

PAPER DETAILS

TITLE: Bitkiler Üzerinden Türsel Yakinsama Ne Kadar Mümkün?

AUTHORS: Kübra Bilgin Tiryaki

PAGES: 151-164

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4264526>

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Daniel Chamovitz, *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak* (*What a Plant Knows?: A Field Guide to the Senses*), çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, 159 s.
Emanuele Coccia, *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi* (*La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange*), çev. Kaan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, 144 s.

Kübra BİLGİN TİRYAKİ

İstanbul Üniversitesi
k.bilgin610@gmail.com
0000-0002-6694-0834

Bitkiler Üzerinden Türsel Yakınsama Ne Kadar Mümkün?

İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyatı içerisinde yazdığı botanik eseri *Kitâbu'n-Nebât*'ı, filozofun türsel anlamın bitkilerde bilfiil hale gelişini nasıl açıkladığını incelemek üzere okumaya başladığımda meselenin çağdaş felsefe-bilim içerisinde yorumlanış biçimini de merak ederek araştırmaya koyuldum. Bu bağlamda öne çıkan iki çalışmadan birisi bitkibilim içerisinde ikincisi ise doğrudan felsefe alanında yazılmıştı. Bunlardan ilki bitkibilim ve meyve sineklerine dair yaptığı çalışmalarla tanınan Daniel Chamovitz'in kaleme aldığı, 2018 yılında Metis Yayınları Bilim Serisi'nde Gürol Koca'nın çevirisiyle yayımlanan *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak* (*What a Plant Knows?: A Field Guide to the Senses*) kitabıydı. İkinci kitap ise ortaöğrenimi boyunca tarım ve botanik eğitimi olarak felsefeci olmuş Emanuele Coccia'nın kaleme aldığı ve 2021 yılın-

151

Dîvân

2024/2

da Türkiye İş Bankası Yayınları Felsefe serisi içerisinde Kaan Kahveci'nin çevirisiyle yayımlanan *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi* (*La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange*) kitabıydı. Peki, bu kitapları incelemenin İbn Sînâ'nın kendisine gelinceye değin Aristotelesçi ve Yeni Platoncu bilim geleneği içerisinde bitkilere dair bilgiyi derlediği ve kendi yaklaşımı ile ortaya koyduğu botanik kitabı ile ne ilgisi olacaktı?¹ Kuşkusuz temel motivasyonum İbn Sînâ özelinde klasik bitkibilim bilgisinin nasıl yorumlanacağından yola çıkarak Darwin sonrası bitkibilimin değişen paradigması içerisinde üretilen yeni bitkibilimsel araştırmanın içeriğini ve bitkilerin diğer türler karşısındaki konumlandırılışını görmektir. Ancak ilgili eserleri okurken değerlendirmeye esas teşkil eden nokta bitkibilim sınırlarını aşacak şekilde madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların ontolojik konumlarının ne olacağı meselesine evrildi.

Bu yazıda *Bitkilerin Bildikleri* (BB) kitabının ana tema ve perspektifini ele aldıktan sonra ağırlıklı olarak *Bitkilerin Yaşamı* (BY) kitabını değerlendireceğim. Zira BY kitabı, BB kitabı gibi biyoloji literatüründe ve yeni yeni oluşmaya başlayan felsefi literatür içerisinde bitkilerin varlıkları ve yaşamlarına odaklanan eserlerden yola çıkarak bir teori ortaya koymaktadır. Bu iki kitabı birlikte ele almamın sebebi ise biri bilim biri de felsefe içerisinden gelmekle birlikte birbirlerini tamamlayacak şekilde temel perspektif itibarıyla sahip oldukları ortaklıktır. Dahası BY kendisini BB'nin içeriğinde olduğu gibi bilimsel verilere dayandırmakta ve bu bilgilerin üretildiği bir akademik ortamda kendisine yer bulmaktadır.

Bitkilerin Bildikleri kitabının girişinde Chamovitz bitkileri insan ve hayvanın duyuşal idraklerine benzeterek ele almanın bazı mahzurları olsa da anlaşılmayı kolaylaştırması bakımından bitkilerin algılarını duyuşal idrak çeşitleri üzerinden inceleyeceğini söyler. Bu tavır bitkibilim uzmanı olmayan okur için bitkilerin algılarını anlamayı kolaylaştırıcı bir yol olarak seçilmektedir. Bu minval üzere bitkilerin gördükleri, kokladıkları, dokunmaya ilişkin hissettikleri, duydukları, konumlarına dair bilgileri ve hatırladıkları üzerinden bitkilerin çevrelerinde bulunan nesnelere ve diğer bitkilere dair “farkındalık”ları ele alınmaktadır. Yazarın böylesi bir tasnif içerisinde kitap boyunca yaptığı şey, bitki biyolojisi üzerine yapılan son araştırmaları dikkate alarak bitkilerin gerçekten duyuları olduğunu iddia etmesidir (14).

1 Yakın zamanda Mustafa Yavuz tarafından 2022'de tamamlanan doktora tezinin geliştirilmesiyle ortaya çıkan eser İbn Sînâ öncesinde ve sonrasındaki bitkibiliminin içeriğini ilgili metinler üzerinden ayrıntılı olarak incelemektedir. Bkz. Mustafa Yavuz, *Bitki Bilimin Kök (en)leri: Şamlı Nikolaos, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'ye Göre "Bitkiler Kitabı"* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2024). Şamlı Nikolaos metnine dair yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Gürsel Aksoy, "Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019).

Yöntemi ise her bir bölümde analogi kurduğu insan-hayvanın görme, dokunma, işitme vs. gibi idraklerini ele aldıktan sonra bitkide bu sürecin nasıl gerçekleştiğini anlatmak ve ikisini karşılaştırmaktır. Söz konusu anlatımı yaparken yazar bu alandaki çağdaş ve klasik bitkibilim literatüründeki yaklaşımlardan yararlanmaktadır. Bu yazıda daha çok yazarın varmak istediği nokta ve temel sonuçları üzerinde odaklanacağım ve yukarıdaki idraklere dair verilen ayrıntılı anlatımlara girmeyeceğim. Ancak ara ara yazarın nasıl bir bitkisel idrakten bahsettiğinin anlaşılması adına örnekler vererek ilerleyeceğim. Mesela “Bitkilerin Kokladıkları” bölümünde aslında koklama tanımının içerisinde bitkilerin yer almayacağı söylenmektedir. Çünkü onların bir sinir sistemleri ve kokuyu alacak burun gibi bir organları yoktur. Yazar bitkileri de koklama tanımına dâhil etmek için koklamayı şöyle tarif eder: “Uyaranlar aracılığıyla kokuyu algılama yeteneği” (35-36). Eski kültürlerden bu yana kullanılan çeşitli meyve olgunlaştırma yöntemleri, meyvenin koklamasına bir örnek olarak gösterilmiştir. Eski Mısır’da incirleri olgunlaştırmak için yanlarına ikiye ayrılmış incirler konulması veya Eski Çin’de armutları olgunlaştırmak için armut deposunda tütsü yakılması gibi. 20. yüzyılın başında ise Floridalı çiftçiler turuncgilleri kapalı ortamda gaz sobası yakarak olgunlaştırıyorlardı. 1924 yılında ABD’de gazyağı dumanında bulunan “etilen” adlı molekülün meyveleri olgunlaştırdığı tespit edildi. Yazarın bu örnek üzerinden geliştirdiği yorum, meyvenin gazyağı dumanında bulunan “etilenin kokusunu aldığı” ve bunun sonucunda olgunlaştığıdır. Ancak bu tepkimenin bir koklama olarak anlaşılıp anlaşılmayacağını tespit edecek önemli bir nokta vardır: Meyve, o kokuyu başka koku-lardan ayırt edecek bir bilince sahip değildir. Onun genetiğinde bulunan ve gaz dumanındaki etilenden etkilenmesini sağlayan molekül, maddesel bütünlüğünde bir yere sahiptir ve bu sebeple bir etkilenme gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ikinci tür bir farkındalığın eşlik etmediği -en azından böylesi bir imkânın hiç bulunmadığı- bir duruma algılama demek de güç görünmektedir. Nitekim yazar da aslında bitkilerin kokulara karşı tepkisini onların havada uçucu bir kimyasal tespit etmesi ve “bu sinyali fizyolojik bir tepki”ye dönüştürmesi üzerinden açıklamaktadır. Salt kimyasal tepkime olarak bakıldığında insandaki koklama ile ortaklık kurulabilse de; insanın bir kokuya maruz kalması ile iradeli olarak bir kokuya doğru yönelmesi ve onu koklaması arasında bitkide olmayan bir açıklık bulunur. Bu iradeli koklamada hayvan da insana ortaktır. Örneğin hayvan hoşuna gittiği kokuya yönelirken hoşuna gitmediği kokudan uzaklaşır.² İnsanın buradaki farkı ise o iradeyi gösterdiği duruma ilişkin ikincil idraktır.

2 Bitkinin de sevdiği kokuya doğru uzaması veya güneşe doğru eğilmesi gibi örnekler görülse de burada istenmeyen bir durumu tamamıyla ortadan kaldıracak bir uzaklaşma veya talep edileni bütünüyle almaya yönelik bir “arzu” bulunmaz.

Yine “Bitkilerin Hissettikleri” bölümünde yazar bitkilerin dokunmayı hissetmelerinin zihinsel ve duygusal bir hissetme gibi olmadığını ancak onların dokunmayı algılamaları şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Yazarın bu değinisi insan/hayvan ve bitki üzerinden türleri yakınsadığı her durumda sürekli bir ayrıma gitme ihtiyacı duyduğunu gösterir. Kitabın dikkat çekici ve kıymetli olan tarafı ise tüm bu çıkarımlarda bilimsel, doğrulanmış deneyin sınırlarına riayet etmeye çalışmasıdır. Nitekim “Bitkilerin Duydukları” bölümünde görüleceği üzere Chamovitz, 1960’lı yıllarda ABD’de oldukça popüler olan *The Sound of Music and Plants* gibi kitapların uyguladıkları yöntemlerin sorunlu olduğunu ve deneysel olarak bilim çevreleri tarafından güvenilir bulunmadığını belirtmektedir. Darwin’den bu yana bitkilerin seslere, müziğe tepki verip vermediği, onları duyup duymadığı meselesi belirsizdir ve buna ilişkin net bir kanıt sağlayacak deneysel çalışma yoktur. Tam aksine müzik dinletilen bitkilerin büyümesinde herhangi bir değişim olmadığına dair araştırma sonuçlarına ulaşılmıştır (79-80). Bir grup bitkiye müzik dinletilirken başka bir grup aynı bitkiye müzik dinletilmediği bir diğer çalışmada ise müzik dinletilen bitkilerin daha hızlı büyüdüğü gözlenmiştir. Burada sanki müziğin etkisi gibi görülen büyümenin, deney kontrolü sonrasında öyle olmadığı anlaşılmıştır. İkinci deneyde müziğin geldiği hoparlörden gelen sıcak hava bir pervane yardımıyla oradan uzaklaştırıldığında, müzik dinletilen bitkinin diğerinden büyüme açısından herhangi bir farkı olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla zannedildiği gibi büyüme farkını yaratan müzik değil; hoparlörden gelen sıcak havadır. Bu örnekte görüleceği üzere bitkilerin duymaları olarak verilen durumun, aslında onların bitkisel yapılarında sıcaklık sonucunda olgunlaşmaya dönük verilen bir “tepki” olduğu görülmektedir. Yazarın şu anki veriler ışığında bitkilerin neden duymadıklarına ilişkin tespiti ise dikkat çekicidir. Ona göre insan ve hayvanda bulunan işitme duyusu tehlikede olunan, kaçılması veya savunulması gereken durumlara karşı uyaran konumundadır. Ses bilgiyi hızlı bir şekilde iletir ve ona hızlı bir tepki verilir. Bitkiler bulundukları zeminde sabit ve toprağa bağlı oldukları için bir yerden başka bir yere hareket edemezler. Güneşe doğru eğilmeleri ve büyüme gibi hareketleri ise oldukça yavaştır. Bu sebeple yazara göre onların hızlı tepki verip hareket etmelerini gerektirecek bir işitme duyusuna ihtiyaçları yoktur (88-89).

“Bitkilerin Hatırladıkları” kısmında Chamovitz bitkilerin hafızası olup olamayacağını sorgulamaktadır. Yazar, bitkinin yaşadığı bir travmaya hemen tepki vermediği ancak ilerleyen zamanlarda o travmayı bir daha yaşamamak üzere yapısını şekillendirdiğinin gözlemlendiğini aktarmaktadır. Benzer şekilde bitkide stres oluşturan kızılotesi ışınlar ve patojen saldırısı bitki genomundaki DNA kombinasyonlarında farklılaşmaya yol açmakta-

dır. Ancak bitkilerin maruz kaldıkları şeyler sonucunda kendilerini korumaya alması veya genlerde oluşan değişiklikler daha önce yaşanmış şeyin hatırlanması ve onun bir hafıza bilgisi olarak kullanıldığı şeklinde yorumlanabilir mi? Yazar böyle isimlendirirse de bu soruya olumlu cevap vermek zor görünmektedir. Zira burada yine hafıza gibi sonradan tekrar dönülüp kullanılan bir bilgiden değil, maruz kalınan etkiye göre bitkide oluşan değişikliklerden söz edilmektedir. Oysa buna rağmen yazar bitkilerin biyolojik bilgiyi depolayıp bunu sonrasında hatırladıklarının kesin olduğunu iddia etmektedir (126).

Sonuç kısmında ise yazar “Bitkilerin zekâsı olur mu?” sorusunu ortaya atmaktadır. Nitekim 2005 yılında bitkilerdeki bilgi ağlarını incelemek amacıyla “bitki nörobiyolojisi” diye bir araştırma alanı tanımlanmış ve bu durum bitki biyologları arasında tartışmalara neden olmuştur. Bir grup bilim insanı, bitki biyolojisi ile hayvan biyolojisi arasında böylesi bir ortaklık kurmanın doğru olmadığı ve bitki için nörobiyolojiden bahsetmenin onun biyoloji ve fizyolojisine dair araştırmalara hiçbir şey katmadığını düşünmektedir. Öte yandan bu kavramı ortaya atanlar ise henüz yeterli veriler olmasa da bu kavramın kullanılmasının bitkiler ve hayvanların benzerlikleri konusunda daha fazla araştırma yapılmasını teşvik edeceği için faydalı olduğunu düşünmektedir. Kitap yazarının bitkileri insan-hayvan duyumları üzerinden ele alması da böylesi bir amaca matuf görünmektedir. Kendisinin de işaret ettiği gibi duyumsamaya dair net olmayan çok sayıda veri olmasına rağmen insanın-hayvanın duyuşsal idrakleri üzerinden bitkinin ele alınması, bitkiye dair araştırmaların daha derin ve incelikli yapılması isteğinden kaynaklanıyor görünmektedir. Yazarın tartışmalı konuyla ilgili kanaati ise bitkisel zekâ tabirini kullanmak yerine bitkilerin çevrelerinin farkında olup olmadığı sorusunu sormaktır. Ve ona göre bitkiler çevrelerinin farkındadır. Yazarın, bitkilerin ışıkların kırmızı ve mavi yani sıcak ve soğuk oluşunu fark etmeleri, etraflarındaki aromalara tepki vermeleri gibi özellikleri “farkındalık” olarak yorumlamasının sorunsallaştırılması gerekmektedir. Zira bitkilerin farkında olmaları onların orada oluş ve olmayışları arasında ayırım yapabilmelerini gerektirir. Oysa burada etki karşısında bir edilgi gibi maruz kaldığı uyaranlar ile etkileşim halinde olma durumu söz konusudur. Yazarın “beyni olmayan bitki” kavramını tercih etmesi ise benim buradaki yorumumla uyumludur. Zira yazarın da belirttiği gibi bitkilerin beyni olmadığı dikkate alınırsa insan üzerinden yapılan benzerliklerin ve kurulan paralelliklerin sınırlarının fark edilmesi gerektiği ortaya çıkar. Böylesi bir sınırın farkında olunmadığı durumlarda ise 2008’de İsviçre hükûmetinin yaptığı gibi bitki onurunu korumak için bir etik kurulu kurulması gibi garip durumlar oluşmaktadır. Yazara göre bu türden çabalardan ziyade esas dikkat edilmesi gereken kısım hayvanlarla

insanlar arasında kurulan benzerlikler gibi bitkiler ile de ortak özelliklerimizimizin olduğunu görülmüştür. Burada evrim teorisinden aldığı ilhamla yazar, gül fidanına bakarken ortak genlere sahip olduğumuzdan hareketle orada “uzun zamandır görmediğimiz bir kuzenimizi” görmemiz gerektiği veya evrimleşmiş bir insan türünün ferdi olmasaydı duvardaki bir sarmaşık yerinde bizim olacağımızı düşünmemiz gerektiğini söylemektedir. Yazarın verdiği bu absürt örnekler aslında kendisinin de bitkilerle kurulan “abartılmış özdeşlik” tehlikesine düştüğünü göstermektedir. İnsan, hayvan ve bitki hiyerarşisini kabul etmeyip bitkisel durumları hayvan ve insanın duyuşsal idrakleri üzerinden tanımlama, bir çeşit türsel yakınsama ve iç içe geçme girişimi ile sonuçlanmaktadır. Darwin’in açtığı izlekte şekillenen bu yaklaşım canlılar biliminin nasıl ele alınacağına ilişkin temel sorunu da merkezinde taşır: Türlerin farklı özellikleri ve birbirlerine evrim sonucu geçiş hali kademelenme ve hiyerarşinin ortadan kaldırılmasını zorunlu olarak doğurur mu? Hiyerarşinin varlığı modern bilimin şekillendiği gibi akla sahip olan insanın diğer türler üzerinde mutlak ve sorgulanamaz tahakkümünü zorunlu olarak doğurur mu? İnsanın yapıp ettiklerinin evrenin bütünü ve insan da dâhil olmak üzere canlılar üzerinde oluşturduğu tahripkâr sonuçlar, türler arası ortaklıkların ve kurulan özdeşliklerin yarattığı imkânla insanın hayvandan, hayvanın bitkiden farkını neredeyse ortadan kaldıracak teşebbüslere imkân tanımış ve gittikçe de bu yaklaşımın güçlenmesiyle sonuçlanmış görünmektedir.

Şimdi Emanuele Coccia’nın kaleme aldığı *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi* (*La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange*) kitabının söz konusu insan-hayvan-bitki yakınsaması perspektifinden nerede durduğunu incelemeye geçebilirim. Felsefenin bitkiler dünyası üzerinde düşünmeyi uzun yıllar ihmal ettiğini³ söyleyen Coccia, yeni yapılan az sayıda çalışmayla birlikte bu alanın hareketlenmeye başladığını ve hatta bir “bitkiye dönüş” sürecinden bahsedildiğini söylemektedir. Yazara göre felsefe ve antropoloji literatürünün yanı sıra çağdaş botanik ve biyoloji alanında da hatırı sayılır çalışmalarla bitkilere dair bildiklerimiz önemli bir artış göstermiştir. Daniel Chamovitz’in kaleme aldığı *Bitkilerin Bildiği* kitabını da bitkibilim alanında en çok etkilendiği kitaplar arasında sayan Coccia, bitki üzerinde yapılan felsefi çalışmaların bitkibilim alanındaki bu yeni çalışmalarla irtibat kurmasını ciddi bir eksiklik olarak görmekte ve kendi çalışmasının bu bağlantıyı dikkate alacağı vaadinde bulunmaktadır. Yazarın belirttiği gibi hâlihazırda biyoloji, hayvanlar üzerine yapılan

3 Burada yazarın bilhassa Aydınlanma sonrası gelişen felsefeyi zımni olarak kastettiğini belirtmek gerekir. Zira öncesindeki felsefe, mevcut bilimlerin tamamını içine alan bir bilimsel külliyata karşılık gelmekteydi.

araştırmalarla şekillenmiştir ve bitkiler çok da dikkate alınmamaktadır. Keza -her ne kadar Darwin'in bitkiler üzerinde yaptığı çok detaylı ve bugün dahi önemli sonuçlar barındıran çalışmaları olsa da- evrim literatürü de hayvan merkezlidir. Yazara göre idrak güçleri ve hareketler bakımından insanın hayvana benzerliği, bitkilerin çok rahat ötelenmesi ve doğrudan insan-hayvan özdeşliği kurulması ile sonuçlanmıştır. Bunun sonucunda ise ekolojik hareketler, hayvan hakları bağlamında yürütülen "hayvanların özgürleştirilmesi" çalışmalarında insan ile hayvan arasındaki hiyerarşik farkın kaldırılması gerektiğine dair çalışmalar yürütülmektedir. Yazar aynı sorgulamanın hayvanların bitkilere karşı üstünlükleri ve hayvanların bitkilerin yaşamasına ve ölmesine karar vermesi noktasında devam ettirilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla Coccia, insanın tüm canlılar üzerinde akıl sahibi olması bakımından mutlak ve tanrısal üstünlüğünün sonucunda evrenin bütününe verdiği zararın, hayvanları insanlar ile ontik statüde eşitleme ile giderileceği tavrının aynısının hayvan-insan ve bitkiler düzleminde de yapılması gerektiğini iddia etmektedir. Burada sorulması gereken soru şudur: Neden aşkın sınırları ortadan kaldırılmış insanın, diğer varlıklar üzerinde sınır tanımaz davranışlarının yol açtığı zulüm, onlarla özdeşlikle sonuçlansın? Aradaki tüm türsel farklara rağmen türsel özdeşliğe varan bir yakınsamayı savunmak, sorunun kaynağını başka bir sorun alanına indirgemekle nihayete ermektedir. Yazar insan-hayvan ayrımı yapmayan ve türçülük karşıtı olduğunu iddia eden hayvancılığın (*animalisme*) Darwinizmi dikkate alan insanmerkezci yaklaşımın başka bir versiyonu olduğunu söylemektedir. Yazarın kitap boyunca açmaya çalışacağı temel tezi yaşamın dünya ile kuracağı en temel bağlantıyı gösteren şeyin bitkiler olduğudur (8). Bununla varılması hedeflenen temel amaç ise "dünyada yaşamayı" tekrar düşüncenin bir konusu haline getirmeyi amaçlamaktır (21). Yaşamın bitkiler üzerinden temellenmesini yazar bitkilerin diğer canlılardan farklı olarak "kendi kendine referans olmaları" üzerinden açıklamaktadır. Zira diğer canlılar meydana gelirken kendi türünden ve başka türlerden canlılar tarafından çevrelenmiştir ve onlara ihtiyaç duymaktadırlar. Bitkilerin ise meydana gelmek ve var kalmaya devam etmek için sadece dünyadaki en temel unsurlar olan taş, su, hava ve ışığa ihtiyacı vardır (10). Ancak yazar bilhassa çiçekli bitkilerin tohumlarının taşınması için arılar ve yarasaların nasıl vazgeçilmez bir işlevi olduğunu ıskalamış görülmektedir. Bitkileri dünyadaki canlı yaşamı için ilk dikkate alan kişinin Aristoteles olduğunu söyleyen yazar, kendisinin bitkileri evrensel canlılığın ilkesi olarak benimsediğini söylemektedir. Coccia'ya göre Aristoteles'in bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olarak yaptığı üçlü ayrım sadece sınıfsal farkları göstermek için değil aynı zamanda bitkisel nefsin tüm canlı varlıkların ortak zemini olduğu anlamına gelmektedir. Ancak yazarın ıska-

ladığı nokta, Aristotelesçi nefis taksiminde zaten güçler anlamında bu içerimden bahsedildiği ancak bu içerimin “bitkisel nefsin bizatihi bitkisel nefis olarak” hayvanda ve insanda bulunması anlamına gelmediğidir.

Disiplinlerin ayrışmaya başlamasıyla felsefe ve bilimlerin ayrılması, bilimsel uzmanlıkların artması ile bu ayrımın kapatılamaz bir yarığa dönüştürülmesini bir sorun olarak gören yazar, bu durumun sonucunda felsefenin doğa üzerine tefekkürü bırakmış; insan dışındaki canlıların yaşamı hakkında konuşmayı ilgili doğa bilimi disiplinlerine terk etmiş olduğunu söylemektedir. Ancak soruların gerçek anlamda doğa bilimleri içerisinde bir mesele olarak ele alınması yerine meselelerin buharlaşması ve bilimsel bilginin gücüyle kendisini aşan çıkarımlara varıldığı gözlemlenebilmektedir. Felsefenin bir şekilde doğa bilimlerinde üretilen bilgi üzerine düşünmekten dışlanması veya bunun olgusal bir sonuç olarak ortaya çıkması, yazara göre felsefenin toplumbilimleri ve doğabilimleri arasında “ne olduğu belirsiz bir biçimde kalmasına” ve “ıslahatçı ve maneviyatçı bir septisizme bürünmesi” ile sonuçlanmıştır.

“Açık Havada: Atmosferin Ontolojisi” bölümünde ise yazar Priestley’in 1772 yılında yayımladığı “Observations on Different Kinds of Air” adlı çalışmasına atıfla bitki ve hayvan dünyasını birbirine bağlayan ve bir “tamamlayıcı ilke” olarak ortaya çıkan şeyin bitkilerin atmosferi tazeleyip canlandırmaları olduğunu söylemektedir. Bitkiler hayvanların soluk alıp vermesi, yaşamı ve ölüm kokması sonucunda yaydıkları zehirli etkiyi tersine çevirerek atmosferi tazeleyerek temiz tutarlar. Yazara göre bu, atmosferin “yeniden yaratma kabiliyeti”dir. Nitekim bu durum Priestley ve Ingenhousz’un 18. yüzyıldaki öncü çalışmalarının devamında bitkilerin atmosferi tazelemelerini fotosentez üzerinden açıklayan teoriye yol açan çalışmalar yapan Senebier, Saussure, Mayer ve Hiil’in deneyleriyle atmosferin ne olduğuna ilişkin önemli sonuçlar doğurmuştur (56-59). Yazarın atmosferin yaşam ve nefes için bu merkezi konumundan yola çıkarak vardığı nokta, atmosferin dünyanın bir parçası olmaktan ziyade içindeki tüm nesnelerin birbirine bağlantılı olarak var olabildikleri metafizik bir düzlem olarak kabul etmektir. Kendi içerisinde bulunan tüm bileşiklere birliğini veren, onları bir bütünlük olarak kabul edebilmemizi sağlayan atmosferin varlığıdır. Coccia’ya göre Stoacılar dünyanın birliğini verenin atmosfer olduğunu ilk düşünenler olmuştur. Yazar Stoacıların “topyekûn karışım” üzerinden nesnelerin üç şekilde birliğe kavuştuğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bu bağlamda Coccia, Afrodisiaslı İskender’in bir Stoacı olan Hrisippos’un görüşlerini aktarımı üzerinden bu üç birliğe dikkat çeker: 1. Farklı unsurların kendi bütünlükleri bozulmaksızın yan yana bulunuş itibarıyla bir arada bir toplam oluşturdıkları karışıma *parathesis* denilmektedir. Buğday taneleri ve fasulyelerin bir arada bulunuşu böyledir. Bir arada

bulunan bu iki madde oldukları hal üzere kendiliklerini korumaktadırlar. 2. Kaynaşmada (*sunchusis*) ise hem nesnenin cevheri hem de nitelikleri karışarak yeni bir terkeb meydana gelir. İki bitkinin karışımı ile belirli etkilere sahip bir ilacın meydana gelmesi böyledir. 3. Karışımındaki cevherler ve nitelikler aynı yerlerini kaplamaya ve karışım içerisinde başlangıçtaki cevher ve niteliklerini korumaya devam ederlerse bu karışım da *mixture*'dur (62-63). Yazarın buradaki aktarımında da görüleceği üzere Stoacı karışım açıklamasında bir ilaç terkihi ile niteliklerin karşılıklı etkileşimi ile oluşan mizâc anlamındaki karışım arasında net bir ayırım yapılamamaktadır. Nitekim İskender mizâca dair kaleme aldığı bu metninde Stoacı karışım görüşünü eleştirmekte ve mizâcda karışan niteliklerin “eksiltilmiş fiil halinde” bulunduklarını ortaya koymaktadır.⁴ Dolayısıyla İskender için unsurların suretleri ve niteliklerinin olduğu hal üzere karışımında bulunmalarından söz edilemez. Çünkü bu durum Aristoteles’in *Oluş ve Bozuluş*'ta karışımın mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu temel problemin çözülmemesi anlamına gelecektir: Karışım esnasında unsurlar başlangıçtaki konumlarında ise o zaman ortada bir karışımın olduğundan nasıl söz edilecektir?⁵ Yazar İskender'in Stoacıların bu tasnif ve açıklamasına ilişkin eleştirisine değinmeksizin atmosferi bir karışım (*mixture*) mekânı olarak düşünmenin bir ve ikinci görüşlerdeki yanyanalık ve kaynaşma/füzyon görüşlerini aşmak anlamına geldiğini söylemektedir. Coccia'nın yorumu herhangi bir cevher veya nitelik varsaymaksızın dünya içindeki tüm öğelerin bitişiklik ve kaynaşmayı aşan, bir etkileşim ve iç içe girme sonucunda ortaya bir birlik çıkardığı yönündedir ki bunun metafiziksel mekânı da atmosferdir (64). Yazar yine Stoacılardan yola çıkarak bu durumu şöyle tasvir eder: Dünyada bulunma hali bir ve aynı olan nefesi (*pneuma*) paylaşmaktır. Nefes ise her bir nesnenin kendisi dışındakilerle karışmasını ve onların içine batmasını sağlar (64-65). Bu noktada Coccia, ilkesel olarak cevheri ve sûrî birlik fikrini dışlamakta ve nefes almanın verdiği bir birlik fikrini savunmaktadır. Ancak türsel birlik ve bireysel birlik ayırımının nasıl yapılacağı sorusunun yanı sıra türler arası farkın nasıl belirleneceği sorusu yazar tarafından boşlukta bırakılmıştır. Yazar bizatihi kendi söylemi üzerinden böylesi bir tanım ve ayırımı dışlamaktadır: “Dünyanın varoluşu mantık düzleminde bir olgu değildir. Solukbilimsel (*pneumatologique*) bir sorudur. Sadece soluk dünyaya dokunabilir, onu deneyimleyebilir ve ona varoluş verebilir. Dünyayı ancak soluyabiliriz (70).” Fakat bu ifadeler neden böyle olmamız gerektiğine dair

4 İbrahim Halil Üçer, “İbn Sinâ'nın Mizâc Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi,” *İslam Düşüncesinde Mizâc Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: İlem Yayınları, 2016), 106.

5 Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 63-65.

herhangi bir argümantatif sorguyu dışlamaktadır. Öyle olması için yazarın ikna edici bir kanıtı yoktur.

“Her şey her şeyin içindedir” başlıklı bölüm yazarın karışım metafiziği olarak sunduğu yaklaşımının ana çerçevesini içeren bölümdür. Burada yazar yukarıda değindiğim Stoacı karışım görüşünü önceleyecek şekilde Anaksagorasçı anlamda “her şeyin her şeyin içinde” bulunduğu (*pan en panti*) karışım görüşünü merkeze almaktadır. Tüm nesneler karşılıklı olarak birbirlerinin içinde ve bir diğerine bağlanacak bir “ilişkide” var olur. Sürekli bir içe batma ve birbiri içine geçen nesnelerin bir fizikî varlık alanı oluşturması, nesnenin birliği ve ayrımına herhangi bir cevap veremez. Yazarın nesnelerin kendiliklerini salt birbiri içinde olan parçaların karışımlarına indirgemesi, oluş içinde nesneye birlik ve bütünlüğünü veren şeyin ne olduğu sorusunu cevapsız bıraktığı gibi, çokluğun ve ayrışmanın nasıl gerçekleştiğini de ele almamasıyla sonuçlanmaktadır. Bu nedenle de Coccia, kozmos/doğanın şeylerin temeli değil; şeylerin bizatihi karışımlarına içkin olduğunu, böylece onlara nefes olup şeylerin birbirlerine tesir etmelerini sağlayan hareket olduğunu söylemektedir. Buradaki içkinlik ise kozmosun yaptığı gibi, “her şeyi başka bir şey içinde var ettirmek”tir. Böylesi bir içkinliği oluş ile özdeş kılmanın sonucunda içkinlik şey ile dünya arasındaki ilişkide değil; şeyleri kendileri arasında birbirine bağlayan bir ilişki olarak yorumlanmalıdır. Dünyada olmak bu ilişkinin ta kendisidir. İlişkinin ortaya çıkartacağı bütünlük, bütün ayrımları geçersiz hale getiren “mutlak içsellik bağlantısı”nı ortaya çıkarmaktadır. Yazar “karışım kozmolojisi” olarak işaret ettiği yaklaşımın mevcut gelenekten farklı bir ontoloji üzerine kurulduğunu söylemektedir. Ancak burada “başka bir ontoloji” diyerek dikkat çekilen yaklaşımın, cevher ve nitelik ayrımının sorunsallaştırıldığı, maddeye birlik ve türselliğini verenin suret olduğunun dışlandığı genel çağdaş ontolojik düzlemde bütünüyle ayrı olduğunu söylemek güçtür. Olsa olsa bir yaklaşım farkı olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira burada yeni bir ontolojik teori inşa eden kavram ve önermeler dizgesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Yazar fizik bilimlerinin doğadaki “yaşam” faktörünü dikkate alarak yeniden yazılması gerektiğini söylemekte haklı olsa da bu noktaya gelmeyi zorunlu kılan ontolojik çerçevenin ne olacağı belirsizdir. Coccia “evrensel karışım” olarak adlandırdığı karışım fikrinde şeylerin ilişkisinin oluşturduğu bütünlük ve bireylik arasındaki öncelik-sonralığın iki yönlü olarak değişebildiğini söylemektedir. Bu anlamıyla karışım *hysteron proteron*’dur (sonra önce). Peki bu iki yönlü oluşun teminatı nedir sorusunu sordüğümüzde ise cevap yoktur. Yazar, içkin bağlantısalığa uygun bir biçimde dünya ve içindekiler ayrımını reddetmekte ve içinde olanlarla birlikte inşa edilen bir dünya ve kozmos fikrini savunmaktadır. Dünyaya içkin olmayan, onu sanki dışında imiş gibi kendisini

“doğadışı” olarak konumlandıran antroposen çağı sonucunda dünyayı ve orada yaşamayı anlamaktan uzaklaşmıştır. Bu sebeple yazar kozmolojinin bir solukbilim (*pneumatologie*) olarak yeniden kurulması gerektiğini savunmaktadır (88).

Coccia işaret ettiği kozmolojinin dünya ve güneş sistemini nasıl konumlandırması gerektiği hususunda dünyamerkezlilik yerine güneşmerkezli yaklaşımı önermektedir. Doğa bilimlerindeki hâkim yaklaşım güneşmerkezlilik olsa da çağdaş sosyal bilimler ve felsefe içerisinde tüm evrene yeryüzü ve dünya gezegeni sınırlarından bakıldığı görülmektedir. Dünyada olmak ve bir devletin vatandaşı olarak yaşamak, yeni bir din teması olarak görünmekte ve kadim dinlerin Tanrı anlayışı yerine dünya ikame edilmektedir. Oysa yazara göre bunun yerine güneşmerkezliliğin konulması gerekmektedir. Bilimdeki araştırma sınırlarının genişlemesine rağmen, modernite yeryüzü yaşamında güneşin ve yıldızların dışlanması üzerine kurulmuştur (108-109). Bu anlamıyla yazar, yeryüzümerkezciliğin “yanlış içkinlik” olduğunu söyler. Ona göre Yeryüzü, Güneş’ten ayrı değerlendirilemez. Çünkü dünyadaki canlılık, soluk alıp vermeyi mümkün kılan büyüme ve gelişme ancak Güneş etkisi ile ortaya çıkar. Yeryüzünde “canlılığı” meydana getiren şey Güneş’tir: “Yeryüzü ancak Güneş’e özce bağlanmış biçimde var olabilir; ancak ve ancak Dünya’nın yüzeyindeki ve derindeki canlılığı her an mümkün kılan bir Güneş olabilir. Modern ve postmodern felsefenin aycıl ve gececil gerçekçiliğinin karşısına yeni bir güneşmerkezciliği, daha da iyisi, uç noktaya vardırılmış bir astrolojiyi çıkarmak gerekir (111).” Yazarın bu fikri, ay-altındaki oluşu ay-üstü ilkelere bağlayan ve göksel cisimlerin hareketlerinin yeryüzündeki oluşu meydana getirdiğini söyleyen Yeni-Platoncuların yaklaşımını andırır. Ancak burada yeni-materyalist yaklaşıma uygun bir biçimde aşkın, fiil veren bir ilke kabulü baştan reddedildiği için güneş ve yıldızlara yapılan atıf da tıpkı dünya merkezlik gibi başka bir tür içselliktir. Güneş ve yıldızların yeryüzüne etkisi ilk elden bitkilerde ve onların karışımsal yapılarında kendisini göstermektedir. Yeryüzünde olan tüm karışımlar göksel hareketlerin etkisiyle şekillenmesi itibarıyla “küresel ve evrensel yıldız bilimi” bir tür ilkesel bilim olur; biyoloji, jeoloji ve dahi teoloji astrolojinin dalları olur (114). Yukarıda dikkat çektiğim Yeni-Platoncu benzerliğin aslında nasıl benzerlik yerine gerçek bir ayrışma içerdiğini gösteren bir diğer nokta ise yazarın böylesi bir astrolojiyi herhangi bir nedensel düzenlilik içermeyecek şekilde olumsuzluk ve düzensizlik içerisinde tanımlamasıdır. Bu noktada her ikisi de başka tür içkinlik olan ve aşkın bir ilkeliliğin, düzenin reddini sunan dünyamerkezlilik ile güneşmerkezliliğin farkının ne olduğu sorulabilir. Neden güneşin etkisini kabul etmek yerine güneşmerkezlilik gibi bir yaklaşım benimsenmelidir? Nitekim astrofiziğin geldiği nokta Güneş’i ve onun etkisini dikkate alan

yaklaşımın yüzyıllardır hâkim yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bunun insanın ve diğer canlıların bu dünyada var oluşu açısından nasıl bir iyileştirme ile sonuçlanacağına dair yazarın herhangi bir cevabı yoktur.

Yazar kitabın Sondeyiş kısmında girişte işaret ettiği felsefe ve doğa bilimlerindeki dalların ayrışmalarına, doğal dünyaya ilişkin felsefî soruşturmanın yürütülememesine ilişkin sorunlara tekrar değinmektedir. Ancak burada öne çıkardığı nokta felsefenin gerçek anlamda sınırları belirli bir disiplin olmadığı, onun her yerde ve her şeyle ilgili olduğu yönündedir. Başta dikkat çekip hak verdiğim felsefe ve bilim arasında irtibatsızlığın giderilmesi noktasında önerilen bu çözüm, yazarın bizatihi vurguladığı sınırları belirsiz, sorgulanamaz ve retorik merkezli bir spekülasyon üzerinden sunulması, kurulması murat edilen irtibatın en başından sorun oluşturmaya sonuylanmaktadır. Yazarın kozmolojide, fizik biliminde yeni çıkışlar olarak öngördüğü ve bir “karışım metafiziği” olarak sunduğu yaklaşımını nihai olarak bir yöntemsizlik üzerinden varetmesinin mevcut felsefe-bilim irtibatına sunacağı herhangi bir sahih katkının olacağı oldukça şüphelidir. Zira sunulmak istenen katkı neredeyse bireyin kendi içsel deneyimine ve bu deneyimden edindiği aktarımlarına dayanmaktan öteye gitmemektedir. Bu bağlamda Goccia’nın başta dikkat çektiği ve benim de *Bitkilerin Bildikleri* kitabı üzerinden aktardığım çağdaş biyolojideki bitkibilim tartışmaları ile nasıl irtibat kurulacağı meselesi bir sorun olarak durmaktadır. Goccia bunu dikkate değer bir temenni olarak sunsa da savunduğu yaklaşım bu irtibatı sağlamaktan uzak görünmektedir.

Biri bitkibilim alanından bir diğeri bitki ve güneşin etkisini merkeze alan bir kozmolojik tasavvur sunan felsefî bir esere ilişkin değerlendirmemde ortaya çıkan dikkat çekici tema, her iki yaklaşımın insanı türsel olarak hayvana yakınsamanın ötesinde insan-hayvanı bitkiye yakınsama ve hatta yaşamsal ve algısal açıdan özdeş bir konuma yerleştirme üzerine kurulmuş olmalarıdır. Sürekli olarak türlerin geçişliliklerine ve ortaklıklarına dikkat çeken bu yaklaşımlar, onları bir indirgeme üzerinden okumaktadır. Bu durum türlerin o tür olmasını sağlayan, birbirleri arasındaki ontolojik ilişkiyi mümkün kılacak farklılıkları gözden kaçırmakla sonuçlanmaktadır. Kuşkusuz mevcut bilimsel çerçevenin sonucu olan bu yaklaşım, Aydınlanma sonrası tanrısal aşkın sınırları kalkan akıl varlığı insanın, yeryüzü ve ötesi üzerinde sınırsız yetki sahibi olduğu ön kabulüyle yaşam ve içerisindeki hayvan ve bitkiler üzerinde oluşturduğu tahribatın getirdiği düzlemde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ontolojideki yeni gerçekçilik yaklaşımları içerisinde dikkat çeken teorilerden birisi de Graham Harman’ın Nesne Yönelimli Ontolojisi’dir (NYO)⁶. Harman geliştirdiği teorelin alt bileşenle-

⁶ Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş (İstanbul, Tellekt Yayınları, 2020).

rinden birisi olarak düz (flat) ontoloji önerisinde bulunur. Ona göre düz ontoloji, farklı nesne türlerini farklı ve hiyerarşik ontolojiler içerisinde var saymak yerine başlangıçta tüm nesneleri tek bir biçimde ele almak anlamına gelir. Düz ontolojinin başlangıç varsayımında iyi olsa da netice olarak getireceği sorunların da farkında olan Harman buna rağmen düz ontolojinin Yaratan-yaratılan arasındaki mutlak fark üzerinden temellenen Orta Çağ ontolojisinin aşılması için de bir öneri olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Düz ontolojinin meydan okuyup eleştirdiği diğer ontoloji ise Orta Çağ'daki temel ayrımı reddedip insanı canlı ve cansız diğer nesneler üzerinde mutlak tahakkuk sahibi kılan modern ontolojidir.⁷ Zira Harman'ın da dikkat çektiği üzere doğa ve kültürü radikal bir biçimde ayırmakla sonuçlanan modern ontoloji içinde bulunduğumuz dünyada türlere yöneltilmiş kötülüğün de temel sebepleri arasındadır. Bu noktada Harman sonuçları açısından mahzurlar içerse de düz ontolojiyi önemli bir çıkış noktası olarak görür.⁸ İşte yukarıda değerlendirdiğimiz iki çalışma da türler arasında indirgenebilir olmayan ilişkisel bir hiyerarşiyi reddederek türlerin birbirine yakınsandığı bir ontoloji varsayımı üzerinden hareket etmektedir.

İnsan karşısında hayvan haklarının ve hayvan etiğinin merkeze alınması böylesi bir ontolojinin sonucu olmakla birlikte geline nokta da süreç, hayvanın karşısında bitki hakları ve “bitki onuru”nun korunması noktasına evrilmiştir. Goccia da yukarıda “İnsan-hayvan merkezlilik bitki hayatını tahrip etti” derken bunu kastetmekte ve yaşamın merkezine bitkilerin konulmasını hayvan karşısında bitki hakkı üzerinden ele almaktadır. Aşkın bir sınırın kabul edilme ihtimalinin dikkate alınmadığı her noktada kozmosun daha küçük olan parçasına doğru inilmekte ve materyalist bir içkinlik ve o içkinliğin oluşturduğu ilişkiselliğin dikkate alınması üzerinden mevcut sorunların çözülmesi murat edilmektedir. Oysa birbiri ile ilişkili olan ancak o ilişkiyi aşan bir ilke ve sınır koyucu aşkın ilke olmaksızın, ilişki içerisindeki parçalardan birisinin merkeze alınması suretiyle sorunun çözülmesi mümkün görünmemektedir. İlişkisellik zannedildiği gibi birbiri içerisinde eş-biçimli bir bütünlük oluşturmamakta; daima kendi içerisinde hiyerarşi ve birinin diğerinden fazla yahut eksik olduğu bir durum ortaya

7 Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, 62-65. Harman'ın da dikkat çektiği üzere yeni gerçekçilik akımının bir diğer ismi Quentin Meillassoux bu durumu “korelasyonizm” adını vererek eleştirir. Bkz. Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kaan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları), 7-10.

8 Harman'ın nesne yönelimli ontolojisi sanat ve felsefenin farklı alanlarında uygulanma imkânı bulur. Bunların öne çıkanlarından birisi dünyanın gidişatı ve ekolojik yönelim bağlamında nesneleri merkeze alan içkin bir ontolojiyi ekolojiye tatbik eden Timothy Morton'un çalışmasıdır. Bkz. Timothy Morton, *Hipernesneler: Dünyanın Sonundan Sonra Felsefe ve Ekoloji*, çev. Bilge Demirtaş (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020).

çıkarmaktadır. Bu fazlalık ve eksikliği giderip şeylerin ilişkisini itidale kavuşturacak olan, aşkın bir ilkeyle kurulacak “sürekli irtibat”tır. Bu irtibatın kurulması noktasında İbn Sînâ’nın bilimsel yaklaşımının temelinde yer alan varlık-mahiyet ve Zorunlu-mümkün temelli ontolojinin açabileceği yolların ne gibi imkân ve sınırlılıkları olduğu meselesi ise ayrıca ele alınmayı hak etmektedir.