wild Appetite.* New York: AMS Press, 1957.

Roe, Emma J. "Material Connectivity, the Immaterial, and the Aesthetic of Eating Practices: An Argument for How Genetically Modified Foodstuff Becomes Inedible." *Environment and Planning A* 38, no. 3 (2006): 465–81.

Rorty, Richard. *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics.* Ed. Herman J. Saatkamp Jr. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1995.

Saler, Michael. "Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination." *Philosophy and Literature* 28, no. 1 (2004): 137–49.

Sanders, Scott Russell. "Stillness." *Orion* 20, no. 2 (2001): 64–71.

Sargisson, Lucy. *Utopian Bodies and the Politics of Transgression.* New York: Routledge, 2000.

Schoolman, Morton. *Reason and Horror: Critical Theory, Democracy, and Aesthetic Individuality.* New York: Routledge, 2001.

Serres, Michel. *The Birth of Physics.* Trans. Jack Hawkes. Ed. David Webb. Manchester: Clinamen, 2000.

———. *The Parasite.* Trans. Lawrence R. Schehr. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Sharp, Hasana. "The Force of Ideas in Spinoza." *Political Theory* 35, no. 6 (2007): 732–55.

Shellenberger, Michael, and Ted Nordhaus. *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility.* Boston: Houghton Mifflin, 2007.

Sikorski, Wade. *Modernity and Technology.* Tuscaloosa: University of Alabama Press,

1993.

Slocum, Tyson. "Bush Turns Blind Eye to Blackout Culprit." *CorpWatch*, 21 August 2003, corpwatch.org.

Slow Food USA. "Manifesto." Slow Food USA, http://www.slowfoodusa.org (accessed 25 February 2009).

Smith, Cyril S. *A History of Metallography*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

———. "The Texture of Matter as Viewed by Artisan, Philosopher, and Scientist in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Atoms, Blacksmiths, and Crystals: Practical and Theoretical Views of the Structure of Matter in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles, 1967.

Spike, Jeffrey. "Bush and Stem Cell Research: An Ethically Confused Policy." *American Journal of Bioethics* 2, no. 1 (2002): 45–46.

Spinoza, Baruch. *Ethics: Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters*. Trans. Samuel Shirley. Ed. Seymour Feldman. Indianapolis: Hackett, 1992.

———. *The Letters*. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1995.

"Stem Cell Breakthrough." *Washington Post*, 24 November 2007.

Stiegler, Bernard. *The Technics and Time*. Vol. 1, The Fault of Epimetheus. Trans. Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Stolberg, Sheryl Gay. "House Approves a Stem Cell Bill Opposed by Bush." *New York Times*, 25 May 2005.

Su, Kuan-Pin, Winston W. Shen, and Shih-Yi Huang. "Omega-3 Fatty Acids as a Psychotherapeutic Agent for a Pregnant Schizophrenic Patient." *European Neuropsychopharmacology* 11, no. 4 (2001): 295–99.

Sullivan, Robert. *The Meadowlands: Wilderness Adventures on the Edge of a City*. New York: Doubleday, 1998.

Sumner, Francis B. Review of *The History and Theory of Vitalism*, by Hans Driesch. *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 13, no. 4 (1916): 103–9.

"The Dogma of the Holy Trinity." Catechism of the Catholic Church, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va (accessed 25 February 2009).

Thoreau, Henry David. *The Journal of Henry David Thoreau*. Vol. 2. Ed. Bradford Torrey and Francis H. Allen. New York: Houghton Mifflin, 1949.

———. *Walden and Resistance to Civil Government.* 2nd edn. Ed. William Rossi. New York: W. W. Norton, 1992.

———. *The Writings of Henry David Thoreau: Walden.* Ed. J. Lyndon Shanley. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Tiffany, Daniel. "Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity." *Critical Inquiry* 28, no. 1 (2001): 72–98.

U.S.-Canada Power Outage Task Force. "Initial Blackout Timeline: August 14, 2003, Outage Sequence of Events." Canadian Department of Natural Resources, 12 September 2003, nrcanrncan.gc.ca.

U.S. Department of Agriculture, Office of Communications. "Profiling Food Consumption in America." *Agriculture Fact Book: 2001–2002*, chap. 2. March 2003, usda.gov.

U.S. Department of Health and Human Services. National Institutes of Health. "Stem Cells: Scientific Progress and Future Research Directions." June 2001, stemcells.nih.gov.

United States. Office of the White House Press Secretary. "President Bush, Ambassador Bremer Discuss Progress in Iraq." 27 October 2003, whitehouse.gov.

———. "President and Mrs. Bush's Remarks in an Interview by Television of Spain." 12 March 2004, whitehouse.gov.

———. "President Bush Discusses Iraq War Supplemental." 16 April 2007, whitehouse.gov.

Varela, Francesco. "Organism: A Meshwork of Selfless Selves." *Organisms and the Origin of Self*, ed. Alfred I. Tauber, 79–107. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.

Velasquez-Manoff, Moises. "The Worm Turns: Could We Cure Some Diseases by Reintroducing Parasites?" *New York Times Magazine*, 29 June 2008, 7.

Wade, Nicholas. "Bacteria Thrive in Crook of Elbow, Lending a Hand." *New York Times*, 23 May 2008.

Wald, Matthew L. "Report on Blackout Is Said to Describe Failure to React." *New York Times*, 12 November 2003.

Warner, Melanie. "A Sweetener with a Bad Rap." *New York Times*, 2 July 2006.

———. "Does This Goo Make You Groan?" *New York Times*, 2 July 2006.

Warren, Mark E. *Democracy and Association.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Wellmer, Albrecht. *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*. Trans. David

Midgley. Cambridge: MIT Press, 1998.

Whatmore, Sarah. "Materialist Returns: Practicing Cultural Geography in and for a More-Than-Human World." *Cultural Geographies* 13, no. 4 (2006): 600–609.

Wheeler, Leonard Richmond. *Vitalism: Its History and Validity*. London: H. F. and G. Witherby, 1939.

Whitehead, Alfred North. *The Concept of Nature: Tarrner Lectures Delivered in Trinity College November 1919*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

Whitman, Walt. *Leaves of Grass and Other Writings*. 2nd edn. Ed. Donald Moon. New York: W. W. Norton, 2002.

Zammito, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

# DİZİN


**A**

Adorno, Theodor 10, 17, 22, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 66, 155, 182, 185, 186, 187, 191, 219

algı 18, 84, 155, 162, 176, 216

Althusser, Louis 50, 141, 187, 209, 219

Anderson, Ben 26, 101, 198, 219

animizm 23, 49

Arendt, Hannah 69, 70, 74, 191, 219

ateş 58, 125, 160, 209

atık 10, 37, 184

Augustine, Aziz 219

**B**

Bakhtin, Mikhail 121, 123, 124, 140, 204, 205, 206, 208, 219

Bergson, Henri 8, 9, 10, 18, 23, 71, 88, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 115, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 137, 141, 143, 144, 155, 174, 181, 189, 200, 204, 206, 208, 209, 219, 220, 221, 229, 230

Berry, Wendell 18, 178, 214

bildungstrieb 110

bireysel tekabüliyet 119, 127, 148

Blumenbach, Johann Friedrich 112, 113, 201, 202, 203, 228, 231

Brown, Wendy 18, 19, 25, 182, 183, 188, 196, 220, 226

Bush, George W. 18, 23, 68, 75, 76, 131, 133, 134, 135, 138, 142, 189, 190, 195, 206, 207, 208, 209, 221, 232, 233

**C**

Canguilhem, George 141, 206, 209, 221

Cole, David 16, 181, 206, 208, 221

Coleridge, Samuel Taylor 174, 216, 221

Coles, Romand 18, 26, 185, 186, 217, 221

conatus 55, 162, 175, 183

Connolly, William 25, 26, 63, 68, 161, 190, 191, 213, 222

Coole, Diana 25, 64, 65, 73, 182, 191, 222

Cornaro, Luigi 83, 193, 194, 222

**Ç**

çevre 71, 155, 165, 166, 170, 173, 214

çöp 8, 9, 10, 18, 34, 35, 37, 107, 171, 213

**D**

Darwin, Charles 10, 17, 24, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 161, 162, 176, 182, 209, 210, 222, 228

Das, Veena 25, 95, 196, 222

Dean, Jodi 19, 25, 182, 222

değer 14, 176, 179, 195, 205, 212

De Landa, Manuel 36, 41, 42, 102, 184, 185, 192, 193, 199, 222

Deleuze, Gilles 8, 10, 12, 14, 16, 17, 20, 22, 38, 39, 54, 55, 56, 57, 72, 80, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 106, 127, 160, 174, 181, 184, 187, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 197, 199, 206, 209, 210, 216, 220, 223, 226, 229, 230
Demokritos 17, 187
denizkestanesi 132
Derrida, Jacques 17, 67, 68, 182, 191, 223, 225
De Vries, Hent 31, 183
Dewey, John 24, 145, 146, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 165, 210, 211, 223, 229
Diderot, Denis 17, 107
dirimselcilik 12, 17, 23, 49, 107, 108, 116, 117, 129, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 200
doğa 4, 14, 23, 49, 50, 73, 106, 107, 108, 109, 111, 120, 142, 151, 155, 159, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 202, 213, 214, 216
dönüşüm 10, 77, 81, 89, 103
Driesch, Hans 10, 23, 88, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 224, 226, 228, 232
Dumm, Thomas 25, 33, 184, 186, 224
duygulanım 4, 14, 16, 104, 105, 153

**E**

eğilim 14, 49, 71, 124, 161, 190
ekoloji 24, 146, 152, 169, 170, 214
élan vital 23, 71, 105, 106, 108, 109, 125, 126, 127, 128, 129, 140, 144, 204, 206
elektrik 8, 18, 22, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 70, 72, 75, 103, 107, 154, 160, 189, 209
elektrik kesintisi 18, 54, 57, 58, 59, 62, 70, 154, 189
Emerson, Ralph Waldo 15, 143, 209, 224
enerji 11, 14, 24, 36, 41, 50, 53, 58, 59, 60, 61, 71, 72, 74, 91, 95, 96, 98, 118, 122, 124, 127, 160, 200, 206
entelekya 108, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 132, 139, 140, 143, 144
Epikouros 17, 49, 107
Epikourosçuluk 114
Eskilos 96, 97, 101, 103, 197
etik 14, 15, 19, 43, 44, 45, 47, 75, 76, 105, 133, 178, 185, 186, 187, 207
eyleyen 11, 22, 31, 39, 53, 57, 61, 72, 74, 77, 92, 145, 149, 155, 162, 181
eyleyicilik 4, 7, 12, 22, 54, 56, 62, 67, 68, 69, 70, 74, 76, 104, 115, 149, 150, 173, 176, 179

**F**

faillik 4, 7, 10, 13, 53, 63, 64, 67, 73, 104
fare 32, 33
Foucault, Michel 15, 19, 20, 29, 30, 78, 100, 182, 187, 197, 198, 224
Frow, John 40, 185, 225

**G**

gıda 78, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 107, 160, 171, 192, 193
Goodman, David 82, 193, 225

Gould, Stephen Jay 33, 184, 225
Guattari, Félix 12, 16, 20, 22, 54, 56, 57, 80, 90, 95, 97, 98, 99, 103, 106, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 178, 181, 193, 196, 197, 199, 206, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 223, 225

H
Haraway, Donna 83, 166, 194, 214, 225
Hardin, Garrett 61, 189, 225
Harrington, Anne 132, 206, 226
Hawkins, Gay 166, 184, 214, 226
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 200
Heidegger, Martin 50, 187, 199, 200, 216, 226
hilomorfik 98
Hobbes, Thomas 97, 98, 107, 197, 226

I
II. John Paul (papa) 134, 135

İ
inorganik madde 88, 90, 114, 120
insan-biçimlilik 21, 49, 150

K
Kafka, Franz 18, 21, 36, 37, 38, 42, 50, 93, 174, 184, 196, 227
Kant, Immanuel 8, 23, 43, 63, 73, 88, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 131, 132, 143, 186, 190, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 222, 227, 228, 231, 234
karmaşıklık 137, 141, 152, 175, 210
kasırga 57, 161, 167
Kass, Leon 87, 88, 98, 99, 195, 197, 227
kısıtlama 21, 64, 65, 77, 161
Kingsolver, Barbara 18, 91, 195, 227
konuşma 73, 75, 88, 159, 184, 205, 212, 213
kök hücre 11, 23, 131, 133, 134, 135, 141, 142, 143, 171, 207, 208

L
Latham, Alan 99, 197, 198, 227
Latour, Bruno 10, 11, 39, 61, 65, 145, 149, 150, 155, 156, 157, 161, 166, 170, 171, 172, 178, 181, 182, 184, 189, 191, 210, 211, 213, 214, 215, 220, 222, 227, 228, 229
Levene, Nancy 30, 183, 228
Levine, George 25, 150, 210, 228
Lopez, Barry 18, 178, 214
Lorimer, Jamie 26, 151, 210, 228
Lucretius 14, 48, 49, 50, 55, 107, 114, 175, 187, 188, 216, 228
Luke, Timothy W. 169, 214, 229
Lyotard, Jean-François 42, 185, 229

M
madde 9, 10, 12, 13, 14, 17, 23, 24, 31, 34, 36, 37, 38, 41, 44, 46, 53, 63, 64, 74, 77, 78, 80, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 129, 131, 133, 134, 139, 141, 143, 144, 166, 167, 172, 173, 175, 177, 179, 192, 197, 198, 200, 201, 205, 211, 216
madde-enerji 14, 24, 36, 41, 95, 98
maddesellik 20, 21, 23, 34, 39, 57, 89, 92, 100,

101, 103, 114, 123, 166, 167, 173, 174, 182, 184, 198, 199
mantık 138, 212
Marks, John 99, 197, 229
Marres, Noortje 26, 73, 191, 210, 229
Marx, Karl 17, 18, 20, 187, 191, 223, 225, 229
Massumi, Brian 100, 197, 223
materyalizm 7, 9, 13, 21, 23, 24, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 56, 57, 65, 78, 88, 90, 101, 104, 107, 108, 123, 141, 143, 166, 167, 172, 176, 187, 205
Mathews, Freya 18, 166, 183, 191, 214, 229
McCormack, Derek 26, 99, 197, 198, 227
Merleau-Ponty, Maurice 34, 64, 65, 184, 188, 191, 216, 229
metal 8, 23, 38, 97, 102, 103, 104, 107, 139, 160, 171
mikropolitika 15
mineral 41, 56, 89, 94, 118, 173
monizm 176
morfogenez 140, 204, 205, 206, 208

N

Nash, James 179, 217, 229
nedensellik 66, 68, 80, 123, 167, 200, 202
Nietzsche, Friedrich 10, 15, 18, 22, 43, 73, 77, 82, 83, 84, 87, 88, 96, 107, 174, 193, 194, 196, 197, 229
niyetlilik 64, 67, 68, 155

O

oluş 89, 94, 103, 118, 119, 121, 122, 125, 174, 188, 189, 199
ontolojik ayrım 42

Ö

öbekleşme 54, 56, 57, 62, 70, 72, 73, 75, 80, 84, 148, 149, 162
özdeşsizlik 44, 46, 48, 53
özne 11, 12, 39, 42, 43, 47, 54, 61, 62, 67, 70, 94, 179, 184, 213
öznellik 11, 172, 187

P

Perniola, Mario 105, 199, 222, 230
Platon 75
Prometheus 17, 23, 96, 97, 101, 197, 219

R

Rancière, Jacques 9, 24, 146, 157, 158, 159, 160, 161, 181, 212, 213, 230, 231
Rorty, Richard 42, 185, 231
ruh 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 42, 71, 77, 79, 84, 87, 92, 104, 107, 111, 112, 114, 117, 122, 123, 129, 133, 136, 137, 140, 156, 192, 204, 213

S

Serres, Michel 14, 80, 81, 141, 175, 181, 193, 202, 209, 216, 231
Simondon, Gilbert 98, 195, 199, 223
Smith, Cyril 23, 101, 103, 104, 198, 199, 222, 229, 232
solucan 145, 147, 148, 155, 161
sorumluluk 54, 58, 63, 72, 74, 122
Spinoza, Baruch 10, 13, 17, 27, 30, 34, 43, 53, 54, 55, 56, 67, 107, 148, 155, 160, 173, 174, 175, 181, 183, 184, 188, 189, 216, 223, 228, 229, 231, 232
Stiegler, Bernard 66, 191, 232

Sullivan, Robert 34, 35, 50, 184, 188, 223, 232
sürdürülebilirlik 15, 165

**Ş**

şi 70, 71, 72

**T**

Thoreau, Henry David 4, 10, 15, 18, 20, 22, 27, 30, 33, 34, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 107, 178, 184, 194, 195, 227, 231, 232, 233
thumos 75
töz 17, 54, 56, 174, 184
tüketim 10, 12, 84, 87, 91, 166, 192

**W**

Whitehead, Alfred North 174, 216, 234
Whitman, Walt 4, 15, 18, 85, 194, 234

**Y**

yağ 9, 35, 78, 79, 80, 85, 192
yaşam 9, 10, 12, 13, 16, 23, 24, 36, 38, 53, 58, 71, 82, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 150, 155, 165, 171, 173, 196, 199, 203, 208, 215
yaşamsallık 8, 41, 47, 50, 127, 138, 140, 165, 177, 184
yörünge 66, 67, 71, 156



**JANE BENNETT**

# CANLI MADDE

## Şeylerin Politik Ekolojisi

Doğa, etik ve duygulanım üzerine çalışmalarıyla tanınan siyaset kuramcısı Jane Bennett, odağını insanların şeyleri deneyimlemesinden şeylerin kendisine yönelterek insan ve insan dışı bedenlerin arasında ve içerisindeki "yaşamsal maddeselliği" kuramlaştırırken bu bedenlere has güçlerin bir görünüp bir kaybolan kümeleşmelerinin etkisi olarak addettiği "eyleyicilik" doğrultusunda gelişebilecek bir siyaset teorisinin izini sürüyor. Kök hücreler, omega-3 yağ asitleri, elektrik, metal ve çöp gibi şey ve maddeler Spinoza, Nietzsche, Thoreau, Darwin, Adorno ve Deleuze'den kavramlarla tartışılırken Batı felsefesinde maddenin canlılığı üzerine düşünmenin uzun tarihi sunuluyor. Kant, Bergson ve embriyolog Hans Driesch'in maddenin yaşamsal gücüne bakış açılarını karşılaştıran Bennett, yaşamsal materyalizmde "yeşil materyalist" bir ekofelsefenin hatlarını çiziyor.




9 786259 485157

akademim