cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 80 / Bahar 2015

Felsefede Hayvan Sorusu



Odak: Heidegger'in Kara Defterleri

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Felsefede Hayvan Sorusu

Sayı: 80 Bahar 2015

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 80 Bahar, 2015
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4353

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Felsefede Hayvan Sorusu

Yeni Perspektifler

7 • Susan Buck-Morss • Medeniyet

21 • Loïc Wacquant • Kanlı Canlı Bir Sosyoloji İçin

Dosya

37 • Elis Şimşon • Levinas ve Bobby - Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü

52 • Burcu Yalım • Bataille'in Hayvanı

70 • Can Batukan • Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş

86 • Emre Koyuncu • İktidar ve Hayvanlar: Hayvan Meselesini Foucault ile Düşünmek

98 • Ayşe Uslu • İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı

118 • David Wood • Hayvanlar Hakkındaki Hakikat

135 • Tuğba Ayas Önol • Hayvanların Ahlaki Statüsü: Kantçı Bakış Açısına Farklı Yaklaşımlar

152 • Emre Şan • Hayvanlığın Fenomenolojisi: Doğal Dünyanın *Logos*u

174 • Tacettin Ertuğrul • Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek

196 • Hakan Yücefer • Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh

229 • Ömer Aygün • Aristoteles'te Arı İletişimi

243 • Zeynep Direk • Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki

Odak

274 • Kaan H. Ökten • Heidegger'in *Kara Defterler*'inde Rektörlük Dönemi

305 • Gregory Fried • Kral Öldü: Heidegger'in "Kara Defterler"i

319 • "Toplu Eserlerin Doruğu"

323 • Dieter Thomä • Filozofun Felaketi

Geçen Sayıdakiler

327 • Sayı 79 Cogito Söyleşileri

329 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Felsefede Hayvan Sorusu

İnsanın sırrına hiçbir zaman tam olarak vakıf olamadığı, tahakküm altına alarak denetlemeye çalıştığı doğayla mücadelesinde, kavranabilir dünyadaki merkezi konumunu daha da pekiştirmek için hem insanlara hem de insan-olmayan başkası olarak sınıflandırdığı varlıklara yapıp ettikleri malum. Yirminci yüzyılın dehşetli olayları, kapitalizmin gemi azıya alması, modern bireyin yalıtılmışlığı, insanlık durumunun sözmerkezcilik üzerinden, fallusmerkezcilik üzerinden ve nihayetinde insanmerkezcilik üzerinden sorgulanmasına yol açtı. Bu çağı anlamlandırma çabalarında, rasyonel akıl yürütme ve dil yetisine sahip olmanın ahlaki statü için birincil şart kabul edildiği ahlak anlayışına karşı Başkalık ve sorumluluk etiği öne çıktı, türler arası etkileşimin ahlaki koşulları sorgulanmaya başladı. Besicilik, laboratuvar deneyleri, eğlence sektörü vb. sayısız alanda insanın emrine koşulan hayvanlara yönelik şiddet, muazzam bir çeşitliliği haiz hayvanlar âleminin bütün bireylerini "hayvan" adı altında toplamakla başlıyorsa eğer, bu şiddetin zihinsel haritasını çıkarma yolundaki ilk adım, "rasyonel hayvan" insanın düşünce tarihinde hayvanın izini sürmektir. Bu sayının dosyası tam da bunu amaçlıyor. Geçtiğimiz yıl düzenlenen Felsefede Hayvan Sorusu sempozyumunda sunulan tebliğler, Aristoteles, Spinoza ve Kant'tan Heidegger ve Derrida'ya çeşitli filozofların hayvan sorusuna yaklaşımını inceleyerek hayvanın etik, ontolojik, hukuki konumunu tartışmaya açıyor.

Sayının "Yeni Perspektifler"inde ise Susan Buck-Morss'un Ahmet Davutoğlu'nun İslami yaşam dünyası ve medeniyet kavrayışını eleştirdiği "Medeniyet" başlıklı makalesini sunuyoruz. Davutoğlu henüz Dışişleri Bakanı'yken yazılan bu makalede Buck-Morss, ebedi normları, stratejik özcülüğü, birbirinden keskin hatlarla ayrılmış medeniyetler kavrayışını, kısası, Huntington'dan

mülhem bir "Batı medeniyeti ve diğerleri" anlayışını eleştirirken, medeniyetlerin melezliğini, halkların ve kültürlerin geçmiş ve şimdideki müşterekliğini vurguluyor.

Loïc Wacquant'ın "Kanlı Canlı Bir Sosyoloji İçin" başlıklı makalesi, araştırmacının araştırma konusuna kendi bedensel deneyimleriyle dahil olarak konumlandığı cismani sosyolojide "icraya dayalı etnografi" yönteminin, düşünmeye dayalı, mesafeli yaklaşım karşısındaki avantajlarını ve sunduğu imkânları tartışıyor.

Odak bölümünü, önümüzdeki senelerde sık sık güncelleyerek geri döneceğimiz bir konuya, Heidegger'in *Kara Defterler*'ine ayırdık. Geçtiğimiz yıl yayımlanmaya başlayan bu defterler, Heidegger'in 1931-1975 yılları arasındaki notlarından oluşuyor. Şimdilik sadece ilk üç cildi yayımlanan defterlerdeki düpedüz antisemitik ifadeler ve filozofun "Varlık sorusu"nda nasyonal sosyalizme yüklediği rol, Heidegger çalışanları ister istemez, Varlık felsefesinin ne kadarına Nazizmin bulaştığı, Heidegger'in, Nazi sempatizanı bir filozof olarak bugün bize ne sunabileceği gibi çetin sorularla karşı karşıya bıraktı: Heidegger'i, Heidegger'e rağmen okumaya nasıl devam edeceğiz?

Cogito'nun Haziran sayısının dosya konusu "Annelik" olacak.

Şeyda Öztürk

Medeniyet*

SUSAN BUCK-MORSS

I.

"Medeniyet nedir?" sorusunun formülasyonu hoşuma gitmiyor doğrusu. Zira bu soru kavramın tanımlanmasını, onu tasvir etmek için bir dizi tespitin yapılmasını gerektiriyor. Yahut, gayet iyi bilinen bir eleştirel hamleyi, medeniyetin inşa edilmiş bir şey olduğunu beyan edip ardından böyle bir inşanın tarihsel olarak nasıl vuku bulduğunun, kimlerin çıkarına hizmet ettiğinin soykütüğünü çıkarmayı akla getiriyor. İlk durumda, en nihayetinde kelimelerin anlamı üzerine tartışmış oluruz. İkincisindeyse, bilginin iktidar anlamına geldiğini bir kez daha bilmiş oluruz. Yani her iki durumda da ortada bir sürpriz falan kalmıyor.

Kavramlar söz konusu olduğunda tarihin önemli olduğunu kabul edecek ilk kişiyim belki de. Kavramlar anlamı böler, düşüncenin kronolojileri ve coğrafyaları olarak içselleştirilen, zaman ile uzam, tarih ile dünya gibi ayrımlar üretir. Fakat bir kavramın tarihsel kazısı ne kadar derine inerse, o kavram o kadar kırılganlaşır. Herhangi bir kavramın tarihsel temellerini ortaya koyma süreci, kavrama sağlam bir temel sağlamak şöyle dursun, kavramın kendisinin unufak olmasına bile sebep olabilir.

Bugünün siyasi söylemindeki kilit bir tabiri, Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında yapılan ayrımı düşünelim mesela. Dünyanın dört bir yanında yapılan çeşitli tartışmalarda önemli olduğu farz edilen bir farka dikkat çekmek için bu ayrıma genelde üzerine kafa yorulmadan başvurulu-

* Yazarın izniyle *Cogito* için Türkçeye çevrilmiştir. Kaynak metin için, bkz: http://www.politicalconcepts.org/civilization-susan-buck-morss/

yor. Bu konudaki genel eleştirimi gayet sarih bir dille ifade edebilirim: İster İslam ister Batı medeniyeti olsun, bir medeniyetin sahiciliğini varsayabilmemiz için, sahici medeniyet gibi fenomenlerin var olduğunu ve içlerinde yaşayan birey ve grupların yaşam-dünyalarını farklılaştırma işini halledebilecek kadar istikrarlı analitik kategoriler temin ettiğini ispatlamamız gerekir. Peki tarihsel soruşturma böyle bir iddiayı haklı çıkarır mı?

II

Avrupa'da yaşanan Aydınlanma sırasında, medeniyetler tasvir edilip birbiriyle kıyaslanmıyordu henüz; o sırada medeniyet, barbarlığa tezat teşkil eden ve sömürgeleştirilmiş dünyadaki yerli halkları tasvir etmek için (herkesin malumu olduğu üzere çok şiddetli sonuçları olacak şekilde) kullanılan birleştirici bir terimden ibaretti. Fakat on dokuzuncu yüzyıl Alman tarihsel düşüncesinde, birbirinden farklı, ayrı medeniyetler tasavvuru bir araştırma projesi olarak verim kazanmaya başladı. Hegel'in çalışmaları bu gelenek açısından belirleyici önemdeydi. Sırf siyasal olaylara (savaşlar, hükümdarlar, imparatorluklar) odaklanma anlayışından kopan Hegel tarihyazımının seyrini değiştirdi. Dünya tininin (*Weltgeist*) birbirini izleyen –Şarklıdan Yunana, Romalı'dan Almana ve moderne– tezahürlerini betimleyen Hegel'in tarih felsefesinde kolektif hayat, çeşitli nesnel biçimlerde ifade bulduğu halleriyle anlaşılıyordu: dil, görenekler, hukuk, sanat ve merkezi önemdeki din. İşte tam da bunlar tarihsel araştırmanın alt bölümleri haline geldi – bu alt bölümler sayesinde, insan tininin ayrıksı tezahürleri olarak medeniyetlerin metinleri ve maddi izleri zaman içinde birbiri ardına ortaya kondu.

Yirminci yüzyılda, Arnold Toynbee'nin tartışmalara yol açan bir topoloji çıkarıp geçmişte ve günümüzde yirmi küsur medeniyetin var olduğunu tespit etmesiyle birlikte medeniyetlerin tarihsel olarak incelenmesi merkezi bir ilgi alanı haline geldi.[1] Fakat modernite dünyanın dört bir yanına yayılmış haliyle, bir tür evrensel medeniyet olarak, farklılıkları kuşatma tehdidinde bulunduğunda bile, medeniyete dayalı ayırt edici özellikler tarihsel sorgulama birimleri olarak geçerliliklerini sürdürdü. Geçmişteki büyük medeniyetlerin tasviri, Batı'nın da zamana karşı savunmasız olduğunu ima ediyordu elbette. Bununla birlikte, Oswald Spengler ve diğer Batılı akademisyenlerin Batı'nın

1 Toynbee'nin yaptığı hesap uzun yazı hayatı boyunca hep değişti. Örneğin Yahudi medeniyeti fikrini reddetmesi dillere düşmüştü. Toynbee'nin çalışmalarına dair yapılmış büyük eleştirilerin bir araya getirildiği bir eser için, bkz. *The Intent of Toynbee's History: A Cooperative Appraisal*, haz. Edward T. Gargan (Chicago: Loyola University Press, 1961).

düşüşünü gerçek bir ihtimal olarak hesaba katmaları için yirminci yüzyılı beklemek gerekti. Bu ayrımlar sömürgeci güçlerin çıkarlarına hizmet eden Şarkiyatçı ve Avrupa-merkezci öncüllere rağmen, kolektif hayatın sayısız metinsel ve maddi izini ebedi unutuşun elinden kurtaran gelişkin akademik aygıtlara sahip, zengin ampirik araştırmaların yapılmasına yol açtı.

Medeniyetlerin kıyaslamalı incelemesi Avrupa modernitesinin bir söylemi olarak ortaya çıkmışsa da, böyle bir incelemenin doğduğu yerle sınırlı kalmadığını da belirtmek gerekir. Şu an Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanı olan karşılaştırmalı siyaset teorisyeni Ahmet Davutoğlu bu terimi 1990'larda özgül bir siyasi durum içindeyken yazdığı yazılarda kullanmıştı.[2] Türkiye'deki seküler-ulusalcı askeri yönetimin geleneksel yaşam tarzlarını yasadışı kıldığı ve üniversitedeki kadınların yasayı hiçe sayarak başörtüsü taktığı bir zamanda, Davutoğlu'nun İslami yaşam-dünyasını olumlaması, ekonomik açıdan başarılı olsa da, siyasi açıdan baskıcı olan Kemalist devletin zorla gerçekleştirdiği modernleşmeye karşı Türkiye'nin dindar kesimlerini içermeye yönelik demokratik bir edimdi. Bu baskı Mustafa Kemal'in devletçiliğinin mirasıydı. "Medeni dünyanın nazarında ancak bir alay konusu olacağından" Hilafet'i ilga eden Kemal ulus-devletin Türk siyasi aidiyetinin yegâne "bilimsel siyasi biçimi", biricik modeli olacağını öne sürmüş ve "İslam'ı defalarca, 'hurafeciliğin simgesi', 'hayatlarımızı zehirleyen arıtılmış bir ceset' ve 'medeniyetin ve bilimin düşmanı' olarak tasvir etmişti."[3]

Böyle bir bağlamda, Davutoğlu'nun sahici bir İslam medeniyetinin değerlerini olumlaması baskıcı askeri rejime karşı bir direnme edimiydi. Retoriğine baktığımızda, "stratejik özcülük" diye tabir edilen yaklaşıma, yani kimi grupların, kendi içlerinde farklar olsa da belirli siyasi hedeflere ulaşmak için kendilerine bir öz atfetmesi yaklaşımına ilerici bir tavırla başvurulduğunu görüyor gibiyiz.[4] Ne var ki, tanımsal özcülüğün stratejik kullanımı bile en

2 Davutoğlu bu bağlamda doğrudan Francis Fukuyama ve Samuel Huntington'a göndermede bulunur. Bkz. Ahmet Davutoğlu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization", *Islam and Secularisms in the Middle East* içinde, haz. John L. Esposito ve Azzam Tamini (New York: New York University Press, 2000), s. 175.

3 Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londra: Zed Books, 1997), s. 65 ve 59. Fakat Sayyid, Kemal'in İslam'ı toptan gözden çıkarmak yerine, "onu kendi söyleminin içine yerleştirmek için bilfiil çalıştığını" belirtir (s. 63). İslami kavramların varlığını sürdürdüğü bir alansa vatanı müdafaa söylemidir ki Cornell Üniversitesi'nden Pınar Kemerli şimdilerde bu konuda araştırma yapmaktadır.

4 Gayatri Chakravorty Spivak bu terimi teorik tartışmalara katarken, onun istismar edilebileceğinin tamamen ayırdındaydı. "Apaçık görülebilir bir siyasi çıkar adına pozitivist bir özcülüğün stratejik bir biçimde kullanılmasının" hayırlı tarihsel sonuçlarını tasvir ediyor,

temel diyalektik safsata karşısında savunmasızdır. Özselleştirici kimlikler / özdeşlikler siyasi açıdan başarılı olduğu ölçüde, iddiaları ya da talepleri, içinde dile getirildikleri bağlamı aşarak yaşamaya devam eder. Türk hükümetinin kendisi İslamileştiği andan itibaren, sahici İslam medeniyeti tasavvurları da, Dışişleri Bakanı Davutoğlu'nun geçmişteki ya da günümüzdeki olası niyetlerinden bağımsız olarak, Osmanlı'nın hüküm sürdüğü o muhteşem çağa geri dönmeye yönelik nostaljik arzular uyandırmaya başladı.

Gelenekleri çerçevesinde baktığımızda, Müslümanların dünyayı Dârü'l-islam ve Dârü'l-harp (Barışın Meskeni ve Savaşın Meskeni) olmak üzere ikiye ayırdığını ve bunun Avrupa'da yaşanan Aydınlanma sürecindeki medeniyet tasavvuruna benzeyebilen bir ikili ayrım olduğunu görüyoruz – Davutoğlu'nun medeniyetler tasavvuru ise Batılı karşılaştırmalı modele dayalı gibi görünüyor. Fakat arada şöyle bir fark da var: Batı-merkezci tarihçilerin eleştirel bir gözle "değişmeyen Doğu" diye baktığı şeyi Davutoğlu İslami ontolojinin kayda değer tutarlılığı diye nitelendirerek ona methiyeler düzüyor. Ona göre bu İslami ontoloji sayesinde gerek İslam âlimleri gerekse Müslüman kitleler "son derece etkileyici, tutarlı ve dengeli bir medeniyet tecrübesini tevarüs etmiştir." (Davutoğlu'nun gözünde *Weltanschauung* ve medeniyet kelimelerinin eşanlamlı olup olmadığından ve bu bağlamda, yine ona göre, sahici İslam medeniyeti tecrübesini sağlayan hususun İslam'ın tekil unsurları mı yoksa farklılaşan unsurlarının sentezi mi olduğundan emin değilim doğrusu.)[5]

Fakat mesele daha karmaşık. Dârü'l-islam ile Dârü'l-harp arasındaki ve Kur'an'ın bir parçası olmayan bu "ikili bölümlenme" (*Davutoğlu*), siyasi iktidarın gerçekleşimine bağlı olarak, bu hukuki-idari şemanın uygulanacağı toprakları saptamak amacıyla Müslüman hukuk uzmanları tarafından belirlenmişti.[6] Söz konusu bölümlenme, İslami kolektivite olarak *ümmeti*, İslam'a inanan tüm kişilerin oluşturduğu cemaati varsayar. Buna karşılık,

bu pratiği temel bir felsefi ya da siyasi konum olaraksa savunmuyordu. Bkz. *The Spivak Reader*, haz. Donna Landry ve Gerald MacLean (Londra: Routledge, 1996), s. 214.

5 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994), s. 195. Davutoğlu'nun beş farklı "öz-algı" prototipine dayanarak çıkardığı ideal medeniyet türleri tipolojisinin kaynağı Norveçli sosyolog John Galtung'tur aslında. Öte yandan, tıpkı Batılı sosyal bilimlerde olduğu gibi, karşılaştırmalı yöntemdeki göreciliğin bir üstünlük iddiasıyla bağdaşır bir işleyişi vardır.

6 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 186. *Ümmet*, Batı'ya has "devlet-merkezli ve ulus-yönelimli hayat"la anlamdaş olmayan, bir "inanç-yönelimli toplumsal-siyasal birim"dir (s. 179).

medeniyet terimi (Arapçada *umrān*) Müslüman dünyasının içinde birbirini takip eden devlet biçimlerine atıfta bulunur.[7] Terimin on dördüncü yüzyılda yaşamış meşhur tarihçi İbn-i Haldûn'un eserindeki anlamı buydu. İşleri biraz daha karmaşıklaştırmak pahasına şunu da belirtmek gerekir ki İbn-i Haldûn'un evrensel tarih hakkındaki yazıları Toynbee'nin medeniyet terimi anlayışı açısından belirleyici olmuştu. Toynbee İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sini, yani tarihin incelenmesine *Girizgâh*'ı "herhangi bir zaman ya da yerde herhangi bir zihin tarafından yaratılmış bir eser, türünün hiç şüphesiz en iyi eseri" diye resmetmişti.[8]

Davutoğlu bu farklardan (ya da benzerliklerden) ziyade çeşitli devlet biçimlerinin ampirik tarihine rağmen çarpıcı bir biçimde sabit kalan "ebedi normlar"ı mesele eder.[9] Davutoğlu İslam medeniyetinin bugün tam da başka kültürlere, dinlere ve etnik gruplara hoşgörülü olma geleneklerine sahip olduğundan, dünya için bir model sunduğunu öne sürer. Siyasi açıdan en ihtilaflı vakalardan birini alıp Avrupalıların Yahudilere nasıl muamele ettiğiyle İslam dünyasının Yahudilere nasıl muamele ettiğini kıyasladığımızda, en iyi tarihsel araştırmalar Davutoğlu'nun iddiasını destekleyecek gibidir. Mark R. Cohen hayli takdir gören araştırmalarını topladığı *Under Crescent and Cross* adlı kitabında yüzyıllar boyunca Avrupa ve Müslüman dünyasındaki fiili pratikleri müthiş bir bütünlük içinde kıyaslayıp şu yargıya varır: "Gördükleri zulümler ister ihraç edilme, ister katliam, ister mülke taarruz isterse zorla din değiştirme çerçevesinde değerlendirilsin, İslamiyet'in egemenliğindeki Yahudilerin maruz kaldığı fiziksel şiddet Batı Hıristiyanlığının egemenliğinde çektiği acıların yanından bile geçmez."[10]

Peki bu ampirik olguyu en iyi şekilde izah eden husus dinsel farklara dayalı ikili medeniyetler kavramı mıdır, yoksa başka etkenler de mi işin için-

7 Bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation* (Budapeşte: Central European University Press, 2003).

8 Arnold Toynbee, *A Study of History* (Londra: Oxford University Press, 1935), s. 322, alıntılandığı yer: Çevirmenin İbn-i Haldun'un eserine yazdığı sunuş yazısı: *The Muqaddimah: An Introduction to History*, İngilizceye çeviren: Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), s. xxxv. (*Mukaddime*, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları, 1977.)

9 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 126-7 ve çeşitli yerlerde. Davutoğlu "İbn-i Haldûn'un da... paradigmanın sistematikleştirilmesindeki bu istikrarı muhafaza ettiğini" ileri sürer (s. 76).

10 Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1998), s 169. Cohen, Genisa belgeleri hakkındaki öncü çalışmasıyla siyasi açıdan ihtilaflı bu mevzunun nesnel tarihini ilk kez temellendirmiş kişi olan Shelomo Dov Goitein'ın talebesiydi.

dedir? Sözgelimi, daha geniş hoşgörü, ortaçağ Avrupası'nın feodal, teritoryal ve daha taşralı toplumlarıyla kıyaslandığında, ticaret yapan toplumlara (sadece İslami toplumalara değil, aynı zamanda, örneğin, on birinci yüzyıl ile on üçüncü yüzyıl arasındaki Norman-Katolik Sicilyasına) özgü kozmopolit ve birden fazla etnik grubu barındıran nüfuslarla alakalı olabilir mi acaba? Tarihçilerin, birbirinden ayrı medeniyetler varsayımının bu tür soruların cevaplarını bulmaya çalışmanın en verimli yolu olduğu zannını sorgulamaya başlamış olması önemlidir. Uzam içinde hemhudutlu ve zaman içinde devamlı devasa medeniyetler kavramı, yüz yüze fikir alışverişinde toplumsal ve kültürel yaratıcılığın kuluçkaya yattığı esas alanın tam da bu muhayyel devler arasında bulunan ama göz ardı edilen uzamlar olduğunu idrak etmeyi baştan önler. Hatta medeniyet uzamları iç içe geçen kültürel etkilerce öyle aşırı-belirlenmiş olabilir ki sözümona bir medeniyetin bu insan yaratımlarını kendine mâl etmesi düpedüz haksızlık olacaktır.

Karşılaştırmalı medeniyetler çerçevesi tarihyazımı disiplininin filizlenmesine yol açmıştır. Bu durum yirminci yüzyıl boyunca gerek siyasi vakayinameleri ya da kutsal metinleri yorumlamak gerekse kültürü tüm veçheleriyle okumak yoluyla devam etti. Şahsen ben bu geleneğin bir ürünüyüm. Beni felsefenin ontolojik iddiaları karşısında şüpheye gark eden şey tam da bu tarih eğitimi ve insan ilişkilerinin değişip duran o olumsal kaleydoskopudur; zira felsenin bu tür iddialarında karışımların ve çeşitliliklerin olduğu yerde özler ve sahicilikler olduğu varsayılarak dünya şeyleştirilir. Günümüzde tarihçilerin, medeniyetler arasındaki farkların hikâyesini anlatmak için yola çıktıklarında bile, yaptıkları soruşturmanın baştaki varsayımlarının genelde altını oyması dikkate şayan bir olgudur. Uzmanlar daha 1960'larda bile bu sorunun farkındaydı. İslam medeniyeti tarihçisi Marshall G.S. Hodgson şunları yazmıştır:

> Batı'nın, geri kalmış bölgeleri tedricen kendine benzeten modern dünya olmadığını, başka güçlerin altında... çalışması için yeni koşullar yaratan bir katalizör olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini idrak etmek için kendimizi zorlamalıyız... Büyük modern Başkalaşım'ın önkoşulu, kaynağını Doğu Yarıküre'nin mezkûr çeşitli halklarından alan sayısız icat ve keşifti, ki bu keşiflerin temel olanlarının hiçbiri Avrupa'da yapılmamıştı.... En az bunun kadar önemli olan bir diğer husussa ikinci bin yılın yarısına gelindiğinde, büyük ölçüde Müslümanların himayesi sayesinde birike

> birike meydana gelmiş olan Afrika-Avrasya ticaret ağının oluşturduğu o muazzam dünya piyasasının varlığıydı.... Şark'ın ayrılmaz bir parçası olduğu tüm o Afrika-Avrasya Birliği'nin birikime dayalı tarihi olmasa, Batı Başkalaşımı neredeyse düşünülemez olurdu... zira Avrupa'nın zenginliklerinin edinilebileceği, Avrupalı tahayyüllerin uygulamaya konabileceği tek yer burasıydı.[11]

Olgular, niyet edilenin tam aksine, net sınırları bulanıklaştırır. Tarihe ilişkin bilgi ne kadar derin olursa, maddi kanıt ne kadar çok olursa, birbirinden ayrı medeniyetler kavramı da o kadar çok dağılır. Yakın dönemli bazı örnekler, bilhassa, İslam ile Batı arasındaki sözümona ikilikle alakalıdır.[12]

III

Aziz Al-Azmeh, Emevi Hanedanlığı'nın İslam tarihi içinde gelenekselleşen siyasi kurumlarının, Müslümanlar geldiğinde zaten yerinde durmakta olan, yani önceden var olan biçimlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş bileşik bir yapı olduğunu, Sasani, Bizans, Pers ve Yahudi biçimlerinin (şiddetli bir şekilde) harmanlanmasının izlerini taşıdığını göstermiştir. Al-Azmeh'e göre böyle bir harmanlanma istisna değil normun ta kendisidir. Kurumlar çeşitli kültürler arasında, farklı şekillerde ve farklı derecelerle gelişir, dolayısıyla toplumsal-siyasal biçimlerin ve dinsel biçimlerin tıpatıp benzer tarihleri olmaz. Geç Antik Dönem tarihçisi Isabella Sandwell'in belirttiği gibi: "Bizler... bu yaklaşımın yakışık almadığı ortam ve durumlarda dinsel kimliği bir soruna dönüştürmemeliyiz."[13] Bu noktada, hanedan hükümdarları olmayan Dört Halife dönemindeki saf siyaset biçimlerinden bahsetmiyorum elbette.

11 Şuradan alınan parçalar: Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), alıntılayan Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998), s. 22-23. (*Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi*, çev. Kamil Kurtul, Ankara: İmge, 2010.)

12 Sakai, özellikle de insan bilimlerinde, bilginin üretimini düzenleyen tüm o "Batı" fikrini sorgular: "Batı'nın kendine mensup bir nüfusu olan coğrafi bir mıntıka ya da birleşik bir kültürel ve toplumsal oluşum olduğuna inanmıyorum. Batı daima varsayımsal bir birlik olarak kalacaktır; birliği, içkin parçalılığı ve dağınıklığından bağımsız olarak önceden belirlenmiştir. Aslında mitik bir birliktir." Naoki Sakai, "The West – A Dialogic Prescription or Proscription?", *Social Identities* 11:3 (2005): 180.

13 Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews, and Christians in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 281. Ayrıca bkz. *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, haz. G. W. Bowersock v.d. (Cambridge: Harvard University Belknap Press, 2001). Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, s. 87.

Bugün bunların mevcut siyaset biçimleriyle karşıtlık içinde hatırlanması, İslam'ın ampirik tarihi söz konusu olduğunda bunların tarihsel öneminden ziyade fikrî, ideal önemine işaret ediyor aslında. Al-Azmeh her daim karışık bir muhtevası olmuş bu tarih konusunda şunları söyler:

> kaynağını esasen Bizans ve İran paradigmalarından alan, az derecede Araplara özgü sayılabilecek krallık geleneğinden devşirilen unsurlar Semitik dinin, ruhbanlığın ve krallığın kalıcı mirasıyla birleştirilmişti. İslami biçimler hiç yoktan ya da Kitab'ın emriyle çıkmamıştı ortaya; bunun aksini iddia etmek tarihsel aklın ışığında bakıldığında saçmadır.[14]

Al-Azmeh'in devamında yazdığına göre, Müslüman emperyalizminin derleyip topladığı, daha düzenli bir şekilde tahsil edilebilir hale getirdiği ve kendisinin kıldığı şey işte bu "Geç Antik Dönem adını verdiğimiz bitişik aynalar evreniydi".[15]

Al-Azmeh siyasi iktidar hakkındaki kendi sosyolojik yaklaşımını İslami bilgi geleneklerine karşı değil, bu geleneklerin *ve* Batı'nın geleneklerinin içinde olduğunu düşünür: "Bilim (*ilim*) burada *Wissenschaft*'ın ifade ettiği genel anlam içinde, daha geniş bir metodolojik bağlam çerçevesinde siyasi malzemeyi soruşturup teşhir etmeye yönelik intizamlı bir usul olarak anlaşılır. Bu ... İbn-i Haldûn'un (ö. 1406) ve onun *ümran ilminin* ['medeniyet bilimi'nin] gelişimi için bir öncüldü."[16] Ve bilim tarihini düşündüğümüzde, ayrı ayrı medeniyetler olmadığı iddiası bariz bir destek bulur kendisine. Batı'da medeniyete dair anlatılan eski hikâyede İslamın Antik Yunanların önceden var olan bilimsel bilgisini durağan bir biçimde muhafaza ettiği ve bereket versin ki bu bilginin en sonunda Avrupa tarafından yeniden keşfedildiği söyleniyordu. Fakat şimdi hem bunun yanlış olduğunu (İslam bilimcileri dönem boyunca temel keşifler yapmaya devam etmişti) hem de bilimsel ilerlemelerin tarihini yazmak amaçlanıyorsa, medeniyete yaslanılarak çizilen sınırların

14 Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (Londra: I. B. Tauris, 2001), s. 63.

15 Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, s. 87.

16 Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, s. 89. Al-Azmeh bu noktada, İslami dinsel tecrübeyi İslami siyasi tarihin anahtarı olarak gören Patricia Crone'u açıkça karşısına alır. Başka bir açıdan bakıldığında, onun yaptığı araştırmalar, Davutoğlu'nun tasvir ettiği üzere Halife'nin özgün olduğu iddiasına itiraz eder: "Bir siyasi kurum olarak Halifelik çağının ürünüydü ve kendisine tarihi daha önceye dayanan herhangi bir siyasi kurumun canlandırılması nazarıyla bakmıyordu." Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 124.

hiçbir anlam ifade etmediğini pekâlâ biliyoruz. George Saliba güçlü bir iddiada bulunarak "medeniyetlerin bilimin yükselişi hikâyesinde birbirinden ayrı tutulamayacağını" söyler, çünkü bilim farklı kültürler arasında gelişen faaliyetlerin neticesinde gelişmiştir.[17] Saliba medeniyetin Altın Çağ'ına dayalı olmak şöyle dursun, siyasi düşüş zamanlarında da pekâlâ gelişebilen bilimin seyrinin "yeni bir tarihyazımı"yla ele alınması gerektiğini savunur.[18]

İslam sanatını çalışan en önde gelen Batılı akademisyen olan Oleg Grabar, açık, çok-kültürlü toplumu ve diğer dinlere hoşgörüyle yaklaşması sayesinde bilimlerin ve sanatların her dalında faydası dokunmuş Norman İtalya'sının küçük, Hıristiyan krallığındaki İslami üslûpları inceler. Tüm büyük sanat eserlerinin melez olduğunun altını çizerek şunları belirtir: "Sanata (ya da tarihe) dair herhangi bir incelemenin ancak o sanatı yaratmış kültüre mensup veya o kültürden gelen biri tarafından yapılabileceği görüşüne karşı durmaya devam ediyorum."[19] Bu minvalde daha başka birçok örnek vardır. Endülüs'teki İslam sanatında yerel üslûplar, Bizans, Arap ve Kıpti üslûpları harmanlanmış ve seküler Müslüman kadehleri Hıristiyanların kutsal amaçlarının hazneleri haline gelmişti. Kudüs'teki Kubbet-üs-Sahra da Şam'daki Ulu Cami de çevredeki geleneklerle mimari açıdan bilinçli bir diyalog içindeydi.[20] Mimarlık tarihçisi Deborah Howard Ortadoğu'nun dört bir yanındaki İslami şehirler hakkında bilgi sahibi olmadan Venedik'teki Rönesans mimarisini anlamaya başlayamayacağımızı ortaya koymuştur.[21] Ve Hans Belting Rönesans döneminde Avrupa sanat tarihi açısından kurucu bir uğrak olan perspektifin icadının İbn-i Heysem'in ışıkbilimi olmadan bilimsel açıdan mümkün olamayacağını göstermişti: İbn-i Heysem'in ışıkbilimi matematik alanından görsel sanatlar alanına tercüme edilmişti ve bu tercüme "İbn-i Heysem hakkında net bilgisi olan" ve bunun karşılığında, Brunelesc-

17 George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: The MIT Press, 2007), s. 22. (*İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya, 2012.)

18 George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam* (New York: New York University Press, 1994).

19 Oleg Grabar, "The Experience of Islamic Art", *The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam* içinde, haz. Irene A. Bierman (Reading: Ithaca Press, 2005), s. 27.

20 Özellikle Finbarr Barry Flood'un şu eserlerine bakılabilir: *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Making of Umayyad Visual Culture (Islamic History and Civilization)* (Leiden: Brill, 2000) ve *Objects in Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

21 Deborah Howard, *Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture, 1100-1500* (New Haven: Yale University Press, 2000).

hi ve Ghiberti dahil olmak üzere Floransa perspektifinin kurucu figürlerini etkilemiş Biagoi Pelacani'nin çalışmaları aracılığıyla gerçekleşmişti.[22] Ezcümle, modern Avrupa'nın doğuşu geçmişin bir devamıydı ve bu devamlılık İslami dünyayla (dünyalarla) ticaret, seyahat, bilimsel, sanatsal ve düşünsel etkileşimler sayesinde meydana gelmişti.

Başka bir deyişle, medeniyet kavramına dair varsayımların hiçbiri –siyasi emperyalizm, dinsel birlik, ideolojik hegemonya ya da çeşitli yerleri sahip olunan toprakların içine katma– kültürel etki ve düşünsel etkileşimin gerçekleşmesi için olmazsa olmaz değildir. Ağların kesiştiği yollar üzerinde bulunan şehirlerin kültürel avantajları vardır. Norman Sicilyası gibi küçük krallıklar arkalarında büyük sanatsal miraslar bırakmıştır. Ticaretin yapıldığı yerlerde farklı kültürler arasında etkileşimlerin yaşanması vaka-i adiyeydi. Uluslararası diasporalar (Hint Okyanusu'ndaki Hadramutlar ya da üç kıtaya yayılmış Ermeniler) emperyal iktidar merkezleri arasında mekik diplomasisi yapmıştı ve tüm bu faaliyetler insan medeniyetinin gelişimi açısından birbirinden ayrı olduğu farz edilen medeniyetlerin muhtemel öneminden çok daha büyük bir öneme sahip olmuştu.[23] Başkalarından tecrit edilen ulusal tarihlerin kolektif, toplumsal yaşamın bilfiil yaşanan karmaşıklıklarını kavramak bakımından daha da az yeterli olduğunu söylemeye bile gerek yok herhalde. Avrupa büyük bir oyuncu olmadan önce yüzyıllar boyunca var olmuş, çok medeniyetli dünya ekonomisine dair bir kitap yazan André Gunder Frank, etnik nefretlerin ve siyasi dışlamaların kaçınılmaz olduğunu varsayan o sözümona "medeniyetler çatışması" yaklaşımının "hem öznel ahlaksızlığını hem de düşünsel saçmalığını" yerer. Frank bu açıdan en büyük kabahatin iktisat tarihçilerinde olduğunu söyler, zira bu tarihçiler aşamacı görüşlerini "Avrupa Sosyal Bilimi'nin yanlış evrenselciliğine" dayandırmaktadır. Frank buna karşı şöyle der: "Bambaşka bir şekilde temellendirilmiş bir dünya tarihi ve küresel siyasi ekonomiye ihtiyacımız var."[24]

Kültürlerin birbirini etkilemesi, evrensel bir insan özelliğini, yani kültürel yaşamın üretiminde insanların bizatihi deneyimledikleri çeşitli ya-

22 Hans Belting, *Florenz und Bagdad: Eine westöstliche Geschichte des Blicks* (Münih: Verlag C. H. Beck, 2008), s. 161 ve çeşitli yerlerde.

23 Yemen'deki Hadramut ağı için, bkz. Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006) ve Yeni Culfa Ermenileri hakkında, bkz. Sebouh David Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley: University of California Press, 2011).

24 André Gunder Frank, *Re-Orient*, s. 2 ve 28.

şam-dünyalarının içerisinde yaratıcı bir biçimde çalıştıkları gerçeğini tasvir edecek kadar güçlü değildir. Şayet modern Avrupa, İslam dünyası olmadan gelişemeyecektiyse, şayet İslam ne bir yer ne bir siyasi birimse ve onu bir "din" diye adlandırmak bu kelimenin icat edilmiş, on dokuzuncu yüzyıldaki anlamını yansıtıyorsa, birbirini dışlayan, birbirinden ayrı medeniyetler çerçevesinde tarih yazmak niçin bir anlam ifade ediyor olsun?[25] Hangi tanımı tercih ederseniz edin, kelimenin kendisi onu hükümsüz kılar: Medeniyetler bizzat çok-medeniyetlidir (*multi-civilizational*).

IV

İnsan icatları bir boşluk içinde vuku bulmuyorsa, bu icatlar sonucunda ortaya çıkan ürünler de sırf insanlığın belirli bir kısmına ait olamaz demektir. Çeşitli zaman dilimleri içinde, adına medeniyet denen devasa toplumsal birimler evrensel olarak paylaşılan uzamlar olmuştur ve dolayısıyla tek bir kolektifin sınırlı mirası değildir. Bu da tarih söz konusu olduğunda, arşivleri müşterek mirasımızın ortak bir bileşimi olarak araştıran bir yaklaşımın mümkün olduğunu ortaya koyar – başka bir çalışmamda bu bileşimi geçmişin komünist mirası diye adlandırmıştım.[26] "Komünist", provokatif bir terimdir, çünkü bugünkü siyasi aktörlerin neredeyse hepsi komünist kimliği reddetmektedir. Ne var ki komünizmin necis, yani "atılık" (*abject*) statüsü, kelimenin Sovyet-öncesi ve hatta belki de Marksizm-öncesi anlamını kurtarmayı mümkün kılıp gelecek-olan-insanlığa giden yolun taşlarını döşeyebilir. Yalın bir biçimde, paylaşılan / müşterek (Fransızcada, *partagé*; İngilizcede, *shared*) anlamıyla komünist, iki bildik tarihsel biçime karşıt bir mülkiyet anlayışını ima eder. Bunlardan ilki, yabancılaştırılamayan, bilakis, ebediyen ve münhasıran belirli bir kolektiviteye ait olan ulusal/kültürel/dinsel mülkiyet anlamıyla patrimonidir. İkincisi ise, kârın elde edilebilmesi için muhakkak yabancılaştırılabilen ve hatta yabancılaştırılması gereken kapitalist mülkiyettir: Kapitalist sahiplik satma hakkı anlamına gelir. Mülkiyetin devletçe temellük edilmesi olarak sovyet sosyalist modelinin patrimonya fikrinin bir çeşidi olduğu, öte yandan, Marx'ın belirttiği gibi, kaba komünizmin, yani her türlü özel mülkiyete konulan o uygulanamaz yasağın aslında basbayağı düz-

25 Bkz. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005).

26 Emily Jacir ve Susan Buck-Morss, *100 Notes – 100 Thoughts: Notebook Nr. 4 for Documenta 13* (Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, 2011).

leştirilip evrenselleştirilmiş haset olduğu, kapitalist tarzdaki özelleştirmenin naifçe olumsuzlanması olduğu ileri sürülebilir.[27]

Fakat bir kişinin ürettiği şey toplumsal değeriyle yargılanıyorsa ve bu durum söz konusu kişinin yeteneklerinin ve kabiliyetlerinin mümkün olduğunca en geniş kamu kitlesiyle paylaşılmasını beraberinde getiriyorsa, o halde insanlığın başarılarına geçmişin komünist mirası gözüyle yaklaşmak bugünkü kimliğimizi farklı bir şekilde kavramayı gerektirir. İlkesel açıdan bakıldığında, bu mirasa hepimiz dahilizdir. Bizler ve onlar arasında herhangi bir fay hattı yoktur. Bu tür bir müşterek toplumsal değer mefhumu elbette ki bir mefhum, bir fikir, bir düşünce deneyi, başkalarını tahayyül etmenin bir yolundan ibarettir – etnik grupların birbirine nefretle saldırdığı, medeniyetlerin çatıştığı ya da amansız bir kâr güdüsünün su, toprak, kaynaklar ve ekolojik güvenliği ele geçirmek için ölümcül savaşlara dönüştüğü dehşet verici bir senaryonun gerçekliğe çevrilmesine mani olmak için, bu tahayyül yönteminin elzem bir yöntem olduğu pekâlâ ileri sürülebilir.

Tekniğin yeniden üretilebildiği çağımızda, üretim araçlarının gelişiminde bizi farklı bir mülkiyet rejimine iten bir eğilim var en azından. Bu eğilimin imgesi internetteki her paylaşım edimiyle birlikte bilgisayar ekranlarında titrekçe parıldıyor. Bilgiye dayalı üretim içeriğin serbestçe dağılmasına yönelik içkin bir basınç yaratıyor. Uluslararası bilimciler bu yönde büyük adımlar atmaya başladı bile. Mesela bu adımlardan başlıcası, yeni haritalanmış insan genomlarını internette erişime ücretsiz açık kılmaları, dünyadaki herkesin bunları indirip kullanmasına olanak tanımalarıydı. Araştırmanın küreselleşerek dünyanın dört bir köşesindeki akademisyenlerin, uzmanların –kurumsal, eğitsel ve arkeolojik açıdan, arşivlerde ve laboratuvarlarda– işbirliği içinde çalışmasına kapı aralaması insanlığa daha geniş bir pencereden bakmayı gerektiriyor.

27 Bkz. Karl Marx, "Private Property and Communism", *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*: "Bu komünizm türü –her alandaki insanın kişiliğini olumsuzladığından ötürü– bizatihi bu, olumsuzlama olan özel mülkiyetin mantıksal ifadesinden ibarettir. Kendini bir iktidar olarak oluşturan genel haset, açgözlülüğün kendini yeniden tesis edip, sadece farklı bir şekilde tatmin ettiği kisvedir. Her türlü özel mülkiyet düşüncesi haset biçimiyle ve şeyleri ortak bir düzeye indirgeme itkisiyle en azından daha zengin özel mükiyete karşı çevrilmiştir, hatta bu suretle bu haset ve itki rekabetin özünü oluşturur. Kaba komünizm [elyazmasında "Kommunist" deniyor, (Editörün Notu)] bu hasetin ve asgarilik temelindeki ön-tasarımdan yol alan bu düzleştirmenin nihayete erdirilmesinden başka bir şey değildir." Bkz. http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/comm.htm. (*1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Birikim, 1976.)

V

Şimdiki zamanda mündemiç bu tür eğilimler muhakkak gerçekleşecek değildir. Tam aksine, Samuel Huntington'ın önüne geçilmez medeniyetler çatışması vizyonu siyasi tahayyülü dünyanın her köşesinde esir almış görünüyor. Huntington "Batı ile diğerleri" arasında yaşanabilecek bir karşılaşmada, kökeni itibariyle Batı'ya dayanan, ama çeşitli kültürel biçimler altında evrenselleşmiş "modern medeniyet"in kaçınılmaz şekilde galip geleceği tahmininde bulunmuştu. Diğerleri ise buna ödün verilerek üretilmiş bir formasyonla, yani geçmişteki medeniyetlerin devam etmekte olan İslami ya da Asyalı "kültürel değerler" biçiminde sürmesine olanak tanıyan "alternatif moderniteler"le karşılık vermişti. Fakat bu durum, Batı medeniyetinin, başkalarının karşısına alıp bakarak kendi muhayyel medeniyet kimliklerini kurmasına zemin teşkil eden baş kavram olmaya devam etmesi anlamına gelir – zaten aslında en başından beri böyle olmuştur. Davutoğlu, Huntington'dan evvel, içinde yaşadığı zamana (1930'lara) dair şu sözleri söyleyen Toynbee'yi hatırlatır bize:

> yirmi altı medeniyetin içinden en az on altısı ölmüş ve toprağa gömülmüştür... [Toynbee] geriye kalan on medeniyetin –Yakın Doğu Hıristiyan medeniyeti, İslam medeniyeti, Hıristiyan Rus medeniyeti, Hint medeniyeti, Uzak Doğu Çin medeniyeti, Japon medeniyeti, Polinezya medeniyeti, Eskimo medeniyeti ve Göçebe medeniyeti– Batı medeniyetince ya yok edilme ya da asimile edilme tehdidiyle can çekişmekte olduğu hükmüne varmıştı.[28]

Meseleye daha eleştirel bir gözle bakan Naoki Sakai ise, ikna edici bir dille, Batı'nın "mitik bir kurgu" olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, Ashis Nandy'nin belirttiği gibi, psikolojik bir kategori olarak Batı'nın dünyada gayet gerçek sonuçları olsa da, Batı'nın kendisinin nesnel bir göndergesi yoktur.[29] Şunu kabul etmek gerekir ki dünyadaki birçok farklı bağlamda, birbirinden ayrı ve birbiriyle çatışan medeniyetler retoriği güçlü bir siyasi seferberlik aracı olarak kullanılmıştır ve bu şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Gelgelelim diyalektik düşünce, Huntington'ın gelecek vizyonunun doğru ol-

28 Ahmet Davutoğlu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization", 175. d.n.

29 Bkz. Naoki Sakai, "The West – A Dialogic Prescription or Proscription?"; ayrıca bkz. "'You Asians': On the Historical Role of the West and Asia Binary", *The South Atlantic Quarterly* 99:4 (2000): 789-817; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983); Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization* (Durham: Duke University Press, 2010).

duğu yargısına alelacele varmaya karşı uyarıda bulunacaktır. Bundan şunu kastediyorum: Bugün siyasetçilerin sınırların güvenliğini polislerle sağlama yolunda yaptığı çağrı bir ayrılma değil, bilakis giderek artan çeşitli iç içe geçişlerin göstergesi olarak görülebilir. Ancak geçirgen sınırlar savunulmaya ihtiyaç duyar. Eğer kavramsal bir ayrım gerçekliği sahiden tasvir ediyorsa, bu ayrımın cebren savunulmaya muhtaç olmaması gerekir.

Medeniyet kavramının belirsiz olduğunu ve çeşitli şekillerde tanımlanabileceğini teslim eden, ama giderek karmaşıklaşan bir şekilde ona tutunan –Peter Katzenstein'ın "iç içe yuvalanmış" medeniyetler modelini savunması bu bapta çarpıcı bir örnektir– liberal-kozmopolit medeniyet tasvirine gelecek olursak, bu hoşgörü biçimi onaylamak isteyebileceğim her biçimden daha bütünselleştiricidir.[30] İç içe geçmiş ve çoğul halde oralarda bir yerde olduğu ima edilen medeniyetleri tanımlamada devreye sokulan farklı bakış açıları yaklaşımı göreci bir konumdur. "Medeniyetler ötesi etkileşimlerin, medeniyetler arası karşılaşmaların ve medeniyet çatışmaları"nın karmaşıklığını öyle bir noktaya kadar tasvir eder ki, böyle bir çoğullaştırmanın ağırlığı altında, tanımlama sürecinin kendisi en sonunda çöker gider.[31]

Medeniyetleri kategorilere ayırma teşebbüsünün başarısızlığa uğraması belki tam da (ve diyalektik olarak) onun hakikatidir. İhtiyaç duyulan çeşitli tanımlar belki de medeniyet kavramının oralarda bir yerde olan *herhangi bir şeyi* tanımlamadığının bir semptomudur ve dolayısıyla, onun bize, bizim de ona ait olduğumuzu zannettiğimiz medeniyet bir fantezidir. O halde "Medeniyet nedir?" sorusunu cevaplamak için ihtiyaç duyulan, sayıları giderek artan bakış açıları medeniyet farkları kavramının dağılıp çözülme sürecinde olduğuna işaret etmektedir. Gerçekten öyledir. Ve hal sahiden böyleyse, gelecek zamanın ve uzamın haritasını çıkarmak üzere yıkık-dökük-bir-kavram olarak medeniyete ne kadar güçlü bir şekilde başvuruluyorsa, bu harita ister istemez o kadar mitik hale gelecek demektir.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

30 Şu üç ciltlik yapıta bakılabilir: *Civilizational Politics in World Affairs Trilogy*, haz. Peter J. Katzenstein (New York: Routledge, 2010-2012), özellikle şu makaleye: "Anglo-America and its Discontents (kaynak: *Anglo-American and its Discontents: Civilizational Identities Beyond West and East*); ayrıca bkz. "A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices", *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* içinde (New York: Routledge, 2009).

31 Peter J. Katzenstein, "A World of Plural and Pluralist Civilizations", s. 1.

Kanlı Canlı Bir Sosyoloji İçin*

LOÏC WACQUANT

Bu yazı, aslen Frank Adloff'un[1] ve meslektaşlarının, toplumsal analizde "cisimleşme ve açıklama" ilişkisini inceleyen kolektif bir esere[2] dâhil edilmek üzere, bana yönelttiği bir dizi soruya cevap olarak yazılmış bir metnin genişletilmiş versiyonudur. Avam bir bedensel zanaat olarak ödül dövüşçülüğü konusundaki araştırmamı yeniden canlandırmamın öncesinde, bu sorgulamaları, geçtiğimiz yıllarda çeşitli konferanslarda olduğu gibi yazılı olarak da dâhil olduğum, Bourdieu'nün yatkınlık odaklı eylem teorisi etrafında süren tartışmalarda karşıma çıkan meseleleri açıklığa kavuşturmak için kullanıyorum.[3]

Öncelikle çağdaş sosyal bilimlerde geçerli olan (ikici) fail, (dışsalcı) yapı ve (zihinselci) bilgi kavramlarını eleştiriyorum ve toplumsal hayvanın alternatif bir kavrayışının taslağını çıkarıyorum. Bu sonuncuyu sadece yeni-Kantçı bir yaratıcı ya da –insanları "düşünceli, akılcı, konuşma-ediminde bulunan, özgür irade sahibi, toplumsal ve siyasal varlıklar" olarak kabul eden Ernst Cassirer, George Herbert Mead ve John Searle[4] kalıbında– bir simge kullanıcısı olarak değil, duyuları olan, acı çeken, beceri sahibi, tor-

* Frank Adloff, Javier Auyero, Sarah Brothers, Megan Comfort, Magnus Hörnqvist, ve Nazlı Ökten'e bu deneme hakkındaki hızlı tepkileri ve keskin önerileri için teşekkür ederim.

1 Nuremberg'de Friedrich-Alexander Üniversitesi'nde ve Floransa'da European University Institute'de sosyolog.

2 Adloff vd. 2014.

3 Bkz. *Qualitative Sociology* dergisinin 2005 Yaz tarihli *Body and Soul* özel sayısı ve *Theory & Psychology* dergisinin "Habitus in Body & Soul" başlıklı 2009 Aralık sayısı ve *Body & Society* dergisinin 2014 Bahar sayısında "Homines in Extremis" ve Wacquant 2009.

4 Searle 2009, s. ix.

tulardan oluşmuş ve konumlanmış bedensel bir yaratık olarak nitelendirmeyi öneriyorum. Sürekli olarak eylem ağlarından çıkan ve burada dolanan vücut bulmuş pratik bilginin öncelikli olduğuna ve söylemsel hakimiyetin bunun üzerine aşılandığına dikkat çekiyorum. Daha sonra bu cisimleşmiş insan hayvan kavrayışını açmak ve çıkarmak için uygun araştırma yollarını değerlendirmeye alıyorum. "Fenomeni icra etmeye" dayalı sahaya tamamen dahil olan çalışma türlerinden *icraya dayalı etnografinin*[5] pratikleri ortaya çıkaran ve inceleme altındaki kozmosa temel teşkil eden bilişsel, çabayla ilişkili ve katektik[6] şemayı (yani habitusu) açığa çıkarmak için verimli bir yol olduğunu öne sürüyorum. Ancak uygun bir "katılımcı gözlemci" konumuna yerleşmek ve meyvelerini almak medeni cesaret ve sebat gerektirir. Cismani sosyolojinin toplumsal ontolojisini ve metodolojisini tayin etmek beni, toplumsal yeterlilikleri harekete geçiren ama normal sosyal bilim anlatımlarından silinen "ince zekâyı" yakalamanın zorluğunu ve aciliyetini yeniden düşünmek için Bourdieu'nün Pascal'le diyaloğuna geri dönüp bakmaya sevk ediyor.

Sizin için toplumsal etkileşimin örtük boyutlarına (sessiz bilgi, işbilirlik, *pratik duyu*, vb.) odaklanmak ne kadar önemli?

Sosyal bilimleri kısıtlayan ve toplum ile tarihin canlı, çok renkli anlatımlarını geliştirmeyi engelleyen yıllanmış üç arızayı gidermek istiyorsak son derece önemli: namevcut, atıl ve ahmak bir bedene kakılmış etkin bir zihinden oluşan ikici ve cisimsizleşmiş bir *fail* görüsü, dışarıdan bir dizi kısıtlama olarak tefsir edilen olumsuz ve yavan bir yapı kavramı ve bilgi istifi ve temsil stokları gibi görülen zihinci bir *bilgi* anlayışı. Bu üç kavrayış birbirlerini pekiştirmekte ve toplumsal hayatın içinden hayatı basbayağı çıkarıp alma konusunda birleşerek bizi akışkan olsa da belli örüntüleri bulunan eyleme alanı olarak toplumsalın yeterli ve tam olmayan bir kavrayışıyla baş başa bırakmaktadır.

Bu unsurların her birini kısaca ele alalım. Sosyal bilimlerde fail kavramlaştırmaları, Bentham'dan gelen ve neoklasik iktisadın geliştirdiği, bireysel faydayı azami düzeye çıkaran akılcı hesap makinesi *homo economicus* ile Kant'tan miras kalan ve kültürel antropolojinin göklere çıkardığı, ahlaki

5 *Enactive etnography*: *Enact* fiili hem yürürlüğe koyma hem bir rolü canlandırma anlamına geldiğinden icra kelimesini tercih ettim (ç.n.)

6 Duygusal yatırım içeren. (ç.n.)

normların harekete geçirdiği simgeleri kullanan birey *homo culturalis* arasındaki karşıtlık tarafından kutuplaştırıldı; sosyoloji de bu iki kutup arasında beceriksizce gerildi. Hakim bu iki model, Martin Hollis'in[7] bir zamanlar nitelendirdiği gibi, "rasyonel insan" ve "plastik insan" eş derecede sakatlayıcı ve sakatlanmıştır. Ön cephedeki bu tartışmalarının ötesinde ve üzerinde paylaştıkları şey nedir? Her ikisi de bedensizdir ve toplumsal varoluşun bir kipi olarak tutkuyu ve arzuyu, teni analizden silerler. Bunlar, William James'in uğraştığı ve Sigmund Freud'un derinlik psikolojisinin –sadece ontogenetik düzeyde– yakalamaya çalıştığı eylem malzemeleridir. Çağdaş bilişsel bilimlerin yapay zeka, nörobiyoloji, dilbilim ve felsefeyi kateden bedenlenmiş kıyıları[8] bunları filogenetik düzeyde hızla yeniden keşfetmektedir. Ancak standart sosyal bilim anlatımlarında sansürlenmekte, yok sayılmakta ve devre dışı bırakılmaktadırlar.

Merton'a göre[9] kavram ne denli "çokerekli ve çokbiçimli" [*polithetic ve polimorphic*] olursa olsun toplumsal yapıya dair hakim anlayış onu, bir baca ya da bir çit varmış gibi doğruca failin dışına yerleştirir ki bu da aynı derecede sınırlayıcı ve budayıcıdır. Çünkü yapılar, sadece kişilerin mevcut çevrelerinde, görülmez ilişkiler kaynakların nesnel dağılım ya da onları dışarıdan sınırlandıran ve baskı yapan kısıtlamalar ve fırsatlar biçiminde karşılaştıkları Durkheimvari olgular şeklinde var olmazlar. Aynı zamanda algı sistemleri, duyu-motor yetileri, duygusal temayüller ve aslında arzunun kendisi olarak bedenin içine kazılı ve onu sarmalayan dinamik kuvvet ağlarıdır. Yapılar dış kaplar, kirişler ya da kafesler oldukları kadar iç zemberekler ve pervanelerdir de. Hareketsiz ya da atıl değil, canlı ve kıvraktırlar.

Son olarak, sosyal bilimler son derece edilgen ve beyne odaklı bir bilgi kavramıyla çalışmaktadırlar. Zihinde yerleşik bulunan ve dil tarafından taşınan önerme niteliğindeki malumata bilgi değeri veriyoruz. Somut fiillerde edinilen ve ortaya konan usule dair ya da pratik bilgiyi (eski Yunan'da iş ya da kamu görevlerinde becerikli ve etkin anlamına gelen *pragmaticos*) gözden kaçırıyoruz. Elizabeth Anscombe'un isabetle teşhis ettiği gibi rasyonalist devrimden miras "iflah olmaz şekilde düşünceye dayalı bilgi" kavrayışının üstesinden gelmek için bu yukarıdan aşağı anlayıştan kaçınmak ve böylece bununla birlikte gelen zihinci (ya da söylemci) kültür kavramından kopmak

7 Hollis, 1976.
8 Clark 1999, Lakoff ve Johnson 1999, Chemero 2013, Shapiro 2014.
9 Merton, 1976.

zorundayız. Cismani bir *know-how*'ın, "aşağıdan yukarıya"nın, toplumsal dünyanın içinde ve üzerinde eyleyerek edindiğimiz, iç organlarla –hem zihinsel anlama hem de maharetle ele alma manasında– kavranışının gücünü ve gerçekliğini teslim etmemiz gerekir.

Bu vücut bulmuş pratik bilgiyi yakalamak için aktör insanın hangi özelliklerine ışık tutulmalıdır?

Büyük neo-Kantçı filozof Ernst Cassirer[10] insanı "simgesel hayvan" olarak nitelemekte ve dilde, efsanede, sanatta, dinde ve bilimde insanların çevreleriyle başa çıkmak ve onu şekillendirmek için icat ettikleri ana simgesel sistemleri görmekte haklıydı. Ama bu özellik tek başına, geçerli bir felsefi antropoloji yapmaya yetmez. Bunlara tesadüf, her biri [İngilizcede] S ile başlayan beş özellik daha ekleyebilirim, böylece bunlara failin genişletilmiş "Altı S" kavramlaştırılması diyebiliriz.

İnsan hayvanı simge üreticisi olmanın yanı sıra duyarlı, acı çeken, beceri sahibi, tortulu ve konumludur [*sentient, suffering, skilled, sedimented, situated*]. *Duyarlı*: fail sadece dışarıdan, ve içeriden gelen uyaranlara duyarlı olmasını sağlayan duyularla donanmış değildir; aynı zamanda sinir sisteminin zapt ettiklerine anlam verir. Hem duygulanma yetisine sahiptir hem de bu duyguların bilincindedir; ve sinirbilimci Antonio Damasio'nun *The Feeling of What Happens*'da[11] gösterdiği gibi, beden bu farkındalık hissini sentezleyen aracı/ortamdır. *Acı çeken*: fail, toplumsal ve doğal dünyaların tehditlerine ve darbelerine maruzdur; doyurulmayan ihtiyaçları, özlemleri ve arzuları vardır; sürekli olarak başkalarının yargısına tabidir ve ölümün kaçınılmaz gelişiyle yüzleşir. Bu nedenle kaygı, gerginlik ve acı içinde yaşar ve yine de katlanır. *Beceri sahibi*: toplumsal fail "bir fark yaratabilir" (eski Nors dilinde *skil* ayırt etmek ve ayarlamak anlamına gelir) çünkü deneyim ve talimle eyleme geçme yetisine ve işleri ustalıkla yapma becerisine sahip olur. *Tortulu*: çünkü tüm bu unsurlar, duyular, acı çekme ve beceriler doğuştan, en baştan gelmez ya da benlikle tekbenci [*solipsistic*] bir ilişki içinde oluşmaz. Daha ziyade, dünyayla çarpışmamız yoluyla aşılanır, yetişir ve zamanla açılırlar ve çeşitli bireysel ve ortak tarihlerin katmanlı ürünü olarak bedenimizde aşama aşama birikirler. (Merleau-Ponty,[12] bedende yerleşik "dünyanın alışılmış bilgisi"ni

10 Cassirer, 1944.
11 Damasio, 1999.
12 Merleau-Ponty 1945.

Husserl'e dayanarak "örtük ya da tortulu bilim" olarak adlandırır) *Konumlu*: bu tortulanma fiziksel ve toplumsal uzamdaki eşsiz yerimiz ve seyahatlerimizle şekillenir, çünkü aynı anda iki yerde birden bulunamayan ama zaman içinde işgal ettiğimiz yerlerin izlerini bütünleştiren ölümlü organizmamızın kırılgan fiziksel zarfında hem hapis hem de korunmuş bulunuruz.

Son olarak, bu altı unsurun hepsi, *zaman* içinde bir arada *yapılandığı* ve aktığı kadar gelişir de. Bourdieu'nün yıllar önce "The Work of Time"da[13] ısrarla vurguladığı gibi, fail, yapı ve bilgi kavrayışımızın tümünü kökünden zamansallaştırmalıyız. Bilişin, beden, zihin, etkinlik ve dünyanın girift dansından geliştiği konumlu bir etkinlik olduğunu bir kez teslim ettikten sonra kültürel ve toplumsal pratiklerde sarmalanmış sessiz bilgiyi çekip çıkarabilir ve böylece bu konudaki tanımlamalarımızı zenginleştirip açıklamalarımızı derinleştirebiliriz. Yenilenmiş bu üç bileşeni bir araya getirince, etkin ve hareketli duygulanım, eylem ve kuvvet şekillenmeleri arasında seyir halinde bulunan, pratik *know-how* kullanan vücut bulmuş varlıkla karşılaşırız ve böylece şimdi akademik dergilerde okuduğumuz siyah beyaz cansız raporlar yerine, toplumsal hayatı gerçekte gözler önüne serildiği gibi yakalayan, çokboyutlu, çokrenkli anlatımlar üretmeye muktedir *kanlı canlı bir sosyoloji* için gerekli yapıtaşlarına sahip olabiliriz.

Eylem, yapı ve bilginin görünmez boyutlarını saptamak için hangi araştırma yöntemlerini öneriyorsunuz?

Prensip olarak sosyal bilimlerin dört ana yöntemi, etnografik, hermenötik (görüşmeyi ve metin analizini de kapsayacak şekilde), tarihsel ve istatistik yöntemler, bunların hepsi her tür nesneyi ele alabilir. Ama bu şekilde eklemlenmeyen, simgeselleşmeyen ve nesneleşmeyen pratik bileşenlerini arayıp bulmak konusunda eşitsiz donanımda oldukları açıktır: doxa kategorileri, sağduyu [*phronetic*] yetileri ve varolma, hissetme ve eylemenin sıradan yolları. Toplumsal eylem ve bilişin sessiz dokusuna giden ana yolda tek bir yöntem vardır: incelenen etkinliğe pragmatik bir biçimde dâhil olarak yakın gözlem yapmak.

Etnografi –esas araştırma aracı olarak gözlemcinin becerili ve duyulu organizmasına dayanan o belirli veri üretimi ve analizi tekniği– toplumsal varoluşa praksiyolojik boyutlarını yeniden kazandırarak *topluma yeniden-vücut vermekte* [re-incarnate] bize en uygun yardımcıdır. Ama öncelikle fenomenle birlikte (içinde) gerçek zamanda ve uzamda fiziksel anlamda aynı

13 Bourdieu 1980/1990, s. 98-111.

yerde bulunmaya dayanan iliştirilmiş ve bedenlenmiş toplumsal tahkikat olarak etnografinin ayırt ediciliğini ve özel erdemlerini daha açık bir şekilde kavramalıyız ve ikinci olarak da pratiğimizi, çelişir görünse de birbirini tamamlayan iki yolla geliştirmeliyiz. Bir yandan Geertzvari "yoğun betimleme"nin epistemolojik yanılsamalarına, Chicago-tarzı ampirisizmin felsefi safdilliğine ve postmodern hikaye anlatıcılığının göz kamaştırıcı ayartmalarına karşı etnografiyi teoriye daha yakından bağlamalı.[14] Öbür yandan araştırmacının, incelenen evrenin ehil, gayretli ve istekli üyesini oluşturan söylem-öncesi şemalara hakim olmasına olanak sağlamaya müsait, uzun vadeli, *yoğun ve hatta erginleyici* etnografik müdahil olma biçimlerini teşvik etmemiz gerekir.

Saha sosyoloğu, etnografiden en iyi şekilde faydalanmak için her toplumsal fail gibi nesnesini *bedenen* tanıma olgusunu sistematik olarak tema haline getirmeli ve deşmelidir; ve incelediği evrene simgesel ve toplumsal katılımını derinleştirerek cismani anlayışı devreye sokabilir. Bunun anlamı, Ruth Behar'ın[15] önerdiği gibi "etnografiye öznellik boca ederek" kağıt üzerinde, "hassas/yara almaya açık yazmakla" değil, ancak saha pratiğimizde, "hassas/yara almaya açık gözlemci" haline gelebileceğimiz ve gelmemiz gerektiğidir. Buradaki yöntembilimsel taahhüt, eylem akıntısını kıyıdan seyretmek değil, mümkün olduğunca derinine dalmaktır; ama öznelliğin dipsiz girdabında boğulmamıza neden olacak pervasız bir teslimiyetle değil, yöntem ve hedef belirleyerek dalmak ve yüzmek.

***Ruh ve Beden* (Wacquant [2000] 2004, genişletilmiş yeni baskı 2014] isimli kitabınızda ve ilgili denemelerinizde "cismani sosyoloji" dediğiniz şeyi geliştirmeye çalıştınız: bunu, fenomenolojiden mülhem duyusal etnografiden ayıran şey nedir?**

Kısaca ifade etmek gerekirse, cismani sosyoloji, bedenin, sosyokültürel nesne olarak değil, toplumsal zekanın ve sosyolojik sezginin kaynağı olarak sosyolojisidir. Yukarıda öne sürdüğüm gibi, fail insanın et ve kandan oluşan, hisseden ve acı çeken bir varlık olması gibi kaba bir olgudan yola çıkar. (Burada et, yaşayan bedenin görünebilir sınırlarına gönderme yaparken kan iç organların derinliklerinde titreşen iç devreye işaret eder bkz. Leder'in[16] Merleau-Ponty'yi yeniden okuması. Burada "zihin vücut bulmuştur, düşünce

14 Wacquant 2002, s. 1469-71, 1481-82 ve 2009, özellikle s. 118-122.
15 Behar 1996, s. 16 ve 6.
16 Leder, 1990.

daha ziyade bilinçdışıdır" diyen ve aklı "duygusal olarak müdahil" olduğu kadar "büyük ölçüde metaforik ve imgesel" sayan George Lakoff ve Mark Johnson'un[17] önerdiği "biz kimiz" değerlendirmesine katılıyorum). [Bu değerlendirme] kendisini eylemin yanına ya da üzerine değil, üretim noktasına konumlandırır. Cismani sosyoloji, izleyici bakış açısından kaçınır ve zaten olup bitmiş eylemi değil oluşum halindeki eylemi yakalamaya çabalar. Pratiği şekillendiren pratik şemaların açılımını saptamayı ve belgelemeyi amaçlar: katmanları ve işlemleri ampirik araştırmaya tamamen açık olan habitusun duygusal, bilişsel ve eylemsel yapıtaşlarını.[18] Simmel, Mauss ve Lucien Febvre'den, Elias'a, Helmut Plessner ve Arnold Gehlen'in *Lebensphilosophie*'sine[19] tıbbi ve fenomenolojik antropolojinin çağdaş akımlarına uzanan seçkin bir hat izleyen, duyuların sahada incelenmesi olarak tanımlayabileceğimiz duyusal etnografiden, "duyusal oluşumları" inceleme nesnesi olarak değil, inceleme aracı olarak[20] ele alması nedeniyle ayrışır.

Cismani sosyoloji, toplumsal failin bedenlenmiş ve iliştirilmiş olarak ele alınması kaydıyla her tür nesneye uygulanabilir ve çok çeşitli yöntemler kullanabilir. Örneğin, *Alltagsgeschichte*, mikrotarih kullananlar ve yakın zamandaki hassasiyetlerin tarihyazımı yönünde çalışanlar, bilmeseler de, niyet etmeseler de bu sosyolojinin etrafında dolaşmaktadırlar. Carlo Ginzburg *Il Formaggio e i Vermi*'de[21] on altıncı yüzyıl değirmencisi Menocchio'nun sapkın olduğundan şüphelenilerek kazıkta yakılmadan önce yaşadığı kozmosu yeniden inşa ettiğinde; Alf Lüdtke[22] yirminci yüzyılın ilk yarısında Alman işçileri arasında iktidara direniş ile yerleşme arasında inatçı "irade"yi besleyen dikbaşlılık stratejilerinin, *Eigensinn*'in toplumsal kökenlerini ve etkilerini incelediğinde; Alain Corbin deniz kenarını tiksindirici bir korku nesnesinden çekici bir düşünme yerine çeviren ve "tabiat" karşısında yeni bir duruş doğuran değişen duyusal ve epistemik kültürleri haritalandırdığında cismani tarihsel sosyoloji yapmaktadırlar.

Çağdaş nesneler içinse en iyi yöntem benim *icraya dayalı etnografi* adını verdiğim, araştırmacının *fenomeni (unsurlarını) icra ederek* görünmez özel-

17 Lakoff ve Johnson 1999, s. 3-4 ve pek çok yerde.
18 Wacquant 2014a ve 2014b.
19 Hayat felsefesi. Rasyonalizme ve pozitivizme tepki olarak gelişen, hayatın anlamını ve değerini merkeze alan 19. yüzyıl Alman düşünce okulu (ç.n.)
20 Örneğin, Howes 2003.
21 Ginzburg, Carlo [1976], *Peynir Ve Kurtlar Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
22 Lüdtke 1993.

liklerinin kabuğunu soymasını ve işleyiş mekanizmalarını denemesini sağlayan yöntemdir. *Enactive* [icraya dayalı] terimini Berkeley'deki meslektaşım Alva Noë'nin *Action in Perception*[23] (Algılayan Eylem) isimli kitabından uyarladım: onun algılamayı "bir bütün olarak hayvanın maharet gerektiren bir etkinliği" olarak ele alma önerisini, etnografın çalışmasını nitelendirmek için çok uygun buluyorum (Noë de bu sıfatı Francesco Varela, Evan Thompson ve Elenaor Rosch'un[24] oldukça etkili "cisimleşmiş zihin" teorisinden alıyor). Vücut bulmuş araştırmanın ilk emri, *bazı sıradan yetilerle eylem tiyatrosuna girmek* ve araştırılan insanların –ister boksör olsun, ister öğretim üyesi ya da siyasetçi– dünyasında mümkün mertebe çıraklık ederek evrenlerini içeriden kavramak ve analitik anlamda yeniden inşa etmek için bir sıçrama tahtası olarak kullanmaktır.

Peki ama pratik, yasal ya da ahlaki nedenlerle fenomenin kendisine dahil olamayacağınız durumda ne olacak?

Elbette, hedeflenen toplumsal sahneye erişmek ve rol almak her zaman kolay ve dolambaçsız değil: etkin bir üye olmak çoğu kez zaman alır, özel niteliklere sahip olmayı ya da edinmeyi gerektirir. Bir polis memuru olmak için gerekli soğukkanlılığa ya da bir balerin olmak için gerekli esnekliğe sahip olmayabilirsiniz, hemencecik yargıç olmayı umut edemezsiniz ve umarız ki sosyolojik anlama amacıyla en iyi hastanede beyin cerrahisi uygulamanıza izin verilmez. Ama pekala balede sahne donanımı görevlisi olabilir, önduruşma hizmetlerinde stajyer yazılabilir ve ameliyathanede hademe olarak çalışabilirsiniz. Goffman'ın klasik denemesini hatırlarsak "eylemin olduğu yer"in sahnesine açılan çok sayıda kapı vardır ve bu da rolü öğrenerek ve eldeki toplumsal dramada küçük de olsa kahramanlardan birinin ya da diğerinin konumunu alarak fenomenin bileşenlerini deneyimlemek ve böylece denemek için çeşitli fırsatlar sağlar.

Sosyologlar çoğu kez kapıdan girmezler çünkü içeriye ne ölçüde davet edileceklerini görmek için kapıyı çalmazlar bile. Bir örnek: evsizlik üzerine birbirinden çok farklı tarzda, aralarında hayranlık uyandırıcı olanları da bulunan çok sayıda saha monografisi vardır: örneğin Snow ve Anderson'dan[25] *Down on Their Luck*, Bourgois ve Schoenberg'den[26] *Righteous Dopefriend* ve

23 Noë, 2004, s. 2.
24 Varela, Thompson ve Rosch, 1991.
25 Snow ve Anderson, 1993.
26 Bourgois ve Schoenberg, 2009.

Gowan'dan[27] *Hobos, Hustlers and Backsliders* önerebileceklerim. Yine de bu yazarlardan hiçbiri sokaklarda uyuyarak, bir SRO[28] otelinde titreyerek uzun süreler geçirmemiş ya da şehirde bir barınakta kalmamış – evsiz insanları tanımlayan statü sorunlu haline geldiğinde onları ele alan birbirine bağlı kurumlar ağını oluşturan, devlet hastanesi ve yerel hapishaneyle birlikte bu üçü arasında gidip gelmeyi hiç saymıyoruz bile (barınaklarda kalmanın araştırma tasarımının ana unsuru olduğu bir monografi bulabilmek için WPA'in* ilham verdiği, Sutherland ve Locke'un çalışması *Twenty Thousand Homeless Men*'e[29] kadar gitmek gerekir). Evsizler hakkında çalışan öğrencilerin çoğu günbatımında, tam da en önemli pratik varoluşsal sorun ortaya çıktığında ve çözüldüğünde sahneden ayrılır: Bu gece nerede uyuyacağım? Oysa sokakların kıyısında köşesinde kendisine uygun bir sahte "yatak" yapmak, gerekli hassas ilişkileri idare etmek, asgari güvenliği sağlamak, ağrıları ve duyguları ehlileştirmek, kokulara bulanmak, zaman duygusunu değiştirmek ve başka şeyler için geliştirilen farklı teknikleri geceden sabaha bizzat denemekten öğrenilecek o kadar çok şey var ki. Araştırmacının durumunda olduğu gibi, isteyerek ve geçici de olsa fenomenin, evsizliği canlandırmanın kendisinde bedenen ortaya çıkacak o kadar çok veçhesi var ki; çünkü bunlar *acil ama yine de sıradan eylemin* ta dokusuna işlemiştir ve böylece bunu kanıksamış olanlarca kısmen fark edilmez ve tanımlanamaz hale gelirler.

Vücut bulmuş araştırma biraz medeni cesaret ve biraz da sebat ister. Etnografilerin çoğunun toplumsal dünyanın, ("gözlemci katılım" yapanlar için tanımı gereği olanaksız olan) *düşünmeye dayalı bir duruşla* beslenen metin odaklı ya da hermenötik görüşüne düşmelerinin ana nedenlerinden biri olan, eylemin, bilginin ve yapının bedenleşmiş doğasını ihmal etmelerinin yanında, yazarların erişim kazanma ve iliştirilmişliklerini derinleştirme çabasında yeterince sebat etmemeleridir. Eylem arenasına giden her yolu denemek ve ilerlemek yerine kolayca gerileyip hız kaybetmektedirler. Ama kararlılık işe yarar: Joan Cassell[30] başlangıçta ameliyathaneye sokulmamıştı ve bunun yerine yardım derneğini incelemesi önerilmişti ama inat kuvvetiyle

27 Gowan, 2010.

28 *Single Occupancy Room*'un kısaltması: A.B.D'de düşük gelirliler ya da evsizler için yapılan tek odalı konut düzenlemeleri. ÇN

29 Sutherland ve Locke, 1936.

30 Cassell, 1991.

* WPA: *Works Progress Administration* (İş Geliştirme İdaresi) 1939 yılında *Work Projects Administration* (İş Projeleri İdaresi) adını almış bir New Deal örgütlenmesidir. ABD'de işsizlere iş sağlama amacıyla kurulmuştur (ç.n.)

sonunda onlarca hastanede, iki sağlık örgütünde ve bir devlet hastanesinde iki yüz kadar ameliyatta genel cerrahları izlemeyi başardı. Cassel 18 aylık bir çalışma tasarlamıştı; sahada 33 ay geçirdi ve sonunda internlerle beraber retraktörü tutmasına ve "fırçalamasına" bile izin verildi. Aynı şekilde Gretchen Purser[31] Oakland ve Baltimore'daki gündelik iş ajanslarına kaydolup işe alınarak üç yıl boyunca, denetimsizleşen iş piyasası, erozyona uğrayan hipergetto ve azmanlaşan hapishane sistemi kesişimindeki marjinal gündelik emekçilerin toplumsal deneyimlerinin ve stratejilerinin bedenlenmiş bir anlatısını ortaya çıkardı. Şimdi, gözlüklü, ufak tefek, vejetaryen bir beyaz kadının, en beterinden tatsız işleri yaparak bir "et pazarında" birkaç "fiş" için cebelleşirken eski hükümlü iri kıyım siyahlarla başa çıkması olasılığı nedir? Ama o dayandı ve bu toplumsal deneyimin diğer ucundan, Amerikan ekonomisinin şişkin karnındaki "esnek-sömürü" [*flexploitation*] gerçeğinin göz kamaştırıcı bir anlatımıyla çıktı.

Cismani sosyoloji, bir kıyas ve bir cüreti esas alır. Kıyas, şudur: eğer bedenin sadece toplumsal olarak inşa edilmiş bir ürün olduğu değil, aynı zamanda toplumsal olarak inşa edici bir bilgi, pratik ve iktidar vektörü olduğu doğruysa, bu araştırmacı olarak sosyoloğun bedenine de uygulanır. Cüret ise, ikibinyıldan fazla bir süredir, hisseden organizmayı bilgi karşısında bir engel olarak görmemize neden olan, Nietzsche'den alıntılarsak "bedenin hor görülmesini" aşmak ve onu sosyal bilim araştırması için mebzul bir kaynağa çevirmektir. Yöntemsel olarak kişinin bedenini pratik bilgi üretimi için akıllı bir araç olarak kullanmak temel toplumsal yetilerin –Bilmemkim Bilmemkimler arasında gibi hissetme, düşünme ve eyleme yetilerinin– edinilmesini hızlandırır; bu da, görevinizin ne zaman bittiğine karar vermek için verilerin doyma noktasına gelmesinden daha iyi bir ölçüt sunar.

"İcraya dayalı etnografi" zanaatı icra etmenin yeni bir yolu mu?

Tersine, etnografinin kökenlerine ve altın çağına uzanan, "yerlilerle" uzun süreli ve yakın temas halinde "yaparak öğrenme"yi vurgulayan eski ve saygın bir etnografi yapma şekli: Aristoteles *Poetika*'da insanların ilk bilgilerini *mimesis* yoluyla edindiklerini hatırlatır. İcraya dayalı etnografi, etnografi adına layık her etnografinin ayırt edici iki özelliğini açığa çıkarmak ve yoğunlaştırmaktan fazlasını yapıyor: araştırmacı bedenen oradadır ve incelenen toplumsal ve simgesel yapıya kendisini dâhil eder. Bunu nitelendirmenin

31 Purser, 2012.

başka bir yolu ise habitusu, analizin hem nesnesi hem yöntemi olarak kullandığını söylemektir:[32] araştırmacı pratik şemanın anlamlılığını, bunu *in actu* edinerek, oluşmalarını sağlayan pedagojik tekniklere yoğun bir biçimde odaklanarak ya da yerine getirildikleri pragmatik tasarımları parçalarına ayırıp inceleyerek ortaya çıkarır ve denemeye tabi tutar. Bu bakımdan icraya dayalı etnografi, çağdaş antropolojinin, mecazları, konumlanmaları, etiği, yerleşimlerin (ya da "zamanımızın karmaşıklıklarında" meskun "yanyerleşimleriyle", şaka değil) çoğulluğunu ve profesyonelleşmenin zaaflarını saplantı haline getirerek meta-analiz yoluyla neredeyse bir etnografik felç durumuna giren akımlarına karşı gelir.

Daha önce, pratik vaziyet izin verdiğinde "yerlileşebileceğimizi, bunun gerekli olduğunu ama *silahlı* gidip sonra da dönmemiz gerektiğini" öne sürmüştüm;[33] bunu yaparken amacım, anaakım sosyal bilimlerde saha çalışması konusundaki geçerli bakış açısını ıslah etmekti. Şimdi bu formülleştirmeyi düzeltmek istiyorum çünkü "yerlileşmek" bizi yanlış bir epistemik ayağa oturtan müphem bir slogan. Çünkü Malinowski'nin *The Argonauts of the Western Pacific*'te[34] kutsadığı ve Geertz'in bizi etnografinin görüş açısı olarak onurlandırmaya davet ettiği "yerlinin bakış açısı" nedir? Bu kimin bakış açısıdır? Bu kimin bakış açısıdır ve hangi zamanda alınmıştır? Trobriand Adaları gibi küçük ölçekli akrabalığı temel alan, Durkheim'ın "mekanik dayanışma"sına yakınsayan bir toplumda bile toplumsal farklılaşma ve hiyerarşi vardır. Gerçekten de Malinowski mahalleler, kabileler ve totem klanları arasındaki sıra ve iktidar ayrımlarını vurgular. Köyün reisinin bakış açısıyla sıradan birininkinin aynı olmayacağı; üst soy zincirinden dul bir erkeğin yatkınlıklarının ve görüş açısının daha aşağı bir totem klanından evlenmemiş bir ergen kızınkiyle aynı olmayacağı çok açıktır. Her eylem sisteminde bir işbölümü olduğu gibi, yerel toplumsal uzamın nesnel yapısında evrilen noktalardan alınan görüşler olarak, *çok sayıda bakış açısı* vardır. Üstelik her an, hangi özelliklerin ve konumların "yerli" olarak belirleneceğine dair bir mücadele de vardır. Kim yerlidir, kim değildir? Bu sorunun cevabı, toplumsal dünyanın kendisinde her zaman bahis konusudur ve analizi yapan tarafından kağıt üzerinde hükmen çözülmemelidir. *Prizefighter's Three Bodies*'de gösterdiğim gibi, her tekil bakış açısı, mesela ödül dövüşçüsünün bakış açısı

32 Wacquant, 2011.
33 Wacquant 2009, s. 119.
34 Malinowski, 1922.

her zaman, etnografik gözlemden yapılan ham ampirik bir tümevarım değil, belli bir yerden bakış açılarının dinamik rekabetinde bir anı yakalayan analistin seçici sentetik bir inşasıdır.

Pierre Bourdieu en önemli kitabı *Méditations Pascaliennes*'de[35] Pascal'le yürüttüğü gölge diyalog boyunca örtük bilgi teorisini derinleştirir. Bourdieu'nün, *Les Pensées*'nin[36] yazarıyla kurduğu bu yakınlığı neye bağlamalıyız?

Bu bağlantı birçoklarını şaşırttı çünkü Pascal geometri ve olasılık teorisine katkılarının yanı sıra en çok bir Hıristiyanlık müdafii [*apologist*], varoluşsal boşluğun bir düşünürü ve bir düzyazı ustası olarak bilinir. Çok az sosyal bilimci onun entelektüel dertleriyle uğraşmıştır ve Bourdieu de yazılarında ondan çok az söz etmiştir. Ama bağlantı iç içe geçmiş birçok düzeyde işlemektedir. Öncelikle hatalı soyağaçlarının (son zamanlarda Bourdieu'yü kripto-Marksist olarak adlandıran McCarthyvari suçlamaları hatırlayalım) ve kötü okumaların (Bourdieu'yü, gerçekte yorulmak bilmez bir karşıtı olduğu akılcı seçim teorilerinin kalıbından çıkmış stratejik bir eylem görüşünün savunucusu sayanları hatırlayalım) önüne geçmek üzere tedbir niteliğinde bir referanstır. Yanı sıra, Fransız sosyoloğun kırk yıldan fazla mücadele ettiği, Descartes'tan, (Bourdieu'nün, kitabın başlığında *Méditations cartésiennes*'ine nazire yaptığı) Husserl aracılığıyla Sartre'a uzanan hakim bilinç olarak özne felsefesine ironik bir göz kırpmadır. Leibniz ve özellikle Spinoza ile birlikte Bourdieu'nün diğer bir ana ilham kaynağı ve insan eyleminin monist kavrayışının güçlü bir savunucusu olan Pascal, rasyonalist devrimin, *Distinction*'un yazarının pekiştirmeye ve yaymaya çalıştığı Kartezyen olmayan kanadını temsil eder.

Ama hepsinin de üzerinde, felsefi antropoloji ve toplumsal ontoloji düzeyinde derin bir yakınlık vardır: insan, dünyada ve dünyaya yakalanmış, kendisini "sonsuzluk ile hiçlik arasındaki" durumunun tüm saçmalığından bilgi ve eylemle –bu bilginin temeli olmadığında bile– kurtarmaya çalışan, acı çeken bir varlıktır. Bu varlık ve bu dünya çatışkılarla [*antinomies*], bir paranın iki yüzünü oluşturan hiyerarşik çiftlerle yoğrulmuştur: evrenin belirlenimlerine tabi olan ama yine de onları ve dolayısıyla kendisini bildiği için onlardan kaçabilen insan "hem melek hem canavardır"; kurumlar, (ilkini imha eden ikinci bir doğa olan) "âdetler" dışında bir şey olmadıkları hal-

35 Bourdieu, 1997/2000.
36 Pascal [1670] 1976.

de kendilerini doğada temellendirirler; toplumsal düzen esasen arızi olduğu halde mecburi görünürler.

Ortak hayatın zamkı ve eylemin kaynağı olarak, "insanların heveslerine" bağlı olan hiyerarşilerin keyfiliği ve güçlerin birbiriyle ölçülemezliği ("bedenlerin düzeni, zihinlerin düzeni, hayrın düzeni") simgeselin merkeziliği, hayal kırıklığının ve inancın rolü (ki *fides* anlamında, şeylerin göründükleri gibi olduklarına dair inançtır: "atlar için doludizgin koşmak neyse insan için de inkar etmek, inanmak ve iyice kuşkulanmak, odur").[37] Pascal, Bourdieu'ye bir sistem sunmaz, zaten *Les Provinciales*'in yazarı hiçbir zaman bir sistem üretmemiştir: toplumun temelinde bulunan kurgu ve fetişizm enigmasının hakikatiyle yüzleşmek"[38] ve bu şekilde toplumsal varlığın, onu oluşturan ve onun tarafından oluşturulan toplumsal dünyanın ve bu dünyada üretilen bilginin bu üç aşamada tarihselleştirmesini gerçekleştirebilmek için kaldıraçlar ve payandalar sunar.

Sessiz bilginin gündelik hayatta kendisini hem örtüp hem açık ederek işleyişini çeşitli yollarla anlamak için Pascal'e yaslanabilir miyiz? Örtük olanın sosyolojisini geliştirmemize yardım edebilir mi?

"İnsanın küçük şeylere duyarlığı ve büyük şeylere duyarsızlığı tuhaf bir ters dönüşün işaretidir" der Pascal[39] ve yine de "insanlık durumu budur." Bourdieu, Jansenist filozofu daha çok simgesel iktidarı, onun kiplerini ve etkilerini düşünürken daha ileriye gitmek ve tanınmayı/kabul görmeyi toplumsal varlığın bir komütatörü olarak yeniden düşünmek için kullanır. Bu onu, kurumsal işleyişte olduğu kadar, gündelik hayatta da toplumsal ontolojisinin merkezine bilme, tanıma ve yanlış tanıma/tanımamadan oluşan kavramsal üçgeni koymaya iter. Bir adım daha ileri gidilebilir ve ciddi anlamda dünyevi düşünceler benimseyip akıl ve duyguları birbirinde eriten siyasi bir mikrososyoloji geliştirmek üzere, birbiriyle çatışan "kalbin ve aklın nedenleri"ne başvurulabilir. Pascal, aynı şekilde *"eğlence"* kavramıyla ve bununla bağlantılı olarak insanlar için etkinliklerinde önemli olanın "yakalamak değil kovalamak" olduğu düşüncesiyle, dünyayla ilişkimizin sonsuz çeşitlilikte (felsefi, siyasi, aşkla ya da dövüşle vs. ilgili) biçimler alabilecek sevgi, arzu ve ıstırap içeren bir kipi olarak, bir tutku sosyolojisinin kapılarını sonuna kadar açar.

37 Pascal'in *Taşra Mektupları*'ndan (Les Provenciales) alıntı (ç.n.)
38 Bourdieu 1997/2000, s. 6.
39 Pascal, [1670] 1976.

Son olarak Pascal *Düşünceler*'in başlangıcında sosyal bilimcilerin üzerinde düşünmelerine değecek iki akıl yürütme yolu hakkında, *"esprit de géométrie"* ve *"esprit de finesse"*[40] arasında çok ince ama aydınlatıcı bir ayrım yapar.[41] Geometrik zekâ dünyayı parçalarına ayırmak için az sayıda ilkeyle hareket eder, mantıkla tümevarır ve açıklıkla sonuca ulaşır; buna karşın ince zekâ, deneyimde yerleşik bulunan ve yerel sezgiye ve hissedilen analojiye yaslanan örtük ilkeler çokluğuyla beslenir. İlki, zihnin özel olarak eğitilmesinden doğduğu için soyut ve yapaydır; ikincisi ise hayatın akışından sentezlenerek kaynaklandığı ve artık bilişsel bilimlerden öğrendiğimiz gibi duyu-motor hareketlerde kök saldığı için somut ve doğaldır. Pascal geometrik zekâyı bakışa ve ince zekâyı elle yoklamaya benzetir. Bu zıtlık, örtük olanı incelemenin alevlendirdiği sosyal bilim ikilemini ayırt etmemize yardım edebilir: normal bilim geometri zekâsıyla ilerler oysa sosyal bilim ince zekâyla ilerleyebilir. Şu halde, vücut bulmuş bir sosyal bilimin görevi, bu iki ayrı akıl biçimini uzlaştırmaktır. Pascal "zihin olduğumuz kadar otomat da olduğumuza" dikkat çeker ve bu nedenle "iki aşırılıktan: aklı dışlamaktan, sadece aklı kabul etmekten" kaçınmamız gerekir. Kanlı canlı bir sosyoloji için hiç de fena bir başlangıç aksiyomu sayılmaz.

İngilizceden çeviren: Nazlı Ökten

Kaynakça

Adloff, Frank, Katharina Gerund ve David Kaldewey (ed.) (2014), *Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication*, Berlin, Transcript Verlag.

Anscombe, G.E.M (1957), *Intention*, Cambridge: Harvard University Press, (yeni ed. 2000).

Auyero, Javier (ed.), 2005, "Special Issue of *Qualitative Sociology* on *Body and Soul", Qualitative Sociology* C. 28, S. 2 (Yaz), s. 141-211.

Behar, Ruth (1996), *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press.

Bourdieu, Pierre (1980/1990), *Le Sens pratique,* Paris: Éditions de Minuit, (İng. çev. *The Logic of Practice*. Cambridge, UK: Polity Press).

Bourdieu, Pierre (1997/2000), *Méditations pascaliennes*, Paris: Éditions du Seuil (İng. çev. *Pascalian Meditations*. Cambridge, UK: Polity Press).

40 Bu ayrımı geometri zekâsı ve ince zekâ veya incelik zekâsı olarak çevirebiliriz (ç.n.).
41 Bkz. Force 2003 ve Pascal 1657/1985.

Bourgois, Philippe ve Jeff Schonberg (2009), *Righteous Dopefiend*, Berkeley: University of California Press.
Cassell, Joan (1991), *Expected Miracles: Surgeons at Work*, Philadelphia: Temple University Press.
Cassirer, Ernst (1944), *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press.
Chemero, Anthony (2013), "Radical Embodied Cognitive Science", *Review of General Psychology* 17, S. 2, s. 145-150.
Clark, Andy (1999), "An Embodied Cognitive Science? Trends in Cognitive Sciences", C. 3, S. 9 (Eylül), s. 345–351.
Corbin, Alain (1988), *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840*. Paris: Aubier.
Damasio, Antonio R. (1999), *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness,* New York: Harcourt Brace.
Faubion, James D. ve George E. Marcus (ed.) (2009), *Fieldwork is Not what it Used to be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Ithaca: Cornell University Press.
Force, Pierre (2003), "Géométrie, finesse, et premiers principes chez Pascal", *Romance Quarterly,* C. 50 S. 2 (Bahar), s. 121-130.
Geertz, Clifford (1974), "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, s. 26-45 (yeni basım: *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, s. 55-71).
Ginzburg, Carlo (1976), *Il formaggio e i vermi*, Torino: Einaudi.
Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior,* New York: Anchor.
Gowan, Teresa (2010), *Hobos, Hustlers, and Backsliders: Homeless in San Francisco*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Howes, David (2003), *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Hollis, Martin (1977), *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*, New York: Cambridge University Press.
Lakoff, George ve Mark Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic books.
Leder, Drew (1990), "Flesh and Blood: A Proposed Supplement to Merleau-Ponty", *Human Studies,* C. 13, S. 3, s. 209-19.
Lüdtke, Alf (1993), *Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg: Ergebnisse.
Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londra: Routledge, yeni basım, 2014.
Merleau-Ponty, Maurice, (1945/1962), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard (İng. çev. *Phenomenology of Perception*. New York : Humanities Press).
Merton, Robert (1976), "Structural Analysis in Sociology", Peter Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure,* Londra: Open Books içinde s. 21-52.
Noë, Alva (2004), *Action in Perception*, Cambridge: MIT Press.

Pascal, Blaise (1657/1985), *De l'Esprit géométrique*, Paris: Garnier-Flammarion.
Pascal, Blaise (1670/1976), *Pensées*, Paris: Garnier-Flammarion.
Purser, Gretchen (2012), "'Still Doin' Time': Clamoring for Work in the Day Labor Industry", *WorkingUSA: The Journal of Labor & Society,* C. 15, S. 3, s. 397-415.
Searle, John (2009), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.
Shapiro. Lawrence (ed.) (2014), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. Londra: Routledge.
Snow, David A. Ve Leon Anderson (1993), *Down on their Luck: A Study of Homeless Street People*, Berkeley: University of California Press.
Stam, Henderikus J. (ed.) (2009), "Special Section on Habitus in the Work of Loïc Wacquant", *Theory & Psychology,* C. 19, S. 6 (Aralık), s. 707-777.
Sutherland, Edwin ve Harvey J. Locke (1936), *Twenty Thousand Homeless Men: A Study of Unemployed Men in the Chicago Shelter,* Chicago: Lippincott (tekrar basım: New York, Arno Press, 1971).
Varela, Francesco, Evan Thompson ve Eleanor Rosch (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, 1993.
Wacquant, Loïc ([2000] 2004), *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, New York: Oxford University Press, genişletilmiş yeni basım: 2014.
Wacquant, Loïc (2002), "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography", *American Journal of Sociology,* C. 107, S. 6 (Mayıs), s. 1468-1532.
Wacquant, Loïc (2009), "The Body, the Ghetto and the Penal State", *Qualitative Sociology,* C. 32, S. 1 (Mart), s. 101-129.
Wacquant, Loïc (2011), "Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter", *Qualitative Research in Psychology,* C. 8, S. 1 (Bahar), s. 81-92.
Wacquant, Loïc, (2014), "*Homines in extremis*: What Fighting Scholars Teach us about Habitus", *Body & Society*: in press.
Wacquant, Loïc (2014), "Putting Habitus in its Place: A Response to the Symposium", *Body & Society*: in press.
Wacquant, Loïc (yayına hazırlanıyor), *The Prizefighter's Three Bodies: Steps to a Carnal Sociology,* New York: Oxford University Press.

dosya

Levinas ve Bobby

Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü

ELİS ŞİMŞON

Levinas, hiç şüphesiz, yirminci yüzyılın en önemli etik düşünürüdür. Etiğin ilk felsefe olduğunu iddia eden bu çığır açıcı düşünür, bir hayvandan etik hakkında *daha fazla* ne öğrenebilir? Biraz daha açarsak, Levinas, Bobby'den etik öznelliğe dair ne öğrenmiş olabilir? Çalışmamın merkezini oluşturan bu soruyu tartışmaya başlamadan önce hikâyemizin ana kahramanlarını tanıyalım: Hayatını Öteki'nin Aynı'ya indirgendiği bütüncülleştirici özdeşleşme mantığının ötesini düşünmeye adayan, ötekinin ve ötekiliğin düşünürü *Emmanuel Levinas* ve Levinas'ın savaş tutsağı olarak bulunduğu Nazi kampında karşılaştığı, SS'ler günün birinde onu kamptan kovana kadar her sabah tutukluları gördüğünde "sevinçle hoplayıp zıplayarak kuyruğunu sallayan" sokak köpeği *Bobby*.[1]

Levinas'ın etik özneliği düşünürken Bobby'den esinlenmiş olduğu hipotezini irdelemeden önce daha genel bir soruyla başlamak gerekir: Ötekinin düşünürü addedilen Levinas'ın, insan-olmayan öteki, yani hayvan sorusu hakkındaki görüşü nedir? Levinas'ın hayvanın ötekiliğiyle, insanın ötekiliğinden 'görece' daha az ilgilendiğini ve hayvanla kurulacak etik ilişkinin imkânının koşullarını ortaya koymakta daha çekimser davrandığını söylemek yanlış olmaz. Ona göre, öteki, 'insan' ötekidir ve etiği ele alırken asıl konusunun insanlar arasındaki etik ilişki olduğunu da açıkça ifade eder.

1 Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom,* "The Name of a Dog, or Natural Rights", (çev. Sean Hand, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, s. 153 – Bu metinde kullanılan, Türkçeye çevrilmemiş eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir (Y.N).

Özellikle 1933-1945 yılları arasında yaşanan dehşetten çıkarmamız gereken en önemli ders, "etik olanın aşılamayacağı" olmalıdır çünkü şiddetin başladığı yer tam da etik olanın aşıldığı, askıya alındığı, yok sayıldığı yerdir.[2] İnsanlığın en karanlık zamanlarında bile şiddete direnerek hayatta kalmayı başarmıştır etik: insanı insanlıktan çıkarmaya yönelik tüm titiz ve sistematik çabaya rağmen geride kalan, bir insanın diğer bir insana yaptığı iyilik olmuştur. Bu dehşet yıllarına tanık olan Levinas, deneyimlerinden hareketle etik ilişkinin ancak insanlar arasında vuku bulacağını ve etik olanı ancak insanın sırtlayabileceğini iddia eder.

Etik öznelliği "öteki-için-olmak" olarak tanımlayan Levinas, dikkatli okurları tarafından öteki'ni, felsefesinin vaat ettiği kadar radikal bir biçimde düşünmemiş olmakla eleştirilir. Diğer bir deyişle, Levinas çok büyük ölçüde insanın ötekiliğine odaklandığı ve her tür etik ilişkinin prototipi olarak "insanlar arası" etiği aldığı için epey tenkit edilmiştir. Hayvan sorunu hakkında birkaç şey söylemesi için iyice sıkıştırıldığı bir söyleşide Levinas, Kantçı geleneği takip ederek, hayvanlara karşı yükümlülüklerimizin ikincil olduğunu, başka bir insana karşı olan yükümlülüklerimizi model aldığını ve bunlardan türediğini söyler.[3] Bu yüzden de, özellikle insan-hayvan ilişkisiyle ya da çevre etiğiyle ilgilenen pek çok Levinas okuru öncelikle, Levinas'ın ötekinin öteki insan olduğu yolundaki ısrarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır.

Tam da bu noktada sorulması gereken sorular şunlardır: Hayvan sorusunu tartışmak için neden inatçı bir hümanist olan bu düşünürde ve kökenden antroposantrik olan bu etik modelde ısrar ediyoruz? Hayvanla etik ilişkinin imkânı sorusuna bir yanıt aramak için, hayatı boyunca bu soruyu iki ya da üç kez, oldukça da gönülsüz bir biçimde ele almış bir düşünür olan Levinas'a yönelmek neden önemlidir? Levinas'ın hümanist ve antroposantrik düşüncesi hayvan sorusuna dair bize ne sunabilir? Tüm insan-merkezci önyargılarına rağmen, Levinas'ın etiğinde hayvan sorununu ele alırken başvuracağımız bir şey var mıdır?

Levinas'ı bu tartışmaya dahil edip onun düşüncesinde hayvanlara bir yer açma ve onlara karşı sorumluluklarımızı düşünebilme imkânını araştır-

2 Emmanuel Levinas, *Is It Righteous To Be*, ed. Jill Robbins, "Being-Toward-Death and 'Thou Shalt Not Kill'", İng. çev. Andrew Schmitz, Stanford University Press, California, 2001, s. 131.

3 "Paradox of Morality", Tamra Wright, Peter Hughes ve Alison Ainley'nin Levinas ile söyleşisi, çev. Andrew Benjamin, Tamra Wright, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi ve David Wood, Routledge, NY, 2003, s. 170.

ma çabaları hep şu önemli soru etrafında şekillenmiştir: "Hayvanın yüzü var mıdır?" Üstünden atlanması ve görmezden gelinmesi imkânsız, hayvan sorusu çerçevesinde irdelenmesi neredeyse zorunlu hale gelen bu sorunun anlamı ve rolü nedir? "Yüz" (ötekinin yüzü) Levinas'ın etiğindeki temel temalardan biridir; "ötekinin kendini bendeki öteki fikrini aşarak sunma biçimini" ifade eder.[4] Ötekinin yüzüyle karşılaştığımda, ondan bana taşarak akan anlamı kendi araçlarım ve kavramlarımla anlayamam, bu anlam beni hep aşar. Bu açıdan yüz, benim onu teşhis etme ve kavrama gücümün her daim ötesine giden bir tür ifadedir. Yüz, ötekinin incinebilirliğini ifşa eder. Ötekinin incinebilirliği, ben ona kendi kavramlarımı yüklemeye başlamadan önce tüm çıplaklığıyla bana seslenir. Yüzün ifşa ettiği bu incinebilirlik "öldürmeyeceksin" emrinin ifşasıdır. Hemen o anda benden bir karşılık, bir tepki, bir yanıt talep eder. Bu çağrı, benim zaten çoktan beri bu çağrıya karşılık vermeye, hiç düşünmeden "buradayım" demeye hazır olduğumu, zaten çoktan sorumlu olduğumu hatırlatır. Ötekinin yüzünden gelen bu sorumluluk çağrısı beni egoizmimi sorgulamaya iter. Temellendirilmemiş, spontane özgürlüğümü askıya alır ve kendimi kendine yeten, kendi tarafından yönetilen, kapalı bir ego olarak kurmamı sağlayan keyfi güçlerime karşı koyar. Yüz bana seslendiği an egomu paramparça ederek beni ötekine açar. Hayatta kalmak için sınır tanımadan varlığa tutunan ve bu uğurda öldürmeye meğilli irademe ötekini öldürmeyi yasaklayan yüz beni dönüştürür: kapalı öznelik "kendi-için-olmak"tan çıkıp "öteki-için-olma"ya dönüşür. Etik ilişki de tam bu dönüşüm sayesinde, yüz yüze karşılaşmada gerçekleşir. Böylece etik özne, ötekine karşı ve ötekinden sorumlu olma şeklinde ortaya çıkar.[5] Bu durumda şu çıkarımı yapmak mümkündür: Eğer bana seslenen, bana "öldürmeyeceksin" emrini ifşa eden bir yüz yoksa, ötekine karşı sorumluluk da yok demektir ve eğer ötekine karşı sorumluluk yoksa, etik ilişki de yoktur. Zaten hayvan sorusunu Levinas'ın "yüz" mefhumuyla tartışma girişimleri de tam burada sarpa sarıp çıkmaza girer: Eğer hayvanın bir yüzü olmadığı iddia edilirse, hayvan hiçbir zaman ondan ve ona karşı sorumlu olduğum bir öteki olarak addedilemez, ne keyfi özgürlüğümün hesabını vermeye zorlar beni ne de öldürme dürtümü yasaklayarak direnir iradem karşısında. Eğer hayvanın bir yüzü olmadığı iddia edilirse, onunla yüz yüze etik ilişki

4 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, İng. çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pennsylvania, 1969, s. 51.

5 *Age.*, s. 199.

kurmak da mümkün olmaz. İşte bu yüzden "yüz" mefhumunu etraflıca irdelemek atılması gereken ilk zorunlu adımdır çünkü hayvana karşı (ve hayvandan) sorumluluğumu garanti altına alacak ve etik ilişki imkânını açacak olan şey hayvanın "yüz"üdür.

Yüz, onu kavramak için kullandığım entelektüel kapasitelerimi felce uğratan bir incinebilirliğin ifadesiyse, hayvanın da bir yüzü olduğunu çünkü onun da kendine has şekillerde kendi incinebilirliğini ifade ettiğini söyleyebilir miyiz? O halde bundan, hayvanın yüzünün de bana "öldürmeyeceksin" emrini verdiğini de çıkarsayabilir miyiz? Levinas bu sorulara, yukarıda sözünü ettiğim söyleşide yanıt veriyor, hatta söyleşiyi yapanlar tarafından o kadar sıkıştırılıyor ki, neredeyse yanıt vermeye ve hayvan sorusunu daha ciddi bir biçimde düşünmeye *mecbur* bırakılıyor. Levinas'ın ilk soruya yanıtı şöyle: "Hayvanın bir yüzü olduğunu kimse tamamen reddedemez. Bir hayvanı, örneğin bir köpeği, ancak yüz sayesinde anlayabiliriz. Fakat yine de, öncelik hayvanın değil, insanın yüzündedir."[6] Hayvanın bir yüzü olduğunu tümüyle reddetmek, hayvanın bizim için bir anlam ifade etmediğini söylemektir, çünkü yüz anlamın bizatihi ifşasıdır. Hiç şüphesiz Levinas bu yola sapmak istemez ve hayvanın bir yüzü olduğunu tümüyle inkâr etmez. Fakat buna rağmen, Levinas hayvanın yüzünün saflığı konusunda hâlâ tereddütlüdür, ona göre insan yüzüdür prototip olan. Peki, insanda olan ama hayvanda olmayan ve insan yüzünün önceliğini temellendiren şey nedir? Hayvanın yüzünün "öldürmeyeceksin" emrini ifşa etmesine yönelik ikinci soruya ise Levinas şöyle yanıt verir: "Tam olarak ne zaman 'yüz' diye adlandırılmaya hak kazanıldığını net bir biçimde söyleyemem. İnsan yüzü tamamıyla farklıdır ve ancak insan yüzüyle karşılaştıktan sonra hayvanın yüzünü keşfederiz... Bu soruya cevap verebilmem için daha spesifik bir analize ihtiyaç var."[7] Yüzden bahsettiği her fırsatta yüzün her tür entelektüel ve kavramsal kapasiteye direndiğini vurgulamaktan vazgeçmeyen Levinas, şaşırtıcı bir biçimde, burada hayvanın yüzü olup olmadığını anlamak için kavramsal bir *analiz* yapması gerektiğini söylüyor. Bence bunlar, Levinas'ın hayvanı etik ilişkiye dahil etmek istemesine rağmen, elden bırakmaya gönüllü olmadığı hümanist ve antroposantrik bakış açısından kaynaklanan tereddütlere yenik düşmesinin işaretleridir.

Hayvan sorusunu Levinas etiği bağlamında tartışmak isteyen Levinas

6 Levinas, "Paradox of Morality", s. 169.
7 *Age.*, s. 171.

okurları arasında bazıları, Levinas'ın düşüncesinde, antroposantrik ve hümanist sınırlarına rağmen, yüzün metaforik bir biçimde ele alındığı takdirde, insan-olmayan hayvanlara kadar genişletilme imkânını bulurlar. Tabii Levinas'ın niyetlerinin ötesine doğru birkaç adım atmayı gerektirir bu yaklaşım. Zira açılmaya ve zorlanmaya müsait bir imkân varsa, bu adımları atmak Levinas'ın mirasını zenginleştirecek olan şeyin ta kendisidir. Öte yandan, bu girişimi şüpheyle karşılayan Levinas okurları da vardır. Yüzün insan yüzü olduğunda ısrar eden bu okuyucu grubu Levinas'ın sözcüklerine sadık kalmayı tercih eder. Levinas'ın şu ifadelerine dayanarak, Levinas'ın yüz derken insan yüzünü kastettiğini vurgularlar: "yüz konuşur, yüzün ifşası halihazırda bir konuşmadır"[8] veya "yüz Tanrı'nın sözünün yeridir."[9] Bu iki farklı yaklaşımın ortak noktası, her ikisinin de aynı öncülle yola çıkmış olmalarıdır, yani başlangıç noktaları aynıdır. Her iki yaklaşım da hayvanla yüz yüze bir ilişki olmadığı sürece, hayvana karşı ve hayvandan sorumlu olmadığımızı öne sürerek başlar kendi tartışmasına. Bu öncülden yola çıkıldığı takdirde, yüz yüze ilişkinin nasıl tanımlandığını bilmek gerekir, bunun için de o "kaçınılmaz" soruyu sormak zorunda kalırız: Hayvanın yüzü var mıdır?

Kanımca, Levinas'ı hayvan tartışmasına dahil etme çabalarının çoğu tam da bu soruya kilitlendiği için, tartışmayı hiç verimli olmayan kısır bir noktaya, yani Levinas'ın antroposantrizmine sürükleyip durmuşlardır. Levinas'ın antroposantrik önyargıları olduğunu zaten en baştan kabul etmiştik. Bunu bile bile konuyu yeniden buraya getirmenin ve yeni bir şey ortaya koyuyormuşçasına ele almanın bizi körleştirdiğini düşünüyorum. Bu "kaçınılmaz" gibi görünen "kilit" sorunun (Hayvanın yüzü var mıdır?) Levinas'ın düşüncesinin sunabileceği yepyeni ve taze imkânları görmemizi engellediği kanaatindeyim. Levinas'ın etiğinde "yüz"ü, tartışmanın odağına yerleştirmeksizin hayvanın buyur edilebileceği ve barınabileceği başka imkânların olduğuna inanıyorum. Hayvanın yüzü sorusundan uzaklaşarak Levinas'ı hayvan sorusu tartışmasına yeniden davet etmek amacıyla, "hayvan" sözcüğünün Levinas'ın düşüncesinde nasıl belirdiğinin izini sürmeyi öneriyorum. Böylece "hayvan" sözcüğünün ne tür bir işlevi olduğunu, nasıl bir rol oynadığını, neye işaret ettiğini, "insan"la ilişkisi bağlamında nasıl konumlandığını görebiliriz. Hayvanın belirişine odaklanarak, Levinas'ın etiğinde hayvanın

8 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 66.

9 Levinas, *Alterity and Transcendence*, İng. çev. Michael B. Smith, Columbia University Press, NY, 1999, s. 104.

herhangi bir işlevi olup olmadığını da anlayabiliriz. Eğer hayvan Levinas etiğinde bir işleve sahipse, onun etik özneliğe ne gibi bir katkıda bulunduğunu da böylece sorgulayabilir hale geliriz. Diğer bir deyişle, hayvanlara karşı ve onlardan sorumlu olduğumuzu öne süren argümanı Levinasçı bir biçimde temellendirmeye çalışmaktansa, Levinas'ın etik öznesinin hayvandan ne öğrenebileceğini, etik öznenin ortaya çıkışında –varsa– hayvanın ne gibi bir katkısı olduğunu, Levinas'ın hayvanı sahneye davet ettiği o önemli anların izini sürerek sorgulamayı amaçlıyorum.

Bunun için, öncelikle Levinas'ın en önemli eserlerinden biri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'a [*Totality and Infinity*] odaklanacağız. Bu metinde hayvan, etik olanın temel koşulundan yoksun olma hali olarak belirir, bu yoksunluk insanda tamamlanır ve etiğin koşulu olan "öteki-için-olma"nın imkânı açılır. Daha sonra, Levinas'ın hayvan sorusunu ciddiyetle düşünmeye yönlendirildiği o meşhur "Ahlakın Paradoksu" ["Paradox of Morality"] başlıklı söyleşinin belirli bölümlerini inceleyeceğiz. Bu söyleşide Levinas'ın hayvana atfettiği özellikler, Levinas'ın Bobby ile kurduğu ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Son olarak da, Bobby'nin sahneye çıktığı "Köpeğin Adı ya da Doğal Haklar" ["The Name of a Dog, or Natural Rights"] başlıklı metni irdeleyeceğiz. Bobby'nin Levinas'ın düşüncesini kesintiye uğratıp "insan" ve "hayvan" kavrayışlarını oluştururken dayandığı antroposantrik sınırları bulandırdığını görmek adına bu metnin yeri önemlidir. Bu metinleri takip ederek Levinas'ın yıllar içinde düşüncesinin nasıl değiştiğini, Bobby'nin anısının Levinas'ı ne kadar etkilediğini ve Bobby'nin Levinas'ın etik özne tasavvurunu şekillendirmede büyük payı olduğunu göreceğiz.

Levinas, düşüncesinin ana argümanını çoğunlukla söyleşilerde açık ve net bir biçimde ortaya koyar.[10] Tüm canlıların en temel ve en doğal eğilimi olduğu iddia edilen varlığını sürdürme çabasına karşı Levinas, insanın belirişinin bana, kendi hayatımdan çok daha önemli bir şeyin olduğunu hatırlattığını söyler; bu ise, ötekinin hayatıdır.[11] Kendi-için-olma'yı merkeze koyan bir ontolojiye karşı Levinas, öteki-için-olma'nın ahlaki önceliğini öne sürer. Ötekiyle ilişki, bu öldürücü doğal iradeyi aşarak kendi için değil öteki için yaşayabilme yetkinliğidir. Öteki-için-olma'nın hamili yalnızca insansa, insa-

10 "Paradox of Morality"; "Ethics of the Infinite", Richard Kearney'nin Levinas ile söyleşisi, *Debates in Continental Philosophy* (Fordham University Press, 2004) adlı kitapta, s. 65-85; François Poirié'nin Levinas ile söyleşisi, *Is It Righteous To Be?* (Stanford University Press, 2001) adlı kitapta, s. 23-83

11 Levinas, "Paradox of Morality", s. 172

nın taşıdığı anlam ötekinden ve ötekine karşı sorumluluk ise, o halde hayvanın ifade etttiği anlam nedir? Etik olana açılacak olan ancak insan ise, hayvanın rolü nedir? Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz* boyunca Levinas "hayvan" ya da "hayvansılık" kavramlarını, insan adını taşıyan "bu yeni fenomen"in benzersizliğini vurgulamak için kullanır.[12] Yani hayvan ve hayvansılık, insanın ortaya çıkması için aşılması gereken durumu ifade etmektedir. Hayvansılığın ihitva ettiği hayata tutunma, varlığını sürdürme mücadelelerinin bencilliğinden sıyrılıp, ötekine açılacak ve ötekinin varoluşunu kendi varoluşundan üstün tutacak olan şey insanın ta kendisidir, tam da bu anlamıyla insan yeni bir fenomendir.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas, hayvanı (ve hayvansılığı) gündeme getirdiği yerlerde, hayvanın ihtiyaçlar ve korkular âleminde yer aldığını, bu âlemi aşacak anlamlı bir ifadeden yoksun olduğunu, dolayısıyla da dışarıya açılma ve ötekiyle ilişki kurma yetisinin bulunmadığını vurgular. Hayvansılık bahsinin geçtiği ilk bağlam, hayvansılığın insanın açıklanamaz metafizik arzusuna karşıtlık teşkil etmesiyle kurulur. Metafizik arzu, mutlak ötekine yönelen, asla tatmin edilemeyen, kendi açlığıyla daha da derinleşen arzudur. İhtiyaç ve eksiklik mantığıyla açıklanamaz. Alışılagelmiş bu terimlere meydan okuyan ve onların sınırlarını zorlayan metafizik arzunun en önemli özelliği bizi ötekinin öngörülemez ve kavranamaz olan dışsallığıyla bir ilişki kurmaya yöneltmesidir. Bu tuhaf tatminsiz arzu sayesinde insan metafizik olana açılabilirken, hayvan ihtiyaçlarının tatmini peşinde olma durumunu belirtir. Metafizik arzunun yanında insanın da temel ihtiyaçlarını gidermesi gerektiği düşünülürse bu anlamda hayvansılık aslında insanlığın bir parçasıdır. Bu durum Levinas'ın ifadesiyle "insanlığın sefaleti"dir.[13] İnsanlığın sefaleti olan hayvansılık ihtiyaçlara mahkûm olma halidir: açlığı doyurma, barınacak bir yer bulma, korkulanla savaşma gibi temel gerekleri yerine getirmektir. Hayvansılıkla özdeşleştirilen insanın bu sefil durumu, ötekiyle ilgilenmeksizin kendi ihityaçları peşinde koşmaktır aslında. Diğer bir deyişle, ötekini yoksayıp yok etme pahasına kendi varoluşunu sürdürme iradesini kasteder Levinas hayvansılık tabiriyle. Öte yandan, insan olma hali ihtiyaçlar tarafından kısıtlandığını bilmesine rağmen kendini onlardan kurtarabilme imkânını da taşımayı içerir. İnsan olmak, hayvansallığı sürekli öteleyip, keyfi ve bencil özgürlüğü sorgulayıp ötekine açılmaktır. Levinas'a göre bu,

12 *Age.*, s. 172
13 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35

"çıkarsız iyiliğin" vuku bulduğu andır; metafizik arzu, görünmez ve bilinmez olana duyulan tatminsiz arzu tam da iyiliğin çıkarsızlığına ve hesapsızlığına vurgu yapar. O halde hayvan, görünmeze, metafizik olana, dışsallığa ve ötekine açıklığın yoksunluğudur.

Hayvan, yine aynı metinde ikinci kez belirdiğinde, Levinas hayvani ve insani ihtiyaçlar arasındaki ayrımdan bahsetmektedir: "Hayvanın ihtiyacı, korku ve mücadeleden ayrıştırılamaz; kendini özgürleştirdiği dış dünya onun için hâlâ bir tehdittir. Fakat ihtiyaç emeğin de zamanıdır: başkalığına boyun eğilen bir ötekiyle kurulan ilişkidir."[14] Levinas'ın ihtiyaca dair bu sözlerini çözümlemek gerekir. Hayvan da insan da kendisini ihtiyaçlara mahkûm olduğu dış dünyadan özgürleştirebilir. Ama hayvanın aksine insan, ihtiyacını dışa bağımlılık ve kendine sahip çıkma arasındaki bir eşik olarak deneyim eder. İnsan ihtiyaçlarını tatmin ederken emek harcar ve emeğe vakfedilen bu süreç insani ve hayvani ihtiyaç arasındaki farkın ta kendisidir. İnsanın, ihtiyaçlarını tatmin edeceği şeyleri emeğiyle üretmek için zamanı vardır. İnsan, kendisine dışsal olan bir şey üzerinde emek harcar ve, nihayetinde, ihtiyacını gidermek için ürettiği şeyde dışsal olanı aynıya, kendine ait olana indirgemiş olsa bile, Levinas emek sürecinde başkayla kurulan iletişime ve ilişkiye önem verir. Hayvanın ihtiyacı böyle bir ilişki fırsatı yaratmazken, insanın ihtiyacı, ötekini kendinde özümserken emeğe dönüşmüştür. Öteki, radikal ve mutlak öteki olarak deneyimlenmese bile, insan emeği ötekiyle ilişki imkânını taşır içinde. Bu ilişkide öteki, benim bir parçam, emeğimin eseri, "içimdeki öteki" olarak deneyimlenir.

Bütünlük ve Sonsuz'da hayvanla karşılaştığımız üçüncü bağlam "haz" bağlamıdır. Bu defa Levinas'ın hayvan ve insan arasında yaptığı ayrım insanın ekonomik bir varlık olmasına dayanır. İnsanın ekonomik* bir varlık olması, onun kendisine sığınıp kendisini yenileyebileceği bir yuva kurmaya muktedir olmasıyla ilişkilidir. Şöyle der Levinas: "Hazzın mutluluğu her tür huzursuzluktan daha güçlüdür, fakat huzursuzluk ve endişe bu mutluluğu zedeleyebilir; insan ve hayvan arasında tam da bu noktada bir fark ortaya çıkar."[15] Nedir bu fark? Hayvanın aksine insan, hazzın sınırlı olduğunun farkındadır ve bu onu rahatsız eder. Bu nedenle, insan varoluşu, hayvanınkine karşın, gelecek ihtiyaçları tatmin edebilmek için de emek harcamayı

14 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 116

15 *Age.*, s. 149

* "Ekonomi" sözcüğü Antik Yunanca *oikos* sözcüğünden türetilmiştir; *oikos* ise ev, yuva anlamına gelmektedir.

gerektirir. Dolayısıyla halihazırdaki hazları korumak ve gelecek ihityaçların hesabını yapmak insan varoluşunun bir parçasıdır. Bu da insanı ekonomik bir varlık haline getirir; insanın içinde barınacağı, dış dünyada emeğiyle çalıştıktan sonra kendine çekilip kendini bir sonraki gün için tazeleyeceği bir eve ihtiyacı vardır. Hayvan ise hazzı sınırsızcaymışçasına, gelecekteki kesintiler için kaygılanmadan deneyimler. Bu fark Levinas için önemlidir çünkü ekonomik varoluş sayesinde evin kurduğu samimiyet ortamında insan, dişi ötekiyle ilişki kurma fırsatını yakalar.*

Bütünlük ve Sonsuz metninde hayvanın sözünün edildiği dördüncü ve son bağlam ise, Levinas'ın dişi ötekiyle kurulan ilişkinin etik bir ilişki olup olmadığını sorguladığı "erosun fenomenolojisi" bağlamıdır. Burada Levinas'ın temel sorusu, iki sevgilinin arasındaki aşkın ya da erotik ilişkinin bize etik hayatı anlamaya dair bir fenomenoloji sunup sunmadığıdır. Burada hayvandan bahsetmesinin sebebi hayvan ile dişi arasındaki benzerliklerdir:

> Sevgili, benim irademle mücadele eden ya da ona tabi olan bir irade olarak değil, aksine, doğru söylemeyen sorumsuz bir hayvansılık olarak durur karşımda [...] Yüz silikleşir, gayrişahsi ve ifadesiz tarafsızlığı, muğlak bir biçimde, hayvansılığa doğru uzanır. Bu durumda ötekiyle ilişki, oyun içinde vuku bulur; kişi bir hayvan yavrusuyla oynar gibi oynar ötekiyle.[16]

Bu pasajın dikkatli bir okumayı hakettiği barizdir. Bu pasajı okuduktan sonra sorulması gereken en makul soru dişinin davranışlarının neye dayanarak bir hayvanın davranışları olarak algılandığı olsa da, maalesef bu soruyu tümüyle başka bir çalışmanın konusu olması açısından atlamak zorundayız. Onun yerine bu pasajda hayvana atfedilen özelliklere odaklanmalıyız. Hayvan burada sorumsuz, ifadesiz ve aldatıcı olarak nitelenir. Yüzü silik, anlamı belirsizdir, onunla ilişki kurmaya çalışanları çaresiz bırakır. Muğlaklığı aldatıcıdır, hakiki bir ilişkiye izin vermez. Hakiki bir ilişki kurulamayınca da oyun ortaya çıkar. Oyun ise olgunluğun ve ciddiyetin karşıtına işaret eder. Oyunculluk dahil bu pasajda hayvansılığı anlatmak için başvurulan tüm ni-

16 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 263

* Görüldüğü gibi Levinas burada insanı hiç tereddüt etmeden eril olarak düşünmüştür, bu kavrayışın cinsiyetçi sonuçlar doğuracağı aşikârdır. Buna işaret ettikten sonra, bu konuyu burada bırakmak zorunda kalacağız çünkü Levinas'ın düşüncesindeki cinsiyetçi ve toplumsal cinsiyetçi önyargılara değinmek bu çalışmanın amacı değildir. Bu konu bambaşka bir çalışmayı gerektirir.

telemeler, etiğin koşulu olan insanın niteliklerinin tam karşıtları olarak yorumlanabilir. Ancak insanın üstlenebildiği etik öznellik, ötekinden ve ötekine sonsuz sorumlu olmaktır. Dolayısıyla etik, bir oyun değildir; çok ciddi bir sorumluluğu, sorumluluğun sorumluluğunu ihtiva eder. Ötekinin yüzünde ifşa olan anlamın hiçbir zaman tümüyle kavranamamasına rağmen, ötekinin yüzünün konuşması aldatıcı ve muğlak olmamaya söz veren bir konuşmadır. Etik bu anlamda bir tür olgunluğu gerektirir ve bunu koşulunu ancak insan yerine getirebilir; ne dişi ne de hayvan, etik için yeterli olgunluğa sahiptir.

"Ahlakın Paradoksu" başlığıyla yayımlanan söyleşide Levinas, hayvanın yüzü var mıdır sorusuna, yüzün hayvanda en saf biçiminde ortaya çıkmadığı yanıtını verir. Hayvanı belirleyen başka şeyler vardır, örneğin onların doğasının gücü saf yaşamsallıktan gelir.[17] Bu, sadece hayvana özgü, insanın yoksun olduğu bir şeydir: saf bir yaşama gücü. Hayvanın yaşamsallığı korkular ya da kaygılar tarafından engellenmez, yaşamdan şüphesi yoktur. Öyle bir yaşama gücüdür ki bu, hiçbir ayrım ya da hesap yapmaz, yargıda bulunmaz. Levinas bunun, yani herhangi bir düşünümsellikle değil de saf bir yaşama gücüyle harekete geçmenin harika bir şey olduğunu söyler yine aynı söyleşide. Bobby'yi de bu şekilde anlatacaktır bize. Bobby'nin yaşama gücünün ve kamptaki esirlere mutluluk veren varlığının hatırası Levinas'ın hafızasından asla silinmemiştir.

Şu ana kadar hayvan ve hayvansılık terimleri hep insan ile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır, sanki bu terimler insanı tanımlamak için kullanılan araçlarmış gibi. Hayvanın eksiklerine işaret ederek Levinas neden ancak insanın etiği omuzlayabileceğini daha çarpıcı bir biçimde vurgulayabildiğini düşünüyordu. Şu ana kadar, farklı biçimlerde de olsa, hayvana yüklenen rol hep insandan eksiklikleri üzerinden şekillendirildi. Hayvanın etik özneye katkısı şu ana kadar hep insanın aşması gereken koşullar üzerinden geliştirildi. Bu aşamaya kadar Levinas insan ve hayvan arasındaki ayrım konusunda net bir görüşe sahipti ve etik olan hiç şüphesiz insandı. Fakat Bobby'nin gamsızca esir kampına girmesiyle, bu hatıranın su yüzüne çıkmasıyla Levinas insanın da hayvandan etik öznellik konusunda bir şeyler öğrenebileceği fikriyle karşılaştı.

Bobby'nin Levinas'ın düşüncesine girdiği "Köpeğin Adı ya da Doğal Haklar" adlı kısacık metin, hayvan eti yemek hakkındaki kutsal bir ayet alın-

17 Levinas, "Paradox of Morality", s. 171

tısıyla başlar: "Benim kutsal halkım olacaksınız. Bunun içindir ki, kırda parçalanmış hayvanların etini yemeyecek, köpeklerin önüne atacaksınız." (*Eski Ahit*, Mısır'dan Çıkış 22:31) Levinas bu ayetin "insanın ağzına girenlerle" daha çok ilgilenip "ağzından çıkanlar" üzerinde pek fazla durmadığı için bir bakıma kabahatli olup olmadığını düşünmeye girişir. Ne var ki, bu ayet üzerinde düşünmeye başlar başlamaz, "kutsal ağızlarımızda her gün meydana gelen bu vahşet" fikri karşısında dehşete düşer.[18] Et yemenin dehşeti hakkında çok da derine gitmeden konuyu değiştirip, bu ayetteki "köpekler"in ona Bobby'yi anımsattığını söyler. Ayetin sonunda sözü edilen bu köpekler Levinas'a göre Toplum'un oyunlarını bozan varlıklardır. Tam da bu yaklaşım sayesinde ayetteki köpekler Levinas'a Bobby'yi anımsatmışır, çünkü Bobby de Nazi kampına istediği zaman özgürce girip çıkabiliyor ve bu şekilde aslında kampın düzenini bozuyordu. Dahası, tutsakları görünce heyecanla kuyruğunu sallayıp havlayarak kampın varoluş nedeni olan ırkçı politik söylemi parçalayıp, bu söylemle kurulan gerçekliği de havlamaları ve neşeyle hoplayıp zıplamalarıyla delik deşik ediyordu. Tutsaklar, kamp sınırları içindeki tüm diğer insanlar tarafından "hayvan" ("maymun sürüsü") olarak algılanırken, Bobby onları "insan" oldukları için neşeyle karşılıyordu, onların "insanlığını" tanıdığı için. Nazilerin insanlıktan çıkarıcı söylemini kırarak Bobby tutsaklara hâlâ insan olduklarını hatırlatıyordu. Bunu, her sabah kamp meydanında toplanan tutsakları gördüğünde neşeyle havlayıp kuyruk sallayarak yapıyordu. Hayvandaki bu sınırsız neşe her tür yargıyı, önyargıyı, ayrımı ve önhesapları aşıyordu. Köpeğin vücuda getirdiği bu neşe dolu yaşama gücü, tutsakların insanlığına tanıklık ettiği gibi onlara insan olduklarını da anımsatıyordu. Köpek etikten ve logostan yoksun olmasına rağmen, onun insan onuruna şahitlik etmesi, Levinas'ın gözünde Bobby'yi, bir nebze de olsa, hayvansılığını aşan bir mertebeye yükseltmişti.

Etnik kimliklerinden, derilerinin renginden, inançlarından bihaber olan Bobby, tutsakların incinmişliğine onlara hâlâ insan olduklarını hatırlatarak karşılık veriyordu. Hiçbir koşula ya da hesaba bağlı olmayan, kendisi de hayvan olduğu için insanların zulmüne uğrayan Bobby, farkında olmadan, zulüm altındaki bu tutsakların çağrısını duymuş ve elinden geldiğince bu çağrıya karşılık vermiştir. Levinas'ın tabiriyle "ilkelerini evrenselleştirmek için gereken beyinden yoksun olmasına rağmen Nazi Almanyası'ndaki son

18 Levinas, "The Name of a Dog, or Natural Rights", s. 151

Kantçı"[19] olan Bobby, "hesapsız iyiliğin" ya da "tüm sistemlerin ötesindeki iyiliğin", yani Levinas'ın başlarda sadece insana atfettiği "çıkarsız iyiliğin" arketipi olabilir miydi?

Levinas'a göre Bobby Nazi Almanyası'ndaki son Kantçıydı; oysa ben Bobby'nin, yeni bir dünyanın şafağındaki ilk Levinasçı olduğunu düşünüyorum. Levinas'ın, dolaylı yoldan da olsa, Bobby'den öğrendiği şey bence mazlum olma deneyimidir. Bu metinde, yıllarca maruz kaldığı Nazi zulmünü tüm kırılganlığıyla aktaran Levinas, her nasılsa hayvanın çağrısını, neredeyse ezelden beri insanın zulmüne uğrayan hayvanın yaralanabilirliğini duymaya başlar. Yıllarca işitilmemiş olan bu çağrı her nasılsa bu metinde Levinas'ın kulaklarına ulaşmıştır ve bu metni yazarken üzerinde çalıştığı ikinci en önemli felsefi eseri olan *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'nin [*Otherwise Than Being or Beyond Essence*] vazgeçilmez temalarından biri olan "zulüm deneyimi"nin etik özneliği oluşturmaktaki rolü biçimini alarak Levinas'ın düşüncesine büyük bir katkıda bulunmuştur. Zulüm deneyimi etik duyarlılığı yoğunlaştırır. Tarih boyunca insanların zulmüne uğrayan hayvan, bu defa kampta Levinas'ın ve diğer insanların uğradığı zulme tanıklık etmiştir. Naziler tarafından kamptan sürülene kadar istediği zaman özgürce kampa girip çıkan sokak köpeği Bobby, tutsaklara insan olduklarını hatırlatmanın yanında, özgürlüğün kaybının ne demek olduğunu da hatırlatmıştır. Hep insandan eksikliğiyle tanımlanan hayvan, Levinas'a kamp bağlamında yok sayılan insanlığını, onurunu ve özgürlüğünü hatırlatarak, Levinas'ı mazlumun deneyimine karşı daha duyarlı kılmıştır. Ancak mazlum olduğunda hayvanın mazlumluğuna duyarlı hale gelen Levinas böylece mazlum olma deneyimini ciddiyetle düşünmeye başlamıştır. Mazlum olma deneyimi kişiyi ötekinin uğradığı zulmü kendi etinde hissetmeye, onun acısı için acı çekmeye iter. Benin ötekini kendine indirgemediği, aksine benin tüm pasifliğiyle ötekinin yerine geçtiği, öteki için olduğu bir etik duyarlılık kazandırır zulme uğrama deneyimi kişiye. Öteki için olma, ötekinin yerine geçme, ötekinin acısı için acı çekme, tüm özdeşleşme ve kimlik mantıklarını zora sokar, çünkü bu deneyim kimliksiz olmanın deneyimidir:[20] her kim olursa olsun ötekinin çektiği acı bana acı verir ve onun acısını dindirmek

19 *Age.*, s. 153.

20 Robert Bernasconi, "'Only the Persecuted...': Language of the Oppressor, Language of the Oppressed", *Ethics as First Philosophy* adlı kitaptan (Ed. Adriaan T. Peperzak, Routledge, 1995) s. 78; Türkçesi için bkz. "'Sadece Mazlum...': Ezenin Dili, Ezilenin Dili", *Levinas Okumaları, (*ed. Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 256-270.

için bir an bile durmadan ona yardıma giderim. Etik duyarlılık, etik özne olmak, ötekinden ve ötekine sorumluluğum bunu gerektirir.

Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde'de Levinas mazlumluk deneyimine ilişkin şöyle der: "Her tür hatanın ötesinde ve hiçbir hatanın kapsayamayacağı şekilde suçlanmış olan mazlum, kendisini dilde savunamaz hale gelmiştir. Zulmün en belirleyici özelliği tam da kendini savunma imkânını diskalifiye etmesidir."[21] Bu sözler Levinas'ın Naziler tarafından maruz bırakıldığı kendi mazlumluk deneyimini yankılar gibidir: "Türlerine mahkûm edilmiş varlıklardık, sözcüklerimize rağmen dilsiz varlıklardık."[22] Zulüm "her savunmayı, her logosu kesintiye uğratmıştı."[23] Levinas Bobby'yi logosa sahip olmayan ama Nazi Almanyası'nda yaşayan son Kantçı addetmişti çünkü kendi uğradığı zulüm deneyimi ona zulmün her tür logosu askıya aldığını göstermişti. Bobby Levinas'a, mazlum olma deneyiminin kazandırdığı, her tür mantığın, aklın ve sistemin dışında yer alan etik bir duyarlılığı öğretmişti. Levinas "insanın akli olmayan bir hayvan olduğunu"[24] öne sürmesinin altında yatan şey de, Levinas'ın, kendi mazlumluk deneyiminin de katkısıyla, öteki-için-olmak olarak tasavvur ettiği etik özneliğin aklın ötesinde yer almasıdır; kendinden önce ötekiyle ilgilenme, kendine rağmen ötekine açılma, ötekinin acısı için acı çekme gibi etik özneliği belirleyen itkiler aklın kavrayamayacağı ve açıklayamayacağı şeylerdir. Levinas'ın Bobby'den öğrendiği de budur... Kendi mazlumluk deneyimi sayesindedir ki, Levinas, bir insan, hayvanların uğradığı zulme, her gün tabaklarımızda son bulan sınırsız hayvan katline tanıklık edebilmişti. Ancak kitleler halinde kıyıma uğrama deneyimiyle burun buruna gelen, hayvanmışçasına muamele gören, zulme maruz kalan bir insan, hayvanların insanlar tarafından bunda bir beis görülmeden vahşice katledildiğini fark edebilmişti. Diğer bir deyişle, insanın, spesifik olarak Levinas'ın, bu duyarlılığa ulaşması ancak insanın insana uyguladığı vahşete en yakından şahit olduğu kendi mazlumluk deneyimi sayesinde gerçekleşmişti. Ve ona bunu fark ettiren bir köpekti, Bobby'di. Nazi Almanyası'ndaki son Kantçı, ama belki de ilk Levinasçı olan bu köpek, Levinas'ı "öteki'ne duyulan nefretin kurbanlarıyla" yakınlık kurmaya davet etmişti. Öteki nefreti kendini ırkçılık ve antisemitizm olarak göstermenin

21 *Age*., s. 79.
22 Levinas, "The Name of a Dog, or Natural Rights", s. 153.
23 Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, (çev. Alphonso Lingis), Duquesne University Press, 2009, s. 197.
24 Levinas, "Paradox of Morality", s. 172.

yanında türcülük olarak da gösterir, ki bu Levinas'ın daha önceden atmadığı bir adımdır. Bu öteki nefretine maruz kalan, ırkçılık, antisemitizm ya da türcülük yüzünden zulme uğrayan *her* varlıkla yakınlık kurmanın imkânını ve onların acısı için acı çekmeyi içeren bir duyarlılık olmalıdır etik öznelik. Levinas, Bobby sayesinde bunu fark etmiş ve düşüncesinin antroposantrik kısıtlamalarını en azından bu metninde kırmaya yeltenmiştir; mazlumluk deneyiminden edindiği budur... Peki bu yeterli midir?

Levinas'ın "Köpeğin Adı ya da Doğal Haklar" adlı bu kısa metni, hayvan eti yemenin vahşetiyle açılan, Mısır'dan göç sırasında insanın insana yaptığı zulme tanıklık eden ve esirlerin kaçtıkları gece onlara yardım eden, mazlumun yanında yer alan köpekler hakkında uzun bir paragrafın ardından, bir anda Bobby'nin hatırasının tüm canlılığıyla uyandığı ve hayvan ile insan arasındaki ilişkinin yeniden düşünüldüğü çok dinamik bir metindir. Fakat yine de hayvan sorusuna kapsamlı bir yanıt vermez, okuyucuyu yalnızca izlenimler ve hislerle bırakır. Önce hayvanın, sonra insanın mazlumluğunu, sonuçta da bu mazlumluk deneyimlerinin ardından insan ve hayvan dayanışmasını katetmek sadece üç sayfa sürmüştür. Bu üç sayfanın önemini inkâr etmemiz mümkün değildir. Zaten bu çalışmanın amacının büyük bölümü de bu üç sayfa sayesinde yerine gelir. Bobby ile Levinas'ın ilişkisi, Levinas'ın hayvan sorusunu ele alışındaki en belirleyici unsurdur nihayetinde. Fakat Levinas'ın bu ilişkiyi nasıl algıladığına dair vurgulanması ve eleştirilmesi gereken noktaların da olduğunu söylemeden geçmeyelim.

Son tahlilde, Levinas'ın aktardığı bu anı oldukça hümanist ve antroposantrik bir çerçeveye sahiptir. Bobby bu anlatıda ona atfedilen insani özellikleri taşıyan ve nerdeyse hayvanı aşan bir yerden dahil olur Levinas'ın felsefi söylemine. Levinas her ne kadar Bobby'den mazlumluğun doğurduğu etik duyarlılığı öğrenmiş olsa da, Bobby'nin onun ve diğer tutsakların dikkatini çekmiş olması, Bobby'nin kamp sınırları ve söylemi içindeki ötekiliği ve o düzene dışsallığında yatar. Tutsakları görünce sevinmek, kuyruk sallamak, onlara insan olduklarını hatırlatmak Nazi söylemine ait değildir, kampın kurallarına aykırıdır. Kampa istediği gibi girip çıkmak da kampın düzenini bozmaktır. Zaten Bobby bir süre sonra SS subayları tarafından kamptan sürülür, çünkü ötekine tahammülü yoktur bu düzenin. Nazilerin Bobby'yi bir tehdit olarak görmesi ve kamp düzenini ihlal ettiğine kanaat getirmesidir belki de Bobby'yi Levinas'ın kamp anlatısının merkezine çeken. Bobby'nin farkında olmadan üzerine inşa edilen bu anlatıda dikkat edilmesi gereken

bir diğer nokta ise Levinas'ın etik duyarlılığı her tür öteki nefretine karşı geliştirme imkânını düşünme çabalarına karşın, söylemindeki türcü önyargılardan sıyrılamamış olmasıdır. Mazlumluğu, insani özellikler atfettiği, kendisinin ise hayvansallaştırıldığı bir ortamda, yani açıkça ifade etmek gerekirse, alışılmış rollerin tersyüz edildiği bir deneyimde düşünmeye çalışmak, ister istemez aynı antroposantrik kısıtlamaları yeniden üreteceği gibi, türcü söylemi de alttan alta sürdürmeye mahkûmdur. Daha önce de vurguladığımız gibi, bu anlatıda Bobby hayvanı aşan bir konuma yükseltilmiştir. Onu SS subaylarının köpeklerinden ayıran bir şey vardır. Bu anlamda Bobby, Mısır'dan kaçan esirlere yardım eden köpeklerin soyuna aittir.[25] Bunda Levinas'ı etkileyen, etik duyarlılığı ve etik özneliği düşünürken esinlendiği bir şey vardır. Levinas'ın hayvan sorusuna katkısı, hayvanın insanın etik özneliğine katkısı üzerindendir. Bobby Levinas'ın insan ve hayvan kavrayışını sorgulamasına yol açmaktan ziyade, hayvanda insani olanı aramaya teşvik etmiştir. Bobby'nin hatırası bunu da başarmıştır.

25 Levinas, "The Name of a Dog, or Natural Rights", s. 153

Bataille'in Hayvanı

BURCU YALIM

Bataille, *Din Kuramı*'na[1] yazdığı giriş yazısında, bizzat felsefe fikrinin şu temel soruya bağlı olduğunu söyler: İnsanlık halinden nasıl kurtulunur? Zorunlu eyleme veya faydacılığa tabi bir düşünceden, özsüz –ama bilinçli– varlığın bilinci olarak kendi bilincine nasıl geçilir? Bataille buna şöyle yanıt verir: bu sorunun yanıtının daima eksik kalacak olması eğer kaçınılmazsa, bu onu yine de bir yanıt teşkil etmekten alıkoymaz. Bizzat yanıt verme eyleminin kendisi, bir yanıtsızlık biçiminde dahi olsa, soruya karşılık imkânsızın sessiz çığlığının hakikatini sunar.[2]

Bataille'ın bütün düşüncesini, esasında köleliğin ve tabiiyetin koşulu olduğunu söylediği bu insanlık halinden kurtulma çabası olarak okumak mümkündür ama bu insanlık hali aynı zamanda "hükümranlık" dediği şeye ulaşabilmenin de yegane koşuludur. İnsanlık hali, insanın hayvan olmadığı veya *artık* hayvan olmadığı gerçeğiyle tanımlanır. Hayvanlığı karakterize eden ise şudur: Öncelikle, hayvanlık dolaysızlıktır veya Bataille'ın "içkinlik" dediği şeydir. Buna göre hayvanlar aleminde "süre" diye bir şey yoktur, yalnızca şimdi vardır. Bu anlamda, Bataille'ın meşhur tabiriyle, "hayvan dünyada suyun su içinde bulunduğu gibi bulunur".[3] İkincisi, hayvanın dünyaya nazaran özerkliği yoktur ve zorunlulukla (beslenme zorunluluğuyla) koşullanmıştır fakat bu anlamda tam anlamıyla su suyun içindeymiş gibi değildir. Hayvan, yalnızca beslenmesi koşuluyla dünyada suyun su içinde bulun-

1 Metinde tüm çeviriler bana aittir. Bataille'ın Türkçeye *İç Deney* olarak çevrilen kitabından burada *İç Deneyim* olarak bahsediyorum.
2 Bataille, *Din Kuramı,* s. 20.
3 *Age.,* s. 31.

duğu gibi bulunur. Hayvanın içkinliği, söz gelimi, dünyaya nazaran mutlak bir özerkliğe sahip bir su molekülünün veya atomun içkinliğinden farklıdır. Hayvanın içkinliği, ancak dünyayla arasındaki temel beslenme ilişkisini dışarıda bırakmamız koşuluyla içkinliktir ve bu onu bir anlamda içinde bulunduğu dünyadan yalıtır (bu özelliği bitkiyle paylaşır). O halde, hayvanlık içkinliktir ama bu bir atomun veya molekülün içkinliğinden farklı bir içkinliktir. Üçüncüsü, hayvanın ölüm bilinci yoktur. Ölüm bilinci olmadığından ve dördüncü olarak (ki Bataille bu hususta *Din Kuramı*'nda bahsetmez ama söz gelimi *Eros'un Gözyaşları*'nda bahseder), hayvan cinselliği "organların kör bir içgüdüsü olması" itibarıyla erotizmi dışlar. Son olarak da, hayvan gülmez; Bataille buna ilişkin olarak örneğin şöyle der: "Maymunun haysiyetsizliği onun gülememesinden mütevellittir."[4]

O halde insanı hayvandan temel olarak ayıran noktalar, insanın içinde bulunduğu ortama oranla aşkın olması; süreye tabi olması (ki bu onu aynı zamanda şimdiden de ayırır) ve dolayısıyla doğadan ayrılmış olması; ölüm bilincine sahip olması ve dolayısıyla cinselliğinin de, anında ölümle ilişkilenmesi itibarıyla, erotik olmasıdır. İnsan ve hayvan arasındaki bu ayrım en dolaysız haliyle yeme eyleminde kendini gösterir. Bir hayvan bir diğerini yediği zaman, yiyen hayvanın yenen hayvan üzerinde bir aşkınlığı söz konusu değildir. Kuşkusuz, Bataille'a göre, yiyen ve yenen arasında hiçbir bir fark olmadığını da kesin olarak söyleyemeyiz ama şunu söyleyebiliriz ki, hayvanın kendisi bu farkın bilincinde değildir. Başka bir deyişle, yenen hayvan yiyen hayvan için bir nesne olarak verili değildir ve yendiği zaman da geriye hiçbir şey kalmaksızın ortadan kaybolur; yahut hayvanlar aleminde yemek, yediğini köleleştirmek, onun efendisi olmak, egemen veya tabi olmak anlamına gelmez. Oysa insan için, nesne zamanda mevcuttur ve süresi kavranabilir. O halde insan, nesne olarak konumlandırılmış bir dünyaya ilişkin olarak özne konumundadır ve bu suretle egemen ve buyurgandır. İnsan, yediği zaman, nesne konumuna tabi kıldığı şeyi yer; nesneye ilişkin olarak bir tabiiyet ilişkisi, özerklik ve bağımlılık ilişkileri tesis eder. Diğer bir deyişle, yiyen insan nitel bir fark tesis ederken, hayvanlar alemindeki yegane farklar niceldir. Bununla beraber, insan, dünyanın nesneleşmesi sürecinde kendini de nesne konumuna indirgediğinden, nihayetinde insanın varlığı da kölelik ilişkileriyle belirlenir hale gelir. Bataille'ın içkinlik ve aşkınlık arasında yaptığı bu

4 Bataille, *Les Larmes d'Eros,* s. 79

ayrım elbette metafiziğin "rasyonel hayvan" olarak insan tanımına dayanır fakat ondan farkı, bunun ilk etapta insana talihli bir üstünlük vesilesi teşkil etmekten çok, köleleşmesinin tarihini başlatmasıdır. Fakat insanlık hali bundan ibaret değildir. Her şeyden önce hayvanlık halini terk etmekle vuku bulan bu aşkınlık ve ayrılık dünyasında, insan, kendini dünyadan ayırma bilincine sahip olduğu oranda, bu bilinci aşarak Bataille'ın "hükümranlık" dediği şeye ulaşma olanağına sahip olan yegane türdür aynı zamanda. Hükümranlık ise, bir anlamda nesne dünyasından kopmuşluk durumunu ve insanın, prensipte, faydaya ve zorunluluğa tabi olmaksızın, adeta canı ne isterse yapabileceği hali teşkil eder. Eylemin fayda aleminden ve esaret zihniyetinden kurtulması demek olan bu nevi özgürlük, "kendi bilinci"ne ulaşmak anlamına gelir ve tam da bir sınır deneyimi teşkil eder: insanın insan olarak bildiği dünyanın sınırları veya hükümranlık olanağını ortaya çıkaran yegane noktayı teşkil eden, bütün bilginin ve anlayışın çöktüğü o an.

Bataille'ın düşüncesinde hayvanlar alemindeki şiddet hayvanlar arasında nitel farklara yol açmadığından içkin şiddet olarak tanımlanırken, insanlar alemindeki güç savaşı nitel farklara yol açan egemenlik ve kölelik ilişkileri tesis etmesi itibarıyla, Bataille'ın aşkın dediği şiddeti doğurur. Bu anlamda sınır deneyim, insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen fayda, çıkar, egemenlik ve kölelik ilişkilerinin bozulması, yıkılması ve aşılması anlamına gelir. Bu yüzden Bataille aşkın şiddetin karşısına, nitel farkları alaşağı etmek üzere bu içkin şiddeti yerleştirir. Sınır deneyim ancak bu içkin şiddetin sınırlarının zorlanmasıyla söz konusu olabilecektir, ki içkinlik deneyimi insan için zaten ancak sınırda gerçekleşebilecek bir durumdur, zira onun için mutlak anlamda içkinliğe dönüş söz konusu olamaz; bu durumda ancak sınır deneyimin hiçbir tatmine yol açmaması ve hiçbir bilgiye dönüşmemesiyle içkinlikte "iletişim" gerçekleşebilecektir. İletişim mefhumunun Bataille için ne anlama geldiği konusuna ileride döneceğiz ama şimdilik bunun öznede değil, tam da öznenin artık özne olarak kalamayacağı bir noktada söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bataille, düşüncesini Hegelci diyalektiğin karşısında konumlandırmakla ve onu temel olarak bir ereklilikten etmekle beraber, ona hala diyalektik bir işleyiş verir ve dolayısıyla bu sistemden miras aldığı ayrımlara bağımlı olduğu ve buna bağlı çelişkileri belirli bir düzlemde de olsa sürdürdüğü söylenebilir. Hatta bu çelişkilerin bizzat çözümsüzlüğü Bataille felsefesinin kalbini teşkil eder. Zeynep Direk'in "Bataille ve İçkinliğe Doğru Şiddet" başlıklı yazısında dediği gibi, içkin şiddete ilişkin olarak göz

önünde bulundurulması gereken bir nokta, "içkin şiddetin aşkınlığın düzenini kesintiye uğratma, tahrip etme yoluyla onun sınırlarını aslında güvence altına aldığıdır";[5] yani içkinliğe geri dönüşün mümkün olmaması, aşkınlığa geçişin de önündeki engeli teşkil eder. Bataille'ın bu durumun bilincinde olduğunu söylemek mümkündür ve denebilir ki belki de bu sebeple Bataille'da mutlu bir sentez aşaması yoktur ve en iyi ihtimalle sürekli bir suçluluk hali, hatta nihayetinde ironik gülüş kaçınılmazdır. Bataille'ın *Lanetli Pay* kitabında ortaya koyduğu ekonomi düşüncesiyle bu iki şiddet arasındaki ayrım daha iyi anlaşılabilir. Daima geleceğe yönelik üretime ve tüketime, karşılıklılık ilkesine, hesaba-kitaba dayanan ve "kısıtlı" dediği ekonominin tesis ettiği egemenlik/tabiiyet ilişkilerinden türeyen aşkın şiddete karşı, bu ekonomiyi aşan, onu kesintiye uğratan, onun hesabını bozan, geleceğe yatırım yapmayan anlık tüketimi, israfı ve aşırılığı, yani "genel" ekonomiyi koyan Bataille'ın düşüncesi, böylelikle kısıtlı ekonominin ilkelerini ve dolayısıyla etiğini ters yüz etmeye ve onun karşısına arzunun hükmündeki bir ekonomiyi koymaya dayanır. Bu düşüncesine temel olarak sonsuz güneş enerjisini alan Bataille için, her ekonomide daima bir enerji "fazlası" söz konusudur ve bunun bir şekilde harcanması gerekir. Bu fazlalık ya da lanetli pay, ya karşılıksız olarak fütursuz bir lüksle, kurban edimiyle, üretken olmayan cinsellikle veya sanatla harcanacak ya da korkunç yıkımların ve savaşların hizmetine sunulacaktır.

Bataille'ın kısıtlı ve genel ekonomi arasında yaptığı ayrımdan başka, felsefeye en önemli etkilerinden biri, bu sınır deneyim konusunda olmuştur. Kısıtlı ekonominin genel ekonomiye açılması ama içkinliğe doğru açılması olarak da okuyabileceğimiz bu sınır deneyimi nasıl anlamak gerekir? Bataille'a göre, en temel anlamda, rasyonel hayvan olarak insanı belirleyen şey bilincidir. İnsan dünyasını belirleyen, kölelik ve fayda ilişkilerinin yanı sıra aynı sisteme dahil olan temsil ve anlamlı söylemdir. Hayvan aleminin kapıları insana tamamen kapanmıştır zira bilinç, insanı dünyayı hayvanın gözleriyle görmekten alıkoyar. İnsan, evreni kendine insansız olarak temsil etmekten acizdir. Bunu yapmaya çalıştığında, görüp görebileceği yegane şey hiçtir. Bu demektir ki insanın görüşü ancak ve ancak, dünyadaki her bir şeye kendi anlamını yüklediği anlam dolu bir dünya ile hiçbir şeyin hiçbir anlamı

5 Bu metin, Bataille'da içkinlik düşüncesini anlamak ve tartışmak için verimli bir alan sunar ve bilhassa burada çok yüzeysel bahsettiğim özne ve nesne ilişkisi bağlamında Bataille'ın uğraştığı meseleye eleştirel bir ışık tutar.

olmadığı bir dünya arasında gidip gelebilir. Bu sebepledir ki Bataille için bu insani görüşe tabi olmadan bu dünya hakkında konuşabilmenin tek yolu şiirden geçebilir. İnsan, evreni kendine kurmaca yoluyla temsil edebildiği oranda –ki hiçbir şey hayvana kurmacadan daha uzak değildir–[6] şiir de hayvanlığın kapılarının insana açılmasının ve insanın hep aşina olduğu o derinliğin açığa çıkmasını sağlamanın yolunu teşkil eder. Diğer bir deyişle, hayvanlığın ta kendisi olan bu derinlik, bir yandan hiçbir kavrayışa gelmezken, aynı zamanda, şiir yoluyla, insanı en mahrem mahremliğinde iletişime sokandır. Bu anlamda hayvanlık, aynı anda insana en uzak ve en yakındır. İnsan, hükümran olmak için, aşkınlık dünyasından kendini koparmalı ve bu içkinliği veya mahremiyeti yeniden keşfetmelidir. Bir anlamda aslında insan zaten bu içkinlikle temas halindedir zira insanın hayvanla karşılaşması onun suyun içinde su gibi olmadığını, mutlak surette ayrılmış olduğunu ve bu ayrılığı aşması gerektiğini fark etmesine yol açar. İşte bu noktada söz konusu olan sınır deneyim, aynı zamanda imkânsızın deneyimidir ve Bataille'ın "ihlal" dediği şeyden geçer. Zeynep Direk'in "Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp"te dediği gibi, tüketime has kendi bilincinin ortaya çıktığı, kısıtlı ekonomiden kaçan, herhangi bir amaca hizmet etmeyen her eylem, yağmurda yürümek bile, anlam ve fayda ekonomisine tabi olmadığı ve ona meydan okuduğu sürece, hükümran kabul edilebilir çünkü insanlık halinin sınırlarına meydan okumak, onları ihlal etmektir. Fakat göreceğimiz gibi, Bataille'da ihlalin gerçekleşmesine vesile olan ayrıcalıklı alanlar söz konusudur.

Burada söz konusu olan sınır iki yönlüdür: birincisi insanı hayvandan ayırır, ikincisi, onu olasılığını içinde taşıdığı hükümranlıktan ayırır. Bir ilk anlamda bu sınır geriye dönük olarak insana insanlığını verendir ve insanlık adeta aynı anda hem bir lanet hem bir lütuf olarak yaşanır çünkü hem bir acizliktir hem de hükümran olmanın koşuludur. İkinci bir anlamda da, ileriye dönük olarak bu sınır insanın kölelik halinden kurtulma olanağını içinde taşır ve insanlık yine hem bir lanet hem bir lütuf olarak yaşanır çünkü insan bunun imkânsızlığının bilincindedir. Kuşkusuz lanet ve lütuf kelimelerini burada kolaylık açısından kullanıyorum çünkü bilhassa lütuf diye adlandırdığım şey, herhangi bir ereklilik taşımaması, herhangi bir ayrıcalığa yol açmaması gereken bir durum teşkil eder. Bu sınır her iki durumda da verilidir ve verili olduğu için de bu geçiş asla tam anlamıyla vuku bulamaz, bulama-

6 Bataille, "Hegel, Death and Sacrifice", s. 20.

yacaktır; deneyimi mümkün kılan bizzat bu imkânsızlıktır. Vuku bulamaz çünkü ilk aşamada içkinlikten aşkınlığa veya hayvanlıktan insanlığa geçiş aslında fiilen gerçekleşmiş bir şey değildir. Bataille, *Lascaux ya da Sanatın Doğuşu*'nda bu geçişi oldukça sorunlu bir biçimde de olsa insanın evrimsel sürecinin parçası ve hatta başlangıç anı olarak ortaya koymaya çalışır ve bu kitabı, Bataille'ın *Din Kuramı*'nda ortaya atıp sonra unuttuğu hayvan düşüncesine ilişkin olarak, genellikle farklı bir yere konur. Söz gelimi, burada Bataille hayvan ve insan arasındaki farkı düşünmek için haysiyet mefhumunun yanlış olacağını, bu farkın daha ziyade insanın kendine yasaklar ve sınır koymasında yattığını söyleyecektir; fakat burada da Bataille, hayvanı salt teorik bir araç olarak kullanmak yerine, somut gerçeklikleriyle hayvanlar olarak ele almasına karşın, hayvan insanın tam karşıt kutbunda yer almaya devam eder. Bataille'a göre Neandertal insan ve onun atalarının hayvandan kademeli olarak ayrıldığı söylenebilir ama *bizler* en baştan itibaren Neandertaller ile değil, *Homo Sapiens* ile akrabayızdır ve ikisi arasındaki fark belirleyicidir.[7] Bataille'ın burada *Homo Sapiens*'e ilişkin olarak eşik kabul ettiği şey onun *bilmesi* değil, *oynayabilmesi* ve *gülebilmesi*; dolayısıyla Bataille'ın sanatın doğuşuyla bir tuttuğu bir şeydir. Bu parantezden sonra, bu geçişin fiilen vuku bulmuş olup olmaması veya nasıl bulduğu kendi içinde önemli olmakla beraber, ele aldığımız bağlamda pek bir önemi yoktur çünkü önemli olan, bu geçişin en baştan kabul edilmesi gerektiğidir; aksi takdirde Bataille'ın düşüncesini anlamakta çok ileri gidemeyiz. O halde insan, dünyayı ve dolayısıyla kendisini nesne olarak konumlandırmadan önce, kendisi insan olarak konumlanmıştır ve bu konumu da fiilen tekrarlanması asla mümkün olmayan bu ilk sınır deneyim sayesinde hasıl olmuştur. Bu deneyim tekrar edilemez çünkü çıkış noktasıdır, insanın insan olarak hikayesinin başladığı yerdir ama aynı zamanda da ikinci aşamadaki sınır deneyimin (hükümranlığın) teminatı olması itibarıyla tekrar edilemez; bu sebeple zaten daima geçmiştir. İkinci aşama, yani aşkınlıktan içkinliğe veya bilinçten kendi bilincine geçiş aşaması da yine fiilen vuku bulamaz çünkü bu sınırı belirleyen şey, imkânsızın deneyimidir. Eğer vuku bulacak olsa, her halükarda söylemsel dilin imkânlarıyla söylenemez çünkü eksik ve sessiz kalmaya mahkumdur. Dile geldiği noktada veya temsile gelecek şekilde tamamına erdiği anda, anlam ve fayda ekonomisine geri döner. Bu kendi bilinci, ancak içkinliğe dair

7 Bataille, *Lascaux or the Birth of Art,* s. 23.

net bir bilinci olamayacağı gerçeğinin bilincinde olduğu oranda hükümrandır. Diğer bir deyişle, insan, hayvanlık haline geri dönemez ama hükümran olabilmek için de onu hayvandan sonsuza dek ayıran sınırın deneyiminden başka deneyimi olamaz.

Bu sınır ancak şiirin diliyle konuşur ve ancak erotizm, gülme ve kurban deneyimleriyle deneyimlenebilir. Elbette, daha önce söylediğimiz gibi, hükümran olmanın başka türlü yollarına örnek vermek mümkündür ama yukarıda sözü geçen alanlar, insanı hayvandan ayırmaları itibarıyla, bu deneyimin ayrıcalıklı alanlarını teşkil ederler. Başka bir deyişle, sınır deneyimin söz konusu olduğu ve insanı veya düşünceyi insanlık halinden kurtarması icap eden alanlar, insanın hayvandan temel farkını karakterize eden alanlardır. Aynı zamanda, insana tam da hayvanın durumu olan dolaysızlık ve içkinlik dahilinde iletişim kurmanın yolunu sunan da şiirdir. Bir anlamda, hayvanlıktan yola çıkarak hayvanlığa varırız ama vardığımız hayvanlık bir fark içerir. Hayvandan yola çıkıp hayvana varıyorsak, bunu hayvanı tamamen olumsuzlamak ve insanın hayvandan farkını, bilinçten başka bir özü olmama durumunu daha iyi olumlamak için yaparız: bu durum hükümranlık durumudur. Bataille için bu deneyimin imkânsız olması temel önem taşır çünkü insan bu sınır deneyime ilişkin herhangi bir tatmin yaşadığı, herhangi bir bütünselliğe ulaştığı takdirde, gerçek anlamda hükümran olamaz; bu durumda kendi bilinci bu tatmin olmuş, kendini gerçekleştirmiş bilgeliğe tabi olacak, bir kez daha fayda dünyasına, anlam yüklü temsilin dünyasına geri dönülmüş olacaktır. Hükümranlığın bir *proje* olarak tasavvur edilmesi, köle olmuş bir varlığı varsayar. Bu aynı zamanda Bataille'ın "hükümranlığa önce bir yük olarak kucak açıp, sonradan elinden bırakır"[8] diyerek eleştirdiği Hegel'e yönelttiği önemli bir itirazdır. Gerçek hükümranlık kuşkusuz kendi bilincine erişmektir ama ona bilinçli olarak erişilemez. İnsanın hükümranlıkla olduğu gibi hayvanlıkla da ilişkisini belirleyen işte bu imkânsızlık ve bu paradoks ya da Bataille'ın tercih ettiği tabirle, bu eşsesliliktir: "Esas olan şudur ki, buna bilinçli olarak ulaşılamaz ve bilinçli olarak aranabilecek bir şey de değildir, zira aramak onu bizden uzaklaştırır. Fakat bana göre bize verilmiş hiçbir şey yoktur ki bu eşsesli biçimde verilmiş olmasın."[9]

Bu şekilde anlaşılan sınır karşımıza şöyle bir tablo çıkarır: Öncelikle, sınıra ilişkin birden çok deneyim veya sınırı deneyimlemenin birden fazla yolu

8 Bataille, "Hegel, Death and Sacrifice", s. 27.
9 Agy., s. 28.

vardır ama sınır, çoğalmakla beraber, aynı sınır olarak kalır. Bunu cinsellikte, gülerken veya kurban ediminde ya da ölümümüzün bilincine vardığımızda deneyimleriz ama bu şekilde deneyimleyeceğimiz sınır, kendini bilgiye vermemekle beraber, aynı olacaktır. İnsanı hayvandan ayıran sınır, onu hükümranlığından ayıran sınırdır. Bu sınır, insan ve hayvan arasında olduğu müddetçe sınır olarak tanınabilir. İkinci olarak, sınır deneyimi, bu sınırdan sonra gelir. İnsan, ancak hayvanlığını yitirdikten sonradır ki kendi hayvanlığını veya içkinliğini imkânsız olarak kavrayabilir. Kendi hayvanlığının farkına varmasından daha önemli olan şey, hayvanlığının imkânsızlığının farkına varmasıdır – Bataille'ın *kutsal* mefhumu da bu imkânsızlığın üzerine kuruludur. Bu durumda sınırın Bataille için bir karşılaşmanın ürünü olduğu doğru ve önemli bir noktadır ama bu karşılaşma da ancak bu sınırla karşılaşma olduğu oranda karşılaşma teşkil eder.

Bu sınırın veya imkânsızlığın kurban, cinsellik, gülme yoluyla deneyimlenebilir olduğunu ama onu fazlasıyla insani olan söylemsel dil yoluyla temsil etmenin mümkün olmadığını, ona ancak şiirin diliyle yaklaşılabileceğini söylemiştik. Ancak Bataille'ın bu anlamda şiirle ilişkisinin de ikircikli olduğu söylenebilir; şiir ancak sessizliğe, dolayısıyla ölüme göndermesi kaydıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu anlamda, şiir temsil etmez ama yegane nesnesi bu sınırın kendisi olarak anlaşılan imkânsızlık olduğundan, Bataille'a göre yegane şiir deneyiminin bu imkânsızlığa açılan şiir deneyimi olduğunu, iletişimin de imkânsızlığa açılmanın kendisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu iletişim Bataille'ın "cemaat" dediği şeyi doğuracaktır. Bataille'ın şiiri doğrudan düzyazının karşısına koymaktan ziyade, "hiper ahlak" olarak Kötülük'ün ifadesi olduğunu söylediği edebiyatın[10] bir fonksiyonu, hatta daha da ziyade koşulu olarak düşündüğünü söyleyebiliriz; yani şiirin karşısında düz yazıdan ziyade, söylemsel dil durur. Bunu teslim ettikten sonra, şiir durumunda, sınır deneyim şu anlama gelir: şiir basitçe temsille veya anlamlı söylem yoluyla ifade edilemeyene ses verir, onu dillendirir. Anlamlı söylem yoluyla ifade edilemeyen şey, bu haliyle dilin dışındaki bir şeydir (sessizlik gerektirir), söylemsel alanın, temsil alanının, anlamın dışında; aynı şekilde Bataille'ın *"eylemin* zorunluluğu"[11] dediği şeyin karşısındadır. Bu durumda kısıtlı ekonomik ve etik bir alan olarak dilin, genel ekonomiye ya da Bataille'ın "hiper ahlak" dediğe şeye açıldığı noktadır şiir ve edebiyat; bu

10 Bataille, *La littérature et le mal,* s. 9.
11 *Age.*, s. 10.

anlamda, erotizmin cinsel işlevin sapkınlığı olması gibi ama ondan da fazla, dilin sapkınlığıdır.[12] Bataille'ın iç deneyime ilişkin olarak aynı adlı kitabında söylediği gibi, burada ulaşılan şey ifade edilemez değildir, insan onu dile getirmekle ona ihanet etmiş olmaz; daha ziyade, akıldan bilginin sorularına verebileceği yanıtları çalar, insanın varlığa ilişkin bildiklerini sorgular. Sonuçta ortaya çıkan ise anlamanın kategorilerine girmeyendir ve girmemesi gerekir, Bataille buna *bilinmeyen* der.[13] Deneyim, "insan için olanaklı olanın sonuna yolculuk"[14] ise, bu deneyimle erişilen şey, özne ve nesnenin füzyonu olup, burada özne bilgisizlik, nesne ise bilinmeyendir.[15] Bataille bize bu *bilinmeyenin*, örneğin Tanrı düşüncesinin veya bilinmeyeni bir bilgi nesnesi olarak alan bilimin aksine, önceden bilinemez olduğunu söyleyecektir. İç deneyim, insanın insan varlığına ilişkin olarak kendini içinde bulduğu bir zorunluluğa yanıt verir: "Dogmatik varsayımlar deneyime uygunsuz sınırlar getirmiştir: zaten bilen kişi, bilinen bir ufkun ötesine geçemez."[16] Bununla beraber, sınır deneyimin belki de başlıca kör noktası, dönüp dolaşıp aynı sınıra çatmak durumunda kalmasıdır. Şiir, söylem ve temsil olarak dil ile dilin ötesinde yatan şey arasındaki sınırda bir deneyim gibi çalışır; bir anlamda daima kifayetsiz kalması da bundandır. Bataille'a göre, kelimeler içimizdeki bütün yaşamı çekip tüketse de, içimizde yaşama dair sessiz, temsil ekonomisine gelmeyen, daima kavranamaz olarak kalan bir parça vardır ve söylemin ihmal ettiği bu alan, şiirin alanını oluşturur. Şiirin iletişime soktuğu veya ilettiği şey, dilin ve dilin dil olarak maddeselliğinin ötesinde yatan bir şeydir. Bir bütün olarak dil, temsil ve söylem olarak alınır; şiir bu dilin sınırlarındadır ve bizzat sınırın tekrar ettiği de, dilin öncelikle dilin ötesinde yatandan ayrılmasından başka bir şey değildir. Dil, ancak bu öteye işaret ettiği sürece şiir olabilir: "Eğer sorgulamaksızın dilin yasası altında yaşarsak, [kavranamaz olarak kalan] bu durumlar içimizde adeta hiç yokmuş gibi bulunurlar. Fakat bu yasayla karşılaşırsak, yol üzerinde dikkatimizi bunlardan birine odaklayabilir ve, içimizdeki söylemi susturarak, bize yaşattığı şaşkınlık üze-

12 Bataille, *Inner Experience,* s. 150.

13 Bataille'a en sert eleştirilerden birini getirmiş olan Jean Paul Sartre'ın "Yeni bir mistik" başlıklı yazısında en çok eleştirdiği noktalardan biri bu "bilinmeyen" mefhumudur. Sartre, hiçbir şey bilmemeye, hiçte çözülmeye, kapkaranlık geceye tekabül eden bu bilinmeyenin Bataille'ın kara panteizmi olduğunu ileri sürer (s. 210). Bataille, "Jean-Paul Sartre'a Yanıt" başlığıyla yayımlanan yazısında Sartre'a yanıt vermiştir.

14 *Age.,* s. 7.

15 *Age.,* s. 9.

16 *Age.,* s. 10.

rinde durabiliriz."[17] O halde şiirin ve edebiyatın sapkınlığı dilin yasasını ihlal etmesinden ileri gelir fakat dilin açıldığı dışarının dilin de dışında olduğunu kabul etmek kaydıyla.

İç Deneyim kitabında, Bataille şöyle der: "Her şeye rağmen şiir sınırlı bölgedir – kelimelerin âlemine bağlıdır. Deneyimin âlemi, bütün olanaklı olanın alemidir."[18] Bataille'ın şiirle bu ikircikli ilişkisine, şiire ilişkin olarak ihtiyatı elden bırakmamasına, daima sessizliğe yani ölüme göndermesi kaydıyla, her şeye rağmen sınırlı bir bölge olarak şiirden bahsetmesine ilişkin olarak burada bir parantez açabiliriz. Elisabeth Arnould-Bloomfield, Bataille'ın eserlerini iki döneme ayırır: 1940 öncesi ve sonrası. Kısaca, Arnould'nun *Georges Bataille, Terör ve Edebiyat* kitabındaki iddiası Bataille'ın düşüncesinde 1940'lardan önce temel bir yeri olan kurban modeli ve ihlal fikrinin, bu noktadan itibaren kurbanı da kurban ederek yerini imkânsız figürüne bıraktığıdır. Arnould, Bataille'ın erken döneminde şiiri ve edebiyatı reddettiğini fakat daha sonra düşüncesinde (bilhassa Laure adını taktığı sevgilisinin ölümüyle) bir kopuşun meydana geldiğini ve özellikle *İç Deneyim* ve *İmkansız* kitaplarında Bataille'ın edebiyata geri döndüğünü söyler. Arnould, bilhassa *İç Deneyim* kitabında, şiirin reddinin ve dilin kurban edilmesinin hala bir postüla olarak yer aldığını ve şiirin iç deneyim için ısrarla bir model olarak alınmadığını ileri sürer. Fakat, Arnould'ya göre, Bataille bu kitabın sonunda "son bir şaka"[19] yaparak kurban sistemini tersine çevirir ve Arnould'nun Paulhan'ın *Tarbes Çiçekleri*'ne referansla ele aldığı alegorik bir "çiçeklere dönüş" ile şiire döner: Bataille'ın bilgisizlik deneyimine ilişkin olarak, kendi kurban ediminin hakiki deneyiminden ziyade ihlalinin edebi simulakrasıdır söz konusu olan. Burada aslında, Arnould için, Bataille'da deneyimin ihlal yönü ikinci plandadır ve Bataille'ın edebiyatla ilişkisi bu noktada edebiyatın yeniden keşfi değil, edebi imkânsızın olumlanması ve taklidi üzerine kuruludur.[20] Arnould bu son dönem Bataille'ın düşüncesini "şiirsel ve mistik ateoloji"[21] olarak tanımlar. Böylece Bataille, kurban modelinin uğradığı başarısızlığa karşılık bu ironik son gülüşüyle imkânsızı olumlamış olmaktadır Arnould'ya göre. Arnould'nun Bataille'ın fazlaca tek yönlü bir biçimde ihlalin düşünürü olarak anılmasına yanıt ve eleştiri olarak ileri sürdüğü bu

17 *Age.*, s. 14-15.
18 *Age.*, s. 28.
19 Arnould-Bloomfield, *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, s. 22.
20 *Age.*, s. 26.
21 *Age.*, s. 160.

iddiası kanımca son derece tartışılabilir olmakla beraber, Bataille'ın edebiyatla ilişkisini daha karmaşık bir zemine oturtması itibarıyla, dikkate değer olduğunu düşünüyorum. Bu yaklaşımın Bataille'ın şiirini "kurtarmak" açısından yeterli olup olmadığı konusunu bir kenara koyarak, Arnould'nun yaklaşımı en azından edebi bir eleştiriyi ciddiye alması bakımından önemlidir. Arnould, "infra" veya "supra şiirsel"[22] olarak okunmasını eleştirdiği ve tam da şiirsel olarak okunması gerektiğini söylediği Bataille düşüncesini bu şekilde diyalektik olmayan edebi bir düzleme yerleştirmeyi hedefler. Bataille'da edebiyat, bir yaratım meselesi olmaktan ziyade, iç deneyime ait olan ve dilin dışında kalan bir dışarıya işaret etmek kaydıyla ve bunu da bu sınırda durup bu imkânsızlığın idrakine varmak, yani iç deneyimi taklit ederek tekrarlamak suretiyle yaparak, Arnould'nun da dediği gibi, esasında sorunsuz bir "taklit" fikrinin zorunlu başarısızlığa uğrayışıyla belirlenir. Bu anlamda Bataille için iç deneyim gibi edebiyat da özneye dairdir; Arnould bu duruma ilişkin olarak iç deneyimin başta "biyografik bir modeli" muhafaza ettiğini söyler:[23] Bataille özne kaybolmaksızın, hiç olmazsa anonim hale gelmeksizin hükümran olunamayacağını söylerken, bundan kayboluşa götüren iç deneyimin yani gerçek kurban oluşun özne tarafından otantik olarak yaşanması gerektiğini anlamak gerekir; bu iç deneyim ancak kendi kendisinin modeli olabilir ve edebiyatta bunu ümitsizce taklit etmekten başka çare yoktur. Bataille'ın edebiyatı için olduğu kadar felsefesi için de bizzat kendisinin başarısızlığa uğraması, bilinmeyenin ateşiyle yanıp kavrulması ve bu ateş tarafından yakılması gerekir ve ancak bu deneyimin sadece yaşanabilir olduğunu ve onu taklit etmenin imkânsız olduğunu, sessizliğin ve ölümün yanında bunun komik olmaktan öteye gidemeyeceğini *söylediği* noktada onun bir edebiyatından ve felsefesinden bahsedebiliriz. Şiir ya da edebiyatın kifayetsizliği bu şekilde anlaşılabilir ve bu noktada edebiyat ancak olumsuzlanmak üzere, bir "orta terim" olarak, "dilini kaybetmeye ya da kaybını söylemeye mahkum"[24] olarak var olabilir. Fakat Arnould derinlemesine bir edebi eleştiriye tabi tuttuğu *İç Deneyim* kitabının son bölümünde ve yine *İmkansız* kitabında, Bataille'ın şiire döndüğünü söylerken, burada söz konusu olan imkânsızın artık mutlak bir dışarıya değil, "karar verilemez olana" gönderdiğini ve bu noktada iç deneyimin artık ve nihayet şiirle örtüştüğünü

22 *Age.*, s. 17.
23 *Age.*, s. 173.
24 *Age.*, s. 61.

ileri sürer; tüm bu metinsel soruşturmalar artık otantik bir deneyimin kalmamış olmasıyla ve bu edebi komediden başka otantik deneyim olamayacağını göstermesiyle, şiiri olumlar.[25] Arnould'nun *İç Deneyim*'de Bataille'ın şiire dönüşünden kastı şudur: yazar hasta yatağında, ölmek üzereyken ve okur bu ölümün getireceği sessizliği, karanlığı ve kitabın kapanışını beklerken, yazarın elinde bir çiçek belirir. Kitabın son cümlesinde yazar, ölümü beklerken, elinde tuttuğu çiçeği dudaklarına götürdüğünü söyler: "Elim bir çiçeği tutuyor ve onu dudaklarıma götürüyor."[26] Arnauld bu çiçeğin Laure'un ıstırabının Bataille tarafından tekrarlanması anlamına geldiğini, çünkü onun ölüm deneyimini temel anlamda değiştirdiğini söyler; yazarın ıstırabı bu noktada, ötekinin okunamaz olan ıstırabına dönüşür ve çiçek de bu okunamazlığın ta kendisidir. Arnould'ya göre burada artık kurbana dair bir gösteri değil, karar verilemeyenin alacakaranlığı söz konusudur.[27] Burada Bataille şiirinin edebi bir eleştirisine girmeden bu konuyu hakkıyla ele almak mümkün olmadığından, Arnauld'nun bu yaklaşımının daha ileri düzeyde bir sorgulamayı hak ettiğini söylemekle yetinebiliriz.

Foucault, Bataille'da sınır ve bilhassa ihlal fikri üzerine yazdığı "İhlale Önsöz" başlıklı yazısında, burada sınır deneyimin dilin kendi dışarısından ayrılmasını tekrarladığını söyleyerek ileri sürdüğüm eleştirinin önünü kapar gibidir. İhlal kavramını bilhassa varlık ve sonluluk arasındaki ilişkiyi açığa çıkarması ve filozofun konumunu sorunsallaştırması bakımından ele aldığı bu makalede Foucault, felsefenin dili filozofun azabının durmaksızın tekrarlandığı ve öznelliğinin yok olduğu bir dil haline geldiğinde, bilgeliğin de erek olarak anlamını kaybettiğini, fakat dilin vadesinin dolmasıyla, zorunlu olarak yeni bir olanağın ortaya çıktığını ve bunun da "deli filozofun" olanağı olduğunu söyler. Bu filozofun deneyimi: "dilin dışında (dışsal bir tesadüfün veya hayali bir pratiğin sonucu olarak) değil, dilin olanaklılıklarının en derininde kendi felsefi varlığının ihlalini ve dolayısıyla, ancak ve ancak konuşanı ihlal ederek ortaya çıkan sınırın diyalektik olmayan dilini bulan filozofun deneyimi"dir.[28] Foucault'ya göre ihlal ve varlık arasındaki bu oyun felsefenin dili için elzemdir. Fakat Foucault, ihlal düşüncesini incelikle açıp olumladığı bu yazıda sınır deneyimi adeta salt deneyimin alanına geri getirmeye

25 *Age.*, s. 206.
26 Bataille, *Inner Experience,* s. 157.
27 *Age.*, s. 122.
28 Foucault, "A Preface to Transgression", s. 44.

çalışır. Öncelikle ihlalin sürekli olarak arkasından tekrar kapanan bir sınırı geçip durduğunu ve sürekli bu geçilemez olanın ufkuna dönüp durduğunu söyler; ayrıca sınırın bu ihlal dışında kendine ait bir yaşamı var mıdır, ihlal de sınırı geçtiğinde kendi kendini tüketmiş olmaz mı, diye sorar. Foucault buna ihlalin sınır ile ilişkisinin beyazın siyahla, yasağın yasaya uygun olanla, içerinin dışarıyla ilişkilenmesi gibi olmadığı, daha ziyade geceyi içeriden aydınlatan bir şimşek gibi olduğu, karanlığın ismini koyduğu için artık kendini burada kaybedip sessizliğe bürünen bir şimşek çakması gibi olduğu yanıtını verecektir. Dahası, bu eylemi anlamak için onun etikle olan şüpheli ilişkisinin kesilmesi gerektiğini ve onun ayıp ya da yıkıcı olandan, yani olumsuz çağrışımlarla meydana gelen her şeyden azat edilmesi gerektiğini söyler.[29] Hatta Foucault, Bataille'ın zifiri gecede dilini kaybetmesi deneyimine ilişkin olarak, bir adım daha atarak, belki de şu anda felsefeyi sekteye uğratan ve Bataille'ın sonuna kadar gittiği bu "kelimelere ilişkin güçlüğün", diyalektiğin sonunun işaret eder gibi göründüğü dilin kaybıyla özdeşleştirilmemesi gerektiğini söyler; bu güçlük, daha ziyade, sınır deneyimin keşfinin ve felsefenin şimdi bunu anlama şeklinin dilin içerisinde ve dilin söylenemeyeni söylediği harekette gerçekleşmesinden ileri gelmektedir.[30] Foucault, bu satırlarda Bataille'ın düşüncesine en büyük övgüyü düzerken aynı zamanda belki de bu düşüncenin tam kalbindeki bir problemi de açığa çıkarmakta ve aslında bu problemin açığa çıkmasına olanak vermesi sebebiyle de yine aynı hamleyle bu düşünceye olan borcunu dile getirmektedir. Buna göre, ihlal eyleminin aynı sınıra çarpmak suretiyle sınırı yeniden üretip durmasının önüne geçmek için onun bilgiyi hedeflemeksizin, ama yıkımı da bir erek haline getirmeden, belki de bir yaratıma dönüşmesi; dilin mutlak bir dışarıyla olan nostaljik ilişkisizliğinin bertaraf edilmesi ve bu olanağın dilin tam kalbine yerleşmesi gerekmektedir. Foucault, mevcut işaretlerine rağmen, ihlalin kendi yerini ve kendi varlığının aydınlanmasını bulacağı dilin neredeyse bütünüyle gelecekte yattığını, bununla beraber onun kireçleşmiş köklerini, vaatkar küllerini Bataille'da bulmanın mümkün olduğunu söyler.[31] Fakat ihlalin belki de ancak bir başlangıç noktası teşkil edebileceğini ve bir noktada ihlali de yitirmek gerektiğini söylersek, Foucault'yu aşırı yorumlamış olmayacağımızı; bu dilin köklerinin külleşmiş olmasının böyle bir dönüşümü zorunlu

29 Agy., s. 35.
30 *Age*., s. 51.
31 *Age*., s. 33.

kıldığı ve geleceğin de bunun olanağını şimdiye taşıdığı sonucuna varmanın yanlış olmadığını düşünüyorum.

Son olarak, Bataille'ın düşüncesinde felsefe ve edebiyatın yeri konusuna geri dönmek istiyorum. Amacım burada Bataille'ın yapıtlarının doğrudan edebi bir değerlendirmesine girişmek olmadığından, Bataille'ın edebi yapıtlarının ne anlamda onun felsefi düşüncesinin örneklendirilmesi olarak işlediğini, düşüncesinin de ne anlamda edebi yapıtları için dayanak görevi gördüğünü bir sorgulama alanı olarak işaret etmekle yetiniyorum. Yine buradaki amacım Bataille'ın düşüncesinin şiirsel yönünü felsefi yönünden ayırmak değil (ki Bataille'ın kendisi de böyle bir ayrımı ciddiye almıyordu), yapıtında felsefenin ve şiirin üstlendikleri işlevleri sorgulamak. İleri sürdüğüm nokta, Bataille'ın yapıtlarında ne felsefenin ne de şiirin özerk bir varlık kazanabildiği ve kendi başına çalışabilir olduğu; ancak baştan tabi kılındıkları sınırın bir işlevi olarak pratik edildikleridir. Bataille'ın edebiyatının en bilinen yapıtlarından *Madam Edwarda* veya *Gözün Hikayesi*'nde söz konusu olan ihlal kanlı bir cinsellik, orji, şiddetle iç içe geçmiş şehvet, tecavüz ve günah temsilleriyle dramatize edilir; bunlar seksin bir ölüm deneyimine ve ölümün de seks deneyimine dönüştüğü bir doruk noktasında son bularak birbirine karışır. Bataille'ın yapıtlarında sürekli söz konusu olan şiddet, bir ilk düzeyde, abjekt ve tabu olarak kavranan şiddettir. Bu şiddetin belki de ilk nesnesi duyumsama değil, kültürel varsayımlar ve değerlerdir; ya da söz konusu olan duyumsama verili bir kültüre dairdir; bu yüzden de şiddeti anlamak kolaydır, şiddet kavrayışımıza ilişkin çok yeni bir şey söylemez ve bizi niceliğiyle şok etmeye çalışır. Burada elbette günümüzde artık adeta kanıksanmış olan şiddet imgelerinden yola çıkarak ve buna kıyasla Bataille'ın girişimine ilişkin hazır bir yargıya vardığımız söylenebilir ama Bataille'ın sunduğu şiddet imgelerinin tarihsel olduğunu kabul etmenin bu şiddet anlayışına katacağı fazlaca bir şey olmaz. Bataille kurban edimlerinin ve cinsellik eylemlerinin, yine evrensel olarak kavranması gereken bir ahlaka ilişkin olarak evrensel karakterinden bahseder. Fakat önemli olan şiddeti, ister aşkın ister içkin şiddet olsun, tabudan veya ters yüz olmuş tabudan ayırt etmenin fazlasıyla zor olmasıdır. Hatta ihlal deneyiminin tabunun ters yüz edilmesine fazlasıyla yakın olduğu eleştirisi Baudrillard tarafından daha önce Bataille'a yöneltmiştir;[32] son kertede tabu veya tabu-

32 Baudrillard, "When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy", s. 47.

nun tersine dönmüş olması arasındaki farkı tesis etmek için bu farkı, adeta kendini ortaya koymaktan aciz olduğunun kabulü anlamına gelen sessizliğe ve hatta ölüme kadar itmek gerekir; kurban ediminin kendisini de kurban ederek kendi kendini kurban etme gereği, belki de bu farkın sürekli kendini silmeye meyletmesine karşı son bir ümitsiz hamle olarak okunabilir. Başta belirleyici olarak ortaya konan bir fark (içkinlik ve aşkınlık, insan ve hayvan arasındaki fark), şiddetin sarmallarından geçerek kendini sürekli tekrar öne sürerken, şiddetin kendisinin adeta farklılaşmak bilmemesinin trajedisine ve ironisine varırız ama bunun böyle olması gerekir çünkü içkin olacak bir şiddet gerçekten de içkinliğe dönüşün veya hükümranlığın anahtarı olsa, imkânsız olarak sınır deneyimin üstünü çizmiş olur. Bataille'ın edebiyatı bu düşüncenin sahneye konmasıdır; Bataille da deneyime erişmek için dramatize etmenin gereğinden bahsederken[33] veya *gösteri* ya da *temsil* olmaksızın ölüm karşısında – aynen görünürde hayvanların olduğu gibi – cahil ve ölüme yabancı kalacağımızı söylerken[34] aslında bundan çok farklı bir şey söylememektedir.

İkinci bir düzeyde, Bataille'ın edebi yapıtlarında şiddet grafiktir; öncelikle ve ezici olarak görseldir ve Bataille'ın yapıtlarında dehşet, cinsellik ve ölümle ilişkili grafik imgeleri çoğaltmaya yönelik bir çaba vardır. Bu imgeler sürekli baş döndürücü bir hızla çoğalırken, ölümün ve cinselliğin birleşme noktasında doruğa ulaşmaları gerekir. Bataille'ın grafik şiddet imgelerine olan ve kendisinin de farklı yerlerde derinlemesine ele aldığı takıntısı onun bütün yapıtında sürekli kendini gösterir. Bu imgeler bizim olması icap eden bir şiddet fikrini dayatırken, bizi kendisine dayatılan görüntülerin karşısında, örneğin *Gözün Hikayesi*'nde olduğu gibi, tanıklık yapmaya çağrılan tek bir göz konumuna hapseder. Bataille'ın hemen hemen tüm yapıtlarını kat eden göz figürünün işlevine ilişkin olarak Foucault, (yukarı yuvarlanmış, beyazları çıkmış) bu gözün Bataille'ın dilinde bir anlamı olamayacağını çünkü dilin sınırını, dilin ölümle paylaştığı bölgeyi, yani felsefi dilin diyalektik olmayan formunu işaretlediğini söyler. Foucault'ya göre bu göz, her türlü söylemden önce, Tanrı'nın ölümü, sonluluk deneyimi ve yenilgiye uğradığı noktada dilin kendi üzerine dönerek kapanması arasındaki ilişkiyi tesis eder ve bu suretle sonluluğun varlıkla ilişkisini açığa çıkarır.[35] Fou-

33 Bataille, *Inner Experience* s. 117.
34 Bataille, "Hegel, Death and Sacrifice", s. 20.
35 Foucault, "A Preface to Transgression", s. 48-49.

cault burada Batı felsefesi ve medeniyetinde cinselliğin bastırılarak göze ayrıcalıklı hatta merkezi bir yer verilmesine önemli bir meydan okuma görmektedir. Bu noktada Bataille'ın esas meselesinin bu şiddetin kendisinden de ziyade, belli bir hiyerarşinin tersine çevrilmesi ve dilde olanaklı olanın sınırına gitmek olduğunu söylemek gerekir. Foucault bu gözün metaforik olmadığını, dilin ihlali sırasında kendi varlığını keşfettiği yeri "işaretlediğini" söyler. Ne var ki bu durumda sonuçta yuvarlanarak beyazları çıkacak da olsa neden hala gözün tanıklığına muhtaç olduğumuzu sorabiliriz; ihlalin bu noktada, tam tersi bir noktaya çıkmak üzere de olsa, gözleri kör eden hakikatin ışığı fikriyle aynı istikamette gidiyor olması bir sorun teşkil etmiyor mudur: "şehitliğe, ve böylece tanıklığa[36] dönüşen körlük, genellikle, doğal bir görüşü geri kazanmak veya manevi bir ışığa erişmek üzere, nihayetinde bazı gözleri, kendinin veya bir başkasının gözlerini açması gereken herkesin ödemesi gereken bedeldir" der Derrida, *Kör Anıları*'nda.[37] Ve yasakların yırtıldığı, aşıldığı, tabuların ters yüz edildiği ihlale ilişkin imgeler bizatihi bu tabuların dünyasını yeniden üreterek meşrulaştırma riskini taşırken, okurdan dünyanın bu yapılandırmasına inanmasını talep eder. Dilde olanaklı olanın sınırının keşfi en başta dünyayı ve dolayısıyla insanı bu sınıra kurban etmekte ve göz önünde bulundurmadığı bir başka şiddeti uygulamakta değil midir?

Bataille'ın "açık bilinç"[38] dediği durumda da benzer bir durum söz konusudur. Açık bilinç, nesnenin açık ve seçik bilgisi olarak bilimin tesis olmasıdır. Bunun sınırı mahremiyettir. İnsan bu mahremiyete dair açık bir bilince erişecekse, bu ancak açık bilincin mahremiyetin karanlık karakterini, onun söylemsel bilgiyi maruz bıraktığı geceyi tüm açıklığıyla gördüğü oranda mümkündür: "Mahrem dünya şeylerin düzenini gerçek anlamda yıkamaz (aynı şekilde, şeylerin düzeni de mahrem düzeni sonuna kadar asla yıkamamıştır). Ama gelişiminin doruk noktasına ulaşmış bu gerçek dünyayı, onu mahremiyete indirgemek anlamında, yıkmak mümkündür." (132) Bu, Bataille'ın gerçek dünyanın indirgemesinin indirgenmesi anlamında "karşı-işlem" dediği şeydir; içkinliğe doğru harekettir. Bu açık bilinç, insanın veya varlığın olanağını o kadar iyi gerçekleştirmiş olacaktır ki, insan mahrem

36 Türkçede "şehadet" kelimesi hem şehitlik hem tanıklık anlamına gelmesiyle aslında ikisi için de ideal bir karşılık teşkil eder.
37 Derrida, *Memoirs of the Blind*, s. 101.
38 *Théorie de la Religion* 124.

hayvanın gecesini "seçik bir biçimde" yeniden keşfedebilecek ve o geceye girecektir. Her işlemin bu Bataille'ın deyimiyle eş sesli tabiatı, Bataille'ın düşüncesinin en temel yönlerinden birini teşkil eder ama aynı zamanda da onu yön değiştirme gücünden mahrum bırakır. Şiddet ve ihlal hep aynı yöne, yani yıkıma gittiği ve sınır da dışarıdan geldiği içindir ki, ihlal de – Foucault'nun dediği gibi, onu bu olumsuz işlevinden soyutlamazsak – deneyimden ziyade, bir performans meselesi olarak kalır. Söz konusu şiddeti en baştan yargılayıp mahkum etmeksizin, anlamamızın yolu yoktur. Bu şiddet aynı anda hem şiddetin temsili hem temsilin şiddetidir. Fakat sorun, şiddetin bu formunun *bizim* olarak, *insana mahsus* şiddet olarak temsil edilmesi ve aynı zamanda da kendi kendisinin ihlali olarak temsil edilmesidir. Sınır deneyimi sürekli bu sınıra çarpmanın ve sonra sanki hiçbir şey olmamış gibi tekrar tekrar yine aynı sınıra çarpmanın deneyimine dönüşür.

Bataille, *Din Kuramı*'nın sonunda, son söz olarak şu satırları yazar: "Amacım düşüncemi ifade etmek değil, bizzat senin düşündüğünü belirsizlikten [*indistinction*] kurtarmaya yardımcı olmaktı..."[39] Hayvanlık halinden çıkış bir anlamda bu anlayışın ve iletişimin teminatı olacaktır; Bataille'ın iletişim mefhumu bir özneler-arasılığa direnmekle ve hatta bu direnişin kendisi olmakla beraber, nihayetinde sessizliğe tahammül edemez. Bu durumun ironide kendi kendini "itiraf etmek" suretiyle, sistemi bizatihi kesintiye uğratarak sürekli kılmasını ise kimi zaman kurnazca bir hamle olarak düşünmemek zordur. Sessizliğin ve dolayısıyla ölümün hakikatini ise Bataille bize şiirin armağanıyla, filozof olarak değil de şair olarak iletme konumunda bulur kendini. Felsefenin belirleyici fark olarak ortaya koyduğu insanlık halinin sınırında şiir bu sınırı söyleme olanağını ve dolayısıyla kendi olanağını bulurken, felsefe de şiirin bu sınırda işaret ettiği yerin yerli yerinde durduğunun teminatı gibi çalışır. Bu dolayımlama olmaksızın Bataille'ın düşüncesine ve şiirine erişimimiz kısıtlı kalacaktır. Foucalt'nun ve Arnould'nun aksine, sınır deneyimin belirsizliğe tahammülü olmadığını düşünüyorum. Yalnızca imkânsızı tanır ve bu imkânsızın da bize en uzak olduğu gibi en yakın, yani en aşina olması gerekir çünkü o bizimdir ve *bizi* yapan, bir başkası olmayan *bizi* tanımlayandır; bize insan olduğumuzu hatırlatır ve yineletir.

39 *Age.*, s. 145.

Kaynakça

Arnould-Bloomfield, Elisabeth, *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

Baudrillard, Jean, "When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy", çev. Stuart Kendall, *Scapegoat* 15 (2013), s. 44-49.

Bataille, Georges, *Théorie de la Religion*, Paris: Editions Gallimard, 1973.

--- *Les Larmes D'Eros*, Paris: Editions 10/18, 1971.

--- *La Part Maudite*, précédé de "La Notion de Dépense", Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

--- "Hegel, Death and Sacrifice", çev. Jonathan Strauss, *Yale French Studies* 1990, s. 9-28.

--- *La littérature et le mal*, Paris: Editions Gallimard, 1957.

--- *Inner Experience*, İng. çev. Leslie Anne Boldt, Albany: State University of New York Press, 1988.

--- *Lascaux or the Birth of Art*, çev. Austryn Wainhouse, Lozan: Skira, 1955.

--- *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'oeil*, Paris: Editions 10/18, 1973.

--- "Reply to Jean-Paul Sartre", *On Nietzsche*, İng. çev. Bruce Boone, Londra: Bloomsbury, 2004.

Derrida, Jacques, *Memoirs of the Blind: The self-portrait and other ruins*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, Chicago: Chicago University Press, 1993.

Direk, Zeynep, "Bataille ve İçkinliğe Doğru Şiddet", 12 Aralık 2012 [Erişim 4 Şubat 2015], https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/12/bataille-ve-ickinlige-dogru-siddet/

Direk, Zeynep, "Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp", 15 Aralık 2012 [Erişim 4 Şubat 2015], https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop/

Foucault, Michel, "A Preface to Transgression", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, çev. ve ed. Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Sartre, Jean-Paul, "Un nouveau mystique", *Situations, I*, Paris: Gallimard, 1947.

Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş

CAN BATUKAN

"Hayvan sorusu, insan sorusundan ayrılamazdır. Dahası bunların ikisi Varlık sorusundan da ayrılamazdır." Bu iki önerme Heidegger ile Deleuze'ün kuramlarında hayvan soru-meselesi açısından bir bağlantı kurmakta. Anglosakson geleneğin aksine Kıta Avrupası felsefesinde animalite, etik ve politik alan yerine ontolojik bir temelde ele alınma eğilimindedir. Etik, politik ve estetik önermeler ontolojinin sonuçları biçimindedir. Dolayısıyla felsefi bir soru olarak "Hayvan Soru-Meselesi"ne giriş öncelikle bazı kavramların ve onlara işaret eden sözcüklerin düşünümünü gerektirir. Bunlar Heidegger'in deyimiyle temel kavramlardır. Bu noktada bazılarını açmaya çalışalım zira bu açıklık olmadan hayvanın dilinden söz etmek mümkün değil. *Ousia – Einai* (Varlık – Olmak): Heidegger'e göre "olmak" fiili (*einai*) Aristoteles sonrasında sahip olduğu ikili anlamın (yani –dır, –dir şeklindeki olmak ile yüklem biçimindeki olmak) yitimi nedeniyle Skolastik çağda bir dönüşüm geçirmiştir.[1] Buna göre yüklem biçimindeki "olmak"ın üzeri, -dır, -dir biçimindeki "olmak" tarafından örtülmektedir. Oysa Heidegger'e göre varolanın özü burada yatar. *Physis* (Doğa): *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* (1929/30) derslerinde Heidegger doğayı doğmak, oluşmak ve gelişmek olarak tanımlar. Bunlar birlikte ve tek kelimeyle "Gelişmek" anlamın-

1 Ruh sözcüğü (*psyché*) tözün (*ousia*) bir biçimi olmak bakımından Varlık'ın ve varoluşun özüne dair bir kuramın parçasıdır. Bir soru olarak presokratiklerde ve Platon'da ele alınmış olmakla birlikte, bir kuram olarak Aristoteles'in halka kapalı, gizil (*esoterika*), şeyin kendisine ait ilkelerden hareket eden kanıtlayıcı derslerinden, daha sonra "*meta-physika*" olarak adlandırılmış olanlarında ortaya konduğunu biliyoruz.

dadır; varolanın genel hükümdarlığının "gelişimi, çoğalması".[2] *Logos* (dil, akıl): Yine *Metafiziğin Temel Kavramları* metninde logos "doğa üzerine her zaman, çoktan söylenmiş, telaffuz edilmiş olan"dır. Bu anlamda "söz"dür ve bütün olarak varolanın hükümdarlığından (yani *physis*'ten) çıkışı ifade eder. *Cosmos:* Heidegger "dünya" (*Welt*) kavramını iki antik eksene dayanarak tahayyül eder: *cosmos* ve *physis*. Birinci mesele doğanın salt bir kozmos oluşturacak biçimde mi yoksa kozmosu ve kaosu bir arada barındıran biçimde mi olduğudur. Kaosun yadsınması bu anlamda "dünya" sözcüğünün anlaşılması açısından bir sorun oluşturmaktadır. Dahası varolanların dünya sahibi olabilirliği ve bu gücün dereceleri (taş için, bitki için, hayvan için, insan için) öteden beri bir tartışma konusudur.

Heidegger hayvanın dünyasını "çevreleyen dünya" (*Umwelt*), insanın dünyasını ise "dünya" (*Welt*) olarak tanımlar. Ancak göreceğimiz üzere *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* (1929/30) ders notları, bu ikisi arasında fark olup olmadığını, yani hayvanın dünya sahibi olma gücünü tartışmaya açmakta ve böylelikle *Dasein* analitiği açısından riskli bir kuramsal alana doğru ilerlemektedir. Aldığı bu risk (varoluşsal analitiği tümden kaybetme riski), bize Heidegger için hayvan sorusunun bizatihi insanın varoluşsal temellendirilmesi açısından ne denli hayati olduğunu göstermektedir. Esas olarak animalite sorusu ruh üzerine bir soru mudur? *Anima* (ruh) sözcüğü ile *animal* (hayvan) sözcükleri arasındaki bağ... Ruh (*psyché*) nedir? Hangi varolanlar ruha sahiptir, hangileri sahip değildir? Ruhu basitçe "canlı varolanların tözü (*ousia*)" olarak tanımlayabilir miyiz? Söz söyleme, ad verme olarak *"arkhé"* (başlangıç) bize olmak (*einai*) ve *logos* hakkında ne sunmaktadır?[3] İşte bu soruları alt alta koyduğumuzda felsefenin bilinen tarihi içerisinde hayvan sorusunu ilgilendiren tüm yaklaşımları ve kuramları tartışabilir hale geliriz. Bunu yaparken zorunlu olarak insan sorusu ve Varlık sorusu üzerine de düşünmekte olduğumuzu unutmamak gerekir. Bu bağlamda presokratiklerde, Platon'da ve Aristoteles'te "doğa nedir?", "ruh nedir?", "beden nedir?", "canlılık nedir?", "öz ya da töz nedir?" soruları animalite açısından temel niteliktedir.

Temelin (*Grund*, *fondement*) ne olduğu ve Antik Yunan'ın "düşünme"nin tek ve değişmez temeli olup olmadığı Heidegger ve Deleuze'ü karşı karşıya getirir. Heidegger metafiziği felsefenin temeline yerleştirirken bunu üç Doğa

2 Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, s. 25.
3 Heidegger, Martin, *Basic Concepts of Ancient Philosophy,* s. 26.

filozofuna (Herakleitos, Anaksimandros ve Parmenides) ve Aristoteles'e dönüşle yani derivatif olarak (nehri geriye doğru akıtarak) başarmayı hedefler. Deleuze'deyse temelin temeli yoktur. Felsefe tarihsel ya da coğrafi olarak belirli bir alanda değil, eldeki alanların tümünde, sürekli bir hareket halinde kat edilerek icra edilir. Dolayısıyla Heidegger çalışmasını yukarıda saymış olduğumuz filozofların "otantik" haliyle anlaşılması ve yorumu üzerine şekillendirirken Deleuze, Doğu'da ve Batı'da, Mısır'da, Antik Yunan'da, Hindistan'da, Ortaçağ'da ya da Aydınlanma'da salt felsefe metinleriyle sınırlandırılmaksızın bir kavram işçiliği yürütür.

Animalitenin bir soru olarak soruluşunu Heidegger ve Deleuze'de karşılaştırmalı şekilde incelemenin gereği, farklı yollardan aynı ontolojik sorgulamayı gerçekleştirmiş olmaları ihtimalinden ileri gelir. Mesele "hayvan sorusu" olduğunda bu iki büyük ve birbirine zıt görünen figürün metinlerinin ortak görüş noktalarına sahip olduğu iddiası araştırılmaya değerdir. Heidegger hayvan sorusunu 1929/30 Freiburg derslerinde araştırmasının ana eksenine yerleştirmekle genel itibariyle felsefenin kıyıda bırakmış olduğu bu soruyu merkeze taşır. Kuşkusuz bu yalnızca bir merak sonucunda ortaya çıkmış bir araştırma değildir. Aksine, yarım kalmış olan *Varlık ve Zaman* (1927) metninin yayımından sadece iki yıl sonra varoluşsal analitiğin temelden sarsılması ve Heidegger düşüncesinde bir Dönüş'e (*Kehre*) işaret edebilecek ilk metinlerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Şüphesiz ki Heidegger, en çok *Varlık ve Zaman*'daki kuramıyla bilinir. Dolayısıyla gerek Fransa'da, gerekse Anglosakson dünyasındaki yorumu birincil olarak bu metne dayanmaktadır. Ancak 1975 yılından itibaren yayımlanmaya başlanan ders notları bu temel metnin dışında bir başka Heidegger'in varlığına işaret etmiştir. Bu manada *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* (1929/30) ders notları farklı bir Heidegger'in görünür hale geldiği momentlerden biridir. Bu dersler meselenin muğlaklığını ve insan öznelliğinin kuruluşuyla olan bağını, yani İnsan'ın "dünya kurucu" olmasıyla Hayvan'ın "bir dünya sahibi olabilirliği" arasındaki bağı felsefi biçimde ortaya koyması bakımından bir ilk olma özelliğini taşır. Ayrıca ilk olarak bu derslerde Heidegger, daha önceki felsefi izleğinin dışına çıkarak (çıkmak pahasına) varoluşsal analitiğin içerisinde pozitif bilimlere başvurmaktadır.[4] Dolayısıyla bu dersler sırasında Aristoteles'in fenomenolojik yorumu, yeni bir yaşam ontolojisi biçiminde, bir biyolog ve etolog olan Jacob von Uexküll'ün çalışmalarıyla kesişir.

4 Biyoloji ve zooloji.

1. Ortak nokta: Uexküll

Uexküll (1864-1944), Heidegger ile aşağı yukarı aynı dönemde yaşamıştır ancak çalışmaları o yıllarda henüz Darwin'in teorisinin gölgesindedir. Estonya'da doğmuş bir Alman biyolog olan Uexküll, tıpkı kendisi gibi Estonya'da doğmuş bir Alman olan Karl Ernst von Baer'in (1792-1876) devamı niteliğinde, Darwinci biyolojiye alternatif oluşturan çalışmalar yapmıştır.[5] Almanca yazıyor olması ve Hamburg Üniversitesi'nde ders vermesi nedeniyle çalışmalarının, dönemin Alman bilim çevrelerinde daha fazla yankı bulduğu söylenebilir. Ancak biyolojiye anlam ve öznellik kavramlarını dahil etmiş olması ve *Umwelt* (çevreleyen dünya) kavramını üretmesi açısından önemi bugün için giderek daha da artmaktadır.[6] Konrad Lorenz ile birlikte Etolojinin kurucusu kabul edilen Uexküll, *Umwelt und Innerwelt der Tiere*'nin ilk basımını 1909, *Theoretische Biologie*'nin ilk basımınıysa 1920 yılında gerçekleştirir. 1921'de *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, 1928'deyse *Theoretische Biologie* ikinci baskısını yapar. Lestel'e göre Heidegger'in 1929/30 dersleri bu ikinci baskıdan doğrudan ilham almaktadır.[7] Bugün için en açık tanımları bulduğumuz eseri *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* ise 1934'te basılmıştır.[8]

Uexküll'ün aynı zamanda Deleuze tarafından da özel olarak ele alınmış bir kuramcı oluşu dikkate değerdir. Bu aynı zamanda Heidegger ve Deleuze'ün hayvan sorusu üzerine düşünümünü değerlendirmek adına bir imkândır. Deleuze, Uexküll'ün çoklu öznelliğe dayalı düşüncesini felsefi insan merkeziyetçiliğe karşı bir panzehir olarak kullanmıştır. Uexküll'e göre "her canlı kendine has bir dünyaya sahiptir". Bu dünyalar bir diğerine karşı üstün ya da daha zengin değildirler zira onları üstünlük veya zenginlik açısından karşılaştırmak mümkün değildir. Bunlar birbirlerinden farklı dünyalardır; her bir canlının algı ve duyumsama yetileri ölçüsünde, bedenlerinin kapasiteleri ölçüsünde farklı zenginlikleri taşıma imkânı mevcuttur. Buna göre insanı diğer canlılardan, özel olarak da hayvandan üstün kabul etmek doğru olmaz. Dolayısıyla Heidegger açısından, her ne kadar metafiziğin tüm

5 Günümüzde Estonya Okulu olarak bilinen kuramsal biyoloji çalışmaları Kalevi Kull tarafından sürdürülmektedir.

6 Bu konuda bkz. Lestel, Dominique, Önsöz, *Milieu animal et milieu humain*, Uexküll, Jacob von. Paris: Rivages, 2010, s. 7-24.

7 *Age*., s. 9.

8 "Hayvanlar ve İnsanların Çevreleyen Dünyalarında Bir Keşif Gezisi" olarak çevirebileceğimiz bu eser İngilizcede *A Stroll Through the Worlds of Animals and Men* (1957) olarak, Fransızcada *Mondes animaux et monde humain* (1965) ve *Milieu animal et milieu humain* (2010) başlığıyla yayımlanmıştır.

geleneksel kavramlarının yıkımı gereği "insan" sözünü etmiyor da olsa, *Varlık ve Zaman*'da insan varolanın ayrıcalıklı bir varolan olarak ortaya çıktığı açıktır ve bunu Uexküll ile uyumlu hale getirmek oldukça zor görünmektedir. Dahası varoluşsal analitik "hayvanın dünya sahibi olma ihtimali" karşısında risk altına girmektedir.

Çevreleyen dünya (*Umwelt*) kavramını izah etmek için Uexküll "köpük" örneğini verir. Her bir canlı türünün dünyası onu çevreleyen büyük ya da küçük birer sabun köpüğüne benzer. Bu onun algılayabileceği ve anlamlandırabileceği dünyanın sınırıdır. Her bir köpük birbiri üzerinde, iç içe ya da yan yana olabilir. Ancak bir dünyanın küçüklüğü onu diğerlerinden daha yoksul yapmayacaktır zira ne denli küçük olursa olsun içerebileceği sınırsız ve kendine has bir anlam derinliği mevcuttur. Bu köpük, der Uexküll, hem o canlının sınırlarını belirler, hem de bizim onu gözlemlememize engel olur. Dolayısıyla diğer canlıların sahip olduğu duyarlılığının sınırlarını ölçmek bizim için kolay olmayacaktır. Bu zorluk örneğin Descartes'ta olduğu gibi hayvan duyarlılığının tümüyle yok farz edilmesine yol açabilir.[9] Ancak özellikle son 30 yılda yapılmış olan bilimsel çalışmalar neticesinde artık hayvanların her türünün kendine has duyarlılıklara sahip olduğunu biliyoruz.[10]

Uexküll'e göre Doğa daima bir plana sahiptir. Bu plan tüm organik ve inorganik varolanların uyum içerisinde olmasını sağlar. Her bir canlı türü bir tondur. Bu tonların bütünüyse Kâinatı meydana getirir. Bu anlamda Darwin'in en basit canlı türlerinden en karmaşığa doğru giden bir evrim öngören dikey modeli karşısında Uexküll yatay bir model önermektedir. Böylelikle Darwin'in kuramına karşıt değil, tamamlayıcı bir kuram sunar. Uexküll, Darwin'de tartışma konusu olmayan bir meseleyi önemser: çoklu öznellik ya da her farklı canlı türünün kendine has gelişmiş ve özelleşmiş olan algı ve duyumsama melekeleri neticesinde Kâinata dair kendine has bir bakışa sahip olabilme ihtimali. Örneğin *Hayvanların Dünyaları ve İnsan Dünyası*'nda[11] Uexküll şöyle der:

9 Descartes'a göre hayvanlar ruha sahip değildir. Bu nedenle acı hissetmezler. Onlar Tanrı tarafından mükemmel otomatlar olarak yaratılmışlardır. Dolayısıyla etrafımızdaki bu makineleri öldürmemizde, onlara acı vermemizde ya da işkence etmemizde bir sakınca yoktur.

10 Bkz. Gould, James L., Gould, Carol G., *The Animal Mind*.

11 Uexküll, Jacob von, "A Stroll Through the Worlds of Animal and Man: A Picture Book of Invisible Worlds" (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*), *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*.

> Zamanın ve mekânın özne için dolayımsız bir faydası yoktur. Onlar ancak *Umwelt*'in (dünya ya da çevreleyen dünya) zamansal ve mekânsal yapısı olmaksızın sayısız algısal işaret birbirine karıştığında önem kazanırlar.[12]

Öyleyse Uexküll'e göre de bu yapı Leibniz ve Kant'ta olduğu gibi zihnimizde oluşturduğumuz bir yapıdır. Ancak bir farkla: O bunu sadece insanda değil, tüm hayvanlarda (hatta aynı prensiple bitkilerde ve mikro-organizmalarda da) ele almaktadır. Çokluk buradadır: çok zaman ve mekân algısı; çoklu renk, koku, dokunma, ses algısı; çoklu duyumsama; çoklu sentez... Dolayısıyla tek bir *Umwelt*'ten söz etmek mümkün olmaz; her canlı türünün kendine has bir *Umwelt*'i olmalıdır. Bu *Umwelt*'ler kesişebilir, benzeşebilir ancak hiçbir zaman birbirinin tıpatıp aynısı olmaz. Zamansallık açısından bakarsak *anların art arda gelişi olarak zaman bir* Umwelt*'ten diğerine değişir.*[13] Bunun nedeni farklı öznelerin (hayvan türlerinin) aynı zaman periyodunda deneyimledikleri an sayısının farklı olabilmesidir. Örneğin insan zihni bir görüntüyü saniyenin 18'de birinde işleyebilir.[14] Dolayısıyla insan gözü saniyede 18 karenin üzerindeki hareketli imgeleri tam manasıyla seçemeyecektir (Uexküll örnek olarak kuşların ve böceklerin kanat çırpışını verir). Öyleyse saniyede daha yüksek sayıda kareyi işleyebilen bir canlı türü bir kuşun kanat çırpışın, bizden farklı görecektir. Biz bu farkı ancak yavaşlatılmış bir filmle izlediğimizde görebiliriz. Aynı biçimde, zaman algısı bizden daha yavaş olan canlılar da mevcuttur (örneğin salyangoz).[15] Zaman canlılar için algısal ve göreli bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Heidegger'in 1929/30 ders notları

20. yüzyıl başlarında en çok tartışılmakta olan konulardan biri de zaman kavramıdır. Özellikle 1800'lerin son çeyreğindeki bazı gelişmeler maddenin yapısı ve uzay üzerine olduğu kadar zaman meselesi üzerine de düşünümü arttırmıştır. Einstein'ın "Özel Görelilik Kuramı"nın (1905) tanınmasıyla Newton'ın mutlak zaman anlayışı artık terk edilmiştir. Zamanın cansız varolanlar için de, canlı varolanlar için de doğrusal olmadığı yeni bilimsel gelişmeler ışığında görülmektedir. Bunun bir nedeni ışığın bükülebilir olmasıdır. Dolayısıyla Evrenin yapısı farklı zamansallıkları barındırıyor olmalıdır.

12 *Age.*, s. 31.
13 *Age.*, s. 29.
14 Bilindiği üzere sinemanın çalışma prensibi de budur.
15 Uexküll buna "algısal zaman" diyor. *Age.*, s 30.

İkinci neden ise zamanın her bir canlı varolan tarafından farklı algılanabilir oluşudur. Felsefenin başlangıcından itibaren varolan bu tartışmada Heidegger, yepyeni bir boyut getirmeyi hedefler. Bir bakıma Husserl ve Bergson'un mirasçısı olsa da, Heidegger'in zihnindeki, Varlık ve Zaman'ı bir arada düşünen, bunu da *Dasein*'da (Orada-olan), yani insan varolanda temellendiren yepyeni bir tezdir. Dolayısıyla zamansallık, insan varolan için (hayvandan) ayırıcı bir özellik olarak görünmektedir.

Heidegger zaman kavramı üzerine makalesinde şunun altını çizer: Zaman homojen ve nesnel bir fenomen değildir. Aksine zaman dediğimiz şeyin sorusu dahi nesnel olarak, "zaman nedir?" biçiminde sorulamazdır. Zaman sorusu öncelikle ezeli-ebedi olanla ilişkilidir. Bu nedenledir ki, felsefe bu soruya yanıt ararken kesinlik zemini oluşturmakta zorlanmaktadır. Bilinen metafizik anlayışlarının tümünde yani *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda sözü edilen 4 tezde zamanla varolan arasındaki ilişki ıskalanmış ve dolayısıyla hem varolanın zamansallığı hem de tarihselliği göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla ruh ve töz kavramları da Aristoteles'te olduğu biçiminden uzaklaşmıştır. *Dasein*'a ilişkin analiz bu nedenle *Varlık ve Zaman*'da modern anlamdaki antropolojiden, psikolojiden ve biyolojiden ayrılmıştır. (§. 10) Bu sorgulama bizi yeniden şu sorulara getiriyor: Bir varolan olarak insan nedir? Bir varolan olarak hayvan nedir? Heidegger'e göre Antik Yunan'da en azından Aristoteles sonrasına dek felsefede kullanılmış olan ruh kavramı "genel olarak ruhu" yani varolanların kozmosun bütünü içerisinde ve kozmosun bütünü için manasını kastediyor olmalıdır. Buna göre varolanı zamanla örtüştüren onun varoluşudur. Bu varoluş bir yanıyla maddeyle, bir yanıyla dalga olarak zamanla örtüşür. Öyle ki, müzikle ruh arasında bir bağ kurmayı deneyen Herakleitos tıpkı lirdeki yayların gerilmesiyle oluşan tansiyon ile üretilebilecek olan ses dalgaları gibi, ruhun da birbirine uyumlu dalgalar ürettiğini ve yaydığını söylüyordu. Benzer biçimde Platon da Yunan müziğindeki modların her birinin birer ruh haline ya da tonaliteye denk düştüğünü ve bunların içerisinde Frigya modunun barış zamanlarında en uygunu olduğunu, Doria'nın ise en içteni olduğunu yazar. Heidegger'in varolandaki temel tonsallık (*Grundstimmung*) olarak adlandırdığı, Dasein'ın homojen olmayan zamansallığında Varlık'la bağlantı içerisinde olabilme imkânını verebilecek olan açıklığıdır. Meseleye bu açıdan bakarak Heidegger'in Herakleitos, Parmenides, Anaksimandros ve Aristoteles üzerine ders notlarının araştırılmasıyla *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda ortaya attığı temel tezi yani "taşın

dünyası yoktur, hayvan dünyada yoksuldur, insan dünya kurucudur" tezini neye dayanarak ortaya attığına dair yanıtlara daha fazla yaklaşma şansımız olabilir.

Metafiziğin Temel Kavramları 1929 ve 1930 yıllarında verilmiş derslerdir. Burada Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yürütmekte olduğu ve *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde daha ileri götürdüğü *Dasein* analitiğinden çok farklı bir yöne doğru adım attığı görülüyor. Zira Heidegger ilk defa burada, metafiziğin temel kavramlarının destrüksiyonu niteliğindeki çalışmasında adlarını anmaktan kaçındığı insan, hayvan, ruh, töz gibi kavramları açık açık tartışmaya açmakta ve bunu *Varlık ve Zaman*'da, *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde araştırma konusunun dışına itmiş olduğu modern anlamdaki psikoloji, antropoloji ve biyolojinin bazı önemli temsilcilerini hesaba katarak yapmaktadır. Bu açıdan Heidegger'in biyolog ve etolog Uexküll'e ayırdığı yer ve verdiği önem, şaşırtıcıdır. Özellikle de "Umwelt" kavramının Heidegger'de "metafiziğin temel kavramlarından biri" haline gelmiş olması dikkate değerdir.

Sheehan, Kisiel ve Farrell Krell'in çalışmaları, 1975 sonrası yayımlanmaya başlanan ders notlarının da ışığında Heidegger'in temel izleğinin varoluşsal analitiğin içerisinde Aristoteles'in fenomenolojik yorumu olarak bir yaşam ontolojisi olduğuna işaret eder.[16] Fundamental ontolojiyi "yeni bir yaşam ontolojisi" haline getiren zaman sorusunun canlı varolan açısından, özel olarak da insan için yeni bir biçimde ele alınıyor olmasıdır. Buna göre Varlık ve Zaman ancak ve ancak insan varoluşunda açıklanabilir. İnsan varoluşunu Varlık açısından yani Aristoteles'te olduğu biçimiyle "varolan olarak varolanın araştırması" açısından önemli hale getiren de bu durumdur.

Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık, hayvan sorusunun ontolojik sorgulamasında bu meselenin örtüsünü açar.[17] Zira metafiziği yeniden temellendiren bu kavramlar insanın zamansallığını biyolojik yaşam-

16 Bu konuda bkz. Sheehan, Thomas, "Heidegger, Aristotle, Phenomenology"; Sheehan, Thomas, "The Original Form of Sein und Zeit"; Sheehan, Thomas, "Heidegger's Early Years"; Krell, David Farrell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy;* Kisiel, Theodore, The Genesis of Heidegger's Being and Time.

17 Önerdiği üçlü tez şöyledir: "Taşın dünyası yoktur; hayvan dünyada yoksuldur; insan dünya kurucudur." Burada hayvanın dünyasının yoksulluğu bir yoksunluk olarak tanımlandığı takdirde hayvan ile taş arasındaki ontolojik fark yok olmaktadır. Heidegger buna itiraz eder. Hayvanın bir dünya sahip olma imkânını kabul etmekle birlikte bu imkânın "dünyaya sahibi olma"ya dönüşmediği kanısındadır. Ancak bu muğlak bir alandır zira bu konuya varoluşsal analitiğin sınırları içerisinde değinme zorunluluğu kadar, değinebilmenin imkânsızlığı söz konusudur.

dan farklı bir hareket ya da "durağanlıktan çıkış" (*extase, ex-stasis*) olarak izah etmektedir. Dolayısıyla burada zamansal olarak geçmişe doğru ve geleceğe doğru olabilme gücü insan varolan için, hayvandan farklı olarak dünya kuruculuğun imkânını açar. İnsan kendisini çevreleyen dünya hakkında söz söyleyen, anlam veren, dolayısıyla Varlık'ın hakikatini dile getirmeye en yakın olandır. Belirli bir tür logos'a sahip olma (*logos apophantikos*) olarak izah bulan bu fark Heidegger tarafından 1929/30 dersleri boyunca sorgulanır. Zira eğer hayvanların da *logos apophantikos*'a (hakikati dile getiren söz) sahip olma ihtimali varsa, onların da dünya kurucu ya da dünya sahibi olduğundan söz etmek mümkün olacaktır. Bu durumda insana ait gibi görünen "ölebilme" ya da *sonluluk* ile Doğa'dan ve diğer tüm insan varolanlardan ayrı olma/hissetme durumu olarak *yalnızlık* da tehlikeye girebilir. Heidegger bunu çözümlemek adına felsefenin başlangıcına (*arkhé*) dönmektedir zira aradığı yanıt Doğa filozoflarında ve Aristoteles'te hayvan ile insanın ontolojik olarak nasıl ayrılacağı sorusundadır. Daha en temelinden yaşamın ve Doğa'nın incelenmesinin bir Varlık sorusu olduğunu düşünerek başlar ve Aristoteles'in tüm eserlerini de bu çerçevede okur.[18] Aristoteles'ten tek ayrılacağı konu zaman meselesidir denebilir. Orada-olan'ın zaman kavramından ayrılamaz oluşu ve aynı zamanda diğer varolanlardan farkı: İnsanın hakikatle kurduğu bağ onu Doğa'nın bütününden ayırmaktadır. Yaşayan bir varolan olmasıysa onu Doğa'nın parçası yapar. Yakaladığı temel tonsallık (*Grundstimmung*) onu Doğa'nın tonsallığından ayırır, Doğa'ya göre atonal duruma getirir. Oysa temel tonsallığı yakalayamadığı durumda Doğa'yla aynı tonda ve uyum içerisinde olacaktır. Orada-olan (*Dasein*) ve birlikte-olan (*Mitsein*) biçimindeki iki varoluş insan varoluşunun muğlaklığına işaret eder. Buradaki mesele hayvan için *Dasein* olma imkânı değil, *Mitsein* olarak bir dünyaya sahip olabilme olasılığıdır. Eğer hayvanın anlam üretebilmesi mümkünse kendine has bir dünyaya sahip olması da mümkün olmalıdır. Dahası, insanın anlam üretimine ilham kaynağı olması bakımından Doğa'nın tümünün tıpkı dilin kendisi gibi bir dünya kuruculuğu söz konusu olabilir. Heidegger, ders notları boyunca bu muğlaklık alanında belirgin bir kararsızlık yaşar. Metnin içerisinde hayvanın dünya sahibi olma imkânını kabul etmekle birlikte,[19] dönemin zo-

18 Heidegger, Aristoteles'in en hakiki yorumunun Trendelenburg ve Schleiermacher'inki olduğunu belirtir. Ayrıca Brentano'nun tezinin de bu noktadaki görüşünde etkisi olduğunu belirtelim.

19 "Eğer dünyadan varolanların açıklığını (erişilebilirliğini) anlıyorsak ve hayvanın belirli bir biçimde açıklığa sahip olduğu belliyse, nasıl olup da hayvanın dünyada yoksul olduğunu id-

oloji çalışmalarının da ışığında hayvanlarda gözlemlenen dil ve anlama yetilerinin *logos apophantikos*'a sahip olabilecekleri anlamına gelmediği zira bu yetilere sahip olmakla hayvanın, insanda olduğu biçimiyle "varolan olarak varolan"la bir bağ kuramadığı sonucuna varır.[20]

3. Deleuze'de "hayvan-oluş"

Karşıtlıklar: İnsan-hayvan, kaos-kozmos, physis-logos, ruh-beden, madde-form, akıl-duygulanım, birlik-çokluk... Temel güçlük, birbirinin karşıtı olarak görülen bu kavramları bir birlik içerisinde düşünmektir. Klasik metafizik açısından hayvan (*zoë*), Yunancada "yaşam" kavramına (*bios*) bağlıdır. Agamben'e göre Batı Düşünce Tarihi boyunca "yaşam", bir türlü belirlenemeyen ve bu belirlenemezlik hali nedeniyle durmadan eklemlenip bölünen bir kavram olarak evrilir. Agamben, stratejik parçalara ayrılış olarak adlandırdığı bu durumu (*mysterium disiunctionis*) zaman koordinatı olarak Aristoteles'in *Ruh Üzerine* (*Perì Psūchês*) metninin ortaya çıkışına dayandırır.[21] Aristoteles hayvanların ve bitkilerin canlılığını türlü biçimlerde tarif ederken aslında yaşama dair hiçbir tanım vermemektedir. Dahası bu belirsiz yaşamın en genel biçimini *psyché* olarak, ruh ve bedenin tek ve bileşik bir töz olduğu araştırma olarak sunar. Bu, yaşamın ve yaşamanın Varlık'a ait oluşunu sağlayan temelin araştırmasıdır.

Tanrıbilim'in ve Aydınlanma'nın insana ve hayvana bakışında Aristoteles'ten ve presokratiklerden temel bir biçimde farklı olarak bu ayrımlamanın giderek yaşamı belirsiz doğasından kopardığı, kesin sınıflandırmalara ve tanımlara indirgediği söylenebilir. Heidegger açısından "hayvan" ve "insan" kavramları ancak klasik metafiziğin yapmış olduğu tanım ve ayrımların yıkımı sonrasında asıl manasını bulacaktır. Buna Deleuze'ün de itirazı olmaz. Dahası akıl temelinde değil, tonsallık ya da duygulanım temelinde olan bir analizde Deleuze'ün Spinoza'da gördüğü etolojiye ulaşmak daha mümkün görünmektedir. Deleuze'ü Heidegger'le karşı karşıya getiren meselelerden birinin felsefenin temeli ya da başlangıcı üzerine olduğundan bahsetmiştik.

dia edebiliriz – özellikle de bu yoksul olma yoksun olma anlamındaysa? Eğer hayvan başka bir biçimde ve daha dar sınırlar içerisinde bir erişime sahipse, bu dünyadan mutlak biçimde yoksun olmadığı anlamına gelir. Hayvanın dünyası vardır. Dolayısıyla mutlak dünya yoksunluğu hayvana ait bir durum olamaz." Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, s. 199.

20 *Age*., §60, 61, §72 a, b.

21 Agamben, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*.

Deleuze-Guattari'ye göre felsefenin zemin arayışı insan ile hayvan arasındaki ayrımın da başlangıcıdır. "Hayvanın dili" aynı zamanda "dilsizin dilidir". Dolayısıyla bu dili duyabilmek, ona kulak verebilmek için insanın kendi düşünme biçimlerinden başka olarak hayvanı ve Doğa'yı tahakküm altına alan yapılardan vazgeçmesi gerekir. Bunlar sadece hayvanı tecrit eden ve onu mutlak bir "İnsanlık" fikrinden ayıran değil, aynı zamanda kadını, eşcinseli, siyah adamı, deliyi de ayıran pratiklerdir. Bu anlamda bir anti-hümanizmi savunuyor olmak şarttır.

Deleuze'ün eserlerinde doğrudan hayvan sorusunu ele aldığı bir metin bulunmamaktadır. Dolayısıyla elimizde olan parçalı bir formülasyondur. Ancak bir soru olarak değil ama bir soru-problem biçiminde animalite, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde oldukça merkezi bir konumdadır. Bunu sadece *Bin Yayla* (1980) içerisindeki 10. bölümden, yani "1730 – Yeğin-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş" kısmından yola çıkarak anlamıyoruz. Bu daha ziyade Deleuze'ün algı ve duyumsamadan başlayarak, dilin kendisinde ve düşünmede varolan insan öznelliğinin kodlarını bozuma uğratışında anlaşılabilir. Deleuze, yaşamın da insanın izahının da temeline "arzu" kavramını yerleştirir. Arzu edilen bir kişi ya da şey değildir; daima bir ilişkiler kümesini arzularız. Arzunun bastırılması, yokedilmesi, tekdüzeleştirilmesi esas olarak yaşam enerjisinin köreltilmesi anlamına gelecektir. Bu bir akıştır ve bu nedenle özgür bırakılmalıdır.[22] Yeğin-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş tam manasıyla bu özgürlüğü ve çokluğu ifade eder. Bu aynı zamanda bir "yabanlaşmadır": uygar olma denen kalıplar karşısında barbar-oluş, göçebe-oluş, "insan olma" kodları karşısında hayvan-oluş... Dahası bu, Evrenin mutlak ve değişmez bir şey (*Etre*) olarak tanımlanması yerine sürekli bir oluş (*devenir*) fikrinin olumlanmasıdır. Arzu "physis"in edimleşmesidir, tüm varolanlarda *chaos*'un ve *cosmos*'un birlikte etkin kılınmasıdır. Kâinatın yapısına uygun olan da budur. Karşıtlıklar bu anlamda Deleuzecü kuramda bir arada anlamlı hale gelir: Bir ve çok, fark ve tekrar. Göçebe bir nomos bunun için gereklidir, sınırları belirgin olmayan, değişken bir yasa...[23] Ancak salt kaos değil, kaosun ve kozmosun bir aradalığı: *Chaosmos*.

Deleuze ve Guattari bu anlamda örneğin psikoloji biliminin insan ruhu üzerine koyduğu belirlenimlerden kurtulmayı, *psyché*'yi bir yasalar ve kurallar bütünü içerisinde kavramak yerine belirlenemez bir akış olarak düşle-

22 Deleuze, Gilles, *Issız Ada ve Diğer Metinler,* s. 362.
23 Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition,* s. 54.

meyi tercih eder. Ancak böylelikle bastırılmış olan bilinçdışı (arzulayan makineler) sahip olduğu yaratıcılığa yeniden kavuşabilir. Deleuze ve Guattari, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da insan varolana atfettiği ayrıcalıklı varoluşun karşısına Doğa'ya ve kendiliğindenliğe dönüşü koymaktadır. Bu anlamda hayvan-oluş bir yeğinleşme deneyimidir. İnsanın kültürel olarak ezberletilmiş logos'undan başka bir logos'a geçiş: insan aklının, mantığının ve bilimlerinin sağladığı kesinlik ve eminlikten tekinsizliğe ve muğlaklık alanına geçiş. Bu aslında Heidegger'inkiyle benzer bir öneridir. Ancak Heidegger bunun için biyolojik yaşamın dışında yeni bir ontoloji (bunun bir aşkınlık olup olmadığı da tartışmalıdır) oluştururken, Deleuze bunu saf içkinlik içerisinde yapmayı dener. *Her yeğinlik diferansiyeldir, kendinde farktır.*[24] Dolayısıyla serbest kalan güçlerin akışında meydana gelen farklar, örneğin Heidegger'deki temel tonsallığa benzer bir temele ihtiyaç duymadığından yüzeyde ilerler. Yüzey, Deleuze için düşüncenin hız kazanmasını sağlamanın yoludur. Böylelikle bir yersiz-yurtsuzlaşma ve temelsizleşme sürekli hale gelir.

Deleuze için anlam üretimi algı ve duyumsamadan başlar.[25] Her bir canlı türü ve hatta o türün her bir bireyi daha bu noktada fark üretmeye muktedirdir. Bu açıdan en basitten en karmaşığa her canlının çeşitliliğe ve yaratıcılığa katkısı vardır. Heidegger'de olduğu gibi Deleuze'de de Uexküll'ün kuramı yer bulur. Örneğin *Bin Yayla*'nın üçüncü bölümünde Uexküll'ün kene örneğini ele alan Deleuze, yaşamı sadece üç afekte (*affect*) bağlı olan bu küçük canlının sadelik içerisindeki algı derinliğini konu eder.[26] Afektlerin sayısı ve çeşitliliği ne olursa olsun, Deleuze için önemli olan her canlının bunu kendine has biçimde gerçekleştiriyor olmasıdır. Dolayısıyla Heidegger'in *Metafiziğin Temel Kavramları* derslerindeki ana sorusu olan "hayvanın dünya sahibi olma imkânı", Deleuze'ün çokluk düşüncesinde Spinozacı bir çözüme ulaşır. Deleuze'de yaşamın belirli bir yapı ve teori altında kavranamaz oluşu bir hata veya kayıp değil, aksine bir lütuf olarak belirir.[27] Hayvan sorusu işte bu noktada devreye girmektedir. Heidegger 'felsefe yapma'yı Varlık'ın kendisine doğru varolanlar üzerinden, özel olarak da *Dasein* üzerinden (daha doğrusu onun temel tonalitesi üzerinden) bir yolculuk olarak tanımlarken, Deleuze düşünmeyi oluşun farkı ve tekrarı biçiminde öznesiz (ya da başsız)

24 *Age*., s. 287.
25 Bu konuda bkz. Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik*.
26 Deleuze, Gilles, *Mille Plateaux,* s. 67-68.
27 Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze,* s. 2.

bir biçimde her defasında yenileyen bir imgesellik olarak tahayyül ediyordu. Dolayısıyla animalite insandan koparılması, ayrıştırılması gereken bir özellikler bütünü (tutkular, duygulanımlar, itkiler, vb.) olmaktan çıktığı gibi, aynı zamanda salt *Dasein* biçiminde bir insan varoluşu da öngörülmediğinden insanın öznesiz ya da doğadaki tüm oluş biçimleriyle karışmış (transpoze olmaya açık) bir biçimde kendisini bulduğu (bunu Heidegger'in diline hem *Dasein* hem *Mitsein* biçiminde temel tonaliteye sahip olabildiği bir varoluş biçiminde çevirebiliriz) bir oluş söz konusudur. Bu da animaliteyi bir sorun olmaktan çıkararak yaratıcılığın imkanlarından biri haline getirmektedir.

Deleuze, Spinoza'ya zihinci tezler yüklemekten kaçınır.[28] Bunun yerine onu güç derecesi olarak öz, etkilenme kudreti ve her an o kudreti dolduran etkilenişler (*afekt*) üzerinden, yani beden üzerinden kavrar.[29] Farklı etkileme güçlerine sahip canlı türlerinin her biri, beden yapılarına göre kendi ilişkiler ağını oluşturur. Beden bir fabrika gibidir; Doğanın sonsuzluğu içinde kendi eyleme gücünü bulur. Deleuze için Spinoza'nın modeli ve getirdiği yenilik "beden"dir. Ancak burada bedenin ruha üstünlüğü değil, ruh ve bedenin ayrılamazlığı söz konusudur.[30] Deleuze'ün Spinoza'sı insan ruhu ve hayvan ruhu arasında ayrım yapmaz zira o da tıpkı Uexküll gibi bir etologdur: "arzulayan makine"leri anlamanın yolu olarak afektler bilimi, tonsallık ya da duygulanımın yaşamsallığın temeli olduğu bir analiz. Böylece anlam üretimi ya da yaratıcılık Doğa'nın tümüne ait bir biçimde açıklanmış olur. Bu manada mekanizme karşı özel bir tür natüralizmin ve panteizmin içerisine doğru çekildiğimizi düşünebiliriz.

> Descartes'a karşı, tekrar bir pagan bir dünya görüşüne veya bir Doğa putperestliğine düşmeden, Doğaya, eyleme ve maruz kalma kuvvetini geri vermek.[31]

Bu hem Spinoza'da, hem de Leibniz'de benzer biçimde işleyen bir programdır. Deleuze-Guattari'nin içkinlik düzlemi (*plan d'immanence*) adını verdiği bir Doğa düzlemidir. Ancak bunun da ötesinde yapayı da içerir. Zira Deleuze doğal ile yapay arasında bir ayrım yapmaz.[32] Makinalaşmak kötü bir şey de-

28 Deleuze, Gilles, *Spinoza ve İfade Problemi,* s. 218.
29 *Age.,* s. 215.
30 Deleuze, Gilles, *Spinoza Philosophie Pratique,* s. 28.
31 *Spinoza ve İfade Problemi,* 218.
32 Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, s. 69.

ğildir; robotlaşmak, sayborglaşmak... Dahası hayvan-oluş fiilen insanların hayvana dönüşmesi de değildir. Bu daha ziyade insanlığın yükünden sıyrılma, kayıp gitmedir: "yüzün silinmesi". *Et, insan ile hayvanın ortak bölgesi, ayırtedilemezlik bölgesidir.*[33] Ve kurtuluş da buradan olacaktır: organsız bir bedene doğru gidiş, biçimsizleştirme. Sahip olabileceğimiz duyumsamaların imkânı bizi protez-bedenlere doğru götürür; yaşam ve ölümün de ötesinde söz konusu duyumsama düzeyleri hayvan-oluşun habercisidir. Öyleyse dilsizin dili Deleuze-Guattari'de olumlanır. Saf içkinlik ve onun sahip olduğu uyum (ya da bir müzik terimi olarak armoni), tüm yaşayanları ve insanı da kuşattığı ölçüde yaratıcılığın ve düşüncenin de kaynağı olacaktır. Bu manada Heidegger'de insan varolanın Doğadan ayrılmış bir temel tonsallığa sahip olmasıyla Deleuze'deki saf içkinlik (yani tek tonda, aynı tonda olma ama bununla birlikte sonsuz sayıda ritmi ve melodiyi içerme) karşılaşır.

4. Sonuç yerine

Yıl 2015. Modern İnsan Uygarlığının "geleceğinde" yaşıyoruz. Philip K. Dick'e göre insanın hiçbir zaman android olamayacak olmasının nedeni şu anki öznellik kipidir. Özgürlük bir seçim olabilir mi? Bugünün genç insanlarının okumaya ve izlemeye sabırları yok... Her şeyi bir seferde istiyorlar. Biz insanlar sisteme itaat etmediğimizi sanıyoruz ama belki bu da tahakküm altında olmanın bir yoludur. Tam da bu yüzden hayvan sorusu şimdinin ve geleceğin sorusudur. Son birkaç yüzyılda insanlar kendi benliklerini inşa etmekle öylesine meşgullerdi ki, Doğa'nın ve hayvanların sesini (sessizliğini) duy(a)madılar. Sonuç olarak Batı Medeniyeti insan merkeziyetçiliğin, ırkçılığın, insanlar üzerinde, hayvanlar üzerinde, Doğa üzerinde tahakkümün, her türden kölelik, savaş ve çatışmanın tarihi olma riskiyle karşı karşıyadır. Doğa meselesini ve hayvan meselesini kavramak bu kısırdöngüden çıkış için şart görünüyor. Bu sorular cinsellik, cinsiyet, ırk, suç ve delilik gibi 1960'lı yıllardan itibaren tartışmaya açılmış olan alanlara eklemlenerek Başkalık (*Altérité*) üzerine temel sorulardan biri olmak durumundadır. Öte yandan hayvan sorusunun Varlık sorusundan, ruh ve töz sorularından ayrılamaz olduğunu görmeliyiz. Bunlar Aristoteles'ten beri varlıkbilimsel sorulardır. Heidegger'in kaygılandığı konu da tam olarak buydu: Hayvan sorusu varoluşsal analitiğin tamamlanabilmesi için gerekliydi zira bu soru olmaksızın insan sorusunu doğru biçimde sormak mümkün olmayacaktı.

33 Deleuze, Gilles, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, s. 31.

Bu toplum ekran ve arayüz toplumudur. Makineleşme ve robotlaşma bize bir yanda yepyeni etkileme ve etkilenme (*afekt*) olanakları sunarken, diğer yanda insanlar arası duygulanımın yitimini öngörmektedir. Bu nedenle hayvanlarla kurmakta olduğumuz ilişki giderek zamanın ruhu içerisinde daha büyük pay alıyor. Bu nedenle evcilleştirdiğimiz hayvanlar ile (yani hayvanın insanlaşmasıyla) ve onların da bizi hayvanlaştırmasıyla insanlar arası duygulanım yitiminin getirdiği negatif anlamdaki yalnızlığı hayvanlarla kurmakta olduğumuz ilişkide yenmeyi deniyoruz.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal,* Fr. çev. Joël Gayraud, Paris: Rivages Poche / Petite Bibliothèque; *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem M. Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi, 2008.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, çev.Cem Soydemir, İstanbul: DoğuBatı, 2004.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité,* Paris: P.U.F., 1953; *Ampirizm ve Öznellik,* çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2008.

---------- *Différence et Répétition,* Paris : P.U.F., 1968.

---------- *Francis Bacon: Logique de la sensation,* Paris: Seuil, 2002; *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan, Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009.

---------- *L'île déserte et autres textes*, ed. David Lapoujade, Paris: Minuit, 2002; *Issız Ada ve Diğer Metinler,* çev. Ferhat Taylan & Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2009.

---------- *Mille Plateaux,* Paris: Minuit, 1980.

---------- *Spinoza et le probleme de l'expression*, Paris: Minuit, 1969; *Spinoza ve İfade Problemi,* çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013.

---------- *Spinoza Philosophie Pratique,* Paris: Minuit, 1981; *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005.

Gould, James L., Gould, Carol G., *The Animal Mind,* NY: Freeman and Company. 1994.

Heidegger, Martin, *Basic Concepts of Ancient Philosophy,* İng. çev. Richard Rojcewicz, IN: Indiana University Press, 2008.

---------- *Being and Time*, İng. çev. John Macquarrie, Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962.

---------- *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, çev. William McNeill, Nicholas Walker, IN: Indiana University Press, 1995.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time,* CA: University of California Press, 1995.

Krell, David Farrell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy,* IN: Indiana University Press, 1992.

Sheehan, Thomas, "Heidegger, Aristotle, Phenomenology", *Philosophy Today,* Yaz 1975, s. 87-94.

Sheehan, Thomas, "Heidegger's Early Years", *Heidegger: The Man and the Thinker,* ed. Thomas Sheehan, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers, 1981, s. 3-19.

Sheehan, Thomas, "The Original Form of Sein und Zeit", *Journal of British Society of Phenomenology*, Mayıs 1979, s. 78-83.

Uexküll, Jacob von, "A Stroll Through the Worlds of Animal and Man: A Picture Book of Invisible Worlds" (Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen), *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, ed. ve çev. Schiller C., New York: International Universities Press, Inc., 1957.

---------- *Mondes animaux et monde humain*, çev. Philippe Muller, Paris : Denoël, 1965 ; *Milieu animal et milieu humain*, çev. Charles Martin-Fréville, Paris : Rivages, 2010.

Zourabichvili, François, *Le vocabulaire de Deleuze,* Paris: Ellipses, 2003; *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say, 2011.

İktidar ve Hayvanlar: Hayvan Meselesini Foucault ile Düşünmek

EMRE KOYUNCU

İnsanlar ile hayvanlar arasındaki fark öteden beri Batı felsefesi geleneği içinde temel bir ontolojik, ahlaki ve siyasal sorun teşkil etmiştir. Canlılar arasında bir varlık hiyerarşisi oluşturarak insanı en yüksek mertebeye yerleştirmeyen bir filozof düşünmek neredeyse imkânsızdır. Ne var ki bu eğilim yirminci yüzyılda filozofların insana bahşedilen ontolojik ayrıcalıkları sorunsallaştırması ve Batı felsefesinin insanmerkezci dayanaklarını ifşa etmek için işe koyulmasıyla zayıflamış görünüyor. Hayvan meselesi adı verilen bu alanda kıvılcımı çakan, Anglosakson geleneğinden gelen iki Amerikalı filozofun çalışmaları oldu: *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975) çalışmasıyla Peter Singer ve *The Case for Animal Rights* (1983) çalışmasıyla Tom Regan. Bu çalışmalar gerek ABD'de gerek Avrupa'da zamanla büyük bir kitleye ulaştı ve en genel adıyla hayvan müdafaası hareketi için yol açtılar. Bu hareket her ne kadar çok farklı yaklaşım ve hassasiyetlerle hareket eden akademisyen, dernek, örgüt ve aktivistleri içinde barındıran heterojen bir alan olsa da, bu çevrelerin insan ve hayvan arasındaki geleneksel ayrımları sorunsallaştırma ve ahlak ve yasa alanlarında hayvanlar için de belli bir alan açma konusunda ortaklaştıklarını söyleyebiliriz. Hayvanları müdafaa eden bu kişi veya gruplar, hayvanların bilimsel deneylerde kullanılmasından endüstriyel hayvan yetiştiriciliği ve et yeme alışkanlıklarına kadar, insanların hayvanlarla kurduğu tüketim ilişkilerini farklı ahlaki gerekçelerle eleştirmekte veya reddetmektedir. Bugün çok sayıda inisiyatif hem yerel hem global ölçekte örgütlü bir biçimde hayvanlara birtakım yasal korumalar sağlanması yönünde çalışmalar yürütmektedir.

Cogito, sayı: 80, 2015

Bu yazının çıkış noktasını hayvan meselesi literatüründe insan-hayvan ilişkilerinin tartışılma tarzına ve özellikle hayvan müdafaası hareketini besleyen düşünsel arkaplanda bu meselenin ele alınma biçimine ilişkin birkaç gözlem oluşturuyor. Öncelikle, hayvan meselesine odaklanan herhangi bir çalışmayı elinize aldığınızda neredeyse standartlamış bir izlek vardır: Pisagor'un insanlar gibi hayvanların da ruh sahibi olduğu savından, Aristoteles'in katı bir hiyerarşiyle insanı zirveye yerleştiren kozmolojisine, kimi Epikürcü ve Stoacı filozofların vejetaryenizminden, Descartes'ın mekanik hayvan kavrayışına ve günümüz hayvan müdafaası hareketine geniş bir tarihsel dönemi kapsayan bir analizle karşılaşırsınız. Her ne kadar bu analizler hayvan meselesinin felsefe tarihinde ele alınış biçimlerine ilişkin faydalı perspektifler sunsa da, çoğunlukla bireysel olarak filozofların düşüncelerine yoğunlaşmakta ve bu filozofların düşüncelerinin kendi dönemlerinin kültürel pratiklerini adeta kusursuzca yansıttığı varsayımıyla hareket etmektedir. Elbette her filozofun hayvan kavrayışının genel olarak kavramsal ekonomisindeki rolü titizlikle çalışılmalıdır, ancak kültürel boyutunu tamamıyla göz ardı ederek hayvan meselesini salt spekülatif bir mevzuya indirgeyen yaklaşımlar insan-hayvan ilişkilerinin tarihsel değişimini açıklayamaz. Hayvanların öteden beri insan hayatının en temel unsurlarından biri olduğu doğrudur. İnsanlar binlerce yıldır hayvanları avlıyorlar, yiyorlar, evcilleştiriyorlar; onlarla kimi zaman simbiyotik kimi zaman sömürüye dayanan ilişkiler kuruyorlar. Ancak binlerce yıla yayılan bütün bu tarihsel süreçte insanların hayvanlarla kurduğu ilişkinin mahiyetinin, bu ilişkinin araç ve amaçlarının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Sözgelimi tarım ve çiftçilik pratiklerinin tarihi bundan neredeyse on beş bin yıl öncesine uzanırken, hayvanların bilimsel deneylerde sistematik bir biçimde kobay olarak kullanılmasının tarihi çok daha kısadır. Benzer bir şekilde, insanlar çok uzun zamandır hayvan eti yiyor olsalar da endüstriyel hayvancılık tesislerinin tarihi bir asırı geçmez.

İnsan-hayvan ilişkilerinin somut yapısını ve geçirdiği dönüşümleri göz ardı eden yaklaşımın bir diğer zayıflığı, hayvan meselesinin salt spekülatif ahlaki bir mesele olarak irdelenmesi sonrasında ulaşılan şu ya da bu ahlaki ilkenin hukuk alanına aktarılması hamlesinde belirir. Bu aktarım esnasında başvurulan hukuki ve siyasal terminoloji de ekseriyetle sorunsallaştırılmaz ve insan-hayvan ilişkileri gibi, bu ilişkileri açıklaması ve düzenlemesi beklenen siyasi terim ve kavramlar da adeta tarih dışı sabitler olarak ele alınır. Bu duyarsızlığı vurgulamak için Derrida şu soruyu soracaktı: Hayvanlarla olan

ilişkimizi behemahal "haklar" çerçevesinde mi düşünmeliyiz?[1] Belki de hak söylemini kolay bir çözüm olarak uygulamak yerine bizzat hayvan meselesince sınırlılığı ortaya konan bir problem olarak ele almaya ihtiyaç vardır. Tarihsel olarak baktığımızda da Yunan ve Romalı filozaflar için "hak" kavramı insan-hayvan ilişkilerini düşünürken temel bir dayanak noktası oluşturmaktan uzaktır. Bu filozofların hayvanların yenmemesi veya hayvanlara iyi muamele edilmesi gerektiği yönündeki tavsiye ve telkinleri bir "hayvan hakları" söyleminden çok ahlaklı yaşam fikrine dayanır.[2] Öyleyse insan-hayvan ilişkileri kadar bu ilişkileri düzenleyen, pekiştiren, idame ettiren siyasal ve hukuki kavram ve kurumların kendisi de tarihselleştirilmelidir, çözüm olarak sunulmadan önce bizzat sorunsallaştırılmalı ve açıklanmalıdır.

Hayvan meselesini kültürel ve tarihsel boyutuyla tartışmak üzere bugün bize tuhaf ve hatta komik gelen tarihsel bir pratiği gündeme getireceğim: Hayvanların kovuşturmaya tabi tutulması ve cezalandırılması. Her ne kadar bugün cezai sorumluluğun insana mahsus olduğunu ve olması gerektiğini bir çırpıda söylesek de, belgeler tarih boyunca cezai yaptırımların tek muhattabının insanlar olmadığını gösteriyor. Bu noktada Foucaultcu bir hassasiyeti devreye sokabiliriz. Foucault toplumsal olaylar konusunda en dikkatli ve özenli olmamızı gerektirenlerin bize en doğal, aşikâr ve zorunlu gelenler olduğunu söylüyordu.[3] Öyleyse cezai sorumluluğun insana mahsus olmasını doğal karşılayışımızın nedenlerini sorgulamak hayvan meselesini tarihsel ve kültürel boyutuyla ele almak için iyi bir çıkış noktası oluşturabilir. Cezai sorumluluğun insana mahsus olması gerektiğinin aşikârlığı bu tarihsel olguya, hayvan mahkemelerine olan ilginin de sınırlı kalmasına neden olmuştur. Dinzelbacher'in dediği gibi, hayvanların mahkemelerde yargılanması hem ortaçağın kültürel tarihine ilişkin araştırmalarda hem de hukuk tarihi araştırmalarında en çok göz ardı edilen olgulardan birini oluşturuyor.[4] Hayvanların yasal statüsüne yönelik güncel tartışmalarda da bu tarihsel olgunun dikkate alınmadığını ya da eleştirel bir yaklaşımı gerektirmeyecek denli komik ve irrasyonel bir pratik olarak geçiştirildiğini söyleyebiliriz. Hayvanların yargılanması ve cezalandırılması pratiğinin Avrupa'da nerede ve nasıl başladığıyla ilgili elimizde kesin belgeler yok ancak bu pratiğin sandığımızdan çok daha uzun bir tarihi olduğunu tereddüt etmeden söyleye-

1 Derrida, J., *The Animal That Therefore I am*, s. 88.
2 Diyet kelimesine kaynaklık eden Yunanca *diatia* kelimesi yaşam biçimi anlamına gelir.
3 Foucault, M., "Subject and Power", s. 210.
4 Dinzelbacher, P., "Animal Trials: A Multidisciplinary Approach", s. 405.

biliriz. Üstelik hukuk tarihine baktığımızda, yargılamaya tabi tutulan tek insan dışı varlığın hayvanlar olmadığını görürüz. Aristoteles'e atfedilen "Atina Anayasası"nda, herhangi bir kişinin sorumlu tutulamadığı suç durumlarında Kral'ın "eylemin failini" cezalandıracağı yönündeki ifade, bir suç için insan dışında faillerin söz konusu olabildiğini açıkça ortaya koymaktadır.[5] Yine *Yasalar*'da Plato, bir hayvanın bir insanı öldürmesi durumunda, hayvanın mahkeme huzuruna çıkarılması gerektiğini ve suçlu bulunması halinde, kurbanın yakınlarının hayvanı öldürüp cesedini şehir sınırları dışına atmaları gerektiğini yazar.[6] Farklı kaynaklardan toparladığı bilgilere dayanarak Finkelstein de Atina'da *Prytaneion* adlı bir mahkeme bulunduğunu ve bu mahkemenin özel olarak suçun insan failinin bulunmadığı durumlar ile failin hayvan veya cansız nesne olduğu durumlarla ilgilendiğini ortaya koyar.[7]

Cansız varlıkların yargılanması ve cezalandırılması pratiği başlı başına ayrı bir tartışma konusu olduğu için burada özellikle dokuzuncu yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında, bu on asırlık dönemde, Avrupa'da, ama özellikle Fransa, İsviçre, İtalya'da yoğunlaşan hayvanların yargılanması olgusunu gündeme getirmekle yetineceğim. Berriat-Saint-Prix ve D'Addosio gibi on dokuzuncu yüzyılda yaşamış kimi hukuk teorisyenleri orta çağın sonlarında ve modern dönem başlarında gerçekleşen bu yargılamalarla ilgili bir arşivleme ve listeleme işine girişmiş olsalar da, bu konudaki en kapsamlı çalışma, Karl von Amira, Gustav Tobler, Ménebréa, Bartholomew Chassenée gibi bu alandaki önemli yazarların çalışmlarını titizlikle tarayan Edward Peyson Evans'ın 1906 tarihli *The Criminal Prosecution and Punishment of Animals* kitabıdır.[8] Evans'ın listesinde kovuşturmaya tabi tutulan hayvanların başında domuz gelmektedir ancak eylemleri dolayısıyla yargılanıp cezalandırılan hayvanlar arasında öküzler, eşekler, atlar, köpekler, keçiler, yılan balıkları, buğday bitleri, termitler, tırtıllar, çekirgeler gibi çok çeşitli hayvan türleri bulunmaktadır. Belirttiğim on asırlık süre zarfında hayvan mahkemelerinin sayısında on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bir artış göze çarpıyorsa da, başlangıç ve yoğunluğa ilişkin bu tarz istatistiki çıkarımlar yaparken aceleci olmamak gerekir zira daha önceki dönemlere ve hatta başka bölgelere ilişkin kayıtların daha az olması basitçe bu kayıtların günümüze ulaşmamış

5 Bkz. Sealey, R., "Aristotle, Athenaion Politeia 57.4: Trial of Animals and Inanimate Objects for Homicide" s. 475.
6 *Age*., s. 477.
7 Finkelstein, J. J., "The Ox That Gored".
8 Evans, P. E., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*.

olmasıyla ilgili olabilir. Evans'ın çalışmasında evcil hayvanların yargılanma sebebinin sıklıkla çocukları ve bebekleri öldürmeleri olduğunu görüyoruz, ancak hayvanlarla cinsel ilişki de önemli bir suç unsuru olarak öne çıkıyor. Daha küçük hayvanlarınsa özellikle ekinleri talan etmeleri, tarlalara zarar vermeleri kanun önünde hesap vermeleriyle sonuçlanıyor. En yaygın cezalandırma yöntemleri arasında, canlı canlı yakma, canlı canlı gömme, taşlama bulunurken, bu cezaların söz konusu olamayacağı küçük hayvan türleri için lanetlenme, dinden çıkarılma gibi cezaların öne çıktığını görüyoruz.

Bu mahkemelerin hukuki otoriteler ve halk tarafından ciddiye alınmadığını, basitçe bir şov olduğunu düşünebilirsiniz, ancak tarihi belgeler aksini işaret ediyor. Kayıtlarda sanık hayvanların yargılanma süreci bitinceye dek insanlarla aynı hapishaneye kapatıldığına dair bilgiler bulunuyor. Evans'ın bir hapishane muhafızının tutuklu sanıklar için aldığı ödemeye ilişkin alıntıladığı bir belgede bir çocuğu öldürdüğü suçlamasıyla hapiste tutulan bir domuz için de harcama yapıldığını görüyoruz.[9] Üstelik domuz için, insan mahkûmlar için ödenen tutarın neredeyse aynısı ödenmiştir. Bu açıdan, mahkemelerin yer yer aylar sürdüğü düşünülürse hayvanları hapiste tutmanın eğlenmek için fazla pahalı ve zahmetli bir pratik olduğunu söyleyebiliriz. Sanık hayvanlar mahkemede de insanlarla aynı muameleye tabi tutulur. Davacı insanların suçlamaları karşısında hayvanları savunmak için bir temsilci ve bir avukat tayin edilir. Yargılama süreci sonunda hayvanlar çoğunlukla cezalandırılır, ancak hayvanların en başından suçlu kabul edilmeleri söz konusu değildir. Davacı ve davalı taraflar arasındaki tartışmalar zaman zaman öyle sert geçer ki mahkemenin nihai kararını vermesi için duruşmanın defalarca ertelenmesi gerekir. Üstelik yargılanan hayvanlar suçlu bulunduğunda da tıpkı insanlar gibi yerel otoritelerce affedilebilir. Nasıl ki hayvanlar yargılandığında insanlar yargılandığı zaman geçerli olan tüm hukuki formalitelere harfiyen uyuluyorsa, cezalandırma süreci de benzer şekilde katı düzenlemelere tabidir. Resmi prosedürlerin ön görmediği bir şekilde hayvanlara acı çektirilmesi hem yönetim hem de halk tarafından tepkiyle karşılanır. Sözgelimi 1576 yılında bir cellat mahkemenin kararını beklemeksizin, bir çocuğun elini yaraladığı iddia edilen bir domuzu gözaltındayken öldürdüğünde şehirden sürülecek ve şehre asla geri dönemeyecektir.[10]

9 Evans, *age*., s. 143.
10 *Age*., s. 147.

Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta, bütün bu yargılama ve cezalandırma sürecinde suçun sorumluluğunun bütünüyle hayvana ait olduğunun düşünülmesidir. Hayvanların yaşamına son verilmesi yönündeki hukuki karar, günümüzde bazen söz konusu olduğu gibi, kamu yararı gibi bir prensibe dayanmaz. Davalarda bu hayvanların sahiplerinin yargılanması çoğunlukla söz konusu olmaz ama olduğunda da bu yargılama başka gerekçelerle olur. 1499'da Chatres'da bir domuzun bir bebeği öldürmesi üzerine açılan dava bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu davanın sonucunda domuza verilen ölüm cezasının yanı sıra domuzun sahibi ve bebeklerini kaybetmiş olan çifte de belli bir para cezası verilmiştir, ancak aynı dava kapsamında yargılanan insanların ceza almalarının sebebi bu ölümden kısmen sorumlu tutulmaları değildir. Sebep bu çiftin ebeveynlik görevlerini yerine getirmemeleri, domuzlar etrafta dolanırken bebekleriyle ilgilenmeyi ihmal etmeleridir. Yani ceza almaları hüküm giyen domuzun sahibi olmalarındansa, öldürülen bebeğin ebeveynleri olmaları itibarıyladır. Çifte yalnızca para cezası verilmesiyle yetinilmesi de bu ayrımı teyit eder.[11]

Hayvan mahkemelerini irdeleyen çalışmaların sayısında son yirmi yılda gözle görülür bir artış yaşandı ve hayvanların yargılanması pratiğini, uzak zamanlara ait tuhaf bir gelenek olmanın ötesinde hayvanların değişen hukuki statüsünü anlamak için dikkat çekici bir tarihsel olgu olarak değerlendiren çalışmalar ortaya çıktı.[12] Ancak bu sınırlı literatürün en temel zayıflığı bu olguyu "olaysallaştıran", hayvan mahkemelerine incelikli bir işlevselci bakış açısıyla yaklaşan çalışmaların eksikliğidir. Özellikle konuyu yirminci yüzyılın başında büyük ölçüde Evans'ın etkisiyle masaya yatırmaya girişen ilerlemeci bir tarih anlayışına yaslanan pozitivist yorumlar, bu mahkemelerin Ortaçağda ve erken modern Avrupa'da üstlendiği işlevleri ve eklemlendiği iktidar-bilgi ilişkilerini göz ardı etmekte ve bu olguyu akademik bir ilgiyi haketmeyen ilkel bir pratik olarak tasavvur etmektedir. Sözgelimi konuya eğildiği makalesinde Hyde, bu olguyu medeniyetin "emekleme dönemine" ait ve saf bir intikam duygusuna dayanan bayağı bir *lex talionis* uygulaması olarak görür.[13] Hyde'a göre bu "vahşi" hukuk yaklaşımı, Aydınlanma öncesi "barbar

11 *Age*., s. 54.

12 Bkz. Sykes, K., "Human Drama, Animal Trials: What the Medieval Animal Trials Can Teach Us about Justice for Animals"; Srivastava, A., "'Mean, Dangerous, and Uncontrollable Beasts': Medieval Animal Trials"; Cohen, E., "Law, Folklore and Animal Lore".

13 Hyde, W. W., "The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times", s. 699.

toplumlar"ın insanları hayvanlardan ayırmadaki zayıflığını gözler önüne sermektedir.[14] Halbuki Batı medeniyetinin Aydınlanma ile birlikte bu zayıflıklarından kurtulduğu görüşü, hayvan mahkemelerinin tarihsel gelişimine uymamaktadır. Cohen'in de vurguladığı gibi, eksiklerine rağmen Evans'ın listesini referans alırsak, Aydınlanma dönemine yaklaştıkça bu uygulamada kayda değer bir azalma göze çarpmadığı gibi Aydınlanma döneminde bu uygulamaların hızla sona erdiği de söylenemez.[15] Üstelik hayvanları yargılayıp cezalandıran bu toplumların insanı hayvanlardan ayıracak bir kavramsal altyapıya sahip olmadığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Hayvanların mahkemede yargılanıyor olması bu toplumların hayvanların insanlar gibi iradeyle hareket ettiklerini düşündüklerinden çok, basitçe iradeyi yargılanmak için bir kıstas olarak almadıkları anlamına gelir.

Öte yandan Berman gibi kimi yorumcular işlevselci bir yaklaşım ortaya koymaya giriştiklerinde dahi, toplumsal ritüelleri ve ihtiyaçları tarih dışı, durağan bir sabitler kümesi olarak ele alan bir çerçevede değerlendirmektedir.[16] Bu tarz bir ham işlevselcilikte her bir pratiğin ve kurumun rolü, açıklama gerektirmediği varsayılan aşkın bir toplumsal düzen kavramı temelinde belli bir işlevle ilişkilendirilecektir. Bu yaklaşımla hayvan mahkemelerini o dönemde toplumsal düzeni sağlamak için gerekli bir pratik olarak alsak dahi, bu pratiğin nasıl olup da yok olduğunu açıklayamayız. Foucault'nun soykütüksel yöntemi, o incelikli işlevselcilik yaklaşımı işte bu noktada hayvan mahkemelerini anlamak için zaruri bir nitelik kazanır. Foucault yalnızca toplumsal pratikleri işlevleri açısından değerlendirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzenin ve toplumdaki iktidar ilişkilerinin kendisinde de bir dönüşüme yer açar. Hiçbir pratiğin sabit, değişmeyen bir işlevi yoktur: her toplumsal pratik yeni bilgi-iktidar düzenleri kapsamında yeni işlevler üstlenebileceği gibi bütünüyle kaybolabilir. Bu çerçeveden baktığımızda mevcut belgelere istinaden yaklaşık on yüzyıllık geniş bir döneme yayılan hayvan mahkemelerinin tek bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda temel argümanı tam da bu feraset üstüne kurulmuştu: Neyin suç teşkil ettiği ve hatta suçluluğun mahiyeti farklı iktidar düzenlerinde farklı özellikler kazanır.[17] Ancak bu ko-

14 Agy., s. 722.
15 Cohen, agy., s. 17.
16 Berman, S. P., "Rats, Pigs, and Statues on Trial: The Creation of Cultural Narratives in the Prosecution of Animals and Inanimate Objects", s. 291-293.
17 Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, s. 7-21.

nuya spesifik olarak Foucault perspektifinden yaklaşan ya da Foucault'nun kavramlarını, özellikle ceza teknolojilerine ilişkin analizini bu pratik çerçevesinde sorgulamaya girişen bir çalışma henüz söz konusu değildir.

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki Ancien Régime'den modern zamanlara değişen ceza teknolojilerine ilişkin kapsamlı analizinde hayvanların yargılanması pratiğine ilişkin herhangi bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Foucault'nun bu olguyu analizine dahil etmemesi, mevcut belgelerin bu mahkemelerin Fransa'da yoğunlaştığına işaret etmesi itibarıyla, özellikle şaşırtıcıdır. Bu noktada birbiriyle ilişkili şu iki soruyu gündeme getirebiliriz: Öncelikle, hayvanların yargılanması ve cezalandırılması olgusu Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda çizdiği çerçeveyle çelişmekte midir ya da bu çerçevenin zayıf bir noktası mıdır? Yoksa bu olgu bir şekilde bu çerçeveye entegre edilebilir mi? Başka türlü ifade edersek, Foucault'nun iktidarın bedene yaptığı yatırımlara ilişkin analizini hayvan bedenini de içerecek şekilde genişletebilir miyiz?

Hayvanların yargılanması ve cezalandırılması olgusunun tarihsel seyri ile Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki gözlemleri arasında, Foucaultcu bir yaklaşımı özellikle cazip kılan önemli bir tesadüf söz konusudur. Hayvanların cezalandırılması pratiğinin sonlanması ile hapishanenin doğuşu aşağı yukarı çakışmaktadır. Hapishanenin Avrupa'da temel ceza formu olarak yerleşip yaygınlaştığı dönemde, hayvanların mahkeme huzuruna çağrılması da yavaş yavaş son bulur. *Hapishanenin Doğuşu*'nda iktidarın özellikle insan bedeniyle olan ilişkileri irdelendiğinden, bu olguyu Foucault'nun çizdiği çerçeveyi uygulamanın dışına çıkmak ve belki de bu çerçeveyi genişletmek için, hayvan bedenini bilgi-iktidar ağları analizinde yeni bir boyut olarak ortaya koymak için bir fırsat olarak alabiliriz. Üzerinde halen çalışmaya devam ettiğim şu iki argüman da böyle bir girişimin parçası olarak değerlendirilebilir. Birincisi, cezai teknolojilerin "insani"leşmesiyle cezai yaptırımın hedefinin "insan"laşması aynı sürece aittir. İnsan disiplini ilişkilerinin verili bir nesnesi ya da öznesi olmayıp disiplinin tarihi insanın hayvanlarla ve bitkilerle olan ilişkisini de insanlar arası disipliner ilişkilerin bir boyutu olarak ortaya koymalıdır. İkincisi, Foucault'nun hayvan mahkemeleri olgusunu *Hapishanenin Doğuşu*'nda spesifik olarak ele almıyor olmasına rağmen, daha sonraki kitap ve seminerlerinde soykütüksel analizinde yaptığı revizyonlar bu olguyu Foucaultcu analizi zayıflatmaktan ziyade güçlendiren bir tarihsel olgu statüsüne taşımıştır. Foucault'nun revizyonları için insan-hayvan iliş-

kilerinin dönüşümünü odağa taşımak öncelikli bir amaç teşkil etmiyorsa da, Foucault'nun özellikle *Güvenlik, Nüfus, Toprak* seminerinde yaptığı metodolojik güncellemeler yirminci yüzyıla girerken hayvan bedeninin toplumsal alanda yeniden dağılışını da değerlendirmeye imkân tanır.

Öncelikle ilk argümana yoğunlaşalım. Foucault'ya göre disiplin bedene iki şekilde yatırım yapar: "Bedenin kuvvetlerini (ekonomik fayda anlamında) artırır ve aynı kuvvetleri (siyasi itaat anlamında) zayıflatır."[18] Bir diğer deyişle, disiplinin beden üzerindeki genel etkisi hem ekonomik hem de siyasal açıdan kârlı olan bir itaatkârlığın, uysallığın üretilmesidir. Bu disiplin anlayışı, Foucault'ya disipliner toplumların ortaya çıkışını izah etmek için gerçekten de elverişli bir çerçeve sunmuştur, ancak bu disiplin tanımının öncelikle insan bedeniyle ilişkili olarak yapıldığı açıktır. Halbuki daha genel bir disiplin tanımıyla, insan bedeninin disiplin altına alınmasıyla hayvanların ve hatta bitkilerin ehlileştirilmesi ve evcilleştirilmesi arasındaki akrabalığı teslim edecek bir disiplin anlayışıyla, hayvan bedenini de iktidar ilişkileri ağında bir unsur olarak, iktidarın yatırımlarının bir hedefi olarak kavrayabiliriz. Foucault disiplin açısından dini kurumların, özellikle manastırların ve dini okulların önemini zaten teslim ediyor, modern disipliner tekniklerin detaylar konusunda çileci bir takıntının varyantı olduğunu, adeta seküler bir versiyonu olduğunu söylüyordu.[19] Bu bağlantının aslında disiplini hayvan bedeniyle ilişkilendiren bir hamleyi de potansiyel olarak barındırdığını söyleyemez miyiz? Hıristiyanlıkta insanların hayvanlara göre işgal ettiği üstün konum ile insanın bedeninin hayvani yönünü törpülemesi, etin günaha olan meyline ket vurması gerektiği yönündeki buyruklarının arasında sıkı bir bağ yok mudur? Hıristiyan ahlakının disiplinciliği katı bir insan-hayvan ayrımına dayanmakta, disiplin öncelikle kişinin kendi hayvan yanını, içindeki hayvanı terbiye etmesi anlamına gelmektedir. O halde dini disiplin pratiklerinin tam kalbinde ruh ile et arasında, insan ile hayvan arasında yapılan bir ayrım yatar.

Hapishanenin Doğuşu'nda Foucault iki noktada insan dışı bedenlere ilişkin bir disiplin tartışmasına temas eder. Bunların ilki kitabın ihtiva ettiği birkaç görselden biri yoluyla olur. Bu görsel 1749 yılında basılmış, çocuklardaki fiziksel deformasyonları inceleyen bir tıp kitabından alınmıştır.[20] İlginç olan, bu imgenin ortopedik bir deformasyondan muzdarip bir insana değil de, düz büyümesini sağlamak üzere bir çubuğa sabitlenmiş eğri bir ağaca ait olmasıdır. Bitkilerin zirai terbiyesine bu denli doğrudan temas eden bu

18 *Age*., s. 138.
19 *Age*., s. 140.
20 *Age*., s. 169-170.

görsele karşın, kitap metninde bitkilerin bir disiplin ilişkisinin öğesi olarak ele alındığı bir tartışma yoktur. İkinci bir noktada ise Foucault hayvanat bahçelerinin yaygınlaşmasını disiplinin tarihine entegre eder. Kısa yorumunda Foucault Bentham'ın panoptikonunun bir anlamda "kraliyete ait hayvan sergilerini" anımsattığını söyler.[21] Fark şudur: Hayvanlar insanlarla, türsel dağılım bireysel dağılımla ve kral da daha incelikli ve kaçamak bir iktidarla ikame edilmiştir. Foucault bu noktada benzer bir ilişkiyi botanik bahçeleriyle hastane, fabrika ve okul arasında da kurmaktan geri durmayacaktır. Ancak bu ilişkilerin ve dönüşümlerin en net biçimde sahnelendiği bir alan olarak hayvanların yargılanması pratiği mevzubahis edilmemiş olarak, Avrupa'da köklü bir gelenek olduğu anlaşılan hayvan mahkemelerinin kayboluşu ile hapishanenin Avrupa'da yaygınlaşmasının tarihsel olarak çakışması irdelenmemiş olarak kalır. Foucault on sekizinci yüzyıldaki reformcuların taleplerinin ceza sisteminin insanileşmesi olarak ele alınmasına haklı olarak karşı çıkmaktaydı. Ancak insanileşmeyi cezai yaptırımların kendisine değil cezanın hedef aldığı bedene ilişkin bir dönüşüm olarak ele almakta herhangi bir sakınca varmış gibi görünmüyor. Hükümran iktidar, monark, insan ve hayvan bedeni arasında ayrım yapmaksızın cezaları uygularken, disipliner iktidar ilişkileri içinde insan ve hayvan bedeni birbirinden hem fiziksel hem hukuki anlamda uzaklaşmış, hayvanlar ceza aygıtının dışına yerleştirilmiştir.

İkinci argümana gelecek olursak, hayvanların on dokuzuncu yüzyılda cezai müdahalelerin nesnesi olmaktan çıkmaya başlaması, onları iktidar ilişkilerinin dışına koymaz. Bu sürecin hayvan bedeninin toplumsal uzamda yeniden dağıtılmasına eşlik eden iki ayrı dönüşümle birlikte daha iyi anlaşılacağını düşünüyorum: on dokuzuncu yüzyıldan itibaren üretim araçlarının mekanikleşmesi ve hızla artan nüfus. Bu iki faktörün hayvanların şehirlerin dışına itilmesinin, insanların hayvanlardan uzaklaşmasının dinamosu olduğunu teslim ettiğimizde, Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* seminerleri bilgi-iktidar ilişkilerinin hayvan bedenine olan yatırımlarını çalışmak için daha elverişli bir kaynak olarak belirecektir. Bu seminerlerinde Foucault yönetimselliği, yeni bir iktidar organizasyonu olarak takdim eder ve güvenlik aygıtı ile disiplinci mekanizmalar arasında çeşitli ayrımlara gider. Sözgelimi, güvenlik aygıtı, bireyi hedef alan disiplin mekanizmalarının aksine, nüfusu hedef almaktadır.[22]

21 *Age*., s. 203.

22 Foucault, M., *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978*, s. 11-46.

Bu yeni çerçeve, yani yönetimselliğin hem hedefi hem de enstrümanı olan bir nüfüs anlayışı, hayvan bedeninin toplumsal uzamda yeniden dağıtılışını da izah etmez mi? Raylı sistemlerin ve arabaların hızlı bir şekilde atların yerini almasını, Endüstri Devrimi'yle eşzamanlı gerçekleşen nüfus patlamasından bağımsız olarak düşünemeyiz. Yeni ulaşım teknolojilerinin süratle benimsenmesinin sebebi, yalnızca yeni ulaşım araçlarının daha hızlı olması değil, aynı zamanda hızla kalabalıklaşan şehirlerde baş edilemez bir hal alan ulaşım problemine etkili ve ekonomik bir çözüm teşkil etmesiydi. Yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda hijyenik bir çözüm zira on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gerek Avrupa gerek Amerika'da şehirlerdeki at nüfusu öyle büyük rakamlara ulaşmıştı ki atların bakımı şehir hayatının en ciddi problemlerinden biri haline gelmiş, sokaklardaki at ölüleri ve at dışkıları halk sağlığını tehdit edecek boyutlara ulaşmıştı.[23] İnsanların daha önceleri evlerini, tüm yaşam alanlarını paylaştıkları hayvanların yine bu dönemde fabrika-çiftliklerine kapatılması, bazı hayvan türlerinin fabrika koşullarında yaşamaya mahkûm edilmesi de artan nüfusun beslenme ihtiyacını karşılamak için bulunmuş ekonomik bir çözüm olarak ortaya çıkar. Hayvanların şehirden uzaklaştırılmasıyla evcil hayvanların sebep olduğu insan ölümleri ve yaralanmalar da büyük bir toplumsal sorun olmaktan çıkacaktır. Bu açıdan, hayvanların toplumsal ve hukuki alanda yeniden dağıtılışı, yani bir yanda hayvanlar şehirlerden endüstriyel çiftliklere gönderilirken öte yanda ceza hukukunun alanından mal statüsüne transfer edilmeleri, güvenlik aygıtının ve nüfus idaresinin enstrümanlarının yerleşikleşmesinin bir etkisi ya da göstergesi olarak alınabilir.

Bu iki argümandan yola çıkarak iktidarın insan bedeni kadar hayvan bedenine de yatırım yapan bir ilişki düzeni teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa, bir adım daha ileri gidip, yirminci yüzyılda endüstriyel hayvancılık pratiklerinin birtakım "insani" hassasiyetler ışığında geçirdiği dönüşümün, farklı iktidar kipliklerinin insan bedenine yatırımlarının takip ettiği bir dolaylılaşma, gevşeme ve bir anlamda "insani"leşme trendinin bir eşleniği olduğunu ifade edebiliriz. Dana yetiştiriciliğinde bir dönem en yaygın pratiklerden biri olan iple bağlama önce yerini yavaş yavaş bireysel bölmelere bıraktı. Daha sonra Avrupa Birliği 2007 itibarıyla bireysel bölme uygulamasını yasakladı ve fabrika-çiftlikleri toplu yetiştiriciliğe geçmeye zorladı.

23 Morris, E., "From Horse Power to Horsepower", s. 2. Özellikle Londra'daki *Times* gazetesinin Morris'in de işaret ettiği bir tahmini dikkat çekicidir. Gazeteye göre bir çözüm bulunmazsa şehrin bütün sokakları elli yıl içinde yaklaşık üç metrelik at dışkısıyla kaplı olacaktır.

Bir yanda iple bağlama, bireysel kafesler ve toplu yetiştiricilik; öte yanda hükümranın bedene olan direkt müdahaleleri, disipliner iktidarın yerleştirdiği hücresel dağılımlar ve modern yönetimselliğin nüfus bazlı yatırımları... Hayvan yetiştiriciliğinde kullanılan yöntemlerindeki bu "insanileşme" ile bu üç iktidar formunun icralarında gözleyebileceğimiz gevşeme temayülü, bedenle kurdukları ilişki bakımından, bire bir örtüşmüyor mu?

Kaynakça

Berman, S. P., "Rats, Pigs, and Statues on Trial: The Creation of Cultural Narratives in the Prosecution of Animals and Inanimate Objects", *N. Y. U. L. Rev.* 69, 1994.

Cohen, E., "Law, Folklore and Animal Lore", *Past & Present* 110, 1986, s. 6-37.

Derrida, J., *The Animal That Therefore I am*, Ed. Marie-Louise Mallet, İng. Çev. David Wills, Fordham University Press: New York, 1999.

Dinzelbacher, P., "Animal Trials: A Multidisciplinary Approach", *Journal of Interdisciplinary History* 32.3, 2002.

Evans, P. E., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals,* Londra, 1906, William Heinemann.

Finkelstein, J. J., "The Ox That Gored", *Transactions of the American Philosophical Society* 71.2, 1981, s. 1-89.

Foucault, M., "Subject and Power", Herbert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde sonsöz, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

--------- *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, İng. Çev. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1995.

--------- *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978*, İng. çev. Graham Burchell, New York: Picador/Palgrave MacMillan, 2004.

Hyde, W. W., "The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times", *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register* 64.7, 1916.

Morris, E., "From Horse Power to Horsepower", *Access*, 30, 2007.

Sealey, R., "Aristotle, Athenaion Politeia 57.4: Trial of Animals and Inanimate Objects for Homicide", *The Classical Quarterly* 56.2, 2006.

Sykes, K., "Human Drama, Animal Trials: What the Medieval Animal Trials Can Teach Us about Justice for Animals", *Animal Law,* 2011, 17.2.

Srivastava, A., "'Mean, Dangerous, and Uncontrollable Beasts': Medieval Animal Trials", *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature,* 40.1, 2007, s. 127-143.

İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı

AYŞE USLU

Felsefe tarihinde çoğu felsefi sistem için, insan olan ve insan olmayan arasındaki ayrımın yapılabilirliği, bilinçli olan ve bilinçli olmayan türler arasındaki farkın ortaya konması ve buna bağlı olarak özgür iradeye ve 'yüksek seviyede' gelişmiş bilişsel kapasiteye sahip varlıkların bunlara sahip olmayanlardan ayrılması işlevini görür. Spinoza felsefesi, 17. yüzyıl felsefeleri içinde, insan olan ve insan olmayan arasında yapılan ayrımı muğlaklaştırması ve Tanrıyla kozmik düzenin birbiriyle ilişkisinde insanı koyduğu yer bakımından ayrıksı bir yere düşer. Spinoza, dönemin felsefelerine bakarak, insanın ayırt edici özelliğini belirlemenin getirdiği sonuçlar konusunda kaygılıdır. Descartes'ın zihinli varlıkları doğanın geri kalanından ayırma çabası Spinoza'ya göre sorunludur. Spinoza'ya göre insanlar, hayvanlar, taşlar ve masalar arasında sadece derece farkı vardır. Hepsi doğal düzene uyarlar ve duygulanımsal doğalarının onlara sağladığı 'yaşamsal gücün' seviyesi onları birbirinden ayırır. Bu ayrım ancak şeylerin 'harekete' göre değişen durumlarıyla ölçülebilir. Akılsallık, yalnızca bir derece meselesidir ve insanları olduğu kadar taşları ve kunduzları da ilgilendirir. Dönemin diğer felsefelerince yalnızca insana atfedilen akılsallık, Spinoza için daha kapsayıcı bir zeminde, her türlü bedensel varlığın karşılaşmalarından doğan ortaklaşmalarında ortak olarak sahip olduğu özelliklerden çıkarsanır. "Doğalarında ortaklaşan şeyler yaşamsal güçlerinde de ortaklaşır." Buna bağlı olarak Spinoza aynı

Cogito, sayı: 80, 2015

zamanda, her ikisi de doğal düzene uyan insan olan ve insan olmayan taraflar arasındaki aşırı yakınlaşmayı da kaygı verici bulur. Spinoza'ya göre bedenler arasındaki ortaklaşmanın insanın yaşamsal gücünü arttırmaya en muktedir biçimi, bedensel olarak, arzuları bakımından ve duygulanımsal olarak insanın insana olan yakınlığını kavrayanıdır. İnsana en iyi gelen şey yine insandır. Bu noktada bir anda kendimizi kozmolojik bir sorunsaldan etik alana sıçramış buluruz. Buradan hareketle, bu yazının birinci bölümünde, Spinoza'nın fizik ve bireyselleşme teorileri incelenerek, cins ve türler arası ayrımların Spinoza felsefesinde olanaklılığı tartışılacaktır. İkinci bölümde ise, varlıklar arasında doğalarına göre ayrım yapmanın Spinozacı farkı üzerinde durulacaktır.

Uzamsal Olma ve Hareket Teorisi Bakımından Bireyselleşme

17. yüzyıl düşüncesinin insan-olmayan hayvanları konumlandırışı birçoğumuz için pek iç açıcı değildir. Hayvan hakları konusunda yazılmış birçok metin, hayvan hakları ihlallerinin düşünsel kaynaklarının Kartezyen dünya görüşünde kristalleştiğini iddia eder. Tartışmanın ana ekseni hayvanların bilinçli ya da akıllı varlıklar olup olmadığı, başka deyişle insanların sahip olduğu cinsten bir ruhsal yaşama sahip olup olmadıklarıdır. Bu tartışmanın sonuçları, hayvanlara işkence yapmayı ya da insan-olmayan her türden varlığın insanın hizmetinde olduğu görüşünü savunmayı gerekçelendirebilecek tehlikeler içeren bir düşünce atmosferi sunar. Ruhsal yaşantıya sahip olmamak, duygulanımsal bir doğaya sahip olmamaktır aynı zamanda, yani aslında bedensel olarak dışarıdan ya da içeriden gelen etkilere karşı verilen tepkilerin otomatik bir doğaya sahip olduğunu söylemekle eşdeğerdedir. Aristoteles'in 'lokomotif' ruh kavramı Descartes'ta 'otomaton' fikrine dönüşmüştür. Hayvanların bilinçli olduğunu reddeden bu görüşe göre, bilinçliymiş gibi hareket eden fakat aslında bilinçli olmaktan çok uzakta yalnızca mekanistik bir doğanın kendini gerçekleştirmesidir hayvan hareketleri. Bu anlayışı sağlamlaştırmaya çalışırken Descartes 'refleks' fikrini ortaya atar ve aslında duyumsama ve algının nasıl oluştuğunu –tek bir şey hariç– bugünkü anlayışa çok yakın bir şekilde açıklamayı başarır. Bugün, duyumsamanın ve algının hareketi sağlayan bu refleksif boyutu bir tür bilinçlilik haliyle ilişkilendirilmektedir.[1] Burada sorunun ana ekseni, mekanistik bir

1 Bkz. Crowley, S. J., & Allen, C., "Animal Behavior: E pluribus unum?", s. 327–348. Hayvanların bilinçliliği konusunda karşıt görüşler de vardır, bkz. Harrison, Peter, "Do Animals

şekilde ele alınan bedenin refleksif doğasının akıldan ya da bilinçli düşünceden ayrılıyor oluşudur. 17. yüzyılın bilimsel argümanlarıyla ters düşmeyen bir görüştür bu. İnsan-olmayan cisimlerin hareketi, ruhsuz bir alan olarak doğanın içinde belli bir amaca hizmet etmeyen nedenselliklerle işleyen geometrik yer değiştirmelerdir. Bu görüş Descartes'ın iki tözlü varlık anlayışıyla mükemmel şekilde örtüşür. Maddesellik ya da mekânda yer kaplamakla, zihinsel antiteler birbirinden tamamıyla ayrılmaktadır. Buna göre, yumuşakçalar mekanik yasalara göre işleyen maddesel evrende mekanik olarak hareket etmektedirler. Oysa insanlar, iradi seçimleri beraberinde getiren ölümsüz bir ruha sahiptir. İnsanlar da fiziksel bir bedene sahip olmalarına rağmen, sahip oldukları bu bedenlerle özdeş varlıklar değillerdir. İnsanlar maddesel olmayan ve bilinçliliğin temelini oluşturan zihinsel kapasiteleriyle özdeş kılınır. Bu görüşlerin ortaya çıktığı aynı yüzyılda, Kıta coğrafyasının diğer yakasından sanatçılar, hayvan-makine görüşüne bir tepki vermekte gecikmemişlerdir. Nathaniel Wolloch 1999 tarihli makalesinde, Hollandalı ressamların ölü hayvanları resemederken Kartezyen görüşe resimleri aracılığıyla karşılık verdiklerinden bahseder.[2] O dönemin ressamları ölü hayvan tasvirlerinde şiddeti resmederek, hayvanları makinelerin ötesinde varlıklar olarak görmeyen birçokları için anlamsız görünebilecek bir duygusal yakınlaşma içine girmişlerdir onlarla. Duyguların estetik bir dille birleşmesi sayesinde, belki de izleyicilerin ruhlarında bir acıma ya da merhamet duygusu uyandırabileceklerdir. En iyi ihtimalle bu resimlerdeki acı çeken hayvan görüntüleri bir duygudaşlık kurmaya götürebilir. En kötü ihtimalle ise belki de, pazarladığımız, öldürdüğümüz, kürklerini giydiğimiz, yediğimiz ve bir eğlence malzemesi haline getirerek köleleştirdiğimiz hayvan bedenine karşı vicdan azabıyla dolu bir günah çıkarmadır. Hollanda resmi bu anlamda ilginç örnekler barındırmaktadır. Örneğin, Paulus Potter'in *The Bull* (1647) çalışmasında, sanat tarihinde eşine pek az rastlanan bir fikir ortaya atılır; cinsler ve türler arasındaki hiyerarşinin eleştirisi.[3] Boğalar, koyunlar, ağaçlar ve insan bedeni hiyerarşiden uzak bir ahenk içinde yerleştirilmiştir gökyüzü ve uçsuz bucaksız tarlalıklar arasında sıradan bir gün içine. Bu uyum,

Feel Pain?", *Philosophy,* S. 66, 1991, s. 25-40 ve Carruthers, Peter, "Brute Experience", *The Journal of Philosophy,* S. 86, 1989, s. 258-69.

2 Wooloch, N., "Dead Animals and the Beast-Machine: Seventh-century Netherlandish paintings of dead animals, as anti-Cartesian statements".

3 Bkz.http://www.mauritshuis.nl/en/discover/mauritshuis/masterpieces-from-the-mauritshuis/the-bull-136/

yaşantılanan bir zamanın içine taşır bizi. Uyumu yaratan şey estetik bir kadrajlamanın ötesinde, insan da dahil hayvanların yüz ifadelerindeki duyguların 'okunabilirliğinde' yatmaktadır. Descartes'ın evreninde matematiksel yasalarca hesabı yapılabilen yer değiştirmelere indirgenen hayvan-makinelerin hareketi, Hollandalı ressamların fırça darbelerinde renklere ve duygulanımsal yeğinliklerin ifadelerine bürünmüştür. Bu 'okunabilirlik' belli türden duygulanımsal yani temsili mümkün olmayan 'hissedilebilir' bir ilişkilenmeyi beraberinde getirir. Hiyerarşiyi sorgulatan şey insan, insan-olmayan hayvan ve bitkisel yaşamın aynı düzlemde mekansal yerleştirmesinden ya da hacimlerin adil bir dağılımından çok birbirleri arasındaki etkileşimin hissedilebilir niteliğidir. Hollandalı hayvan ressamlarının asıl derdi, hayvanlara nasıl davranıldığını ifşa etmenin ötesinde, hayvanların 'yaşayan' ya da 'canlı' antiteler olarak kabul edilebilmesinin koşullarıdır.[4] Descartes için ruhsuz bir otomaton imgesinde görünür hale gelen hayvan-makine, bu yaşamsallığa ancak kendi kendine hareket etme kabiliyeti (self-motion) olduğu için sahiptir. Fakat rasyonel düşünce ve yargı üretme yeteneği için kendi kendine hareket edebilmek ya da 'yaşamsallığa' sahip olmak yeterli değildir. İnsan olmayan-hayvanlar düşünümselliğe ve bununla birlikte dilsel ifade yeteneğine sahip değildir. Bu ilke de iki tözsel varlık alanını birbirinden ayırmaya yeter.

Aynı coğrafyada ve dönemde yaşamış bir filozof olarak Spinoza, bedenli varlıkların hareketini, dönemin ressamlarının izlediği yola benzer bir yolla yeğinlikler ve duygulanımsal etkileşimler üzerinden anlayacak ve tartışmaya Descartes'tan farklı bir yön verecektir. Eğer "cinsler ve türler" arası sınıflandırma işlemini, varolanları varolma hallerine göre sınıflandırmak fikri üzerinden, ontolojik bir problem olarak kavrarsak, Spinoza'nın ontoloji anlayışının kendi döneminde yarattığı farkı daha kolay anlayabiliriz. Spinoza, onun döneminde varolan ve öncesinden kalan sınıflandırma yöntemlerinin temel aldığı kriterleri değiştirmekle kalmamış, yöntemin bizzat kendisini değiştirmiştir. Bu değişimi daha iyi kavrayabilmek için öncelikle onun fizik teorisine bakmakta fayda vardır. İnsan ve insan-olmayan varlıklar arasında Spinozaca nasıl bir ayrım yapıldığına bakmak için öncelikle bu iki alanın ortak noktası olan 'bedenli olma' mefhumu üzerinde durmak gerekir ve bu konuyu inceleyeceğimiz ilk yer, 'uzamsal olma' ya da 'yer kaplama' yükleminin kendisidir.

Spinoza'nın Descartes'la benzerlikler taşıyan bir fizik teorisi olmasına

4 Enenkel, Karl A.E. ve Paul J. Smith, (ed.), *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*.

rağmen, farklılıkları çok daha temel ve benzerliklerine göre çok daha belirleyicidir. Spinoza'nın evreni tek tözlü bir evrendir. Sonsuzca öze sahip bu tözün sonsuz sayıda yüklemi (attributum) ve tözün özünü oluşturan bu yüklemlerin kipleri (modus) vardır. Buna göre bedenlerin kendisi töz değil ama tek bir tözün değişkileri ya da kipleridir. Yalnızca iki yüklem insan tarafından algılanabilir ve bilinebilirdir; yer kaplama ya da uzamsallık ve düşünce. Değişkiler ait oldukları yüklemler aracılığıyla kavranır. Bu iki yüklem arasında nedensellik ilişkisi olmamasına rağmen kendi içlerinde, aynı yüklemin önceki değişkileri tarafından tamamıyla belirlenmişlerdir ve iki yüklemin de nedensel düzenleri tam tamına paralellik taşır. Spinoza yepyeni bir bireyselleşme (individuation) teorisi atar ortaya. Spinoza felsefesinde 'evrensellere' (universals) yer yoktur; kipler açısından bakıldığında varolan yalnızca bireysel nesnelerdir. Spinoza bizi, evrensel kavramlar denilen şeylerin aslında, imgelemin farklı bireyselleşmeleri birbirinden ayrı tutamamasından kaynaklı –sahip olunan farklı imgelerin imgelemin gücünü aşmasından dolayı– bir yetersizliğinin sonucunda ortaya çıkan bulanık imgeler olduğu konusunda uyarır.[5] Yani insan, at, köpek veya taş kavramlarına dair imgelem eşiğimizi geçen öyle çok sayıda farklı köpek, at ve insan deneyimimiz vardır ki, anlığımız bu tekil deneyimlerin küçük ayrımlarını ve belirli sayılarını imleyemez. Ancak tümünün bağdaştığı ayrımı seçik olarak imgeler ve aslında kendisi tarafından etkilendiği bütün farklı bireysellikleri bir isimde toplar.[6] Spinoza yine de hatırlatır: Hepimiz bu kavramları aynı şekilde oluşturmayız. Örneğin, animistik doğa görüşlerinde insan kavramının diğer hayvanların kavramlarıyla iç içe girmesiyle, insanı kendi bedeninin yatkınlığına göre değerlendirip, onu ussal-hayvan diye tanımlayan ve böylece şeyleri imgeleriyle açıklamaya meyilli felsefeciler arasında pek de fark yoktur Spinoza için. Sadece tikel nesnelerin varolduğunu söylerken, Kartezyen bireyselleşme teorisinde varolan 'bölünmezlik' fikrinin tersine, Spinoza'nın tarif ettiği bireysellikler evreninde bileşim ve karışımlar mevcuttur. Böylece tikel bir bireysellik, tekil bir şeyi oluşturan parçalardan biri olmaktan başkaca bir şey değildir.[7] Spinoza'nın harekete dair anlayışı tam da bu noktada devreye girer. "Cisimler birbirinden devim ve dinginlik, hız

5 Spinoza, Benedictus, *Töre Bilim (Etika)*, 2. Bölüm, 40. Önerme, not 1, s. 64.
6 Etika, 2. Bölüm, 40. Önerme, not 1, s. 64.
7 Spinoza tikeldeki tekillik için insanın kan damarlarında dolaşan bir solucan benzetmesi yapar 32. mektubunda (1665). Tekil ve tikel ayrımı konusundan daha sonra bahsedeceğim.

ve yavaşlık açısından ayırt edilirler, töz açısından değil."[8] Bedenler için bireyselleşmeyi belirleyen şey, aynı yükleme ait değişkilerin hareketlerindeki değişen hızlardır. Descartes'ta olduğu gibi bireyler ayrı ayrı tözler olmaktan ziyade aynı yüklemin değişen hızlardaki yeğinlikleridir. "Tüm cisimler belli bakımlardan anlaşırlar" çünkü tüm cisimler bir ve aynı yüklemin kavramını içermektedirler, fakat hareketlerinin yoğunlukları farklıdır.[9] Her cisim devim ya da dinginliğe bir başka cisim tarafından belirlenir – nedeni kendinden çıkan tek şey tözün kendisidir, değişkilerin tümü nedenleri kendilerinden çıkmayan yani kavranabilmek için bir başka şeyin kavramına ihtiyaç duyan varoluşlara sahiptir. Bir beden karmaşık bireysel bir yapıya sahiptir, dışarıdan ona yüklenen değişkilerin geniş bir çeşitliliğe yayılan etkileri sayesinde ayırıcı bireyliğini devam ettirir ve korur. Diğer yandan, dışarıdan gelen etkiler sayesinde hareketi değişir, yavaşlar ya da hızlanır, yani beden sürekli bir varyasyona tabidir. Bu varyasyonu belirleyen etkiler sadece birbirinden farklı bireylerin etkileşimlerinden değil, aynı zamanda hali hazırda karmaşık yapıda olan, yani değişik doğalarda birçok bireyin bileşimi olan, bireyselleşmeler tarafından da meydana getirilebilirler. Farklı doğalardaki bireyler bir araya gelip yeni bir birey oluşturabilirler, hatta karmaşık yapılardaki bireylerin sonsuzca bir araya gelip bileştiğini düşünürsek bütün doğayı bir birey olarak tasarlayabilceğimizi söyler Spinoza.[10] Burada eklemek gereken çok önemli bir nokta vardır; her ne kadar karmaşık yapıda olurlarsa olsunlar tüm cisimler ya da bireyselleşen bedenler başka birçok yolla etkilenebilmelerine rağmen gene de doğasını korumaktadır. Bu hareket yasası açısından bakıldığında şöyle ifade edilir: "Bir cisim bir başka cisim tarafından dinginliğe belirleninceye dek devimde kalmayı sürdürecektir; ve dingin bir cisim bir başka cisim tarafından devime belirleninceye dek dingin kalmaya devam edecektir.[11]" Bileşik ya da parçalarının her biri sayısız cisimlerden oluşan bir bedeni ele aldığımızda, bu cismin etkilenmelerinin sadece devim ve dinginlik yoluyla değil aynı zamanda farklı niceliksel özellikleri yoluyla da etkilenebileceğini söylememiz gerekir. Fakat bu durumda bile, bu cisim doğasını ya da formunu yine de korumaya devam edecektir. Bu fikrin Newton'ın 1. Hareket[12] ya da Eylemsizlik Yasası ile benzer yönde olduğunu

8 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, Yardımcı Önerme 1, s. 46.
9 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, Yardımcı Önerme 1, tanıt, s. 46.
10 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, Yardımcı Önerme 7, Not, s. 49.
11 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, Yardımcı Önerme 3, Sonurgu, s. 47.
12 "Her cisim üzerine uygulanan kuvvetler yoluyla dinginlik ya da doğru bir çizgide biçim-

düşünmek saçma olmayacaktır. Fakat Spinoza aynı zamanda, Descartes'la aynı yönde düşünerek, evrenin boşluk barındırmadığını söyler.

> Çünkü eğer cisimsel töz parçalarının olgusal olarak ayrı olacakları bir yolda bölünebilirse, niçin başkaları daha önce olduğu gibi birbirlerine bağlı kalırken tek bir parça yok edilmesin? Ve niçin tümünün de hiçbir boşluğun kalmayacağı bir yolda bir araya uydurulması gereksin? Çünkü birbirlerinden olgusal olarak ayrı olan şeyler arasında hiç kuşkusuz biri öteki olmaksızın olabilir ve kendi durumunda kalabilir: Öyleyse doğada hiçbir boşluk olmadığı için ve tüm parçaların bir boşluğun oluşumunu önleyecek bir yolda birleşmeleri gerektiği için, bundan şu çıkar ki olgusal olarak ayrı olamazlar e.d. cisimsel töz, töz olarak bölünemez.[13]

Bu doluluk hali maddesel yani uzamsaldır. Bu noktada çelişen bir durum ortaya çıkar. Spinoza, hem Newton gibi bedenlerin boşlukta ya da mutlak uzayda hareket ettiğini imleyen eylemsizlik yasasını önceden haber veren bir yönde düşünüyor olarak görünür, hem de Descartes'ın uzamsal doluluk fikrini desteklemektedir.[14] Newton'ın düşüncesini desteklediği noktada, bedenler arasındaki etkileşim yani hareketin boş uzayda gerçekleşmesi fikri, bireysellikleri fiziksel atomculuk altında anlaşılmaya götürecektir. Diğer yandan, Descartes'ı desteklediğinde de boş uzayı reddetmek durumunda kalacaktır. Bu iki görüşün ortak bir noktası vardır. Evrenin maddesel bir doluluk olduğunu söylediğimde de, ya da yalnızca eylemsizlik yasasını öne sürdüğümde de hareketin 'değişimi' açıklamaktan yoksun bir tablosunu çizmiş olurum. İki şey arasında eğer boşluk yoksa değişimi yaratacak olan etkileşimi hangi aracı şey sağlayacaktır? Newton bunu aşmak için cisimlerin hareketini sağlayan kuvvetlerle doldurmuştur mutlak uzayını. Fakat değişim yaratmaya yarayan bu kuvvetler cisimlere dışsaldır. Spinoza'nın bireyselleşme teorisi, hem atomculuğu hem de tamamıyla maddeyle dolu evren anlayışını yerinde bir hamleyle değişikliğe uğratır ve doğadaki hareketi bedenlerin arasındaki etkileşimden doğan kuvvetlerin ya da onun deyimiyle duygulanımların birbirlerine göre orantısal değişimleriyle açıklar. Bedenler ya da bireysellikler birbirlerini boş uzayda itip çeken atomistik şeyler değil, birbirleriyle etkileşime

deş devim durumunu değiştirmeye zorlanmadıkça o durumu sürdürür." Çevirmen Aziz Yardımlı'nın notu, Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, Yardımcı Önerme 3, s. 47.

13 Etika, 1. Bölüm, 15. Önerme, Not, s. 47.

14 Bernstein, Jeftey, "The Ethics of Spinoza's Physics".

girdikleri anda birbirleri üzerinde niteliksel değişimler yaratan varoluşlardır. Bedenli olmayı, atomistik bir bireyselleşme üzerinden değil de, bir varyasyon halinde olmak olarak anlarsak, bu niteliksel değişimlerin uzayzamansal bölgeler ve uzamlar içinde cereyan ettiğini düşünebiliriz. Bu anlamda Spinoza'yı çağdaş bilimin alan (*field*) kavramıyla yan yana okuyanlar vardır.[15]

Bileşik bireysel bir beden dışarıdan etkisine açık olduğu değişkiler tarafından etkilenerek varyasyona uğrar. Bir beden, üzerinde etkide bulunan bedenlerin maddesel imgelerini üretme kapasitesine sahiptir; bu idealar bedenler üzerinde duygulanışlara neden olur. Bu nokta bizi Spinoza'nın duygulanım felsefesine açacaktır. Bir duygulanış (*affectio*), bedenin kendi ayırıcı proporsiyonunu korumaya, onu arttırmaya ya da azaltmaya dönük bir kuvvetler değişimidir. "Bedenimizin etkinlik gücünü arttıran, azaltan, ona yardım eden ya da onu kısıtlayan ne olursa, o şeyin ideası anlığımızın düşünme gücünü arttırır, azaltır, ona yardım eder ya da onu kısıtlar.[16]" Daha büyük eksiksizliğe geçişler, Spinoza tarafından "haz" (*laetitia*) ve daha küçük eksiksizliğe geçişler "acı" (*tristia*) diye tanımlanır. Eksiksizlik durumunun artması, daha büyük bir gerçeklik derecesine sahip olmak ya da daha çok olgusallık kapsamaktır. Eylem kapasitesinin artmasıdır ve bununla birlikte daha fazla değişkiyle etkileşime girebilme kapasitesini arttırır. Varyasyon halinde olan bu kapasitenin kendisi Spinoza tarafından "conatus" olarak adlandırılır; her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası bedenlerin kendisinin edimsel özüdür.[17] Bir beden yapabildikleri sayesinde, yapabildiği kadar vardır. Duygulanış eyleme kudretinin sürekli varyasyonudur.[18] Olgusal varoluşun merkezine eylemliliği koyar Spinoza. O nedenle varolmak bir oluş meselesidir. Conatus, varolma derecesini belirleyen ve şeylerin özünü oluşturan kudret derecesine tekabül eder. Conatus hem duygulanış hem de duygulandırma gücüdür. Bedenler arası karşılaşmalarla (occursus) varyasyona uğrayan kudret derecesidir bedenlerin özünü oluşturan. Töze içkin bedenlerin varoluşu, yine tözün içine düşmelerinden kaynaklı, kendinde onu yok edebilecek ya da ortadan kaldırabilecek hiçbir şey taşımaz ve hiçbir şey dışsal bir neden

15 Buna göre, fiziksel doğa değişen kuvvetlerin bir alanı olarak düşünülür. Bedenler kesin ve nihai şeyler olmaktan çok, bu kuvvetlerin belli sınıflarının bölgesel ve tikel yoğunlaşmalarının ürünüdür. Bu yoğunlaşmalar bedenlerin etkileşiminde niteliksel değişimlere neden olurlar ve böylece bedenlerin şimdi ve buradalığının devamını sağlarlar. Bkz.: Lachterman, D., "The Physics of Spinoza's Ethics"..

16 Etika, 3. Bölüm, 11. Önerme, s. 87.

17 Etika, 3. Bölüm, 7. Önerme, s. 85.

18 Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s. 22.

yoluyla olmaksızın yok edilemez.[19] "Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar.[20]" Conatus kavramının, Descartes'ta ilk nüvelerinin görüldüğü ve sonrasında da Newton tarafından daha iyi bir şekilde formülüze edilen "eylemsizlik" yasasıyla bir benzerlik taşıdığı düşünülebilir; dinginliği korumak, dışarıdan bir etki olmadıkça devinmemek ve varlığını korumak fikirleri arasında bir bağ var gibidir. Fakat Spinoza'nın dinamizm konusunda vurgusu her ikisinden de ayrılır. Spinoza, bedenlerin varolan durumunu koruma çabasını bir eylemlilik hali olarak tasvir eder; şeyler kendi varlığını koruma 'eylemiyle' belirlenmişlerdir. Bu eylemlilik hali sürekli devam eden bir doğaya sahiptir ve daha önce söylediğimiz gibi sürekli bir varyasyon içindedir. Cisimler ya da bedenler, Descartes'ta olduğu gibi, harekete itilen ve dışarıdan bir etki olmadıkça da hareketlerini devam ettiren pasif "katı" yapılar olmaktan çok, içsel bir belirlenimle dışsal belirlenimlere karşı, artan bir eylemlilik gücüyle kendi varlığını aktif ve "akışkan" bir koruma çabasına tekabül ederler. Spinoza'ya göre hareketin korunumu yasası bedenlerin aktif kuvvetlerinin bir sonucudur. Dışarıdan gelen etkiye "karşı" durmak sürekli devam eden bir çabadır. Dışarıdan gelen etkilerle oluşan değişime karşı durmanın kendisi değişimi yaratan şeydir. Böylece Spinoza Descartes'ın bedeni uzamsal olmayla eşitleyen katılar fiziğinin yerine, sonsuz eylemlilik prensibini önererek bir akışkanlar fiziği koyar. Öyleyse şunu düşünebiliriz; maddesel evrende çeşitliliğin ve çokluğun nasıl doğduğunu açıklarken, dinginlik ve devim yani harekete başvuran Spinoza için, hareketin kaynağı bu hareketi daha önceden hazırlayıp uzamsallığa bu hareketi yükleyen dışsal bir güçten –örneğin Tanrı– çıkmaz. Daha ziyade, madde hareketin sonucudur ya da madde zaten harekettedir.[21] Spinoza'ya göre hareket, maddenin dışarıdan aldığı bir kuvvet değil, hareketin bir sonucudur.[22] Bu noktada Etika'nın 1. Bölümüne geri dönmeye çağrılırız. Spinoza'nın tanrısı ya da tözü uzamsallığı ya da maddeyi önceden yaratan ve ikincil olarak da onu harekete geçiren bir tanrı değildir. Descartes'ta olduğu gibi dışsal bir tanrı değil, içkin bir tanrı ya da töz anlayışı sunar Spinoza. Uzamsallık Spinoza'da tanrının doğrudan bir yüklemidir. Bu nedenle hareket, sonradan eklemlenmiş bir doğaya değil, zaten tanrının bir ifadesi olarak ona içkin

19 Etika, 3. Bölüm, 4. Önerme, s. 85.
20 Etika, 3. Bölüm, 6. Önerme, s. 85.
21 Klever, W. N. A., "Moles in motu: Principles of Spinoza's physics", s. 171.
22 *Age*., s. 171.

biçimde varolur. Bedenlerin hareketi, dışarıdan verilen bir kuvvetle yalnızca mekânda bir yer değiştirme değildir. Klever bu noktada Spinoza'nın madde anlayışının, modern fiziğin kütleyi enerjinin bir ürünü olarak gören anlayışıyla örtüştüğünü düşünür.[23] Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Spinoza'da tözler değil de kip biçiminde varolan bedenler, bir şey ya da "özne" olmaktan çok tek bir tözün 'olma' ya da kendini ifade etme tarzlarıdır. Bedenler, devam eden niteliksel değişimlerin yarattığı bölgesel örüntülerin görünümleri gibidirler. Bedeni atomistik bir birey olarak görmekten ziyade hareket halindeki kuvvetlerin yarattığı bir örüntünün görünümü olarak kavramak, bu yazının başında bahsettiğimiz "cinsler ve türler arası" ontolojik sınıflandırma işlemini nasıl etkileyebilir buna bakalım.

Ontolojik ayrımları birbirinden tamamıyla ayrı bireyselleşmelerin alanından hareketle değil de, güç alanları ya da yeğinlikler düzlemi üzerinden anlarsak birbirinden farklı doğaya sahip bireyleri, tam da bu farklılıkların kendisini üreten bir ilişkisellik içinde değerlendirmek durumunda kalırız. Deleuze Spinoza'nın bedenleri, bir "bağıntılar toplamı" olarak anladığını yazar.[24] Böyle anlaşıldığında bedenler, tikel özneler olmaktan çok, içsel bir farklanma alanı olarak sürekli bir varyasyona tabi, onu belirleyen ve kendisinin de belirlediği şeylerden ayrı tutularak anlaşılamayacak tekilliklerdir. Bireyselleşme tekillikler yaratır, tikel atomistik parçalar değil. Spinoza'ya göre bireylik şöyle tanımlanır, "hareket ve sükûnet arasında bulunan belli bir bileşik veya karmaşık bağıntı, cismin parçalarını etkileyen tüm değişimler boyunca korunduğu müddetçe cisim bireydir. Yani hareket ve sükûnet bağıntısının, söz konusu cismin sayısı sonsuza giden parçalarının tümüne etki eden değişimler boyunca kalıcı olmasıdır.[25]" Eğer bedenler bir parçalar sonsuzluğunu içeren belli bir hareket ve sükûnet bağıntısıysa ne olur?[26] Bu durumda bedenler neye muktedir olduklarıyla ya da etki alma kudretleriyletanımlanırlar. Her şeyin kendine özgü etki alma kudreti vardır. Buna göre Spinoza'ya göre, "hayvanlar için önemli olan şey hiç de türler ya da cinsler değildir. Türler ve cinsler tamamen bulanık mefhumlardır; soyut idealardır. Cisimler, "onları oluşturan bağıntıların toplamı veya duygulanma, etkilenme ve böylece de etkileme kudretleriyle tanımlanmalıdır."[27] Yumuşakçaları

23 *Age*., s. 171. Aynı yönde düşünen bir başka görüş için bkz. Hampshire, S., *Spinoza*.
24 Deleuze, 2008, s. 79.
25 *Age*., s. 27.
26 *Age*., s. 27.
27 *Age*., s. 31.

maymunlardan ayıran şey, alabilecekleri ve verebilecekleri etkilerin bir haritasını çıkarmakla ortaya koyulabilir. Aynı maddeden farklı bedenler farklı şekillerde etkilenebilirler ya da aynı beden farklı zamanlarda aynı maddeden farklı şekillerde etkilenebilir. Etki alma kuvveti değişkendir. Bu iki hayvanın duygulanışları birbirlerinden farklıdır, yani bu iki hayvanın varoluş kuvvetini arttıran ve azaltan ya da onu öldüren etkiler birbirinden farklıdır. Bu fark, tamamıyla farklı bağıntılara sahip hayvanlar arasında olabileceği gibi aynı hayvan "türünün" kendi içinde de gözetilebilir.

> Yarış atlarıyla işlerde kullanılan hizmet beygirlerinin aynı türden oldukları açıktır; bunlar aynı türün iki farklı çeşididir. Yine alabilecekleri etkiler çok farklıdır. Hastalıkları kesinlikle farklıdır, etki alabilme kabiliyetleri tamamen farklıdır. Ve bu bakış açısından, bir hizmet beygirinin, bir yarış atından çok bir öküze yakın olduğunu söylemek gerekir. Demek ki, etolojik etki haritası hayvanların cinsine veya türüne ait belirlenmelerden çok farklı bir şeydir.[28]

Deleuze Spinoza'da ontolojinin, tüm bedenler ve tüm bireyler için, kendisi sonsuz sayıda farklı değişiklikler gösteren bir birey olarak tek bir doğa anlayışı ortaya koyduğunu söyler ve bunun tek başına tek bir tözün olumlanması değil, üstüne bedenlerin ya da bireyselleşmelerin yerleştirildiği ortak bir içkinlik planının ortaya konmasıdır der.[29] Öncelikle bireyler, bir 'biçimin' gelişimi olarak değil, farklılaşan hızlar arasındaki, parçacıkların yavaşlama ve ivmelenmesi arasındaki karmaşık bir ilişkinin içkinlik planı üzerindeki bir "bestesi" olarak tanımlanmaktadır ve ikincil olarak da bir beden; biçimiyle, organları ya da işlevleriyle değil muktedir olduğu duygulanışlarıyla tanımlanır.[30] Hayvanları birbirinden ayırmak için duygulanışlarının bir listesini yapmak daha yararlı olacaktır. Örneğin, bir kenenin doğabilimci J. Von Uexküll tarafından üç duygu ile tasvir edilmesi gibi; birincisi ışıkla ilgili bir duygulanış olarak bir dalın üstüne tırmanmak, ikincisi koku almayla ilgili olarak kendini dalın altından geçen bir memelinin üstüne bırakmak ve son olarak sıcaklıkla ilgili, tüysüz olan en sıcak yeri bulmak.[31] İşte buna benzer bir duygulanış haritası sayesinde hayvanlar, insanlar ve taşlar arasında ay-

28 *Age*., s. 32.
29 Deleuze, Gilles, "Spinoza ve Biz", s. 132.
30 *Age*., s. 133-34.
31 *Age*., s.134-35.

rım yapmak bir tür "etoloji" çalışmasıdır Deleuze'e göre. Kipler yani tözün değişkileri olarak her bireyselleşme sürekli değişen ilişkilenmelere tabi olduğu için şeyler ilişkisellikleri bakımından ele alınmalıdır Spinoza'nın bakış açısından. Bu nedenle değişkilerin özlerinden bahsedilemez, örneğin insanın özünün akla sahip olması olduğuna inanan Aristoteles'te olduğu gibi. Özlerden bahsetmek yerine aktif ve pasif güçlerden bahsedilebilir; bir bireyin yapmaya muktedir olduğu eylemler ve tutkular.

> Etoloji öncelikle her bir şeyi belirleyen hız ve yavaşlık ilişkileri, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin ilişkileri üzerine bir çalışmadır. Her bir şey için, bu ilişkiler ve bu güçler kendilerine özgü bir genişliğe, eşiklere (asgari ve azami) ve değişimlere ya da dönüşümlere sahiptirler. Onlar dünyanın ve doğanın içinde bu şeye tekabül edeni seçerler, yani bu şey aracılığıyla duygulandıranı ya da bu şey tarafından duygulananı, bu şey aracılığıyla hareket ya da bu şey tarafından hareket ettirileni seçerler. Mesela bir hayvan ele alalım, sonsuz dünyada bu hayvanın kayıtsız kalacağı şey nedir? Olumlu ya da olumsuz nelere tepki verir? Besinleri nelerdir, zehirleri nelerdir? O dünyasında neyi alır? Her noktanın kendi karşı noktası vardır: bitki ve yağmur, örümcek ve sinek. O halde bir hayvan, bir şey, asla dünyayla olan ilişkilerinden ayrı tutulamaz: içerisi sadece seçilmiş bir dışarısıdır, ve dışarısı yansıtılmış bir içerisidir; metabolizmaların, algıların, eylemlerin ve tepkilerin hızı ya da yavaşlığı, dünyada belli bir bireyi kurmak için birbirleriyle zincirlenirler.[32]

İç ve dış ilişkisinin, Spinoza'nın "cinsler ve türler" arasındaki ayrımı Kartezyen ayrımdan kurtarması bakımından önemli bir yeri vardır. Dışarının belirleniminden kopuk bir 'içsel yaşam' ya da ruhun varlığı Spinoza ve Descartes'a göre farklı şekillerde anlaşılmıştır ve bunun bireyselleşme teorisiyle de yakından bağı vardır. Bu yazının sonraki bölümünde bu konu üzerinde durulacaktır. Spinoza'nın cinslere ve türlere dair ontolojik sınıflandırma şeklini temelden değiştirdiğini söylerken, genellikle insan ve insan-olmayan hayvanlar arasında ayrım yapılırken ilk elden başvurulan bir ruha sahip olma kategorisi bu değişimin dışında kalmamıştır. Yukarıdaki bölümlerde, her türlü bireyselleşmenin Spinoza'nın ontolojisinde hiyerarşik bir zemine oturmadığından bahsettik. Bireyselleşmelerin atomistik bireyler yaratmadı-

32 *Age*., s.135-36.

ğını ve "cinsler ya da türler" arasındaki ayrımların her zaman bir dışarısıyla ilişkilenme içerdiği için ve sürekli varyasyona tabi olduğu için, bunlar arasındaki sınırların her zaman muğlak olduğundan bahsettik. Ayrıca bireyselleşmelerin Spinoza'ya göre, duygulanma ve duygulandırma kapasitelerine göre ayrımlanabileceğinden bahsettik. İkinci bölümde, özel olarak insan olan ve olmayan ayrımını Spinoza'nın duygulanım felsefesi açısından inceleyeceğiz.

İnsan olan ve insan olmayan arasındaki ayrım

Spinoza felsefesinde bireyselleşmenin hiyerarşik bir yapılanmadan uzak olması fikri bizi, insanlar, hayvanlar ve taşlar arasında tözsel değil ama yalnızca derecesel farklılıkların olduğu fikrine götürür. Öncelikle belirtmek gerekir ki, tüm bireyler için duygulanımın hem ayırıcı hem de birleştirici bir role sahip olması ama yine de tüm bireyler için geçerli olması, doğadaki tüm bireylerin hem canlı olduğu hem de farklı derecelerde de olsa bir ruha sahip olduğu fikrini doğurur.[33] Zaten Etika'daki insan dışı bireyselleşmelerin hemen hemen en merkezi fikri olarak şu uyarıda bulunur Spinoza:

> **Önerme 13:** İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir; ve başka bir şey değildir.
> **Sonurgu:** Bundan şu çıkar ki, insan anlık ve bedenden oluşur; ve insan bedeni onu duyumsadığımız gibi varolur.
> **Not:** Buradan yalnızca insan anlığının beden ile birleşmiş olduğunu değil, ama anlık ve bedenin birliğinden neyin anlaşılacağını da anlarız. Ama gerçekte hiç kimse önceden bedenimizin doğasını yeterli olarak bilmedikçe bunu yeterli olarak ya da açık olarak anlayamaz. Çünkü buraya dek gösterdiğimiz şeyler bütünüyle geneldir ve tümü de insana değişik derecelerde de olsa dirimli (animata) olan başka şeylerden daha çok ait değildir. *Çünkü her şeyin zorunlu olarak Tanrı'da bir ideası vardır ki, nedeni tıpkı insan bedeninin ideası gibi Tanrı'dır; dolayısıyla insan bedeninin ideasına ilişkin olarak söylediğimiz her şey zorunlu olarak başka herhangi bir şeyin ideası içinde söylenmelidir.*[34]

Spinoza'ya göre her duygulanışın ortaya çıkabilmesi için öncelikle bir başka beden tarafından benim üzerimde oluşturulmuş bir ideasının olması ge-

33 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, s. 45.
34 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, s. 45. İtalik vurgu bana ait.

rekir. Spinoza idea ve duygulanışın kendisini ayırır. Duygulanışın doğması için bir ideaya sahip olunması gerekir. Duygulanışın nesnesi, ait olduğu şeyin ideasında verilidir. Duygulanışın bütün bireyselliklerin doğasına ait bir olgu olduğunu kabul ederiz, öyleyse varolan bütün bireyselleşmeler farklı derecelerde idealara sahip olabilme kapasitesine sahiptir. Bu Spinoza tarafından şöyle ifade edilir:

> Buna karşın ideaların da nesenelerin kendileri gibi birbirlerinden ayrı olduklarını, ve birinin bir başkasından üstün olduğunu ve daha çok olgusallık kapsadığını yadsıyamayız, tıpkı bir ideanın nesnesinin bir başkasınınkinden daha üstün olması ve daha çok olgusallık kapsaması gibi; öyleyse insan anlığı ve başka şeyler arasındaki ayrımı ve onun bu ikinciler üzerindeki üstünlüğünü belirleyebilmek için, ilkin dediğimiz gibi, nesnesinin doğasını, bir başka deyişle, insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir... genel olarak şu kadarını belirteceğim ki, bir beden aynı zamanda birçok şeyi yerine getirmeye ya da birçok şeyden etkilenmeye ne denli yatkınsa, anlığı da aynı zamanda birçok şeyi algılamaya o denli yatkın olacaktır; ve bir bedenin eylemleri ne ölçüde yalnızca kendi üzerine bağımlı ise, ve onunla eylemde işbirliği yapan başka bedenler ne denli azsa, anlığı da seçik olarak anlamaya o denli yatkın olacaktır. Böylece bir anlığın bir başkasına üstünlüğünü anlayabiliriz.[35]

Buradan şu çıkarılabilir, şeylerin birbirine göre derecesel olarak farklanması, daha fazla olgusallık kapsayan idealara sahip olabilme ve onlar tarafından duygulandırılabilme kapasitesiyle doğrudan bağlantılıdır. Daha fazla şeyden etkilenebilme kapasitesinin yüksek olması sayesinde, anlık daha fazla şeyi algılayabilecektir. Dil ve hafızanın genişliği ilk elden insanı diğer canlılardan (taşlar da dahil) ayıran şeylerin başında gelir. Fakat bunlara sahip olmak yine de, Spinoza'nın dediği gibi, aktif fikirler üretmek ve anlığın en iyi derecede anlamaya açık olması demek değildir, çünkü Spinoza aynı zamanda anlığın üstünlüğünü onun otonomisine bağlar. Ve insanlar örneğin, hiçbir şeyden çekmemişlerdir dillerinden çektikleri kadar. Sözsel dil kadar kontrolümüz dışında bir şey daha yoktur Spinoza için. Bu anlamda dil bizi hayvanlardan ayırdığı kadar otonomiyi elimizden aldığı ölçüde de bizi onlarla yakınlaştıran bir kriter olabilir. Demek ki, doğada ne ölçüde eylemler nesnelerin ken-

35 Etika, 2. Bölüm, 13. Önerme, s. 45.

dilerinden çıkarsa, yani açıklanmak için kendilerinden başka diğer şeylere ihtiyaç duymazlarsa, o kadar üstün olunur. Spinoza için, insanlar bu konuda bir üstünlük sahibi olsalar bile bunu bilmiyoruzdur, bunun nedeni insan bedeninin nelere muktedir olduğunu yani neler yapabildiğini bilmememizdir. Sonuç olarak Descartes'ın tersine Spinoza, doğada varolan her şeyin bir ruha sahip olduğunu düşünür. Bu anlamda, hayvani yaşamla hayvani olmayan yaşam ve insanla hayvan arasında bir ayrım yoktur. Genellikle insanı hayvandan ayırmak derdinde olan felsefecilerin argümanları, her ne kadar insan bedeni de dahil fiziksel gerçeklik neden sonuç ilişkisine bağlı öngörülebilir bir belirlenime maruz kalsa da, arka planda karar verme yetkisine sahip yani akıl sahibi özgür bir özneyi önvarsayma eğilimindedir. Zihin ve beden arasında ayrım yapılması yoluyla paralel olarak, akla sahip insan karar verme yetisinden yoksun olan hayvandan ayrılır. Spinoza'da ise neyin zihne sahip olduğu neyin olmadığı "cinsler ve türler" arası bir sınıflandırma yapmak için bir kriter değildir. Çünkü tüm bireylerin şu ya da bu dereceden bir zihne sahip olduğu kabul edilmiştir. Spinoza için zihin ve beden arasında tam tamına bir paralellik vardır ve aynı zamanda, doğada şeylerin bedensel düzeni ve ideaların düzeni tam tamına birbirine uymaktadır. Psiko-fiziksel paralelizm argümanı, insan dahil tüm canlılar için geçerlidir. Bu anlamda insanın doğadaki diğer şeylere varoluşsal olarak hiçbir önceliği ve üstünlüğü yoktur:

> **Önerme 3:** İnsanı varoluşunda saklayan kuvvet sınırlıdır, ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuz ölçüde aşılır.
> **Önerme 4:** İnsanın doğanın bir parçası olmaması, ve yalnızca onun doğası yoluyla anlaşılabilenler ve yeterli neden olarak onu alanlar dışında hiçbir değişime uğrayamaması olanaksızdır.[36]

Birincisi, insanın gücü başka nesneler tarafından sınırlandığı için, insanın diğer sınırlanan nesnelerden bir farkı yoktur ve insanın gücü dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuz ölçüde aşılır. İkincisiyse, insan için –diğer şeyler için de geçerli olduğu kadar– salt kendi doğası yoluyla anlaşılabilecek olanlar 'dışında' hiçbir değişime uğramadan kalması mümkün olan bir özelliğin varolması mümkün değildir. İnsan için salt kendi doğası yoluyla anlaşılabilecek olan şeyler insanın kendisinin yeterli nedeni olduğu değişimlerdir. Spinoza bu noktada şöyle diyor: Nedeni sadece bizden çıkan değişimler bizim

36 Etika, 4. Bölüm, 3. ve 4. Önerme, s. 135.

doğamızı diğer şeylerin doğasından ayırır.[37] İnsan için de aynı şey geçerlidir: "İnsan zorunlu olarak her zaman tutkulara altgüdümlüdür (obnoxius), ve doğanın ortak düzenini izleyerek ona boyuneğer, şeylerin doğasının gerektirdiği ölçüde kendini ona uydurur.[38]" Sonuç olarak söylenebilir ki, nedeni sadece bizden çıkan aktif ve yeterli fikirler üretmek ve başka şeylerin belirleniminde ortaya çıkan pasif ve yetersiz fikirler üretmek konusunda insanların diğer canlılardan bir farkı yoktur. Akılsallık sadece bir derecesellik meselesidir, bu nedenle insanın akılsallığı asla mutlak bir kategoriye tabi değildir.

Akılsallık, bedenlerin karşılaşmasından doğan, bu bedenlerin paylaştığı ortak mefhumun algılanmasıdır. Ortak mefhumların algılanabilmesi bu iki bedenin doğalarında "birbirlerine katılıyor" ya da anlaşıyor olmasını gerektirir. Bu anlaşma, bu iki bedenin türsel anlaşmasından ziyade, her tekil bireyin diğeriyle girdiği yakınlığın mesafesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanın özünü oluşturan arzulama diğer şeylerin özünü oluşturan arzulamalardan farklıdır. Bu fark şöyle ortaya konur:

> **Önerme 9:** Anlık, hem açık ve seçik hem de karışık idealar taşıdığı sürece, belirsiz bir süre varlığında sürmeye çabalar ve bu çabasının bilincindedir.
> **Tanıt:** ...Ama anlık bedenin değişkilerinin ideaları yoluyla zorunlu olarak kendinin bilincinde ve dolayısıyla çabasının bilincindedir.
> **Not:** Bu çaba, yalnızca anlık ile ilişkili olduğu zaman, istenç olarak adlandırılır; ama aynı zamanda hem anlık hem de beden ile ilişkili olduğu zaman itki olarak adlandırılır ki, buna göre insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın sakınımına yardım eden şeyler zorunlu olarak onun doğasından doğar; buna göre insan bunları yapmaya belirlenir. Bu yüzden istek ve itki arasındaki biricik ayrım isteğin genellikle insanlarla onlar itkilerinin bilincinde oldukları sürece ilişkili olmasıdır, ve buna göre şöyle tanımlanabilir: İstek bilinçli itkidir.[39]

37 Spinoza yeterli nedene sahip fikirler ve yetersiz ya da bulanık fikirler arasında ayrım yapar. "**1. Tanım:** Etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak algılanabilen nedene yeterli neden diyorum. Öte yandan, etkisi yalnızca kendisi yoluyla algılanamayan nedene yetersiz ya da bölümsel neden diyorum. **2. Tanım:** İster içimizde ister dışımızda yeterli nedeni biz olan herhangi bir şey yer aldığı zaman; başka bir deyişle ister dışımızda ister içimizde osun, doğamızdan yalnızca o doğa yoluyla açık ve seçik olarak anlaşılabilen herhangi birşey doğduğu zaman etkinizdir diyorum. Buna karşı, ancak bölümsel nedeni olduğumuz birşey içimizde yer aldığı ya da doğamızdan doğduğu zaman edilgin olduğumuzu söylüyorum." Etika, 4. Bölüm, tanımlar, s. 79.

38 Etika, 4. Bölüm, 3. ve 4. Önerme, sonurgu, s. 136.

39 Etika, 3. Bölüm, 9. Önerme, s. 86.

Buradan hâlâ sadece insanlara özgü olup hayvanlara özgü olmayanın bir tanımlamasını çıkarmak mümkün değildir. Hatta, Etika'da çok detaylı bir şekilde insanlar ve atlar arasındaki farkın tartışıldığı yerde bile bu fark muğlak kalmaktadır.

> Hayvanların usdışı denilen duyguları (çünkü anlığın kökenini öğrendikten sonra hiçbir yolda hayvanların duyumsadıklarından kuşku duyamayız) insan duygularından doğalarının insan doğasından ayrı olması ölçüsünde ayrıdır. At da hiç kuşkusuz insan gibi bir üreme isteği taşır; ama birincinin isteği ata özgü iken, ikincinin insansaldır. Böceklerin, balıkların ve kuşların kösnü ve itkileri de birbirlerinden ayrı olmalıdır. Böylece her birey onu oluşturan doğasında hoşnutluk içinde yaşar ve ondan haz duyarken, gene de hoşnut olduğu ve haz duyduğu yaşam o bireyin ideasından ya da ruhundan başka bir şey değildir; ve buna göre birinin hazzı ötekinin hazzından ancak birinin özünün ötekinin özünden ayrı olması denli ayrıdır. Son olarak, önceki önermeden şu çıkar ki, söz gelimi ayyaşı yakalayan haz felsefecinin payına düşenden bütünüyle ayrıdır.[40]

Burada Spinoza'nın hem insan doğası ve isteği ya da arzusu ile hayvan arzusu arasında bir ayrım yapması ama hem de sarhoş bir insanın arzusuyla felsefeci bir insanın arzusu arasında ayrım yapması dikkat çekicidir. Buradan çıkarılacak sonuç, bedenli oluşun tekil oluşları beraberinde getirmesi ve bireyselleşmelerin farklı farklı doğalar yaratmaya muktedir olmasından ötürü benzer doğalara yani bedenli oluşlara sahip bireylerin bile arzularının birbirlerinden tamamen farklı olabileceğidir. Şeylerin özünü bu arzuların oluşturduğunu düşünürsek, buna göre ne kadar farklı arzulama biçimi ve arzu varsa o kadar da faklı, birbirinden ayrı doğaya sahip özün varolma ihtimali vardır. "Bizi etkileyen nesnelerin türleri denli istek türü vardır.[41]" Değişik doğalı nedenlerden doğan duygulanışlar, bu değişik doğalı nedenler kadar farklıdır. Buna göre, aslında evet insan ve at arasında 'doğaları' gereği farklı duygulanışların ve arzuların ayrımını yapmak mümkündür. Fakat aynı ayrımı atlar arasında da yapmanın mümkün olduğunu söyler Spinoza bize, binek atı ve sürek atı arasındaki farklılaşma gibi. Mesele şudur; doğalarında anlaşan ya da benzer doğalara sahip olan şeylerin aslında güçte anlaş-

40 Etika, 3. Bölüm, 57. Önerme, Not, s. 116.
41 Etika, 3. Bölüm, 56. Önerme, Tanıt, s. 115.

tıkları söylenir.[42] Dolayısıyla birbirinden farklı doğaları birbirinden ayıran şey 'güç' ya da kuvvet kavramıdır. Spinoza ekler:

> **Tanıt:** Şeylerin doğada anlaştıkları söylendiğinde, bundan güçte anlaştıkları anlaşılır, güçsüzlükte ya da olumsuzlamada değil, ve dolayısıyla tutukuda değil; öyleyse insanların, tutukulara açık oldukları sürece, doğada anlaştıkları söylenemez.
>
> **Not:** Böylece eğer biri bir taş ve bir insanın yalnızca sonlu, zayıf olmada ya da kendi doğalarının zorunluluğu ile varolmamada, ya da yine dışsal nedenlerin gücü tarafından belirsiz olarak aşılmada anlaştığını söylüyorsa, saltık olarak insan ve taşın hiçbir şeyde anlaşmadıklarını söylemiş olur; çünkü yalnızca olumsuzlamada ya da onlarda olmayanda anlaşan şeyler gerçekte hiçbir şeyde anlaşmazlar.[43]

Demek ki, sadece özümüzü oluşturan kendi varlığımızı koruma çabasına hizmet eden, varoluş kudretimizi arttıran, bizi eyleme sevkeden ve ayrıca nedeni yalnızca bizden çıkan yani sadece etkin fikirler konusunda diğer bireyselliklerle doğalarımız anlaşabilir. Fakat aynı kural, farklı "cinsler ve türler" içinde de geçerlidir, yani örneğin akıllarının değil de tutkularının hizmetinde yaşayan insanlar doğalarında anlaşamayabilir; sarhoşla felsefecinin anlaşamaması gibi.

Peki öyleyse, neden Spinoza aynı zamanda, insanları hayvanlardan kaçınmaya, onlarla bir bağ kurmaktan sakınmaya ve aksine insanlarla bir bağ kurmamız gerektiği fikrine bizi çağırır. Bunun nedenlerinden biri, Spinoza'nın insanlar yerine hayvanlarla kurulacak bir bağın mümkün olmadığını düşünmesi değil (çünkü örneğin –Spinoza'nın ağzından söylersek– kadınlar bunu çok iyi başarabilmektedirler), onlarla kurulacak bir bağın, insanları doğalarına uygun bir akılsallıktan uzaklaştırarak tutkularına daha yakın varlıklar haline getiriyor olmasına inanmasıdır. Çünkü Spinoza, hayvanlarla değil ancak insanlarla kurulacak bir topluluğun içinde insanların birbirine daha yardım sever ve topluluğun yararını gözetir bir şekilde yaklaşacağına inanır. "Doğada insana usun kılavuzluğu altında yaşayan bir insandan daha yararlı tekil hiçbir şey yoktur.[44]" Bunun nedeni yine güç

42 Etika, 4. Bölüm, 32. Önerme, Tanıt, s. 116.
43 Etika, 4. Bölüm, 149. Önerme, Not, s. 149.
44 Etika, 4. Bölüm, 35. Önerme, 1. Sonurgu, s. 151.

mefhumunda yatar. Spinoza'ya göre ancak doğada anlaşabildiğim bireylerle birleştiğimde varolma kudretimi iki katı attırabilirim.

> Eğer, örneğin tam olarak aynı doğadaki iki birey birleşecek olsa, yalnız başına her birinden iki kat güçlü tek bir birey oluştururlar. Öyleyse hiçbir şey insana insandan daha yararlı değildir; yineliyorum: insanların varlıklarının sakınımı için daha eşsizini istemeyecekleri biricik şey herkesin herkesle tüm anlık ve tüm bedenlerin bir bakıma tek bir anlık ve tek bir beden oluşturacağı bir yolda anlaşması, herkesin aynı zamanda elinden geldiğince varlığının sakınımı için çabalaması, ve herkesin aynı zamanda herkesin ortak yararını aramasıdır; bundan şu çıkar ki, us tarafından yönetilen insanlar, başka bir deyişle, usun kılavuzluğu altında kendilerine yararlı olanı arayan insanlar kendileri için geri kalan insanlar için istemedikleri hiçbir şeyi istemezler ve dolayısıyla doğrudurlar, bağlılık gösterirler ve onurludurlar.[45]

Kural koyucu ahlak ile kural koyucu olmayan etik arasında bir ayrım gözetilmelidir bu noktada. Herkes için, kendim için istediğim şeyi istemek bir maksim değildir Spinoza'da. Fakat Spinoza, insanların bir topluluk olarak yaşayabilmelerinin yolunun aklın yolunu izlemekten geçtiğini söyler ve gücümüzün en mükemmel hali insanın insanla bağında yatar. Spinoza'nın bu pragmacı niyetinin altında bir korkunun yattığı söylenebilir; aslında hayvanlar ve insanlar arasında duygulanış bakımından büyük bir benzerlik vardır ve bu benzerlikte yatan güçlü tutkular insanların bir diğer insana yardım etmesini engelleyebilir. Belki de bunu Spinoza'ya düşündüren [şey] ölümün ve savaşın anlamını yeterince kavrayabildiği bir çağda yaşıyor olmasıdır; topluluk olmayı tehlikeye atan, insanın insana yaptığı "vahşi" muameleyi. Buradan hareketle yine de şu söylenebilir, eğer Spinoza için ikisi de insan olmalarına rağmen iki bedenin doğalarının anlaşamadıkları söyleniyorsa, ve eğer doğada anlaşamamak birbirlerinin varlığını korumaya (conatus) hizmet etmemeleri demekse, bu iki bedenin doğalarında anlaşamaması aslında birbirlerinin varoluşlarını bozucu bir etki yaratmalarından ileri gelir. Son olarak söylenebilir ki Spinoza, insan olan ve insan-olmayan arasındaki ayrımı conatus özelinde, bizim varoluş kudretimizi azaltma ve bizim bedensel

45 Etika, 4. Bölüm, 18. Önerme, Not, s. 143.

'bütünlüğümüzü' bozma tehlikesi içeren güçleri açık kılmak için kullanır. Diğer yandan, bu koruyucu etki Spinoza'nın ontolojik sınıflandırmasına sirayet eden bir konu değildir. Daha ziyade etik ve politik bir belirlenimin ve hatta bir uyarının işareti olarak okunmalıdır. Bu belirlenim yine de sınıflandırma için kendi başına bir kriter değildir.

Sonuç olarak, Spinoza ontolojisinde bireyselleşmenin ve doğasal ayrımın, atomistik bireyler ve özneler yaratmadığını; şeylerin birbirleriyle olan ilişkileri tarafından belirlendiğini; bu belirlenmenin niteliksel değişimler yaratan bir varyasyona tabi olduğunu; şeyler arasındaki ayrımların bir kuvvetler meselesi olarak ortaya çıktığını; ve şeylerin kendi varlığını korumaya dönük çabasının onların yaşantılarını ve örgütlenme biçimlerini düzenlediğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Bernstein, Jeftey, "The Ethics of Spinoza's Physics", *Monograph of the North American Spinoza Society*, S. 10, 2002, s. 3-19.

Crowley, S. J., & Allen, C., "Animal Behavior: E pluribus unum?", M. Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Biology* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Deleuze, Gilles, [1978], *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2008.

Deleuze, Gilles, [1978], "Spinoza ve Biz", *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk: İstanbul, 2005.

Enenkel, Karl A.E. ve Paul J. Smith, (ed.), *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Hotei Publishing: Hollanda, 2007.

Hampshire, S., *Spinoza*, Harmondsworth, Middlesex, İngiltere; New York: Penguin, 1987.

Klever, W. N. A., "Moles in motu: Principles of Spinoza's physics", *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 4, s. 165-194, 1988.

Lachterman, D., "The Physics of Spinoza's Ethics", *Southwest Journal of Philosophy*, 8 (3), 1977, s. 71-111.

Spinoza, Benedictus, *Töre Bilim (Etika)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 1997 [1677].

Wooloch, N., "Dead Animals and the Beast-Machine: Seventh-century Netherlandish paintings of dead animals, as anti-Cartesian statements", *Art History,* S. 22, 1999, s. 705-727.

Hayvanlar Hakkındaki Hakikat

DAVID WOOD

Bugün hayvanlar üzerine düşünüm şu üçlü krize karşı bir konum almak zorundadır:

1) Bu krizlerden ilki dünya üzerindeki yaşama ilişkindir: İnsan kaynaklı küresel ısınma ve habitat tahribatı dünya üzerindeki canlıların Altıncı Büyük Tükenişi'ni hızlandırdı.
2) Bir merhamet krizi vardır. Milyarlarca hayvanın insanın tüketmesi için üretilmesi ve yetiştirilmesi ıstıraba yol açtı ve bir merhamet krizi yarattı.
3) Antropolojik makinenin işleyişinde bir kriz vardır. Biz insanlar bu olaylara mani olma konusunda başarısızız. Tür olarak, intihara eğilimli bariz deliliğimiz bir taraftan bizi ilerletirken bir taraftan da antropolojik makinenin işlerliğini tehdit ediyor.

Hayvanlar hakkında soyut bir biçimde düşünebileceğimizi sandığımız halde, bu krizler soyut düşünmeyi imkânsız kılan acil bir durum oluşturuyor. O halde, neden hayvanlar hakkındaki HAKİKAT'ten bahsetmeliyiz?

İnsanlar, hayvanlar ve hakikatin nirengi haritasına ilişkin iki farklı açıklamayı, erken dönem Nietzsche ile Heidegger'in açıklamalarını birbiriyle karşılaştırarak konuya girmek istiyorum.

"Ahlaki Olmayan Manada Hakikat ve Yalan Üzerine"de Nietzsche "aklı" oldukça doğalcı bir biçimde açıklar. Hakikat'i hem bir yaratıcılık hem de bir aldanış sahası olarak öne sürer. Sezgiden kavrama giden hareketin, belli bir dili konuşanlara dayatılmış oldukça katı bir mutabakatla mühürlenmiş

olduğunu düşünür. Aynı dili konuşanlar, sürekli bir biçimde yalan söyleme ve deneyimin karmaşıklığını göz ardı etme konusunda bir mutabakata varmıştır. Soyutlamaya yeltendiğimizde, örneğin her şekil ve boyutta yaprağa topluca "yaprak" dediğimizde bunu yaparız. Ya da bütün canlılara "hayvan" dediğimizde. Farka olan bu kayıtsızlık, dili en başından olanaklı kılan, dilin sanatsal yaratıcı yönlerini önemli ölçüde göz ardı eder. Nietzsche'nin dediği gibi "hakikat hareketli bir eğretilemeler, düzdeğişmeceler, insanbiçimcilikler, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalar ordusudur."[1]

Nietzsche burada çok ince bir oyun oynamakta, bir yandan bize hakikat hakkındaki hakikati söylerken bir yandan da bu mümkün değilmiş gibi davranmaktadır. Bunu, insanı daha en başından diğer bütün canlılarla temel bir yanılsamayı paylaşan bir canlı olarak ele almak suretiyle yapar: evrenin merkezine ve odağına *kendini* koyma yanılsamasıdır bu. Bizler bu yanılsamayı idame ettirmek için daha incelikli yöntemlere başvururuz ve bunlara "Hakikat" deriz. Nietzsche'nin perspektifçi bakış açısından bu, ayrıcalıklı bir aşkınsal konuma erişim değildir, dayatılan bir toplumsal normun yansımasıdır sadece. Hakikat, altı üstü, topluma uyum sağladığımızı kendimizden saklamayı kolaylaştırma yöntemimizdir. Bu noktada bir "sürüye", bir tür hayvana dönüşüyoruz.

Nietzsche hayvanları antropolojik makinenin değirmenine su taşıyacak şekilde mi ele almaktadır? Aksine, antropolojik ayrıcalığın foyasını meydana çıkarmak için hayvan analojileri kullanmak suretiyle makineyi tersine çalıştırmaktadır. Ne var ki kendisinin, daha doğrusu yazdıklarının, nerede durduğu net değildir. Biz okurlarına içini dökerek bir şeyler görmemizi sağlamaya çalışıyor gibidir, tıpkı (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te) pazar alanındaki sıradan insanlara ilişkin tasvirlerinin, okurlarını, tıpkı kendisi gibi bu insanların sığ dertlerinden uzak durmaya çağırması gibi.[2] İlginç bir şekilde, insanların mesajını anlamadığını fark etmesi üzerine hayvanlara yöneldiği kitap da *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tür: "İyisi mi hayvanlara git" ("Zerdüşt'ün Önkonuşması"). Zerdüşt artık doğayla konuşabilir. "Dünya onun dönüşünü bekler." "İnsan, hayvan ile Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir – bir uçurum üzerine gerilmiş bir ip." Yalnızca onlara konuşmakla kalmaz, hayvanların

1 Nietzsche, F., 2006, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." *The Nietzsche Reader*. Ed. Keith Ansell Pearson ve Duncan Large. Malden, MA: Blackwell, s. 115-23.

2 Nietzsche, F., 1968, *Thus Spoke Zarathustra*. çev. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde. New York: Viking Press.

konuşmaları da özel bir öneme sahiptir: "Zerdüşt uyandığında, hayvanlar 'her şey' adına konuşmaya başlarlar. 'Ey hayvanlarım… Bu konuda konuşun ve ben de dinleyeyim! Sizi dinlemek beni ferahlatıyor…" ("Nekahet Dönemi"). Hakikat üzerine bu söyledikleriyle Nietzsche, bize Agamben'in antropolojik makine[3] adını vereceği şeyin erken bir versiyonunu sunmakta ve böylelikle onun ötesine işaret etmektedir şüphesiz.

Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger'de düşüncesinin en başında, İnsan'ın yerine ilkece *Dasein*'i koyar ve asıl amacının insan durumunun varoluşçu bir çözümlemesini yapmak olmadığını, Varlık meselesini ele aldığını ısrarla vurgular. İnsan/ *Dasein*, hakikatin üstünün açılmasının, Varlık sorusunu sormanın vs. yeri olarak anlaşılacaktır. Heidegger'in hayvan konusundaki düşünceleri üzerine düşünmeye kalkıştığımızda bu durum işi iyice karmaşıklaştırır. Zira, yöntemi, insanla ilişkili olarak dahi insanmerkezcilikten sakınmayı gözettiği için, eserlerinde hayvanların basitçe insanmerkezci projeksiyonlar gibi öne çıkıp çıkmadığını soramayız! Böyle bir stratejinin ikiyüzlülükte son nokta olduğunu düşünebiliriz. Ancak yine de işe bu stratejinin mantığının izini sürerek başlayalım.

Heidegger, bilindiği üzere, taşın, hayvanın ve insanın dünyayla bağlanma biçimleri arasında bir ayrıma gider. Taş dünyasızdır, hayvan dünya yoksunudur ve insan dünya-oluşturucudur. Her birinde, bu farklı canlıların sahip olduğu açıklık türleri veya bağlanma mekânları söz konusudur. Taşın çevresinin etkilerine maddesel olarak açık olduğunu düşünürüz. Herhangi bir yakınlık kurma bölgesi yoktur taşın. Hayvan hakkında söyledikleri von Uexküll'ün *Umwelt* [çevreleyen dünya] kavramının felsefi olarak yeniden işlenmiş versiyonudur. Hayvan ketlenmeden hareket edebildiği bir çemberin içinde karşılaştığı şeyler tarafından esir alınmıştır; burası içgüdünün uygunluk niteliğini, yenecek yemekleri, çiftleşilecek eşleri, tünenecek ağaçları bir anlamda ortaya çıkardığını söyleyebileceğimiz bir alandır.[4]

Hayvanlar söz konusu olduğunda Heidegger iki kutup arasında kalmış gibidir. Bir yanda (dehşetle) "hayvanlarla aramızdaki zar zor kavranabilen, derin bedensel akrabalık"tan bahseder, başka bir yerde de hayvanın sahip olabileceği açıklık türlerini tahayyül edemeyeceğimizi söyler. Ne var ki

3 Agamben, G., 2004, *The Open: Man and Animal*, Çev. Kevin Attell, Stanford, California: Stanford University Press.

4 Heidegger, M., 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Çev. William McNeill ve Nicholas Walker. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger'in yatay bir şekilde yan yana düzenlenebilecek açıklık çeşitlerine "açık" olduğunu düşünmüyorum (Bkz. Nietzsche, Rilke, Merleau-Ponty ve Agamben). Daha ziyade dünyanın-açılmasını, dünyasallığın insan versiyonuna özgü bir açıklıkla ilişkilendirmekte ısrar eder ki bu hayvanların elleri olmadığı ve (her ne kadar telef olabilseler de) kelimenin tam anlamıyla ölmedikleri fikriyle bağlantılıdır. Söz konusu eksikliği hayati bir göstergesi, hayvanların şeylerle "neyse o olarak" (*as such*) ilişkilenememesidir. Şimdi bu iddiayı değerlendirelim.

Kedi Olarak Kediler

Heidegger'e göre kayanın üstünde güneşlenen kertenkele kaya olarak kayayla ilişkilenmez. Dediğinden şunu anlıyorum: Kertenkele kayayı üzerinde güneşlenmek için uygun bir yüzey olarak değerlendirir ve bundan daha derine gitmez. Sözgelimi jeolojiden hiçbir şey anlamaz. Bu anlamda hem simgesel hem de tarihsel alanlar kertenkeleye kapalıdır. Kertenkelenin ilgilendiği şeyler kümesi daha kısıtlıdır. İnsanın dünyaya olan Açıklık'ının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Heidegger ile Rilke arasında adeta bir uçurum açılmıştır. Heidegger "dünya bakımından yoksul olmanın" olumsuz bir değer teşkil etmediğinde ısrar ederken dahi, hayvanların açıklığının hangi açılardan olumlu bir şey olabileceği sorusunu çözmekte zorlanır.

Bir şeyi "neyse o olarak" görmek ile sezgilerimize eşlik eden kavramlara sahip olmak (ki Kant'ın söylediği gibi, bu kavramlar olmaksızın sezgiler körtür) arasında bir bağlantı olduğu açıktır. Kavramlara sahip olmanın insanların sahip olduğu türden bir dilin kullanımıyla bağlantılı olduğunu ya da olmadığını düşünebiliriz. Şayet dilsel kavramları "neyse o olma"nın paradigmatik örnekleri olarak alacak olursak, hakikatin nasıl merkeze yerleşeceği oldukça açıktır. Bir önermenin, doğruluk değeri adı verilen şeyi taşıyan önermenin imkanı, dille sınırlı olmayan bir şeyin semptomu olmakla birlikte, yine de kavramları kullanma ve şeyleri kendi içlerinde tanıma ve adlandırma kapasitesine dayanır. Kertenkelenin bunu yapamadığını varsayıyoruz. "Bir kayanın üstünde oturuyorum" diyemez ya da bunu düşünemez. Ancak gelin görün ki...

Bir yavru kediyi izliyorum. Masanın üstündeki havalı zarfla oynuyor. Zarfı masanın köşesinden yere itiyor ve aşağı atlayıp oynamaya devam ediyor. Zarfı kemiriyor, patileriyle o yana bu yana itiyor, evirip çeviriyor, içine girmeye çalışıyor vs. Dünyaya yeni gelmiş bu hayvan, posta sistemine, taşın-

makta olan kırılgan eşyaların korunması gerektiğine ya da hava ceplerinin bu koruma işini yerine getirdiğine dair hiçbir şey bilmiyor. Ben havalı zarfa baktığımda, bütün bunlar zihnimde canlanıyor ya da en azından bunları çabucak zihnimde canlandırabilirim. Bu kuşkusuz değerlendirmede belli bir zenginlik demektir. Ama bu aynı zamanda bir kapanma da oluşturur. Kedi zarfın ticarileşmeden önceki özelliklerinin, boyutlarının, şeklinin, ağırlığının, kemirmeye gösterdiği direncin, dokunmaya duyarlılığının, tadının, hareket ettirilince çıkardığı sesin vs. daha önemli olduğu bir oyun alanında hareket eder. Oyun aracılığıyla kedi bu zarfın resmi işlevlerini bir yana koyar ve onunla temel bir biçimde ilişkilenir. Bu durumu dünyadan yoksunluk olarak mı tasvir etmeliyiz? Böyle yaparsak, kedi olarak kediye adil davranmış olacak mıyız?

Kedinin zarfla olan ilişkisi en çok sanatçının dünyayla olan ilişkisine, nesnelerin dağılarak gölgeler, ışık açıları, anlamlı yüzeyler halini aldığı o ilişkiye benziyor. Kedinin bu hali, bir hurdalıkta dolaşırken ıskartaya çıkmış bir endüstriyel ekipmanı fark eden ve şeklini ve metalik pırıltısını kullanarak soyut bir nesneye dönüştürmek için bundan nasıl yararlanabilirim diye düşünen bir heykeltıraşınkinden ne kadar farklı? Bazı durumlarda sönümlenen esas kimliğin kazandırılacak yeni kimlikle çarpıştırıldığı doğrudur. Bir şeyi "soyut bir nesne" olarak görmenin kediyi aştığı savunulabilir. Ancak kedinin sanatçı gibi nesneyi yeniden şekillendirmek gibi bir amacı olmasa bile oyun sürecinde, "bir kavram dahilinde tanıma" sürecinin kesinlikle yakalayamadığı şekilde, nesnelerin maddi olanaklarıyla ilişkilenme söz konusudur. Burada Hegel'in, efendi köleye hükmetse de, kölenin dünyayla olan ilişkisinin ona ayrıcalıklı bir erişim sağladığı teziyle bir benzerlik kurulabileceğini düşünüyorum. Hayvanın bu oyun sırasında sadece kavramlardan mahrum olmadığı, bir kavramın daha sonra bir form vererek belirleyeceği temel boyutlardan birçoğunu "canlandırdığı" sezgisinden yola çıkıyorum. Bu belirlenim, kendi üretim tarihini gizleyen bir deli gömleği olarak görülebilir. Kedinin oyununda bu boyutlar canlandırılır, harekete geçirilir – gün yüzüne çıkarılır. Kedinin kendi oyununu böyle incelikli bir biçimde kavramadığı söylenebilir. Ancak kaç insan "neyse o olmayı" neyse o olarak kavrayabilir? Her açıklığın kendine ait bir gölgesi vardır.

Bir kediyi "neyse o olarak" görebilir miyiz? Belki de, kedinin "neyse o olma" testini geçemediği yönündeki ısrarımız ya kediyi neyse o olarak kavrayamadığımızı ya da kavrıyorsak bile, "neyse o olarak kedinin" bizim kav-

ramsal olarak mumyalanmış temsilimizden ibaret olduğunu göstermektedir. Gerçek kediyi, oyunuyla göz ardı ettiklerimizi ortaya döken kediyi serbest bırakmalıyız.[5]

Bu bizi nereye götürür? Eğer Nietzsche'ye kulak verecek olursak, hakikate değer vermemizin soykütüğünü kavramak, ortak kavramlara, genellikle hakikat adını verdiğimiz şeye olan bilinçdışı riayeti hükümsüz kılan bir açılma anıdır. Kediyi resmi eşya kategorilerini yapısökümüne uğratıp şeyleri kendi amaçları için yeniden icat eden bir oyunbaz olarak ele almakla bu durum arasında bir benzerlik görebiliriz.

Öyleyse, hayvanlar hakkındaki hakikati soruşturmak nedir?

Bu o kadar da zor olmamalı: hayvanlar gün ışığında koşturuyor, kayalar altında saklanıyor, ağaçlarda cıvıldıyorlar. Ancak hayvanlar hakkındaki *hakikat* orada öylece keşfedilmeyi beklemiyor; iktidar merceğinden geçerek kırılmış, aynalardan yansımış bu hakikatin açıkgözlü bir yaklaşımla avlanması gerekiyor. Üstelik böyle bir hakikat son kertede de bir önerme ya da temsil olarak değil, pratiklerimizle, hassasiyetlerimizle ve dünyadaki varlığımızın ekonomisiyle sıkı sıkıya bağlı bir biçimde belirecektir. Bu böyle bir pratikler ve hassasiyetler kompleksini bünyesinde bulundurduğundan şüphe duymadığımız kusursuz bir göreceliğe ve insanmerkezciliğe yetki verir gibi görünür. Antropolojik makine hayvanlar hakkında belli bir hakikat inşa etmiyor mu? İşte bu noktada, çok derinlerde yerleşmiş bir varsayımda bulunduğumun farkına varıyorum ve bu varsayımımı ancak geçici bir meşrulaştırmayla destekleyebilirim: hakikat ve şiddet birbiriyle bağdaşmaz. Burada şöyle bir sezgi vardır: Şiddet ilke olarak ötekinin çıkarlarına, içkin özelliklerine, serpilip gelişmesine imkan tanıyan, karşılıklı bir biçimde geliştiren bir ilişkilenme olanağına kördür. Eğer bunlar (diyelim ki) hayvan hakkındaki hakikatin temelinde yer alıyorsa, şiddet hakikatin zıddıdır. Hamamböceğini ezmek hakikate olan ilgiyi askıya alır. Hakikatin iktidarla yakından bağlantılı olduğunu savunan Nietzsche'nin veya Foucault'nun hakikat hakkında söylediklerinin cazibesine belli ölçüde kapılanlar, ki bunlara kendimi de dahil ediyorum, hem Nietzsche'nin hem Foucault'nun hakikatin hakikatinden, tahakkümden belli bir eleştirel bağımsızlık sağlayan biçimlerde bahsettiğini hatırlamalılar. Başka bir deyişle, her ikisi de kendi eleştirel aygıtları açısından kurucu önemde olan ve bu aygıta tabi olmayan bir hakikat istenci sergilerler.

5 Yazar bir sırrı ağzından kaçırmak anlamındaki "let the cat out of the bag" ifadesiyle oynamaktadır (ç.n.).

Eğer hayvanlar hakkındaki hakikatin şekli üzerine bu tarz düşünümler belli bir programatik platformun inşasına olanak veriyorsa, ben bunu daha ileriye götürecek ve Heidegger'in düşünmenin "üstünü açış" yolu adını verebileceği üçlü bir pratik önermek istiyorum.

Bu üçlü strateji daha sonra açıklayacağım nedenlerden ötürü genel olarak yapısöküm şemsiyesi altında toplanabilir. Bu üç uç, semiyotik şüphe, eleştirel hermenötik ve fenomenolojik dikkattir. Bu üçlü grup, göreceğimiz üzere her biri diğerinin alanına yayılarak bir tür çember oluşturur.

1- Semiyotik şüphe "hayvan" kelimesinin kendisiyle başlayabilir. Yirmi yıl önce Warwick'teki *Hayvanın Ölümü* konferansında ileri sürdüğüm üzere, hayvan kelimesi bizi hem tekil hayvanların hem de hayvan türlerinin çokluğuna körleştirir (yer domuzları, eklembacaklılar, Avusturalya'ya özgü hayvanlar) ama aynı zamanda bu genel kategorinin neleri kapsayacağı konusunu da netleştirmez (bakteriler? insanlar?). Gördüğümüz üzere Nietzsche aynısını yaprak kelimesi için söylemiş ve farklılıkları bastırdığı için dili yalancılıkla suçlamıştı. Yaprakların bu pratikten pek zarar görmediği söylenebilir. Ancak Derrida "animot" kelimesini, hayvan-kelimeyi ya da kelime-olarak-hayvanı icat ettiğinde, bu, hayvan kelimesinin öldürmek ve boyun eğdirmek için bir ehliyet verdiğini söylemek içindir.[6] Ya da başkalarının öne sürdüğü üzere, köle kelimesi gibi, insana ait mülk ya da potansiyel mülk anlamına gelir. Hayvan böylelikle hemen, ikincil konuma itme ve şiddet uygulama ehliyeti veren şu kelimelerle yan yana gelecektir: "nigger / zenci", "kike / çıfıt", "yid / Yahudi tohumu", "redskin / Kızılderili", "polack / Polonyalı", "chink / Çekik", sürtük, haşere, terörist, komünist vs. "Meat" [et] de dahil olmak üzere, İngilizcede hayvanların et olarak değerlendirildiği kelimeler ("veal / dana eti", "beef / sığır eti", "pork / domuz eti", "mutton / koyun eti") benzer bir rol oynar ve tanımları itibarıyla tüketim şiddeti için ehliyet verirler. "Meat" kelimesinin aynı zamanda bir seks nesnesi olarak öteki için, özellikle kadınlar için kullanıldığını da not edelim. (Montana kırsalında bir restoranda kadınların et türlerini göstermek üzere diyagram olarak kullanıldığı servis altlıkları görmüştüm.) Siyaseten doğruculuktan hazzetmem ama di-

6 Derrida, J., 2008, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Louise Mallet, çev. David Wills. New York: Fordham University Press.

limizin tahammülsüzlük ve şiddet barındıran tavır ve alışkanlıkları düşüncesizce teşvik eden bir tabirler rezervuarı olduğu da yeterince açıktır.

Bu yaftalama sendromunun bir diğer metastazı hayvan isimlerini diğer insanları aşağılamak için kullandığımızda vuku bulur: polisler domuz, Yahudiler haşere, Bin Ladin'in arkadaşları inlerine girilecek köpekler, avukatlar akbaba olarak anıldığında söz konusu hayvan da düpedüz kötülenmektedir.

Bunların hiçbirini ilk defa duymuyoruz elbette. Ancak "hayvan"ın da bu kategoriye dahil olabileceği fikri şaşırtıcı bir meydan okumadır.

2- Eleştirel hermenötik: Bunun doğru ifade olup olmadığından emin değilim. Bu ifadeyle yansıtmaya çalıştığım şey, Foucault'nun soykütük yaklaşımı ile Frankfurt Okulu eleştirel teorisi arasında bir tür melez hermenötik. Burada, hayvan kelimesini yapısöküme tabi tutarak hayvanların bireysel canlılar ve özgün bir tür olarak belirmelerini sağlamakla yetinmeyip aynı zamanda hayvanlarla ilişkimizde başvurduğumuz, hayvanları görme biçimimizi ve onlara reva gördüğümüz muameleyi meşrulaştıran çok çeşitli kurumsallaşmış ilişki biçimlerini ayırt etmemiz gerektiği fikrinden yola çıkıyorum. Bu yerel meşrulaştırmaya, temeldeki mülkiyet ve iktidara ilişkin varsayımları gün yüzüne çıkaracak *eleştirel* bir yorumlama pratiğiyle kafa tutulabileceğini göstermek istiyorum. Bu yaklaşım, söz konusu pratikleri tek bir ağızdan kınamayı gerektirmemekle birlikte, en azından bu pratiklerin gündeme getirdiği meseleleri canlandırabilir.

Hayvanları düşündüğümüzde aklımıza belli başlı canlılar gelir: kediler, köpekler, filler, yunuslar, kuşlar. Fakat aynı zamanda, bu canlılarla karşı karşıya geldiğimiz farklı durum ve ortamlara da odaklanmalıyız. Türler, Donna Haraway'in ifadesiyle, çerçevesi belli sınırlarla çizilmiş çeşitli koşullar altında karşılaşırlar:[7]

1) Gözlem (kuş gözlemi, parktaki sincapları izlemek, televizyonda vahşi doğa kanallarını izlemek)
2) Tüketim (hayvan yemek, kürk giymek)
3) Sahiplik (evcil hayvanlar)
4) Park bekçiliği (itlaf da dahil olmak üzere vahşi doğayı korumaya ilişkin pratikler)

7 Haraway, D., 2008, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

5) Eğitim (köpekler başta olmak üzere atlar, yunuslar, sirk hayvanları, bkz. Donna Haraway, Vicky Hearne)
6) Fotoğrafçılık (vahşi yaşam fotoğrafçılığı, Youtube'daki kedi videoları)
7) Islah (evcil hayvanlar, gösterilerde kullanılan hayvanlar)
8) Çiftlik yetiştiriciliği (serbest dolaşan tavuklardan besi alanındaki sığırlara kadar)
9) Tıbbi deneyler (ilaç denemeleri, Draize testleri, organ nakli/ türler arası nakiller, gen transferi/melezleştirme)
10) Avcılık (Ok ve yaydan kurtların güçlü silahlarla helikopterlerden avlanmasına kadar)
11) Eğlence (hayvanat bahçeleri, sirkler)
12) Spor (at yarışı, horoz dövüşü, boğa güreşi)
13) İstihdam (ipek böceği, hobi için veya polis ve ordu tarafından kullanılan binek atları, köpeklerin koruyucu olarak kullanılması, kedilerin farelerden korunmak için kullanılması, yunusların mayın döşemek için kullanılması, görme engelliler için kullanılan rehber köpekler gibi hizmet hayvanları
14) Hayvanların ortamına tasallut (çoğunlukla görünmezdir) (insan nüfusunun artışı ile hayvanların habitatları dışına itilmesi, hayvan soylarının henüz daha tanımlanmadan tükenmesi, insan kaynaklı iklim değişimi yoluyla habitatın yok olması, örneğin Büyük Set Resifi)

Bu tür bir liste öncelikle insanların hayvanlarla bağlantı kurma biçiminin çokluğunu gözler önüne seriyor. Ancak bu kategorilerin birçoğu halihazırda tartışmalı alanlar teşkil ediyor – hayvanat bahçeleri, tıbbi deneyler, acımasız eğitim pratikleri, ölümcül sporlar, hayvanların uzun süre acıya maruz kaldığı et üretim uygulamaları, vb. Bu tartışma yalnızca filozoflar arasında cereyan etmiyor, aynı zamanda belli pratiklere yapılan yasal itirazları ve toplumsal tartışmaları da kapsıyor. Bu bağlamda insan haklarının Büyük İnsansı Maymunlara da tanınması yolundaki girişimleri hatırlayabiliriz.

Şu anda bütün bunlar üzerine kitap boyutunda kapsamlı bir inceleme yapmaktansa, bu farklı pratikleri neden eleştirilerimizde dikkate almamız gerektiğine ilişkin bazı yorumlarda bulunacağım.

Bu pratiklerin her biri yerel meşruiyet dediğimiz şeyi yaratıyor. Temple Grandin sığırları mezbaha koridorlarında ilerlerken sakinleştirmek için uğraşmıştır. Ancak nasıl ki Yahudileri gaz odalarına girmeden önce soyunurken sakinleştirmek amacıyla müzik besteleyenleri teşvik etmiyorsak, bazıları da mezbahanın başlı başına bir mesele olduğunu düşünecektir. Yerel meşruiyet dışsal eleştiriye karşı bir tür savunma olarak işler zira değerlerin dışarıda bırakılmadığı açıktır. Ve her ne kadar kimi köle sahiplerinin kölelerine şefkatli davrandığına şüphe yoksa da, biz *acımasız koşullar altında* köleliği değil, köleliğin tamamını kaldırdık. Zira kölelik, herkesin işini gördüğü barışçıl bir ortam olduğunda dahi, bir tür yapısal şiddet teşkil etmekteydi.

Bir hayvan hakları gündemini sıkı sıkıya takip edenler sıklıkla, Coetzee'nin Elizabeth Costello'suyla aynı duyguları paylaşır ve insanların diğer türlerle etkileşiminde (veya etkileşimsizliğinde) genelde bir şeylerin ilkece yanlış olduğunu hisseder. Avukat Gary Francione meselenin hayvanları gerçek veya potansiyel *mülk* olarak görmemizle başladığını söyler. Kölelikte de olduğu gibi, mesele bir kez bu çerçeveye oturtulduktan sonra birçok şeyin tartışılmasına artık gerek kalmaz. Bu gündemi takip edenler aynı zamanda bu derin varsayımı reddetmemizi ve bu pratiklerin birçoğunun yanlış ve uygunsuz görünmesini sağlayacak sismik bir bilinç kaymasının gerçekleşebileceğini düşünürler. Küçük çocukların büyüteç camlarının gücünü test etmek için yakıcı ışınları örümcekler ve diğer küçük böcekler üzerine tutmaktan keyif aldığı söylenir. Ancak çoğu, büyüdüğünde bunu yapmayı bırakır.

Elbette bu pratiklerin tümünün başlı başına yanlış olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Hayvanların eğitilmesinin öyle bir kalemde bir kenara atılamayacak bazı iyi gerekçeleri vardır. Köpekler ve atlar bir anlamda köpekten ve attan daha fazlası olmak için bir şeyler öğrenebilirler ve buna rızalarının olmadığını söyleyeceksek, hangi çocuk kendi rızasıyla eğitilir ki? Ancak nasıl ki Kutsal Kitap'ın Yaratılış Bölümünde insanın dünya üzerindeki egemenliğini *çobanlık* gibi bir kelimeyle karşılamak neyi kabul edilebilir bulabileceğimiz konusunda büyük bir fark yaratıyorsa, mülkten ne anladığımız veya her şeyden önce mülkün burada doğru terim olup olmadığı hususları da büyük bir fark yaratacaktır.

3- Fenomenolojik dikkat. Daha önce küçük kedimin oyun oynamasından söz ettiğimde dünyaya kuram-öncesi bir yönelimi yakalamayı denemiştim. Bu tasvir, en azından, insan dışı bir canlıya ya kendi kavramsal şemamızı yansıtmak veya (Heidegger gibi) hayvanın bu kapasite bakımından eksiği olduğunu söylemek suretiyle çalışan antropolojik makineyi askıya almaya çabalıyordu.

Burada fenomenolojik dikkat ifadesiyle katı bir fenomenolojik yaklaşımdan ziyade Wittgenstein'ın "Pürüzlü zemine geri dönelim!" sloganındakine benzer bir yaklaşımı öneriyorum. Pürüzlü zemini, park alanlarına dönüştürülmek amacıyla düzleştirilmeden önceki haliyle yeryüzü anlamında düşünüyorum. Deneyimi atomik duyu verilerinden yola çıkarak bir bağdaşım sentezleme ya da kavramları sezgilere uygulama olarak anlayabiliriz ama yüksek hızlı trafik akışı için yolları düzleştirmekle ağaçlar arasında yavaş yavaş gezinmek bambaşka şeylerdir. Şeyleri daha farklı görmeniz, duymanız, koklamanız ve hissetmeniz muhtemeldir. Burada David Abram'ın *The Spell of the Sensous*'ta yarattığı ve bir tür poetik Merleau-Pontycilik olarak da niteleyebileceğimiz o atmosferi tekrar ediyorum. Ancak mesele hayvanları romantikleştirmekten ziyade üst düzey bir dikkatle davranışlarının ayrıntılarına, özellikle de hayvanların ne olduğu ve neler yapabildiğine dair bütün varsayımlarımıza meydan okuyan ayrıntılara açık olmaktır. İşte ancak bu noktadan itibaren karınca yuvalarını havalandırma sistemini, örümceklerin kopmuş ağlarını onarırken esas örme motiflerini nasıl terk ettiğini, kum yengeçlerinin avcılar karşısında içine düştüğü ikilemleri vs. fark edebiliriz. Burada çeşitli hayvanları doğal yaşam koşullarında (hayvanat bahçesinde değil) doğrudan veya dolaylı olarak çalışmayı ve onlarla ilişki kurmayı, yani ethologların saha çalışması dediği şeyi savunuyorum. Yakın dönemde özellikle çocuklar arasında gözlemlenen Doğa Eksikliği Bozukluğu adı verilen durum bunları yapma, doğaya bu şekilde dikkat yöneltme kapasitesinin yitimini işaret eder. Heidegger'in teknoloji, hesaplama ve *Machenschaft*'a ilişkin yorumları veya daha erken dönemindeki gerçeğin metalaştırılmasına ilişkin yorumları böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğunu ve sonuçlarını izah etmekte belli ölçüde işe yarar. Bu tarz bir fenomenolojik dikkat, özellikle hayvanlar söz konusu olduğunda, Heidegger'in şeyleri "ne iseler o olarak" görmek adını verdiği du-

ruma genelde daha temkinli yaklaşacaktır. Bu temkin mühimmatını bizzat Heidegger'in halet-i ruhiye hakkında, Hiçlik hakkında, sanat hakkında ve "felsefe"nin panzehri olarak düşünme hakkında söylediklerinden çıkarmaya girişecektir. Dilin kendisi de bazen Heidegger'de olduğu gibi muğlak bir konum alır. Zira dilin yapacağı en iyi şeyin geri çekilmek, işaret etmek ve formel bir belirteç halini almak olduğu anlar vardır. Başka anlarda ise eski kelimelere hayat vermek için ince ayar yapmamız ya da onların yerine yenilerini kullanmamız gerekir. Bazen de en sonunda suskun kalacak olsak dahi paylaşılması zor bir şeyi söylemek için gösterdiğimiz çabayı belli etmemiz gerekir. Son olarak, olgulara yönelik dikkat, özen, sabır ve kelimeleri düşünceli bir biçimde seçip yavaşlamayı gerektirir. Bunların her birinde mesele kendi doğal insanmerkezci çerçevelendirmemizi basitçe geçerli kılmaktan imtina etmek ve bu çerçeveden kaçan şeylerin titrek ışığını bir anlığına olsa da görme imkanı sağlamaktır. Bu, fenomenologların tabiriyle, bir tür epokhe'dir, Hafta sonu yapılacak bir saha gezisi için uygun bir yaklaşım olarak değil, hayvan dünyasına yönelimimizin ayarlarının kalıcı bir biçimde değişmesi için öneriyorum. İlişkisel bağlamın kişinin şu ya da bu hayvanı görme biçimini ne derece etkilediğinin ve her hayvanın bu koşullara nasıl uyum sağladığının farkına varıldığı eleştirel hermenötikle birleştirildiğinde gayet özgül bir güç kazanacaktır bu yaklaşım. Burada Rilke'nin hayvanat bahçesindeki o "içindeki kudretli irade felce uğratılmış olan" panterini anımsayabiliriz.[8] Detaylara, kenardakilere, sürprize olan bu dikkat bilişsel bir başarı olarak sonlanmamalı. Bu, kişinin duygusal bağlantılarını da değiştirecektir. Bir arkadaşım küçükken avlanmaya gittiğini ve tam bir sincabı avlayacakken bir diğer sincabın beliriverdiğini ve bu iki sincabın ağaçta oynamaya başladığını anlatmıştı. Arkadaşım bunu bir süre izledikten sonra silahını indirmiş ve bir daha asla avlanmamış.

Hayvanlara karşı bu yeni fenomenolojik açıklık çabasına ek olarak ve Heidegger'in insan ile hayvan arasında bir uçurum bulunduğu fikrine rağmen, asla uzakta olmayan kendi hayvanlığımızın da farkında olmaya devam etmek yararlı olacaktır. Geğirirken, yemek yerken, nefes alırken, çiğnerken, işerken, hapşırırken, titrerken, sıçarken, çığlık

8 Bkz. Rilke'nin 1902 tarihli "Der Panther" şiiri.

> atarken, öksürürken, kaşınırken, osururken, irkilirken, içerken, kusarken, göz kırparken, ısırırken, kanarken, esnerken, uykuya dalarken, altı üstü her memelinin yaptığı şeyleri yapıyoruz, her ne kadar yemek pişirmemiz, konuşmamız, yüzümüzün kızarması, ellerimiz, kıyafetlerimiz, dik duruşumuz genel anlamda bizi onlardan ayırsa da. Tüm bunları indirgeyici ("Bakın, aslında bir hayvandan fazlası değiliz!") bir tarzda değil, bu yönlerimizi nispeten alçaltıcı çağrışımlarından kurtarmak umuduyla söylüyorum.

Yapısöküm üzerine de bir kaç şey söyleyeceğim. Bu üç eleştirel stratejiyi, merkezinde dışarıya doğru yayılan yapısökümcü bir itkinin bulunduğu bir çemberin segmentleri olarak görüyorum. Burada söz konusu olan ilkeleri özel olarak dile getirmeye çalışacak olsaydım, bu ilkeler arasında şunlar olurdu:

1) Varlığı tözsel olarak değil, ilişkisel olarak görmek ve bu ilişkiselliği yeniden müzakere edilebilir bir şey olarak anlamak.
   Özellikle "hayvan", kullandığımız şekliyle hayvanı öteki olarak kötüleyip kurban etmek suretiyle insanlığımızı tanımlamamızı sağlayan, yansıtma zemininde işleyen bir sömürü hikayesinin merkezidir.
2) Şiddeti yapısal bir şey olarak yeniden düşünmeye ihtiyacımız var. Köleliğin şefkatlisi de, başkalarını belki de asla kaçırmayacakları gelişim olanaklarından mahrum bıraktığı ölçüde şiddettir.
3) İmkânsızı düşünebilmek için yeterince farklı düşünebilmeye ihtiyacımız var. Ancak böylece gelecek-olan-yaratıklarla (*creatures-to-come*) bağlantı kurabiliriz Bkz. Che Guevara.
4) Bir noktada, diğerkamlık ile kişisel çıkar arasındaki görünürdeki karşıtlığı, Moebius hamlesi diye ifade edeceğim bir yaklaşımla yıkmamız gerekiyor. Bunun neden gerekli olduğu açıklaması bizi bir diğer önemli fakat pek az değinilen bir meseleye, iklim değişimine götürür.

Bu argümanın sağlamlığından tam emin olmamakla beraber, şöyle ifade edebilirim: Biz insanlar, bir tür olarak, her gün 50 ila 150 türün yok olmasını, ben felsefe öğretmeye başladığımdan bu yana dünya üzerindeki memeli sayısının yarıya inmesini bir anlamda acınası bir şey, bir üzüntü kaynağı olarak görüyor gibiyiz. Hayatımızdaki çeşitliliği kaybediyoruz. Biraz suçlu

hissediyoruz. Kendimize bunu asla istemediğimizi söyleyerek vicdanımızı rahatlatıyoruz. Çok nadir istisnalar dışında (sıtma taşıyan sivrisinekler, çiçek virüsü, bazı bölgelerdeki kurtlar) türleri yok etmeye girişmiyoruz. Olan her şey adeta arkamızdan, biz bakmazken olup bitiyor. Ancak şehirlerin habitatı yok ettiğini, küresel ısınmanın canlıların yaşam bölgelerini (sözgelimi kutup ayıları ve Kuzey Kutbu) değiştirdiğini ve habitatın kaybolmasının türlerin soyunun tükenmesi anlamına geldiğini gayet iyi biliyoruz. Burada esas mesele, noktaları birleştirmek. Söylediğim üzere, noktaları birleştirdiğimizde suçlu hissediyoruz. Bu canlıların zarar görmesini asla istemezdik. Ne var ki bu tutum bütünüyle, dünya üzerindeki diğer canlılar olmadan da yaşayabileceğimiz varsayımına, hayvanların genel olarak vazgeçilebilir olduğu varsayımına dayanıyor. Peki ya öyle değilse? Yararlı bazı hayvanlar olduğunu kabul ediyoruz, polen yayan arılar, ölü organik maddeleri sindiren böcekler, düşen ağaçları yeniden selüloza çeviren mantarlar vb. Ama bizim, basitçe, kazanan ve kaybedenleri belirleyebilmemiz için fazla karmaşık olan bir yaşam ağında yüzüyor olabileceğimiz pek düşünülmez. Eğer bu yaklaşık olarak doğruysa bile, (öteki) hayvanlar hakkındaki hakikat, kaderimizin onlarınkiyle sıkı sıkıya bağı olduğu ve türlerin yok oluşuyla ilgili üzüntümüzün dünyaya tepeden bakan trajik bir yanlış anlama olduğudur. Öteki canlıları insanlarla tuhaf bir biçimde kıyaslayarak düşünmek onları düşünmek için iyi bir yol değildir. Halbuki diğer bakış açısına göre insanlarla hayvanlar yaşam ağında partnerdirler. Bunu tanımak duygusal bir cömertlikle değil, gerçekçi bir zekayla ilişkilidir. Diğer hayvanları korumak, eğer kendilik anlayışımız bu yeni ferasete uydurulacak olursa, pekala kendi çıkarımızadır. Peki bunun hakikatle ilişkisi nedir? Bu, Hegel'in özne ve nesne arasındaki karşıtlığın yerini bunların birbirinden ayrılamayacağı fikrine bırakması gerektiği, hakikatin bütünde olduğu düşüncesine benziyor.

Burada yaşam ağının genel bir anlamda birbirine bağlı olduğu iddiasının zorunluluğunu; Benjamin Franklin'in bir keresinde söylediği gibi, aynı ipe birlikte asılmazsak mutlak surette ayrı ayrı iplere asılacağımızı göstermediğimi kabul ediyorum. Ayrıca bu ilkeyi kabul etsek dahi, bu ilkenin ne anlama geldiği ya da beraberinde neleri getirdiği net değil. Ancak bunu doğru kabul edip hareket etmek, Pascal'ın tutuştuğu bahiste olduğu gibi, doğru değilmiş gibi davranmanın sonuçları felaket getirebileceğinden temkinlilik olacaktır. Üstelik farklı yaşam biçimlerinin karşılıklı bağımlılıkları konusundaki görece cehaletimizi göz önünde bulundurursak (bu cehaletin bilimin durumun-

dan çok yaşamın karmaşıklığıyla ilişkili olduğunu söylemeliyiz), şu ya da bu türün ya da tür sınıfının (mesela planktonun) yok olmasının öngörülemeyen ciddi sonuçlar doğurabileceği tümüyle mantıklı görünüyor. Bu karşılıklı bağımlılık genel kanının tam zıddı gibi görünebilir. Çatı katımızda kabloları kemiren sıçanlar için böyle hissetmek zordur. Ve hakikat şu ki yaşam ağının bir parçası olmak kendime ait yaşamsal sınırları savunmayı istemeyeceğim anlamına gelmez. Soluduğumuz havadaki oksijeni ağaçlara borçlu olduğumuzu teslim etmek için ağaçlara sarılmamız gerekmez. Ağaçlar da mantar ağlarına ve böceklerin parçaladığı besinlere ihtiyaç duyar. Esasında insan bedeninin kütlesinin büyük kısmı yararlı bakteriler barındırır. Bağırsak florası dostumuzdur. Burada sıkı sıkıya bilimsel bir tespit yapmaktan ziyade, (öteki) hayvanlarla olan ilişkimizi düşünme tarzımızda Kopernik devrimi tarzında bir değişime ihtiyacımız olduğunu söylüyorum. Türsel solipsizm en az kişisel solipsizm kadar bir hata olabilir. Hayvanlar hakkındaki hakikat durağan bir bütünden ziyade, ileri düzeyde evrilmiş dinamik bir karşılıklı bağımlılıkta yatar. Heteronomimizi tamamıyla kavramak esasında otonomimizi de geliştirecektir.

Eğer antropolojik makine anlatısının belli bir versiyonunu kabul edecek olursak, insan olmanın belli bir anlamını inşa etmek ve bu anlamı idame ettirmek üzere, hayvanı hem sembolik olarak hem de gerçekten kurban ettiğimizi söyleyebiliriz – belki de (hayvani) içgüdülerini aklın çağrısına tabi kılmaya muktedir bir canlıdır insan. Ancak burada "hayvan"ı eleştirel bir biçimde yapısöküme uğratmak üzere çok yönlü bir yaklaşım ileri sürdüğümüze göre, aynı zamanda İnsan'ı, Akıl'ı vb. de bir o kadar önemli bir biçimde yeniden değerlendirmenin bir yolu yok mudur? Eğer kurban mantığını kurban edersek, elimizde geriye ne kalır? İklim değişimini göz önüne aldığımızda, insanların akıl sahibi olduğunu teslim etmek zordur.

Sonuç

Hayvanların hakikatine ilişkin çeşitli yaklaşımlarda askıya almaya ya da direnmeye çalıştığım şey antropolojik makinenin işleyişiydi. İnsanlar ile diğer canlılar arasında çoğu zaman dramatik bir biçimde göze çarpan farkları tanımamak, Derrida'nın söylediği gibi, *betise,* aptallık olacaktır. Ama bunun başka bir yüzü var. Eğer bizi ayrı kılan şeye, veya şeyleri "ne iseler onlar olarak" (Heidegger) kavramaya Akıl adını verecek olursak, biz insanların tamamıyla insan olup olmadığından şüphe etmek için sebeplerimiz olacaktır.

Şunları düşünelim: 1) Dünyayla olan ilişkimizin gitgide metalaşması ve 2) İklim değişimi konusundaki intihar benzeri eylemsizliğimiz.

Bildiğimiz üzere Heidegger hayvanı tepkisel davranışların oyun alanı olan, ketlenmeden hareket edebildiği bir çemberin içinde esir gibi görüyordu. Ancak bunu, Marcuse'nin yüce olmaktan çıkartarak bastırma [*repressive desublimation*] bahsinde netleştirdiği insan tüketiciliğinin (meta dünyasında arzularımızın dizginlerinden kurtulması) tasvirinden yola çıkarak geliştirmek zor olacaktır.[9] Neyin istemeye değer olduğuna karar vereceğimiz alanı seçme özgürlüğümüzden vazgeçtiğimiz müddetçe istediğimiz her şeye sahip olabiliriz. Heidegger, Agamben'in de ele aldığı bu koşutlukların –sözgelimi sıkıntı ile hayvanların dünya yoksunluğu arasındaki koşutlukların– farkındaydı. Bu olguları tamamıyla aynı hizaya getirmeye karşı çıkan argüman (örneğin) sıkıntının gerçekleştirmediği bir açığa serilmişlik olanağına dayandığını ve bu olanağı görünür kıldığını ancak bunun hayvanın kendi çemberi içindeki esareti için geçerli olmadığını söyler. Bense şundan şüpheleniyorum: bu olanaklar, tüketimcilik veya sıkıntı yoluyla, filozof için görünürdür ve mütemadiyen ertelenen ya da önü kapatılan olanakların önemi sorusu baki kalır.

Heidegger *Die Beitrage*'de *Machenschaft*'ı, hayvanları tasvir ederken kullandığı şemanın aynısını kullanarak, prangaya vurulacağımız bir dünyaya fırlatışımız olarak tasvir eder. Eğer böyleyse, *Machenschaft* ne denli yol alırsa, insan ile hayvan arasındaki ayrımın önemi de bir o kadar azalır. Bu zorluğu teşhis etme kapasitemizin (gayet yerinde bir tespitle) farklılığımızı eski haline döndürdüğü söylenecektir. Bu noktaya yine geleceğim.

Özsaygımıza gelen ikinci darbe de –Derrida'nın öz-bağışıklık tepkisi adını vereceği bir şekilde– koşarak uçuruma atlayan lemmingler gibi, iklim değişimi felaketi istikametinde ilerlediği bariz olan yürüyüşümüzle ilgilidir.[10] Bunun nedenleri oldukça karmaşıktır ve muhtemelen petrol şirketlerini, gelişmekte olan ülkeleri, yükselen yaşam standartlarını, nüfus artışını barındıran bir anlatıda birleşecektir. Sözün özü, ya "neyse o olarak"ın büyük çaplı bir çuvallaması söz konusudur (yaptığımız şeyin "her neyse o olarak" bizi intihara götürdüğünü göremiyoruz) ya da bunu görüyoruz ancak buna mani olacak kolektif iradeden veya kapasiteden mahrumuz.

9 Marcuse, H., 1955, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.

10 Bkz. IPCC'nin Kasım 2014 Raporu, http://www.ipcc.ch/pdf/ar5/prpc_syr/11022014_syr_copenhagen.pdf.

Bu iki örnekten şu sonucu çıkarabiliriz: hayvanları kurban ederek kendi kendimize bahşettiğimiz Akıl olsa olsa pek az kişinin sahip olmayı başardığı bir şeydir ve Akıl'ın insanların kolektif olarak karar vermeleri için bir rehber olması umudu neticede inandırıcı olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden Akıl fikrine bir anlam yükleyebilsek dahi, tür düzeyinde insanlar siyasal ya da ekolojik anlamda bu Akıl'ı cisimleştirmeye ya da uygulamaya muktedir değildirler.

Antropolojik makineyi bozmaya ya da işeyişini yavaşlatmaya yönelik üçlü bir strateji (semiyotik şüphe, hermenötik eleştiri ve fenomenolojik dikkat) geliştirmek maksadıyla Nietzsche ve Heidegger'in hakikat anlayışları arasında bir patika açmakla işe başlamıştım. Bu stratejiyi yönlendiren yapısökümcü itkinin çeşitli dallarını ayırt ettim.

1) Hayvanları kurban etmeye dayanan bir ilişkisellik yoluyla anlamaya alternatifler tahayyül etmek

2) Şiddeti yapısal bir unsur olarak yeniden düşünmek

3) İmkansızı, gelecek-olan-insanlığı kucaklamaya açık olmak

4) Kim olduğumuza ilişkin anlayışımızı, insanların ve diğer türlerinin kaderlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu görüp diğerkamlık ile kişisel çıkar arasındaki görünürdeki karşıtlığı yıkmak üzere genişletmek. Son olarak da antropolojik makinenin belki de bizi uçuruma sürüklediğini ve eğer durum böyleyse bu makinenin bozuk olduğunu iddia ettim. Geride yalnızca mağaranın arka duvarındaki imgeler kaldı. Gördüklerimizi anlattığımızda bizi öldürmek isteyecek olsalar bile tırmanıp ışığa çıkmalıyız.

O halde İnsan'ın ölümünden ve Nietzsche'den Heidegger'e çok çeşitli antihümanizm biçimlerinden sonra hayvan olarak *insan* hakkındaki hakikat, hayvanın sembolik ve maddi olarak kurban edilmesinin artık farklılık fikrimizi sürdürmek için yeterli olmadığıdır. Kendimiz için, insan için yeni bir yol çizmeliyiz ve umarım ki bu aynı zamanda hayvanları izdüşümsel makinemizden kurtarır.

İngilizceden çeviren: Emre Koyuncu

Hayvanların Ahlaki Statüsü: Kantçı Bakış Açısına Farklı Yaklaşımlar

TUĞBA AYAS ÖNOL

1. Giriş

18. yüzyılın en etkili figürlerinden biri olan Immanuel Kant (1724–1804), deneyime dayalı ahlak yaklaşımlarını reddeder. Ona göre etiğin konusu, ödevden dolayı yapılan davranışlar olmalıdır. Ödev temelli ya da deontolojik dediğimiz bu yaklaşıma göre bir eylemin ahlaklı olup olmadığına sonucuna bakarak değil, ahlaki zorunluluklara uygun olup olmadığına bakarak karar verilir. Kant'a göre ahlaklı davranabilmemiz için ödevden (*deon*) ötürü ve doğru bir gerekçe (maksim) ile davranmamız gerekir. Buna göre tekil davranışlarımızın tüm olası maksimleri mutlak zorunluluğu işaret etmeli; başka bir deyişle, Kantçı ahlak alanının mutlak prensibine yani kategorik buyruğa (*kategorischer Imperativ*) uymalıdır. Kant'ın üç farklı içerik belirlediği kategorik buyruğun ilk ve en genel formülasyonu, her maksimin aynı zamanda bir ahlak yasası olabilecek ölçüde evrensel nitelik taşımasıdır. Kant'a göre bireyin özgürce ve ahlaklı biçimde eyleyebilmesi için kategorik buyruğu kayıtsız şartsız kabul etmiş olması gereklidir. Bireyin, ahlak alanının bu mutlak yasasına koşulsuz teslimiyeti, onu ahlak alanının bir öznesi kılar. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Her davranışımız ya da her tür yapıp etmelerimiz birer eylem sayılamaz. Bir davranışın eylem sayılabilmesi için kişiyi o eyleme götüren bir maksim olması gerekir ve burada bahsedilen maksim içgüdü ya da itkiden farklıdır. Maksim, kişinin kendi iradesi ile karar verdiği eylemin itici gücüdür. Bu durumda ahlaklı eylem de maksimi evrensel ahlak yasasına uyan edim olarak ortaya çıkar.

Kant'ın deontolojik ahlak felsefesine, insan ve insan olmayan hayvanların[1] ahlaki statüleri konusunda başvurduğumuzda, filozofun bu konuda rasyonelliği kıstas alan hiyerarşik bir duruşu benimsediğini görürüz. Kant'a göre akıl sahibi her varlık, kendi içinde bir *amaç* olarak var olur ve herhangi bir irade tarafından keyfi bir biçimde bir *araç* olarak kullanılamaz. Bu kendinde amaç olabilme karakteristiğine dayanarak, rasyonel varlıklar olan insanlar içkin bir ahlaki değere sahiptir. Acı ve zevk duygularını yaşayabilen, yani hissedebilirlik taşıyan fakat rasyonel olmayan hayvanların ise içkin bir ahlaki değeri ve dolayısıyla insana eşit bir ahlaki statüsü yoktur. Bu durumda insanların diğer insanlara karşı doğrudan ahlaki sorumlulukları varken, hayvanlara karşı söz konusu olabilecek sorumlulukları doğrudan hayvanlara yönelik değildir. Bunlar ancak, bireyin ahlaki statüsünü etkileyebilecek eylemler söz konusu olduğunda göz önüne alınacak *dolaylı* sorumluluklardır.

Bu kavramsal çerçeveye göre bir ahlak yasasından ziyade içgüdüye göre yaşayan hayvanların ahlaki özneler olmaları söz konusu değildir. Ancak, ileride göreceğimiz üzere Kant'ın hayvanlara karşı münasip tavırlar göstermemize dair normatif iddiaları da vardır. İddiaların içeriği filozofun nazik düşünce yapısına uygun düşmesine rağmen, kendisinin meta-etiğe olan adanmışlığı, hayvanların olası ahlaki statüsünü felsefi bir düzlemde tartışmayı ciddi biçimde kısıtlar. Öyle ki, Kant'ın çağın ruhuna uygun şekilde rasyonel doğayı yüceltme çabaları, felsefesinde hayvan hakları için olası bağımsız bir alanın metafizik varlığını tümüyle reddetmiş görünür.

İlk bakışta Kant'ın mutlakçı ahlak felsefesinin, hayvan hakları tartışmalarına katkı sağlayabilecek somut bir önerisi yok gibidir. Fakat yine de Kant'ın içkin ahlaki değer kavramına, Tom Regan ve Gary Francione gibi ünlü çevre ahlakı uzmanlarınca sıklıkla başvurulur. Bu minvalde Kant felsefesinin hayvan hakları konusunda tamamıyla yararsız olduğunu düşünenlerin (Broadie&Peybus)[2] ya da Kant'ı bu tartışmalarda gündeme getiren ancak Kant felsefesinin yeni okumalarının da yetersiz kaldığını savunan (Emer O'Hagan)[3] bazı akademisyenlerin yanı sıra Kant'ın bazı kavram ve yaklaşımlarını (kendinde amaç, acısız ölüm) ödünç alarak onlara hayvan

1 Yazının bundan sonraki bölümlerinde "hayvan" olarak belirtilecektir.
2 Bkz. Peybus, Elizabeth ve Alexander Broadie, "Kant's Treatment of Animals",
3 Bkz. O'Hagan, Emer, "Animals, Agency, and Obligation in Kantian Ethics".

hakları tartışmalarında yer veren (Tom Regan, Peter Singer)[4] akademisyenler ve Kant'ı yeniden yorumlayan Kantçı çevreler (Christine Korsgaard, Allen Wood) sayesinde Kant bu tartışmalarda kendine halen yer buluyor.

Kant'ın bu tartışmadaki iki farklı olası yeni pozisyonunu ise iki ünlü Kant uzmanı Christine Korsgaard ve Allen Wood savunur. Korsgaard, Kant'ın insanlık formülünü ve bu formülün olası içerimlerini "normatiflik" kavramı üzerinden ele alarak filozofun ahlak felsefesinin hayvan haklarını dışlamadığını ve bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşıldığında Kant felsefesinin, hayvan hakları konusunda genel kanının aksine, daha saygılı bir bakış açısına sahip olduğunu iddia eder. Ona göre insan ve hayvanı, rasyonel eyleme becerisi değil, eylemlerinin üzerine düşünebilme kapasitesi ayırır. Korsgaard bu iddiasında filozofun rasyonellik, faillik ve bireylik kavramlarını yeniden yorumlayarak hayvanları, Kantçı perspektif dışına çıkmadan, ahlaki açıdan önemsenecek bir üçüncü kategori olarak sunar. Buna göre Kantçı felsefe, rasyonelliği sadece akıl melekeleri üzerinden düşünmeyi bırakıp özdüşünümsel düşünebilme kapasitesi olarak okursa hayvanlar ile insanlar arasındaki farkın, eylemin nedeni olan ve kişinin kültürel, dilsel ve etnik ardalanını ifade eden "kılgısal kimlik" (*practical identity*) olduğunu görür. Wood ise bu görüşe karşı çıkarak Kant felsefesinin –hayvan hakları konusunda– sorunlu görünen pozisyonunun, kategorik buyruk tarafından güvence altına alınan rasyonel varlıkların kendinde amaç olması prensibinin, her zaman bir bireyde gerçekleşmesinin beklenmesinden kaynaklandığını yazar. Wood bu prensibe kişileştirme (*personification*) prensibi adını verir ve bu prensibi terk ederek yapılacak yeni bir okumanın hayvan hakları konusundaki tartışmalara katkıda bulunabileceğini iddia eder.

Kantçı bir sistemde hayvanlara karşı olası ödevlerimizi tartışmayı olanaklı kılmak ve bu iki yaklaşımı değerlendirmek için öncelikle Kant felsefesinin insan-hayvan karşıtlığına nasıl yaklaştığını ve Kant'ın konuya dair normatif iddialarını incelemek yerinde olacaktır.

2. Kant felsefesinde insan-hayvan karşıtlığı

Kant felsefesine göre doğa tarafından hayvana içgüdü (*Instinkt*), insana ise güdülerinin yanı sıra akıl bahşedilmiştir. İçgüdü hayvanlar ve insanların ortak özelliği olduğundan, rasyonel doğası gereği birey, içgüdü ile temsil edilen

4 Bkz. Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*.

insan-olmayan tarafını kontrol altında tutmalıdır. Çünkü kontrolü içgüdülere bırakmak Kant'ın deyimiyle hayvan ile aynı sınıfa düşmek demektir ki bu durumdan kaçınılmalıdır.[5] Ancak yine de insan ile hayvan, paylaştıkları bu özellik sayesinde birbirlerine benzer ya da Kant'ın deyimiyle hayvanlar, insan andırımı/benzeridir (*Analogie*). Kant'ın insan- hayvan benzerliğine dair fikirlerini *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı üçüncü kritiğinde verdiği örnekten öğreniyoruz. Kant'a göre arıların kovanlarını inşa etme davranışları, insanların yapı inşa etme eylemine benzerlik gösterir. Arıların *artistik* denebilecek bu tür eylemleri, hayvanların da akla uygun davrandıklarını düşünmemize neden olabilir. Ancak arıların bu artistik eyleminin nedeni içgüdüdür ve içgüdü asla bir bilgi nesnesi olamaz. Arının kovan inşa etmesi ile içgüdü arasındaki ilişki, insanın aklı ile eylemleri arasındaki ilişkiye benzer ve bu nedenden dolayı içgüdü, aklın bir analogu/andırımı olarak belirir. Ancak bu analojiden insanın arı ile aynı cinsten olduğu fikri çıkarsanamaz. Arılar ancak dirimli canlılar (*Lebewesen*) olmaları bakımından insanla aynı cins sayılabilirler.[6]

Davranış nedenleri içgüdü olan hayvanlar ile yasalara göre eyleyebilen insanlar arasındaki mesafe filozofun ahlak felsefesinde daha da açılır. Kant, 1785 tarihli *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* başlıklı eserinde *kişi* ve *şey* kavramlarına dair fikrini şu şekilde ifade eder: "Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak göreli bir değeri vardır, bu yüzden onlara *şeyler* denir; oysa akıl sahibi varlıklara *kişiler* denir."[7] Bir sene sonra, 1786 tarihli *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* adlı yazısında da İncil'den (*Genesis* 3:21) yaptığı bir alıntıyla insanın, doğa tarafından ayrıcalıklı kılındığını ve bu farkındalıkla hayvanları hemcinsi olarak görmekten vazgeçtiğini, onları kendi amaçları için birer araç olarak görmeye başladığını yazar.[8]

Filozofun bu düşünceyi, 1798 tarihli, antropolojiyi konu alan "Pragmatik Açıdan Antropoloji" başlıklı yazısında farklı bir perspektifle tekrarladığını görüyoruz. Kant'a göre insanoğlunun "ben" temsiline sahip olması onu dünya üzerindeki tüm diğer türler arasında ayrıcalıklı kılar. Bu "ben" temsili[9]

5 Kant, "Anthropology", s. 149.
6 *Critique of Judgment,* § 90.
7 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* s. 45. Metnin devamında bu metne referanslar *AMT* kısaltmasıyla verilecektir.
8 Kant, "Conjectural Beginnings of Human History", s. 167.
9 Burada sözü geçen "ben" temsili Kant felsefesinde transandantal özalgı (*transzendentale Apperzeption*) nosyonuna denk gelir. Transandantal özalgı öznenin "ben" i ile dünyanın bir araya gelmesidir. Bu özalgı, deneyimin temel transandantal koşuludur. Çünkü o olmadan

sayesinde o bir "birey"dir ve diğer rasyonel olmayan hayvanlar gibi "şeylerden" itibar ve rütbe olarak tümüyle farklıdır.[10]

Patrick Kain, insan ile hayvan arasına kesin bir çizgi çeken Kant'ın, insan dünyasının pragmatik bilgisinin bir parçası olarak gördüğü hayvan etolojisi, karşılaştırmalı morfoloji ve tabiat bilgisine olan ilgisinin çoğu kez göz ardı edildiğini belirtiyor.[11] Filozofun 1777 yılı sonrasında Pillau'da verdiği antropoloji dersleri, bu konuya yönelik ilgisine ışık tutar. Kant bu derslerde insana benzer davranışlar sergileyen maymun, köpek ve fillere karşı, felsefesinin hayvanlara genel bakışından farklı bir yaklaşım sergiliyor gibi görünüyor. "Fiziksel Coğrafya" başlıklı derslerinde maymunların, kıyafet giyebilme, yatak yapabilme gibi özelliklerinden ötürü bir *rasyonel andırım* (*analogon rationis*) taşıdıklarını belirtiyor. Ancak hırsızlık ve diğer hayvanlara saldırmak için gruplaşma gibi özellikleri nedeniyle maymunları temel özellikleri kötülük olan, asla güvenilemeyecek, inatçı ve çevreye zararlı hayvanlar olarak tarif ediyor. Ona göre bu özellikleri nedeniyle maymun asla bir *ahlaksal andırım* (*analogon moralitatis*) taşımaz. Bu nedenle, zihinsel kapasiteler göz önüne alındığında rasyonel andırım taşıyan ve sadık hayvanlar olan köpekler ve filler maymunlardan daha üstündür. Özellikle köpekler çok sadık, sorumluluk hissi taşıyan, efendilerini kızgın ya da üzgün gördüklerinde onu kazanmaya çalışan dürüst hayvanlardır. Kant'ın asıl şaşırtıcı tavrı, fillerle ilgili düşüncelerinde ortaya çıkıyor. Filin, insana benzerlikleri ve fiziksel gücü düşünüldüğünde hayranlık uyandırdığını belirtiyor. Ayrıca eğitilebilir, sağduyulu, sabırlı ve provoke edilmedikleri sürece sakin hayvanlar olarak tasvir ettiği fillerin disipline edilebilecek belki de tek hayvan türü olduğunu yazıyor. Tüm bu özelliklerinden ötürü oldukça etkilendiği filler için Kant'ın nihai kararı şu oluyor: "Fil, nazik bir hayvandır ve *ahlaksal* olanı andırır. Şaka yapılabilir fakat kandırılamaz."[12]

Bazı hayvanların insan rasyonelliğini andıran özelliklerine, hatta fillerin ahlaklılığı andıran karakterine rağmen Kant, hayvanların ahlaki özneler olduğuna inanmaz. Ahlaklılık söz konusu olduğunda iki tür arasındaki en önemli ayırım olarak, hayvanların "koşulsuz iyi istemeyi" temsil edememeleri karşımıza çıkar. Buna göre hayvanlar koşulsuz iyi yasasına uygun ya

ardışık duyumlar bir araya gelerek kavramları oluşturamaz. Aynı şekilde bu özalgı sayesinde değişen duyumlar ve deneyimler bir "ben" temsili altında birleşir.

10 Kant, "Anthropology" 7, s. 127..

11 Kant, "Duties Regarding Animals", s. 217.

12 "Duties Regarding Animals", s. 216-8.

da ona karşı eyleme kapasitesinden yoksundur.[13] Buna ek olarak insan; dil, bilinç ve refleksif düşünme gibi kapasiteleri sayesinde teknik, pragmatik ve ahlaki olarak hayvanlardan üstündür.

3. Hayvanlara karşı sorumlu muyuz?

Doğada var olan her şey birtakım yasalara tabidir ve yalnızca akıl sahibi olan varlıklar yasalara göre arzu edebilir ve eyleyebilirler. Çünkü istenç ya da isteme (*der Wille*), öznenin kendini, belirli bir yasaya uygun şekilde eyleyecek biçimde belirleme yetisi olarak tanımlanır ve Kant'a göre böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır (*AMT, s.* 44).

İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak karar verebilme kapasitesine ve nihayetinde yasalardan eylemlerini türetmeye yani pratik akla ihtiyaç duyar. Ancak Kant, mutluluk ve yaşamdan zevk almanın (ki Kant'a göre doğa, bunları haklı olarak sadece içgüdünün eline bırakmıştır) ötesinde aklın daha değerli bir amacı olduğuna inanır. Ve "akıl mutluluk için değil, asıl bu amaç için belirlenmiştir, bu yüzden de insanın özel amacı, en yüksek koşul olarak onun [bu çok değerli amacın] altında durmalıdır" diye yazar (*AMT,* s. 11). Kant'ın sözünü ettiği bu *değerli* amaç, mutluluk isteminin bile temel koşulu olacak mutlak iyidir. Bu durumda Kant'a göre "aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, aklın mutlaka gerekli olduğu *kendi başına iyi istemeyi* ortaya çıkarmaktır" (*AMT, s.* 11).

Kantçı ahlaka göre "akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır" ve "bu ilke insan eylemlerinin öznel ilkesidir" (*AMT,* s. 46). Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde yer alan ünlü "Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü" başlıklı pratik buyruğunda kesin bir dille ifade eder: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (*AMT,* s. 46). Yani buna göre insan her zaman kendinde bir amaç olarak muamele görmeli ve diğer insanlara da bu prensibe uygun davranmalıdır.

Kant'ın deontolojik etik sisteminin ilk kapsamlı serimlemesi olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde ödevler, kişinin kendine yönelik ödevleri ile diğer insanlara yönelik ödevleri; kusursuz (*vollkommene Pflicht*) ve kusursuz olmayan ödevler (*unvollkommene Pflicht*) olarak dört bölüme ayrılır. Buna göre intihar etmemek kendimize yönelik kusursuz ödevlerimize; tutamayacağımız sözler vermemek de diğer insanlara karşı kusursuz ödevleri-

13 *Critique of Practical Reason,* A802/B830.

mize örnek gösterilebilir. Ayrıca kişinin kendi kemalini bulması için yetilerini geliştirmesi, kendimize karşı kusursuz olmayan ödevlerimizden biriyken, yardımseverliği teşvik etmek de diğer insanlara karşı olan kusursuz olmayan ödevlerimize örnek olabilir.

Kant'ın etik sistemi, filozofun *Ahlakın Metafiziği* (1797)[14] adlı eserinde son halini alır. Kant bu eserde artık ödevleri iki temel gruba ayırmıştır: Hak (*Recht*) ödevleri ve erdem (*Tugend*) ödevleri. Hak ödevleri, yukarıda bahsi geçen, her bir ahlaki öznenin kendi kendine kabul edeceği erdem ödevlerinden farklı olarak, bireylere devlet eliyle, yasalar aracılığıyla uygulanan ödevlerdir. Bu geç eserde erdem ödevleri yine kişinin kendisine yönelik ödevleri ile diğer insanlara yönelik ödevleri olarak ayrılmıştır fakat artık kusurlu ve kusursuz ödev başlığı yalnızca kendimize karşı görevlerimizi betimlemektedir. Başkalarına karşı görevlerimiz ise saygı ödevleri ve sevgi ödevleri olarak iki gruba ayrılmıştır.

Kişinin kendisine karşı görevlerinin başında özgür eyleme hakkını koruması gelir. Yani kişinin kendi özgürlüğünü pratik edebilmesi için var olan iç ve dış koşullarını iyileştirmesi ödevdendir. Bu durumda bireyin, kendi özgür eyleme hakkını fiziksel ve zihinsel anlamda ihlal etmesi örneğin, intihar etmesi ya da sağlığını etkileyecek düzeyde içki içmesi erdem ödevlerine aykırıdır. Diğer insanların özgürlüklerinin korunması ve desteklenmesi adına, hakaret ya da alaya alma yoluyla özgür bireylerin onurunu zedelememek de başkalarına karşı olan saygı ödevlerimizdendir. Ayrıca yardımseverlik, saygı, vicdan ve sempati göstermek sevgi ödevleri olarak yükümlü olduğumuz davranışlardandır (*MM,* 6:399).

Ahlakın metafiziği, kesin buyruklarla dile getirilebilecek ödevlerle ilgilidir. Kant açıkça, burada dile getirilen ödevin "eylemin pratik-koşulsuz zorunluluğu" olduğunu yazar (*AMT,* s. 42). Bu anlamda Kant, sadece kozmopolitan ve evrensel ödevlerle ilgilenir. Dahası, ona göre ahlaklılığı her tür duyusallıktan, ödül ve ben sevgisinden sıyrılmış biçimde ortaya koymak, erdemi gerçek haliyle kavramak için kaçınılmazdır (*AMT,* s. 42).

Böylesine soyut bir ödevler sistemi içinde insanın günlük yaşamına dair pratik ilkeler belirlemek dahi zorken hayvan hakları konusunda pratik öneriler bulmak olanaklı görünmez. Fakat bu noktada asıl sorun, Kant'ın mutlak ve eşsiz iyi [olanı] istemeyi ahlaksal diye nitelendirmesidir. Bu eşsiz istemenin nesnel ilkesi pratik yasa; öznel ilkesi ise maksimlerdir. Sadece akıl sahibi

14 Metnin devamında bu metne referanslar *MM* kısaltmasıyla verilecektir.

varlıklar, istemenin her türlü nesnesinden ve onun etkisinden bağımsız biçimde pratik yasaya saygıdan dolayı ya da ödevden dolayı eylemde bulunabilen canlılardır. Ve burada eylem, ahlaksal değerini, amacında değil, eylemeye karar verdiren maksimde bulur (*AMT, s.* 15).

Tüm bunlara dayanarak Kant açıkça belirtir ki hayvanlar, ahlaki statü için zorunlu olan metafizik statüden yoksundur; onlar "akıl yoksunu olarak, bizi sorumlu tutamaz ya da sorumlu tutulmamıza yol açamazlar" (*MM* 6:241). Dahası Kant, bu metafizik statüyü reddetmekle kalmaz, 1797 tarihli *Ahlak Metafiziği* isimli eserinin "Refleksif Düşünmenin Ahlak Kavramlarında Bir Amfiboli Üzerine, İnsanın Kendine Karşı Olan Ödevini Diğer Varlıklara Karşı Ödevi Olarak Görmesi" başlıklı bölümünde hayvanları ilgilendiren ödevlerimizin statüsü hakkındaki nihai düşüncelerini şu şekilde temellendirir: Sadece akıl, yargılama kapasitesine sahip olduğundan, insanın ödevleri yalnızca kendine ve diğer insanlara karşıdır. Çünkü ancak bir öznenin istenci bizi o özneye karşı ahlaki olarak sorumlu kılar. Ve Kant'a göre burada sözü geçen *özne* ilk olarak bir insan/kişi olmalıdır; ikinci olarak ise deneyimin verili bir nesnesi olmalıdır. Başka bir deyişle özne, karşısındaki bu kişi ile karşılıklı bir ampirik ilişki içinde olmalıdır. Deneyimden elde ettiğimiz bilgiler bize şunu gösterir: İnsan dışında hiçbir varlık aktif ya da pasif olarak ahlaki anlamda mükellef olamaz. Dolayısıyla bir insan öznesinin insan dışında hiçbir varlığa karşı *ödevi* yoktur (*MM* 6:442). Eğer bir kişi, insanlar dışındaki varlıklara karşı ahlaki olarak sorumlu olduğunu düşünüyorsa bunun nedeni bu kişinin refleksif kavramlarındaki karışıklıktır. Bu kişinin diğer canlılara karşı hissettiği ödevler aslında kendine karşı olan ödevleridir. Yani bu durumda karışıklığı yaşayan kişi, diğer canlılara dair olan sorumluluklarını, onlara karşı direkt görevleri olarak yanlış anlamıştır (*MM* 6:442).

Rasyonel olmayan doğal varlıkları ilgilendirebilecek olası indirekt ödevlerde ise amaç ve sonuç mutlaka insanları ve kanunları ilgilendirmelidir. Örneğin, kolektif ahlaki ödevlerimizden olan fakirlere yardım gibi (*MM* 6:325-8). Bu durumda özetle, hayvanlara karşı direkt sorumluluklarımız olmadığını biliyoruz (*MM* 6:442; *Lectures on Ethics*[15] 27:459).

Bu noktaya kadar gördük ki Kant'ın meta-etik açıklamaları, hayvanların ahlaki statülerine metafizik düzeyde bir alan tanımıyor. Ancak Kant'ın hayvanların olası haklarını ilgilendiren normatif bazı iddiaları olduğunu da biliyoruz.

15 Metnin devamında bu metne referanslar *LE* kısaltmasıyla verilecektir.

4. Kant'a göre hayvanlara nasıl davranmalıyız?

Hayvanlara karşı direkt ödevlerimiz olmasa da direkt olmayan ödevlerimiz vardır. Hayvanlar, insan benzerleri (andırımı) olduklarından onlara karşı olan sorumluluklarımız karmaşık bir statüye sahiptir. Hayvanlara karşı direkt olmayan ödevlerimizi gözeterek, insanlığa karşı görevlerimizi de yerine getirebilecek kişiler olduğumuzu iddia edebiliriz. Kant'ın sözleriyle: "Bir adam, köpeği artık iş göremediği için onu vurursa, köpeğine karşı olan ödevinde başarısız sayılmaz çünkü köpek bir yargıda bulunamaz, ama bu kişi, bu davranışıyla –insanoğluna karşı olan ödevlerinde de başvuracağı– içindeki merhametli ve insancıl özelliklerine zarar vermiş olur" (*LE* 27:459). Kant, hayvanlara karşı yersiz şiddet içeren davranışların, tıpkı William Hogarth'ın 1751 tarihli "Gaddarlığın Dört Kademesi"[16] adlı gravür serisinin ilkinde resmettiği üzere, insanlığa yakışmadığına ve sonunda kişiyi acımasız ve insanlığa zararlı kılacağına inanır.

Buna karşın, hayvanların insan beslenmesi için öldürülmesine karşı gelmez ama infazın olabildiğince hızlı ve acısız olması gerektiğini yazar (*MM* 6:443; *LE* 27:459-60). Hayvanların spor olarak avlanması ise ahlaki yönden yanlıştır (*LE* 27:460). Hayvanların canlı kesimine sonuçların önemli olduğu durumlarda izin verilirken, hayvanlar üzerinde sadece meraktan tatbik edilecek ıstırap verici deneyler ya da edimler ahlaki olarak kabul edilemez (*MM* 6:443). Bizim yapamayacağımız işler onlardan beklenemez (*MM* 6:443). Bizim için çalışan, bize hizmet veren hayvanlar ev halkının bir parçası olarak görülmelidir (*MM* 6:443). Hatta Kant, Leibniz'in bir solucanı inceledikten sonra onu aldığı yaprağın üzerine bırakmasını takdir eder (*Critique of Practical Reason* 5:160; *LE* 27:459).

Yine Kant'a göre doğada bulunan güzel şeyleri yok etmek yerine onlarda amaca yönelik olana odaklanmalı ve bunda ahlaki bir değer ve çıkarsız bir amaçlılık (*Zweckmässigkeit*) bulmalıyız (*MM* 6:443; *CJ* 5:298-9). Doğadaki güzelliğin takdir edilmesi, diğer canlılara karşı sergilediğimiz tavırlarımız konusunda ahlaki bir duruşa zemin hazırlayabilir. Çünkü Kant'a göre güzel; amaçsız, çıkarsız ve her tür kavramdan bağımsızdır. Dolayısıyla güzelin takdir edilebilmesi, çıkarlarımıza hizmet etmese de diğer canlılara karşı sorumlu davranmamıza katkıda bulunabilir (*MM* 6:443; krş. *CJ* 5:298-303). Benzer biçimde, hayvanlara gösterilen nezaket ve minnettarlık, insanlara

16 Hogarth, söz konusu gravürde bir meydanın her köşesinde hayvanlara türlü işkenceler yapan çocuk ve yetişkinleri resmeder ve bu gravürü *Gaddarlığın İlk Aşaması* olarak isimlendirir.

karşı gösterilecek sempati ve sevgiyi besler, onlara karşı kötü ve şiddet dolu tavırlar ise bizleri daha kötü insanlar yapabilir. Kant'ın bu iddiasının altında insan doğasına ilişkin düşünceleri yatar. Ona göre insan, tabiatı gereği iyiye eğilimlidir. Fakat bu onun hâlihazırda iyi olduğu anlamına gelmez. Eylemlerinin maksimlerini belirleme yetisine sahip olan insan, iyiliği ya da kötülüğü kendi seçimleri ile çağırır (*Religion* 6:44). İşte bu nedenle Kant'a göre hayvanlara kötü davrandığımız eylemlerde maksimlerimiz de kötü olacak ve bizi doğal eğilimimiz olan iyiden uzaklaştıracaktır. Dahası bu durum diğer insanlarla karşılıklı ilişkilerimizde empati hissinin kaybolmasına yol açacaktır (*MM,* 6:443).

Domestik ve iş hayvanlarının *sadece* araç ya da kullanım objesi olmalarına karşı çıkan Kant'a göre onları kullanımımızda da ahlaki kısıtlamalar olmalıdır. Hayvanlar kapasitelerinin ötesinde işe koşulmamalıdır. Yaşlanan ve güçten düşen hayvana da gereken ilgi gösterilmeli ve ömrünün sonuna kadar bakılmalıdır.

Kant, rasyonel olmayan doğaya karşı olası görevlerimizi, kendi ahlaki gelişimimiz ve mükemmelleşmemiz için bir koşul olarak tanıtıyor; mutlak biçimde rasyonel varlıkların amaçlarına odaklanan sisteminde, rasyonel olmayan dünyaya açabileceği yeri benzerlik yaklaşımıyla açıyor. Bu noktada ilginç olan Kant'ın hayvanlara iyi davranılmasına dair yukarıda belirtilen düşüncelerinin hangi prensipten türediği sorusudur. Hayvanlara karşı olan tavrın hayvanlar nezdinde ahlaki bir statüsü yoktur. Yani ahlaklılık kavramı kapsamında bir geçerliliği yoktur. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere "Akıl sahibi bir varlığın kendinde amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır, çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir" (*AMT,* s. 58). Fakat yine de Kant yukarıda görüldüğü gibi iyi davranmanın ötesinde, hayvanlarla olan bir etkileşimi kabul etmiş görünüyor. Dahası Kant'ın yukarıdaki spesifik örneklere dair çıkarımları bu bağlamda bir *karşılıklılık* standardına göre yapılmış görünüyor.[17]

Kant'ın logosantrik bakış açısıyla hayvan hakları bakımından kısır görünen yaklaşımı, logosantrik bakış açısını kaybetmeden Kant'ı yeniden yorumlamak isteyen tanınmış Kant uzmanlarını zorluyor. Yazının bundan sonraki bölümlerinde Allen Wood ve Christine Korsgaard'ın konuya ilişkin yaklaşımları logosantrik bakışın olası vaat edilen başarısını değerlendirmek için gözden geçirilecektir.

17 Kant, "Interacting with Animals", s. 100.

5. Kantçı perspektife yeni yaklaşımlar

5.1. Allen Wood ve Kişileştirme Prensibi

Allen Wood'a göre pek çok insan, Kant etiğinin hayvanlara dair rencide edici tutumunu mutlak biçimde logosentrik bakış açısına bağlıyor. Fakat Wood'a göre logosentrik bakış açısını bırakmadan da Kant felsefesinde hayvan haklarına yer açmak mümkün. Ona göre "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, bir amaç olarak davranacak biçimde eyle!" diye buyuran insanlık formülünde insanlık ya da rasyonel doğanın üzerimizdeki ahlaki iddiası ancak bir kişide/bireyde vücut bulduğunda geçerlidir. Yani insanlığa saygı, sadece, insana saygı gösterilen durumlarda mümkündür. Wood, bu ilkeye kişileştirme prensibi (*personification principle*) ismini veriyor. Bu prensibe göre de hayvanlara ve bir bütün olarak doğaya, hatta rasyonel olmayan hiçbir varlığa karşı direkt ödevlerimiz yoktur (*MM* 6:442). Yani her ödev, bir insana ya da insanlara karşı bir ödev olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla, rasyonel doğayı insan dışındaki diğer varlıklarda onurlandıramayız.

Bu noktadan hareketle logosentrik prensip Kant'ın, tüm ödevleri insanlık değeri ya da rasyonel doğaya dayandırmasını gerektirir. Fakat Kant'ın sorunu logosentrik bakış açısı değil, Wood'un bahsettiği kişileştirme prensibidir. Ve kişileştirme prensibi de kişiyi, her ödevi rasyonel varlık ya da varlıklara karşı doğrudan bir ödev olarak değerlendirmeye zorlar. Yani bu durumda, rasyonel olmayan doğaya ilişkin ödevler ya başkalarına karşı olan ve başkalarının mutluluğunu artıracak ödevler olmalı ya da bizim kendimize karşı olan ve kendi ahlaki mükemmelliğimize katkıda bulunacak ödevlerimiz olmalıdır. Bu prensibe göre rasyonel doğaya ancak bir insan kişisindeki *insanlığa* saygı göstermek yoluyla saygı gösterebiliriz.

Wood'un iddiasına göre Kant etik teorisini, mutlak biçimde uyulması gereken bir prensibe ya da gerçekleştirilmesi gereken bir amaca değil, değer vereceği, onurlandıracağı ve saygı duyacağı bir değere dayandırır. Ona göre insanlığın kendinde amaç olması bu tür bir durum olabilir. Bu nedenle Kant, kendinde amacı başarılacak bir hedef olarak görmez, aksine, kendi bağımsız varoluşuna (*Existenz*) sahip olarak görür. Ve kendinde şey olmak, rasyonel doğanın haysiyetiyle (*Würde*), ve onun rasyonel olarak hiçbir şey ile takas edilemeyecek fakat tüm eylemlerimizde koşulsuz olarak dikkate alınması gereken mutlak değeri ile yakından ilişkilidir (*AMT,* s. 52). Buna dayanarak

Wood, logosentrik bakışın kişileştirme prensibini bırakması gerektiğini ve bazen rasyonel doğanın onurlandırılmasının onunla sıkı ilişki içinde olabilecek rasyonel olmayan doğaya saygıdan geçebileceğini iddia eder. Yani potansiyel olarak rasyonelliğe ya da ona yakın kapasitelere sahip olmak veya rasyonelliği kaybetmiş olmak gibi durumlarda da rasyonel doğaya saygıdan bahsedebilmeliyiz. Bir başka deyişle, rasyonel doğaya soyut olarak da saygı duyabilmeliyiz. Örneğin, akıl melekelerini kaybetmiş hastalar ya da zihinsel engelliler veya takvim yaşı gelmediğinden henüz rasyonel kapasiteleri tam olarak gelişmemiş olan küçük çocuklar göz önüne alındığında Kantçı anlamda tam olarak gelişmiş bir rasyonel doğadan bahsedilemeyeceğinden, bu bireylerin kendinde amaç olarak muamele görüp görmeyecekleri önemli bir sorudur. Wood'a göre bu konuda Kant'ın olası tutumu zaten kişileştirme prensibini bırakmak olmalıdır.[18] Çünkü Kant'ın ahlaki eğilimleri, daha önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere, rasyonel olmayan varlıklara da yani teknik olarak insan olmayan canlılara da değer vermeyi öngörür. Bu noktayı görürsek, yani herhangi bir sebepten dolayı rasyonelliğini kaybetmiş ya da henüz tam olarak kazanamamış insanlar da Kant felsefesine göre kendinde amaç olarak muamele görüyorlarsa, kişileştirme prensibini bırakarak bu tutumu tüm rasyonel olmayan doğa için geçerli olacak biçimde genişletebiliriz.

Bu noktada, "kişileştirme prensibini bırakmak ne demektir?" sorusunun yanıtı "Kant'ın erdem doktrininin en temel taksonomik prensibini reddetmek" olabilir. Bu prensip ki tüm ahlaki ödevleri hiç usanmadan kendimize karşı olan görevlerimiz ve diğer insanlara karşı olan ödevlerimiz olarak ikiye ayırır. Bu ret ise bize Kant'ın logosentrik prensibine dayanarak ve rasyonel doğa prensibinin dışına çıkmadan, rasyonel varlıklara ilişkin ödevlerden türetilmemiş olan ve salt rasyonel olmayan varlıkları ilgilendiren ödevleri tanımamızı sağlar. Bu durumda insanlık formülünün şu şekilde değişmesi önerilmektedir: "Her defasında *insanlığa*, sırf araç olarak değil, bir amaç olarak davranacak biçimde eyle!".

Bu değişikliğe ek olarak Wood, birçok hayvanın Tom Regan'ın "tercih özerkliği" (*preference autonomy)*[19] dediği şeye yani, tercih edebilme ve kendilerini tatmin edecek davranışları başlatma kabiliyetine sahip olduğunu hatırlatır. Tercih özerkliği, Kant etiğinin dayandığı rasyonel özerklik ile aynı şey değildir, fakat rasyonel özerkliğin bir parçası ve zorunlu bir koşuludur.[20]

18 Wood, "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, s. 198-9.
19 Regan, *The Case for Animal Rights,* s. 84-6.
20 Wood, agy., s. 202-4.

Kant'ın bizzat kendisi rasyonel doğaya saygının koşulu olarak doğamızın hayvani kısımlarında yer alan naturel teleolojiye saygı göstermemiz gerektiğini yazar. Bu, kendimize karşı olan kendini koruma, gıdadan ve seksten zevk alma ile ilgili ödevlerimizin temelini oluşturur (*MM* 6:422-8). Burada sözü geçen arzular, bizim hayatta kalma, beslenme ve üremeyi içine alan rasyonel doğamızın altyapısıdır.[21] Eğer bu doğal teleolojinin hizmet ettiği rasyonel doğaya saygı onun çarpıtılmaması ise, kişileştirme prensibinin sınırlamalarından kurtulduğumuzda, bu iddiayı genişletmek ve rasyonel doğaya saygının, rasyonel olmayan varlıklardaki naturel teleolojiye ilişkin benzer sınırlamaları gerektirdiğini iddia etmek akla yatkın görünür. Kant'ın tüzel ödev sisteminde hayvanlara ya da doğaya karşı direkt ödevler bulunmasa da, devlet bunların kullanımı ve bunlara karşı davranma biçimlerini yasalarla düzenleyebilir.

5.2. Christine Korsgaard ve "kişi olmak" (being someone)

Christine Korsgaard'a göre insan-hayvan karşıtlığı ya da ayırımı söz konusu olduğunda ortaya çıkan sorun normatiflik sorunudur. İnsan olmayan bir hayvanın tüm dikkati dış çevreye odaklıdır. Algıları inançlarıdır ve arzuları da istenci demektir. Bilinçli aktivitelerle meşguldür fakat bu aktivitelerin *farkında* değildir. Yani dünyanın farkında olmasına rağmen kendisinin farkında değildir. İnsanlar ise hayvanlardan farklı olarak eylemlerinin nedenlerini sorgulayabilirler.[22] Bu durum refleksif düşünebilme yetisinin bir sonucudur. Refleksif düşünme pratiği içinde birey bir adım geri giderek eylemlerinin, arzularının bir sonucu olup olmadığını sorgulayabilir. Yani eylemeyi arzu etmemizin maksimini seçmek ya da onun üzerine düşünmek, kendimizi birey olarak ortaya koymak demektir. Bu seçimler, Kantçı amaçlar krallığına göre ya da egoistik birtakım hesaplara göre yapılabilir– ki Korsgaard'a göre bu bizim kılgısal kimliğimizdir (*practical identity*). Kılgısal kimlik, yaşamayı ve eylemeyi bizim için anlamlı kılan ve sayesinde kendimize değer biçtiğimiz bir beyandır, bir tanımlamadır.[23] Bu kimlik cinsiyet, ırk, dil, kültür ve etnik koşulludur aynı zamanda. Yani normatif bir benlik telakkisi olarak birey olmanın ön koşuludur.

Korsgaard'ın bu yaklaşımı Kantçı aklı refleksif bir başarı olarak sunuyor. Ancak, Korsgaard yine de, rasyonel ya da normatif kapasiteleri olmasa da,

21 Wood, agy., s. 200.
22 Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s. 93.
23 *Age., s.* 101.

insanlarla ortak olan *doğal* kapasiteleri nedeniyle hayvanların da insanlar gibi ahlaki sorumluluk alanına dahil olduğunu iddia eder. Ona göre Kant'ın hayvanlara dair açıklamaları ya da onlara karşı ödevlerimiz, nezaket ödevleri ya da kabalıktan uzak durma gayretinden çıkarılmamıştır. Bu ödevler hayvanlarla olan etkileşimimizi ilgilendirir ve bu etkileşimin ortaya koyduğu standartlar nezaket standartları olduğu kadar karşılıklılık standartlarıdır aynı zamanda. Yani burada söz konusu olan, karşılıklı ilişki ve yarardır.[24]

Korsgaard, *Normatifliğin Kaynakları* kitabında hayvan olmanın bir çeşit "şahıs olma" olduğunu iddia eder. Korsgaard bu iddiasını Kant'ın kişi olma iddiasına dayandırır. Buna göre hayvan da kendine değer verebilen bir canlıdır. Acı ve zevk, hayvanların kendilerine verdiği değerin bir ifadesidir. Korsgaard, bu iddianın zorluğunu kabul eder. Fakat ona göre burada söz konusu olan şey şudur: Aristoteles'in de belirttiği üzere hayvanlar kendinde amaçlardır ve kendilerine değer vermeleri onların bu kendinde amaç olma durumuna, yani doğalarına uygundur. Korsgaard bu argümana şu şekilde devam eder: "Hayat bir değerdir demek neredeyse bir totolojidir. Yaşayan bir canlı için varlığını sürdürmek bir zorunluluktur; bu yüzden yaşam bir ahlak biçimidir."[25]

Allen Wood bu argümana –uzun bir dipnotta– haklı olarak karşı çıkar. İlk olarak "neredeyse totolojidir" ifadesi ile çok güçlü bir yakınlık ifade ediliyor ancak Wood'a göre "hayat bir değerdir", totolojik bir argüman olamaz. İkincisi, buyrukları kavrayamayacak ya da buyruğa göre davranma yetisine sahip olmayan canlılar için yaşam, kelimenin tam anlamıyla bir *buyruk* olamaz. Yaşamı devam ettirmenin canlı varlıkların birincil amacı olması genel anlamda doğanın ereksel olduğunu gösterir. Doğanın erekselliği ile Kant'ın *kendinde şey olarak rasyonel doğa* iddiası arasında bağlantı yoktur. Wood son olarak Kant'ın Aristoteles'in hayvanların kendinde şey olma iddiasını, onların amaçlılığının dışsal değil içsel olduğunu ifade ederek onayladığını hatırlatır (KU 5:366-369, 372-376). Eğer kendinde amaç olmak ya da içkin bir amaçlılık taşımak "kendine değer vermek" olarak okunacaksa bitkilerin de kendine değer verdiğini kabul etmemiz gerektiğini belirtir.[26]

Korsgaard'ın iddiasına göre zevk ve acı prensibi ile yaşayan hayvanlar da arzulama, tercih etme ve bilinç gibi kapasitelere sahip olduğundan kendile-

24 Korsgaard, "Interacting with Animals", s. 100.
25 Korsgaard, *The Sources of Normativity,* s. 152.
26 Wood, agy., s. 216.

rine değer verirler. Fakat bu değer tabii ki refleksif düşünce ile erişilmiş bir değer değildir. Hayvanlar da kendilerini koruma ve yaşamlarını sürdürme amaçlarıyla acıdan kaçma, zevk aldığı davranışı tekrarlama gibi davranışlarıyla bir yaşamın öznesidirler ve tam da bu sebepten yaşamları ahlaki bir statüye sahiptir. Wood, Korsgaard'ın da hayvanlarda bilinç olmadığını kabul ettiğini; acı ve zevk gibi hislerde bir değer verme söz konusu olacaksa bunun kişiye ya da hayvanın kendisine verilen değer değil, içinde bulunulan duruma bir değer ya da anlam yükleme olabileceğini yazar.

6. Sonuç Yerine

Logosantrik bakış açısını terk etmeyen bu iki yaklaşım da hayvan haklarını, Kant ahlakına ancak *ad hoc* iddialar olarak eklemliyor. Korsgaard, Kant'ın yaklaşımının etrafından dolanarak bize hayvanların sentient varlıklar olarak kendilerine değer verdiğini, bu değerin de insanın kendine verdiği ve refleksif düşünmenin sonucu olan değere benzediğini ileri sürerek, hayvanları da ahlak alanına dahil ediyor. Wood, insanlık formülünden kişileştirme prensibini atmayı öneriyor. Bu durumda insanlığa amaç olarak davranma şeklinde uyarlanan yeni insanlık formülünün, hayvanlar ve akıl melekelerini yitirmiş ya da henüz kazanamamış varlıkları da içine alacak biçimde yasa haline gelmesini öneriyor. Aslında Wood 'un önerisi Kant'ı bu örnekleri hatırlatarak uyarıyor ve düzeltiyor da denilebilir. Ancak Wood'un önerisi de bir yanı animalite olan insana hayvani yanına saygı göstermeyi önermiyor. Aksine tıpkı Korsgaard gibi Wood da Kant felsefesinde ortaya çıkan sorunu, hayvanları logosantrik dünyaya kıyısından da olsa angaje etmeye çalışarak çözmeye çalışıyor. Ancak bu iki logosantrik düşünürün iddiaları, hayvanı insanın andırımı ilan eden Kant'tan daha ileriye gidemiyor.

Bu noktada bu iki yaklaşım, logosantrik bakışın tanımı gereği insan olmayan hayvanlara ahlaki ya da entelektüel bir alan vaat edilemeyeceğini bir kez daha onamış olmaktan öteye gidemiyor. Kant etiği, olduğu şekliyle de insanın sadece hayvanlara karşı değil tüm doğaya karşı tavrında insana yaraşır biçimde davranmasını yasa olarak öngörüyor. Kişi eylediğinde eyleminin evrensel bir yasa haline gelebilecek şekilde ahlaklı olması ilkesine uyacaksa, hayvanları zevk için öldürmek, hatta onları strese sokacak her tür davranış da evrensel ahlak yasasına göre sakıncalı olacaktır. Kant ahlakı göz önüne alındığında bir ağaca bile sebepsiz zarar vermek de insanın şiddete eğilimini artırabileceğinden sakıncalı bulunabilir. Bu bakım-

dan hayvan haklarını sadece, insan haklarının bir analojisi olarak koruyup kollayacaksak Kant, hayvan hakları tartışmalarında etkisiz sayılmaz. Yaşadığı yüzyılın etkisiyle sadece insan meselesine ve aklın otoritesini yasalaştırmaya odaklanmış olması nedeniyle Kant etiğinde hayvan haklarının teorik olarak gelişebileceği bir alan bulunmaz. Kant tıpkı insan ahlakını ilgilendiren alanda olduğu gibi hayvan hakları alanında da ancak soyut bir prensip peşinde olacaktır.

Son bir örnek olarak, Dan Egonsson, Kant ahlakının orijinal hali ile de hayvan haklarına saygılı olabileceğini yazar ve Kant'ın hayvanlara dair ödevlerinin vejetaryenliği desteklediğini iddia eder. Ona göre entansif hayvancılığın korkunç koşulları uzun vadede rasyonel varlıklara saygısızlığı da tetikleyebilir. Bir Kantçı kendine şu soruyu sormalıdır: hayvan tarımcılığının ürünlerini tüketmeyi teşvik eden maksim evrenselleştirilebilir mi? Bu maksimi kabul etmek hayvan tarımcılığı yapılan çiftliklerde maruz kalınan ıstırabı onamak demektir. Gereksiz ıstırabı onamak ahlaki olarak duygusuzlaşmayı tetikler ve toplumun sorumlu bireyleri olarak entansif hayvan çiftliklerini reddetmek için ahlaki bir sebebimiz var ve tüketilen etin çoğunun bu yolla elde edildiği düşünüldüğünde vejetaryen olmak pekâlâ bir ahlaki zorunluluk olarak okunabilir.[27]

Egonsson'ın iddiası haklı ve anlaşılırdır. Rasyonel doğaya bu derece bağlı bir ahlak anlayışıyla örülü bir sistemde hayvan kurtuluşunun insan ahlaklılığından çıkarılması kaçınılmazdır. Fakat hayvanlar ve diğer rasyonel olmayan doğa, insanlar için sadece birer amaç ise yaşlandığı için işlevini yitirmiş bir ata, hayatının sonuna kadar bakılması sahibine masraftan başka bir getirisi olmaması demektir ki –Kant bu durumda atın sahibini zarara uğratacak bir öneride bulunuyor demektir. Başka bir deyişle, Kant, rasyonel doğaya olan düşkünlüğü nedeniyle rasyonel olmayan doğaya da saygı duyduğunu görebilirdi. Eğer filozofun "diğer canlılara saygı" anlayışı olmasaydı, bu durumda sadece bir "şey" olan atın öldürülmesinin bir önemi olmamalıydı. Bu da bizi, katı meta-etik yaklaşımı ve rasyonelliğin getirdiği sınırlamayı aşmak için insanın sadece evrensel ahlak yasasına ve empatiye ihtiyacı olabileceği iddiasına geri götürüyor. Zira Kant'ın kendisi de verdiği ampirik örneklerde bu yolu benimsemiş görünüyor.

27 Egonsson, s. 481.

Kaynakça

Egonsson, Dan, Kant's Vegetarianism", *Journal of Value Inquiry*, 31(4) 1997, s. 473-483.

Kain, Patrick, "Duties Regarding Animals", *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed. Lara Denis, New York: Cambridge UP, 2010, s. 210-33.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge UP, 1996.

----- *Kant: Critique of Practical Reason (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*, çev. Ed. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

----- *Lectures on Ethics*, çev. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

----- *Critique of Power of Judgment*, çev. P. Guyer ve E. Matthews, Cambridge: Cambridge UP, 2000.

----- "Anthropology from a Pragmatic Point of View", *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöller ve Robert B. Louden, çev. Robert B. Louden, Cambridge, UK: Cambridge UP, 2007.

----- "Conjectural Beginnings of Human History", *Anthropology, History, and Education*, ed. Günter Zöller ve Robert B. Louden, çev. Allen W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge UP, 2007.

----- *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

----- *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, ed. Allen W. Wood ve George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge UP, 1998.

Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity*, Ed. Onora O'Neill, Cambridge: Cambridge UP, 1996.

----- "Interacting with Animals: A Kantian Account", *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. R. G. Frey ve Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford UP, 2011, s. 91-117.

----- "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Grethe B. Peterson, C. 25/26 (2005), Salt Lake City: University of Utah Press; Tanner Lecture websitesi:
http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf

O'Hagan, Emer, "Animals, Agency, and Obligation in Kantian Ethics", *Social Theory and Practice* 35, 4, (2009), s. 531-554.

Peybus, Elizabeth, and Alexander Broadie, "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy* 49 (1974), s. 375-83.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California, 1983.

Wood, W. Allen, "Kant On Duties Regarding Nonrational Nature", *Proceedings of the* Aristotelian *Society Supplementary* 72 (1998), s. 189-210.

Hayvanlığın Fenomenolojisi: Doğal Dünyanın *Logos*u

EMRE ŞAN

Bugün felsefede hayvan sorusunu yeniden düşünmemizi sağlayan üç gelişmeden bahsedilebilir. Bunlardan ilki son yıllardaki bilimsel gelişmelerin hayvan sorusuna getirdiği yeni yaklaşımlardır. Paleontoloji, etoloji, genetik üzerine çalışmalar ve insanın hayvani kökeni üzerine araştırmalar insan ve hayvan arasında sadece biyolojik değil aynı zamanda kognitif ve semantik bir ortaklığa da işaret eder. Dolayısıyla bir tarafta kendi içine kapalı bir doğa diğer tarafta ona tepeden bakan bir insanlık hipotezi tutarlı bir fikir değildir. Doğa/kültür karşıtlığı, doğa/kültür arasında devamlılık ve kopukluk tezlerinin aksine bugün, insan kültürü ve hayvan kültüründen bahsetmek daha doğrudur.[1] İkinci gelişme sorunun etik ve hukuki boyutunu ilgilendirir. Bu bağlamda insanın ahlaki çemberinin genişlemesinden, toplumsal hayatı düzenleyen normların insanlar arası ilişkilerin ötesine geçip, insan-hayvan ilişkilerini ilgilendirmesinden bahsedebiliriz. Bu yeni durumun ortaya çıkmasında hayvan hakları üzerine yapılan çalışmaların rolü büyüktür. Böylece hayvanlara uygulanan şiddeti bir ölçüde meşrulaştıran insan ve hayvan arasındaki radikal farklılık fikri gücünü yitirir. Son olarak bizzat

1 Hayvan kültüründen kasıt, belirli bir hayvan grubuna ait bir gelenek veya problem çözme kabiliyetidir. Bu konuda en göze çarpan özellikler yunuslar veya şempanzelerde ortaya çıkıyor: Örneğin şempanzelerin alet kullanma biçimlerinde ve hareketlerinde gruptan gruba farklılıklar gözlemleniyor. Şempanze topluluklarının arasında ciddi "kültürel farklar" mevcut. Japonyanın Koşima adasında yaşayan makakların yer elmasını denizde yıkayarak deniz tuzuyla tatlandırmaları veya Tanzanya'daki bir grup şempanzemin dallardan olta yapmaları örnek gösterilebilir zira aynı bölgelerde yaşayan başka şempanze grupları bunları yapmıyor.

felsefeyi ilgilendiren bir gelişmeden söz edilebilir. Yirminci yüzyıldaki felsefi hareketlerin metafiziğin sonu argümanı, insan ve hayvan arasında metafizikle açılan uçurumu daraltır. Klasik metafizik tanımlamaya göre insan rasyonel hayvandır, yani hayvanlığa ek olarak politika, sosyallik, düşünce, akıl, özgürlüktür. Çağdaş felsefe akımları bu tanımın yetersizliğini ortaya koyar. Felsefi olarak insanlığımızın metafizik söyleminin de sonuna gelmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla hayvanlığından ayrı metafizik bir insanlık fikrinin zayıfladığını, hayvan ve insan arasındaki sınırların bulanıklaştığını ileri sürebiliriz. Gelgelelim söz konusu metafizik insan tanımının sonu anti-metafizik bir indirgemeciliğe götürmez. Çağdaş felsefede tözsel tanımlamalar yerine daha işlevsel tanımlamalar yer alır.

Yukarıda sıraladığımız üç ayrı gelişmeyle birlikte insan ve hayvan arasında zekâ, sosyallik ve kültür konularında benzerlikleri savunan çağdaş duyarlılığın sesi eskisinden daha gür şekilde çıkar. Öyleyse hayvan ve insan arasında yakınlık ve uzaklık, akrabalık ve ayrılık arasında kaybolmadan nasıl ilerleyebiliriz? Darwin'den beri insanın hayvani kökeniyle ilgileniyoruz ve bundan kendimizi soyutlamamız mümkün değil. Nietzsche'nin'de söylediği gibi Darwinizm bizim son büyük felsefi hareketimiz[2] zira o bize insan varlığı hakkında gayet somut ve zihin açıcı bir düşünme fırsatı verir. Buna ilaveten, insan davranışlarına daha yakından bakıp onları hayvan davranışlarıyla kıyasladığımızda, insan yaşamının kökensel bir davranış yapısı çerçevesinde şekillendiğini ve bunun yaşamın genel çizgisinde bütüncül bir yenilik olduğunu görürüz. Ne var ki, söz konusu bilimsel keşifler yeterli değildir çünkü insanlık ve hayvanlık arasındaki ilişki biyolojinin ortaya attığı tür ilişkisine indirgenemez. İnsan sadece bir tür değildir, o insan olarak kurulur, insan haline gelir. Tüm bu saydıklarımızın ışığında felsefede hayvan sorusunun yeniden açılması gerektiğini düşünüyoruz. Şu halde esas mesele felsefede hayvan sorusunu ele almaya nereden başlayacağımızla ilgilidir. Bugün bu soru bir taraftan hayvan insan devamlılığını savunan *natüralizm* diğer tarafta temel bir ayrılığa işaret eden *hümanizm* arasında sıkışmış gibi gözüküyor. Fakat her iki perspektifin yol gösterici argümanlarında düzlükten ziyade çukurlar mevcut. Bu yüzden öncelikle söz konusu iki perspektifin ortaya çıkardığı zorlukları ortaya koyacağız. Ardından fenomenolojinin iki temel hipotezi üzerinden soruyu yeniden ele alacağız.

2 Nietzsche, s. 315.

1. Natüralizm ve Hümanizm

Philippe Descola'nın *Doğa ve Kültürün Ötesinde* kitabında belirttiği gibi Descartes ve Darwin'den beri insanlığın fiziki temelinin diğer canlılarla aynı maddi süreklilik içinde bulunduğu fikri bizi bilimin ortaya koyduğu natüralizm fikriyle burun buruna getirir. Descola'nın ifade ettiği gibi, "hiç kuşkusuz artık hayvanlarla Vaucanson'un otomatları gibi zembereklerden ve körüklerden oluşan bir yapıyı paylaşmıyoruz, zira artık biliyoruz ki bizi en önemsiz, küçük organizmalara bağlayan şey, filogenimizden miras aldığımız metabolizma ve molekül yapıdır; tıpkı bizi cansız nesnelere bağlayan şeyin termodinamikle kimyanın yasaları olduğu gibi. Bouvard ve Pécuchet'in hafif bir utanç duygusu içinde açıkladıkları gibi bedenimizin 'kibrit gibi fosfor, yumurta akı gibi albümin, sokak lambaları gibi hidrojen gazı içerdiği' düşüncesine alışmak gerekir."[3] Yaşam insanda ve bakteride aynı şekilde intikal eder. Bu yapısal birliğe hayvanlarla olan yakınlığımız eklendiğinde şaşırtıcı sonuçlar ortaya çıkıyor. Büyük maymunlarla genlerimizin %98'ini paylaşıyoruz, şempanzelerle aramızdaki fark sadece %1,6. Buna ilaveten, kognitif etoloji, bilginin keşfi, işlenişi ve iletimi mekanizmalarında hayvan ve insan arasında bir derecelendirme ortaya koyar. Dolayısıyla natüralizmin başlangıç hipotezi hayvan sorusunda bizi şu noktaya götürür: İnsan eşsiz bir hayvandır ve diğerleri gibi açıklanabilir.

Ne var ki, natüralizmin yaklaşımı deneyimimizin tümünü kapsamaz. İnsanları insan olmayanlardan ayıran özellik, refleksif bilinç, öznellik, anlamlandırma gücü, simgelere hâkim olma ve bu yetileri yansıtma aracı olan dildir. Söz konusu yetilerin insan grupları tarafından farklı şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkan içsel düzenek ise "kültür" adını alır. İnsan dünyada tezahür eder etmez kendisini zorunlu kılıp olgusal varoluşunu meşrulaştırır. Tıpkı dokunduğu her şeyi altına çeviren Midas gibi insan da kendisinin olan her şeyi mutlaklaştırır. Frank Tinland'ın deyişiyle "o, kazanımlarıyla, dünyada yaşamın husule getirdiklerinden farklı şeyler ortaya çıkaran yaşayandır."[4] İnsanın insan tarafından tanınması artık olguları değil değerleri ilgilendirir. Amprik durumu, dil, eylem düşünce yetkinliği ne olursa olsun insan artık bir insan olma niteliğiyle betimlenir. Böyle bir teorik pusulayla yola çıkış kaçınılmaz olarak insanın hayvansızlaştırılmasını ortaya çıkarır. Başka bir insana olan bakışımız hiçbir hayvana tayin edilemeyecek mutlak bir değere

3 Descola, s. 156.
4 Tinland, s. 11.

sahiptir ve onu diğer canlılardan ayırır. Kognitif, algısal veya pratik, her ne şekilde olursa olsun hayvan öznelliğine atfettiğimiz tanım, insani öznelliğin mutlaklığına erişemez. Gelgelelim, Platon'un *Devlet*'te (262 a-263e) bahsettiği gibi insan yaşamının kutsallaştırılması onu sınıflandırma hatasına götürür. Kendimizi canlılar seviyesinde konumlandırmak istediğimiz anda insanı hayvanlıktan soyutlayıp bir yana hayvan türünü bir yana insan türünü yerleştiririz. Böylece antropomorfizmin kökenlerinde bulunan bir körlükle hayvanlar arasındaki temel farklılıklar ortadan kaybolur. Netice itibariyle, hümanizmin metafizik varsayımları felsefenin geleceğinden çok geçmişine aittir. Hayvan ve insan, akli olan ve duyusal olan, ruh ve madde, özgürlük ve determinizm, ahlak yasası ve doğa yasası, kültür ve doğa arasındaki yarılmayı sürekli derinleştiren Batı metafizik geleneği sorunun çözümünü sürekli erteler.

Aslında hem hümanizm hem natüralizm belli bir noktada karşı çıktığı perspektiften beslenir. İnsanın ayrıcalıklı konumunu mutlaklaştırdığı anda hümanizm şüpheye veya indirgemeciliğe kapılırken, aynı şekilde natüralizmin radikal hali kuşkucu antropoloji de tüm kuşkucu yaklaşımlar gibi iddia ettiğinin tersi olmadan meşruiyetini kaybeder. Her iki perspektifin dogmatik düzeylerinden kaçmak için natüralizmin ve hümanizmin birbiriyle rekabet eden hakikatlerini belli bir bakış açısında buluşturmak gerekir. O halde indirgemeci olmadan natüralist olabilir miyiz? Yöntemimizin şartları öyle gerektiriyor diye kültürün doğal olan üzerine etkisini görmezden gelmeden insanı kavrayabilir miyiz? Etienne Bimbenet'nin belirttiği gibi felsefe, bu sorularla ilgilenebilmek için, insan zihnini ölüm sorusu kadar meşgul eden bir skandalı aydınlatmaya çalışır: "İnsan hayvandı ama artık değil."[5] İnsan hayvani kökeniyle yaşar ama onunla birlikte değildir, Heidegger'in yoksunluğu tanımladığı anlamda hayvani kökeninden yoksundur. Kanımca bu tartışma ancak fenomenolojik yöntemle ortaya konabilir zira fenomenolojinin peşinde olduğu hakikatin doğası yukarıda saydığımız perspektiflerin aradıklarından farklıdır. Bu yüzden eldeki yazının geriye kalan kısmında biraz önce ortaya koyduğumuz paradoksları *iki temel fenomenolojik hipotez* şeklinde ele alıp tartışmayı deneyeceğiz.

Fenomenolojinin kendine has yöntemi özel bir anlamda betimlemedir. Betimlemek birinci tekil şahısta deneyimlediğim, yani bana verili olanı kav-

5 Bimbenet, s. 21.

ramaktır. Ona göre asıl soru saptadığım bir olaya, gördüğüm bir şeye, betimlediğim bir davranışa *benim* verdiğim anlamın ne olduğudur. Fenomenoloji bilimin sonuçlarını ele alır ama bununla yetinmeyerek aynı fenomenleri bilimin yaptığı şekilde bir nesne kategorisi içinde değil öncelikle sadece benim deneyimlediğim şekilde ele alır. Gelgelelim, böyle bir tutum natüralist bakış açısından tutarlı gelmeyebilir zira fenomenoloji bir izlenimcilikle karıştırılabilir hatta öznellik, anlam veya anlamlandırma gibi geleneğin üzerinde sıkça tartıştığı metafizik kavramlara yeni bir kariyer sunduğu için eleştirilebilir. Zira bilimin nesnel bakışına göre deneyimin öznesi ve onun anlamlandırmaları, hayvan sorusu söz konusu olduğunda aşırıya kaçma olarak yorumlanabilir. Fakat insan ve hayvan davranışları alanında asıl kesinlik belki de bilimin ortaya koyduğu şekilde olmayabilir zira yaşamın bilgisi için yaşantıya başvurmak o kadar da tuhaf değildir. Gerçek (*reel*) dünyadan yaşantılanan deneyime, dışsal perspektiften kendine özgü bakış açısına dönüş yaşayanların davranışları söz konusu olduğunda bize tam anlamıyla meşru bir zemin sağlayabilir. Thomas Nagel'in vurguladığı gibi bir yarasa olarak yaşamanın nasıl olduğunu (*What is it like to be a bat?*) belki de hiçbir zaman bilemeyiz çünkü duyu organlarımız, kültürel eğitimimiz ve sosyal yapımız göz önüne alındığında farklılık apaçıktır. Ne var ki, hayvan "yaşantıları" ne kadar karanlık ve ele geçirilemez olursa olsun başka seçeneğimiz varmış gibi gözükmüyor. Varolanın bakışını onun fenomenine çevirerek veya kastedilen varolanın "nasıl" verildiğiyle ilgilenen fenomenoloji, yaşayana bizzat öznel dille hitap eder. Fenomenolojik yöntem, özneyi yüzünü bir amaca çevirmiş bir yönelim/mânâ olarak tanımlayarak, özne ve varlık arasındaki ilişkiyi kurar.

Fenomenoloji bilimin alanında iş görmediği için, bilim adamının yöntemi yüzünden gözünden kaçan bir şeyi yakalamaya çalışır. O halde sadece öznel bakış açısına verili olan bu şey nedir? Fenomenoloji yaşantılanan deneyimin öznel alanını sorgulayarak üçüncü tekil şahıstaki ampirik bilginin yakalayamayacağı bir şeyi, Husserlci anlamda ideallik fenomenini yakalar. İşin ilginç yanı, fenomenolojik olarak ideallik ayrı, öteki dünyaya ait bir metafizik seviye değildir. O, daha ziyade açık bir yaşantıda tüm mümkün bilinçler için geçerli olacak şekilde veya var olması başka türlü mümkün olmayacak şekilde deneyimlediğimdir. Husserl'e göre ideal olan farklı tezahürlerinde kendi kendisine özdeş olarak kalandır. Ampirik bilgi her zaman zorunlu olanı değil olumsal olanı yakalar. Evrenselliği veya zorunluluğu çerçevesinde ideal olan ise olgusal değil meşru olandır ve bu anlamda ancak bir özne tarafından,

kendisini aşması ve tüm mümkün deneyiminin ötesinde olması itibariyle yakalanabilir. Şu halde, insanlık fikrinin içeriği toplumdan topluma değişse ve bu içeriğin bilgisi ampirik olarak farklı değişkenlere bağlı olsa bile her seferinde öznel olarak varsayılan ideal bir insanlık mevcuttur. Dolayısıyla birinci tekil şahıs fenomenoloji bir yandan yaşantılanan deneyimi kendisine sadık biçimde betimlerken diğer yandan insanlığın eidetik bir kavramını yakalamaya çalışır ve bunu yaparken de bilimin yaptığı gibi sorgulanmamış bir nesnellik düşüncesinden hareket etmez. Renaud Barbaras'ın da ifade ettiği gibi bir yaşam fenomenolojisi "insanlığın yaşama bütüncül aidiyetini onun yaşamla olan radikal farklılığıyla uzlaştırmalıdır – diğer bir deyişle farklılığı *temellendirmelidir*."[6]

2. Antropolojik fark

Bilimsel yaklaşım tarihi, kültürel ve biyolojik olarak özel bir dünyayı algıladığımı ileri sürmesine rağmen, dolaysız deneyim bana mümkün bir dünyanın değil mutlaklığına inandığımız eşsiz bir dünyanın verilişini bildirir. Diğer bir deyişle, bir yandan bilimin ortaya koyduğu şekliyle insanlığın ve onun dünyasının zorunsuzluğu görüşü diğer yandan deneyimin ortaya koyduğu evrensel zorunlu dünya inancı arasındaki temel bir farklılıktan söz edebilir. Ne var ki bu iki yaklaşım birbirine alternatif olamaz. Antroposantrizmin başlangıç hipotezine göre, insan öncesi olanın artık insana dair olduğu ve dünyanın kurucu haline geldiği bir gerçeklik anlayışında, hayvanlıktan insanlığa geçiş, duyumlar yüzünden izole olmuş canlının, başını kaldırıp kendinden çıkarak dünyanın bütününe duyarlı hale gelmesi olarak tasvir edilir. Bilimin empoze ettiği bu alternatifi kırmak için fenomenolojinin betimlemelerine ihtiyacımız var. İnsani dünya ancak yaşayan öznelliğinden itibaren ele alınabilir. Dolayısıyla antropolojik fark hipotezini kavrayabilmek için insanı sonradan ortaya çıkmış olumsal bir fenomen olarak gören üçüncü tekil şahıstaki nesnel yaklaşım yerine aynı fenomeni içeriden kavrayıp dünyayı idealleştiren yönelimsel betimlemeyi ortaya koymalıyız.

Geleneğin klasik antropolojik fark hipotezinde paradoksal bir durum mevcuttur zira o bir yandan yeni bir bütünselliğin tezahürü olarak insan otonomisini savunurken bu durumu halihazırda yaşamın bir belirlenimi olarak ortaya koyar. Kendimizi özel bir biyolojik tür, kültürel ve tarihi olarak

6 Barbaras, s. 130.

temellenmiş bir insanlık olarak tanımlamamıza rağmen dünyayı öznel-göreceli bir dünya olarak değil realizmin ortaya koyduğu şekilde bizzat kendisinde mevcut doğal dünya olarak deneyimleriz. Dünya kendisi olmak için yaşamı ve insan yaşamını beklememiştir. Buna ilaveten, yaşadığımız dünya olduğundan başka türlü olamaz, realist bir bakış açısıyla onu mutlak olarak yaşantılarız.

O halde insanı realist bir yaşayan yapan tertibat nedir? Realizm yaşamın tarihinde sonradan ortaya çıkmış olsa bile dünyanın aşkınlığı üzerine konuştuğu için hakiki bir şeyden bahsediyor gibi görünür. O iyi saklanmış bir sırdır, gözümüzün önüne getirmesek de hepimiz onu ezbere biliriz. Her seferinde varsayılan ve göze batmayan realizm, bizim doğal tavrımızdır. Onu tanımak için yaşamak gerekir zira realizm yaşanan, *reel* ise görünendir. Öyleyse insanın kendisinden çıkıp dünyanın varlığına gitmesini sağlayan şey nedir? Dünyayı yorumlayan dil mi? Var olan şeylerin nesnel envanterini çıkarmaya niyetli bilim mi? Bizi bir süreliğine de olsa saf izleyici haline sokan sanat mı? Yoksa doğuştan itibaren insan bilincini ortak kognitif kaynaklarla doldurup sosyal dünyayı merkeze alan uzun eğitim süreci mi? Hangisi öne çıkarsa çıksın yaşamın gelişiminde ortaya çıkan insanlık devrimini anlamak için hepsi geçerlidir. Fenomenoloji, çeşitli algısal, duyusal, dilsel davranışlarımızı canlandıran bu temel eğilime "doğal tutum" adını verir ve fenomenolojiye giriş eylemi olarak bu tutumun askıya alınmasını, onunla *epokhe* rejimine girilmesini önerir. Fenomenolojinin askıya aldığı doğal tutum, herhangi bir kavrayış olmadan gerçekleşen bir karşılaşma fikrinde temellenir. Söz konusu olan mutlak olarak bağımsız iki gerçeklik arasındaki karşılaşma olarak deneyim fikridir. Reel olan kendisine meşruluk sağlayan yaşantıdan her zaman daha görünürdür. Bu yüzden paradoksal olarak *reel*'in meşruiyetini askıya alıp söz konusu meşruiyetin kendisi irdelenmelidir. Diğer bir deyişle, realizmle yüzleşmek için *reel*'i parantez içine almak gerekir. Bu açıdan, doğal tutumun varoluş tezini şöyle tanımlayabiliriz: Öncelikle kendine dayanan eşsiz bir uzamsal ve zamansal bir dünya konumu vardır ve ikinci olarak, bütün insanlar bu gerçekliğin bir parçasıdır ve son olarak, dünya deneyimi, var olanlar arasındaki geçerli yasalar, gerçekliğin genel yasaları yani nedensellik ile açıklanabilir. Dünyayı, kendi gerçekliğine dayanan, kendisine katıldığımız ve bağımlı olduğumuz bir mutlak gerçeklik olarak yaşarız. Doğal tutum için gerçekliğin varlık yapısı belirgin bir şekilde bu kendinde var olmaya, bu ontolojik otonomiye dayanır. Dünya varolmak için değil sadece

tezahür etmek için bana bağımlıdır. Dolayısıya öldüğümüzde dünya bizimle ölmez, bizim dışımızdaki her şey ve herkes oradayken artık biz orada değilizdir. Zaten ölüm fikrini bu kadar zorlaştıran da budur.

Bu bağlamda hayvanlığı nasıl betimlemeliyiz? Fenomenolojinin bakış açısına göre, insanın doğal tutumunun tersine hayvanlar kendisinde nasılsa o şekilde dokunmak istedikleri şeylere dair ontolojik ihtirasa sahip değildir. Onlar kendileri için daha yararlı şeylerin peşindedir. Biyolog Jacop Von Uexküll'ün belirttiği gibi hayvan bir özne, yani başına gelenlerle ilgili ve mümkün eylemleri çerçevesinde bir bakış açısına sahip bir varlıksa, hayvan hiçbir zaman kendisinde olduğu gibi dünyayı değil, kendi dünyasını kendi *Umwelt*'ini kendi "çevresini" algılar. O, yaşam dünyası içerisinde kendi yaşamını inşa eder. Dolayısıyla hiçbir hayvan kendisinin merkezinde olduğu *Umwelt* alanından çıkamaz. Nereye giderse gitsin kendi *Umwelt*'iyle sınırlandırılmıştır. Uexküll böylece *Umgebung* (hayvana basitçe verili olan ve onu çevreleyen coğrafi alan) ve *Umwelt* (bir organizmaya özgü davranışlar alanı) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, nesnel bir mekân olarak *umgebung* ve hayvanı ilgilendiren öğelerden oluşan, "anlam taşıyıcı" (*Bedeutungsträger*) ya da "iz taşıyıcı" (*Merkmalträger*) olarak adlandırılan *Umwelt* arasındaki ayrımdır. Bir hayvan-öznenin, bulunduğu çevredeki şeylerle kurduğu ilişkinin, bizim insani dünyamıza bağlı nesnelerle kurduğumuz ilişkiyle aynı zaman ve mekânda gerçekleştiğini düşünmek bir yanılsamadır. Bu yanılsamanın arkasında tüm canlıların olduğu tek bir dünya fikri varsayımı bulunur.

Öyleyse hayvan hangi anlamda öznedir? Hayvanlık nasıl olur da öznellik ile tanımlanabilir? Malum olduğu üzere hayvan Descartes'ın veya Husserl'in ortaya koyduğu şekliyle refleksif bir özne değildir. Kendi kendini entelektüel bir tarzda idrak eden insanın aksine hayvan pratik ve dolaysız bir tarzda özne olur. Diğer yandan, söz konusu öznellik bir içe kapanışa, özneyi kendisi olmayanlardan ayıran bir sınıra, penceresi olmayan bir monada da benzetilemez. Hayvansal öznellik, çevresiyle kurduğu yönelimsel ilişkiyle tanımlanır, hatta hayvan bu ilişkinin kendisidir. Canguilhem'in deyişiyle "bir organizmanın çevresi ile ilişkisi, bizzat organizmanın içindeki parçaların organizmanın bütünüyle ilişkisi gibidir."[7] Hayvani özne çevresine organik olarak bağlıdır, çevresine ne kadar sadıksa kendisine de o kadar sadıktır.

7 Canguilhems, s. 144.

Uexküll bu durumu örneklendirmek için Rostock Zooloji Enstitüsü'ndeki araştırmalarından hareketle bir memeli ve bir kenenin ilişkisini anlatır. Anlam taşıyıcıları ve tepkileri ile kendi dünyasında yaşayan kene amacına ulaşmak için on sekiz sene bekleyebilir. Belli bir amaca yönelmiş bir canlı olarak kendine göre anlamlı izleri yorumlamakla meşguldür ve dünyaya üç iz üzerinden anlam verir. Memelinin üzerindeki tüyler, kene için çekici özelliğin taşıyıcılarıdır (*Merkmalstrager*). Memelideki bütirik asit reseptör hücreleri uyarır. Buna denk düşen duyu ağı memelide bulunan iz (*merkmal*) olarak kullanılacak özellik-izi (*Merkzeichen*) üretir. Tüylü olma belirtisi, tüylerin arasında sürünerek hayvanın tüysüz tenine ulaşmaya vesile olması için etki ağına tesir eder. Ardından vücut ısısının termik göstergesi teni delme ve kan emme işlemini ortaya çıkarır. İçsel reseptörler bir süre sonra doyma göstergeleri üretir ve tenden ayrılması için keneyi uyarır, o da aşağı düşer, yere yumurtalarını bırakır ve ölür.

Dolayısıyla kenenin dünyası, üç davranışa (bir dala çıkma, güneş tarafından etkilenip kokusunu hissettiği bir memelinin üzerine düşme, yumurtlama) karşılık gelen üç anlam taşıyıcısının (bütün memelilerin teninde bulunan butirik asidin kokusu, memelilerin kan ısısına denk gelen 37 derecelik ısı, genellikle tüylü ve kan damarlarına sahip memelilere has deri tipi) mevcut olduğu bir ortamdır. Keneyi çevreleyen dünyanın zenginliği ortadan kaybolup üç algı karakterine ve üç eylemden oluşan fakir bir biçime, yani kendi ortamına dönüşür. Gelgelelim ortamın fakirliği eylemin kesinliğini sağlar ve söz konusu kesinlik dünyanın zenginliğinden daha önemlidir. Hayvanın ortamı fakir olabilir (sadece üç uyaran içerir) fakat bu fakirlik, etkin bir eylemin teminatıdır. Dolayısıyla Heideggerci anlamda dünya yoksunu olan hayvan zorunlu olarak yaşam yoksunu değildir. Eylem ne kadar seçici olursa o kadar etkin olur. Hayvanın çevresiyle olan algısal ilişkisinin azlığı, davranış alanının mümkün eylemleriyle daha fazla uyuşmasını sağlar. Bu yüzden hayvanın çevresiyle uyumu mükemmeldir. Hayvan bir öznedir, kendi dünyasını fiili olarak inşa eder ve sadece bizzat kendi yaşamsal değerlerinden itibaren varsaydıklarını algılayabilir. Canguilhem'in diliyle hayvan "kendisine bütünlüğün dayatılamayacağı bir varlıktır çünkü organizma olarak varoluşu, bizzat kendisine ait yönelimlere göre olan şeyleri, kendi kendine sunmasından ibarettir."[8]

8 Canguilhem, s. 143.

Böylece ortaya belli bir hayvan türüne ait ve bizim için bilinmeyen egzotik dünyalar çıkar. Dolayısıyla asıl zıtlık bir dünya ile *umwelt* arasında değil, herkesin dünyası ve hayvanların dünyaları veya yaşam *umwelt*'leri çoğulluğu arasındadır. Böylece dünyanın anlamı da polysemik bir hale gelir. Hayvanlığın varlığı, *Umwelt* ile onu çevreleyen dünya ile tanımlanır zira havvan ve *Umwelt* korelatif terimlerdir, hayvan olmak bir *Umwelt*'e sahip olmaktır ve *Umwelt* bir hayvana göredir, ona hastır. Dolayısıyla hayvan ve çevresi arasındaki ilişkide asıl olan korelasyondaki terimler değil korelasyonun kendisidir. Bu tür bir bakış açısından hayvan sorusuna bakıldığında, insanın realist tavrının aksine hayvanlık bir tür idealizm haline gelir (belki de idealizmin en saf halidir). Hayvan, tüm uyaranların bütününde mümkün eylemleri çerçevesinde sadece kendi çevresini algılar. Deyim yerindeyse, hayvan mümkün eylemlerinden itibaren varsaydığı şeyleri algılar, Kantçı dilde söyleyecek olursak hayvan dışarıya ne koyduysa onu algılar. Onun algısı sadece ilgilendiği çevresidir.

Burada öncelikle bir zorluğun altını çizmek gerekiyor, "üçüncü tekil şahısla" yürüyen nesnelci bakış açısını bırakıp hayvanın öznel bakış açısından argümanı ilerletmenin bazı zorlukları mevcuttur fakat bu riski almak gerekir. Hayvanın kendi dünyası üzerine bir bakış açısını ne verebilir? Mekanist yaklaşım bu soru için yetersizdir çünkü onun için hayvanın bir dünyası olamaz. Fakat hayvanı varlığa açılan bir bilinç haline getiren refleksif bakış açısı da bu soruya aşırı bir cevap verir. Dolayısıyla hayvanın dünyası olmadığını söyleyen antroposantrizm ve hayvanın dünyaya açıldığını savunan antropomorfizmin ötesinde üçüncü bir yol tutmalı. Hayvan bir dünyaya açılır ama onun açıldığı sadece "kendi" dünyasıdır. Tabiri caizse hayvan egosantriktir, işine geleni algılayıp algısal alanın kalanıyla ilgilenmez. Öte yandan, tam olarak bu durum hayvanın belli bir özelliğini ortaya koyar çünkü o kendi çevresine tamamen açıktır, onun tarafından cezbedilir ve ilksel ihtiyaçları tarafından sarıp sarmalanır. Hayvanlık böylelikle saf öznellik olur zira bütüncül ve birleştirici bakış açısıyla mutlak perspektivizm kaynağıdır. O bakış açının bilgisine sahip değildir, hatta bakış açısının diğerlerinin bakış açıları arasında bir bakış açısı olduğunun farkında da değildir. Dolayısıyla "artık" hayvan olmayan bizler hayvanların tekanlamlı (*univoque*) perspektivizmini aşarak onu sonsuz olarak çeşitledik. Yaşanan tüm algılar perspektiftir ama sadece insan kendi perspektifinin sınırlarının farkındadır. Sembolik olanın işaretlerin ötesinde çoğalmasında insa-

nın sosyal paylaşım yeteneği yatar. Dolayısıyla antropolojik fark hipotezini iki farklı yönelimsellik betimlemesi üzerinden yeniden değerlendirebiliriz. Hayvanın yönelimselliği, ne kadar zengin ve şaşırtıcı olursa olsun, organizmanın kendi kendine yaşamsal bir kapanışını, konsantrasyonunu ortaya koyarken insanın yönelimselliği kendinden çıkışa ve dünyanın varlığına gidişe işaret eder. Fenomenolojik bir dille ifade edecek olursak, hayvanın yönelimselliğinin oku dünyaya gider ama onun aşkınlığına kadar gidemez. Hayvan hedefini kaçırmaz zira onun dünyası, beklentilerini yansıttığı alan, yani hedeften başka bir şey değildir. Çevresini oluşturan hiçbir şey onun işlevsel anlamlandırmasından taşamaz zira her iz anlamlıdır. Ne de olsa, hayvanın *Umwelt*'i hayvanın etrafında dönerken, insan dünyanın çevresinde döner. Bu Kopernik devrimini anlamak insanı ve hayvanı daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Netice itibariyle, insanın sosyalliğinin doğası hayvanlarınkinden farklıdır. Kognitif psikolojinin "*joint attention*" tezine göre hayvanlardan farklı olarak insanlar bir nesne veya bir olay üzerine ortak bir dikkate sahip olabilirler. Bu bir çocuğun bir yetişkine bir şey göstermesini sağlayan şeydir, öyle ki bu davranışın amacı çocuğun yetişkinle gösterdiği şeyi paylaşma isteğidir. Ortak dünya böyle kurulur. Merleau-Ponty'nin "ilk yaşların barbar düşüncesi" olarak dile getirdiği bu tutum çocuğun çevresini tanıma jestlerinde ortaya çıkar ve bir anlamda aklın kaynağıdır. Bir hayvan bir şeyi işaret ettiğinde (*pointing*) ortada bir ödül mantığıyla bir önce-emir varken bir çocuk bir şeyi gerçekten diğerleriyle paylaşmak için işaret eder ve sosyal olarak o şeyin yorumlanmasından haz duyar. Dolayısıyla, dünya sadece bana ait olmadığı ve diğerlerine de ait olduğu için, onun hakkında olası tüm bakış açılarının olabileceğini bildiğim için, yani sosyal olarak tüketilemez olduğu için onunla öncelikle doğal tutum içine girerim, yani aşkın otonom ontolojik yapısını varsayarım. Benim için vardır çünkü başkaları, mümkün tüm başkaları onun üzerinde hak sahibidir. Dünya tüm mümkün bilinçlere hitap edecek şekilde hedeflendiğinde o artık herkese aittir. O artık kendi üzerinde zengin ve farklı bakış açılarının bulunduğu bir dünya haline gelir ve böyle "varolur". Doğal tutumun realizmi dünyanın iletişimiyle mümkün olur. İnsan varlığı aynı hareketle hem dünyaya hem de başkasına doğru kendinden çıkan, dünyaya atılmış varlıktır. İnsan yaşamı sadece belirli bir dünyayı değil sonsuz mümkün dünyaları kavrar ve kendini doğal bir dünyaya atılmış olarak yakalar. Kendine refleksif dönüş kendinin dışında olanın dışsallığını, özne

ile şeyin yüz yüzeliğini varsayar. İnsan yönelimselliğinin ayırt edici noktası ampirik ile aşkınlık, olgusallık ile ideallik arasındaki geçişte yatar. Dünya ile kurduğumuz ilişki, metafiziğin değil fenomenolojinin belirlediği anlamda idealleştirici bir ilişkidir. Bu tutum aynı olanı sonsuz şekilde tekrar edebilme ve ampirik olarak çeşitli bilinç edimlerinde aynıyı görebilme yeteneğidir.

3. Tuhaf yakınlık

İlk hipotezde ortaya koyduğumuz fenomenolojik yaklaşım hayvan yaşamından ziyade hayvanlık ile insanlık arasındaki ilişkinin sorunsal tarafıyla ilgiliydi. Fransız filozof Merleau-Ponty'den hareketle ortaya koyacağımız ikinci hipotez antropolojik farkı genişletmek yerine insanın hayvanlığı olarak adlandırabileceğimiz kurucu bir paradoksu derinleştirmek hedefindedir. Bu durumda birinci tekil şahıs bilinç yerine ondan daha farklı bir zamansallığa sahip olan algının anonim vücutsal öznesine gitmemizi gerektirir. Böylece insan olmayanlarla karşılaşmamızı düşünmek için yeni bir teorik araca sahip olabiliriz.

Merleau-Ponty felsefesinin arka planı betimleyici bir iradeyle şekilleniyormuş gibi gözükse de onun yöntemi sadece fenomenoloji ile sınırlandırılamaz. Fransız filozofun yöntemi fenomenoloji dışı alanların sorularını da içine alan bir eksene sahiptir. Dolayısıyla, onu anlamak için yazarın çevresinde gelişen Fransız varoluşçuluğunu, sosyal bilimlerin gelişimini ve yapısalcılığın ilk adımlarını hesaba katmalıyız. Bunun yanında Fransız filozof, psikanaliz, *Gestalt* psikolojisi, nöroloji, doğabilimleri, dilbilim, sosyoloji ve hiç şüphesiz edebiyat ve sanatla her daim etkileşim içerisinde bulunmuştur. Bu durum, Merleau-Ponty felsefesinin farklı şekillerde algılanmasına yol açmıştır: Fransız filozof ilk zamanlarda varoluşçu bir muğlaklık felsefesine ait, fazla psikolojik hatta fazla edebi olarak görülmüştür. Fakat onun asıl amaçlarından biri bilim dünyasında insan öznelliğine bir yer açmaktır.[9]

Aristotelesçi insan tanımı, *zoon logikon* insanda yaşamı ve aklı, *zoe* ve *logos*'u ayırmaya ilişkindir: İnsan bir yandan yaşayan vücut diğer yandan akli ruhtur; bir yandan hayvan yaşamına aitken diğer yandan aklın metafizik ve meta-biyolojik ayrıcalığı ile ondan uzaklaşır. Böylece insan vücudunun tanımı ortaya çıkar, insan embriyosu dışarıdan aklı kabul ederek insanlaşır. İşte Merleau-Ponty'nin karşı çıktığı yaklaşım tam olarak bu meta

9 Şan, s. 38.

söylem veya ayrılık metafiziğidir. Hayvanda bize uzaktan tanıdık gelen tek şey vücudumuz değildir. Bir tarafta hayvan vücudu diğer tarafta akılla ortaya çıkan yeni bir vücut ayrımı bir kenara bırakılmalıdır. Zira insan vücutla hayvansallaşıp ruhla insanlaşmaz. Üstelik hayvan sadece bir insan taslağına da indirgenemediği gibi onu bizden ayırmanın tek yolu belli bir içsellik, ruh, ahlaki farklılık da değildir. Öte yandan insan, kökensel bir vücutsallıkta vücut-bulmuş bir ruhtur ve vücudu tamamen ruhsaldır. Ruhun ve vücudun birliği iki heterojen tözün birlikteliğinden ziyade işlevsel bir birliktir. Ruh ve yaşam birbirlerine tözsel olarak değil işlevsel olarak karşıttır. Ruh ve yaşam hakkında iki ayrı nelikten, iki ayrı şeyden değil iki davranış tipinden söz edebiliriz. Merleau-Ponty'nin ilk kitabı *Davranışın Yapısı* (*La Structure du Comportement*) bu fikri geliştirmeye çalışır.

Davranışın Yapısı'nda Merleau-Ponty, ilk iş olarak bilinç ve doğa arasındaki ilişkinin hangi noktadan hareketle sorgulanması gerektiğini araştırır. Bilimin verilerine başvurmadan söz konusu soruyu cevaplamaya girişmek Fransız filozofu entelektüalizm riskiyle karşı karşıya bırakacağından, çözümlemeyi en alttan itibaren başlatarak davranış kavramını incelemeye girişir zira davranış kavramı meseleye psişik ve organik ayrımının ötesinde bir bakış açısından bakmamıza imkân verir. Bu bağlamda, mekanizm ve vitalizmin ötesinde yeni bir yol arayışı Merleau-Ponty'yi refleks ve davranış kavramlarının tarihçelerini düşünmeye sevk eder. Mekanist betimleme insanda, bir uyaranın iletimiyle tanımlanan, reflekse dayalı veya otomatik, mekanik bir faaliyet arar. Merleau-Ponty'ye göre, söz konusu arayış olgulara değil kemikleşmiş felsefi varsayımlara dayanır. Refleks, temel sinir sisteminin işleyişinin bir yasası olmaktan çok patolojik ayrışmalara işaret eder. Oysa uyarımlar ve bu uyarımlara tepkiler arasında, cevaplara az çok karmaşık anlamlar atfeden mekanik olmayan yapısal yatay fenomenler söz konusudur. Diğer yandan, bu tür bir araştırma bizi vitalist veya idealist bir sonuca değil, bilince ait olmayan ve maddeye indirgenemeyecek bir fenomene götürür. O halde davranışın yapısı nedensellik veya içsellik kategorileriyle izah edilemez. Davranış, klasik psişik ve fizyolojik ayrımına karşı nötrdür ve onları yeniden tanımlamamıza olanak sağlar. *Davranışın Yapısı*'nda hayvan davranışlarını yorumlaması Fransız filozofu doğal veya kişilik-öncesi deneyim alanını sorgulamaya itmiştir. Hayvan, edimsel durumda sıkışıp kalır ve davranışı virtuel olana, işlevsel değerlere, şeylere değil dolaysız olana uyumludur. Ancak insan, içinde şeyin yapısının mümkün olduğu sembolik davranış seviyesine yükselir.

Dolayısıyla, evet hayvan bir makine değildir ama onu bir varoluş, bir bilinç, yönelimlere sahip bir yaşam olarak belirlemek de insana özgü yaşantılanmış bir bilgi gerektirir ve o bilgiyi nesnelleştirmek, Pavlov örneğinde olduğu gibi bizi katı bir davranışçılığa, mekanik yaklaşıma geri götürür. Bunun yerine Merleau-Ponty, Alman psikolog Köhler'in 1917'de şempanzeler üzerine yaptığı deneylere odaklanır: "[Köhler] birçok klasik deneyde yapıldığı gibi hayvan yaşamına hayvan yaşamından gelmeyen sorunlarla yaklaştığımız sürece o yaşamın özgünlüğünün ortaya çıkamayacağını belirtiyordu haklı olarak. Deneylerde bir köpeğe açması için bir kilit ya da kullanması için bir kaldıraç verildiği sürece köpeğin tutumu saçma gibi gelebilir, bir makinenin tutumu gibi görünebilir. Bu demek değil ki köpek kendi halinde kendi sorduğu sorularla uğraşırken çevresiyle ilişkisinde naif bir tür fiziğin yasalarına uymuyor, bu yasaları belli sonuçlara varmak için kullanmıyor, kendi türüne özgü bir biçimde ortamının etkileri üzerinde çalışmıyor."[10] Bu bağlamda, Merleau-Ponty hayvanlar ile kurduğumuz empatinin gücünü ve paradoksal olarak zayıflığını şöyle ifade eder: Hayvanı bilirim çünkü ben hayvanım. Dolayısıyla her ikimiz de vücuda sahibiz ve hayvanı ancak bu duyusallık üzerinden bilebilirim ama hayvanın ne yaşadığını kavramak için kendi yaşamıma ait vücudu ona ödünç verip onu bu şekilde anlamaktan başka bir çarem yoktur.

Bu bağlamda, Merleau-Ponty, fiziki, yaşamsal, insani seviyelerde *Gestalt*çı yapı (*structure*) kavramını ele alır. *Gestalt* teorisi, yirminci yüzyılın temel bilimsel paradigmalarından biridir. Başlıca keşifler genellikle 1922'den 1938'e kadar *Gestalt* teorisyenlerinin yayın organı olan yirmi iki ciltlik *Psychologische Forschung*'da ortaya çıkar.[11] Çağrışımcı ve yapısalcı okullara karşı çıkıp, çağrışım fikri yerine *Gestalt* ya da organize, düzenli bütün kavramını

10 Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, s. 42.

11 Merleau-Ponty'nin *Gestalt* teorisinde ele aldığı iki felsefi temayı vurgulayalım. Bunlar Wertheimer'ın çalışmalarında ortaya çıktığı gibi, duyusalın, virtüel olarak, duyumsal olandan daha fazlasını içermesi ve diğer yandan, Wolfgang Metzger'in ortaya koyduğu şeylerin üçüncül nitelikleri fikridir. Wolfgang Metzger form niteliklerini üç kategoriye ayırır: 1) Tertipten (*Organisation*) ve kompozisyondan ileri gelen yapı (*Struktur*), örneğin yuvarlak, eliptik, keskin, simetrik vb. 2) Şeyin "maddi" veçhesini ilgilendiren bütünün niteliği (*Ganzqualität*), örneğin, saydam, parlak, düz, elastik vb. 3) Karşılaştığımız anlamlı (*expressif*) veçheleri ilgilendiren öz (*Wesen*), örneğin, dost canlısı, gösterişli vb. Merleau-Ponty'nin ifade (*expression*) mevhumunu düşüncesinin merkezine yerleştirmesinde bu çalışmaların önemli etkisi olmuştur. *Bkz.* Max Wetheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925. Wolfgang Metzger, *Psychologie* (1941), Viyana, Verlag Wolfgang Krammer, 2001.

geçirir. *Gestalt* öncesi psikolojiye göre bir uyarım (*stimilus*) her zaman aynı duyumu üretir ve duyusal aygıtların lokal uyarımlarına tek tek karşılık gelen duyumlar bilincin ilk verileridir. Söz konusu bakış açısı, duyumların bellek, bilgi ve yargı tarafından yani "maddenin" form tarafından işlenişini, öznel bir "mozaikten" nesneler dünyasına geçişi varsayıyordu. Oysa "*Gestalt*, sözde 'öğeleri', daha geniş bütünlere eklemlenen 'bütünlere' bağlı hale getiren duyusal alana ait spontane bir organizasyondur. Bu organizasyon heterojen bir maddenin üzerine konulan bir form değildir; formsuz madde yoktur; yalnızca az çok istikrarlı, eklemlenmiş organizasyonlar vardır."[12] Dolayısıyla algımız bir nitelikler mozaiğinin değil birbirinden ayrı nesneler bütününün algısıdır. Bu durumda bir nesne, geçmiş deneyimlerin bilgisiyle kazanılan "anlam"ı yoluyla değil, algımız içerisinde sahip olduğu bir zemin üzerindeki figürün yapısıyla belirgin hale gelir. Parçalar bütünden önce var olmaz ve niteliklerini bütünün yapısından alır.

Algısal "bir şey" her zaman diğer şeylerin arasındadır ve her zaman bir "alan"a dahildir. Tam tamına homojen bir bölge algıya bir şey sunmadığı gibi hiçbir algının konusu olamaz. Sadece etkin algının yapısı bize algılamanın ne olduğunu öğretebilir. Salt izlenim, bulunamadığı gibi algılanamaz ve dolayısıyla algının bir momenti olarak düşünülemez. Onu algıya dahil etmek, algı deneyimine sadık kalmak yerine bu deneyimi algılanan nesne uğruna feda etmek anlamına gelir. Görsel bir alanın sınırları belli görüşlerden oluşmaz. Fakat görünen nesne, madde kesitlerinden oluşur ve mekânın noktaları birbirinin dışındadır. En azından mental bir algı deneyimi yapıyorsak, yalıtılmış bir algı verisini kavrayamayız. *Gestalt* psikolojisi Merleau-Ponty'ye algının entelektüel bir işlem olmadığını ve belirli bir iç organizasyona sahip olmayan bir madde ile entelektüel bir formu algı içinde birbirinden ayırt etmenin imkânsız olduğunu göstermiştir, tabiri caizse form duyusal bilginin kendisinde mevcuttur.

Dolayısıyla *Gestalt* teorisinden (*Gestalttheorie*), Goldstein'ın çalışmalarından ve yapısal dilbilimden ileri gelen yapı mevhumu, Merleau-Ponty'ye göre beraberinde yeni bir "düşünce düzeni" getirir, zira "Descartes'tan Hegel'e kadar felsefeye hükmeden özne-nesne korelasyonunun dışında bir yol gösterir."[13] Diğer bir deyişle, yapı sadece fiziki dünyanın "içinde" veya yaşayan vücudun "içinde" varolmaz, o bir bilgi nesnesi, algının konusudur.

12 Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 25.
13 *La Structure du Comportement*, s. 155.

Yapıyı "idealleştirme" ve onu algılanan gerçekliğe göre ele alma hareketlerinden itibaren Merleau-Ponty *Gestalt* psikolojisini bir *Gestalt* felsefesine dönüştürmeyi amaçlar zira ona göre, yenilikçi çabalarına rağmen *Gestalt* teorisyenleri materyalizm ve ruhçuluk, materyalizm ve vitalizm antinomilerine sıkışıp kalır. Merleau-Ponty'ye göre, insani seviyedeki bilinç diğer iki seviyeye (yaşamsal ve fiziki) üstün bir seviye olarak değil onların imkân koşulları veya temelleri olarak ortaya çıkar. Ne var ki, bilince atfedilen bu öncelik gnoseolojik bir idealizme işaret etmez. Merleau-Ponty fiziki seviyeden insani seviyeye, insani seviyeden fiziki seviyeye doğru bir iç içelik çözümlemesi yapar.

Yapı kavramı, besbelli ki, klasik şey olarak veya salt dışsallık olarak varoluş ve bilinç ile salt içsellik olarak varoluş ayrımını sorgular. Böylece o, Merleau-Ponty'nin yeni bir nedensellik düzeni ortaya atmadan anlam farklılıkları, yapı tipleri, bütünleşme düzeyleri olarak varlık düzenlerini düşünmesini sağlar. Hiçbir vitalist nedensellik organizmanın mikroskobik fiziko-kimyasal süreçlerini açıklayamadığı gibi yaşayan da sadece fiziko-kimya ile aydınlatılamaz: varlığının özgünlüğü sadece makro düzeyde tezahür eden bir varlık anlamına tekabül eder: organizma bir *zarf-fenomendir*, bütünsel bir hali vardır.

Merleau-Ponty, algı fenomenini saf bir bilinç olarak refleksiyon yerine davranış mevhumundan başlayarak ele alır ve bir anlam kazanmaya müsait bizzat kendi davranışım yerine dışsal bir analize girişir: bilimin geleneksel ilerleyişini göz önüne alarak hayvan ve insan davranışlarını bir dış izleyici gibi çözümler. Fakat bunu yaparken de fenomenin bilince indirgenmesinden kaçınır. Dolayısıyla yaşamsal davranışların bozulmamış bütünlüğüyle ilgilenir. Organizmanın çevresi ile olan anlamlı ilişkisi kendine saydam bir bilince, bir bilgi edimine dayanmaz, söz konusu ilişki bir gerçekliğe, bir aşkınlığa doğrudur. Davranışın çözümlemesi, bir temsile (*représentation*) sahip olmaya değil Merleau-Ponty'nin diliyle bir varoluşa, dünya içinde olmaya, bir mevcudiyet ilişkisine işaret eder. Dolayısıyla, *Davranışın Yapısı*'nın kapanış cümlesinde ifade edildiği gibi, "doğal 'şey', organizma, başkasının davranışı ve benim davranışım ancak anlamlarıyla varolurlar, fakat onlardan fışkıran anlam henüz Kantçı anlamda bir nesne değildir. Onları kuran yönelimsel yaşam henüz bir temsil, onlardan elde edilen kavrayış henüz bir idrak değildir."[14] Böylece, Merleau-Ponty felsefesi vücudu nesnel bir kavrayıştan

14 *La Structure du Comportement*, s. 241.

kurtararak, onu şeylerin düzeyinden çekip alacak "davranışın yapısı" analizine götürüp, izleyicinin algısının bütünlüğüne yeniden kaydeder. Fransız filozof, refleksif bakış açısı ve objektif bakış açısının ötesinde bir algı çözümlemesinin yolunu açar. Merleau-Ponty'nin bir sonraki eseri *Algının Fenomenolojisi*'nin (*Phénoménologie de la Perception*) hedefi de zaten budur.

Merleau-Ponty'nin ilk dönem çalışmaları hayvan ve insan arasındaki tuhaf yakınlık hipotezini geleneğin kemikleşmiş kategorilerinin dışında düşünmemize imkân verir. Gelgelelim, bu eserler tıpkı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı gibi hayvan yaşamına insan varoluşunun yoksun bir veçhesi gibi yaklaşır. Son dönem eserleri ve özellikle *Doğa* üzerine dersleri (1959-1960) ise bir adım daha atarak sorunun felsefi derinliğini ortaya koyar. Bu derslerin amacı erken dönem çalışmalarındaki *Gestalt*çı "yapı" (*structure*) kavramının ontolojik muğlaklığını ortadan kaldırarak insan ve hayvan arasında ontolojik devamlılığı düşünmektir. Fransız filozofun *Doğa* üzerine derslerinde bahsedeceği gibi, insan varlığı hayvandan "farklı bir şekilde vücuttur" fakat bu ilişki bir *Ineinender,*[15] bir iç içelik, kesişme şeklinde anlaşılmalıdır.[16] İnsan ve hayvan arasındaki iç içelik, kesişme her biri ancak öteki olarak kendi olan, insanlık ve hayvanlığın özdeşliğine veya radikal farklılığına değil ayrılık içindeki özdeşliğine işaret eder. Zihin bile vücutsal yapısıyla iç içedir. Hayvan yaşamı duyusallığımız ve tensel yaşamımızla bağlantılıdır ve tensel, duyusal yaşamımız idealist bir dönüşümle insani şimdimize veya mutlak zihnin zaman-dışılığına indirgenemez. İnsan sınırları belli bir şekilde insan olmayana kapalı olarak yaşamdan türetilemez. Merleau-Ponty'nin diliyle "hayvanlık ve insan, halihazırda kavrayacak birileri olsaydı, ilk hayvanın tezahüründen yansıyacak bir Varlık bütünlüğünün içinde birlikte verilirdi."[17] Görünür ve görünmez Varlık, bizim hayvanlarla birlikte duyusaldaki kesişmemiz, bu bütünlüğün tanığı, tasdikidir. Yaşam, tözsel olarak tanımlanamasa da, davranış, deneme, ortogenez olarak teza-

15 *Ineinander* kendinin dünyadan, dünyanın kendinden, ya da kendinin başkasından, başkasının kendinden ayrılmazlığıdır. *Ineinander* veya kesişme fikrini Husserl'in ünlü örneğiyle açıklayabiliriz: sağ elime sol elimle dokunduğumda, hiçbir zaman iki elim birbirleri için dokunan ve dokunulan olamaz. Dolayısıyla, iki elimi birbirine bastırdığımda, yan yana dizilmiş iki nesnenin algısında olduğu gibi toplamda iki duyum deneyimlemem, söz konusu olan daha çok içinde iki elin "dokunan" ve dokunulan" rollerini değiş-tokuş edebilecekleri muğlak bir tertip, bir dokunulamayan ya da görünmezdir. Bu muğlaklığın, çakışmamanın zamansal bir anlamı vardır, zira o aktif olan elim için nesne olan el hiçbir zaman temsil edilemeyecek bir geçmiştir.

16 *La Nature*, s. 276.

17 *La Nature*, s. 339.

hür eder. Dolayısıyla "insan hayvan ilişkisi hiyerarşik bir ilişki değil, yatay bir ilişkidir ve aralarındaki yakınlık yadsınamaz."[18] Hayvandan insana geçiş bir aşma, bir bütünleşme veya diyalektik bir sentez değildir. Söz konusu "tuhaf yakınlık" ancak "mitlere özgü bir düşünümle" betimlenebilir.[19] Bu bağlamda Merleau-Ponty insan ve hayvan arasındaki yatay ilişkiyi insanın ve hayvanın kökensel çift doğasını temsil eden eskimo maskeleri örneği üzerinden anlatır. Tek bir yüzde insan ve hayvanı temsil eden *İnua* maskeleri hareketli kapakları sayesinde insan ve hayvan yüzlerini hem eşzamanlı hem de birbirlerine alternatif biçimde temsil edebilir. Yüzlerin tezahürleri değişse bile özsel olan değişmez. Maskedeki figürler belli bir totemi değil insan-hayvan ayrılığının henüz husule gelmediği bir zamanı hatırlatır. İnsanın içindeki hayvan kendisi için artık görünmez olsa bile şaman için görünürdür. Fransız filozofa göre "ilksel ayrılmazlık ve başkalaşma" insanı hayvanın bir değişkeni, hayvanı da insanın bir değişkeni olarak sunar.[20] "İnsanlık-hayvanlığın birbirine geçmişliği" paralel bir tersine çevrilebilirlik ve ne özdeşlikte ne de farklılıkta çözülecek bir çift yüzlülük ortaya koyar. Söylenmeye çalışılan şey, insanlığımız ve hayvanlığımızla kesiştiğimiz ölçüde insan olduğumuzdur.

Farkı ve özdeşliği reddeden hayvan ve insan arasındaki kiazmatik yapı, söz konusu *hayvansal geçmişi,* algısal dünyaya girişimizin refleksif-öncesi momenti olarak anlamamızı sağlar. Bu düşünce Fransız filozofun refleksif felsefelere yönelttiği temel eleştiri üzerinden anlaşılabilir. Refleksiyonun özgün olabilmesi için kendini aşmaması, kendi kendini düşünülmemiş-üzerine-düşünce, yani varoluş yapımızın bir değişikliği olarak tanıması gerekir. Refleksif felsefe, dış dünyanın etkisinden, dolaysız olandan kopuşu, otonom ve kendi içine kapalı bir öznelliğin düşünce eylemi olarak yorumlayarak yadsıdığı dünyanın karşısına pozitif bir nelik, bir varoluş koyar. Dünyayı görmek için onunla aramızdaki bağları gevşetmek gerekir fakat refleksif felsefe bir adım daha ileri giderek dünyanın varlığını anlamlandırmanın varlığına, öznenin varoluşunu düşüncenin saydamlılığına hapseder. Halbuki algılayan özne aktif bir ben değildir, o daha ziyade "manzaranın perspektiflerinin kendisine doğru yol aldığı anonim bir makamdır."[21]

18 *La Nature*, s. 335.
19 *La Nature*, s. 277.
20 *La Nature*, s. 277.
21 *Le Visible et l'Invisible*, s. 42.

Merleau-Ponty'ye göre bu refleksif öncesi zaman "kökensel bir geçmiş, hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiştir".[22] Hayvansal yaşamımız şimdimize, zamanı bilinemeyecek kadar eski bir geçmiş gibi dadanır. Merleau-Ponty'ye göre biyolojik varoluşumuz dünyanın genel formuna, genel ve anonim varoluş olarak kişilik-öncesi katılımdır. Algının öznesi işte bu anonim varoluştur. Merleau-Ponty şöyle yazar: "Algısal deneyimi tam tamına tanımlayacak olsaydım algılıyorum yerine bende algılanıyor demem gerekir. Gerçekten algının seviyesinde bulunduğumuzda bizi soktuğu bu bir çeşit kendinden geçme halinde deneyimlediğimiz gibi tüm duyumlar bir rüya veya kimliksizleşme, kişiliğini kaybetme (*dépersonalisation*) tohumu taşır."[23] Zira bende algılanıyor derken bahsettiğim bu anonim varoluş halihazırda "tüm geçmişlerin geçmişinde" tarihöncesinde bulunur, tıpkı kalp atışlarım gibi organik ritimlerimin zamanıdır ve dünya ile senkronizedir. Bu kendisiyle birlikte var olduğumuz doğanın ritmidir. Doğanın mutlak geçmişi kişisel benin çizgisel yaşamıyla karşılaştırılamaz. Bu düşünüm-öncesi tarih doğanın hiçbir zaman yakalanamayacak geçmişidir, duyusal düzeyle birlikte var olduğumuz doğa, kişisel benin refleksif operasyonlarıyla tanımlanıp sınırları çizilemez. Bu imkânsız ve yakalanamaz geçmiş işte hayvansallığımızdır, algılarımızın öznesi kaçınılmaz olarak refleksif bakışla çakışmaz, ondan sıyrılır. Kişilik-öncesi vücudun, kişisel ve refleksif kendiliğe karşı belli bir otonomisi vardır zira o farklı bir zamansallık deneyimler: "dünyanın genel minvaline kişilik-öncesi katılım, anonim ve genel varoluş olarak organizmamda, kişisel yaşamımın altında *doğuştan gelen bir kompleks* rolünü oynar."[24] Refleksiyon için vücudun zamanı imkânsız bir zaman, tüm geçmişlerin geçmişidir. Dolayısıyla insan kendi kendine mevcut refleksif bir bilinçten ziyade insan ve hayvan arasında yarılmış bir kendidir. Söz konusu yaklaşıma göre hayvan yaşamı ruhun kurucu tarihi olarak ele alınmalıdır.

Fenomenolojinin görevi, refleksiyonu doğum anında dünyada betimlemektir. Merleau-Ponty'ye göre, bilinci, şeylerdeki refleksiyon-öncesi yaşamıyla karşı karşıya getirmek ve unuttuğu kendi tarihine uyandırmak gerekir, işte felsefi refleksiyonun asıl rolü buradadır. Bu bağlamda insan ve hayvan arasındaki bu kesişme ilişkisi ve hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiş, yani özne

22 *Phénoménologie de la Perception*, s. 280.
23 *Phénoménologie de la Perception*, s. 249.
24 *Phénoménologie de la Perception*, s. 99.

ve nesne, insan ve insan olmayan ayrımının ötesindeki bir geçmiş ve anonim duyusallık düşüncesi Merleau-Ponty'i doğa ve *logos* arasında yeni bir ilişkiye götürür. Doğa üzerine derslerinde doğadan *logos*a, hayvanlıktan insanlığa geçişte, anlamlandırmanın hayvansal yaşamdan itibaren doğuşunu düşünmeye çalışır. Ona göre Uexküll'ün *umwelt* kavramı genellikle birbirlerinde ayırdığımız şeyleri bir araya getirmemize yardımcı olur. *Umwelt* özneye veya nesneye indirgenemez, o yaşam düzeyinde bir öz-tertiptir. Dolayısıyla *umwelt* hayvan ve çevresi için olduğu kadar hayvanlık ve insanlık ilişkisi için de geçerlidir; öyle ki doğal dünya ile mekanik ilişkiden bir bilince geçiş noktamızı hiçbir zaman kesin ölçülerle belirleyemeyiz. Merleau-Ponty'ye göre insan sessiz bir şekilde sahne alır. Mekanik olarak görülebilecek alt seviyedeki hayvan davranışları ile biyologların bilinç kavramıyla betimledikleri üst seviyede gelişmiş hayvan davranışları arasında kopukluk yoktur. Deyim yerindeyse, plan yapan hayvan ve plan yapmayan arasında radikal bir ayrılıktan söz edilemez. Her hayvan belli bir *Umwelt* ortaya koyar ve hayvanlar arasında halihazırda önceden belirlenmiş hedeflere yönelimden sembollerin yorumlanmasına doğru bir yönelim betimlenebilir. Bu durum Merleau-Ponty'ye göre bir ilk-kültüre işaret eder. Diğer bir deyişle, hayvan ve çevresi arasındaki ilişkinin bir anlamı vardır, doğal plan olarak *Umwelt* sembolizme bir tür giriş ve kültürün başlangıcıdır. Tek tek hayvanlar yerine bir hayvanlar-arasılıktan (*interanimalité*) bahseden bu yaklaşıma göre her hayvan diğerlerinin aynasıdır.

Öte yandan Uexküll'ün öğrencisi etolog Kondrad Lorenz'e göre içgüdüler *objektlos* yani nesneden yoksundurlar. Dolayısıyla hayvan davranışı belli bir nesneye yönelmiş bir eylem değil içsel bir gerilimin çözülmesi olarak ele alınmalıdır. Nesne bir hedef değil hayvanın bir problemi çözmesindeki bir araçtır (bir hayvanın bir nesneyi farklı amaçlar için kullanması örnek verilebilir). Bu durumda, hayvanlar önceden belirlenmiş bir nesnenin mevcudiyetine mekanik olarak reaksiyon göstermek yerine, deyim yerindeyse bir ilk-kültür, ya da kültür benzeri bir eskiz gerçekleştirerek sembolik eylemler ortaya koyar. Lorenz'i yorumlayan Merleau-Ponty, hayvanlar arası iletişimde doğal işaretlerden husule gelen sembolizmin felsefi sonuçlarını ortaya koymaya çalışır fakat onun amacı hayvanı insan bilincinin sembolik davranışına veya bilinçli eylemine yükseltmek değildir.[25] Aksine Fransız filozofa göre davranış ancak algısal bir ilişkiyle açıklanabilir.

25 *La Nature*, s. 248.

Merleau-Ponty söz konusu kültürü, nesnellik-öncesi ve öznellik-öncesi bir anlam, bir varlık boyutu olarak "estetik dünyanın *logos*u" kavramıyla anlama çalışır. Özneden ziyade dünyanın hafızası olan, hiçbir zaman şimdi olmamış, yakalanamayacak geçmişinin paradoksal karakteri ancak fenomenolojik bir analizle ortaya çıkabilir. Fransız filozofun diliyle ifade edelim: "Algının önceliğinden söz ediyorsak, kuşkusuz hiçbir zaman bilimin, düşünümün ve felsefenin dönüşüme uğramış duyumlar (ki bu ampirizmin tezlerine geri dönmek olur) ya da farklılaşmış ve hesaplanmış haz değerleri olduklarını söylemek istemedik. Bu terimlerle, algı deneyiminin bizi şeylerin, doğrulukların ve iyilerin bizim için oluştuğu momentin karşısına yerleştirdiğini, bizleri doğum halindeki bir *logos*a dönüştürdüğünü, her türlü dogmatizmin dışında bize nesnelliğin kendi gerçek koşullarını öğrettiğini ve bize bilginin ve eylemin ödevlerini hatırlattığını ifade ediyoruz. Söz konusu olan insan bilgisini duyumsamaya indirgemek değil, bu bilginin doğumuna tanıklık etmek, onu duyusal olanın kendisi kadar bizim için duyusal kılmak, doğal olduğuna inanarak kaybettiğimiz ancak bunun aksine olmayan bir doğa zemini üzerinde yeniden bulduğumuz akılsallığın bilincini yeniden ele geçirmektir".[26]

Merleau-Ponty'ye göre, halihazırda önceden varolan tek *logos*, bizatihi dünyadır, ve felsefe bu tamamlanmamış dünyayı bütünleştirmek ve düşünmek için, onu yeniden ele alma edimidir. Öyleyse dünyada olmanın düşünüm-öncesi (*pré-reflexive*) yaşamında "doğum halinde bir *logos*" vardır ve o, nesnel düşünceden, bilincin kurucu yönelimselliğinden veya bilgi evreninden daha temeldir. Fransız filozof, bilinç felsefesine karşı, ayrılmaz bir biçimde dünyanın hem tezahürünü hem de anlamını taşıyan *logos*'un dünyaya içkinliğinin altını çizer. Dünyaya algısal olarak açıldığımız, "her duyusal şeyde sessizce açığa çıkan", Merleau-Ponty'nin Stoacılardan ödünç aldığı ifadeye göre, "*logos endiathetos*" (dünyaya içkin), "mantıktan önce bir anlamdır" ve "*prophorikos logos*" veya vaaz edilmiş logos,[27] onun yeniden ele alımı ve yüceleştirilmesidir. Sessiz logos bizde konuşur, tıpkı duyusal dünya gibi bizi yakalayıp sarıp sarmalar. "Söz konusu olan, belli bir tip mesaj etrafında değişkenlik göstererek her duyusal şeyde sessizce husule gelen *logos*tur, öyle ki onun hakkında bir fikre sahip olmak için anlamına tensel olarak katılmalı, onun 'anlamlandırma' minvaline vücudumuzla eşlik etmeliyiz" (*Le Vi-*

26 *Algının Önceliği*, s. 64-65.
27 *Le Visible et l'Invisible*, s. 222-224.

sible et l'Invisible, s. 261). İşte bu yüzden "bizim" dilimiz hiçbir zaman kendi kendinin üstüne kapanamaz; o şeylerin tanığı, bir yaşam, bizim ve onların yaşamıdır, o bir dil-şey veya bütün varlıkların varlığı olan bir eklemleme girişimidir. Merleau-Ponty'ye göre görünmez, müspet bir konumlanma değil, görünenin diğer tarafıdır. Dilin *logos*unun kendine dayandığı doğal dünyanın estetik *logos*u mevcuttur. Bize verili tüm kültürel materyalin berisinde bu ham ve vahşi varlığı bulmak gerekir.

Kaynakça

Barbaras, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008

Canguilhem, Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992.

Descola, Philippe, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Bilgi, 2013

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, (fr. çev. Ömer Aygün), İstanbul, Metis, 2005.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Önceliği*, (fr. çev. Yusuf Yıldırım), İstanbul, Kabalcı, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes de cours du Collège de France*, (yay. haz. Dominique Séglard), Seuil, 1995.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.

Nietzsche, Friedrich, *Le Gai Savoir*, (fr. çev. Alexandre Vialatte), Paris, Gallimard, 1950.

Şan, Emre, *Merleau-Ponty*, İstanbul, Say, 2015.

Tinland, Frank, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artifice*, Paris, Aubier, 1977.

Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek

TACETTİN ERTUĞRUL

Dünya çekti gitti, seni ben taşımalıyım
Paul Celan

***

Derrida hayvan meselesinin kendisini daima meşgul etmiş olduğuna hem *L'animal que donc je suis*'de hem de *Séminaire La bête et le souverain Volume I*'de[1] dikkat çekiyor: "Zaten hayvan meselesi, burada ve başka yerlerde, daimi ilgilerimizden biri olmuştur";[2] "canlı ve hayvan sorunu […] benim için daima büyük bir sorun, en belirleyici sorun olmuştur. Bu soruna Husserl ile ve rasyonel *hayvan* [*animal* rationale] kavramıyla, yaşam ya da fenomenolojinin bağrında yer alan aşkınsal içgüdü kavramıyla başlamak üzere, meşgul olduğum *bütün* filozoflara ilişkin okumalar[ım] aracılığıyla kimi za-

1 Jacques Derrida 1997 yılında Cerisy'de düzenlenen *L'animal Autobiographique* [Otobiyografik Hayvan] başlıklı kolokyumda oldukça uzun, on saate yakın bir konferans verdi. Konferans kayıt ve metinlerini bir araya getiren *L'animal que donc je suis* [Öyleyse Olduğum (Peşinde Olduğum) Hayvan] adlı kitap 2006 yılında yayımlandı. 2001-2002 ve 2002-2003 yıllarında EHESS'te verdiği *Séminaire La bête et le souverain* (Hayvan ve Egemen Semineri) ise 1. Cilt 2008'de ve 2. Cilt 2010'da olmak üzere yayımlandı. *Hayvan ve Egemen Semineri* Derrida'nın 1991 yılından başlayarak "Sorumluluk Meseleleri" genel başlığı altında EHESS'te verdiği seminerler arasında yer alıyor. Bu arada çeviriye ilişkin olarak hemen belirtmeliyiz ki Derrida *la bête* sözcüğünün tam olarak *hayvan (animal)* sözcüğüyle karşılanamayacağına açıkça işaret ediyor. Bununla birlikte *La bête et le souverain*'i *Hayvan ve Egemen* şeklinde çevirmeye mecbur kalıyoruz.

2 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume I*, s. 20.

man doğrudan kimi zaman ise dolaylı yollardan defalarca yöneldim [...]"[3] Derrida'nın daha önceki yapıtlarında hayvan meselesinin bu iki yapıttakiyle aynı ölçekte doğrudan temalaştırıldığını belki söyleyemeyiz, ancak bundan hareketle Derrida'nın geçmişteki ilgilerine ilişkin bir mübalağaya gittiğini de söyleyemeyiz.[4] Gerçekten de hayvan meselesi Derrida'nın muhtelif metinlerinde karşımıza çıkar. Aslında insan-hayvan ikiliği Derrida'nın erken dönemlerinden itibaren hedef aldığı ikilikler arasında yer alır. İnsanın sınırları sorunuyla, felsefe tarihi içindeki insana ilişkin tanımlamalarla, insanın otonomisi ve özne karakterini gerekçelendirmeye yönelen büyük bir külliyatla hesaplaşma girişimleri içinde Derrida insana atfedilen ve hayvanın mahrum olduğu varsayılan özellikleri problematize eder. İnsan-merkezciliğe ve insanın sınırlarına yönelik soruşturma hayvan meselesiyle belirli bir temas içindedir. Derrida erken dönem metinlerinden itibaren hedef aldığı *logosantrizm*'in bizzat hayvana ilişkin bir tez de olduğunu şöyle hatırlatır: "Logosantrizm (söz-merkezcilik) her şeyden önce hayvan hakkında, *logos*'tan mahrum, *logos'a sahip olabilmekten* mahrum hayvan hakkında bir tezdir: Aristoteles'ten Heidegger'e, Descartes'tan Kant'a, Lévinas ve Lacan'a kadar muhafaza edilen bir tez, pozisyon ya da varsayımdır."[5] Logosantrizm bir antroposantrizmdir ve yapısökümün hedefinde yeralır. Derrida *logosantrizm* terimi ile Batı felsefe geleneğinde *yazı (écriture)* karşısında *logos*'a ayrıcalık tanıyan, *logos*'u kendine mevcudiyetin/özdeşliğin *(présence à soi)* imkanı olarak tanımlayan başat bir tutuma işaret eder, bu tutum içinde yazı *ölü, mekanik* ve *na-mevcut olanın* kutbunu oluştururken logos *canlı, organik, mevcut olanın* kutbunu tanımlar. Derrida'nın *yazının (dar anlamıyla yazının)* temel karakteristiklerini genelleştirmeye yönelen *yazı (écriture)* düşüncesi ise *canlı ve kendine özdeş* varsayılan *logos*'un da bir yazı olduğunu göstermeyi hedefler. *Canlı mevcudiyet/şimdi* yalnızca bir seraptır, ölüm bizzat *canlı* varsayılan sözün içinde de mevcuttur. Ne *aralıklanma (espacement)* ve *eklemlenme (arti-*

3 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, s. 57.

4 Matthew Calarco diğer konularda Derrida hakkında yazılmış kitapların sayısıyla hayvan konusunda yazılmış olanlar arasında ciddi bir uçurum olduğunu hatırlatır. Bu uçurum Derrida'nın hayvan meselesiyle daha az ilgilenmiş olduğunun bir göstergesi olabilir mi ve Derrida'nın yaşam ve hayvan sorununun belirleyici önemi hakkındaki ifadesi sadece bir mübalağa mıdır? Hiç de öyle değildir, çünkü Calarco'nun vurguladığı gibi Derrida'nın yapıtları baştan itibaren ontoteolojik hümanizmin antroposantrik boyutlarını aralıksız biçimde sorunsallaştırmıştır. Bkz. Matthew Calarco, *Zoographies, The Question of The Animal from Heidegger to Derrida*, s.104.

5 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, s. 48.

culation) içermeyen bir söz mevcuttur, ne de çoktan *çığrından çıkmış olmayan* ve *kendisiyle örtüşmezliğe yazgılı* olmayan bir şimdi mevcuttur. Batı felsefesi geleneği içinde "*logosantrizm varolanın varlığının mevcudiyet* (*présence*) *olarak tanımlanmasıyla bütünleşik*"[6] olarak iş görürken, kendine mevcudiyet de *logos*'a muktedir görülen insana atfedilir. Böylelikle kendine mevcudiyet/özdeşlik tezi *kendini bilme*'yle tanımlanan bir olanak vasıtasıyla kendisiyle örtüşmek üzere kendine geri dönebildiği varsayılan bir *özne*nin gölgesinde soluk alır. Dolayısıyla logosantrizm mevcudiyet/özdeşlik düzleminde hayvan üzerine bir tez olmayı sürdürür: *logos* özdeşliğin ve mevcudiyetin yakalanmasını mümkün kıldığı varsayılan bir makam olarak kabul edilirken, hayvan logostan yoksun olarak aynı zamanda kendi kendine özdeşlikten ve giderek mevcudiyetten de yoksun hale gelir. Öyle ki kendi kendini bilen insan kendini bilmeyen hayvandan daha fazla mevcut olur.

İnsan/hayvan ikiliğini *logos (söz)* ve *yazı* arasında kurulan ve *logos* lehine örgütlenen ikilikle mukayese edebiliriz: bir yanda canlı, mevcut, kendine mevcut/kendine özdeş logos ile özgür, kendinin bilincine sahip, cevap vermeye muktedir *insan* çifti, diğer yanda canlı da olsa kendi bilincinden yoksun olduğu için görece mekanik ve ölü kalmaya yazgılı, kendinin bilincinden yoksun, cevap değil reaksiyon verebilen hayvan ile yazı çifti. Logos ve insan, yazı ve hayvan ikilik mantığınca birer çift oluşturacak şekilde konumlanır. Dolayısıyla söz ve yazı ikiliğini problematize ettiği ölçüde yapısöküm, hayvan adını anmadığında dahi insan hayvan karşıtlığına ilişkin kimi kutupsal terimleri daha baştan itibaren sorunsallaştırmaktadır. İnsan-hayvan ikiliği insanın kendisini mutlak ötekileriyle arasına çektiği sınırlardan itibaren tanımlama çabasının bir ürünüdür. Yapısöküm ise daima sınırların inşasıyla ilgilidir, aşılamaz olduğu beyan edilen sınırların kuruluşunu yöneten mantığı soruşturur. Derrida'nın ileri sürdüğü haliyle *insan* kendi ötekileriyle arasındaki sınırların birbirine eklemlenmesinin bir ürünüdür, bu eklemlenme insanın tarihidir ve bu tarih *ayrımın [différance]* oyunu ve eklentiselliğin grafiğine tabidir. Derrida örneğin *Gramatoloji Üzerine* adlı metninde insan-hayvan karşıtlığının başat bir karşıtlık olduğuna işaret ederken insanın kendi sınırlarını karşıtlıklar inşa ederek çekmeye çalıştığına dikkat çeker, *kendine insan diyen insan* kendisini bir dizi *karşıtlıktan* hareketle tanımlamaktadır: "İnsan ancak kendi ötekisini eklentisellik oyunundan dışlayan sınırlar çek-

6 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, s. 23.

mek suretiyle *kendisine insan adını verir* [insan olarak adlandırılır]: [kendi ötekisini, yani] doğanın, hayvanlığın, ilkelliğin, çocukluğun, deliliğin, tanrısallığın saflığını. Bu sınırların birbirine yaklaşmasından hem bir ölüm tehdidi gibi korkulur hem de [böyle bir yakınlaşma] ayrımsız [*sans différance*] yaşama erişim olarak arzu edilir. *Kendisine insan adını veren* [insan denilen] insanın tarihi *tüm* bu sınırların kendi aralarında eklemlenişidir. Eklentisel-olmamayı [*non-supplémentarité*] tanımlayan bütün kavramların (doğa, hayvanlık, ilkellik, çocukluk, delilik, tanrısallık, vb.) açıktır ki hiçbir hakikat değeri yoktur."[7] Ve yine insanın karşıtlıklar dizisiyle tanımlandığına, kendini tanımladığına ilişkin bir başka ifadeyi alıntılayalım: «[…] bilhassa insan denilen canlı ve hayvan denilen canlı arasındaki geleneksel karşıtlık [olmak üzere], insanın kendisini onlar vasıtasıyla tanımladığı sonsuz bir *karşıtlık* dizisi"[8] söz konusudur. İnsan-hayvan karşıtlığı *kendisine insan diyen* ve *insan denilen* insanın kendisini güvenli ve keskin sınırlardan itibaren tanımlama gayretine tanıklık eder. Sanki hayvan adı altında insanın kendi karşısına koyabileceği tek bir canlı varmış gibi, *hayvan* insanın kendine özdeşliğinin güvenliğinin sağlanacağı limite dönüşür. Karşıtlık ve ikilik mantığı stabil ve risksiz mutlak belirlenimler sağlamaya imkan veriyor gibidir.[9] Karşıt kamplara yüklenen vasıflar kendi aralarında birbirlerinin yerine geçebilen terimlerden kurulu olan ve diğer bloktaki vasıflara karşıtlıkla beslenen güçlü birer blok oluşturur.

İnsan-Hayvan ikiliğinin bir kutbunu oluşturan *Hayvan* sözcüğü her şeyden önce insanın bir başka canlıya verme hakkı ve otoritesini kendisine bahşettiği bir isimdir: "Hayvan, ne sözcük ama! Hayvan, bir sözcüktür, insanların oluşturduğu bir adlandırmadır, başka bir canlıya verme hakkı ve otoritesini kendilerine bahşettikleri bir isimdir."[10] Bu adlandırma uzun zaman önce başlamış, miras alınmış ve sürdürülen bir türler savaşını da akla getirebilir. Böylece insanın kendi benzeri, yakını ya da kardeşi kabul etmediği *tüm canlılar* bu *hayvan* etiketli kafese tıkılıyor. "Hayvan" sözcüğü farklı canlıları zincire vurmanın adıdır, *hayvan* sözcüğü bir hayvanat bahçesidir ama aynı

7 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, s. 347-348.
8 Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, s. 68.
9 Ama bu ancak bir zincire vurma, görmezden gelme ve bastırma çalışması pahasına iş görür. *Ayrımın (différance)* oyunu bu zincirlerden taşar. Durmadan kaynaşan, sınır, yer, dağarcık, yapı değişikliklerine maruz kalan, içerikleri yeniden düzenlenen ve başkalaşan kavramları ve sistemleriyle felsefe tarihi ayrımın oyununun zapt edilemezliğinin şahididir.
10 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, s. 43.

zamanda bir av alanıdır. Derrida felsefe geleneğindeki baskın bir çizginin insan-hayvan karşıtlığı içinde hayvan sözcüğüne yüklediği anlamlara mesafe açan ve hayvanları yeniden düşünme zorunluluğuna işaret eden bir sözcük önerir: *animot*. Animal (hayvan) sözcüğü yerine önerdiği sözcük budur. Bu sözcük *animal* (yani hayvan) sözcüğünün çoğulu olan *animaux* (hayvanlar) ile aynı şekilde telaffuz edilir, ancak görüldüğü gibi yazılışı farklıdır. Bu önerinin amacı nedir? Derrida'dan alıntılıyorum: "Hayvanlar çoğulunun [yani bir çoğul isim olarak *hayvanlar* isminin] tekil halde [yani tekil isim kipinde] işitilmesini sağlamak istiyorum: insandan bir tek bölünmez sınırla ayrılmış olan tekil topluluk ismi halinde bir Hayvan yoktur. Düşünmemiz gereken şey 'canlılar'ın[11] varolduğudur ve onların çoğulluklarının basitçe insanla karşıtlaştırılmış tek bir hayvanlık figürü içinde toplanmasına izin veremeyiz."[12] Ancak burada söz konusu olan, insanı diğer hayvanlardan ayırabilecek her şeyi ortadan kaldırarak tek bir homojen topluluk oluşturmak da değildir. Tam tersine, burada canlılar arasında heterojen yapılar ve sınırlar çokluğu bulunduğunu hesaba katmaya yönelik bir hamle karşısındayız. Genel olarak hayvan denilen kategori altında homojenleştirilemeyecek olan devasa bir çeşitlilik söz konusu iken, insan-olmayan tüm hayvanları hayvan adı altında toplamak Derrida'ya göre hayvanlara karşı işlenen ilk suçtur. Hayvan yoktur, hayvanlar vardır. Mesele insan denilen şeyin tekilliğini göz ardı etmeden, diğer hayvanların da tekil olduklarını hatırlayabilmektir: hayvanlar arasında farklılıklar vardır ancak sınır tek ve bölünmez değil, çok ve geçirimlidir. Derrida karşıtlıkların kuruluşunda insanın otobiyografisinin rolüne, bu otobiyografinin çıkarlarına ve tuzaklarına dikkat etmeye davet eder. *Genel olarak hayvanın hayvanlığını* değil, hayvanların *farklı* hayvanlıklarını, bu hayvanların indirgenemez çeşitliliği içinde düşünmek gerekecektir. Bireylerin, türler ve topluluklar denilen şeylerin tekilliğini, her türün *başkasıyla-birlikte-varolma* modunu düşünmek gerekecektir.[13]

Hayvan insan karşıtlığına yönelen yapısökümcü müdahale hayvandan esirgenen niteliklerin basitçe hayvana iade edilmesiyle sonuçlanmaz. Zaten böyle bir iadenin yapılacağı bir "hayvan" yoktur (sözcüğün yarattığı yanılsamayı düşünürsek "hayvan" şu olurdu: *insanı insan yapan şey hariç bütün*

11 Derrida düşüncesindeki *différance*, *archi-trace*, *supplémentarité*, *itérabilité* gibi temel kavramsılar (*quasi-concept*) (ki Rodolphe Gasché bunlara *altyapılar* adını verecektir) sadece insan yaşamına ilişkin değillerdir, buna karşın tüm canlılığı kuşatırlar.

12 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, s. 73.

13 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, s. 279.

hayvanlar olan hayvan). Ayrıca yapısöküm diğer hayvanlarla insan arasında, genel olarak hayvanlar arasında bir ayrımsızlık ve aynılık fikrine de varmayacaktır. "Peki öyleyse tam olarak nereye varıyor?" diye sorulabilir. Her şeyden önce şuraya varıyor: geçirimsiz sınırlarla ayrılmış ikili bir kutba izin vermeyen bir farklılık dünyasına. Unutmayalım burada sınırlar geçirgen ve kırılgan. Burada meselenin sınırları silmekten ziyade çoğaltmak olduğu açıkça vurgulanıyor: "Söyleyeceğim şeyler kuşkusuz sınırı silmekten değil fakat tam olarak çizgiyi büyütmek ve çoğaltmak suretiyle çizgiyi karmaşıklaştırmaktan, kalınlaştırmaktan, doğrusallığını kırmaktan, katlamaktan, bölmekten ibaret olacak."[14] Derrida hayvan-insan karşıtlığına müdahalesinin insan ve hayvanlar arasında bir kopma (*rupture*) olduğunun yadsınması gibi de düşünülemeyeceğini hatırlatır. Kendi tabiriyle *dikkatini homojenlikten ve devamlılıktan ziyade farklılıklara, heterojenliklere ve sınırsız kopmalara* veren bir filozoftan bahsediyoruz. Sınırları beslemek, çoğaltmak, hiçbir zaman tamamen nesnelleştirilemeyecek olan karmaşıklıkların olabildiğince açığa çıkmasına izin vermek için insan-hayvan ikiliğini kırmaya çalışmak gerekiyor. *Animot* sözcüğü işte burada geçmişe ait *hayvan* sözcüğünün yüklerini atmak istercesine devreye giriyor. Henüz adı verilmemiş olanla, adı bilinmeyenle yeni bir karşılaşma daveti olarak ortaya çıkıyor. Tıpkı kendisine bakan kedi karşısındaki hayretindeki gibi, kendisine bakan kediye cevap vermeyi bilmeyen kişinin hayretindeki gibi.

Derrida kendisine insan adını veren şey ve onun hayvan adını verdiği şey arasında homojen bir devamlılık olduğu fikrine katılmıyor. Aksine, sınırsız [*abyssal*] bir kopma olduğunu düşünüyor. Biyolojist süreklilikçiliği reddediyor. Kendilerine insanlar adını verenler ve onların hayvan adını verdikleri şey arasında devamsızlığın, kopmanın hatta uçurumun olduğunu kabul ediyor. Ama bu uçurum diğer hayvanlar arasında da söz konusu: örneğin "'insansı maymunlar' ve insan arasındaki mesafe kuşkusuz sınırsız kalıyor, fakat 'insansı maymunlar' ve diğer hayvanlar arasındaki mesafe de öyle."[15] Esas mesele şurada, mesele bu bitimsiz [*abyssal*] sınırın kendisine ilişkin: *Bu bitimsiz sınırın, bu kenarların sayısı, şekli, anlamı, yapısı, kalınlığı nedir?* Öncelikle bu sınırın kalınlığı tabakalıdır. Bu sınır çokludur ve sayısız kıvrımdan oluşur. Mesele devamsızlık yaratan bir sınırın olup olmadığından ziyade şunu düşünmeye çalışmaktır: "Bir sınır sonsuz [*abyssal*] olduğu zaman, bir

14 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis,* s. 51.
15 Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain*, *Dialogue,* s. 112.

sınır tek ve bölünmez bir çizgi değil de birbiri içine geçmiş birden fazla çizgi oluşturduğu zaman ve sonuç olarak da artık bir ve bölünmez olarak yerinin belirlenmesine, nesnelleştirilmeye, değerlendirilmeye izin vermediği zaman, neye dönüşür? Uçurumdan beslenmek üzere büyüyen ve çoğalan bir sınırın kenarları [*bord*] nelerdir?"[16] Burada bir *limitrophie* deneyimi söz konusudur, hem sınırlarda büyüyen, çoğalan hem de sınırları besleyen, karmaşıklaştıran bir deneyim. Derrida *L'animal que donc je suis* metninde bu kopma, sınır, süreksizlik meselesi eksenindeki tezini üç ayakta ortaya koyuyor. İlk olarak: bu sınırsız kopmanın iki tarafı, iki kıyısı, iki kenarı yoktur. Sınırsız kopma adlarına İnsan ve Hayvan denilen iki kenara sahip tek hatlı ve bölünmez bir çizgiyle tanımlanamaz. İkinci olarak: Bu sınırsız kopmanın çoklu ve heterojen kenarlarının bir tarihi vardır. Ve şu anda da bu tarihin istisnai ve kritik bir aşamasından geçiyoruz. Ancak unutmayalım ki biz burada tarih sözcüğünü kullandığımızda bile bu kopmanın yalnızca varsayılan bir kıyısından, İnsan denilen kıyısından hareketle konuşuyoruz. Bu tarih antroposantrik bir öznelliğin kendisine anlattığı bir tarihtir, onun yaşamının tarihidir ve otobiyografiktir. Dolayısıyla otobiyografinin tuzaklarından vareste değildir. Kendisine anlattığı tarih [*histoire*] aynı zamanda onun hikayesidir [*histoire*]. Üçüncü olarak: kopmanın insan denilen kenarının ötesinde "Hayvan" değil ancak canlıların heterojen çeşitliliği vardır, daha doğrusu "canlı ve ölü arasındaki ilişkilerin organizasyonlarının çeşitliliği [vardır], organik ve inorganik, yaşam ve/veya ölüm figürleri altında ayrı ayrı düşünmenin giderek daha zor hale geldiği alemler (*règne*) arasındaki organizasyon ve inorganizasyon ilişkilerinin çeşitliliği vardır. Hem özel hem sınırsız olan bu ilişkiler asla tümüyle nesnelleştirilebilir değildir. Bu ilişkiler bir tarafın diğer taraf karşısındaki herhangi bir basit dışsallığına mahal vermez."[17]

İnsan'ın kendisini bir ikilikler-karşıtlıklar dizisi sayesinde dışarıda bıraktıklarıyla çizilen sınırlardan itibaren tanımladığını ve yapısökümün bu ikilikleri kırmaya yöneldiğini söylemiştik. Bununla birlikte Derrida yapısökümün hayvan insan ikiliğine müdahalesine ilişkin bir yanlış anlama riski üzerinde ısrarla durur. Hayvandan esirgenen vasıfların bir listesini sunan ve bu yanlış anlama riskine işaret eden bir pasajı aktarıyoruz: "Söz konusu olan şu ya da bu yeteneği (söz, akıl, ölüm deneyimi, yas, kültür, kurum, teknik, yalan, numara yapıyor numarası yapmak, izi silmek, bağış, gülme, ağlama,

16 *Age.*, s. 53.
17 *Age.*, s. 53.

saygı, vb – liste kaçınılmaz olarak sınırsızdır[18] ve içinde yaşadığımız en güçlü felsefe geleneği *tüm bunları* hayvana ilişkin olarak reddetmiştir) hayvana ilişkin olarak reddetmeye hakkımız olup olmadığını sormak değildir *yalnızca*. Söz konusu olan *aynı zamanda* insan denilen şeyin hayvana ilişkin olarak reddettiği şeyleri kesin biçimde insana, kendi kendisine atfetmeye hakkı olup olmadığını ve olduğu haliyle *saf, kesin, bölünmez* bir insan kavramına sahip olup olmadığını da sormaktır."[19] Burada insana atfedilen ve hayvandan esirgenen vasıfların basit bir yer değiştirme ya da iadesinin ötesindeyiz. Zaten özelliklerin toplu olarak iade edileceği tek bir hayvan olmadığını söyledik. Yukarıda sayılan ve insana atfedilip hayvandan esirgenen tüm vasıflar şüphesiz farklı felsefi söylemler içinde özgün biçimlerde yapılanır. Karşıtlık yapısının tuhaf mantığı bu listeyi oluşturan ve karşıtlığın aynı kutbunda yer alan vasıfların hemen hemen hepsinin birbirine pozitif bir gönderme ve anlam bağı ile tutunmasını mümkün kılıyor. Derrida *L'animal que donc je suis*'de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas ve Lacan'la (ve daha birçok filozofla) insanın özelliği [*propre*] olarak vazedilen kimi özellikler etrafında *insan-hayvan* ikiliğinin problemleştirilmesi ekseninde yapısökümcü temaslar kuruyor. *Séminaire La bête et le souverain Volume I* ve *II*'de bu hesaplaşmaların devam ettiğini görüyoruz.[20] Söz konusu ikilikleri hedefleyen detaylı

18 Liste açık kalıyor, birçok başka vasıf bu listeye eklenebilir. Örneğin *sportif* hayvan olarak insan *(Points de suspension)*. Öte yandan Derrida "Hayvanların canı sıkılabilir mi?" diye soracaktır (*La bête et le souverain* s. 22). Peki hayvanlar *yalnız* olabilir mi? (*Sèminaire la bête et le souverain*, s. 26)

19 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis,* s. 186.

20 Bu temaslar tuhaf bir sahne oluşturur: Farklı felsefi söylemler içinde dört bir yandan insanın sınırları çizilmeye çalışılırken, tam da bir filozofun bu sınırı yakaladığını düşündüğü yerde Derrida bizzat sınırı kuran kavramsal düzeneğin kendi bastırılmış olanaklarına ve tezlerine geçit açarak kavramsal makinaları varsaydıkları ikiliği taşıyamayacak seviyede karmaşıklaşmaya zorlar. Farklı filozoflarla kurulan temaslardaki detaylı ve son derece dolambaçlı güzergahları burada serimlemek mümkün olmasa da insan-hayvan ikiliğinin sorunsallaştırılması ekseninde, tamamına değilse de birkaç temaya işaret etme riski alınabilir: Descartes'la ilgili olarak *cevap/tepki (réaction)* ikiliğinin komplike hale getirilmesi, makine hayvan teması, *ego cogito, otobiyografi, refleksiyon* temaları, *kendini takdim etme (se présenter)* teması (kendisine seslenilen köpeğin gelişi: bir tür kendini takdim etme); Kant'a ilişkin olarak *Ben* (*Ich*) meselesi, *Ben*'in otonomisi, öz-duygulanım (*auto-affection*), hetero-duygulanım (*hetero-affection*), bir kendinde ereğin değeri ve saygınlığı (*Würde*), *auto-deiktik* (kendine işaret etme) prensibi; Lévinas'la ilgili olarak *ötekinin yüzü*, insan yüzü, hayvanın yüzü meseleleri (hayvanlar da bize bakıyor, farkında mıyız?); Heidegger'le ilgili olarak *dünya (Welt)* meselesi, Hayvan'ın *Weltarm (dünyaca yoksun)* olması teması, Dasein'ın varolana *olduğu haliyle* erişimi meselesi, *ölüm, yas* temaları, yalnızlık, can sıkıntısı temaları; Lacan'la ilgili olarak *izini silmeye (effacer sa trace)*, *numara yapıyormuş numarası yapmaya (feindre de feindre)* muktedir olma temaları, hayvanlarda cinsellik, ayna evresi, sembolik alana, dile erişim temaları, hayvanın eksiklikten eksik olması teması.

yapısöküm girişimlerini ve stratejilerini burada özetlemek mümkün değil. Bu hesaplaşmalar, hayvandan esirgenip insana mahsus sayılan vasıflara ilişkin soruşturmalar yalnızca bu metinlerle ve yukarıda sayılan temalarla da sınırlı kalmıyor.

L'animal que donc je suis ve *Séminaire la bête et le souverain Volume I*'de önemli bir yer ayrılan ikiliklerden birisi *reaksiyon – cevap* karşıtlığıdır.[21] Derrida felsefe tarihi boyunca çok sayıda filozofun aynı şeyi söylediğini hatırlatır: "Hayvan dilden mahrumdur. Ya da, daha açık olarak, cevaptan mahrumdur, reaksiyondan açık biçimde ve kesin olarak ayırt edilebilecek bir cevaptan: 'cevap verme' hak ve gücünden. Ve dolayısıyla da yalnızca insana özgü olacak başka bir çok şeyden."[22] Hayvan sağır olarak tanımlanan bir karşıt kutup sıfatıyla, insanın kendisini cevabı mümkün kılan bir kulak olarak görmesine olanak sağlar. Cevap vermenin insan için de sanıldığı kadar kolay olup olmadığı bir yana, hayvanlara sorunun sorulup sorulmadığı da bir muammadır. *Reaksiyon-cevap* (*réponse*) *insan-hayvan* ikiliğini muhafaza eden söylemlerde sıklıkla karşılaşılan kutupları oluşturur. Hayvan yalnızca *reaksiyon* vermeye muktedir kabul edilirken, *insan* özgür ve sorumlu cevaba muktedir olarak vasıflandırılır. Derrida tekrarlayıcı nitelikte olan, canlının karşısında mekanik olarak konumlandırılan, teknik bir karakter gösteren *reaksiyon* kutbunun, arzu edildiği gibi saf ve mutlak bir biçimde *hayvanın* kutbuna yerleştirilemeyeceğine işaret eder. Bir yandan *cevap verme kabiliyeti-insan* ve *reaksiyon-hayvan* ikiliği *hayvanların farklılıklarını* hesaba katmak yerine karşıtlığın ürettiği hayvan *simülasyonuna* yaslanır. Öte yandan *özgür cevap vermeyle* vasıflandırılan kutbun içinde *reaksiyon denilen mekanik, teknik mekanizma zaten mevcuttur*. Reaksiyon-cevap çifti basit bir karşıtlık ilişkisinin ötesine geçen bir birliktelik arz eder. Mutlak bir özgür cevap yoktur çünkü her şeyden önce *Ben* mutlak karar mercii değildir, Derrida bilinçdışının mekanizmaları içinde tekrarın ve mekanik olanın rolünü vurgular. İnsanın hayvandan üstünlüğü tezleri reaksiyon-cevap çiftinde olduğu gibi her zaman doğrudan hayvanın belli bir eksikliği varsayımı üzerine de dayanmayabilir. Öyle ki gerektiğinde ikilik mantığı eksikliği bir tamamlanışın kökeni, ve tamlığı da eksikliğin kaynağı olarak sunmaya yeltenecektir.

21 "Descartes'tan Lacan'a dek hayvanın belli bir işaret ve iletişim kabiliyetini kabul edenler, ondan *cevap verme, numara yapma, yalan söyleme* ve kendi izlerini *silme* yeteneğini esirgeyeceklerdir." Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis,* s. 55.

22 *Age.,* s. 54.

Bu durumda hayvansal tamlık eksiklikten mahrum (eksiklikten eksik) bir tamlık olarak bir eksikliğe dönüşürken insanın eksikliği mükemmelleşmeye açılan bir imkana dönüşür. (Mükemmelleşmeye açılan dedik, bu ise insanın ereklerine ilişkin engin bir varsayımlar alanını açıyor. Bu eksik yaratık nereye doğru gidiyor? Nereye doğru gitmeli?) Bir antik Yunan miti bize bu jestin iyi bilinen bir örneğini sunuyor.

Derrida insan-hayvan ikiliğine ilişkin olarak *Epimetheus* ve *Prometheus* mitine göndermede bulunur. Epimetheus tüm hayvan soylarını mükemmel bir şekilde donatmış fakat insanı donanımsız, çıplak, örtüsüz, silahsız bırakmıştır. Prometheus Epimetheus'un hatasını onarmak amacıyla ateşi, yani tekniklerin bilgisini çalar, bu mitin izinde düşünüldüğünde "paradoksal olarak insan bir kusur ya da bir eksikliğinden itibaren doğanın ve hayvanın efendi öznesi haline gelecektir. Kendi eksikliğinin oyuğundan, yüksek bir eksiklikten itibaren, yani hayvana yükleyeceği eksiklikten tümüyle başka bir eksiklikten itibaren, insan tek ve aynı hamlede *kendi özelliğini* (insanın özelliği tam da özelliği olmama özelliğine sahip olmasıdır) ve hayvani denilen yaşam üzerindeki *üstünlüğünü* inşa eder ya da bu iddia da bulunur."[23] Mit hayvanların tümüyle uygun biçimde donatılmış halde, birbirleriyle ve ortamlarıyla (zira Epimetheus örneğin her hayvan soyu için gereken besini de ayarlar) bir denge içinde bulunduklarına işaret ediyor. İnsanın donanımsız ve özelliksiz durumu ise ikamelere yani tekniklere başvurmayı gerektiriyor.[24] Şüphesiz donanımlı hayvan ve teknikle kendini donatan insan arasındaki bu kutupsal karşıtlık çok boyutlu ve ayrıntılı bir analize açıktır. Burada vasıfsızlık ve çıplaklık sınırsız farklılıklara açık bir potansiyel olarak düşünülüyor. Bir yana doğal donanımına yani kendi bedenine, kendi bedenindeki kayda ve programa zincirli hayvanları, diğer yana edindiği protezlerle sonsuz transformasyonlara açık insanı koymakla oluşturulan bir sahne. İnsanı bir uzay

23 *Age.*, s. 40.

24 Plutarkhos'un *Hayvanların Akıldan Faydalanması Üzerine [Bruta Animalia Ratione Uti]* adlı dikkat çekici metninde, Gryllus hayvanların doğal yaşamının eksik ve yapay insan yaşamından üstünlüğünü ileri sürecektir: Hayvanlar kendi doğalarına uygun erdemleri eğitim olmadan, emir, terbiye olmadan taşırlar. Bu kendiliğindenlik, erdemi dışsal aparatlara ihtiyaç duymadan bu taşıma kabiliyeti hayvanları erdeme insandan daha uygun ve erdemi taşımak bakımından daha mükemmel kılar. İnsan ise eğitim, terbiye, zorlama vb. ile erdemlere yönelebilir, dolayısıyla insan için erdem aparatlar, dolayımlar, teknikler ile edinilmiştir. İnsanlar arasında herkesin erdemli olmaması erdemin edinildiğinin açık bir kanıtıdır. Oysa hayvan doğası gereği ve kendi türüne uygun olarak o erdemi kendinde taşıyor. Hayvan için erdem eklentisel yapıda değil. Hayvan için erdem bu tezde bir tam mevcudiyet gibi işitilebilir. İnsan için ise eğitimle ve tekniklerle edinilen bu dışsal düzenek tam da bu dolayımlara tabi yapısının işaret ettiği özsel olmama kusurundan ötürü her an yitirilebilir durumda.

mekiği içine koyup uzaya gönderen maymunların olduğunu iddia etmiyoruz. Bununla birlikte tekniğin hayvanlardan esirgenmesi tümüyle şüphe götürür bir pozisyondur. Jacques Derrida Bernard Stiegler'le bir söyleşisinde bir miras aktarımının (ki bu miras aktarımının genetik kod aktarımından ve bir canlı bireyin kendi tecrübelerinden doğup yine kendisiyle birlikte kaybolup giden bireysel hafızadan farklı olduğunu söylemeliyiz) hayvanlar içinde de mümkün olduğuna işaret edecektir: "Her miras tekil işaretleri gerektirir – artık burada buna dil ya da söz demeyeceğim, elbette bildiğiniz nedenlerden ötürü böyle demeyeceğim: bir hayvan topluluğunun içinde, 'hayvani' denilen bir miras olanağını dışlamak istemiyorum, örneğin, sözsüz işaretleri, gelecek bir nesle bırakılan yerleri ya da işgal edilen sembolik yerleri (konumları)."[25] Tekniği hafızanın dışsallaşması ve aktarılmasıyla ilişki içinde düşündüğümüz ve bu dışsallaşmanın tek mesnetinin dijital bellekler olmadığını unutmadığımız takdirde tekniği hayvan topluluklarıyla birlikte düşünme imkanı açılıyor. Bu aynı zamanda hayvan topluluklarında belli bir kültürü düşünmeye de imkan sağlayabilecektir. Şimdi yapacağımız uzun alıntı bu bakımdan önem taşıyor: "Her şeyden önce doğuştan olan ve edinilmiş olan arasındaki, dolayısıyla da içgüdü ve 'kültür'le, 'yasa'yla, 'kurum'la, 'özgürlük'le, vb el ele giden hemen hemen her şey arasındaki ayrım her zaman için kırılgan olmuştur, [ve] bu ayrım dilden, tarihten, kültürden, teknikten, *olduğu haliyle* ölümle ilişkiden ve edinilmiş olanın aktarımından mahrum bir hayvanlık varsayımı olmak itibariyle kuşkusuz günümüzde geçmiştekinden daha da kırılgandır. Ben, yapısöküme uğratılması gereken bu önyargılar makinesine her zaman için gülümsemeyle yaklaşmış kişilerdenim – gerçekten de bu kişilerin sayısı çok az. Ayrıca sonuçta bugün en pozitif bilim (insanın kökenleri üzerine yakınlarda yayımlanan şu kitaba bir bakın (Coppens miydi???))* bazı hayvanların (kuşkusuz Hayvan adı takılmış şu hipostatik kurmacanın değil, fakat hayvanlar arasında sınıflandırılanlar arasından bazılarının) bir tarihleri ve teknikleri, dolayısıyla da sözcüğün en kati anlamında bir kültürleri olduğunu, yani açıkçası elde edilen kabiliyetlerin (*pouvoirs*) ve bilgilerin aktarımı ve birikimine sahip olduğunu ortaya koyuyor. Ve kuşaklar-arası aktarımın olduğu yerde, yasa, dolayısıyla suç ve suç işleyebilirlik de vardır."[26]

Hayvanlardaki kültür manzarası üzerine askıda bırakılmış hipoteziyle

25 Derrida & Stiegler, *Échographies de la télévision*, s. 100.
26 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume I*, s. 152.
* Yves Coppens & Pascal Picq (ed.), *Aux origines de l'humanité*, Paris: Fayard, 2002.

Freud dikkat çekicidir. Derrida Freud'un *Kültürdeki Huzursuzluk* (*Das Unbehagen in der Kultur* 1929-1930) adlı yapıtından, VII. Bölümün hemen başındaki paragrafı alıntılar. Derrida'nın belirttiği üzere Freud burada hayvan topluluklarının yönetimsel kurumları ve insanların yönetimsel kurumları arasındaki benzerliklere karşın, benzerliğin bir sınırla karşılaştığına dikkat çeker. Derrida Freud'un burada askıda bırakılmış bir hipotez ileri sürdüğünü vurgular: hayvani yönetimsel yapılar tarihleri içinde durmuş, kesintiye uğramıştır. Tarihleri ve gelecekleri yoktur. Bu kesintinin, stabilizasyonun (Derrida bu çizgi içinde düşünülecek olursa hayvani yönetimsel [*étatique*] yapıların daha stabil olduğu, yani insani Devletlerden [*État*] daha statik, daha yerleşik olduğu sonucunun da çıkacağını hatırlatır), onların bu görece tarih dışı statik yapılarının nedeni, çevreleyen dünya ve dürtüleri arasındaki görece dengedir. İnsan için ise yine Freud'un askıda bıraktığı hipotez şudur: libidodaki bir fazlalık ya da bir artış yıkım dürtüsünde yeni bir ayaklanmaya ve dolayısıyla tarihte yeni bir başlangıca yol açabilmiş olabilir.[27] Freud'dan alıntı şu şekilde:

"Bizimle akraba olan bu varlıklar, hayvanlar, neden böyle bir kültürel mücadele davranışı sergilemiyorlar? Ne yazık ki bunu bilmiyoruz! Aralarından kimileri, arılar, karıncalar, termitler öyle görünüyor ki bu yerleşik kurumlara, bu işlev paylaşımına [dağılımına], bugün onlarda hayranlık duyduğumuz bu bireysellik sınırlandırmasına ulaşıncaya dek binyıllar boyunca uğraşmıştır. Bu hayvani yönetimsel yapıların ve onlarda bireye düşen rollerin hiçbirinde kendimizi mutlu saymayacağımıza dair hissimiz mevcut durumumuzun bir karakteristiğidir. Diğer hayvan türlerinde, çevreleyen dünyanın etkileriyle bu türlerin içinde savaşan dürtüler arasında geçici bir dengeye varılmış olabilir. İlk insanda ise, libidodaki yeni bir yükselme yıkım dürtüsünde yeni bir hareketlenmeyi alevlendirmiş olabilir. Burada henüz yanıtlarını elinde bulundurmadığımız soruları soruyoruz!" (*Le Malaise dans la culture*, s. 309-310).[28]

Freud'un hipotezi askıda kalıyor. Ancak her halükarda rölatif, göreli bir dengenin ölçütünün ne olacağı sorusuyla da karşı karşıyayız. Şayet her hayvan türü, her hayvan topluluğu kendi ölçütünü gerektirirse rölatif dengeleri ölçmek ve karşılaştırmak mümkün müdür? Şayet mesele farklı hayvan topluluklarında değişimin hızına ilişkinse, *zaman* ölçütünü verecek olan toplu-

27 *Age.*, s. 56-57.
28 *Age.*, s. 57.

luk hangisi olacaktır? Farklı canlı dünyaları karşılaştırılabilir midir? Hangi dünya ölçüt olmaya muktedirdir? Peki otobiyografinin yasası, kendisinden bahseden "*özne insan*"ın *dünyasını* daha baştan ayrıcalıklı kılmıyor mu? İnsan diğer hayvanları kendi dünyası dediği şeyi ölçüt almadan değerlendirebilir mi?

Dünya sorunu, dünyalar sorunu gelip karşımıza dikiliyor. *Dünya* sorunuyla Derrida'nın Heidegger okumalarında sık sık karşılaşıyoruz.[29] Örneğin *De l'esprit, Heidegger et la question* [Ruh üzerine, Heidegger ve Soru], *L'animal que donc je suis, Séminaire La bête et le souverain I-II*'de. *Séminaire La bête et le souverain II* tümüyle Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sunun ve Heidegger'in 1929-1930 tarihli *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık* başlıklı seminer metninin birlikte okunmasına adanmıştır ve dünya teması ayrıcalıklı bir noktada durur. Derrida *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda yer alan ve Heidegger tarafından *cansızın, hayvanın ve insanın* dünyayla ilişki modlarının karşılaştırıldığı betimlemeye odaklanır: Taşın dünyası yoktur *(der Stein ist weltlos),* Hayvan dünyaca yoksundur *(das Tier ist weltarm)* -ama dünyasız değil-, İnsan dünya kurucudur *(der Mensch ist weltbildend)*. Derrida buradaki üç tezin taşa, hayvana ve insana ilişkin olmadan önce dünya üzerine tezler olduğunu vurgular. Bu tezlerden önce gelen ve yolunu arayan soru şudur: Dünya nedir? *(Was ist Welt?)*.[30] Derrida Heidegger'in hayvana tanıdığı statünün ikircikli yapısına, hayvanın taş ve insan arasındaki gerilimli ve salınımlı konumuna dikkat çeker. Bir yandan hayvanın dünyaya bir erişimi olduğu anlaşılmaktadır, çünkü taş gibi dünyasız değildir, öte yandan dünyaca yoksundur. Hayvanın dünyaca yoksun olmasının nedeni dünyaya gömülü olmasında yatar. İnsan kendi varlığını soruya dönüştürebilen varolan olmak itibariyle *Da-sein* olarak varlığın açıklığındadır, hayvan ise çevreleyen ortamına gömülüdür. Hayvana atfedilen bu yoksunluk hayvanın dünyaca daha yoksun, insanın daha zengin olduğunu ifade eden bir *derece farkı* hipotezi şeklinde düşünülmeye çalışılabilir. Ancak bu hipotez, dünyaca yoksun olsa bile hayvanın dünyasız olan taştan farklı olarak bir dünyası olduğu anlamını ortadan

29 *De l'esprit, Heidegger et la question* metni Heidegger'in hayvanı "dünyaca yoksun" olarak tanımlamasıyla hesaplaşıyor. Derrida bu hesaplaşmayı *L'animal que donc je suis*'de ve daha sonra da *La bête et le souverain* seminerlerinde sürdürüyor, öyle ki seminerlerin ikinci cildi doğrudan dünya konusuna odaklanıyor. Kuşkusuz başka metinlerde olduğu gibi *Les fins de l'homme*'daki temaslar da bu tartışmayla kesişir.

30 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, s. 95-96.

kaldırmaz. Derrida *Heidegger* için bunun bir derece farkı olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla bu ilk hipotezden uzaklaşmamız gerekiyor. Buradaki *dünyaca yoksunluk* dereceli yahut kademeli bir erişim ufku içinde dünyada insanın tam erişim sahibi olduğu şeylere hayvanın daha sınırlı bir erişiminin olması anlamına gelmez. Arada bir öz farkı varsayıldığına göre hayvanın dünyası insan dünyasının bir derecesi olamaz, bu durumda *dünyaca yoksun* olmak da *daha az dünyaya* sahip olmak anlamında bir derece farkı değildir. Bu durumda dünyayla ilişkinin bu yapısal farklılığına rağmen dünyaca yoksun olmanın negatif karakteri nereden kaynaklanmaktadır? Hayvanın dünyayla ilişkisini belirleyen özellik nedir? Heidegger'i takip ederek söylendiğinde, örneğin kayanın üzerine uzanmış olan bir kertenkele, *olduğu haliyle* kayayla [*als* Felsplatte; yani kaya olarak kayayla] bir ilişki içinde değildir: "Kertenkelenin kayanın üzerinde uzanmış olduğunu söylediğimizde, 'kaya' sözcüğünün üzerini çizmemiz gerekir, bunu yapma amacımız kuşkusuz kertenkelenin üzerinde uzandığı şeyin ona *bir biçimde* verili olduğuna fakat [onun tarafından] kaya *olarak* bilinmiyor olduğuna işaret etmektir. Üzerini çizmek [ondan] yalnızca başka bir şeyin anlaşıldığı ve [onun] başka bir şey olarak anlaşıldığı anlamına gelmez, fakat [onun] bilhassa *varolan olarak* erişilebilir olmadığı anlamına da gelir."[31] Dolayısıyla bu tezin ufkunda hayvan çevreleyen dünyasını oluşturan şeyler tarafından yakalanmış ve yutulmuştur, ortamına gömülüdür. Mesele hayvanın dünyaya daha az erişiminin olmasında değil, ilişkinin modunun farklı olmasında, yani dünyayla *başka* bir ilişkiye sahip olmasında düğümlenir. Hayvanın bir şeye erişimi vardır, fakat *olduğu haliyle* varolana erişimi yoktur. Hayvan bu sahnede şundan yoksun sayılmaktadır: "Algıladığı şeyi olduğu gibi algılama ya da *oldukları haliyle* varolanla ve dünyayla ona kendisini açımlayan şeyin açıklığında ilişki kurma imkanı."[32] Dolayısıyla hayvan taş gibi dünyasız değildir, ama dünyayla ilişkisi insan gibi de değildir. Hayvanın yoksunluğu *olduğu haliyle* varolanla erişime girmedeki yoksunluğudur.[33] Bir şeye bir şey olarak, olduğu haliyle erişimi yoktur.

31 Alıntılayan: Jacques Derrida, *De l'esprit, Heidegger et la question*, s. 83. Bkz. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* Vittorio Klosterann Frankfurt am Main, Zweite Auflage 1992, s. 291-292.

32 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, s. 104.

33 *Entre individuation et spéciation: les temps de l'animalité* [Bireyleşme ve Türleşme Arasında: Hayvanlığın Zamanları] başlıklı makalesinde Jean-Philippe Milet bakterinin ışıkla ilişkisi üzerine yazarken bakteri için *olduğu haliyle ışığın* kendi yaşamsal problematizasyonuyla ilişki içinde düşünülmesini önerir: "Işığın yalnızca insan için olduğunu varsaymamızı ge-

Kertenkele kayayı olduğu şey olmaya bırakamaz, bu imkandan yapısal olarak yoksundur. Derrida bu analizin kuşkusuz *derece farkı*yla bağını koparma önemi taşıdığına ve insan-merkezcilikten kaçınmak üzere[34] bir yapısal farklılığı hesaba kattığına dikkat çeker, fakat insan ölçütünü bir noktada uzaklaştırırken aynı zamanda sözkonusu *eksiklik ve yoksunluk* tabirleriyle yine geri getirdiğini de vurgular. *Olduğu haliyle* varolana erişim imkanı Dasein'a tanınmış olarak yapılan bu üçlü dünya ayrımı temelinde Derrida Heidegger'in *hayvan üzerine* tezinde hümanist bir teleoloji görüyor. Derrida'nın Heidegger'in insan ve hayvan dünyaları ayrımına eleştirilerinden bir diğeri ise insanın Heidegger tarafından *genel olarak hayvanla* karşılaştırılıyor olmasına yöneliktir. Derrida tek hücreliler ve memeliler hakkında, arı ve kedi, köpek ve şempanze hakkında aynı şeyi söyleme, onların tümünün dünyayla aynı ilişkiye sahip olduğunu, tümünün dünyada yoksun olduğunu ve aynı şekilde dünyada yoksun olduğunu (çünkü bir derece farkı değil yapısal bir fark olduğuna işaret edildi) iddia etme hakkının varolduğu fikrini kabul edilemez bulur. Heidegger'in insan-merkezcilikten kaçınma yönündeki önemli hareketinin, ona yakalanmaktan bu anlamda da kurtulamadığına işaret eder. Zira bu sahnede tüm hayvanlar farklılıkları silinerek *İnsan Dasein*'ı karşısında ortak şeylere ve ortak bir farka sahipmiş gibi değerlendirmektedir: "bir tek hücreli ile insansı denilen bir maymun arasında gerçekten de genel olarak ortak bir şey var mıdır ve insan dünyasında bu hayvanlar [tek hücreli ile insansı maymun] arasındaki ortaklık onlarla insan Dasein'ı arasındaki ortaklıktan daha fazla gibi mi

rektiren hiçbir neden yoktur. Işıkla düşünsel bir ilişki yeteneğini insana mahsus görmek makul görünüyor. [Ancak] Işık, bakteri için, kendi fotosansibilitesinin ve fototropizminin ışığıdır. Bundan *olduğu haliyle* ışığın bakteri için varolmadığı sonucu çıkarılmaya kalkışılmıştır [burada Milet, bir dipnotla Heidegger'in *Metafiziğin Temel Kavramları*, paragraf 59'a işaret ediyor]: bu insanı her şeyin ölçütü yapmaya ve hayvan yaşamını da eksik bir varoluş yapmaya varır. [Durum ise] daha ziyade şöyle görünmektedir, bakteri için ışığın formu ya da 'olduğu haliyle'si, bakterinin fotosentezi yani yaşamsal problematizasyonu düzleminde mevcudiyete girmekten [ibarettir]." Jean-Philippe Milet, *Entre individuation et spéciation: les temps de l'animalité*, in *L'animalité, Six interprérations humaines*, s. 21.

34 Derrida'nın Heidegger'in yapıtıyla hesaplaşmalarını yaşamının sonuna kadar sürdüğünü hatırlatalım. Her zaman olduğu gibi yapısöküm bir sadakat fikriyle miras aldığı felsefi düşünceyi sınırlarında, açmazlarında tecrübe etmeye çalışıyor. *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta Heidegger yapıtının Fransa'daki hümanist okumasını da hedefleyerek farklı hümanizm türleriyle kendi düşüncesi arasındaki mesafeyi açıkça ilan ediyordu. Buna karşın Derrida Heidegger'in hümanizmden bütün uzaklaşma çabalarına karşın yine de en derin hümanist metafiziğe düştüğünü ileri sürüyor. Kuşkusuz bu iddianın gerekçelerini tam olarak görmek için Derrida'nın Heidegger'in varlık sorusu için örnek varolan olmak itibariyle *Dasein* hakkındaki analizine ilişkin yakın okumalarını gereğince takip etmek gerekirdi.

görülmektedir? [...] [Bu durumda] Vülger *Dasein*, amip ve insansı maymun arasında [...] onların *dünya kurucu* olan insan *Dasein*'ıyla arasındakilerden daha fazla ortak nokta olmaktadır."[35]

Peki şöyle sorduğumuzu varsayalım: *Hayvanlar ve insanlar arasında hangi ortaklıklar vardır, dünyaları ortak mıdır?* Baştan beri takip ediyor olduğumuz hat içerisinde Derrida bu sorudaki tuzağa işaret etmiştir: Buradaki iki çoğul sözcük yani hayvanlar ve insanlar sözcükleri bakışımsız ve problematiktir. Çünkü bir yandan soruyu soran kişi kendisini hayvan olmayan insanlar arasına yerleştirmiş oluyor, böylece de soru bu varsayılan soru sahibinin bakış açısından soruluyor. Diğer yandan ise bu iki çoğul adlandırma karşılaştırılabilir iki sınıfa ya da bütünlüğe karşılık gelmiyor. Burada bir yanda aynı türe ait olarak düşünülen insanlar diğer yanda ise negatif olarak insan üzerinden tanımlanan, yani bir grup oluşturma özelliğini insan olmamak dışında bir şeyden almayan hayvanlar var. "Fakat karınca, yılan, kedi, köpek, at, şempanze – ya da ispermeçet balinası arasında pozitif olarak ileri sürülebilir bir başka birlik yok."[36]

Ayrımdaki bu temel probleme işaret ettikten sonra Derrida seçilen bakış açısına göre ortaklıklar hakkında üç farklı şeyin söylenebileceğini ileri sürüyor:

"1) Nesneye ilişkin aynı nesnellik deneyimine sahip olmasalar bile, şüphesiz ki hayvanlar ve insanlar aynı dünyada, aynı nesnel dünyada yaşamaktadır. 2) Şüphesiz ki hayvanlar ve insanlar aynı dünyada yaşamamaktadır, çünkü insan dünyası asla saf ve basitçe hayvanların dünyasına özdeş olmayacaktır. 3) Bu özdeşliğe ve bu farklılığa rağmen, ne farklı türden hayvanlar, ne farklı kültürden insanlar, ne herhangi bir hayvan ya da insan bireyi, bu canlı bireyler (insanlar ya da hayvanlar) birbirlerine ne kadar yakın ve benzer olursa olsun, bir diğeriyle aynı dünyada yaşamamaktadır ve bir dünyanın diğer dünyayla farklılığı daima aşılamaz kalacaktır, dünyanın ortaklığı daima az çok stabil olan ve asla doğal olmayan bir stabilleştirici düzenekler bütünü tarafından inşa edilmekte, simüle edilmektedir, geniş anlamıyla dil, izlerin (*trace*) kodları[37] tüm canlılarda daima yapısöküme uğrayabilir olan

35 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, s. 279.
36 Jacques Derrida, *age.*, s. 30.
37 Bunu stabilleştiricileri *yazı (écriture)* düşüncesiyle ilişki içinde düşünmek gerekirdi: "Yazısız (soy işareti olmayan, hesaplamadan, arşivlemeden yoksun) topluluk yoktur, izsiz, bölgesel işaretlerden yoksun bir hayvan topluluğu (hayvan topluluğu denilen topluluk) da yoktur..." Jacques Derrida, *Points de suspension*, s. 90.

ve hem hiçbir yerde hem de hiçbir zaman doğada verili olmayan bir dünya birliği inşa etmeye yöneliktir."[38]

Bu da demektir ki "benim dünyam" dediğim şeyle tüm diğer dünyalar arasında sonsuz farklılıkta bir uzay ve zaman vardır. Bu aralık ortak dünya arzusunun vazetmeye ve sabitleştirmeye çalıştığı geçiş, iletişim ve çeviri girişimleriyle kıyaslanamaz ölçektedir: "Dünya yoktur, yalnızca adalar vardır."[39]

***

Hayvan adlandırmasının hayvanların şiddet yoluyla zincire vurulması anlamına geldiğine işaret ettik. Şimdi insan-hayvan ikiliğinin dünyasal ölçekteki bir başka veçhesine, yani "Hayvan" adlandırmasının taşıdığı şiddetle ittifak halindeki diğer zincire vurma ve egemenlik düzlemlerine bakmak istiyoruz. İnsan-hayvan çiftinden söz ediyoruz, zamanın dahi öncesine giden bir birliktelikten, hem insan denilen şeyin hayvan adını verdiği şeyle, dışarıdaki hayvanla birlikteliği hem de *hayvan artı akıl* olarak düşünülen insanın kendi kendisi olan hayvanla birlikteliği: "Belli bir çift, belli bir eşleşme, bir ittifak ya da ihtilaf, savaş ya da barış, evlilik ya da ayrılık entrikası – yalnızca iki canlı türü (hayvan ve insan) arasında değil fakat iki cins arasında da olan [bir entrika]."[40] Eşitsizliğin hüküm sürdüğü bu ilişkinin, bu ikiliğin bir yanında *egemen* insan boy gösteriyor, diğer yanında ise *egemene tabi olan* hayvan. Bir yanda *hayvan* öte yanda genellikle insani ya da tanrısal, aslında antropo-teolojik olarak temsil edilen egemenlik makamına yerleşen insan. Derrida yasayla ilişkileri bakımından hayvan ve egemenin birbirine dönüşebilirliğine dikkat çeker. Egemen ve hayvan yasanın dışında olma özelliğini paylaşır. Egemen yasa koyucu olarak yasanın üstünde ya da dışındadır, hayvan ise tıpkı yasayı hiçe sayan haydut gibi yasanın dışında kalır. Örneğin hem kral hem de kurt yasanın dışında kalacaktır. Öte yandan örneğin *vahşi bir hayvan* olan kurt, savaşın da lideri olan *egemenin* en güçlü sembol-

38 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, s. 30-31.

39 *Age.*, s. 31.

40 Jacques Derrida, *Sèminaire La bête et le souverain Volume I*, s. 20. Burada *la bête*'in (hayvan) Fransızca'da dişil artikele (*la*), *le souverain*'in ise eril artikele (*le*) sahip olduğunu hatırlatalım. Bu arada Kelly Oliver'ın felsefe geleneğinde ve Yahudi-Hristiyan geleneğinde kadının başat olarak doğa ve hayvanla özdeşleştirilmesi zemininden itibaren insan hayvan ikiliğinin yapısökümünden hareketle erkek-kadın ikiliğinin yapısökümüne yöneldiği makalesi için bkz: Oliver, Kelly, *Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference "Worthy of Its Name"*.

lerinden birisidir. Derrida'nın La Fontaine'in *Kurtla Kuzu* fablından alıntıladığı ve *Hayvan ve Egemen Semineri I*[41] boyunca önemini koruyan ifadeyi hatırlayalım: *En güçlünün hakkı daima en iyisidir*. Egemen insanın hayvan karşısındaki hesap vermeyen ve gücüne yaslanan şiddeti, yalnızca istediğini almaya odaklanmış gibidir.

İkiliğin ve karşıtlığın dünyasal ölçekteki bir başka veçhesi dedik. Derrida yaklaşık iki yüz yıldan bu yana muazzam bir transformasyon içinde olduğumuza dikkat çeker. Bu transformasyon hayvan dediğimiz şeyle insan arasında öylesine yeni bir ilişkiye yol açmıştır ki artık onu basitçe dünyada yaşamakta olduğumuz bir tarihsel dönemeç gibi adlandıramayız, bu dönüşüm bizzat dünya ve tarih kavramlarının kendilerini de sarsar. Kuşkusuz insanın hayvanlarla ilişkisi insan kadar eskidir ve bir egemenlik ilişkisi tarihi arzeder. Hayvan kurbanı, avlanma, evcilleştirme, hayvan yetiştirme, beslenme, hayvan üzerinde deneyler yapma; taşımada, işte, çekmede, bekçilikte hayvan enerjisinden yararlanma tüm tarihi kat eder. Hayvan hizmete koşulmuş, itaate zorlanmış, bir iş enstrümanına ya da besine dönüştürülmüştür. Ancak mevcut tabi kılmanın boyutları tüm bunların ötesine geçiyor, giderek neredeyse bir mutlak egemenlik halini alıyor. Derrida için bu dönüşümün hızının ve yoğunluğunun arttığı açık, ancak nereye varacağı belirsiz kalmayı sürdürüyor.

Son iki yüzyıldır gerçekleşen bu transformasyon insan kadar, insanın dünyası, bilgisi, tarihi ve tekniği kadar eski bir sürecin içinde gerçekleşiyor. Peki insan hayvan ilişkisi insanın kendisi kadar eski olduğuna göre bu ilişkide son iki yüzyıldır vuku bulan böyle büyük bir başkalaşımdan bahsederken neye dayanıyoruz? Derrida son iki yüzyıldır yaşanan dönüşümü geçmişteki olgulardan ayırmak için göstergeler olduğunu belirtiyor. Onun verdiği örnekleri takip ederek geleneksel düzlemde insanın hayvana yaptığı kimi şeyleri kabaca hatırlatalım: Kutsal Kitap'daki ve Grek Antikitesindeki hayvan kurbanları, hekatomblar (yüz öküzün birden kurban edilmesi), avlanma, balık avlama, evcilleştirme, hayvan terbiyesi ve hayvan enerjisinin geleneksel kullanımı (taşıma ya da çalıştırma, çekme hayvanları, at, öküz,

41 Jacques Derrida *Séminaire La bête et le souverain Volume I*'de egemenlik [*souveraineté*] kavramının ve figürlerinin onto-teolojik ve politik tarihini canlıya ve hayvana (*bête*) ilişkin düşüncenin tarihiyle birlikte okur. Bu bağlamda bir yandan Aristoteles'ten Hobbes'a, Machiavelli'den Agamben'e uzanan yeni temaslar kurarken, öte yandan da daha önce anmış olduğumuz filozoflarla insana özgü olanın tanımlanması çerçevesindeki tartışmalarını sürdürür (Deleuze de *bêtise* kavramı üzerinden sahneye katılmaktadır).

ren geyiği vb. ve bekçi köpeği, ayrıca geleneksel kasaplık, hayvanlar üzerinde deneyler vb). Son iki yüzyılda, bu geleneksel formlar altüst oldu. Bu altüst oluş bilimlerdeki ve tekniklerdeki dönüşümle, tekno-bilimlerle, geçmişle kıyaslanamayacak ölçekte bir hayvan yetiştiriciliğiyle, genetik deneylerle, hayvansal gıdanın endüstrileşmesiyle, yapay döllemeyle, genom manipülasyonlarıyla, hayvanın hayvansal gıdaya indirgenmesiyle (bunun için yapılanları biliyoruz; hormonlar, genetik çaprazlamalar, klonlamalar vb) ve hayvanların başka bir canlının, yani insanın yararı uğruna gerekli her türlü araca dönüştürülmesiyle birlikte gerçekleşti.[42]

Bunlar yadsınamaz olgular olarak duruyor. Tarih aynı zamanda hayvana boyun eğdirmenin tarihidir ve bu boyun eğdirme büyük bir *şiddet*tir. İki yüz yıldan bu yana hayvanları, ortamlarını, dünyalarını değiştiren endüstriyel, mekanik, kimyasal, hormonal, genetik şiddetlerin ortasında Derrida *soykırım* tabirini kullanmaya cüret eder. Bir yanda hayvan türlerinin insan kaynaklı nedenlerle yok oluşu, diğer yanda aynı kadere sürüklenmek üzere yapay olarak sürekli çoğaltılan hayvanlara ilişkin korkunç bir tablo. Bu olguların işaret ettiği zalimlik ve şiddetin görmezden gelinmesi ve unutulması için her şey yapılıyor. Derrida'ya göre bu şiddet en korkunç soykırımlarla karşılaştırılabilecek seviyededir. Soykırım ikili bir yapı arz ediyor. Bir yandan insan yüzünden dünyadan silinme tehlikesi içinde olan türler var. Ama öte yandan cehennem koşulları içinde yapay bir çoğaltma süreci içinde üretilen, yok edilmek üzere çoğaltılan hayvanlar var: "Mesela, sanki bir topluluğu gaz odalarına ya da krematuar fırınlarına atmak yerine, doktorlar ya da genetikçiler (mesela Naziler) Yahudilerin, Çingenelerin ve homoseksüellerin yapay döllenme yoluyla aşırı üretimini ve aşırı bir verimle yeni nesiller vermelerini sağlamayı organize etmeye karar vermişler ve onlar sürekli daha fazla sayıda ve daha fazla beslenip büyütülmüş olarak, sürekli artan bir sayıyla daima aynı cehenneme yazgılı kılınmışlar […] gibi."[43]

Derrida bu dehşet manzarasının görülmemesini ve unutulmasını sağlamak için her şeyin yapıldığına, bu işkencenin örgütlü bir şekilde görmezden gelindiğine, ancak hayvanlara yönelik bu dünyasal ölçekteki şiddete karşı itiraz seslerinin de yükselmekte olduğuna işaret ediyor. Bu korkunç sahneler karşısında uyanan şey her şeyden önce bir "pathos", bir acıma ya da merhamet duygusudur. Bu dehşet imgeleri *pathos* sorusunu, ıstırabı, acımayı ve

42 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis,* s. 45-46.
43 *Age.*, s. 47.

merhameti doğurmamazlık edemez. İki yüz yıldan bu yana hayvan karşısındaki şiddetin eşsiz boyutlarıyla birlikte bir acıma tecrübesi de doğmaktadır. Tüm bu işkenceler karşısında sesler yükselmektedir. Bu sesler henüz azınlıktadır, zayıftır, kenardadır. Ama çoğalmaktadır. Derrida hayvan hakları hareketlerini bir yandan önemli bulur, ancak diğer yandan kimi bakımlardan söylemlerinin yeterince gerekçelendirilmemiş olduğunu düşünür. Örneğin model olarak *insan hakları*nı alan kimi *hayvan hakları* girişimleri olumlu sonuçlarına rağmen Derrida için problematik kalmayı sürdürür. Calarco'nun ifadesiyle Derrida "hayvan hakları hareketini, [bu hareket] hayvanlar karşısındaki şiddeti mümkün olduğunca büyük ölçüde sınırlamaya çalıştığı için açıkça destekliyor ve ona yakınlık duyuyor. Ama insan-hayvan ilişkilerindeki kökten bir dönüşümün tam da ahlaki ve yasal haklar mefhumunun kendisinin ve onun altında yatan metafizik ve felsefi mesnetin yapısökümünü gerektirdiğini düşündüğü ölçüde baskın hayvan hakları söylemi ve pratiği formlarından da ayrılıyor."[44] Dolayısıyla Derrida hayvanlarla ilişkide istenen dönüşümün ancak bu ilişkiyi de belirleyen diğer kavramsal ve tarihsel düzeneklerin yapısökümüyle birlikte uzun bir süreç içinde gerçekleşebileceğini düşünüyor. Derrida'nın logosantrizm ve fallosantrizme ilaveten *karnofallogosantrizm [etobur-fallus-logos-merkezcilik]* kavramını da kullandığını unutmayalım. *Ötekini yemek* bizzat yapısökümün hesaplaşmaya yöneldiği *egemen öznelliğin* inşasının kurucu bir parçasıdır. Kuşkusuz *ötekini yemek* yalnızca *reel* olarak yemekten geçmez, ötekinin indirgenemez tekilliğinin kendine maledilmesi girişimi, ötekinin asimilasyonu, *ötekini sembolik* olarak yemek de sözkonusudur.[45]

Hayvanlara yönelik şiddetin karşısında acıma duygusunun doğduğunu söylüyorduk. Bu acıma duygusu geleceğin seyrini tayin etmede önemli bir rol sahibi olacaktır. Derrida Bentham'ın iki yüz yıl önce hayvana ilişkin sorunun formunu değiştirmeyi başardığını hatırlatır. En ince felsefi argümanlardan en yaygın gündelik dile kadar geleneksel söylemde karşımıza çıkan soru Bentham'ın önerisinde farklılaşır. Derrida felsefenin hayvan hakkındaki geleneksel sorusunun Aristoteles'ten Descartes'a, Descartes'tan Heidegger'e, Lévinas'a ve Lacan'a dek uzandığını vurgular: Hayvan düşünebilir mi, akıl yürütebilir mi ya da konuşabilir mi? Ve bu soru da bir çok başka *muktedir*

44 Matthew Calarco, *Zoographies, The Question of The Animal from Heidegger to Derrida*, s. 115.
45 Derrida & Roudinesco, *De quoi demain*, *Dialogue,* s. 114.

oluşa [pouvoir; güç] ya da *sahip olma*ya *[avoir]* bağlanır: vermeye muktedir olmak, ölmeye muktedir olmak, defnetmeye muktedir olmak, giyinmeye muktedir olmak, çalışmaya muktedir olmak, bir tekniği icat etmeye muktedir olmak, vb… Muktedir olmak [*pouvoir*] şu ya da bu yeteneğe, dolayısıyla şu ya da bu kabiliyete özsel bir vasıf olarak sahip olmaktır. Bu noktada Bentham'ın sorusu sarsıcı bir biçimde ortaya çıkar. Hayvanın akla, ölüme, tekniğe, giyinmeye, yasa vb. muktedir olup olmadığının ötesinde, *öncelikli* ve *belirleyici* soru Bentham'ın sorduğu gibi olabilir: *"Hayvanlar acı çekebiliyor mu?"* Derrida bu soruda beliren tuhaflığa odaklanır. *"Can they suffer?"* denildiğinde, yani *"Hayvanlar acı çekebiliyor mu?"* ya da *"Hayvanlar acı çekmeye muktedir mi?"* denildiğinde beliren tuhaflık bir edilgenliğe [*passivité*] muktedir olmakta yatar. Hayvanların acı çekmeye gücü var mıdır? "Hayvanların güçsüzlüğe gücü var mıdır?", "Hayvanlar iktidarsız olmaya muktedir midir?" Acı çekebilmek bir güç değil, güçsüz bir olanak olacaktır.

Kimse bazı hayvanların içine düştüğü korkuyu, ıstırayı ya da paniği yadsıyamayacaktır. Bu sorunun yanıtı şüphe götürmeyen bir evettir ve bu durum her ne kadar bastırılmış, görmezden gelinmiş olsa da hayvanlarla duygudaşlığın olanağını bağrında taşır. Derrida bir yanda hem hayvanların yaşamına hem de bizzat bu acıma duygusuna kasteden kimseler ve diğer yanda ise bu acıma duygusunu korumaya çalışanlar arasında son iki yüz yıldan bu yana artan şiddetiyle süren bu eşitsiz savaşın bir gün tersine dönmek zorunda olduğunu düşünüyor. Merhamete ilişkin bu savaş kuşkusuz çok eskidir. Ancak bu savaş çok kritik bir safhadan geçiyor. Bu savaşı düşünme sorumluluğunu, ödevini üstlenmeye mecburuz ve bu kimsenin kaçamayacağı bir zorunluluktur. Tam da bu kırılganlık ve yaralanabilirlik olanağı içinde yaşamın sonluluğuna ait olan ölümü hayvanlarla paylaştığımızı hatırlamamız gerekiyor.

"Hayvan bize bakıyor ve biz onun karşısında çıplağız. Ve düşünmek belki de burada başlıyor."[46]

46 Matthew Calarco, *Zoographies,* s. 50.

Kaynakça

Calarco, Matthew, *Zoographies, The Question of The Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, 2008.

Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, 1967.

----- *De l'esprit, Heidegger et la question*, Éditions Galilée, 1987.

----- *Points de suspension, Entretiens*, yay. haz. ve sunan Elisabeth Weber, Éditions Galilée, 1992.

----- *L'animal que donc je suis,* yay. haz. M. L. Mallet, Éditions Galilée, 2006.

----- *Sèminaire La bête et le souverain Volume I*, yay. haz. M. Lisse, M.-L. Mallet & G. Michaud, Éditions Galilée, 2008.

----- *Sèminaire La bête et le souverain Volume II*, yay. haz. M. Lisse, M.-L. Mallet & G. Michaud, Éditions Galilée, 2010.

Derrida, Jacques & Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision*, Entretiens filmés, Galilée/INA 1996.

Derrida, Jacques & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain*, *Dialogue,* Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001.

Milet, Jean-Philippe, "Entre individuation et spéciation: les temps de l'animalité", *L'animalité, Six interprérations humaines*, L'Harmattan, 2011.

Nancy Jean-Luc & Philippe Lacaoue-Labarthe (ed.), *Jacques Derrida, Les Fins de l'homme,* Marges de la philosophie, Les Éditions de minuit, 1972.

Oliver, Kelly, "Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference "Worthy of Its Name", *Hypatia* C. 24, S. 2 (Bahar, 2009).

Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh

HAKAN YÜCEFER

Hayvan Sorusu Felsefeye Nasıl Girdi?

"Felsefede hayvan sorusu" dendiğinde ilk akla gelen filozof Aristoteles olabilir. Muhtemelen çok az filozof hayvanlar üzerine Aristoteles kadar düşünmüş, hayvanları onun gibi merakla gözlemlemiş, bu gözlemlerden yola çıkarak onunki kadar kapsamlı bir açıklama modeli kurmaya çalışmıştır. Aristoteles külliyatına hızlıca göz attığımızda hayvan sorusunun Aristoteles için taşıdığı önemi hemen hissederiz. Zooloji metinlerinin bu külliyatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu görmek için başlıklara bakmak bile yeter. Elimizdeki metinlerin beş tanesinin başlığında hayvan sözcüğü geçiyor:

- *Hayvan Araştırmaları* (**Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι**, *Historia animalium*),
- *Hayvanların Parçaları Üzerine* (**Περὶ ζῴων μορίων**, *De partibus animalium*),
- *Hayvanların Hareketi Üzerine* (**Περὶ ζῴων κινήσεως**, *De motu animalium*),
- *Hayvanların İlerlemesi Üzerine* (**Περὶ πορείας ζῴων**, *De incessu animalium*),
- *Hayvanların Üremesi Üzerine* (**Περὶ ζῴων γενέσεως**, *De generatione animalium*).[1]

1 Bu başlıkların Aristoteles'e ait olup olmadığını bilmiyoruz. Ama Aristoteles birçok yerde kendi metinlerine gönderme yaparken bu başlıklara yakın ifadeler kullanıyor. Her durumda, başlıkların büyük ölçüde metinlerin içeriğini yansıttığını söyleyebiliriz. Latince başlıklara gelince ikincil kaynaklarda bazen kitap adlarının Latinceleri kullanıldığı için Yunanca başlıkların yanı sıra onları da parantez içinde belirttim. Bazı Türkçe kaynaklarda karşımıza çıkan "Hayvanların Tarihi" ifadesi ise burada saymayı unuttuğum altıncı bir kitabın başlığı değil, *Hayvan Araştırmaları*'nın başlığının hatalı Türkçe çevirisi. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin iki çevirisi (*Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları,

Bunlar Aristoteles'i anlamak açısından önemsiz ya da ikincil sayılabilecek metinler değil. Tam tersine Aristoteles'i "iş başında" görebileceğimiz, başka metinlerinde, *Metafizik*'te, *Fizik*'te ya da mantık kitaplarında geliştirdiği kavramları özel bir alanda, hayvanları konu edinen bir alanda uygulamaya sokarken görebileceğimiz metinler.[2] Üstelik Aristoteles bu beş metnin dışında da sık sık hayvanlardan söz ediyor: *Metafizik*'te varlığı, *Fizik*'te doğayı araştırırken söylediklerini hep hayvanlar üzerinden örneklendiriyor, *Ruh Üzerine* ve *Parva naturalia* gibi canlılıkla ilgili metinlerde hayvanları araştırmasının odağına yerleştiriyor. O halde, yapıtının aşağı yukarı dörtte biri doğrudan hayvanlarla ilgili metinlerden oluşan, ama başka metinlerinde de sürekli hayvan örneklerine başvuran tam bir zoolog-filozofla karşı karşıyayız.

Ama Aristoteles'i "felsefede hayvan sorusu" açısından merkezi hale getiren şey hayvanlardan sıkça söz etmesi değil sadece. Daha da önemli olan nokta şu: Aristoteles felsefe tarihinde hayvan sorusunu kendi başına ele alınmaya değer, bağımsız bir soru olarak ortaya koyan, yani bu soruyu gerçekten soran ilk filozof. Elbette Aristoteles'ten önce de hayvanlardan söz eden filozoflar vardı: "Sokrates-öncesi" denen filozoflar da Aristoteles'in hocası olan Platon da hayvanları zaten kendi felsefeleri çerçevesinde ele almışlardı. Ama onlar hayvanları bağımsız bir araştırmanın konusu olarak görmüyorlardı. Sokrates-öncesi filozoflar için de Platon için de hayvanları araştırmak doğa ya da evren üzerine kapsayıcı bir araştırmanın uzantısından ibaretti. Aristoteles'ten önce gelenler için "zooloji" doğa biliminin ya da kozmolojinin tamamlayıcı bir parçasından ibaretti.[3] Aristoteles işte bu durumu değiştirdi,

İstanbul, 2000; *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011) hariç, bu metinlerin ne yazık ki henüz Türkçeye çevrilmemiş olduğunu da anımsatalım.

2 Zooloji metinlerinde Aristoteles'i iş başında görebileceğimiz fikrini Ömer Aygün'ün güzel bir makalesine borçluyum. Bkz. "Aristoteles İş Başında, *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", *Cogito*, Sayı 77, 2014, s. 208-236.

3 Sokrates-öncesi filozofların Περὶ φύσεως (Doğa Üzerine) başlıklı yapıtlarında "doğa bilimi", dar anlamıyla fizikten çok daha kapsamlı bir araştırmaya karşılık geliyor. Gérard Naddaf, doğa üzerine bu Sokrates-öncesi araştırmaların evrenin oluşumuyla, yani kozmogoniyle sınırlı olmadığını, kozmogoniyi hayvanların ve insanın oluşumuna, toplumsal yaşamın ortaya çıkışına ilişkin araştırmaların devam ettirdiğini ve tüm bunların doğa kavramınca içerildiğini etkileyici biçimde gösteriyor. Bkz. *Le concept de nature chez les présocratiques*, Fran. çev. Benoît Castelnérac, Klincksieck, Paris, 2008. Astronominin, dar anlamıyla fiziğin, biyolojinin, antropolojinin, hatta sosyolojinin konusunu oluşturabilecek alanların iç içe ele alındığı bu kapsamlı doğa araştırmasının bağımsız bir disiplin olarak zoolojinin gelişimine izin vermeyeceği açık. Platon'da da durum çok farklı değil. Bazı değişikliklerle, Platon'un *Timaios* diyalogunu da aynı çerçevede düşünmek mümkün: *Timaios*, *Kritias*'la

zoolojiyi doğa biliminin uzantısı olmaktan çıkarıp bağımsızlaştırdı ve hayvanı hayvan olarak ele alan yepyeni bir bilimin sınırlarını çizdi. Aristoteles'le birlikte hayvan sorusu kendi başına değer taşıyan bir soru olarak felsefe sahnesine adım atmış oldu.

Peki Aristoteles Sokrates-öncesi filozofların ve Platon'un yapamadığı şeyi nasıl başardı? Hayvan sorusunu bağımsız bir soru olarak ele almak, zoolojiyi doğa biliminden (en azından görece) bağımsız bir bilime dönüştürmek nasıl mümkün hale geldi? Kısacası, hayvan sorusu felsefeye nasıl girdi? Bu yazıda göstermeye çalışacağım şey şu: Hayvan sorusu başka bir soruyla birlikte felsefeye girdi, başka bir sorunun yardımıyla bağımsızlık kazandı ve yeni bir bilimin, bugün zooloji adını verdiğimiz bilimin konusuna dönüştü. Felsefe tarihçilerinin genellikle Spinoza üzerinden ele aldıkları, ama derinlemesine Aristotelesçi bir soru olarak da görebileceğimiz "Bir beden ne yapabilir?" sorusuyla birlikte...[4]

Neden zoolojinin ortaya çıkması için hayvan sorusuyla beden sorusunun kesişmesi gerekiyor? Zoolojinin ortaya çıkması her şeyden önce hayvan kavramının sınırlarının çizilebilmesine bağlı elbette. Ama hayvan kavramının sınırlarının çizilmesi de bir dizi başka kavramın, canlı, cansız, bitki, hayvan, insan kavramlarının netleştirilebilmesine bağlı. "Bir beden ne yapabilir?" sorusunun önemi işte tam da bu ayrımların yapılmasına sunduğu katkıda yatıyor. Adım adım gidelim ve beden kavramının hangi noktada devreye girdiğini, bu kavramın hayvan sorusunun sorulabilmesine sunduğu katkının tam ne olduğunu belirlemeye çalışalım:

birlikte evrenin, insanın ve toplumun oluşumuna ilişkin kapsamlı bir araştırma sunuyor, hayvanlar da ancak bu araştırma dahilinde ele alınıyor (iki diyalogun ortak planı için bkz. *Timaios*, 27a-b).

4 Bu sorunun Spinozacı bir soru olduğu konusunda hem felsefe tarihçileri hem filozoflar arasında epeyce yaygın bir kanaat var. Bu kanaat Spinoza'nın *Ethica*'nın bir *scholium*'unda (III. bölüm, 2. önerme) söylediklerine dayanıyor. Burada Spinoza ruhun bedene etkide bulunduğu görüşünü şiddetle reddederken o güne dek bir bedenin ne yapabileceğini kimsenin belirlememiş olduğunu söylüyor. Öte yandan, "Bir beden ne yapabilir?" sorusunun hiç de Spinozacı bir soru olmadığını çünkü Spinoza'da bedenle cisim arasında bir ayrım olmadığını düşünmek de mümkün (*Ethica*, II, 13'te söylenenler bu görüşü epeyce destekliyor). Deleuze'ün Spinoza üzerine büyük kitabını özenle Türkçeye çevirmiş olan Alber Nahum (tıpkı Latincedeki *corpus* ya da Yunancadaki σῶμα gibi) Fransızcada hem cisim hem beden anlamına gelen *corps* sözcüğünü neden birçok yerde "cisim ya da beden" diye çevirdiğini açıklarken şöyle diyor: "Her durumda, bunların [yani cisimlerin ve bedenlerin] Spinozacı açıdan uzam sıfatının kipi olarak tek bir şeyi belirttiği, dolayısıyla elmanın ya da masanın bedeninden olduğu kadar, insanın ya da filin cisminden söz edilebileceği akılda tutulmalıdır." (Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 18, dipnot 11)

1) Hayvan kavramını bağımsız bir kategori olarak düşünebilmemiz iki temel kavramsal ayrımı yapabilmemize bağlı. İlk olarak, canlıları cansızlardan ayırabilmemiz gerek; ikinci olarak, hayvanları diğer canlılardan, bitkilerden, insanlardan ayırabilmemiz, yani sadece hayvanlarda (ama bütün hayvan türlerinde) bulunan ayırt edici özellikleri saptayabilmemiz gerek.[5]
2) Yunanlı filozofların bu ayrımları yapabilmelerinin önünde önemli bir engel vardı. Sokrates-öncesi filozofların ya da Platon'un yaptığı gibi doğanın araştırılmasını tek bir kapsamlı araştırma olarak gördüğümüzde doğa farklarının yerini derece farkları alıyordu. Cansızdan canlıya, hayvandan insana ve topluma geçiş, aşamalı bir geçiş olarak düşünülüyordu. Bu aşamalılık da kavramlar arasında net sınırlar çizilmesini engelliyordu.
3) Öte yandan, aynı filozofların elinde bir yere kadar doğa farklarını açığa çıkarabilecek etkili bir ölçüt de vardı: ruh kavramı. Yunanlı filozoflar sözünü ettiğimiz ilk ayrımı yapabilmek için ruh kavramına başvuruyorlardı, yani canlıları cansızlardan ayıran şeyin ruh olduğunu düşünüyorlardı. Ama ruh kavramı ikinci bir ayrım yapmayı da sağlıyordu, yani insanları diğer canlılardan ayıran şey de ruha sahip olmalarıydı. Kısacası aynı kavrama hem canlıyı cansızdan, hem insanı diğer canlılardan ayırmak için başvuruluyordu.
4) Bu durumda canlıyla cansız arasındaki sınır bir ölçüde çizilebilse de hayvanın canlılar alemindeki yeri, hayvanla diğer canlıları birbirinden ayıran sınır hep belirsiz kalıyordu. Canlıyla cansız arasında bir doğa farkı olduğu gösterilebilse bile hayvanla insan arasında bir derece farkı olduğu fikri tam aşılamıyor, hayvanların yeri cansız cisimlerle tam anlamıyla ruh sahibi olan insan arasında belirsiz kalıyordu.
5) Bu belirsizliği aşmanın tek yolu elbette ölçütümüzü sağlamlaştırmak, ruh kavramını hem canlı-cansız, hem bitki-hayvan-insan farklarını belirginleştirmeyi sağlayacak şekilde geliştirmekti. Canlıyı cansızdan ayıran şeyin ruh olduğunu söyledikten sonra temel canlılık biçimlerini de yine aynı kavrama başvurarak, yani bitkilere, hayvanlara ve insana özgü ruhları birbirinden ayırarak tanımlayamaz mıydık?

5 Elbette bu tür kavramsal ayrımlara başvurmak geliştirdiğimiz kavramlara karşılık gelen kümelerin şu ya da bu şekilde kesişmeyeceği anlamına gelmiyor. Örneğin, hem hayvanla insanı kavramsal olarak birbirinden ayırmak, hem de insanı hayvanlar kümesine dahil etmek mümkün.

Beden kavramı işte tam bu noktada devreye giriyor, "Hayvan nedir?" sorusuyla "Bir beden ne yapabilir?" sorusu tam bu noktada buluşuyor. Çünkü ruh kavramımızı genişleterek farklı ruh türlerini birbirinden ayırmak, bunu yaparak hayvansal ruhun özelliklerini ortaya çıkarmak için bakabileceğimiz tek yer beden. Ruhlar arasındaki farklar bedende açığa çıkıyor. Hayvanın doğası, diğer canlılardan farkı hayvan bedeninin işleyişinde, bu bedenin gerçekleşmesini mümkün kıldığı yaşamsal yetilerde yatıyor. Kısacası, hayvansal ruhun ne olduğu, hayvan bedeninin ne yapabildiğine bağlı.

Aristoteles'in zoolojiyi bağımsız bir bilim haline getirirken izlediği strateji işte bu: bedene bakarak ruhu anlamak, hayvan bedenini araştırarak hayvansal ruhun özelliklerini, hayvanın doğasını açığa çıkarmak. Ama bu stratejinin izlenebilmesi de bedeni beden yapan şeyin, bedeni diğer cisimlerden ayıran şeyin keşfedilmesine bağlı. O halde, hayvan sorusunu bağımsız bir soruya dönüştüren ilk filozof Aristoteles olduğuna göre bedeni ilk kez düşünen filozof da yine Aristoteles mi? Aristoteles'ten önce kimse beden hakkında düşünmemiş miydi? Az önce hayvanla ilgili olarak söylediklerimizi bedenle ilgili olarak da söyleyebiliriz: Elbette Aristoteles'ten önce de bedenden söz eden filozoflar vardı, Sokrates-öncesi filozoflarda da Platon'da da bir tür beden düşüncesi buluyoruz. Ama ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Aristoteles öncesi filozoflar bedenden söz etseler de beden kavramını sorunsallaştırmamışlardı, nominal bir beden tanımıyla yetinmişler, bedeni herhangi bir cisimden ayıran gerçek farkı göstermemişlerdi. Onların hayvan sorusunu gerçekten soramamalarının sebebi de başvurdukları beden kavramının bu belirsizliğiydi.

Kısacası, bedenin nasıl ele alınacağı konusunda felsefi bir yol ayrımı var ve hayvanın bağımsız bir kategoriye dönüşmesi bu yol ayrımında yapılacak tercihlere bağlı. Bir yandan, beden de bir cisim; cisimlere yükleyebileceğimiz, yer kaplama, içine-girilmezlik vb. tüm özellikleri bedenlere de yükleyebiliriz. Üstelik Aristoteles'e göre bedenler de diğer tüm cisimler gibi dört öğeden, yani ateş, hava, su ve topraktan oluşuyor. Beden bir cisim olduğu ölçüde hayvan bedeni doğal cisimleri inceleyen fiziğin konusu olarak görülebilir. Diğer yandan, beden cisimsel olsa da cisimden ibaret değil, *cisimden fazla* bir şey, çünkü cisimden farklı olarak canlılığa sahip. Önümüzdeki yol ayrımı şu: Bedenin son kertede görece karmaşık bir cisimden ibaret olduğu söylenebilir mi, yoksa bedende onu herhangi bir cisme indirgenemez kılan bir yan mı var? Beden cisimleri incelerken başvurulan yöntemler ve kavramlarla tüke-

tilebilir mi, yoksa ondaki fazlalığı, indirgenemezliği aydınlatacak ayrı bir bilime mi ihtiyacımız var? İlk yoldan gidersek zooloji fiziğin bir parçasından ibaret demektir, tıpkı Sokrates-öncesi filozoflarda ve Platon'da olduğu gibi. Aristoteles ikinci yoldan gidiyor, bedenin indirgenemezliğini savunuyor. Bedenin ne olduğunu araştırmak için cismin ne olduğunu bilmenin belki gerekli olduğunu ama asla yeterli olmayacağını düşünüyor. Bedenden yola çıkarsa ruh kavramını hayvan doğasını açığa çıkaracak şekilde genişletebileceğini, bağımsız bir kategori olarak "hayvanı" ayrı bir bilimin konusuna dönüştürebileceğini düşünüyor.

Öyleyse Aristoteles bakışını hayvan bedenine yönelttiğinde "hayvan" ve "beden" hazırda bekleyen, sınırları zaten belli iki kavram değildi. Hayvanı diğer canlılardan, bedeni diğer cisimlerden ayıran özellikler henüz yeterince irdelenmemişti. Bunlar yanıtlanmamış iki akraba soru olarak, keşfedilmeyi ve araştırılmayı bekleyen iki bağlantılı kavram olarak felsefeye girdi. Aristoteles'ten önce değil, Aristoteles'le birlikte.

Dilin Sınırları, Düşüncenin Sınırları

"Hayvan ve beden hazırda bekleyen kavramlar değildi" derken son derece somut bir sorundan söz ediyorum. Genel olarak Antik Çağ filozoflarının, özel olarak da Aristoteles'in hayvan ve beden hakkındaki düşüncelerini ele almamızın önünde her şeyden önce dilsel bir engel var: Yunancada tereddüde kapılmadan "hayvan" diye çevirebileceğimiz bir sözcük olmadığı gibi hep aynı kararlılıkla "beden" diye çevirebileceğimiz bir sözcük de yok! "Hayvan" diye çevrilmeye aday sözcükler bugün bizim hayvan derken kastettiğimiz şeyden ya daha azını ya daha fazlasını ifade ediyorlar. "Beden" diye çevirebileceğimiz **σῶμα** sözcüğü ise çoğu yerde "beden"den ziyade "cisim" anlamına geliyor ya da hem "beden" hem "cisim" diye çevrilmeye izin veren bir muğlaklık taşıyor. Bu muğlaklıklar sadece felsefe dışı metinlerde değil, doğrudan filozofların metinlerinde, hatta Aristoteles'ten kalan metinlerde de karşımıza çıkıyor.[6] Sözcükler bu denli belirsizken sözcüklerin işaret ettiği şeylerden nasıl

6 Francis Wolff bu tür dilsel muğlaklıklardan yola çıkarak aslında Yunan doğa felsefesinde ve biliminde bizim hayvan kavramımıza karşılık gelebilecek bir kavrama yer olmadığını, Yunanlı filozofların sınırları belli bir hayvan kavramına ancak etik bir bağlamda, insanın özünü tanımlamak için ihtiyaç duyduklarını söylüyor. Bkz. "L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal", *L'animal dans l'Antiquité* içinde, yay. haz. Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière, Gilbert Romeyer Dherbey, Vrin, Paris, 1997, s. 157-180. Metinlerce de destekleniyor gibi görünen bu radikal tezin en azından Aristoteles için doğru olmadığını göreceğiz.

emin olabiliriz? Dağarcığında "hayvan" ve "beden" sözcükleri bulunmayan bir dilde yazan Aristoteles'in hayvan sorusunu felsefe sahnesine taşıdığını, bunu da bedeni kavramsallaştırarak yaptığını nasıl iddia edebiliriz?

Hayvanla ilgili sözcüklerle başlayalım. Elimizde iki sözcük var: **θηρίον** ve **ζῷον**. **Θηρίον** hayvandan daha dar bir kapsama sahip, çünkü ya 1) sadece vahşi, yırtıcı hayvanlara ya da 2) insanlara, kuşlara ve balıklara karşıt olarak sadece karada yaşayan hayvanlara işaret ediyor.[7] Hayvan deyince ilk akla gelen sözcük olan **ζῷον** ise bu sefer hayvandan çok daha fazlasına işaret ediyor. Yaşamak anlamına gelen **ζῆν** fiilinden türemiş olan ve açıkça **θηρίον**'dan çok daha geniş bir kapsama sahip olan **ζῷον**'u birçok metinde hayvandan ziyade canlı sözcüğüyle karşılamak mümkün. Ama canlı da aslında **ζῷον**'un işaret ettiği varlıklar kümesiyle tam örtüşmüyor, **ζῷον** canlıdan bile daha fazlasına işaret ediyor.

Peki sözcüklerdeki bu muğlaklık Aristoteles'in hayvan kavramını netleştirmesinin önünde bir engel mi gerçekten? Yoksa Aristoteles hayvan bedenini araştırdıkça bu dilsel muğlaklık da ortadan kalkacak mı? Yanıtı metinlerde arayalım, Platon ve Aristoteles'te **ζῷον**'un farklı kullanımlarına bakalım. *Timaios* diyalogunda, Platon bizim bugün hayvan kategorisi altında düşüneceğimiz canlıların yanı sıra hem gökyüzünde yaşayan tanrıları (gezegenleri ve yıldızları), hem de dahası bir ruha ve bedene sahip olan evrenin kendisini **ζῷον** sözcüğünün kapsamına dahil ediyor.[8] Kendisi de bir **ζῷον** olan evrende dört **ζῷον** türü var: gezegenlere ve yıldızlara karşılık gelen tanrılar, havada dolaşan kanatlılar, suda yaşayanlar, karada yaşayanlar.[9] Platon bu sınıflandırmaya bitkileri dahil etmemiş olsa da *Timaios*'un sonlarına doğru bitkilerin de **ζῷον** olduğu ortaya çıkıyor.[10] Bizim tartışmamız açısından, *Timaios*'la ilgili dikkate değer üç noktaya işaret edebiliriz:

7 Bu sözcük bazen aşağılayıcı bir anlam da taşıyabiliyor. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (VII. kitabın başında) θηρίον'dan türeyen θηριότης sözcüğünü insanın kendi doğasının dışına çıkıp hayvanlık durumuna dönmesine işaret etmek için kullanıyor. (Saffet Babür θηριότης'i gayet güzel biçimde "canavarlık" diye çevirmiş, bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 130.)

8 Evrenin ruh sahibi oluşuyla ilgili olarak bkz. *Timaios*, 30a-b. Evren diğer bütün canlıları kendi bünyesinde barındıran (39e) ve kusursuz parçalardan oluşan kusursuz bir canlı (32d – 33a).

9 *Timaios*, 39e – 40a. Platon bu dört ζῷον türüyle dört öğe arasında bir paralellik kuruyor. Tanrılar ateşle, kuşlar havayla, balıklar suyla, karada yaşayanlar da toprakla ilişkilendiriliyor.

10 *Timaios*, 77a. Bu son pasajda "yaşamaktan pay alan her şeyin" ζῷον olarak adlandırılabileceği söyleniyor (77b).

1) *Timaios* diyalogunda **ζῷον** sözcüğünü hayvan yerine canlı diye çevirmek çok daha makul. Ama Platon'un bu sözcükle kastettiği şey bizim canlı kavramımızın bile çok ötesinde çünkü Platon'un canlılar kümesi tanrıları ve evrenin bütününü de kapsıyor.
2) *Timaios*'da bitkilerden tanrılara ve bütün evrene uzanan ve adım adım kusursuzlaşan bir canlılar hiyerarşisi var. Bu hiyerarşi varlıkları sınıflandırmamızı sağlayacak kavramsal ayrımlara gitmemizi zorlaştırıyor. Canlıyla cansız, bitkiyle hayvan, hayvanla insan, insanla tanrı vb. arasında yapacağımız ayrımlar, bu ayrımların varsaydığı doğa farkları Platoncu canlılar hiyerarşisinin dereceleri arasında silikleşiyor, doğa farkları yerini derece farklarına bırakıyor.
3) Elimizde hala bir ölçüt var: "yaşamaktan pay almakla" tanımlanan **ζῷον** ruh sahibi oluşuyla ayırt ediliyor. Platon bitkilerin bile bir çeşit ruha sahip olduğunu kabul ediyor (77b-c). Ama ruh kavramı bir yandan bu şekilde canlıyla cansızı birbirinden ayırmayı sağlarken bir yandan da her şeyden önce insana özgü olana işaret etmeye devam ediyor. Bu yüzden Platon bitkilerin insan doğasına akraba bir doğaya sahip olduklarını söylüyor (77a). Ruhun canlıyı cansızdan mı, yoksa insanı diğer varlıklardan mı ayırdığı belirsiz kalıyor.[11]

İlk bakışta, Aristoteles'te de durum Platon'dakinden çok farklı değil. Aristoteles'te de **ζῷον** sözcüğü hem hayvanlara ve insana, hem tanrılara işaret ediyor.[12] Aristoteles'te de bitkilerle hayvanları birbirinden ayıracak net bir sınır çizmek epeyce zor görünüyor.[13] Aristoteles'te de canlılar dünyasının

11 Platon'un ζῷον sözcüğünü kullandığı tek yer *Timaios* değil elbette. Burada *Timaios*'a öncelik tanımamın sebebi bu diyalogun doğa bilimiyle yakından ilgilenen tek metin olması ve konuyu kapsamlı şekilde ele alması. Ayrıca Platon'un bazı metinlerinde ζῷον sözcüğünün bitkilerden (hatta bazen insanlardan) farklı olarak hayvan diye çevrilebileceğini belirtelim. Birkaç örnek: *Phaidon*, 70d ("sadece insanlar değil, bütün hayvanlar ve bütün bitkiler"), 110e ("hayvanlar ve bitkiler"); *Şölen*, 188a ("insanlar, hayvanlar ve bitkiler"), 188b ("hayvanlar ve bitkiler"); *Devlet*, VII, 532c ("hayvanlar, bitkiler"), X, 596e ("sen, diğer hayvanlar, evin eşyası ve bitkiler"); *Sofist*, 233e ("bizler, diğer hayvanlar ve ağaçlar"), 265c ("ölümlü hayvanlar ve bitkiler"). Ama bu pasajlarda bile ζῷον için canlı denebilir. Örneğin, Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz *Devlet* çevirilerinde, demin gönderme yaptığımız iki pasaj için canlı sözcüğünü tercih etmişler (bkz. *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, 13. baskı, s. 254, 337).

12 Tanrı hayvan türleriyle birlikte sıralanıyor. Örneğin bkz. *Ruh Üzerine*, I, 1, 402b 7 ("at, köpek, insan, tanrı"); *Metafizik*, Δ, 26, 1023b 32 ("insan, at, tanrı"); N, 1, 1088a 10 ("insan, at, tanrı").

13 Aristoteles özellikle denizde yaşayan bazı canlıların (denizanaları, denizşakayıkları, tulumlular, süngerler...) hayvan mı bitki mi olduğu konusunda kararsız kalıyor. Bu canlılar bazı bakımlardan (örneğin kısmen de olsa hareket edebildikleri için) hayvana, bazı bakımlardan (örneğin algılamıyor ya da dışkılamıyor göründükleri için) bitkiye benziyorlar. Bu

Timaios diyalogundaki dereceli ve hiyerarşik yapıya benzer bir dizilim sergilediğini görüyoruz.[14] Öte yandan, Aristoteles'te Platon'da henüz bulamadığımız bir eğilim, bitkilerle hayvanları birbirinden ayırma, bir hayvan olan insanı diğer hayvanlardan farklı kılan özellikleri ortaya çıkarma yönünde güçlü bir kavramsal çaba da var. Bu eğilimi daha iyi anlamak için, az önce *Timaios* bağlamında işaret ettiğimiz üç noktayı şimdi Aristoteles açısından tekrar ele alabiliriz:

1) *Timaios*'un aksine, Aristoteles metinlerinde **ζῷον** sözcüğü genellikle canlıdan ziyade hayvana karşılık geliyor.[15] Aristoteles **ζῷον** sözcüğünü insanı ve bazen tanrıları da kapsayacak şekilde hayvanlar için kullanıyor ama bitkileri bu kümeye dahil etmemeye özen gösteriyor, bitkileri kapsayacak şekilde canlılara işaret edecekse **ζῷον** sözcüğünü kullanmak yerine ya "yaşayanlar" (**τὰ ζῶντα**) ya "yaşama sahip olanlar" (**τὰ ζωὴν ἔχοντα**) diyor.[16]
2) Aristoteles'te de canlıların *Timaios*'takine benzer bir dereceli dizilim sergilediğini söyledik. Ama Aristoteles bazı özel durumlarda hayvanla bitki arasındaki sınırları belirlemenin güçlüğünü fark etmiş olsa da bu belirsizliğin kavramsal ayrımların önüne geçmesine izin vermiyor, doğa farklarını derece farklarına feda etmeye direniyor. Aristoteles'e göre, canlılığı ya da hayvanı araştıran bir bilim hem bitkiler, hayvan türleri ve insanlar arasındaki dereceli sürekliliği hesaba katmak zorunda, hem de daha önemlisi bitki, hayvan ve insan kavramları arasındaki farkları ve ilişkileri açığa çıkarmak zorunda.
3) Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de canlıyı cansızdan ayıran şey ruh sahibi oluşu. Aristoteles'te de bitkilerin ruhu var. Ama Aristoteles ruh kavramının kendisinden önceki filozoflarda taşıdığı belirsizliği

konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Geoffrey R. Lloyd, "Fuzzy natures?", *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 67-82.

14 Zooloji metinlerine ait iki önemli pasajda, Aristoteles cansızdan canlıya, bitkiden hayvana adım adım geçilen basamaklı bir doğa tablosu çiziyor. Bkz. *Hayvan Araştırmaları*, VIII, 1, 588b 3 ve devamı; *Hayvanların Parçaları*, IV, 5, 681a 10 ve devamı. Bu iki pasajın Türkçe çevirisi için bkz. Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 153-154 (bu pasajları, Duralı'nın yaptığı gibi, Aristoteles'te türlerin kısıtlı da olsa dönüşebildiklerinin bir göstergesi olarak okumak mümkün değil, çünkü Aristoteles bu metinlerde doğanın sergilediği basamaklı yapıdan söz ediyor, türlerin dönüşmesinden değil).

15 İstisnai ya da tartışmalı durumlar da var elbette. Birazdan bunlardan birini görme fırsatı bulacağız (bkz. 29. dipnot).

16 Τὰ ζῶντα'ya güzel bir örnek için bkz. *Hayvanların Parçaları*, IV, 5, 681a 12-13; τὰ ζωὴν ἔχοντα için örneğin bkz. *Algılama ve Algılanır Şeyler Üzerine*, 1, 436a 3-4.

aşmaya çalışıyor. Ruhu temelde insana özgü bir şey olmaktan çıkararak ruhun hangi bakımdan canlıyı cansızdan ayırdığını, hangi bakımdan bitkiyi hayvandan, hayvanı insandan ayırdığını netleştirmeye çalışıyor. Aristoteles'in bunu yapabilmek için bakışını nasıl bedene yönelttiğini, ruhu nasıl bedenden yola çıkarak yeniden tanımladığını göreceğiz.

Hayvanın canlıdan farkı üzerine düşünürken yine bedenle karşılaştık. Çünkü hayvanın bağımsız bir kategoriye dönüşmesi yeni bir ruh anlayışına, bu yeni ruh anlayışı da bedenin hesaba katılmasına bağlı. Ama bedenle ilgili sözcükte de sorun var: **Σῶμα** sözcüğü duruma göre "beden" ya da "cisim" olarak çevrilebiliyor. İlk bakışta, burada büyük bir sorun olmadığını, son derece basit ve kullanışlı bir ölçüte zaten sahip olduğumuzu düşünebiliriz. Ölçüt şu: Bir **σῶμα**'nın ruhu varsa bu sözcükle kastedilen şey bedendir, ruhu yoksa kastedilen şey cisimdir. Gerçekten de bu ölçütün kolayca uygulanabilir olduğu sayısız örnek vermek mümkün. Ama biz basit örnekleri bir yana bırakıp biraz daha karmaşık bir duruma bakalım. *Timaios*'un Türkçe çevirisinden iki alıntı:

> (Ti) Bu düşüncenin sonunda [Tanrı] zekayı ruha, ruhu da **bedene** koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi (30b).
>
> (Tii) Çünkü bireşik bir **cismin** dışarıdan sıcak, soğuk yahut da başka her hangi bir etki yüzünden çevrilip onların zamanlı, zamansız hücumlarına uğrayınca eriyeceğini, hastalığa tutulup, ihtiyarlıyarak mahvolup gideceğini biliyordu (33a).[17]

Ti'deki **σῶμα** ruh sahibi olduğu için beden diye çevrilmiş, yani ölçütümüze bağlı kalınmış. Ama söz konusu olan, herhangi bir insanın ya da hayvanın ruhu ve bedeni değil, evrenin ruhu ve bedeni. Tii'de ise muhtemelen ruhtan söz edilmediği, bütün fiziksel nesnelerde ortak olan bir özellik, yani bileşik olanın dış etkilerce parçalanmaya daima açık oluşu vurgulandığı için cisim denmiş. Kısacası ölçütümüz burada da uygulanmış. Ama metinlere biraz daha yakından baktığımızda işler karışmaya başlıyor. Bir cismin

17 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 31, 34-35 (bu çevirinin hangi dilden, hangi kaynaktan yapıldığı belirtilmemiş).

"hastalığa tutulması", "ihtiyarlayarak mahvolup gitmesi" pek de alışıldık bir durum değil. Dahası, Ti'de "beden", Tii'de "cisim" diye işaret edilen şey aslında aynı şey: Platon iki pasajda da evrenin **σῶμα**'sından söz ediyor! Tanrı Ti'de evreni kusursuzlaştırmak için ona ruh veriyor, Tii'de ise evreni yaparken mevcut bütün malzemeyi kullanıyor ki evrenin dışında bir şey kalmasın, evren dış etkilerce zayıflatılamasın. Şimdi **ζῷον**'dakinden daha derin bir muğlaklıkla karşı karşıyayız, artık bağlamı hesaba katmak, sözcüğü bağlamına yerleştirerek anlamını çıkarsamak bile hiç kolay değil. Elbette aynı şeyi (bizim örneğimizde evreni) önce bedensel yanıyla, sonra cisimsel yanıyla ele almış olabiliriz. Ama demin başvurduğumuz ölçüt aslında tamamen nominal olduğundan, yani bu ölçütle yetindiğimizde bedenle cisim arasındaki gerçek farkı hesaba katmadığımızdan bunu nasıl yapmış olduğumuzu, aynı şeye nasıl önce beden, sonra cisim demiş olduğumuzu açıklayamayız.

O halde "ruh sahibi olmak" her zaman **σῶμα**'yı beden yapmaya yetmiyor mu? Ölçütümüz yetersiz mi? *Timaios*'taki örneğin istisnai olduğu, ruha sahip olmanın normalde bedeni cisimden ayırmaya yeteceği söylenebilir. Öyle olmadığını görmek için başka bir örneğe bakalım. İşte *Ruh Üzerine*'nin Türkçe çevirisinden hepsi aynı bölüme (II, 1'e) ait on alıntı:

> (Ri) Doğal **cisimlerden** bazıları canlı ve diğerleri cansızdır... (412a 13).
> (Rii) Ve bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir **cisim**, yani hayata sahip bir **beden** söz konusu olduğundan, **beden** ruha özdeş olmayacaktır; çünkü canlı **beden**, bir süjenin bir yüklemi değil... (412a 16-18).
> (Riii) Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal **cismin** biçimidir (412a 20-21).
> (Riv) Bu nedenle ruh, kesin olarak, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir **cismin**, yani organlaşmış bir **cismin** bir ilk entelekheia'sıdır (412a 27-b 1).
> (Rv) Bu nedenle ruh ve **bedenin** tek bir şey olup olmadığını araştırmak zorunda değiliz... (412b 6).
> (Rvi) Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir **cismin** neliği anlamında tözdür (412b 10-11).
> (Rvii) Böylece bölümler için doğru olan şeyi, canlı **cismin** bütününe yaymak gerekir. Gerçekte **bedenin** bölümü için ruhun bölümü ne değer taşıyorsa, **beden** sıfatıyla duyumlayan **bedenin** bütünü için tüm duyarlılık aynı değerdedir (412b 22-25).

(Rviii) Diğer taraftan, ruhundan ayrılan **beden** değil de; hâlâ ona sahip olan **beden**, bilkuvve yaşayabilir (412b 25-26).
(Rix) Fakat nasıl göz görmek için göz bebeğine muhtaçsa, ilgilendiğimiz durumuyla hayvan ruhu da, öyle **bedene** muhtaçtır (413a 2-3).
(Rx) O halde... ruh, hiç olmazsa ruhun bazı bölümleri, **bedenden** ayrılamaz (413a 3-5).[18]

Beden mi cisim mi? Neye göre beden, neye göre cisim? Bu sefer evrenin ruhu gibi istisnai bir örnekle karşı karşıya değiliz. Ama az önce işaret ettiğimiz ölçüt (**σῶμα**'nın ruhu varsa bedendir, yoksa cisimdir) bütün örneklerde değil, sadece Rv, Rviii, Rix ve Rx numaralı örneklerde işe yarıyor. Üstelik Riii, Riv ve Rvi numaralı örneklerde **σῶμα** ruhla ilişki içinde olduğu halde cisim diye çevrilmiş. Başka kararsızlıklar da var: Rii'de "hayata sahip bir beden"den, Riii ve Riv'te "hayata sahip doğal cisim"den söz ediliyor; Rii'de "canlı beden"den, Rvii'de "canlı cisim"den söz ediliyor.[19]

Alıntılanan pasajlara dikkatle baktığımızda aslında Aristoteles'in de bir yere kadar nominal ölçütü kullandığını, hatta onu geliştirip karmaşıklaştırdığını görüyoruz. En azından *Ruh Üzerine*'nin bu bölümünde, **σῶμα** iki değil üç farklı anlam taşıyor. Aristoteles daha baştan doğal cisimleri (**σῶμα**$_1$) canlı/ruh sahibi cisimler (**σῶμα**$_2$) ve cansız/ruhsuz cisimler (**σῶμα**$_3$) olarak ikiye ayırıyor (412a 13). Geniş anlamıyla cisim (**σῶμα**$_1$) canlıları ve cansızları kapsıyor; dar anlamıyla cisim (**σῶμα**$_3$) cansızlara, beden (**σῶμα**$_2$) ise canlılara karşılık geliyor. Geniş anlamıyla cisim bedenin ve dar anlamıyla (=cansız) cismin cinsi; beden ve dar anlamıyla cisim geniş anlamıyla cismin iki türü. Bu açıdan bakınca "canlı beden"den ya da "hayata sahip beden"den söz etmek totolojik hale geliyor. Beden kavramı zaten canlılığı ya da hayata sahip olmayı kendi farkı olarak içeriyor, beden zaten "canlı cisim" ya da "hayata sahip cisim" demek. Kuşkusuz aynı sözcüğün üç farklı anlama gelmesi okurun işini zorlaştırıyor, ama Aristoteles de bu zorluğun farkında olduğu için, *Ruh Üzerine*'nin pek çok yerinde bedeni kastediyorsa (tıpkı Rii ve Rvi'da ol-

18 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014 (4. basım), s. 70-75. Bu çeviri Yunancadan değil Jules Tricot'nun Fransızca çevirisinden yapılmış. Ama Yunancada σῶμα'nın taşıdığı çiftanlamlılık sözcüğün İngilizce (*body*) ve Fransızca (*corps*) karşılıklarında da varlığını sürdürdüğü için Türkçe çeviri çevirinin çevirisi olmasına rağmen orijinal metindeki muğlaklıkla yüzleşmek zorunda kalıyor.

19 Rii'de canlı sıfatını çevirmen eklemiş (Tricot da Fransızca çeviride *corps animé* demiş). Aristoteles sadece σῶμα diyor.

duğu gibi) herhangi bir cisimden değil, "belli bir niteliği olan bir cisim"den söz ettiğini özellikle vurguluyor.[20]

Peki Aristoteles'in son sözü nominal ölçütün biraz karmaşık bir versiyonunu benimsemekten mi ibaret? Öyle olmadığını, Aristoteles'in yapmaya çalıştığı şeyin tam da nominal ölçütü temellendirerek onun ötesine geçmek olduğunu, bedenle cisim arasındaki gerçek farkı ortaya çıkarmak olduğunu göreceğiz. Antik Yunan filozofları için bedeni beden yapan, onu diğer cisimlerden ayıran şeyin ruh olduğunu biliyoruz artık. Ama Aristoteles'in bedenin bu nominal tanımının ötesine geçmek için bir bedenin ruha ya da yaşama sahip olmasının, canlı olmasının tam ne demek olduğunu, bedenin diğer cisimlerden hangi bakımlardan ayrıldığını açıkça gösterebilmesi gerek. **Ζῷον** sözcüğündeki muğlaklığın aşılması da buna bağlı.

O halde dilsel engel hakkında ne söyleyebiliriz? Kuşkusuz aynı sözcüğün farklı anlamlara gelebileceğini bilmek, hatta bazı pasajlarda bir sözcüğün ne anlama geldiğini bilememek biz okurlar için büyük bir sorun. Bağlama göre, **ζῷον**'un hem canlıya hem hayvana, **σῶμα**'nın hem (dar ve geniş anlamıyla) cisme hem bedene işaret etmesi metinleri okumayı zorlaştırıyor. Ama filozof için asıl sorun, gerçek sorun dilin zaten çizmiş olduğu sınırlarda değil, düşüncenin çizmesi gereken sınırlarda. Dilin sınırları düşüncenin sınırlarını belirlemiyor, düşüncenin yeni sınırlar çizmesini zorlaştırıyor sadece. Elimizde henüz "hayvan" ya da "beden" sözcükleri yokken canlıyla hayvan, cisimle beden arasından geçen sınırları nasıl düşünebiliriz, bu sınırları nasıl ifade edebiliriz? Bir canlı olan hayvanı diğer tüm canlılardan, bir cisim olan bedeni diğer tüm cisimlerden net biçimde ayırarak düşünceye yeni sınırlar getirmek, yeni düşünme konuları, yeni araştırma alanları açmak isteyen Aristoteles'in önündeki terminolojik sorun bu işte. Bu gibi durumlarda Aristoteles birbiriyle bağlantılı birçok stratejiye başvuruyor: Bazen verili

20 *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başında söylenenlerden çıkan bu üçlü ayrım Aristoteles'in σῶμα'nın anlamları hakkındaki nihai görüşünü mü yansıtıyor, yoksa geçici olarak başvurulan, metnin devamında terk edilecek bir ayrımla mı karşı karşıyayız? Bu soruya vereceğimiz yanıt bedenin *cisimden farklı* bir şey mi, yoksa *cisimden fazla* bir şey mi olduğuna bağlı. Beden cisimden farklıysa üçlü ayrımı koruyabiliriz. Beden dar anlamıyla cisimden farklı olur, ama geniş anlamıyla cismin bir türü olarak kalmaya devam eder. Ama beden cisimden fazlaysa, cisimlere ait olan bütün özelliklerin yanı sıra başka özelliklere de sahipse o zaman üçlü ayrım tehlikeye girer, dar anlamıyla cismi geniş anlamıyla cisimden ayırmaya gerek kalmaz, çünkü cisimle beden arasındaki ortaklığı üçüncü bir kavramla ifade etmeye gerek kalmaz. Beden cisimden fazla olduğunda, bedenle başka cisimlerin sahip olduğu ortak özellikler zaten cisimlerin sahip olduğu özelliklere eşit olur.

sözcükleri anlam kaymalarına tabi tutuyor, bazen çeşitli sözcük kalıplarına yeni kavramsal değerler yüklüyor, bazen doğrudan yeni sözcükler yaratıyor, bazen de sözcükleri değiştirmeden onlardaki muğlaklığı aşmasını sağlayacak kavramsal netleştirmelere gidiyor.[21]

Ruh Üzerine Tam Olarak Ne Üzerine?

Hayvan sorusunun Aristoteles'le birlikte felsefeye nasıl girdiğini araştırıyoruz. Hangi metinden ya da metinlerden yola çıkmalıyız? Zooloji metinleri Aristoteles'in hayvan sorusunu nasıl ele aldığını, bu soruyu nasıl geliştirdiğini görmek açısından vazgeçilmez bir değer taşıyor elbette. Ama bu sorunun kendi başına değerli, bağımsız bir soru olarak sorulabilmesinin koşullarını açığa çıkarmak istiyorsak, "hayvan nedir?" sorusuyla "bir beden ne yapabilir?" sorusunun nasıl buluştuğunu anlamak istiyorsak zooloji metinlerinden de önce, bu metinlerin kavramsal çerçevesini çizen, bunu yaparak zoolojiyi mümkün hale getiren kurucu metne, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı metnine yönelmemiz gerek. Neden *Ruh Üzerine*'yle başlamamız gerektiğini *Hayvanların Parçaları*'nın ilk kitabındaki önemli bir pasajda Aristoteles'in kendisi de açıkça gösteriyor zaten. Aristoteles önceki filozofları hayvanın ne olduğunu araştırmamakla, hayvanın ayırt edici farkını göz ardı etmekle suçladıktan sonra bu farkın tam da ruhta yattığını ya da ruhla ilişkili olduğunu belirtiyor:

> Eğer bu[22] ruhsa ya da ruhun parçasıysa ya da ruh olmadan olmayacak bir şeyse (çünkü ruh kaybolunca geriye hayvan da kalmıyor, dış görünüşü hariç hayvanın hiçbir parçası aynı kalmıyor, tıpkı masallarda taşa çevrilenler gibi), eğer öyleyse ruhtan söz etmek ve onu tanımak, ruhun tamamından değilse bile hayvanı hayvan yapan parçasından söz etmek, ruhun ya da o parçasının

21 Aristoteles hem etik yapıtlarında hem doğa bilimiyle ilgili yapıtlarında birçok yerde felsefeyle dil arasındaki bu gerilimli ilişkiye açıkça işaret ediyor, bazen felsefenin ele aldığı nesnenin mevcut dilde bir ismi bile olmadığını gösteriyor, ama çoğu zaman bu eksikliği gidermek için yeni sözcükler yaratmak konusunda çekimser kalıyor (*Ruh Üzerine*'den birkaç örnek için bkz. II, 5, 418a 1-3; 7, 418a 26-28; 7, 419a 4; III, 2, 426a 12-15). Öte yandan, bu genel çekimserliğe rağmen Aristoteles'in gerektiğinde yeni ve teknik sözcüklere başvurabildiğini biliyoruz: örneğin, zooloji metinleri için büyük önem taşıyan ve aşağı yukarı bizim omurgalı-omurgasız ayrımımızla örtüşen kanlı (ἔναιμος) ve kansız (ἄναιμος) hayvanlar ayrımı. Burada ilgilendiğimiz durumda ise Aristoteles yeni sözcükler önermek yerine mevcut sözcüklerin anlam alanlarını netleştirecek, ζῷον ve σῶμα sözcüklerini muğlaklıktan kurtarıp onlara daha önce sahip olmadıkları bir belirginlik, netlik kazandıracak.

22 Hayvanın ayırt edici farkı kastediliyor.

> ne olduğunu söylemek ve onun varlığına uygun düşen özellikleri araştırmak doğa bilimciye düşecek.[23]

Görüldüğü gibi, Aristoteles hayvanı hayvan yapan şeyin ruh değilse bile en azından ruhun bir parçası olduğunu açıkça söylüyor. O halde hayvanı incelemek, hayvanın doğasını araştırmak hayvansal ruhu araştırmakla bir ve aynı şey.

Zoolojinin konusunun ruh ya da ruhun bir parçası olabileceği düşüncesi bugün bizim için epeyce yadırgatıcı bir düşünce. Ruh dendiğinde aklımıza hayvanlar gelmiyor, ister istemez sadece insanı düşünüyoruz, bedenle birlikte varolsa bile temelde bedenden ayrılabilir olan, maddeden bağımsız bir töz düşünüyoruz.[24] Aristoteles de bu yadırgatıcılığın, ruh sözcüğündeki bu muğlaklığın ya da çokanlamlılığın farkında. Tam da bu yüzden ruhun "parçalarından" söz ediyor zaten. Alıntıladığımız metnin devamı doğrudan doğa bilimcinin ruhun hangi parçası ya da parçalarıyla ilgilenmesi gerektiği sorusuna odaklanıyor:

> Şimdi söylenenlere bakıp da doğa biliminin bütün ruhları mı, yoksa belli bir ruhu mu ele alması gerektiği sorgulanabilir. Çünkü bütün ruhları ele alırsa doğa biliminden başka hiçbir felsefeye[25] yer kalmamış olur. Zihin zihinsel şeylere ilişkin olduğuna göre doğa bilimi her şeyin bilgisi olmuş olur, çünkü bunlar karşılıklı olduğundan zihni ve zihinsel olanı aynı bilimin incelemesi gerekir, karşılıklı olan her şeyin bilimi de aynıdır, örneğin algının ve algılanır olanların bilimi.[26]

23 *Hayvanların Parçaları*, I, 1, 641a 17-25: Εἰ δὴ τοῦτό ἐστι ψυχὴ ἢ ψυχῆς μέρος ἢ μὴ ἄνευ ψυχῆς (ἀπελθούσης γοῦν οὐκέτι ζῷόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται, πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι), εἰ δὴ ταῦτα οὕτως, τοῦ φυσικοῦ περὶ ψυχῆς ἂν εἴη λέγειν καὶ εἰδέναι, καὶ εἰ μὴ πάσης, κατ' αὐτὸ τοῦτο καθ' ὃ τοιοῦτο τὸ ζῷον, καὶ τί ἐστιν ἡ ψυχή, ἢ αὐτὸ τοῦτο τὸ μόριον, καὶ περὶ τῶν συμβεβηκότων κατὰ τὴν τοιαύτην αὐτῆς οὐσίαν...

24 Aslında zoolojinin ruhla ilişkisi sadece bizim için değil, Yunanlılar için bile bir ölçüde yadırgatıcı bir yan taşıyor. Yunan felsefesi de ruhu çoğu zaman insan ruhu olarak kavrıyor ve bedenden şu ya da bu şekilde ayrı bir töz olarak düşünüyor. Hatta Aristoteles'in kendisi de gençliğinde *Eudemos ya da Ruh Üzerine* adlı bir metin yazmış ve bu metinde ruhun bedenden ayrılabilir olduğu düalist bir ruh anlayışını savunmuş (ne yazık ki bugün bu gençlik metninden sadece fragmanlar var elimizde).

25 Aristoteles felsefeyle bilimi aynı anlamda kullanıyor.

26 *Hayvanların Parçaları*, I, 1, 641a 32 – b 4: Ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστι τὸ εἰπεῖν ἢ περί τινος. Εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν. Ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων, καθάπερ καὶ περὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν αἰσθητῶν.

Eğer doğa bilimi ruhun bütün parçalarını, bütün ruhları incelerse o zaman başka bir felsefeye, başka bir araştırma alanına yer kalmaz. Neden? Aristoteles'in akıl yürütmesini şu şekilde özetlemek mümkün: 1) Gerçek zihinsel ve algısal şeylerden oluştuğuna göre, 2) karşılıklı olan şeyleri, örneğin zihni ve zihinsel olanı, algıyı ve algılanır olanı aynı bilim incelediğine göre, 3) ruhun hem algısal parçasını, hem zihinsel parçasını ele alan bir bilim her şeyin bilimine dönüşür. Aslında bir saçmaya indirgeme argümanıyla karşı karşıyayız. Bir bilimin her şeyin bilimi olması saçma olduğuna göre, demek ki doğa bilimi ruhun bütün parçalarıyla ilgilenmiyor.

Doğa bilimi ruhun hangi parçası ya da parçalarıyla ilgileniyor o halde? Aristoteles bu soruya kendi doğa tanımına gönderme yaparak yanıt getiriyor. Aristoteles'e göre, doğal varlıklar hareketlerinin ve durağanlıklarının ilkesini kendilerinde taşıyan varlıklar, doğa da bu hareket ve durağanlık ilkesinden ibaret.[27] Diğer canlılar gibi hayvanlar da kendi kendilerine hareket edebildikleri için doğal. Hayvanlardaki hareket ve durağanlık ilkesi ise ruh. Yani hayvanların doğasını araştırmakla hayvansal ruhu araştırmak aynı şey. İşte bu yüzden Aristoteles doğa bilimcinin ruhla ilgilenmek zorunda olduğunu söylüyor, ama ruhun tamamıyla değil, hayvanı ilgilendiren kısmıyla, yani hareket ve yaşam ilkesi olarak ruhla, hayvanların doğası olan ruhla:

> Belki de ruhun tamamı ya da bütün parçaları hareket ilkesi değil, belki bitkilerde de bulunan bir parça büyüme ilkesi, algısal parça başkalaşma ilkesi, zihinsel parça değil de bir diğer parça ise yer değiştirme ilkesi. Yer değiştirme [insandan] başka hayvanlarda da var, ama düşünme yetisi hiçbirinde yok. O halde bütün ruhlardan söz etmek gerekmediği açık, çünkü her ruh doğa değil, sadece ruhun bir ya da birçok parçası doğa.[28]

"Her ruh doğa değil", çünkü her ruh hareket ilkesi değil. Aristoteles'e göre, ruh birçok parçadan oluşuyor ve bu parçaların sadece bir kısmı hareketle

27 Doğanın tanımı için bkz. *Fizik*, II, 1, 192b 21-23. Burada hareketi en geniş anlamıyla almalıyız, yani sadece yer değiştirme hareketini değil, nitelik ve nicelik değişimlerini de doğal harekete dahil etmeliyiz. Birazdan dar anlamıyla yer değiştirme hareketinin gelişkin hayvanlara özgü olduğunu göreceğiz.

28 *Hayvanların Parçaları*, I, 1, 641b 4-10: Ἢ οὐκ ἔστι πᾶσα ἡ ψυχὴ κινήσεως ἀρχή, οὐδὲ τὰ μόρια ἅπαντα, ἀλλ' αὐξήσεως μὲν ὅπερ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς, ἀλλοιώσεως δὲ τὸ αἰσθητικόν, φορᾶς δ' ἕτερόν τι καὶ οὐ τὸ νοητικόν· ὑπάρχει γὰρ ἡ φορὰ καὶ ἐν ἑτέροις τῶν ζῴων, διάνοια δ' οὐδενί. Δῆλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον· οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις, ἀλλά τι μόριον αὐτῆς ἓν ἢ καὶ πλείω.

ilgili, işte sadece bu sonuncular doğa. Aristoteles metinde ruhun üç doğal parçasından söz ediyor: 1) bitkilerde de olan ve büyümeyi sağlayan parça, 2) hayvanlarda olan ve başkalaşmayı sağlayan algısal parça, 3) yine hayvanlarda olan ve yer değiştirmeyi sağlayan parça. Ruhun bu üç parçası üç farklı yoldan (nicelik, nitelik ve yer değişimini sağlayarak) hareket ilkesi işlevi görüyor ve doğa bilimcinin ilgi alanına giriyor. Aristoteles'in insan dışındaki hayvanlarda bulunmadığını söylediği dördüncü bir parça, düşünme yetisi ise hareketle ilgili olmadığı için doğa bilimcinin ilgi alanının dışında kalıyor. Kısacası, tam da bizim bugün ruh derken kastettiğimiz şey doğa biliminin değil, başka bir bilimin konusu. Göründüğü kadarıyla, ruhu konu edinebilecek iki temel araştırma var: ruhun doğa olan kısmını ele alan doğa-bilimsel bir araştırma, düşünme yetisini ele alan ve Aristoteles'in hangi bilime ait olduğunu açıkça söylemediği (ama metafiziğe ait olduğunu tahmin edebileceğimiz) ikinci bir araştırma.

O halde şimdi şu soruyu sormalıyız: Aristoteles *Ruh Üzerine*'de bu iki araştırmadan hangisine daha yakın? *Ruh Üzerine* tam olarak ne üzerine? Doğa olan ruh üzerine mi, doğa olmayan ruh üzerine mi, yoksa hem doğa olan hem doğa olmayan ruh üzerine mi? Yanıtı *Ruh Üzerine*'nin başında Aristoteles'in kendisi veriyor: "öyle görünüyor ki ruhun bilgisi bütüncül bir hakikate büyük katkı sağlasa da her şeyden önce doğa hakkında bir bilgi, çünkü ruh hayvanların [ya da canlıların] ilkesi".[29] Ruh hayvanı hayvan yapan ya da canlıyı canlı yapan şey, canlılığı mümkün kılan hareket ve durağanlık ilkesi, canlıların ve hayvanların doğası. Aristoteles kitap boyunca ruhu bir doğa bilimci gibi ele alacak, yani ruhun hayvanlar ve genel olarak canlılar için hangi anlamda bir hareket ilkesi olduğunu ortaya çıkarmaya çalışacak.

Peki ruhu bir doğa bilimci gibi ele almak ne demek? Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabının tamamen yöntemsel tartışmalara ayrılmış olan ilk bölümünde başka soruların yanı sıra bu soruya da yanıt vermeye çalışıyor ve doğa bilimcinin yöntemini diyalektikçinin, matematikçinin, metafizikçinin ("ilk anlamıyla filozofun") yönteminden ayırıyor. Doğa-bilimsel yöntemin ayırt edici yanı ruhun özelliklerini hep bedenle ilişki içinde ele alması. Örneğin, diyalektikçi öfkeyi sadece "intikam alma arzusu" olarak

29 *Ruh Üzerine*, I, 1, 402a 4-7: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων. İşte şüpheli ζῷον'lardan biri. Burada ζῷον'un hayvana mı canlıya mı işaret ettiği tartışmalı.

tanımlıyor, oysa doğa bilimci bu tanımla yetinmemek, öfkenin bedensel boyutunu da tanıma dahil etmek zorunda. Öfke sadece bir haksızlık karşısında duyulan intikam alma arzusu olarak değil, aynı zamanda fizyolojik düzeyde "kalbin çevresindeki kanın ve ısının kaynaması" olarak da tanımlanmak zorunda. Daha genel olarak söylersek: Doğa bilimci incelediği nesnenin sadece formuna değil, o formu mümkün kılan maddesine, formun maddede nasıl gerçekleştiğine de bakmak zorunda.[30]

Bütün bunlardan ruhu herkesten önce doğa bilimcinin inceleyeceği sonucu çıkıyor, çünkü "öyle görünüyor ki ruhun çoğu zaman beden olmadan etkilenmesi ya da etkide bulunması, mesela öfkelenmesi, cesaretlenmesi, arzulaması, genel olarak algılaması mümkün değil".[31] Ruhun parçaları bedene bağlı oldukları ölçüde, ruh bedendeki hareket ilkesi olduğu ölçüde, kısacası ruh doğa olduğu ölçüde ruhu incelemek doğa bilimcinin işi. O halde az önce *Hayvanların Parçaları*'nın başında karşımıza çıkan, doğa olan ruh ve doğa olmayan ruh ayrımıyla şimdi *Ruh Üzerine*'de de karşılaşıyoruz. Aristoteles hem doğa olan ruhu *Ruh Üzerine*'deki araştırmasının odağına yerleştiriyor, hem de bu anlamda ruhun bedenden ayrı ele alınamayacağını ısrarla vurguluyor. Ruhun zihinsel parçasına ya da düşünme yetisine gelince, bu parça doğa olmadığı, dolayısıyla bedenden bağımsız olduğu ölçüde *Ruh Üzerine*'nin konusu değil. Aristoteles farklı ruhsal parçalar arasından en çok düşünmenin sadece ruha özgü göründüğünü söylüyor, ama düşünmenin bile bir bakıma (imgeleme dayandığı ölçüde) bedenle ilişkili sayılabileceğini de ekliyor.[32] Düşünme bile belki bir yanıyla doğal, demek ki düşünme bile bir yanıyla *Ruh Üzerine*'nin konusu dahilinde olabilir. Ama düşünme doğal

30 Doğa bilimcinin yönteminin diğer yöntemlerden farkıyla ve öfke örneğiyle ilgili olarak bkz. *Ruh Üzerine*, I, 1, 403a 25 – b 19. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabında form-madde ayrımını ruh-beden ilişkisine nasıl uyguladığını ve bu şekilde ruhun araştırılmasını nasıl tamamen doğa-bilimsel bir çerçeveye oturttuğunu göreceğiz.

31 *Ruh Üzerine*, I, 1, 403a 5-7: φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι... Birkaç satır ileride de benzer bir saptama var: "Öyle görünüyor ki ruhun bütün etkilenimleri bedenle birlikte varoluyor; ateşlilik, yumuşaklık, korku, acıma, cesaret, hatta sevinç, sevmek ve nefret etmek" (403a 16-18: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν). Aynı örnekleri Platon da *Timaios*'ta kullanıyor, ama bambaşka, ahlaki bir çerçevede. Bkz. 42a-b, 69c-d.

32 *Ruh Üzerine*, I, 1, 403a 8-10. Aristoteles kendisinden önceki bazı filozofların düşünceyle ruh arasında bir ayrım yapmalarına rağmen bu ikisini özdeşmiş gibi ele aldıklarını, bazılarının ise açıkça ruhu düşünceyle bir tuttuğunu söylüyor (bkz. I, 2, 404a 27 – b 5). Başka bir deyişle, Aristoteles bu filozofları ruhun doğal yanıyla doğal olmayan yanını birbirine karıştırmakla suçluyor.

olsun ya da olmasın, ruhun açıkça doğal ve bedensel olan parçaları, yani ruhsal parçaların büyük çoğunluğu doğa bilimcinin konusu: "bu nedenle de ruhu incelemek doğa bilimciye düşüyor, ya ruhun tamamını ya işaret ettiğimiz parçalarını incelemek".[33]

O halde kitabın başlığının bizi yanıltmasına izin vermeyelim. *Ruh Üzerine* bedenden bağımsız bir töz olarak ruhla ve bu tözün varlığına ilişkin sorularla, örneğin ruhun ölümden sonra varlığını sürdürüp sürdürmediğiyle ya da ruhun erdemlerinin neler olduğuyla ilgilenen bir metafizik, teoloji ya da ahlak kitabı değil. Ama insan zihninin yapısıyla, insana özgü ruhsal yeti olan düşünme yetisiyle ilgilenen bir psikoloji kitabı da değil. Bütün bunlar ruhun doğa olmayan kısmıyla ilgili, metafiziğe ya da ilk felsefeye ait konular. Oysa *Ruh Üzerine* temelde ruhun doğa olan kısmıyla, hareket ilkesi olan kısmıyla, bedenle birlikte varolan kısmıyla, yani bitkilerde ve hayvanlarda da olan ruhla, ruhun bitkilerde ve hayvanlarda da bulunan parçalarıyla ilgileniyor. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de insandan da söz ediyor elbette, ama insanı bir canlı, bir hayvan olarak ele alarak, onu canlılar alemindeki yeri içinde düşünerek yapıyor bunu. Kısacası, ruhu canlılığın kaynağı olarak ele alan, ruhun doğa olan parçalarını, bunların temel canlılık formlarıyla ilişkilerini araştıran, bu şekilde Aristoteles'in zooloji metinlerinin çerçevesini çizen tam bir zooloji ya da biyoloji felsefesi kitabıyla karşı karşıyayız.[34] Hayvan sorusunun felsefeye nasıl girdiğini, bu sorunun beden sorusuyla nasıl kesiştiğini anlamak istiyorsak bakmamız gereken yer *Ruh Üzerine*.

Bedensiz (ve Hayvansız) Felsefeler: Monizm ve Düalizm

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabında kendisinden önceki filozofların ruh anlayışlarının eleştirel bir okumasını yapıyor. İlk bakışta sadece tarihsel bir öneme sahip görünen bu eleştirel okumalar aslında Aristoteles'in

33 *Ruh Üzerine*, I, 1, 403a 27-28: καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης.

34 Geoffrey R. Lloyd, *Ruh Üzerine*'nin zooloji metinleriyle ilişkisini derinlemesine ele alıyor. Bkz. "The relationship of psychology to zoology", *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 38-66 (özellikle makalenin birinci kısmı bu konuyla ilgili). Pierre Pellegrin ise daha da ileri giderek *Ruh Üzerine*'nin temelde hayvan ruhuyla ilgili olduğunu söylüyor. Bkz. "Le *De anima* et la vie animale. Trois remarques", *Corps et âme, sur le* De anima *d'Aristote* içinde, yay. haz. Gilbert Romeyer Dherbey, Cristina Viano, Vrin, Paris, 1996, s. 465-492 (özellikle bkz. s. 466-479). Ayrıca Pellegrin doğa olan ruh ve doğa olmayan ruh ayrımı üzerinde duran ender Aristoteles yorumcularından biri (sözünü ettiğimiz makaleye ek olarak bkz. Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris, 2002, s. 267-268).

ikinci ve üçüncü kitaplarda kendi ruh anlayışını nasıl geliştirdiğini görmek açısından birçok ipucu barındırıyor. Ama birinci kitabın bizim tartışmamız açısından asıl önemi beden kavramının ortaya çıkmasının koşullarını anlamamızı sağlaması. **Σῶμα** sözcüğünün hem cisim hem beden anlamına geldiğini, bu ikisi arasında seçim yapmak için çoğu zaman nominal bir ölçütle yetindiğimizi daha önce belirtmiştik. Ölçütümüz de şuydu: Bir **σῶμα**'nın ruhu varsa bu sözcükle kastedilen şey bedendir, ruhu yoksa kastedilen şey cisimdir. Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflara yönelttiği eleştirilere bakmak işte bu nominal ölçütün neden son kertede yanıltıcı olduğunu, bu ölçütün ötesine geçemeyen, bedensiz felsefelerin neden hayvanı düşünmeyi sağlayacak kavramsal aygıtlardan da yoksun olduğunu gösterecek.

Aristoteles ayrıntılı eleştirilere girişmeden önce felsefi geleneği hızlıca gözden geçiriyor ve genel bir ilk sonuca varıyor. Bütün filozoflar ruhu üç özelliğiyle tanımlamaya çalışmış: a) hareket ettirici oluşu, b) algılamayı/bilmeyi sağlaması ve c) cisimsiz oluşu.[35] Ama Aristoteles metnin devamında daha ayrıntılı bir eleştirel okumayla geleneğin ruhun bu üç özelliğini bir arada düşünmede başarısız olduğunu ortaya çıkarıyor:

1) Gelenek ruhun hareketle ilişkisini aydınlatmaya çalışırken cisimsizlik özelliğini feda etmek zorunda kalıyor. Çünkü filozoflar ruhu sadece hareket ilkesi olarak değil, kendisi de hareket eden bir şey olarak düşünüyorlar. Bunu yaptıklarında da ister istemez ruhu cisimselleştiriyorlar, çünkü ancak cisimsel bir şey hareket ederek yer değiştirebilir, ruh gerçekten cisimsiz olsaydı hareket etmemesi gerekirdi.
2) Gelenek ruhu algılama ve bilgi kaynağı olarak ele alırken cisimsizliği ikinci kez feda ediyor. "Benzer benzeri bilir" ilkesinden yola çıkan filozoflar ruhun da ancak kendisine benzer olanı bilebileceğini öne sürüyorlar. Bu da ruhun cisimsel olmasını zorunlu hale getiriyor. Bilgi nesneleri öğelerden (ateş, hava, su, toprak) oluştuğuna göre ruh da öğelerden oluşmak zorunda!

Ruh Üzerine'nin sunduğu tabloya baktığımızda, görünen o ki Anaksagoras hariç Aristoteles'ten önceki filozofların hepsi ruhu şu ya da bu şekilde cisimsel bir varlığa indirgemiş. Ruh Demokritos'a göre küresel atomlardan (ateşten), Diogenes'e göre havadan, Herakleitos'a göre sıcak buhardan

35 Bkz. *Ruh Üzerine*, I, 2, 405b 11-12.

(**ἀναθυμίασις**), Hippon'a göre sudan, Empedokles'e göre ise dört öğenin bir bileşiminden meydana geliyor.[36] Bir yandan, bu filozoflar da ruhun cisimsiz olduğu fikrinden tamamen vazgeçmek istemiyorlar, ruhun ateşten olduğunu söyleyenler ve Herakleitos "en cisimsiz olan" şeyi ruhla özdeşleştirmeye çalışıyorlar.[37] Diğer yandan, "en cisimsiz olan" şey bile aslında cisimsel olmaya devam ediyor, cisimsizlik cisimselliğin bir derecesine dönüşüyor, çünkü ateş de hava da en ince atomlar da cisimsel.

Aristoteles'in ruhu şu ya da bu şekilde maddeye, cisme indirgeyenlere yönelttiği çok sayıda itiraz var. Bunlardan üç tanesine bakalım:

1) İlk itiraz son derece basit ama güçlü. Eğer ruh iddia edildiği gibi öğelerden (ya da küresel atomlardan) oluşuyorsa, diğer her şey de öğelerden (ya da atomlardan) oluştuğuna göre her şeyin ruh sahibi olması gerekir. "Her şey öğe olduğuna, ya bir öğeden ya birçoğundan ya hepsinden oluştuğuna göre niçin bütün varlıklar ruh sahibi olmasın?"[38] Ruhun cisimselleştirilmesiyle birlikte cisimsel olan her şeyin ruh sahibi olması en azından mümkün hale getirilmiş olmayacak mı?
2) Ruh öğelerden oluşuyorsa bütün bu öğeleri bir arada tutan, onlara birlik kazandıran unsur ne olacak? Bu birleştirici unsurun ruh olması gerek, ama ruhun kendisi öğelerle özdeşse öğeleri bir arada tutan unsur ruh olamaz.[39]
3) Eğer ruhun algı ve bilgi ilkesi oluşu öğesel bir doğada olmasından kaynaklansaydı o zaman sadece hayvanların değil bitkilerin de algılaması gerekirdi, çünkü bitkilerin de ruhu var ve hipoteze göre bitkisel ruhun da öğelerden oluşması gerekiyor, oysa bitkiler algılamıyor.[40]

36 Bkz. *Ruh Üzerine*, I, 2, çeşitli yerler. Ayrıca Kritias gibi ruhun kandan oluştuğunu söyleyenler de var. Dahası, Aristoteles hiç de maddeci görünmeyen Platon gibi bir filozofun bile ruhu (evrenin ruhunu) bir açıdan cisimsel olana, büyüklüğe indirgediğini öne sürüyor (bkz. I, 2, 404b 16-18; bu yaklaşımın ayrıntılı eleştirisi için bkz. I, 3, 407a 2 ve devamı).

37 Bkz. *Ruh Üzerine*, I, 2, 405a 6-7 (μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον), 27 (ἀσωματώτατόν); 5, 409b 20-21 (ἀσωματώτατον τῶν ἄλλων). Kimsenin ruhu dördüncü öğe olan toprakla özdeşleştirmemesini de bu şekilde açıklayabiliriz. Toprağın en cisimsel, en katı öğe olması ruhun hareket kaynağı olması fikriyle bağdaşmıyor (ayrıca bkz. *Metafizik*, A, 8, 989a 5-12). Öte yandan, ruhun dört öğenin karışımından oluştuğunu söyleyenler toprağı da bir şekilde ruha dahil etmiş oluyorlar.

38 *Ruh Üzerine*, I, 5, 410b 7-9: διὰ τίν' αἰτίαν οὐχ ἅπαντα ψυχὴν ἔχει τὰ ὄντα, ἐπειδὴ πᾶν ἤτοι στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείου ἑνὸς ἢ πλειόνων ἢ πάντων; Ayrıca bkz. I, 5, 411a 7 ve devamı.

39 Bkz. *Ruh Üzerine*, I, 5, 410b 10-15. Aristoteles bu argümanı özellikle Empedokles'e karşı kullanıyor: II, 4, 416a 6-9.

40 Bkz. *Ruh Üzerine*, I, 5, 410b 22-23.

Bu itirazlardan bizim tartışmamız açısından önemli sonuçlar çıkıyor. Ruhu maddeye indirgeyen yaklaşımlar hayvan düşüncesinin önünü açacak, hayvan sorusunun felsefeye girmesini sağlayacak kavramsal ayrımların yapılmasına izin vermiyorlar. Birinci itiraz maddeci yaklaşımın canlıyla cansız arasındaki ayrımı düşünmekte nasıl zorlandığını gösteriyor: Ruhu cisimsel olana indirgediğimizde canlı cisimleri cansız cisimlerden ayıramaz hale geliyoruz. Üçüncü itiraz hayvanla diğer canlılar (bitkiler) arasındaki ayrımın nasıl belirsiz bırakıldığını gösteriyor: Algılamanın bütün canlılara mı, yoksa sadece hayvansal ruha mı özgü olduğu belirlenemiyor. İkinci itiraz ise bizi baştan beri uğraştıran ayrımın, cisimle beden arasındaki ayrımın nasıl silindiğini gösteriyor. Bedenin diğer cisimlerde olmayan kendine özgü bir birliği, bir bütünlüğü var. Ruhu maddeye indirgeyenler canlıyı canlı yapan bu bedensel birliği açıklayamıyorlar.

O halde, ruhu öğelere ya da atomlara indirgeyen bütün bu öğretileri bir yana bırakıp bedenden bağımsız, maddi olmayan bir ruh anlayışını savunan öğretileri mi benimsemeliyiz? Kaba maddeci denebilecek bir monizmi bırakıp ruhu bağımsız bir töze dönüştüren düalizme mi yönelmeliyiz? *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabı bu yolun da kapalı olduğunu gösteriyor. Aristoteles birinci kitapta maddeci ruh öğretilerini ne kadar eleştiriyorsa ruhu bedene dışarıdan eklenen, ona yabancı bir varlık olarak gören düalistleri de o kadar eleştiriyor:

> Onlar sadece ruhun nasıl bir şey olduğunu söylemekle uğraşıyorlar, onu taşıyan beden hakkında hiçbir ayrıma gitmiyorlar, sanki Pythagorasçıların öykülerindeki gibi rastgele bir ruhun rastgele bir bedene gireceğini kabul etmişler. Oysa her bedenin kendine özgü bir formu ve şekli var gibi görünüyor. Aşağı yukarı marangozun sanatının flütlere gireceğini söyler gibi konuşuyorlar. Oysa sanatın kendi aletlerini, ruhun kendi bedenini kullanması gerekir.[41]

Düalizm sadece ruha odaklanıyor, bedeni düşünmüyor, ruhun bedenle nasıl bir ilişki içinde olduğunu sorgulamıyor, örtük ya da açık olarak bu ilişkinin

41 *Ruh Üzerine*, I, 3, 407b 20-26: Οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

rastlantısallığını kabul ediyor. Böyle olunca Pythagorasçıların anlattıkları ruh göçü öykülerindeki gibi ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesi de olanaklı hale geliyor. Oysa bitkinin ruhu bitki bedenine özgü, hayvanın ruhu hayvan bedenine, insanın ruhu insan bedenine özgü. Aynı şekilde, marangozun tahtadan flüt yapmasındaki sanatla müzisyenin flütü çalmasındaki sanat da birbirinden başka. Bir insanın ruhunun masallardaki gibi bir hayvan bedenine girebileceğini düşünmek "marangozun sanatının flütlere gireceğini" (yani marangozun flüt çalabileceğini) söylemek gibi bir şey.[42]

Aristoteles'in özellikle Platonculları ve Pythagorasçıları hedef alan bu eleştirileri tıpkı maddecilik gibi düalizmin de hayvanı düşünmek için ihtiyaç duyduğumuz kavramsal ayrımları sağlamakta başarısız olduğunu gösteriyor. Düalizmde de canlı-cansız, bitki-hayvan-insan, cisim-beden ayrımları karanlıkta kalıyor. Eğer ruhla beden arasında düalistlerin kabul ettiği türden rastlantısal bir ilişki varsa ruhun kendi bedenini terk edip başka herhangi bir cismi canlandırmasının önünde hiçbir engel yok demektir. Ama o zaman canlıyla cansız arasında da net bir sınır, temel bir ayrım yok demektir, ruh cansız bir şeyi canlandırabilir. Öte yandan, ruh göçü örneği düalizmde hayvanla insan ya da hayvanla diğer canlılar arasındaki sınırın da belirsiz kaldığını gösteriyor: Aynı ruh hem insan bedenine hem hayvan bedenine girebiliyor. Aslında bir adım daha atıp düalizmde sadece insanların ruh sahibi olduğunu söylemek mümkün; ruh göçü öykülerinde bu insan ruhları bir sonraki hayatlarında genellikle ahlaki gerekçelerle hayvan bedenine girmek zorunda kalıyorlar.[43] Son olarak, cisimle beden arasındaki ayrım da tamamen

42 Aristoteles'in buradaki eleştirileri elbette sadece ruh göçünü savunanlara yönelik değil, ruhu ayrı bir töz olarak gören ve ruhla beden arasında ilineksel bir ilişki kuran bütün düalizm tiplerine yönelik. Ama ruh göçü öğretileri bu ilinekselliği son noktasına vardırdığı için Aristoteles tarafından özellikle öne çıkarılıyor.

43 Platon'un *Timaios* diyalogunda bu ruh göçü öğretilerinin güzel bir örneğini buluyoruz. Timaios'un anlattığına göre, ruhlar önceki hayatlarında nasıl yaşadıklarına, adaletli mi adaletsiz mi olduklarına bağlı olarak bir sonraki hayatlarında yeni bedenlere giriyorlar (42b-d). Örneğin, korkak ruhlar ikinci hayatlarında kadın bedenine giriyorlar. İçinde kötülük olmayan, ama aklı havada ruhlar bir sonraki hayatlarında kuş oluyorlar. Felsefeyle ilgilenmeyen, yeryüzüne dönük, şehvet düşkünü ruhlar dört-ayaklı hayvanların bedenine giriyorlar. Nefes almaya bile layık olmayacak denli aptalca ve cahilce bir hayat sürmüş olanlar ise suda yaşayan canlıların bedenine bürünüyorlar (90e – 92c). Böylece canlılar aleminin çeşitliliği insan ruhunun ahlaki ve felsefi yolculuğunun farklı basamaklarına indirgenmiş oluyor. Bedenden bağımsız bir doğaya sahip olan ruh elbise değiştirir gibi bir canlının bedeninden diğerine geçiyor. Beden beden olarak düşünülmüyor, ruhun farklı ahlaki durumlarının adeta bir simgesi olarak düşünülüyor. Bu konuyla ilgili bir makale için bkz. Luc Brisson, "Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon", *L'animal dans l'Antiquité* içinde, yay. haz. Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière, Gilbert Romeyer Dherbey, Vrin, Paris, 1997, s. 227-245.

belirsiz. Ruhla beden arasında ilineksel bir ilişki kurulması ruhun bir bedene girmesiyle herhangi bir cisme girmesi arasında bir ayrım yapmayı engelliyor. Böylece bedeni beden yapan özellik düalizmde de düşünülmemiş oluyor.

O halde hayvan sorusunun felsefeye girmesi (bunun için gerekli kavramsal ayrımların yapılabilmesi, canlının cansızdan, hayvanın diğer canlılardan, bedenin cisimden ayırt edilebilmesi) maddeci bir monizmin de ruhçu bir düalizmin de ötesine geçip geçemeyeceğimize bağlı. *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabını okurken birbirine tamamen karşıt görünen bu öğretilerin pek çok noktada buluştuğunu fark ediyoruz: Düalizm ve monizm canlıyı cansızdan, hayvanı bitkiden ayıramama ve bedeni cisme indirgeme noktalarında buluşuyor. Ruhu ister maddeye (atomlara ya da öğelere) indirgeyelim, ister bedenden bağımsız ayrı bir töz olarak düşünelim, bedeni cisimden ayıran nominal ölçütün ötesine geçmiş olmuyoruz. Maddeci monizmde bedene yer yok, çünkü her şey atomlardan ya da öğelerden oluştuğu ölçüde beden de cisim, ruh da cisim. Ama ruhçu düalizmde de bedene yer yok, çünkü ruh olmadığı sürece beden bir cisim, ruh olduğunda ise canlılık tamamen ruhtan geldiği için beden yine bir cisim. **Σῶμα**'nın beden mi cisim mi olduğunu anlamak için başvurduğumuz nominal ölçütün neden bazen işlemediğini, neden aslında yanıltıcı olduğunu şimdi anlıyoruz. Ruh ve beden ayrımı tek başına bedeni düşünülebilir kılmıyor. Bu ayrımın belli bir biçimi tam tersine beden düşüncesinin gelişmesini engelliyor. Kendisi ister cisimsel ister cisimsiz olsun, ruh cisme dışarıdan eklenen, canlıyı cansızdan bu şekilde farklılaştıran bir şey olarak düşünüldükçe aslında beden derken ruhun kullandığı bir cismi kastediyoruz sadece, gerçek anlamda bedeni değil.

O zaman çözüm ne? Zoolojiye bağımsız bir alan kazandırmak, hayvan sorusunu bağımsız bir soru olarak ortaya koymak istiyorsak beden *cisimden fazla, ruhtan az* bir şey olmak zorunda. Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabında monizme de düalizme de düşmeyecek bu orta yolu şu şekilde tarif ediyor:

> Bu nedenle, ruhun bedenden bağımsız olmadığını, ama herhangi bir cisim de olmadığını öne sürenler doğru söylüyorlar.[44] Çünkü ruh bir cisim değil, ama

44 Bu ve bir sonraki cümlede σῶμα'yı bazen beden bazen cisim diye çevirdim. Tercih yaparken Aristoteles'in kime karşı yazdığını göz önünde tuttum. Aristoteles maddecilere karşı "ruhun σῶμα olmadığını" söylerken cisimsel bir şeyden, öğelerden, atomlardan söz ediyor kuşkusuz. Ama düalistlere karşı ruhun "σῶμα'yla ilgili bir şey olduğunu" söylerken bu sefer bedeni kastediyor ve ruhun bedenden ayrılamayacağını vurguluyor.

> bedenle ilgili bir şey, bu nedenle de ruh bedende bulunuyor. Hem de önceki filozofların hangi beden ve nasıl bir beden olduğunu ayırt etmeksizin ruhu bedene uydurmalarından farklı olarak ruh belli bir bedende bulunuyor, çünkü herhangi bir şeyin herhangi bir şeyi alamayacağı açık.[45]

Düalistler haksız, çünkü ruh bedenden bağımsız değil, tersine "bedenle ilgili bir şey", hem de herhangi bir ruhun herhangi bir bedene girebileceğini varsayan düalist yaklaşımların, ruh göçü öğretilerinin öne sürdüğünün aksine herhangi bir bedenle değil "belli bir bedenle", kendi doğasına uygun bir bedenle ilgili bir şey. Diğer taraftan monistler de haksız, çünkü "ruh bir cisim değil", ruhun belli tipte atomlardan, en ince öğelerden (ateşten, havadan) meydana gelmesi mümkün değil. Ruh cisimsel değil, ama ruhun varlığı bedene bağımlı.

Bu orta yol arayışının Aristoteles'i nasıl maddeci olmayan ama düalist de olmayan üst düzey bir monizme yönelttiğini görmek için *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabına bakmalıyız.

Yeni Bir Başlangıç: Yetiler ve Organlar

İlk kitapta önceki filozofların eleştirisi bedenin herhangi bir doğal cisme indirgenmeden düşünülebilmesinin olumsuz koşullarını, yani bedeni düşünmek için ne yapmamamız gerektiğini ortaya çıkarmıştı. Bu koşulların nasıl yerine getirileceğini, bedeni düşünmek için ne yapmamız gerektiğini ise *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabından öğreniyoruz. Aristoteles bu sefer kendisinden önceki filozofların ruhla ve canlılıkla ilgili öğretilerinden değil ampirik denebilecek yeni bir başlangıç noktasından yola çıkıyor: Bazı doğal cisimler yaşama sahip, bazıları yaşama sahip değil. Yaşama sahip olanlar yani canlılar diğer cisimlerden kolayca gözlemlenebilecek bir dizi özellikle ayrılıyor: kendi kendine beslenebilme, büyüme ve çürüme.[46] Sadece canlılar beslenebiliyorlar, sadece canlılar büyüyorlar ve çürüyorlar, yaşlanıyorlar, ölüyorlar.[47]

45 *Ruh Üzerine*, II, 2, 414a 19-25: Καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.

46 Bkz. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412a 13-15.

47 Cansız şeylerin de büyüdüğü, hatta bir anlamda beslendiği söylenemez mi? Aristoteles ateş öğesinin diğer öğeleri (toprak, su ve havayı) tüketerek beslendiğini ve büyüdüğünü söylüyor (*Oluş ve Bozuluş Üzerine*, II, 8, 335a 16-18; *Ruh Üzerine*, II, 4, 416a 9-12, 26-27). Ama ateşin beslenmesiyle canlıların beslenmesi aynı şekilde olmuyor. Ateş öğesinden farklı olarak canlılar besinlerini dönüştürüyorlar ve yaşamsal ihtiyaçları için kullanıyorlar. Tam da bu ne-

Aristoteles bu tür bir ampirik başlangıç noktasını benimsemekle hayvan sorusunu felsefeye dahil etme yönünde ilk bakışta sanılabileceğinden çok daha büyük bir adım atıyor. Canlılarla ilgili bu son derece basit görünen saptama Aristoteles öncesi felsefi geleneğin yapmayı başaramadığı kavramsal ayrımları da gücül olarak içinde barındırıyor aslında. Aristoteles bu yeni başlangıçla geleneğin karşısına olguları çıkarmış oluyor, olgulara bakarak geleneğin önerdiği kavramları düzeltmenin, geliştirmenin önünü açmış oluyor. Olgular bize ne söylüyor peki?

1) *Canlı-cansız ayrımı*: Geleneğin ruhu bir hareket ve algı/bilgi ilkesi olarak kavramada uzlaştığını görmüştük. Başka bir deyişle, Aristoteles öncesi felsefede canlıyı cansızdan ayıran şey hareket etmesi ve algılamasıydı. Oysa olgular hareket etmeyen, algılamayan canlıların da olduğunu gösteriyor. Öyleyse ruh kavramımızı bu canlıları da kapsayacak şekilde genişletmemiz gerek, ruhu sadece hareket ve algı ilkesi olarak değil, yaşam ilkesi olarak, beslenme ve büyüme ilkesi olarak da görmemiz gerek. Bu hamleyle Aristoteles canlıyla cansız arasındaki sınırı net biçimde yeniden çizmiş oluyor, canlılar artık beslenme, büyüme, çürüme (ve *Ruh Üzerine*'nin devamında ortaya çıkacağı gibi üreme) özelliklerine sahip oluşlarıyla cansızlardan ayrılıyorlar.[48]
2) *Hayvan-bitki ayrımı*: Hayvanla diğer canlılar arasındaki sınır da aynı hamleyle yer değiştirmiş ya da daha doğrusu belirginleşmiş oluyor. Sadece beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine sahip olan canlılar bitkiler. Hayvanlar da bu özelliklere sahip ama bunların yanı sıra algılama ve hareket etme özelliklerine de sahip.[49] Gelenek ruhu düşünür-

denle canlılar belli bir ölçüye bağlı kalarak, yani ihtiyaç duydukları kadar besleniyorlar, oysa ateşinki doymak bilmez, ölçüsüz bir beslenme, çünkü ateş öğesi dışarıdan engellenmediği sürece yakmaya ve büyümeye devam ediyor. Aynı fark büyümede de ortaya çıkıyor. Canlıların büyümesi ölçülü, aşamalı bir büyüme, o canlının ait olduğu türün doğasınca önceden belirlenmiş bir gelişme. Oysa cansız şeylerin, ateşin büyümesi daha ziyade ölçüsü olmayan bir artma, çoğalma. O halde cansız şeylerin büyümesinden ve beslenmesinden ancak metaforik olarak söz etmek mümkün. Gerçek anlamıyla büyüme ve beslenme canlılara özgü.

48 Aristoteles'ten önce ruhun beslenmeyle, üremeyle ilişkisini kurmuş olan başka filozoflar var mıydı? Kesin bir yanıt vermek zor. Platon hariç, Aristoteles öncesi filozofların metinleri elimizde olmadığı için onların ruh öğretileri hakkındaki başlıca bilgi kaynağımız da yine Aristoteles. *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabında söylenenlere bakacak olursak sadece Hippon ruhun üremeyle ilişkisini kurmayı başarmış görünüyor. Bkz. I, 2, 405b 1-5.

49 Aristoteles'e göre bütün hayvanlar beş duyuya ve hareket etme özelliğine sahip değil. Hayvanı diğer canlılardan ayıran şey dokunma duyusuna sahip olması (örneğin bkz. *Ruh Üzerine*,

ken sadece hayvansal ruhun ayırt edici özeliklerini düşünmüş aslında. Böylece **ζῷον** sözcüğünün Aristoteles öncesi metinlerde neden hem canlı hem hayvan anlamına geldiğini de anlıyoruz: canlıyla hayvan arasındaki ayrım henüz ortaya çıkarılamadığı için.

3) *Beden-cisim ayrımı*: Gelenek ruhu bedene dışarıdan eklenen bir şey olarak düşündüğü sürece bedenle herhangi bir cisim arasındaki gerçek farkı açığa çıkaramıyordu. Oysa olgular bizi gerçek farka götürecek, sadece bedenlere özgü bir dizi ampirik özellik sunuyor. Büyümek, beslenmek, çürümek bedenlere özgü; cisimlerin büyümesinden, beslenmesinden ancak metaforik olarak söz edebiliriz.

Ama bütün bu ayrımların geliştirilebilmesi, bağımsız bilimsel araştırma alanlarını (zoolojiyi, botaniği) temellendirebilmesi için elbette olgularla örtüşen yeni kavramlara ihtiyacımız var. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ikinci ve üçüncü kitaplarında yaptığı şey tam da bu işte: olgulara uygun yeni bir ruh ve beden öğretisi geliştirmek. Olgular canlıyı cansızdan ayıran şeyin beslenme, büyüme ve çürüme olduğunu söylüyor. Peki bu ayrımı kavramsal olarak nasıl ifade edebiliriz? Aristoteles bu bağlamda "yeti" diye çevirebileceğimiz **δύναμις** kavramına başvuruyor: Canlıyı cansızdan ayıran şey *yaşamsal yetilere* sahip olması. Beslenme ve üreme, algılama ve hareket canlıların sahip olduğu özelliklerden ibaret değil, bunlar canlıyı canlı yapan yetiler. Buradan nasıl yeni bir ruh ve beden anlayışı doğduğunu görmek için önce yeti sözcüğünden tam ne anlamamız gerektiğini belirginleştirelim. Aristoteles algıyla ilgili olarak şu noktaya dikkat çekiyor:

> duyma ve görme yetisine sahip olanın tesadüfen uyuyor olsa bile duyduğunu ve gördüğünü söylüyoruz, ama bunları edimsel olarak yapan için de aynı şeyi söylüyoruz.[50]

Bir canlının algıladığını söylemek için şu an fiilen (ya da edimsel olarak) bir şeyi algılıyor olması gerekmiyor, algılayabiliyor olması yeterli. Şu an uyu-

II, 2, 413b 2-9; dokunma duyusunun diğer duyular karşısındaki önceliğiyle ilgili olarak bkz. III, 13, bütün bölüm). Ama gelişkin hayvanlar, Aristoteles'in deyişiyle "kusursuz" hayvanlar dokunma duyusunun yanı sıra diğer duyulara ve hareket edebilme yeteneğine de sahip.

50 *Ruh Üzerine*, II, 5, 417a 10-12: τό τε γὰρ δυνάμει ἀκοῦον καὶ ὁρῶν ἀκούειν καὶ ὁρᾶν λέγομεν, κἂν τύχῃ καθεῦδον, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν. II, 5'in tamamı ruhun ve bedenin araştırılması bağlamında δύναμις ve ἐνέργεια/ἐντελέχεια kavramlarının taşıyabileceği farklı anlamlarla ilgili.

yan bir hayvan da bir anlamda algılayan bir canlı, çünkü algılama yetisine sahip.[51] Genelleme yaparak söylersek, bir doğal varlığın canlı mı cansız mı olduğuna karar verebilmemiz için o varlığın besleniyor olması, hareket ediyor olması ya da canlıların sahip olduğunu düşündüğümüz başka özellikleri gerçekleştiriyor olması gerekmiyor. Bir varlığın şu an beslenmesi değil beslenebiliyor olması, şu an hareket etmesi değil hareket edebiliyor olması..., yani beslenme, hareket etme... yetilerine sahip olması onun canlı olduğunu söyleyebilmemiz için yeterli. Canlıyı canlı yapan şey ne yaptığı ya da ne yapmadığı değil ne yapabildiği. Canlı olmak yaşamsal yetilere ya da yapabilmelere sahip olmak demek.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başında ruhu işte bu yetilerle özdeşleştiriyor, ruhu bedenin sahip olduğu yaşamsal yetilerin, yapabilmelerin toplamı olarak tanımlıyor. Başka bir deyişle, ruh bitkiler için (üremek ve beslenmek değil) üreyebilmek ve beslenebilmek, hayvanlar için (algılamak ve hareket etmek değil) algılayabilmek ve hareket edebilmek. Ruh bir bedenin yapabildiklerinden başka bir şey değil. Şimdi "Aristoteles'in ruh öğretisi" deyince hemen akla gelen meşhur tezin ne anlama geldiğini anlamaya başlıyoruz. Bilindiği gibi, Aristotelesçiliğin temel tezlerinden biri form-madde ayrımının canlılara uygulanmasına dayanıyor: Aristoteles ruhu canlının formu, bedeni canlının maddesi olarak tanımlıyor. Ama ilk bakışta sanılabileceğinin aksine bunlar soyut ve anlaşılmaz tanımlar değil. Canlının formu olarak ruh canlının yapabileceği şeylerin, sahip olduğu yaşamsal yetilerin toplamından ibaret. Madde olarak beden de bu yapabilmeleri taşıyan, onları mümkün kılan şey. Aristoteles en soyut kavramlarla düşünüyor görünürken aslında olguları düşünmekten, olguları kavramsallaştırmaktan başka bir şey yapmıyor, üstelik bu soyutluk tehlikesinin farkında olduğu için de son derece basit örneklerle ne demek istediğini anlatmaya çalışıyor: Balta canlı olsaydı kesebilmek ya da kesme gücü baltanın ruhu olurdu, göz canlı olsaydı görme yetisi (görebilmek) gözün ruhu olurdu.[52] Aynı şeyi ruh-beden ilişkisi-

51 "Uyku da uyanıklık da ruhun varoluşuna ait" diyor Aristoteles (II, 1, 412a 23-24). Elbette bu sadece hayvansal ruhlar için geçerli. Aristoteles'in yaptığı gibi uykuyu algının hapsedilmesi ya da kesintiye uğraması olarak tanımlarsak şunu da eklememiz gerekir: Ancak algılama yetisine sahip bir canlı (=hayvan) uyuyabilir, bitkiler uyuyamaz. Bir başka önemli nokta: Bir canlının algılayıp algılamadığını fiilen algılayıp algılamadığına bakarak öğrenemeyeceğimiz için Aristoteles bazı canlıların (örneğin süngerlerin) algılama yetisine sahip olup olmadıkları konusunda kararsız kalıyor. Bkz. 13. dipnot.

52 Balta örneği için bkz. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412b 11-17. Göz örneği için bkz. 412b 18-25. Metnin devamında Aristoteles iki örneği birlikte ele alıyor: 412b 27 – 413a 3.

ne uyguladığımızda varacağımız sonuç belli: Bir bedenin sahip olduğu yetiler o bedenin ruhu.[53]

Ruhu bedenin sahip olduğu yaşamsal yetilerin toplamı olarak tanımlamak elbette yeni bir beden düşüncesini de beraberinde getiriyor. Aristoteles kendi ruh tanımıyla bedeni ruhun tanımına dahil ederek önceki bölümde söz ettiğimiz bedensiz felsefelerin açmazlarından kurtulmuş oluyor, yani hem maddeci monizmi hem ruhu bedenden koparan düalizmi aşıyor. Aristoteles ruhu atomlara ya da öğelere indirgemediği, cisimsel olmayan bir ruhun varlığını kabul ettiği ölçüde monist değil: Canlılar maddeye indirgenemezler, çünkü maddi olmayan bir ruha sahipler. Ama aynı hamleyle Aristoteles düalizmden de çıkıyor, çünkü ruh bedene dışarıdan eklenen, bedene yabancı bir töz değil, "bedenle ilgili bir şey", bedenin sahip olduğu yetilerin toplamı. Bedenle ruh bir açıdan bir ve aynı şey, çünkü yaşamsal yetiler zaten bedenin yetileri.[54] Başka bir açıdan ise birbirlerine indirgenemeyecek özelliklere sahip iki boyut söz konusu, çünkü yetilerin kendisi cisimsel değil. O halde, burada ne maddeci ne düalist olan üst düzey bir monizmle karşı karşıyayız.[55]

Peki bu yeni beden düşüncesi nominal olmayan, gerçek bir beden tanımı yapabilmemizi de sağlayacak mı? Aristoteles'in bedenle ruh arasında kurduğu ilişki bedeni diğer cisimlerden gerçekten ayırabilmemizin önünü açacak mı? Az önceki balta ve göz örneklerini tekrar düşünelim. "Balta canlı olsaydı baltanın ruhu kesebilmek olurdu" demiştik. Ama baltanın kendisini tanımlayan bu etkinliği gerçekleştirebilmesi, balta olarak işlevini yerine getirebilmesi için belli bir maddi yapıya da sahip olması gerek. Herhangi bir maddeden, tahtadan ya da pamuktan balta yapamayız. Aynı şey göz için de geçerli, göz de görebilmek için belli bir maddi yapıya ihtiyaç duyuyor. Ama duyu organı için geçerli olan şey bedenin bütünü için de geçerli: Beden ruhu tanımlayan yaşamsal yetilerin maddi zemini. Baltanın kesebilmek için, gö-

53 Daha önce ruhun parçalarından söz etmiştik, şimdi yaşamsal yetilerden söz ediyoruz. Aristoteles parça ve yeti sözcüklerini birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanıyor. Kastedilen şey bedenin yapabilmeleri, bir bedenin ne yapabildiği. Öte yandan, doğrudan bedenle ilişkili olmayan bir ruhsal yeti de var: düşünme yetisi. Daha önce, düşünme yetisinden "ruhun doğa olmayan parçası" olarak söz etmiştik.

54 Aristoteles ruhu tanımladıktan hemen sonra bedenle ruhun aynı şey olup olmadığını sormaya bile gerek olmadığını söyleyerek açıkça monist bir konumu sahipleniyor. Bkz. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412b 6-9.

55 Bu üst düzey monizmin de bu makale çerçevesinde ele alamayacağımız pek çok tartışmalı, sorunlu yanı var elbette. Bu konularla ilgili vazgeçilmez bir kaynak haline gelmiş olan bir makale derlemesine işaret edelim: *Essays on Aristotle's De Anima*, yay. haz. Martha C. Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, Oxford, 1992.

zün görebilmek için nasıl maddi bir düzenleniş içinde olması gerekiyorsa, bedenin de ruh sahibi olabilmek, yani yaşamak için belli bir maddi yapı sergilemesi, yaşamsal yetilerine uygun maddi parçalara ve bu parçalar arasında uygun bir bütünlüğe, dengeye sahip olması gerekiyor. Tam da bu yüzden, Aristoteles ruh göçü öğretilerini eleştirirken herhangi bir ruhun herhangi bir bedene giremeyeceğini özellikle vurguluyor, *Ruh Üzerine*'nin birçok yerinde ruhun ancak "belli bir bedenin" ruhu olabileceğini ısrarla anımsatıyor.

Nedir bu "belli beden"? Bir bedenin ruhun doğa olan parçalarını, yaşamsal yetileri, yapabilmeleri üstlenebilmesi için nasıl bir maddi yapı sergilemesi gerekiyor? *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başında Aristoteles ruhu önce "yaşama gücüne sahip bedenin gerçekleşmesi" olarak tanımlıyor, ardından yaşama gücüne sahip bedenin "organlı beden" olduğu söyleniyor.[56] O halde "belli beden" hem yaşama sahip beden, yani ruhun taşıyıcısı, öznesi ya da maddesi olan beden, hem de organlı ya da organik beden. Ruhun yaşamsal yetilerin toplamı olarak düşünülmesiyle bedenin organlı olarak düşünülmesi birbirini tamamlıyor. Organlar yaşamsal yetileri mümkün hale getiriyorlar: Beslenme yetisine sahip olmak beslenme organına sahip olmak demek (hayvanda ağız, bitkide kökler).[57] Algılama yetisine sahip olmak duyu organlarına sahip olmak demek vb. Böylelikle ruhun varlığı tamamen bedene bağımlı kılınmış oluyor. Ruh göçü öğretilerinde olduğu gibi aynı ruhun farklı bedenlere, farklı insan ve hayvan bedenlerine girebilmesi mümkün değil artık. Çünkü 1) farklı bedenleri farklı kılan şey zaten farklı organlara sahip olmaları, 2) farklı organlara sahip olmak ise zaten farklı yaşamsal yetilere yani farklı ruhlara sahip olmak demek. Bu durumda her beden, sahip olduğu organlara karşılık gelen yetilere, o yetilerin tanımladığı ruha sahip olabilir ancak. Ruh artık bedenin sahip olduğu yaşamsal yetilerden ibaret, canlıyı düşünmek artık bedenin ne yapabildiğini düşünmek.

Bu noktada nominal tanımın ötesine geçtiğimizi söyleyebiliriz. Bedeni diğer cisimlerden ayıran şey organlı oluşu. Cansız cisimler dört öğenin (ya da atomcular için farklı şekillerde ve büyüklüklerde atomların) bir bileşimi olarak görülebilir. Oysa beden maddi bileşenlerin karışımından fazla bir şey, *cisimden fazla* bir şey. Bedenin organik doğası öğesel ya da atomik bileşenle-

56 Bkz. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412a 27 – b 6.

57 Aristoteles'e göre bu açıdan bitkiler de diğer canlılardan farksız. Bitkiler de son derece yalın organlara sahip: Yaprak meyveyi korumayı sağlayan bir organ örneğin. Aynı şekilde bitkinin kökleri beslenmeye yarayan bir organ ve bu açıdan ağızla benzerlik içinde.

rinin doğasıyla açıklanmıyor. Bedeni anlamak istiyorsak maddi bileşenlerin yaşamsal yetilerin gerçekleşmesini sağlamak için nasıl örgütlendiklerini, bu şekilde organları nasıl meydana getirdiklerini araştırmamız gerek. Elbette Aristoteles de kendisinden önceki pek çok filozof gibi doğadaki canlı ya da cansız her şeyin öğelerden oluştuğunu, öğelerin bedenin maddesi olduğunu kabul ediyor, ama organların yapısının sadece öğelerin doğal özellikleriyle açıklanabileceğini kabul etmiyor.[58] Organlar maddi bileşenlerinin özelliklerine indirgenemez bir örgütlenme, maddeyi aşan bir yapı sergiliyorlar ve tam da bu örgütlenme sayesinde kendilerine karşılık gelen yaşamsal yetileri taşıyabiliyorlar. Organları kendilerine özgü örgütlenmeleri içinde, bağlı oldukları yaşamsal yetilerle ilişki içinde ele almadığımız sürece, organları yetilerle, yetileri organlarla ilişkilendirmediğimiz sürece nominal tanımın dışına çıkamıyoruz. Bunu yaptığımızda ise aslında nominal tanımı *temellendirmiş* oluyoruz, çünkü bedeni diğer cisimlerden ayıran şey nominal tanımın da dediği gibi ruh sahibi oluşu. Ama ruh sahibi olmak artık dışarıdan gelen yabancı bir tözü taşımak değil yaşamsal yetilere sahip olmak demek. Yaşamsal yetilere sahip olmak ise o yetilere uygun organlara, organlı bir bedene sahip olmak demek. İşte bu yüzden daha önce de gördüğümüz gibi Aristoteles nominal tanıma başvurmaya devam ediyor, ama ona başka filozoflarda sahip olmadığı bir derinlik kazandırarak, onu nominal olmaktan çıkararak.

Zoolojinin başladığı yerdeyiz. Nominal beden tanımının temellendirilerek aşılmasıyla, bedenin gerçek, organik belirleniminin ortaya çıkarılmasıyla birlikte hayvan sorusu da felsefeye girmiş oluyor.

Hayvan Türlerinin Çeşitliliği, Hayvan Doğasının Birliği

Bütün Yunan filozofları, Aristoteles de buna dahil, doğanın aşamalı bir dizilim sergilediğini, yani cansızdan canlıya, bitkiden hayvana adım adım küçük farklarla geçildiğini, aynı şekilde hayvan türlerinin de birbirlerinden derece farklarıyla ayrıldığını kabul ediyorlar. Aristoteles öncesi filozoflar için, cansızdan canlıya, hayvandan insana geçişteki aşamalılık canlı-cansız, bitki-hayvan-insan kavramlarını net biçimde ayırt etmenin, derece farklarının ardındaki doğa farklarını keşfetmenin önünde aşılmaz bir engel. Onlar için doğa bilimi bu aşamalılığın öyküsünü anlatmaktan ibaret ve zoolojinin bazen ahlaki ve teolojik boyutlar da barındırabilen bu kapsamlı öyküde son

58 Aristoteles birçok yerde kendisinden önceki filozofların organların doğasını sadece öğelere başvurarak açıklamalarını eleştiriyor. Örneğin bkz. *Hayvanların Parçaları*, I, 1, 640b 11-23.

derece kısıtlı bir yeri var. Bu koşullar "hayvan" diye bağımsız bir kategorinin ortaya çıkması için hiç de elverişli değil elbette, Yunancada hayvan diye bir sözcük bile olmadığını gördük.

Zoolog Aristoteles'i diğer filozoflardan ayıran şey doğadaki bu aşamalılığı yadsıması değil, aşamalılık karşısında farklı bir tavır takınması. Aristoteles aşılmaz görünen engeli yeni bir ruh ve beden anlayışı sayesinde aşıyor: Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de geliştirdiği ruh ve beden anlayışı ona canlıyı cansızdan, hayvanı bitkiden ayırabilmesini sağlayacak güçlü kavramsal aygıtlar sunuyor. Canlılar aleminin ya da hayvan türlerinin çeşitliliği böylece Aristoteles'in hayvan doğasını düşünmesinin önünde bir engel olmaktan çıkıyor. Aristoteles'in elinde artık canlıyı cansızdan ayıracak sağlam bir ölçüt var: Sadece canlılar yaşamsal yetilere, yapabilmelere sahip. Bir varlığın yukarıda ele aldığımız şekliyle bir yetiye, bir yapabilmeye sahip olması canlı olması için yeterli. Bu yetilere bakarak hayvanı diğer canlılardan ayırmak da artık mümkün: Bir canlı yaşamsal yetilerden sadece beslenme ve üremeye sahipse o canlı bir bitki demektir. Beslenme ve üremenin yanı sıra algı yetisine (en azından dokunmaya) sahipse o zaman o canlı bir hayvandır. Ama ruhun yetiler, bedenin organlar üzerinden tanımlandığını aklımızda tutarak aynı farkları şu şekilde de ifade edebiliriz: Canlıyı cansızdan ayıran şey organlı bir bedene sahip olmasıdır. Hayvanı bitkiden ayıran şey duyu organlarına ve yer değiştirme organlarına sahip olmasıdır.

O halde, *Ruh Üzerine*'yle zooloji metinleri arasında tam bir işbölümü var. *Ruh Üzerine* yeni bir ruh-beden anlayışı ortaya koyuyor ve genel olarak yaşamsal yetileri tanımlıyor. Zooloji metinleri ise bu yetilerin çeşitli hayvan türlerine ait farklı bedenlerde nasıl farklı yollardan gerçekleştiğini, bu farklılıklara rağmen nasıl aynı hayvan doğasının bütün hayvan türlerince taşındığını gösteriyor. *Ruh Üzerine* bir yetiler teorisi, çünkü ruh yetilerin toplamından ibaret. *Ruh Üzerine*'nin burada ele almadığımız kısımlarında, ikinci kitabın devamında ve üçüncü kitapta, Aristoteles tek tek yaşamsal yetileri araştırıyor, beslenme yetisini, algılama ve yer değiştirme yetisini, ayrıca beş duyuyu, bunların birbirleriyle ve imgelemle, arzuyla, düşünceyle, hareketle ilişkilerini ayrıntılı biçimde inceliyor. Zooloji metinleri ise bir organ araştırması, yetilerin organlarca nasıl üstlenildiğinin araştırılması.[59] En başta

59 Pierre Pellegrin'in ifadesini kullanarak söylersek, Aristoteles'in zoolojisi her şeyden önce bir "parçabilim" (*moriologie*). Pellegrin, Aristoteles zoolojisinin hayvanları sınıflandırmayı amaçlamadığını, zoolojinin temel konusunun hayvanların çeşitliliği değil hayvanın birliği

başlıklarını anımsattığımız metinler işte bu organ ya da parça araştırmasının farklı kısımlarına karşılık geliyor. *Hayvan Araştırmaları*'nda Aristoteles hayvan türlerinin çeşitliliğine yöneliyor, ampirik verileri daha ileri bir araştırmayı hazırlayacak şekilde derliyor. *Hayvanların Parçaları* bu ampirik verilere dayanarak hayvan bedenini oluşturan parçaların yalından karmaşığa doğru giden sistematik bir analizini yapıyor: önce kan, yağ, et, kemik..., sonra duyu organları, kalp, böbrek, mide... *Hayvanların Üremesi*, Aristoteles'in kitabın hemen başında açıkça söylediği gibi üreme organlarına yöneliyor, farklı hayvan türlerinde üremenin nasıl gerçekleştiğini, embriyonun gelişimini inceliyor. *Hayvanların Hareketi* ve *Hayvanların İlerlemesi* ise yer değiştirme organlarını ve hareketi koşullayan çeşitli etkenleri inceliyor. Zoolog Aristoteles'in asıl amacı hayvanların çeşitliliğine bakarak hayvan doğasının birliğini ortaya çıkarmak. Bunun için de Aristoteles hayvan bedenini inceliyor, türler arası farkları da gözeterek hayvan bedeninin üreme, beslenme, algılama ve yer değiştirme yetilerini nasıl taşıdığını, kısacası "bir bedenin ne yapabildiğini" açığa çıkarmaya çalışıyor.

olduğunu göstererek Aristoteles'in zooloji metinlerinin yeni bir gözle okunmasına büyük bir katkı sağlıyor. Bkz. *La Classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1982. Aristoteles'in zooloji metinlerinin seksenli yılların başından itibaren Aristoteles yorumcuları tarafından adeta yeniden keşfedildiğini, Pellegrin'in yanı sıra David M. Balme, James Lennox, Allan Gotthelf gibi yorumcuların katkılarıyla bu metinlere yaklaşımımızın baştan sona yenilendiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles'te Arı İletişimi*

ÖMER AYGÜN

Aristoteles'e göre arılar işitebiliyor mu? *Metafizik*'in ünlü açılış pasajına bakılırsa yanıt olumsuz:

> "Sesleri işitme yetisine sahip olmayan hayvanlar, örneğin arılar ve benzeri türler, zeki olurlar, ancak öğrenme yetisine sahip değildirler."[1]

Hayvan Araştırmaları'ndaki iki pasajda ise yanıt olumlu gibi görünüyor:

> "Oğul verileceği zaman, birkaç gün boyunca tekdüze ve tuhaf bir ses çıkar, 2-3 gün önceden de birkaç arı kovanın etrafında uçar; bunların arasında kralın da bulunup bulunmadığı daha gözlemlenmemiştir, çünkü kolay değildir."[2]

* Bu makaleye eleştirileri için Refik Güremen ve Hakan Yücefer'e, arılar ve böceklerde işitmeyle ilgili ikincil kaynaklar bulmamda bana yardımları için Danielle Cudmore ve Ali Çakır'a, bu araştırmaya verdiği destekten dolayı Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri'ne teşekkür ederim. Karl von Frisch'in de başyapıtının girişinde referans verdiği kısacık bir pasaj, Aristoteles'e göre arılarda sessel iletişimin yanı sıra başka bir iletişim türünün olup olmadığı sorusunu akla getiriyor. (*Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 624b6-8.) Şimdilik J. B. S. Haldane'in vardığı sonucu ve makalesinin künyesini aktarayım: "*Hayvan Araştırmaları*'nın yazarının ya da kendisini bilgilendiren kişinin 'sallama dansını' izlediği sanırım açık." (*The Journal of Hellenistic Studies*, 75. cilt, 1955, 25. sayfa.) Bu pasajı incelemek başka bir çalışmayı gerektiriyor. Gene de Aristoteles arı dansını gözlemlemiş olsa bile ne anlama geldiği konusunda tabii ki suskun.

1 Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 980b23. Buradaki *psophôn* sözcüğü için şimdilik Ahmet Arslan ve Hilmi Ziya Ülken gibi "sesler" diyelim. Tersi belirtilmediği sürece eski Yunancadan bütün çeviriler bana ait.

2 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 625b9-10, Balme'ın çevirisini az çok izliyorum. Ancak burada *phônê*'yi Balme "hum" diye, D'Arcy Wentworth Thompson "sound" diye, Barthélemy Saint-Hilaire ve Tricot "son" diye çeviriyor.

Birkaç sayfa sonraki bir pasajda olumlu yanıt daha açık:

> "Sabahları sessiz dururlar, sonra arılardan biri 2-3 kez vızıldayarak onları uyandırır. O zaman topluca uçup işe giderler, geri döndüklerinde ilk başta gürültü patırtı yaparlar, ardından gürültü patırtı azalır, derken bir arı uyumaları anlamına geliyormuşçasına etrafta vızıldayarak uçar, sonunda aniden sessizleşirler."[3]

Arıların işitme yetisine sahip olup olmadığı sorusuna *Metafizik* olumsuz, *Hayvan Araştırmaları* ise olumlu bir yanıt verdiğine göre, Aristoteles metinlerinde bir tutarsızlık var gibi görünüyor.

Bu tutarsızlığı çözmek için ne yapılabilir? *Metafizik*'teki olumsuz tutumla *Hayvan Araştırmaları*'ndaki olumlu tutumun Aristoteles'in yaşamının farklı dönemlerine denk geldiği savunulabilir.[4] Ancak bu çözümde üç sorun var: Genel olarak böyle bir çözüm keyfi, çünkü herhangi birinin tutarsız önermeleri farklı dönemlerde dile getirildikleri gerekçesiyle sözümona "bağdaştırılabilir"; ayrıca bu çözüm felsefi olarak da boş, çünkü *neden* fikir değiştirildiğini ve *hangi yönde* fikir değiştirildiğini açıklamıyor; son olarak böyle bir çözüm zaten işe yaramıyor, zira *Hayvan Araştırmaları*'nda arıların işitme yetisine sahip olduğunu savunur gibi duran yukarıdaki iki pasajın arasında şöyle bir pasaj, Aristoteles'in bizzat *Hayvan Araştırmaları*'nda bile konuya kuşkuyla yaklaştığını gösteriyor:

> "Arılar çıngırağı[5] sever gibi görünüyor, bu sayede tencere tava çalarak arıları kovana topladığını söyleyen insanlar vardır.[6] Ama bir kere işitip

3 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 627a24-28, gene Balme'ın çevirisini az çok izliyorum. Ayrıca *Hayvan Araştırmaları*, IV, 8, 534b16-17'ye bakınız. Karşılaştırma için Yaşlı Plinius, *Naturalis Historia* [*Doğa Araştırması*], XI, 10'a (Littré baskısında 432. sayfaya) bakınız. Plinius'a göre arı kovanı gayet katı ve bilgece emirlerle yönetilen bir ordugâhtır. Vergilius da akşamları benzer sayılabilecek bir sesin çıktığını, ardından arıların kovanın kenarlarında ve girişinde vızıldadıklarını söylüyor: "fit sonitus, mussantque oras et limina circum". (*Georgica* [*Çiftçilik Sanatı*], IV, 188; cf. v. 71-72.)

4 D. M. Balme, "Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation" ["Aristoteles ve Theophrastos'ta Biyolojinin Gelişmesi: Kendiliğinden Oluşum Kuramı"], *Phronesis*, 7. cilt, 1. sayı, Brill Yayınları, Leiden, 91. sayfa.

5 Buradaki *tôi krotôi* ifadesini Balme "the sound of a rattle" diye, Thompson "a rattling noise" diye, Barthélemy Saint-Hilaire ve Tricot "bruit" diye, Bertier "vacarme" diye çeviriyor. Yaşlı Plinius, *Naturalis Historia* [*Doğa Araştırması*], XI, 22'ye (Littré baskısında 438. sayfaya) bakınız.

6 Sonraki tartışmamız açısından, buradaki *psêphois* ("tencere tava") sözcüğünün kimi elyazmalarında *psophois* ("gürültülere") diye geçtiğini söyleyelim. *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40,

> işitmedikleri ve bunu zevkten ya da korkudan yapıp yapmadıkları belli değil."[7]

Dolayısıyla filolojik yollarla *Metafizik*'i ve *Hayvan Araştırmaları*'nı Aristoteles'in farklı dönemlerine tarihlendirmek tutarsızlığı çözmeyecek, zira tutarsızlık sırf *Hayvan Araştırmaları* kapsamında bile karşımıza çıkıyor. O halde, metinleri filolojik yollarla farklı tarihlere atamak yerine, arıların işitme yetisi konusunda karşıt gibi görünen bu iki tutumu felsefi açıdan yorumlayarak bağdaştıklarını, hatta birbirlerini desteklediklerini göstermeye çalışalım. Cerrahi müdahale yerine rehabilitasyonu deneyelim.

Ne de olsa muğlaklık Aristoteles'in tutumundan kaynaklanmıyordur belki. Muğlaklık Eski Yunanca *akouein* fiilinde de olabilir. Nitekim bu fiilin en az iki anlamı var: genelde genetivus'la kullanıldığında "dinlemek, birinden öğrenmek"[8] ya da accusativus'la kullanıldığında "*dinlemek değil de*, duymak, işitmek".[9] Dilbilgisi bir yana, işitsel nesnenin *ne olarak* algılandığı fiilin anlamını değiştiriyor. O halde *akouein* fiilinin anlamlarını ayrıştırırsak, Aristoteles'e göre arıların işitme yetisine sahip olup olmadığı konusundaki tutarsızlığı belki çözebiliriz.

I. *Psophos*

Metafizik pasajıyla başlayalım:

> "Sesleri işitme yetisine sahip olmayan hayvanlar [*hosa mê dynatai tôn psophôn akouein*], örneğin arılar ve benzeri türler, zeki olurlar, ancak öğrenme yetisine sahip değildirler [*aneu tou manthanein*]."

627a18'de Balme'ın dipnotuna bakınız. İlginçtir, Aristoteles gibi günümüz arı araştırmacıları da hem arıların işitme yetisi konusunda genelde ikircikli, hem de tencere tava çalarak arıların çağrılması konusunda kuşkulu. (Claire Preston, *Bee* [*Arı*], Reaktion Books, Londra, 2006, 21. sayfa.)

7 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 627a15-19, Balme'ın çevirisini az çok izliyorum.

8 "*Akouein ... birinden işitmek* ve *birinden öğrenmek* anlamında genitivus alır". (Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar* [*Yunanca Dilbilgisi*], Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1920, §1364, 324. sayfa. Buna karşılık *Gökyüzü Üzerine*, I, 11, 281a22'ye bakınız.

9 "İşitilen şey belirli olduğunda ve anlam *dinlemek* değil de basitçe *işitmek* olduğunda, bir *şeyi işitmek* genellikle *akouein ti* diye ifade edilir.". (Smyth, §1363a, 324. sayfa.) *Akouein*'in bu accusativus'lu kullanımının Aristoteles'teki en tipik örneği şu olsa gerek: "Öyleyse, işittiğin şeyi dile getirebilirsin [*hosth' ho êkouse, tout' eipein*]." (*Hayvanların Üremesi Üzerine*, V, 2, 781a30).

Burada *akouein* fiili genetivus alıyor, nesnesi de *psophoi*. Deminki ayrımlarımıza bakarsak burada Aristoteles'in arıların basbayağı sağır olduğunu değil, *psophos*'ları dinleme ve onlardan bir şey öğrenme yetisine sahip olmadığını söylüyor. Peki *psophos* ne demek? Aristoteles'te de Eski Yunancada da *psophos* en geniş anlamda bir şeyin bir şeye çarpmasının işitsel efekti olarak tanımlanıyor: kapı gıcırtısından gitar sesine, öksürük sesinden insan diline, her türlü işitilebilir titreşim.[10] Sonuçta eğer *psophos* bu en geniş anlamıyla, jenerik anlamıyla "her türlü işitsel efekt" anlamına geliyorsa ve *Metafizik* pasajına göre arılar bunları dinleme yetisinden yoksunsa, o halde Aristoteles'e göre arılar basbayağı sağır olmalı.

Ama *psophos*'un ilk anlamı daha özgül, daha spesifik: Çelgin'e ve Sinanoğlu'na göre de "ses" değil "gürültü patırtı"; Georgin'e göre "son" değil "bruit"; Liddell & Scott'a göre "sound" değil "noise".[11] O zaman *psophos* en geniş anlamıyla "ses" değil de, özgül olarak "gürültü" anlamına geliyorsa, *Metafizik* arıların gürültülere sağır olduğunu söylerken başka işitsel efektleri işitebildikleri olasılığını dışlamıyor demektir (ki zaten yukarıda Aristoteles arıların tencere tava şangırtısını işitebildiğinden kuşkuluydu), dolayısıyla *Hayvan Araştırmaları*'ndaki pasajlarla tutarsızlık yok demektir.

Peki *Metafizik* pasajına göre arılar bu "gürültüleri" işitemiyor da hangi hayvan türleri işitebiliyor? Ayrıca bu yeti neden öğrenme (μανθάνειν) yeteneğiyle bağdaştırılıyor o pasajda? Aristoteles'e göre farklı sesleri en iyi ayırt edebilen hayvan türlerinden biri kuşlardır, özellikle de küçük kuş türleri, ör-

10 *Ruh Üzerine*, II, 8, 419b9-12, 16-18, 22-24; *Duyum ve Duyumsal Nitelikler Üzerine*, 2, 438b20'ye bakınız. Ayrıca Aristoteles'e ait olduğu şüpheli *İşitilen Şeyler Üzerine*, 800a1 ve devamına bakınız.
Nitekim bir istisna dışında gördüğüm bütün İngilizce, Fransızca ve Latince *Metafizik* çevirileri bu bağlamda *psophos*'u "sound", "son" ya da "sonus" diye çeviriyor. İstisna, Jaulin ve Duminil'in çevirisi. Onlar burada *psophos*'u "bruit" diye çeviriyor. Cousin, Saint-Hilaire, Pierron & Zevort ve Tricot "sons" diyor, Ross ve Barnes "sounds", Moerbekeli Guglielmus ise "sonus". Türkçe *Metafizik* çevirilerinde Arslan ve Ülken bu sözcüğü "ses" diye çeviriyor. (Aristoteles, *Metafizik*, çeviren Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 76. sayfa; Aristo, *Metafizik* (1. kitap), çeviren Hilmi Ziya Ülken, Vakit Matbaası, İstanbul, 1935, 27. sayfa).

11 Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, 728. sayfa; Suat Sinanoğlu, *Yunanca-Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1953, 304. sayfa; Charles Georgin, *Dictionnaire grec-français*, Hatier Yayınları, Paris, 1961, 871. sayfa; H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, 9. baskı, Clarendon Yayınları, Oxford, 1996, 2025. sayfa (Bundan sonra LSJ diye kısaltılacak). Hatta LSJ bu spesifik anlamı Aristoteles biyolojisinde geçen başka işitsel fenomenlerden ayırt ediyor. (*Ruh Üzerine*, II, 8, 420b29; *Hayvan Araştırmaları*, IV, 9, 535b31.)

neğin bülbüller. Bir yavru bülbül hakkında aşağıdaki pasaj bunun öğrenme yetisiyle bağlantısını gösteriyor olabilir:[12]

> "Bazı küçük kuşlar, yuvalarından başka yerde başka kuşların şakımasını dinleyerek [*allôn akousôsin ornithôn aidontôn*] büyümüşlerse, öterken ebeveynininkinden farklı bir ses çıkarırlar [*phônên aphiasin*]. Bir bülbülün yavrusuna ötmeyi öğrettiği [*prodidaskousa*] gözlemlenmiştir, öyleyse ötüş...[13] doğal yoldan gelmeyip şekillendirilmeye yatkındır [*plattesthai*]."[14]

Bülbüllerin şarkısı burada doğal değil, ebeveynden öğrenilebileceği gibi başka kuşlardan, hatta belki bambaşka kaynaklardan, "gürültüden" edinilebiliyor. Yani işitilen şeyin kaynağı, "anlamı" önemli değil. Bülbül yavrusu bu açıdan "şekillendirilmeye yatkın". O halde Aristoteles'in bu yetiyi niçin öğrenmekle bağdaştırdığı da açıklık kazanıyor: burada öğrenmekten kasıt ezberleyip taklit ederek aktarmak (*mimêsis*).[15] Nitekim Aristoteles papağan için de şöyle diyor: "Genelde de pençeleri bükük bütün kuşlar kısa boyunlu, geniş dilli ve taklitçi olur. 'İnsan dilli' [*antrhôpoglôtton*] denen Hint kuşu olan papağan da öyle; şarap içtikten sonra iyice zıvanadan çıkar [*akolastoteron de ginetai*]."[16] Öyleyse *Metafizik* pasajı, arıların büsbütün sağır olduğunu söylemiyor, anlamından ve kaynağından soyutlanmış işitsel efektleri ("gürültüleri"), örneğin bülbüllerin tersine, algılamadıklarını ve aktarmadıklarını söylüyor.[17]

12 Warrington, *Hayvanların Kısımları Üzerine*, II, 4, 650b26'ya referans vererek, bu adlandırılmayan türler arasında karıncaları da sayıyor. Oysa referans verilen pasajda Aristoteles'in söylediği şey, karınca ve arıların kimi kanlı hayvanlardan daha zeki (*synetôteran*) bir ruha sahip olduğu. (*Aristotle's Metaphysics*, hazırlayan ve çeviren John Warrington, J. M. Dent & Sons Ltd., Londra, 1956, 51. sayfa, 2. dipnot.) Öte yandan, Asklepios Aristoteles'te geçmeyen şu örnekleri veriyor: "köpek, papağan, at, eşek vb." (Brandis, *Scholia Graeca in Aristotelis Metaphysica*, Berlin Akademi Matbaası, Berlin, 1837, 552. sayfa).

13 Aristoteles'te, Hippokrates külliyatında ve başka kaynaklarda bu sözcük "dil", "lehçe", "aksan", hatta "söz" anlamında. Buradaki anlamı ise olsa olsa bulanık anlamda "seslendirme biçimi" olabilir. Nitekim Aristoteles sonraki cümlede şöyle diyor: "Cansız şeyler asla *phônê* çıkarmazlar; ancak ses genişliğine, tona ve *dialektos*'a sahip olan flüt, lir ya da başka cansız şeylere benzemeleri açısından *phônê* çıkarttıkları söylenir." (*Ruh Üzerine*, II, 8, 4206-8) Örneğin Hett burada *dialektos*'u "modulation" diye çeviriyor.

14 *Hayvan Araştırmaları*, IV, 9, 536b14-18. Peck'in çevirisini az çok izliyorum.

15 Ayrıca *Hayvanların Üremesi Üzerine*, V, 2, 781a26-28'e bakınız: "Söylenen şeylerin öğrenilmesi [*mathêsis*], kişi işitileni tekrar edecek biçimde [*antiphtheggesthai to akousthen*] gerçekleşir." Aristoteles'e göre öğrenmede taklidin rolünü ele alan temel pasaj elbette *Poetika*, 4, 48b4-28.

16 *Hayvan Araştırmaları*, VIII, 12, 597b25-28.

17 Arıların mesajları aktarma yetisine sahip olmadığını zoolog Karl von Frisch de düşündürüyor. (*The dance language and orientation of bees* [*Arıların Dans Dili ve Yön Bulması*], Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1993, özellikle 43., 55-56. sayfalar.) Dilbilim-

II. *Phônê*

Sorunumuz çözülmüş gibi: *Metafizik* pasajına göre arıların işitemediği şey bu "gürültü"; *Hayvan Araştırmaları*'ndaki iki pasajda da zaten arıların işittiği şey illa bu "gürültü" olmak zorunda değil. İyi ama arıların her türlü işitsel efekte değil de, yalnızca "gürültüye" sağır olduğunu söylemek ne demek? Aristoteles'e göre arılar gürültülere gerçekten *sağır* mı, örneğin bir frekans uyuşmazlığı mı var, yoksa arılar gürültülere yalnızca *duyarsız* mı, örneğin onları duydukları halde yok mu sayıyorlar? Aristoteles'in metinlerinden hareketle bu soruyu yanıtlayamıyorum. Peki, arılar *neyi* işitebiliyor? Bu soruyu yanıtlama şansımız var. Görmüştük, kovanda oğul verilmeden önce "birkaç gün boyunca tekdüze ve tuhaf bir ses [*phônê monôtis kai idios*] çıkar"[18] ve bunun üstüne arılar hazırlığa geçer. Öyleyse arıların işitebildiği şey bu ses olmalı: *phônê*.[19] Bülbül gibi kimi kuşlar gürültüleri işitip öğrenebiliyorken, yani onları taklit ederek aktarabiliyorken, arılar başka bir arının çıkardığı *phônê*'yi işitebiliyor.

Ama bu olamaz. Çünkü Aristoteles böceklerin *phônê* çıkarabildiğini ısrarla ve açıkça reddediyor: "Bir hayvanın *phônê* çıkarmada [*phônei*] kullanabileceği tek kısım 'farenks'tir"[20], hiçbir böceğin de farenksi yok. Genel olarak *phônê* bir hayvanın çıkardığı bir sestir "ama herhangi bir kısmıyla değil"[21]; teknik olarak *phônê*, "içe çekilen havanın 'nefes borusu' adı verilen kısma buradaki ruh tarafından çarpılması"dır,[22] dolayısıyla ancak akciğerlere sahip hayvanlar *phônê* çıkarabilir.[23] *Phônê* çıkarılırken akciğerler, nefes borusu,

ci Emile Benveniste de bunun altını çiziyor: "Örneğin, bir arının bir ara-aktarım [*relais*] türü sayılabilecek biçimde, kendi kovanından aldığı bildiriyi başka kovanlara götürdüğü gözlemlenmemiştir." (*Genel Dilbilim Sorunları*, Çeviren: Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, 85. sayfa. İlk basımı Fransızcada 1952 yılında yapılmıştır.) Son olarak Deleuze ve Guattari, bu özelliğin önemini vurguluyor: "Benveniste, arıların organik bir kodlama süreci olmasına ve hatta değişmeceler [*tropes*] kullanmalarına rağmen, bir dilinin olduğunu reddeder. Arıların dili yoktur çünkü gördüğü şeyi iletebilir ama kendisine iletileni aktaramaz." (*A Thousand Plateaus* [*Bin Yayla*], çeviren Brian Massumi, Minnesota Üniversitesi Yayınları, Minneapolis, 1987, 77. sayfa.

18 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 625b9-10.

19 Yukarı alıntılanan pasaja bakınız: *Hayvan Araştırmaları*, IV, 9, 536b14-18.

20 *Hayvan Araştırmaları*, IV, 9, 535a29-31; *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b10.

21 *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b14.

22 *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b27-29, 14-17.

23 Ama *phônê* çıkarırken hayvan ne nefes almalı ne nefes vermelidir, havayı tutmalıdır, "çünkü [havayı] tutan hayvan onu hareket ettirebilir". (*Ruh Üzerine*, II, 8, 421a2-4; ayrıca *Problemler*, 11, 903b34-36, 904b11-14'e bakınız.) Solumada sürekli nefes alıp vermeden farklı olarak *phônê* kesintilidir; taklitte gelen gürültünün hemen tekrar üretilmesinden farklı olarak, *phônê* hayvanın vücudunda bir orta haldir, bir tür kendi üstüne dönüştür.

dil, içteki ve dıştaki havanın solumayla ilgili işlevleri askıya alınır, saptırılır ve yeniden düzenlenir;[24] *phônê* çıkarılırken hava bile artık yalnızca bir öğe ya da ortam değildir, bir araç haline gelir. Kısacası, *phônê* çıkarmak, hayvanın bedeninde ve hatta çevreyle ilişkisinde yeni bir organizasyon gerektirir. Bu yeni organizasyonda *phônê*, bir nesnenin başka bir nesneye vurmasındaki hareketin efektine de, hayvanın bedeninin herhangi bir kısmından gelen bir sese de indirgenemez artık.

Sonuçta *phônê* çıkarmanın bu anatomik gereklerinden hiçbirini arılar yerine getirmez, dolayısıyla bizim örneğimizde bir arının çıkarıp öbürlerinin işittiği şey *phônê* olamaz. O zaman neden Aristoteles oğul vermeden önce "tekdüze ve tuhaf bir *phônê*" çıktığını söyledi? Acaba arıların iletişimde kullandıkları ses, teknik olarak *phônê* olmasa da, *phônê*'nin bir mütekabili, bir karşılığı, bir analoğu olabilir mi?[25] Olabilir, olsa olsa "vızıltı" (*bombos*) olabilir bu. Nitekim *phônê* çıkarmada kullanılan kısımlar ile vızıldamada kullanılanlar arasında bir mütekabiliyet, bir analoji, bir koşutluk görmek olanaklı: nefes alan hayvanlar *phônê* çıkarmak için nasıl "içe çekilen havayı 'nefes borusu' adı verilen kısma çarpıyorsa", bazı böcekler de vızıldarken "içerideki *pneuma*'yı sürtüştürüyor". Dolayısıyla *phônê* üretimindeki yeni organizasyonun mütekabiline, karşılığına, analoğuna böceklerde rastlıyoruz:[26]

> "Dolayısıyla böcekler ne *phônê* ne de söz çıkarır [*oute phônei oute dialegetai*]; gene de içerdeki *pneuma* aracılığıyla bir ses çıkarırlar [*psophei*] (bu *pneuma* dışa verilen *pneuma* değildir, zira böcekler nefes almaz), bazıları vızıldar [*bombei*], örneğin arılar ve başka kanatlı böcekler; bazıları için 'öter' denir, örneğin ağustosböceği için. Bütün bu böcekler *hypozoma*'nın [göğüs kafesiyle karın arasının] altındaki zar aracılığıyla ses çıkarır [*psop-*

24 *Hayvanların Kısımları Üzerine*, II, 17, 660a29-660b2; *Ruh Üzerine*, III, 13, 435b25.

25 Bu örnekte olduğu gibi, analojik özellikler (örneğin kuşların tüyleri ve balıkların pulları) cinslerarası görülür. "Azlık-çokluk" açısından farklılık gösteren özellikler ise (örneğin uzun tüyler ve kısa tüyler) türlerarası görülür. "Cinsleri birbirinden ayırt ederken kullanılan bu terim ["analojik yapılar"], genellikle, çok soyut düzeyde benzer bir işlev gören, ancak bunu farklı yollardan gerçekleştiren, ortak bir temanın yapısal çeşitlemelerini oluşturmayan (yani "azlık-çokluk" açısından farklılık göstermeyen) yapılar arasındaki ilişkiyi ifade eder." (James G. Lennox, "Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology" ["Aristoteles'in Biyolojisinde Cinsler, Cins Biçimleri ve Azlık-Çokluk"], *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* [*Aristoteles Biyolojisinde Felsefi Meseleler*], yayına hazırlayan Gotthelf & Lennox, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1987, 341. sayfadaki dipnot.) Ayrıca Balme'ın *Hayvan Araştırmaları*, VII-X, çevirisinin giriş yazısında 16. sayfaya bakınız.

26 Aristoteles vızıltı ve fizyolojisi için *analogon* sözcüğünü kullanmıyor. Buna karşın, bizim kullanımımız *Hayvanların Kısımları Üzerine*, I, 5, 645b8-21'deki esas *analogon* anlatımına uyuyor.

> *hei*] (tabii ki vücudu buradan bölünmüş böcekleri kastediyorum), örneğin ağustosböceğinin bir türü *pneuma*'yı buraya sürterek ses çıkarır; sinekler, arılar ve öbürleri de: uçarken kaldırıp büzme hareketi yaparlar: çıkan ses [*psophos*] aslında içerdeki *pneuma*'nın sürtünmesidir."[27]

O halde, arıların işitmesinin fizyolojisi hakkında bize söyleyecek nerdeyse hiçbir şeyi olmasa da[28] Aristoteles arıların vızıldamasıyla ilgili bize bir açıklama veriyor. Nefes alan hayvanlarla böcekler arasındaki bu koşutluğu destekleyen iki metin var: *Uyku ve Uyanıklık Üstüne*, 2, 456a11vd., ve *Soluma Üzerine*, 9, 474b31vd. Bu metinlerde, nefes alan hayvanın dışarıdan içine çektiği *pneuma*'ya, böceklerdeki iç *pneuma* denk düşer; nefes alan hayvanların akciğer hareketine, balıkların solungaçlarının hareketi ve böceklerde zarla yapılan sürtüştürme denk düşer. O halde bu koşutluklara bakarak Aristoteles'e göre arıların iletişimde kullandıkları şey, *phônê* değilse bile, onun analoğu olan vızıltıdır.

Ama bu da olamaz. Çünkü bu pasajlardaki koşutluklar aslında *phônê* ile vızıltı arasında değil, bunların hareketi arasında. Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre arı iletişiminin basitçe vızıltıyla gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Son bir ayrıma ihtiyaç var. Çünkü şu haliyle vızıltı, soluma sırasındaki sürekli hırıltıya ya da nabız sesine denk düşüyor, vücudun içinden gelen bir gürültüye (*psophos*) karşılık geliyor;[29] oysa arı iletişimindeki vızıltı sürekli değil, kesintili; durumuna göre bazen çıkar bazen çıkmaz. *Hayvan Araştırmaları*'ndaki ikinci pasajdaki zaman zarflarından belli:

> "*Sabahları* sessiz dururlar, *sonra* arılardan biri *2-3 kez* vızıldayarak [*bombêsasa*] onları uyandırır [ya da uyarır]. *O zaman* topluca uçup işe giderler, *geri döndüklerinde ilk başta* gürültü çıkarırlar [*thorybousi*], *ardından* gürültü azalır, *derken* bir arı uyumaları anlamına geliyormuşçasına [*hôsper sêmainousa*] etrafta vızıldayarak [*bombêsêi*] uçar, *sonunda aniden* sessizleşirler." [30]

27 *Hayvan Araştırmaları*, IV, 9, 535b3-12, Peck'in çevirisini izliyorum.

28 Aristoteles antenler (yani "boynuzlar") konusunda tek bir cümleyle yetiniyor. (*Hayvan Araştırmaları*, IV, 7, 532a26-27)

29 Arılarda "şarkı" ya da "mırıltı" denen ve müzikte taklit edilen ses bu sestir: "Ancak 'arı dansı' cazip ama yanlış bir adlandırma olsa bile, arılar gerçekten de şarkı söyler gibi görünüyorlar. İzcilik yapan işçi arının düzensiz uçuşuyla ortaya çıkan farklı perdeden sesleri... Rimski-Korsakov ünlü 'Yabanarısı Uçuşu'nda yansıtmıştır." (Preston, 2006, 110-111. sayfalar)

30 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 627a24-28, Balme'ın çevirisini izliyorum ama italikler benim.

Yani burada olan biteni, soluma hareketine denk düşen bir vızıltıyla açıklayamayız. Bu da bizi *phônê* ile bizim vızıltı arasındaki koşutluğun en önemli yanına getiriyor. Çıngırak ya da tencere tavadan farklı olarak, burada işitilen şey her neyse "anlamlıymış gibi" algılanıyor. Gürültüden farklı olarak *phônê*'de ve bizim vızıltıda "çarpan kısımda ruh olmalı ve bir imge [*phantasia*] bulunmalı, zira *phônê* anlam taşıyan bir sestir [*psophos*], öksürükteki gibi değil."[31] Gürültüden farklı olarak, *phônê* ve onun analoğu olan vızıltı, bir refleks ya da arızi bir "belirti" olarak anlam taşımaz. *Phônê* ve vızıltı arasındaki koşutluk fizyolojiye indirgenemez, semantiği, yani anlamı kapsamalıdır. Nitekim Aristoteles'e göre *phônê* "ruha sahip bir varlığın sesidir"[32] hatta "bir hayvanın sesidir".[33] O halde *phônê* üretimi hayvanın algılama ve herhalde yer değiştirme yetisiyle birlikte gelir. Dolayısıyla *phônê* bir hayvandan gelen ve bir hayvanı hedef alan bir "dikkat" talebidir. Gürültü darbedir, *phônê* ise hayvanın temas kurmasıdır. Dolayısıyla *phônê*'nin ve bizim vızıltının işlevi dikkat çekmedir, çağrı ve taleptir.[34]

Zira "*phônê* acı verenin ve zevk verenin bir göstergesidir".[35] *Phônê* arzu yüklüdür. Tıpkı yer değiştirme gibi: yer değiştirmek, acıyla zevkin kaçma-kovalama biçiminde somutlaşmasıdır. Ancak yer değiştirmeden farklı olarak *phônê* ne kaçma ne kovalamadır, bir "gösterge"dir ve hayvanın böyle bir göstergeyi dışavurması tam da arzu nesnesine sırf kendi hareketiyle *ulaşamadığı* anlamına gelir. Bunun en tipik örneği çiftleşme için çıkarılan *phônê*'dir, çünkü çiftleşme hayvanın ancak bir başka hayvanla yapabileceği bir şeydir tabii ki;[36] benzer biçimde, gene tipik olarak hayvanların yavrularını panik içinde ararken *phônê* çıkarmaları da öbür hayvanın hareketine muhtaç olmasından. *Phônê* adeta bir *başka* hayvana tikel bir öncül belirtir ("bu zevklidir" ya da "bu acı verir"), yani bir vaat ya da tehditte bulunur, ki *birlikte* hareket etsinler. Vaat ve tehditlerde olduğu gibi, işbirliği koşul olarak sunulur, ortak bir stratejinin ya da taktiğin parçası haline gelir; o halde *phônê* de, onun analoğu olan bizim vızıltı da, temelde "taktik" seslerdir, başka hayvan-

31 *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b31-421a1.
32 *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b6. Ayrıca *Poetika*, 1, 1447a201447b2'ye bakınız.
33 *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b13-14.
34 Çelişmezlik ilkesine karşı çıkmak için en ufak bir iddiada bulunmaktan sakınan kuşkucuyu Aristoteles'in "bitkiye" benzetmesinin nedeni, Aristoteles'in kötücüllüğünden çok, kuşkucunun harfiyen "bitkisel hayata" geçtiğini (iddia ettiğini) Aristoteles'in düşünmesi olabilir. (*Metafizik*, IV, 4, 1006a15)
35 *Politika*, I, 1, 1253a11-14.
36 *Politika*, I, 1, 1252a.

ları "koşmaya" yönelik seslerdir. Kipi de koşul kipidir – Helenistik dilbilgisinde *hypotaktikê* ya da Latincede *subiunctivus*.

Sonuçta bir gürültünün *gürültü olarak* işitilip taklit edilmesi asla bir öncül vermez, zira kendi içinde anlamsız ve arzusuzdur; oysa *phônê*'nin ve vızıltının "pratik tasım"ı bir *ortak* çıkar ve arzu ortamında iş görür, bireysel hayvanların yalnızca organlardan oluşmak yerine bir organizasyonun, taktiğin ya da *taksis*'in parçası olduğu asgari bir topluluk içinde iş görür. Kendi terituarını belli etmek, çiftleşmek, tehdit etmek, yavrularını bulmak ya da başka bir hayvanı uyarmak için *phônê* çıkaran hayvan, arzu nesnesine giden yolun kendi bireysel hareketinin ötesinde bulunduğunu fark eder ve işbirliği için başka bir hayvana çağrıda bulunur. *Phônê* çıkarmak ya da vızıldamak, başka hayvanlara bir yer vermek demektir, onların bakış açısını, çıkarını, değerlendirmelerini bir nebze olsun hesaba katmak demektir. Bu yüzden de *phônê* ya da bizim vızıltı "pratik tasım"da kaçma ve kovalama hareketinin dolaysızlığını (*euthys*[37]) askıya alır, hareketi bireysel hayvanın bedeninde zaptederek onu ortak çıkarın diline "tercüme eder"; dünyayı başkalarıyla ve başkaları için yeniden düzenleme aracı haline gelir. İşte bu ortak çalışma, bu organizasyon, bu işbirliği, bu sinerjidir ki politik hayvanları ayırt eder: insanlar, yabanarıları, karıncalar ve arılar.[38]

Döndük arılara. Artık hem *Metafizik*'teki gibi arıların "gürültüye" sağır, en azından duyarsız olduğunu kabul edebiliriz, hem de *Hayvan Araştırmaları*'ndaki pasajları daha iyi anlayabiliriz: ilk pasajda "tekdüze ve tuhaf *phônê*"yi, daha doğrusu onun analoğu olan süreksiz vızıltıyı arılar duyar duymaz, hemen oğul verme hazırlığına girişiyor; ikinci pasajda da sabahleyin vızıltıyı duyduktan sonra hemen işe gidiyorlar, dönüşte de o vızıltıyı duyduktan sonra sesleri kesiliyor. Çıngırak gürültüsü karşısındaki tutumlarından farklı olarak, her iki durumda da arılar başka bir arının vızıltısındaki talep üzerine hemen işbirliği yapıyor, işe koşuyor ya da koşuluyor. Bülbül gibi bazı kuş türleri her türlü işitsel efekti anlamından, kaynağından, içerdiği arzudan bağımsız bir biçimde algılayabiliyor ve aktarabiliyordu; arılar ise burada vızıltıyı hemen anlamlı ve arzulu bir işbirliği çağrısı olarak algılıyor.[39]

37 *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 7, 701a13-19.

38 *Hayvan Araştırmaları*, I, 1, 488a7-10.

39 Önemli bir nokta: Aristoteles'e göre arıların *psophos*'u işitemediklerini söylüyorum, ancak kuşların *phônê*'yi *işitemediklerini* söylemiyorum. Çarpıcı bir örnek: "Bütün [kuşlar] dillerini kendilerini birbirlerine açıklamak için [*pros hermênian*] az çok kullanır, dolayısıyla kimi-

Daha önce çelişir gibi duran *Metafizik* ve *Hayvan Araştırmaları* işbirliği yapar ve birbirlerine ışık tutar hale geldi: *Metafizik*'te arıların gürültüleri işit(e)memeleri, anlamla ilişkilerinin sınırlı olmasından kaynaklanmıyor; tersine, *Hayvan Araştırmaları*'ndaki örneklerde görüldüğü gibi, anlamla iç içe olmalarından, anlamdan kendilerini alıkoy(a)mamalarından kaynaklanıyor. Dolayısıyla hayvan türü "karmaşıklaştıkça" iletişiminin de daha "anlamlı" olması ve "anlamlılığın" zirvesinde en "karmaşık" hayvan olarak insanın iletişiminin bulunması söz konusu değil. Aristoteles de bunun farkında.

Sonuçta Aristoteles'e göre arılar işitebiliyor mu? Yanıtın evet olduğunu gördük. Ama gördüğümüz asıl önemli şey şu: Bu sorunun soruluş biçiminde bir sorun var, çünkü sahte bir ikilem dayatıyor, öyle olunca da insanı cerrahi müdahaleye teşvik ediyor. Soruyu rehabilite edersek şöyle sorabiliriz: Aristoteles'e göre arılar işitebiliyorsa *tam olarak neyi* işitebiliyor? Yanıt: Gürültü anlamındaki *psophos*'u değil, hatta *phônê*'yi de değil, sürekli vızıltıyı da değil, *phônê*'nin analoğu olan vızıltıyı, işbirliği talebi içeren süreksiz vızıltıyı. Bu anlam ayrıştırmasıyla metinler arasındaki tutarsızlık çözülüyor:[40] *Metafizik*'teki pasaja göre, arılar, bazı kuş türlerinin tersine, anlamından bağımsız olarak aktarılacak bir işitsel efekt olarak gürültüyü işit(e)miyorlar, dolayısıyla onu taklit edip yeniden üretme anlamında onları "öğren(e)miyorlar"; *Hayvan Araştırmaları*'ndaki iki pasaja göre arılar, *phônê*'nin analoğunu, yani işbirliği talebi oluşturan süreksiz vızıltıyı işitebiliyorlar.[41] O halde taklit

lerinde öğrenmeye [*mathêsis*] bile rastlanır." *Hayvanların Kısımları Üzerine*, II, 17, 660a35-660b2. *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 626b4'le karşılaştırınız. Burada Aristoteles genç arıların "bilgisizlikten ötürü [*anepistêmosynên*]" petekleri bozuk bozuk yaptığını söyler. Daha geniş bir tartışma için, Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvements des animaux*, VRIN Yayınları, Paris, 2004'e bakınız.

40 Bildiğim kadarıyla sorun oluşturan tek bir Aristoteles pasajı var, o da *Duyum ve Duyumsal Nitelikler Üzerine*, 1, 437a10-11: "İşitmek yalnızca *psophos*'lar arasındaki farkların işitilmesidir, birkaç [hayvan] için *phônê*'ler arasındaki farkların işitilmesidir."

41 Vardığımız sonuçlarla Karl von Frisch'inkileri karşılaştırmak ilginç olabilir: "Havadaki ses dalgaları arılar tarafından algılanmaz, [...] dolayısıyla olağan anlamıyla arılar işitemez. Bu açıdan arılar, davulumsu yapılar sayesinde sesleri [*sounds*] algılayabilen çekirge, ağustosböceği ve pek çok başka böcekten ayrılır... Kröning (1925) arıları tonlar konusunda eğitmeye çalıştı ama başarısız oldu. Hansson (1945) da eğitim alıştırmaları yürüttü, daha iyi bir teknik kullandı ama o da daha iyi sonuçlar elde edemedi." (Frisch, 1993, 285. sayfa) Bununla birlikte Frisch olumlu bir bulguyu da belirtiyor: kraliçe arıların "dütlemelerini" ("*piping*") ve "vaklamalarını" ("*quacking*") öbür arılar işitiyor. (Bu sesler şu vidyodan dinlenebilir: https://www.youtube.com/watch?v=x-YYhWR_i8s) "Simpson'a göre (1964), bu tonlar, işçilerin kuyruk sallama dansındaki tonlar gibi, uçuş kaslarıyla üretilir ve göğsün bir dayanağa yaslanmasıyla o dayanağa aktarılır." (287. sayfa.) Frisch şöyle sonuç çıkarıyor: "Dolayısıyla kadim zamanlardan kalma arıların 'ses dili' ['*language of sounds*'] bir hayal ürünüdür. Elbette ses [*sound*] aracılığıyla iletişim kuruyorlar ama bu iletişim gayet ilkel düzeyde bir iletişimdir." (287. sayfa.) En önemlisi, kitabının özet bölümünün sonunda Frisch

eden bazı kuş türleri aktarıyor da anlamıyor, arılar ise aktarmıyor ama anlıyor.

Anladıkları nerden belli? İtaat etmelerinden. *Akouein* fiilinin üçüncü anlamı da "itaat etmek".[42] İşitmekle itaat etmek birçok dilde yakından bağdaştırılıyor: İngilizcede *obedience* ve *audience* aynı köktendir, Türkçede de "sözüne uymak" anlamında "Gel babanı dinle" deriz. Yunancada da bu bağlantı var: Homeros'taki örneklerde *akouein*'in bu anlamı bir krala itaati ifade eder[43] ya da insanların bir krala bir tanrıya itaat edercesine kulak vermesini ifade eder.[44] Arıların oğul vermek üzere hazırlanmaları için kovanın etrafında uçan arılar arasında "kralın"[45] bulunup bulunmadığını Aristoteles belki bu yüzden özellikle merak ediyor, hatta şunu söylüyor: "Şu kabul edilir: [arılar] kralların [emirlerine] uyar, çünkü doğumları krallara bağlıdır (böyle bir bağlılık olmasaydı, kralların 'hegemonik' özelliklerinin bir nedeni olmazdı)".[46] İtaatte mesele kralın sesini papağan gibi birebir taklit edip bir

vızıltının ünlü "arı dansına" eşlik ettiğini ya da onu vurguladığını belirtir: "[Kuyruk sallama dansı] kuyruk sallama hareketleriyle ve bir vızıltılı sesle açıkça vurgulanır – mesafe ne kadar uzunsa, kuyruk sallamanın ve eşlik eden sesin süresi de o kadar uzun olur." (524. sayfa.)
Yaptıkları daha yakın tarihli bir araştırmada James L. Gould ve Carol Grant Gould'un belirttiğine göre, izci arının ünlü sallama dansıyla birlikte 289Hz frekansta vızıldaması, kaynakların mesafesini belirtir. Ayrıca, insan dilinden farklı olarak, yerel özellikler balarılarında genetiktir. Eğer Alman larvaları İtalya'daki kovanlara götürülürse, büyüyünce "Almanca konuşurlar" ve yeni kovanlarında karışıklığa neden olurlar. (*Hayvan Zihni*, Çeviren Deniz Yurtören, Tübitak, Ankara, 2000, 106-108. sayfalar ve devamı. Bu çalışma ilk olarak İngilizcede 1994'te yayımlandı.) Gene yakın tarihli çalışmalar için şu kaynaklara bakılabilir: http://www.beekeeping.com/articles/us/bee_dance_2.htm; W. H. Kirchner, "Acoustical communication in honeybees" ["Balarılarında Akustik İletişim"], *Apidologie*, 24. sayı, 1993, 297-307. sayfalar; Eileen Crist, "Can an Insect Speak? The Case of the Honeybee Dance Language" ["Bir Böcek Konuşabilir mi? Balarılarının Dans Dili Örneği"], *Social Studies of Science*, 34. cilt, 1. sayı, Şubat 2004, 7-43. sayfalar.

42 LSJ'de *akouein* maddesi, A.II.2. Bu tür itaat ettirici bir "ses"in Aristoteles'teki çarpıcı bir örneği şu: Kavgada bir fil bir diğerini alt ettikten sonra "yenilen fil resmen köle olur [*douloutai iskhyrôs*] ve yenen filin sesine karşı koymaz". (*Hayvan Araştırmaları*, IX, 1, 610a17.)

43 Homeros, *İlyada*, XIX, 256.

44 Homeros, *Odysseia*, VII, 11.

45 Aristoteles tam doğru bulmasa bile döneminde anaarıya "kral" deniyor. (*Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10 759a21.) Aristoteles, "kimi insanların" anaarılara "analar" dediğini belirtiyor. (*Hayvan Araştırmaları*, V, 21, 553a29-30.) Bu "kimi insanların" arasında Ksenophon olabilir. (*Oikonomikos*, VII, 17-38.) Preston'a göre (2006, 169) anaarının dişi olduğu fikri ilk olarak 1586'da ortaya atıldı ve bu fikir sonradan Swammerdam'la sonuca bağlandı. Bu konuda *Cogito* 77'deki "Aristoteles İş Başında" başlıklı makaleme bakılabilir. Ayrıca Robert Mayhew, "King-Bees and Mother-Wasps: A Note on Ideology and Gender in Aristotle's Entomology" ["Kral Arılar ve Ana Yabanarıları: Aristoteles'in Böcekbiliminde İdeoloji ve Toplumsal Cinsiyet Üzerine Bir Not"], *Phronesis*, 44. cilt, 2. sayı, Mayıs 1999, 127-134. sayfalara bakınız.

46 *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10, 760b15-18. Ayrıca Platon, *Devlet Adamı*, 301'e bakınız.

başkasına aktarmak değil, onu anlayıp ona uymaktır. Sonuçta *phônê*'de ya da bizim vızıltıda ima edilen işbirliği zorlayıcı, buyurgan ve emperyaldir; kipi de imperatiftir (Helenistik dilbilgisinde *prostaktikê*), koşul kipi olduğu kadar emir kipidir. Taklit eden bazı kuş türleri aktarıyor da anlamıyor, arılar ise aktarmıyor ama anlıyor, yani itaat ediyor.[47]

III. *Logos*

Sözü bağlamak için bu araştırmanın hangi yöne gittiği konusunda bir fikir vereyim.[48] İlk olarak, başka hayvanların iletişiminde emir ve koşul kiplerini en azından andıran yönler vardı; insan iletişimi ise bunların yanı sıra iki kipi daha devreye sokuyor: dilek kipi ve haber kipi. İkinci olarak, başka hayvanların işitmesinde *akouein* fiilinin üç anlamına denk düşen örnekler vardı; insanın işitmesinde ise bu fiilin dördüncü bir anlamı devreye giriyor: itaat ve taklitten öte "*anlamak*, belli bir anlamda *almak*".[49] Son olarak da, yukarıda gördüğümüz gibi, birinci elden olmayan deneyimleri bazı kuşlar anlamadan aktarabiliyordu, arılarsa bunları anlıyordu ama aktar(a)mıyordu; birinci elden deneyimlerin yanı sıra birinci elden olmayan deneyimleri de hem anlayıp hem aktarma yetisi ise insana özgü gibi görünüyor. Biraz açıklayayım. Arkadaşım "Bugün keyfim yerinde" dediği zaman, kendi birinci elden deneyimini anlıyor ve aktarabiliyor. Ancak ben arkadaşımın cümlesini işitip anladığım ve bir üçüncü kişiye aktardığım zaman farklı bir şey oluyor, çünkü *ben* birinci elden *deneyimlemediğim* bir içeriği anlamış ve aktarmış oluyorum. "Sokrates İ. Ö. 399'da idam edildi" dediğim zaman da, birinci elden deneyimlemiş olamayacağım bir içeriği anlıyorum ve aktarıyorum. Bu cümle benden önce yüzyıllar boyunca anlaşılarak aktarıldı, şimdi ben size aktardım ve siz de bunu anlayıp daha başkalarına aktarmak için onu *birinci elden deneyimlemek zorunda değilsiniz*. Benzer biçimde, "Ay'ın yüzeyinde volkanik kayalar vardır" dediğim zaman, muhatabım Ay'ın yüzeyini birinci elden deneyimlemeden bu cümleyi anlayıp aktarabiliyor. "Doğal sayılar son-

47 Bunu erkek arıların tembel, haşarı, rahatsız edici ve umursamaz tutumlarıyla karşılaştırınız: *Hayvan Araştırmaları*, V, 22, 553b12; IX, 40, 624b16, 28; 625a15-33; 625b1-6; 626a14-15.

48 Bu makaledeki araştırmanın çok daha geniş bir bağlamdaki hali için, yakında Northwestern Üniversitesi Yayınları'ndan çıkmasını beklediğim iki çalışmama bakınız: "An Introduction to *Logos* in Aristotle" ["Aristoteles'te *Logos*'a Bir Giriş"], *Companion to Ancient Greek Philosophy*; *The Middle Included:* Logos *in Aristotle* [*Üçüncü Halin Olanağı: Aristoteles'te* Logos].

49 LSJ'de *akouein* maddesi, A.II.3 ve A.IV.

suzdur" dediğimiz zaman da, muhatabımın anlayıp aktarabildiği bu içerik tanım gereği birinci elden deneyimlenemeyecek bir içeriktir, çünkü hiç kimse sonsuz bir niceliğin birinci elden deneyimine (*autopsia*'sına) sahip olamaz, onun "görgü tanığı" olamaz. Elbette kimi kuşlar taklit yoluyla binbir türlü mesajı aktarabilir *ama bunu mesajın içeriğini anlamadan yapıyorlar*; elbette arılar çok daha karmaşık mesajları kusursuzca anlayabilir *ama bunu başka arılara aktarmıyorlar*.[50]

İnsana özgü görünen bu yeti en azından iki sonuç doğuruyor. Besin bulan bir izci arı, kovana döndüğü zaman bu durumu öbürlerine *tek tek* iletmek durumunda. Dolayısıyla mesajın yayılma hızı çizgisel: 1, 2, 3, 4, 5... Birinci elden olmayan deneyimlerin yayılma hızı arılarda ve kuşlarda "kontrol" altında: zira arılar bunları aktarmaz, kuşlarsa anlamaz. Oysa insan iletişiminde taraflar söz konusu yetiye sahip oldukları için, insanlarda mesajın yayılma hızı *katlanarak* artar: 1, 2, 4, 16, 256... Dolayısıyla birinci elden olmayan deneyimleri hem anlama hem aktarma yetisi, mesajların yayılma hızını üssel olarak arttırır.

Dahası, insanlar arasında üssel olarak yayılan mesajın doğruluğu konusunda önceden kurulmuş hiçbir "kontrol" yok. Bu yeti, mesajların içeriklerinin denetimini kesinlikle güvence altına almıyor. Aynı yeti bütün şu mesajları da *karşıtlarını* da olanaklı kılar: "Sokrates 399'da idam edildi", "Sokrates 399'da idam *edilmedi*", "Dünya altı günde yaratıldı", "Dünya altı günde *yaratılmadı*", "Köşeli bir daire yoktur", "Köşeli daire *vardır*", "Yalan kötüdür", "Yalan *iyidir*", "Her haz *kötüdür*", "Her haz *iyidir*", "Daire biçimi sonsuz örnekte kendini gösterebilir", "Daire biçimi sonsuz örnekte kendini *gösteremez*"... İşitip anladıkları ve başkalarına aktarabilecekleri mesajların doğruluğunu denetlemek ya da denetlememek insanlara kalmıştır. Birinci elden deneyimlerin yanı sıra birinci elden olmayan deneyimleri de anlama ve aktarma yetisi, insanlık durumumuzun birçok kurumunu anlamak için anahtar gibi görünüyor: bilim, tarih, eğitim, propaganda, ütopyalar, safsata ve felsefe.

İnsana özgü bu can alıcı yetiye Aristoteles'in verdiği ad da *logos*.

50 18. dipnota bakınız.

Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki

ZEYNEP DİREK

Hayvan ve Egemen[1] insanı hayvandan ayıran metafizik aksiyomatiği, sembolik yasa ve yapıları araştırır. Hobbes, Machiavelli, Rousseau, Heidegger ve Schmitt gibi filozofların yanı sıra Lacancı psikanaliz de Derrida'nın ilgisinin odağındadır. 1936 yılında kaleme aldığı "Ben İşlevini Oluşturucu Ayna Evresi"nde[2] ve başka metinlerinde Lacan, bedensel spekülarizasyon yoluyla imgesel özdeşleşme bakımından insan ile hayvan arasında bir benzerlik olduğunu vurgulamıştır. Hayvani güdülerin işlevlerini yerine getirmesinin zeminini bu spekülar özdeşleşme oluşturur.[3] Buna karşın, Derrida'ya göre,

1 Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign* S. I, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Şikago ve Londra: The University of Chicago Press, 2009; S. II, 2011.

2 Jacques Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York, Londra: W.W. Norton and Company, s. 75-81.

3 Ayna evresindeki meseleyi Lacan şöyle ortaya koyar: "Hâlâ kendi kendine hareket etme kabiliyetine sahip olmayan ve başkası tarafından beslenmeye muhtaç bir varlığın spekülar imgesini sevinçle üstlenmesi — bebeklik dönemindeki bu küçük insan örneksel bir durumda gibi görünüyor bana; ötekiyle diyalektik bir özdeşleşmeden ve dil henüz ona evrenselin düzleminde özne işlevini yüklemeden önce bu ilksel form içerisinde sembolik matrikse doğru hızla yola çıkmıştır." (*Écrits*, s. 76). Çocuk kendisini aynada tanıyabildiği halde şempanze tanıyamaz. Fakat hayvan ile insan arasında benzerlikler de vardır: Gestalt'in organizmalar üzerindeki biçimlendirici etkisi üzerine yapılan deneylerde ilginç sonuçlarla karşılaşılmıştır: "Dişi güvercinin yumurtalıklarının olgunlaşması için güvercinin cinsiyeti önemli değil, türünün başka bir üyesini görmesi gereklidir; bu öylesine yeterli bir koşuldur ki, güvercinin karşısına bir ayna koymak suretiyle aynı etki elde edilir. Benzer bir biçimde, göçmen çekirgelerde bir aile çizgisi içerisinde tek başına yaşamdan topluluk halinde yaşama geçiş, bir bireyi gelişiminin belli bir safhasında kendisine benzeyen bir imgenin görsel eylemine maruz bırakmak suretiyle gerçekleştirilebilir; bu imgenin hareketlerinin kendi türünün karakteristiklerine yeterince benzemesi şartı vardır elbette. Bu olgular homeo-

Lacan insan ile hayvan arasındaki sınırı sembolik bakımdan kurmaya giriştiğinde geriye doğru bir adım atmış, Descartesçı hayvan anlayışına dönmüştür. Lacan insan ile hayvan arasındaki farkı dile getirirken güdüler ve itkiler, haz ve keyif, ihtiyaç ve arzu, yoksunluk ve eksiklik gibi bir dizi ayrıma başvurur. İnsana özgü olan arzu, itkilerin yanı sıra, yasaya girmeyi, iğdiş edilme korkusunu, sembolik düzeni ve dolayısıyla da gösterenle özgül bir ilişkiyi gerektirir. Buna karşın, hayvanların güdüleri vardır; sembolik düzende değillerdir ve gösterene erişimleri sınırlıdır. İnsanın gösterenle ilişkisi beraberinde öznelliği, bilinçdışını, itkileri, arzuyu, Öteki'ni, yasayı, süperegoyu ve keyfi getirir. Burada, Lacan'ın bu farkı etik ve politik terimlerle ifade edişini Derrida'nın nasıl eleştirel bir biçimde değerlendirdiğine odaklanacağım. Hayvanın ilk harfi büyük yazılan bir Ötekisi yoktur; hayvani yaşamın doğal normlarından başka, doğanın ötesindeki bir normlar sistemiyle ilişkisi yoktur. Derrida işte Lacan'ın bu savının hayvanı insana tâbi kılan ideolojinin bir parçası olduğunu savunur. Bu ideoloji, birçok veçhesi olan sınırsız bir sömürüye ve hatta hayvanların üzerinde soykırım teknikleri uygulanmasına olanak tanır.

Bu eleştiriye rağmen, Derrida'nın *Hayvan ve Egemen* ve daha da genel bir biçimde ele alındığında son dönem düşüncesinde yaptığı şeyin Lacancı psikanalizin terimleriyle ifade edilebileceğini düşünüyorum: Derrida, bizi hayvan soykırımına dayanan bir kültüre karşı körleştiren, vahşeti kanıksatan ve sorunsallaştırılamaz kılan "Mutlak Efendi" adını verdiği Öteki'nin aksiyomatiğini dekonstrüksiyona uğratmakla ilgilenir. Dekonstrüktif politikayı sembolik düzenin yapıları ve yasalarıyla bir mücadele olarak görür. Bu ipucu izlenerek psikanaliz ile politika arasındaki ilişkiye dair daha geniş bir sorunsala ulaşılabilir. Derrida ilk dönem düşüncesinde metafiziğin dekonstrüksiyonunu yaptığı zaman da karno-fallo-logos-merkezcilikten söz etmişti. Henüz o erken dönemde de, bunu, semboliğin bizim için bir dünya imal edip bizi de orada özneler olarak konumlandırışının aksiyomu olarak gördüğü söylenebilir. Žižek Lacancı psikanalizin etiğinin insanın kalbindeki canavarlığın bir ifadesi veya kendi kendisini sabote eden arzunun çıkmazına ilişkin[4] dolduğunu söylemişti. Žižek'in yorumladığı çizgide psikanalizin etiği daha iyi veya doğru bir hayatı vaat etmez. Lacan ile Derrida arasında,

morfik özdeşleşme alanına aittir ve söz konusu alan da, güzelliğin biçimlendirici ve cinsel istek uyandırıcı olarak anlamı nedir sorusunun altına koyulabilir" (*age.*, s. 77).

4 Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, New York, Londra: W.W. Norton and Company.

benim burada sahnesini kurmaya çalışacağım tartışma ise Yasa'nın karno-fallo-logos-merkezci doğasına meydan okuma ve onu dönüştürme imkânıyla ilgili bir tartışmadır. Derrida'ya göre, konuşulan sözün, cinsiyet farkının ve türsel (insan/hayvan) farkın değerleri birbirine bağlıdır, bunlar birbirine tutunarak ayakta kalır veya birlikte yıkılırlar. Bu çözümlemenin meziyeti, radikal anlamda yeni bir gelecek imkânını açık tutma çabasında bulunur. Bu, Derrida'nın siyaset felsefesinin çekirdeğini oluşturan egemenlik üzerine düşünümünün de önemli bir özelliğidir. Derrida'nın stratejisini incelerken bunun siyasal bir mesele olarak ağaç sorusunu unutmak olup olmadığını da ele almak istiyorum. "Ağaç sorusu" derken kastettiğim şu: ağaçla özdeşleşme, yeni bir arzunun yaratılması veya arzunun yön değiştirmesi, anlam yaratıcı, yeniden anlamlandırabilen bir güç; egemenliğe direnmenin yolunu açan bir sembolik müdahale olabilir mi?

1. Derrida ile Lacan Arasındaki İlk Karşılaşma

Lacan'ın öznellik kuramı anlam ifade etmeyle ilgili bir kuramdır ve eksiklik olarak arzu mefhumuna bağlıdır. Arzunun imkânı, bilinçdışının oluşumu ve gösterenle ilişki birbirinden ayrılmaz. Lacan gösteren hakkındaki kuramını, 1956 tarihli "Çalınmış Mektup Üzerine Seminer"inde açıklamıştır.[5] Kaba hatlarıyla tarif edersek, dili, ne şeylerden, ne kavramlardan ne de adlardan yola çıkarak kavrayabiliriz. Gerçek (*Real*) her ne ise, ki aslında ne olduğu hiç fark etmez, bizim öznelerarası biçimde ikamet ettiğimiz bir dünya olması ve orada öznenin bireysel bir hakikatinin hasıl olması, gösterenin maddeselliği, gösterenler arasındaki farklılaşma ilişkisi, gösterenlerin oluşturduğu algoritmik zincir sayesindedir. Lacan, özneyi insan olarak değil, insanı özne olarak tanımlamaktadır. Her halükârda bir insan olduğunu düşünmeden edemediğimiz öznenin özü onun biyolojik türdeki varlığı değil, kendisini gerçeğin düzeninin ötesinde varolan bir düzende, "sembolik düzen" adını verdiği düzende ifade edebilmesidir. Sembolik düzen gerçek düzenin üstüne koyulmuştur ve ona katılmadan bağlı kalır ve onu karmaşıklaştırır.[6]

Lacan da, Hegel gibi, öznelliği arzu olarak anlar fakat arzunun bir nesneyle kurduğu ilişkinin öznenin sembolik sistem içindeki konumuyla koşullanmış olduğunu söyler. Bir ötekiyle, yani bir başkasıyla ilişki, Öteki'nin,

5 Jacques Lacan, "Seminar on the Purloined Letter", *Écrits*, s. 6-50.

6 Jacques Lacan, Le Séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, Paris: Editions du Seuil, 1998, s. 461.

Yasa'nın normatifliğine dolanmıştır kaçınılmaz olarak. Öteki, "her diyalogdaki üçüncü", çoğunluğun kabul ettiği değer ve inançları fark ettirmeden dayatan, Hegel'in deyişiyle "nesnel tin" olarak adlandırılmıştır. "Konuşmanın İşlevi ve Alanı ve Psikanalizde Dil"in dediği gibi, "konuşma bireyin işlevlerine bir anlam verdiği halde, konuşmanın alanı (*domain*), ne kadar öznenin bireyi aşan gerçekliğinin alanı (*champ*) ise o kadar somut söylemdir."[7] Lacan'ın öznelerarasılık (*intersubjectivité*) sorunu, başkalarının zihnine doğrudan erişimimiz olmadığı için onların varolduğunu kesin olarak bilme imkânının bulunmamasıyla ilgili değildir. Başka zihinler bana doğrudan, dolaysızca verilmediğine göre, başkası beni her zaman aldatabilir. Onun ilke olarak şüphe edilebilecek davranışlarını, sözlerini tutarlılık bakımından karşılaştırarak hakikate ulaşmam mümkün olsa da, esasın aşikâr olmadığı her durumda, başkasıyla bu doğrudan verilmeyiş, bu yokluk içerisinden ilişki kurmak zorundayım. Dil, eldeki bu yokluğa dayanarak ötekileri inşa ve temsil eder; onlara şu veya bu biçimde davranır. Sanki başkaları bir gezegenin yörüngesinde dönen aylar, fiziğin hareket yasaları tarafından belirlenmiş nesnelermiş gibi. Bu noktada Lacan, Levinas'la hemfikirdir: Dil (söylenen) başkasını bastırır, onun başkalığını ortadan kaldırır. Buna karşın, Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da ötekinin (başkasının) bana bakarak ve benimle konuşarak yüz yüze ilişkide kendisini ifade etmek yoluyla benim bilincimi kesintiye uğratabildiğini düşünür. Lacan ise bilincimi ötekilerden çok Öteki'nin, yani görünmez üçüncünün sekteye uğrattığında ısrar eder. Acaba Levinas'ın Öteki'ni bazen büyük harfle yazmasının sebebi Lacan'daki öteki ile Öteki arasındaki ayrımı silmeye kalkışması mıdır?[8] Lacan, Hegel'in ilk kez düşündüğü arzu, çatışma ve tanıma diyalektiğini oldukça yakından takip ettiği halde, konuşmanın meydana getirdiği tanıma etkisini sıklıkla çarpıtacaktır. Bu çarpıtmanın kaynağı, Lacan'ın, diyalektik sürece eşlik eden bir biçimde, dilin işleyişinin bizzat kuralı olarak Öteki'ne başvurmasıdır. Dil, doğruluk ve yanlışlık işlevlerinde bu kuralla belirlenmiştir. Özneyi dilin tam ortasına yerleştiren Öteki, "anlam ifade edişin dayandığı uzlaşma"dır.[9] Öteki'nin kuralları öznenin yerini belirlemekle kalmayacak, onun konuşmasının doğruluğunu, öznenin yerine bağlı olarak, söz konusu konuşma yanlışlarla dolu

7 Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", *Écrits*, s. 197-268. Bkz. s. 257/ 49.
8 Bu soruyu başka bir makalemde ele alıyorum.
9 *Écrits*, s. 525/173.

veya düpedüz yalan olsa bile, temin edecektir. Genel olarak, Lacan'a göre, insanın yanlış bir şey söylemesi ya da yalan söyleyerek başkasını aldatması asla hayvani bir şey değildir, çünkü ihtiyacın hizmetindeki doğal bir aldatmaya indirgenemez. Yalan sembolik sisteme girmiş olmayı gerektirir; sadece insan yalan söyleyebilir; hayvanlar yalan söyleyemezler.

İnsan, konuşmanın öznelerarasılığı içerisinde, dilin bireyi aşan öğesine yakalanmıştır, zira iz'in oyununu asla denetimi altında tutamaz. Lacan'ın öznesinin bölünmüş olmasının sebebi de budur: Bilinçdışında konuşan Öteki, öznenin kendi kendisiyle özdeş olmasına, yalın bir başkalığa, basit bir kimliğe asla izin vermez, onu bunlardan çekip kopartır ve radikal merkezdışılığı ve yaderkliğiyle tanımlanmaya teslim eder. "Öznenin Altüst Edilmesi ve Freudcu Bilinçdışında Arzunun Diyalektiği" (1960)[10] başlıklı yazısında Lacan'ın belirttiği gibi, gösterenin öznesi mesaj vermez sadece, mesajı Öteki'nin kodları aracılığıyla alır. Derrida da şöyle yazacaktır: "Öteki'nin kodu olmadıkça bir kod konuşulamaz... Özne bu zeminde kurulmuştur."[11] Öteki'nin uygarlığın, kültürün, tarihin hakiki efendisi olduğunu ima eder bu. Fakat Öteki'nin kendisini mutlak bir biçimde bileceği bir tarihin sonu yoktur, çünkü eğer her şeyin örtüsü açılsaydı insanlar arzu özneleri olamazlardı artık. Bataille'ın Hegel okumasının da başlıca vurgusu budur.

Lacan hem sembolik düzende konumlanmayı hem de ötekiyle ilişkiyi gösterene dayandırarak açıklamıştır. *Écrits*'nin başına koyulan "Çalınmış Mektup Üzerine Seminer" gösterenin, harfin/mektubun, anlamından bağımsız olarak konuşan özneleri konumlandırdığını, öznelerarasılıklarını onlara belirli roller vererek koşulladığını göstermeyi hedefler. Öteki, bir gösteren zincirinin kurulmuş olması sayesinde insanların dünyasına müdahale ettiği için bu zincir, özneleri ve onların yönelimlerini önceler. Bir söylemin onu ima etmesidir özneyi Öteki'ne sokan; dolayısıyla özne, gösteren zinciri tarafından koşullanmış olarak Öteki'ne girer. Öteki'yle bu koşuldan, "harfin tuhaf maddeselliğinin aracılığıyla desteklenmiş ve belirlenmiş"[12] bir anlatıdan bağımsız olarak ilişki kuramaz. Jean-Luc Nancy ve P. Lacoue-Labarthe'ın dedikleri gibi, "Lacancı öznenin toplumsallığı harfin radikal primitifliğiyle

10 Jacques Lacan, "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious", *Écrits*, s. 671-702.

11 Bkz. B&S, S. I, s. 113.

12 Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, çev. François Raffoul ve David Pettigrew, New York: State University of New York Press, s. 29.

karışır."[13] "Primitif" burada hem indirgenemezlik hem de denetlenemezlik anlamını taşır. Pek tanıdık, ancak anlamı pek de açık olmayan "bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" cümlesi de bu anlama gelir. Bilinçdışı bir "söylem"dir. Söylem bilinçli de olabilir, bilinçsiz de. Bilinçli söylem bir öznenin söylemidir; belli bir dereceye kadar bireyselleştirilebilir, bireyi aşan öğeler içerdiği halde. Bu bilinçli söyleme özne istediği gibi müdahale edebilir. Devamlılığı kesilebilir ve yeniden tesis edilebilir (örneğin bilmeme, felsefi *anamnesis,* Platoncu anımsama vs.). Oysa bilinçdışı, öznenin bilinçli söylemin devamlılığını yeniden tesis etmek için istediği gibi kullanamayacağı, söylemin bireyi aşan somut kısmıdır.

Bu bakış, bilinçdışını sansürlenmiş bir bölüm olarak yorumlayan Freud'a meydan okumaktadır. Bilinçdışı bastırılanla örtüşmez elbette, çünkü bilinçdışında bilince çıkabilecek öğeler de vardır; bastırılan bilinçdışının sadece bir kısmıdır. Lacan'ın okuyuşuna göre Freud önceden varolan bir hakikatin üstünün bastırmayla örtüldüğünü, psikanalitik yorumun bu hakikati keşfedebileceğini varsaymıştır. Oysa Lacan için özneler sembolik sistemde konumlanmışlardır; hem bu konumlanmışlıkları hem de gösteren, gösterenlerin dolaşımı ve bunun otomatik tekrarı sayesinde sembolik mübadelelerini sürdürürler. Lacan'ın Freud'un ölüm itkisini, bireyi aşan bir düzeye taşımak suretiyle yorumlayışı buna dayanır. Derrida "Hakikat Tedarikçisi" (1975)[14] başlıklı yazısında tekrar otomatizmini *unheimlich* olarak niteler, oysa Lacan bu terimi bunun için kullanmamıştır. Lacan'a göre, Poe'nun öyküsü gösterenlerin algoritmasının özneyi nasıl belirlediğinin bir metaforudur. Sembolik böylelikle kişiler arasında bir kalıp, birçok kişinin birbiriyle koordine olmuş bir halde eyleyeceği şekilde yapılanmış bir çerçeve olur. Sonuç olarak özne bir ego veya bir bilinç değildir artık; onu, toplumsal olarak cinsiyetlenmiş, belli bir somut durumda rolünü oynamanın birtakım imkânlarına sahip bir birey yapan sembolik ilişkiler tarafından kurulmuştur. Ayna evresi, başkasıyla ilişki yoluyla ego'nun bedenli bir varlık olarak, bir özdeşlik veya kimlik olarak oluşması hakkındadır. Tartışmanın yanıtını aradığı soru, ne manada, hangi ölçüde bu ego oluşumunun sembolik düzen tarafından özneleştirilmeyi veya bireyleştirilmeyi önceleidiğidir. Lacan gerçeği askıya alır, imgeselin rolünü sınırlandırır ve öznelliğin temel olarak sembolik düzen tarafından kurulmuş olduğunu iddia eder.

13 *Age.,* s. 31.

14 Jacques Derrida, "The Purveyor of Truth", *The Postcard from Socrates to Freud and Beyond*, çev. Alan Bass, Şikago: University of Chicago Press, 1987.

Jean-Luc Nancy ve P. Lacoue-Labarthe'ın vurguladıkları gibi, Lacan'ın stratejisi göstergenin temsili işlevinin tahribini içerir. Bu saptama, Lacan'ın Saussure'ün göstergebilimini Freudcu psikanalizi yeniden yorumlamak için kullanırken onda neyi ortadan kaldırdığı hakkındadır. Jean-Luc Nancy ve P. Lacoue-Labarthe'ın yazdığı gibi, "algoritma göstergenin tamamen yok olması değildir, silinmiş olduğu görünen göstergedir. İşlevini yerine getirmeyen göstergedir. Gösterge kuramının hiçbir kavramı kaybolmaz: gösteren, gösterilen ve anlam ifade etme hâlâ oradadır. Ancak sistemleri bozulmuş, saptırılmıştır".[15] "Hakikat Tedarikçisi"nde Derrida, Lacan'ın ses merkezciliğini ve logos merkezciliğini eleştirmekle yetinmez, Lacan'ın anlam ifade etmenin imkânıyla ilgili kuramının varsayar göründüğü hakikat mefhumunu da eleştirir. Bu hakikat kuramı, hakikati dilden bağımsız bir gerçeklikle ilişkilendirmese bile, son kertede mektubun her zaman yollandığı adrese ulaştığı bir döngüsellikten çıkamayan, kişisel olmayan bir anlam ifade ediş olarak ele alır.[16] Žižek *Lacan'ı Nasıl Okumalı?*'da mektubun her zaman ulaşması gereken adrese ulaştığını, çünkü Öteki'ne yollandığını yazar.[17]

Sorulmaya değer soru, Derrida'nın ilk dönem ve son dönem dekonstrüksiyonlarının Lacancı Öteki'yle nasıl ilişki kurdukları sorusudur. Fallus merkezciliğin, kültürel bir fenomen olarak gerçekleşmeden önce bize nasıl dayatıldığı hakkında çok yazılıp çizildi. Derrida'ya göre, bu fallus merkezcilik logos merkezci hümanizmanın reçete ettiği başka şeylere de sıkıca bağlıdır. Benim sorum, Derrida'nın metafiziğin dekonstrüksiyonu adını verdiği şeyin daha sonra Öteki'nin dekonstrüksiyonuna doğru genişleyip genişlemediğiyle ilgili. Açmazlarla çalışan, deneyim kavramını kullanan ve karar verilemezliğin altını çizen dekonstrüksiyon, Lacancı terimlerle konuşursak, Öteki'nin çelişkili aksiyomatiğinin ve bunun öznelerarası düzeydeki etkilerinin, uzantılarının keşfine ilişkin değil midir? Derrida'nın açmazları, karar verilemezliği ve çifte bağlanmışlığı (*double bind*), Lacan'ın bölünmüş öznesini, bölünmüş Öteki'nin dolayımıyla bir sorumluluk öznesi olarak yorumlamanın yolunu açar.

15 *Title of the Letter*, s. 39.

16 Logosmerkezcilik suçlaması Derrida'nın Lacan'ın bizi kendini kaybetmeyen bir hakikate götürdüğü suçlamasına dayanır. Psikanalitik aşkın topografyada gösterenin kendisine özgü bir güzergâhı, kendisine özgü bir yeri, önceden çizilmiş yol haritasına bağlı bir anlamı vardır ve bu tüm dolaşımı koşullar. Derrida *Posta Kartı*'nda bunu, kendinin olanın, yerin, anlamın, hakikatin sahiplenilmesi olarak görür. (*La Carte Postale*, s. 464-5). Gösterenin kaybolmasına, bölünmesine, tahrip olmasına, geri dönüşü olmayan bir biçimde yitip gitmesine izin verilmemiştir (CP, s. 466).

17 Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, New York, Londra: W.W. Norton and Company, s. 10.

2. *Hayvan ve Egemen*'de Lacan

Lacan'ın hayvan hakkındaki görüşü, kullandığı psikanalitik çerçevenin içinde oldukça merkezi bir yer tutar. Lacan, klasik felsefi yaklaşımın insanın varlığını hayvanınkiyle karşılaştırarak ve ona hangi farklar dolayısıyla benzemediğini belirterek açıklama jestini tekrarlar. Fakat onun söyleminde insan ile hayvan arasındaki fark bilinçte değil, bilinçdışındadır. Hayvanların ihtiyaçları vardır; onlar insanlar gibi arzulamazlar; hem bilinçdışından mahrumdurlar hem de gösterenle insanın kurduğu gibi bir bağ kuramazlar. Lafın kısası, gösterenin öznesi değildir onlar. Lacan'ın hayvanlarda arzunun varlığını yadsımasının önemi kolayca anlaşılmayabilir. Aristotelesçi gelenek hayvanlarda arzu yetisinin bulunduğunu vurgulamış, insanı hayvandan akli yetilere sahip olmak bakımından ayırt etmiştir. Lacan'ın arzu dediği şeyi anlamak için onun "itki" mefhumuna geri dönmemiz gerekir. Lacan Freud'un itkileri içgüdü olarak ele alışına itiraz eder. Lacan'a göre, hayvanların sadece içgüdüleri vardır, insanların ise hem içgüdüleri hem de itkileri vardır. İtkiler, bedende içerinin dışarı ile buluştuğu yüzeylerden, kenarlardan kaynaklanırlar. Lacan bu yüzey ve kenarları bir Möbius şeridi gibi düşünür. Möbius şeridi topolojik bir yapı, bükülmüş bir silindirdir. Örneğin bir kâğıt şeridin iki ucunu ters yönlere doğru yarıya kadar döndürüp katlamadan birbirine eklediğimizde bu topolojik yapıyı elde edebiliriz.[18] Bedenimizin içinin dışarıya açıldığı yüzeyler veya kenarlar da bu Möbius şeridi modelinde düşünülebilir. Fakat hayvanların da bedenlerinde bu Möbius şeritlerinden yok mudur ve bunlar neden itkilere sahip olmak için yeterli değil?

Freud'un tersine, Lacan itkinin nesnesi ile hedefi arasında bir ayrım yapmaz; itkinin amacı ile hedefi arasında ayrım yapar. İtkinin amacı, arzunun kendisini tatmin etme girişimi içinde izlediği güzergâhtır; tatminin nasıl, hangi tarzda, hangi yolu izleyerek gerçekleştiğiyle ilgilidir amaç. İtkinin hedefi ise tatminin ulaşmaya çalıştığı arzu nesnesidir. Arzunun hedefi bir arzu nesnesiyle tatmin olmaktır, amacı ise Lacan'ın *nesne a* dediğiyle ilgilidir.[19] Başka deyişle, arzu nesnesiyle saf ve basit bir biçimde ilişki kurmaz, erotojenik bölgenin tıpkı bir Möbiüs şeridi gibi iç ile dışı birbiriyle kesintisizce temas ettiren yüzeyinin nesnesi, *nesne a* aracılığıyla ilişki kurar. *Nesne a* talebin içinde varlık ve yokluğun gösterenleriyle kurulmuştur; bu nesnenin

18 Bkz. Henle 1994, s. 110. http://mathworld.wolfram.com/MoebiusStrip.html

19 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Metaphysics*, Londra: The Hogart Press, s. 179.

anlamı yokluk ile varlığın iç içe geçmesinden, birbirine örülmesinden müteşekkildir. *Nesne a* gösteren tarafından kurulmuş olduğu için bu nesnenin ortaya çıkışı, bilinçdışının oluşumuyla ve arzuya Öteki'nin duhul edişiyle, yani iğdiş edilmeyle eşzamanlıdır.

İçgüdü ile itki arasındaki ayrıma başka bir ayrım, haz (*plaisir*) ile keyif alma (*jouissance*) arasındaki ayrım eşlik eder. Keyif alma, yani aşırı haz duyma yaşantısı gösterenin işlevine dayanır; keyif almanın asgari, gayet basit de olsa mantıksal bir yapısı olmalıdır. Arzu ve ona sızan Öteki, gösterenin işlevi ve *nesne a*'nın kuruluşu sayesinde vardır; Öteki arzuda bireyi aşan öğedir, öznenin baştanbaşa katettiği arzusunu olduğundan başka bir şey haline, Öteki'nin arzusu haline getirir. Hayvanın ne bir *nesne a*'sı, ne arzusu, ne de keyif alma imkânı vardır. İçgüdülerinin hâkimiyeti altında belirlenmiş bir biçimde haz alır o. Öznenin arzu durumundan çıkarı, bu duruma duyduğu ilgi, yaptığı yatırım dili gerektirir. Arzu onu tatmin eden nesneyle saf ve basit bir biçimde ilişki kurmaz; hedeflediği nesneyle ilişkiyi öznenin sembolik sistemde bulunduğu konumun dolayımıyla kurar. Lacan cinsiyet farkının ne olduğunu da sembolik düzendeki konumlara bakarak açıklamıştır: "Fallus olma" konumunu kadın alır, ki bu konumu alması için ona sahip olmayan olarak, eksik olan olarak kodlanmış olması gerekir. Bununla birlikte, Lacan kadınların aslında hiçbir eksiği olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Erkek ise sembolik sistemde "fallusa sahip olan" konumundadır, çünkü sembolik sisteme ona sahip olmamakla, eksik olmakla tehdit edilerek girmiştir. Her halükârda, sembolik sisteme eksiklik izleğiyle, iğdiş edilme karmaşasıyla, eksik olmadığımız halde eksik, iğdiş edilmiş olmadığımız halde çoktan iğdiş edilmiş olarak gireriz. Bunun için, arzuda, tatmin nesnesinin onu yakalamak için kurduğu bir tuzağa düşmekten ziyade kendi eksikliğinin ona kurduğu bir tuzaktan kurtulamamak vardır. Cinsiyetli özneler işte bu eksiklik konumlarından doğarlar ve yaşadıklarını dile getirir getirmez ötekinin arzusunun adlandırıldığı, tanımlandığı normatif bir sisteme yakalanmaktan kaçamazlar: Öteki'nin normatif sistemi içindeki antinomilere çoktan dolanmış bir halde bulurlar kendilerini. O halde hikâye anlatmadan, Yasa ve antinomilere takılmadan cinsel keyif de yoktur. Arzudan muaf, içgüdüsel zeminde hayvani bir haz alma alanının biz insanlara ne kadar açık kalabileceği ise önemli bir sorun olmaya devam eder. Bunun sonuçlarından biri, kişinin arzusunun biricik ve kişisel olma vasfını derhal kaybetmesidir. Arzu biricik ve kişisel bir anlatı haline getirildiği anda biricikliğini ve tekilliğini

iptal edilmiş bulur; Yasa'nın tekilliği hem varsayıp hem de imha etmesidir bunun sebebi. Bir insanın arzusu, aslında Öteki'nin arzusudur iddiasının anlamı da buradan itibaren çözümlenir.

Lacan insan ile hayvanı üç gerekçeye dayanarak ayırt eder. Bunların ilkinde insan dışındaki hayvanları politik olmayan canlılar olarak tanımlayan Aristoteles'e bir itiraz vardır. Aristoteles'e göre ne Tanrı ne de hayvan politik bir varlıktır; Tanrı politik olamayacak kadar insandan üstün, hayvan da politik olamayacak kadar insandan aşağıda bir varlıktır. Sadece insan doğasını politik bir örgütlenme içinde, bir kentte yaşayarak gerçekleştirir. Lacan'a göre ise hayvanların ideal bir polis'i (kenti) olabilir, hatta ideal bir polis sadece hayvanlara ait olabilir, hayvani bir dünya olabilir. Lacan ihtiyaç ile arzuyu birbirinden ayırt etmek gerektiğinde Hegel'le hemfikirdir. Hayvanların gösterenle sınırlı bir ilişkisi olabilir, örneğin Pavlov'un şartlı refleks deneylerinin de gösterdiği gibi, bir köpek zil çalındığında tükürük salgılayarak o gösterene (zile) tepki verecek şekilde şartlanabilir. Hayvanların bunu yapabilmesinin zemininde ihtiyaçlarını tatmin etmek zorunda olmaları, yiyeceğe ihtiyaç duymaları bulunur. "Arzu Devreleri"nde Lacan tatmin edilecek bütün ihtiyaçların önceden saptanmış işaretlerle ilişkilendirilmiş, her ihtiyacın sadece bir gösterenle ayrılmaz bir biçimde bağlanmış olduğu bir dünya örgütleyebilseydik, bu dünyanın hiç değişmeyen, ideal bir toplum olacağını söyler.[20] Gösteren ile ihtiyacın itiliminin (*impulse*) birbirine örülmesi, öznenin Öteki'yle özdeşleşmesi sonucunu doğuracak ve burada ortaya çıkan dil, sadece ihtiyaçlar ile onları karşılayan kaynaklar hakkında bir dil olacaktır. XVI. Seminer'inde Lacan bir karınca yuvasının veya bir arı kovanının bir grup iletişimi veya ortak bir zekâya dayanan bir örgütlenme olarak tarif edilemeyeceğini belirtir; bu yuvalar "cinsel bir ilişkinin gerçekleştirilmesi" etrafında kurulmuştur. Bu toplumlar, değişebilir olma özelliğini taşıyan insan toplumuyla bir tezat oluştururlar, çünkü insan toplumlarında cinsel işlev itkilere dayanır, gösterenden bağımsız değildir. İşte bu sayede, nesneye doğru cinsel itilimin hedefinden uzaklaştırılarak yüceltilebilmesi mümkün olur; tinsel, sanatsal, felsefi, ahlaki vb. bir düzleme taşınabilir. Lacan, Platon'un ideal devletinin cinsel yeniden üretim etrafında örgütlenmiş hayvan devletlerine benzediğinden bahseder. Ona göre bu, Platon için çelişkili bir durum oluşturur; zira Platon'un ideal devleti, onun diyaloglarının bizde bırakmayı

20 Jacques Lacan, *Séminaire* V, s. 461.

hedeflediği, duyusal varoluştan akıl ile kavranılır varlığa doğru çevrilme, Freud'un bakış açısıyla, yüceltmeye yöneltme etkisini yok eder.[21]

İnsanın siyasal örgütlenmesi hayvanlarınkinden daha az mükemmel olduğu için insan toplumlarının bir tarihi vardır. İnsan toplumlarında siyasal bir örgütlenmenin tarihsel oluşuna birçok veçheden bakılabilir elbette. Tarihsel materyalist bir bakış açısı benimsenerek tarihselliğin temeline ekonomi ve sınıf mücadelesi de koyulabilir. Ancak toplumun siyasal ve toplumsal örgütlenmesinin değişebilirliğinin sebeplerinden biri de sembolik mübadele yasalarının sorgulanabilir olmasıdır. Örneğin eşitlik uğruna sınıf mücadelesi, ırkçılık, cinsel ayrımcılık karşıtı, hayvan hakları için, hayvan sömürüsüne karşı, insan merkezli olmayan çevreciliklerden yana siyasetler Öteki'nde etkili birtakım normatif değişimler meydana getirerek öznenin özneliğini yeniden konumlandırmazlar mı? Öteki, arzu kendisini bir öyküde, anlatıda dile döker dökmez, tikel bir zaman ve mekânda meydana gelen bir olaya veya olaylara gönderme yapılarak tarihselleştirilmek suretiyle açıklanamayacak, böyle bir tarihi aşan ve her zaman için geçerli oldukları iddiasıyla var olan bazı normatif taleplerde bulunur. Öteki'nin sıklıkla paradoksal ve aporetik yollar içermesi, Öteki'nin tek, bölünmemiş ve rahat bir çözümün yeri olarak görülemeyeceğini göstermez mi? Radikal bir sorgulama, Öteki'nde bir deneyimin normatif bakımdan rahatsız, çelişik, tamamlanmamış ve eksik olduğunu bulgulamaz mı? Lacan'ın yasa hakkındaki görüşleriyle Derrida'nınkiler arasındaki farkı, Derrida'nın siyaset felsefesindeki önemli vurgularından birine odaklanarak kıyaslayabiliriz. Yasa sadece aşkın bir yapı (*transcendental structure*) değildir; aynı zamanda da güç kullanılarak ve bir politik performatif yoluyla tesis edilebilir ve siyaseten rakip güçler ve performatiflerle ortadan kaldırılabilirdir. Dahası, yasa adalet adına tesis edilir ve ona yine adalet adına muhalefet edilebilir.

Lacan'ın insan özne adına layık özneyi, hayvanla tezat oluşturan bir biçimde, gösterenin öznesi olarak kurmak için kullandığı argümanların ikincisi de şudur: İnsan bıraktığı izleri silebilir. Ahlaki bir dil kullanarak söylersek insan yalan söyleyebilir, gösterenin diğer özneleriyle, yani başka insanlarla ilişkilerinde ahlak yasasını ihlal edebilir. Yalan söyleyebilmesi bir varlığın gösterenin öznesi haline geldiğinin bir kanıtıdır. Derrida'ya göre Lacan'ın hayvan hakkındaki temel argümanı şudur: Hayvan yalan söyleyemez (doğru olmayanı

21 Jacques Lacan, *Séminaire* XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris: Editions du Seuil, 2006, s. 215.

doğrunun yerine koyamaz), çünkü hayvanın gösterenle böyle bir ilişkisi yoktur, öteki hayvanlarla ilişkisine Öteki müdahil olmaz. "Hayvan ne gizler ne de yalan söyler, çünkü hakikatle bir ilişkisi yoktur".[22] Peki ama hayvanlar da taklit yapmıyorlar mı? Örneğin bir tehlike karşısında ölü taklidi yapan hayvanlar vardır. İnsan da bunu yapabilir ama insanda bundan fazlası da mevcuttur. İnsan numara yapar numarası, rol yapar rolü de yapabilir; başkalarında onları kandırdığı zannını yaratarak onları kandırabilir, gibi yapar gibi yapabilir.

Lacan'a göre hayvanlar iz bırakırlar ama izlerini silemezler. Oysa bir iz sadece silindiğinde gösteren haline gelen bir kayıttır.[23] Lacan, onlar bu izleri silemedikleri için hayvanların izlerinin gösteren olamadığını düşünür. Derrida'ya göre bu klasik ve dogmatik bir bakış açısıdır çünkü hayvanın *alogon* (*logos*'tan yoksun) olduğunu söylemenin başka bir yoludur bu. Lacan'ın düşüncesi vardığı yerde, Heidegger'in hayvanlık hakkında söyledikleriyle uzlaşır: Heidegger de, Lacan da logos'un gücünün (hem hakikate erişme yetisinin hem de yanlışlık imkânının) insana özgü olduğunu düşünür. Kuşkusuz Lacan'ın gösteren üzerindeki vurgusu aralarındaki önemli farkların başında gelir.[24] Ancak bu fark göz ardı edilirse varılan sonuç aynıdır. Bu sonucu Lacan'ın bireyin gerçeği ile bireyin hakikati arasında bir ayrım yapmasıyla da ilişkilendirebiliriz. Gerçek, anlamlandırılmadan önceki haliyle şey veya olaydır. Bu anlamda gerçeklik tarihsel değildir. Buna karşın, bireyin hakikati tarihseldir. Hakikat anlamlandırmadan evvel gelmez, onun bir ürünüdür. Bu ayrım hayvanları doğruluk ve yanlışlıktan, hakikat olan ve olmayandan dışlamaya yardım eder. Derrida "gibi yapma" ile "gibi yapar gibi yapma" arasındaki ayrımın sağlam bir ayrım olmadığını düşünür, çünkü "Gibi yapma, hatta basit bir gibi yapma bile duyusal bir izi okunamaz ve algılanamaz kılmaktan ibarettir. Lacan'ın hayvanda bulunduğunu teslim ettiği en sade iz bırakışta bile, bir izin yerine basitçe bir diğerinin geçirilmesi, bu izler arasında bir farkın belirginleşmesi, iz bırakmayı olduğu kadar izi silmeyi de içermez mi?"[25] Lacan nasıl olur da, sanki elinde saf, pekin ve bölünmez bir iz varmış gibi hayvana bahşetmediği bu izi insana atfedebilir?

Hayvanın bir başka hayvanla karşı karşıya kaldığında bir hali taklit edebilmesi ile insanın bir başka insanla ilişkisinde sembolik durumun içinden

22 B&S, S II, s. 230.
23 B&S, S II, s. 236.
24 B&S, S. II, s. 247.
25 B&S, S. I, s. 130.

çıkamaması, hapsolmuşluğu arasına koyduğu fark, Lacan'ın anlamın ifade edilişi hakkındaki tezinin sahnesini kuran önemli bir öğedir. "Çalınmış Mektup"ta mektubu dikkatten kaçırmak için göz önünde, açıkta bırakmak devekuşu gibi başını kuma gömmekle kıyaslanmıştır. Elbette bir taklitte veya ölüyü oynayan bir hayvanda da benzer özellikler bulabiliriz. "Bu durumdaki bir hayvan, görülmediğini gördüğünü sandığı, tipik bir hayali tuzağa düşmüştür; bu tuzak, onu, görmediğinin görüldüğü gerçek durumu yanlış kurmaya götürmektedir."[26] "Çalınmış Mektup"ta Bakan mektubu görünür bir yere, masasının üstündeki kutunun içine, sanki saklanmasına gerek olmayan önemsiz bir belgeymiş gibi bıraktığında bir başka hayvanla karşılaştığında bir hali taklit eden hayvanın içinde bulunduğu ikili durumun içine hapsolmuş gibi görünmektedir. Bununla beraber, Lacan'ın vurguladığı şey aslında başkadır: "Öznenin görülmediğini gördüğünün görüldüğünü görmeyi başaramadığı"[27] bir sembolik durumun içine hapsolmuşluğudur onun altını çizdiği şey. *Hayvan ve Egemen*'de Derrida, Lacan'ın insan ile hayvan arasında bir ayrım yapma girişimini Lacancı psikanalizin ilk dönemlerinde maddi gösterene aşkın bir statü veren ve özneyi de onun tarafından bölünmüş olarak anlayan söylemiyle karşılaştırır. İnsan, taklit eder taklidi yapmaya veya gibi yapar gibi yapmaya muktedir iken hayvanın sadece taklit etmeye muktedir olması arasındaki ayrımın sorunlu olmasının bir diğer sebebi de, öznenin ize hâkim olamayacağının, izi denetleyemeyeceğinin unutulmasıdır. Oysa özne kendisini ondan kurtaramayacak bir biçimde iz'in oyununa kapılmıştır.

Lacan'ın insanı hayvandan ayırt ederken başvurduğu üçüncü kriter tepki vermek (*reaction*) ile yanıt vermek (*response*) arasındaki farka dayanır. Tepki vermek hayvani olana özgü mekanik, otomatik bir karşılıktır. Buna karşın, yanıt vermek anlamında tepki göstermek kişinin bir karşılığın verilip verilmeyeceği, nasıl, nerede, kiminle ilişkide, ne kadar verileceği konularında karar alabileceğini varsayar. Tepkilerini denetleyebilmesi, yanıt vermemeyi seçerek tepki gösterebilmesi hayvan ile insan arasındaki farkın esaslarından biridir. Ama bu da insana özgür irade atfeden Kartezyen geleneğe geri döndürmez mi Lacan'ı? Öznenin otomatizmini Öteki'yle ilişkide ifşa ettiği ve özgür iradeyle hareket etmeye büyük bir darbe indirdiği halde?

Hayvan ve Egemen'de Derrida'nın Lacan'a getirdiği temel eleştiri şudur: Lacan hayvana Öteki'nde bir yer vermemekte, hayvanlığı normatif alandan

26 *Écrits*, s. 22.
27 *Écrits*, s. 22.

dışlamakta, böylece hayvanları etik özne olma statüsünden yoksun bırakmaktadır. Hayvan hakkındaki bu psikanalitik söylemin sonuçlarını göz önüne aldığımızda, bunun insan haklarından çok da farkı olup olmadığını sormak gerekir ki, insan hakları söylemi "Descartesçı veya Kantçı tipte bir özne felsefesine sistematik ve ayrılmaz bir biçimde bağlıdır ve işte bu felsefe adına, hayvan, aklı ve kişiliği olmayan bir makine statüsüne indirgenmiştir."[28] Lacan fenomenolojide ve varoluşçulukta personalizm olarak ortaya çıkan hümanizmanın ötesine geçmek istediği halde, özneyi açıklama girişimi hümanizmayı aşabilecek güçte midir? Lacan'ın özneliği dönüştürmesi ve altüst etmesi insan merkezci olmayan bir dünya, tüm varlıkların insan türünün hizmetine verilmediği bir dünya yaratmaya yeter mi?

3. Psikanaliz ve Politika

Hayvan ve Egemen'in temel tezlerinden bir tanesi egemenliğin bir metafiziği varsaydığı, bir metafiziğe ait olduğu görüşüdür. Derrida 2001-2003 yılları arasında egemenlik metafiziğini ele aldığında ilk dönem dekonstrüksiyonun uğraştığı kavram karşıtlıklarına geri döner. Bu "metafizik" Lacan'ın sembolik sistemin yasası, hiçbir zaman zemini veya mahiyeti tam olarak açıklanamayan ve bir muamma tarafı hep baki kalan, baş harfi büyük yazılan "Öteki"nin daha tarihsel bir versiyonu olarak düşünülebilir. Farklı çağlarda yaşayan filozoflar örneğin yazı ile söz ilişkisini ele aldıklarında aynı sembolik yasayı, aynı karşıtlıkları tekrarlarlar; bununla birlikte, Öteki'nin tam kalbinde, merkezinde heterojen olana bir açılım vardır. Derrida'nın yapısalcılığa getirdiği yapısalcılığın sanıldığı gibi kapalı bir sistem olmadığı eleştirisi de işte bunu vurgular. 1960'lar ve 70'lerde dekonstrüksiyon metafizik söylemin veya anlam ifade edişin yasalarını statik bir biçimde değil, tarihsel dönüşümlerinin imkânları bakımından düşünme girişimidir. Elbette dönüşmeyen ve statik bir biçimde tekrarlanan tarih ötesi hiyerarşiler var gibi görünmektedir ve bunları değiştirmek hiç de o denli kolay değildir; çünkü metafiziğin bilinçdışı otomatik süreçleri bu yasalara tâbi olarak işler. Lacan bastırmanın Freud'un iddia ettiği gibi bilince çıkmaya çalışan bilinçdışı bir içeriğe karşı egonun gösterdiği direnç veya egoyu meydana getiren fikirlerle bu içerik arasında bir tutarsızlık olması yüzünden meydana gelmediğini söyler. Bastırılan, Öteki'yle karşılaştığı için bastırılmıştır. Bilinçdışı, Öteki'nin armağanıdır.

28 B&S, S. IV, s. 159.

Sembolik sistem içinde egemenin pozisyonu Öteki'yle ilişkisi içinde nasıl kurulmuştur? "Egemenlik" metafizik bir zıtlıklar hiyerarşisine bağlı bir konumdur: tanrı/insan, insan/hayvan, hayvan/bitki, kadın/erkek gibi ikilikleri bu zıt kavramlardan oluşan ikilikler arasında sayabiliriz. Egemenin sembolik sistem içinde işgal ettiği konum, bir hayvan adıyla işaretlenmiştir. Egemen bir kurttur mesela. Siyaset felsefesinde egemenlik söyleminin kurt hakkında bir söylem (*lycologie*) olduğunu saptıyor Derrida. Örneğin Rousseau *İtiraflar*'da kurtla egemeni şöyle karşılaştırır: Kurt, doğada yaşayan tüm hayvanlar gibi, doğal içgüdülerine tâbidir ve toplumun siyasal yasasının da, tanrının vahyinin de dışındadır. Egemen de siyasal hayatın içinde tıpkı bir kurt kadar yasadışı, yasasızdır. Bu yüzden bir kurt adamdır; yalnızca insani yasanın dışında değildir, ilahi yasanın da dışındadır. Dışarıda olarak yasaların kökenidir. Ne yasası ne de imanı vardır. Oysa sıradan insanlardan, ne hayvan ne de egemen oldukları için, hem yasalara uymaları hem de imanlı olmaları beklenir.[29] İnsan kendini sembolik yasaya tâbi hissederken egemen kendini sembolik yasaya ve hatta ilahi yasaya tâbi hissetmez. O hem insandan çok tanrıya yakındır hem de hayvani özelliğini korur.

Metafiziğin egemeni hayvan figürüyle ilişkilendirmesinin sebebi, hayvanın doğaya mensup olması, doğanın da insanlar arasındaki güç ve otorite farklılığını meşrulaştırabileceğinin düşünülmesi midir? Doğada kurt veya aslan neyse siyasi toplum içersinde de egemen odur dersek toplumun siyasal organizasyonunu doğal ilişkilere indirgemiş olmaz mıyız? Analoji bu işlevi yerine getiriyor olabilir. Toplumsal organizasyon ile doğayı, insan ile hayvanı metafizik bir biçimde ayırmak canlı ve cansız doğayı insanın tahakkümüne açan sürecin sembolik yasasına aittir.

Siyasal düzenin sebebini doğada bulmayan felsefeler içinde de bu analojinin geçerliğini sürdürdüğünü belirtelim. Örneğin devletin doğal veya teolojik bir varlık olarak ele alınmadığı ve toplumsal uzlaşımda temellendirildiği, Hobbes'un *Leviathan*'ında da egemen kıldığı ve uyulmasının garantisi olduğu sivil yasanın dışında, doğa halinde bulunduğu ölçüde bir kurdu andırır. Doğa halinde yaşayan insanlar güvenlik gerekçesiyle ve arzularının geleceğini güvence altına almak için birbirlerine söz verirler ve doğa halinde sahip oldukları her şey üzerindeki haklarını egemene (bir kişi veya bir gruba) devrederler. Devlet örgütlenmesi içinde yaşarken uyulacak yasaları yapan veya sivil hu-

29 *Age*., s. 142.

kuku kuran bu egemendir. Ancak Hobbes egemenin kendi koyduğu yasalara tâbi olamayacağının ve onlar tarafından yargılanamayacağının altını çizer. Bir kez sözleşme yapıldıktan sonra egemen nasıl hareket ederse etsin ona hak ve yetkilerini devreden vatandaşlar böyle hareket etmiş sayılırlar. Halk egemenin davranışının sahibidir. Egemenin edimleri sözleşmeyi yapmış olanların edimleri sayılacağı için, Hobbes burada bir fark değil, bir özdeşlik gördüğü için, egemenin yaptıklarından dolayı yargılanması ona bir çelişki olarak görünür. Kişinin kendi kendini yargılaması kadar saçmadır bu.

Derrida toplum sözleşmesi anlatılarını hukuk devletini meşrulaştırmak için icat edilmiş anlatılar olarak ele alır. Meşrulaştırma gereksinimi yurttaşın içinde yaşadığı devletin hukukuyla ve yasalarıyla ilişkide kendisini nasıl temsil edeceğiyle ilintilidir. Yurttaş kendisine zor kullanılarak, şiddet uygulanarak bir zorbanın kurduğu düzende yaşamaya mecbur edilen, boyun eğdirilen bir tebaa olarak görmemelidir kendisini; toplumsal sözleşme onun kendisini o hukuk sisteminin müsebbibi, sahibi, öznesi olarak konumlandırabilmesini mümkün kılar. Artık boyun eğiyorsa da kendi verdiği sözü tutmaya çalıştığı içindir. Sonuçta sözleşme yapılmasaydı egemenlik olmayacaktı, egemenlik olmasaydı da bir hukuk devleti ve onun pozitif yasaları olmazdı. Toplum sözleşmesi hiçbir zaman tarihsel bir olgu olmadığı halde bir hukuk sistemi içinde yaşayan bizler kendimizi zaten çoktan bir toplumsal sözleşme yapmış saymalıyızdır. En azından bu siyaset felsefesi kuramı bizi kendimize bu rolü biçmeye, kendimizi uymak zorunda olduğumuz yasaların sahibi, sebebi olarak görmeye teşvik eder. Bu anlamda da moderndir; zira siyasal düzene aidiyeti, yasayı dışardan almaya dayandırmaz; özgürce yapılmış bir seçim, verilmiş bir söz, bir öz belirlenim olarak düşünür.

Derrida bu modern özne anlayışına dayanan toplumsal sözleşme geleneğinden belki de düşüncesinde her zaman güçlü bir Heideggercilik olduğu için şüphe eder. Devletin ve hukukun temelini düşünürken bu gelenekten çok Walter Benjamin'in ve Carl Schmitt'in düşüncelerine daha yakın bir konum benimser. Hatta biri sol gelenekten diğeri sağ gelenekten gelen bu iki düşünür arasındaki yakınlık üzerine uzun uzun düşünür. Carl Schmitt politik birliği kuranın egemen olduğunu söyler. Egemen olağanüstü hale karar verendir. Olağanüstü hale karar verildiği an, politik birliğin üstüne düşünüldüğü, yeniden ele alındığı, yeniden kurulduğu veya sıkılaştırıldığı, ona müdahale edildiği, dost ile düşmanın, içerdeki ile dışardakinin ayrıldığı, ayrıştığı bir andır. Toplumsal sözleşme kuramlarında politik birliğin kuruluşu

sözleşme ediminde bulunur; egemenlik de bu birlik sayesinde var olur ve gücünü ondan alır. Oysa Schmitt'in egemene biçtiği işlev bilfiil politik birliği kurma, şekillendirme veya biçimlendirme işidir. Schmitt dost ve düşmanı birbirinden ayırt eder; olağanüstü durumu belirtirken de bu ayrımı yeniden yapar. Dost ve düşman ayrımını burada kişisel dostluk veya düşmanlık biçiminde anlamamalıyız. Dost-düşman arasındaki ayrım ben ile öteki arasında bir ayrım olmadan önce iç ile dış arasında bir ayrımdır. Ben (biz)/ diğerleri (ötekiler) arasındaki ayrım ve buna bağlı ayrımcılık, ötekileştirme iç ve dış arasındaki sınırın çizilmesine dayanır. Ötekileştirme önce içteki dışın pazarlığının yapılmasını gerektirir. Başka deyişle, iç/dış metafizik karşıtlığı, ki politik birliğin kuruluşunda ayırma veya yeniden ayırma işlevini yerine getirir, ben/öteki karşıtlığından önce gelir. Schmitt'e göre egemen, hukuku askıya alma hakkına sahiptir ve bu hak hukuka önceden kayıtlıdır, yani hukuk özel veya acil durumlarda egemene kendisini askıya alma, kendisini devredışı bırakma ayrıcalığını tanımıştır. Bu da Schmitt'in egemenin hukukun dışındalığını veya dışına çıkabilirliğini vurgulama tarzıdır.

Benjamin'in Derrida için önemi hukuk sisteminin kuruluşunu bir şiddet olarak düşünmüş olmasından kaynaklanır. Hukukun kökeninde kurucu bir şiddet edimi vardır ki, Derrida bunu, bana göre, politik performativite kuramına dayanarak anlar. *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli*'nde bu kökensel edimin paradoksal yapısı ele alınır ve *différance* hareketinin yapısına bağlı olarak düşünülebileceği ima edilir.[30] Kurucu edim ne meşrudur ne de gayrimeşru, hem tarihseldir hem de tarih dışı, zamansallığı sonranın önceliğine dayanır, daha evvel varolan politik faillerin kurdukları bir birliğe dayanmaz, edim burada faili ve kendi kendilerine yasa verecek özneleri icat eder. Hukukun kökeninde işte böyle bir şiddet edimi vardır, o halde hukuk aslen şiddetin bir eseri, bir şiddet hukukudur. Böylelikle, Benjamin'in dediği gibi, hukuk bir şiddet tekeli kurar. Artık kişilerin birbirine uygulayabilecekleri şiddete bir sınır getirilmiştir. Bu şiddetin bir sürü biçimi olabilir, fiziksel, toplumsal, ekonomik şiddet biçimleri vardır; yasalar da hakkını sorabilecek kadar toplumsal statü bakımından güçlü ve cesur kişileri bu şiddet biçimlerine karşı korur. Yasanın insan öldürmeyi, şikâyet eden olmasa bile, hoşgörmemesinin sebebi şiddetin devletin tekelinde olmasıdır. Şiddet tekelini kıran cani, seri katil figürlerine halkın hayranlık duymasının sebebini sorar

30 Jacques Derrida, *Force de Loi*, Galilée, 1994. "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis, 2013.

Benjamin. Yasa kendisine bir rakip istemez. Aynı sebeple, töre saikiyle adam öldürme cezasız kalamaz, çünkü yasa şiddet uygulama hakkını başka bir yasayla paylaşamaz; töre cinayeti cezasız kalırsa devletin pozitif yasası şiddet üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiş olur. Adi suçluların ve çetelerin kullandıkları şiddet de devletin şiddet tekelini elinde bulundurmasına meydan okur ama devlet belli amaçlara yönelik olarak çeteleri kullanabilir, onlarla iç içe geçebilir. Benjamin'e göre devlet bu çetelerde düzen kurmaya muktedir bir siyasal rakip görmediği için onlardan kendilerini devrimci olarak tanımlayan gruplar kadar rahatsız olmaz. Benjamin kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasındaki ilişkiyi tarihsel bir diyalektik biçiminde düşünürken bu diyalektiğin kaçınılmaz bir biçimde devrimci toplumsal hareketleri güçlendireceğini de ima eder. Devrimin şiddetini devletin mitik şiddetinin karşısına devlet öncesi ilahi bir şiddet gibi koyar. Kanımca Derrida, Benjamin'in mitik şiddet ile ilahi şiddet ilişkisi olarak teolojik ve mesianik bir bağlamda düşündüğü şeyi, "yasa" ile "adalet" ilişkisi biçiminde düşünmeye yönelmiştir.

Yasanın Gücü'nün yasaya doğrudan bakılamayacağı, adalet'in görünün veya kavrayışın nesnesi haline gelemeyeceği saptamaları iyi bilinir; fakat bunun neden böyle olduğu, bildiğim kadarıyla, Derrida yorumcuları tarafından yeterince açıklığa kavuşturulmamıştır. Bence bu adalet fikrinin çaprazlığını Lacan'ın büyük harfle yazdığı Öteki'yle ilişkilendirdiğimizde yorumlama açısından verimli bir adım atmış olacağız. Lacan'ın bakış açısına yerleştiğimizde, egemenlik metafiziği politikanın sembolik sisteminin Yasa'sıdır. Başka deyişle, politikanın, zemini ve özü bütünüyle aydınlatmaya izin vermeyen, hiçbir zaman tam olarak açıklanamayan, muamma bir tarafı hep kalacak olan Öteki'sinin bir kısmı gibi düşünülebilir. Metafiziğin farklı çağlarında düşünme faaliyetlerini sürdüren filozoflar aynı sembolik yasayı tekrarladılar, aynı kavram zıtlıklarına müracaat ederek hayvan ile insan arasında ayrımlar yaptılar; buna karşın, egemenlik hakkındaki söylemler heterojenliği ima etti. Derrida Öteki'nin kalbinde, merkezinde heterojen olana bir açılım bulunduğunu vurgular. Onun yapısalcılık eleştirisi de bunu doğrular. Yapı aslında kapalı bir sistem değildir, gösterenin oyunu mevcudiyet ve yokluktan önce gelir ve içi dışa, yapının Yasa'sını yeniden anlamlandırma imkânlarına açar. Dekonstrüksiyon metafiziğin bilinçdışının bir keşfidir ve Öteki'nin taşıdığı hiyerarşiler tarafından düzenlenmiş sembolik mübadelenin kısıtlı ekonomisinin altında işlemekte olan iz'in genel ekonomisine işaret eder. Metafizikte anlam sınırlı farklarla ifade edilir, oysa ki anlamlandırma

yasasının yasası *différance*'tır. Bataille'ın yaşamın genel ekonomisi dediği, bedenimizle yakalanmış olduğumuz, mevcudiyet ve yokluk, yaşam ve ölüm gibi sınırlı fark ve karşıtlıklardan çok daha karmaşık bir güçler oyununu taşıyan bir akıştır. Bedenin bir ifadesi olarak yazı da bu akışa aittir. Bu genel yaşam ekonomisine, yapısalcılığın incelediği kısıtlı anlam ekonomisinin ötesinde, genel bir anlam ekonomisi de eşlik eder. Metafizik olarak kısıtlanmış sembolik mübadeleye yeni güçler eklemeye olanak tanıyan ve metafiziğin meydana getirdiği kapanışta bir yarık, bir çatlak oluşturan da odur.

Derrida hem "Türün Yasası"nda[31] (1979) hem de "Yasanın Önünde"de[32] (1982) yasa sorusunu edebiyatla ilişkisi içersinde ele alır ve yasanın kökeninin düşsel bir kurguya sahip olduğunu vurgular. Derrida'nın sözünü ettiği yasa gerçek olmadığı gibi tarihsel de değildir. Bir oluşumu, kökeni, yeri, sunumu yoktur. Bu haliyle, Lacan'ın Öteki hakkında dediğini hatırlatır: "Öteki – güya büyük bir bilgi ve otoriteyi vücuda getirmekte olduğu halde bir varsayım (hipotez) olarak kalacaktır. Fanteziler hariç, hiçbir zaman bütünüyle doğrulanmamış, kesinleşmemiştir; içinde hep bir şüphe, belirsizlik, sanallık barındırır. Öteki vardır diyemeyiz," diye yazar Lacan, "ama o varolmadığı halde, varsayımdan ibaret varlığı, toplumsal olarak uyumlu bir hayat sürülebilmesine olanak tanır. Öteki'nden asla bütünüyle emin olamaz insan, onunla ilişki, her zaman, kısmen de olsa aktarıma dayanan bir ilişkidir." Öteki'nin bir tek nihai veya hâkim göstereni olmadığı gibi, "Türün Yasası"nın dediği gibi "delidir yasa, deliliktir."[33]

Yasanın Gücü'nde yasayla doğrudan karşılaşılmaz ve adalet bir akli görünün veya kavrayışın nesnesi haline getirilemez. Derrida *Yasanın Gücü*'nde otoritenin mistik temelini Montaigne ve Pascal'a göndermeyle açıklıyor olsa da, bunu yorumlamanın diğer bir kaynağı da kuşkusuz Lacan'dır. Aslında, hem "Yasanın Önünde" hem de "Türün Yasası" yasa sorusunun bilinçdışı ve bastırma imkânından ayrılamayacağını ima eder. "Yasanın Önünde"de yasa kapısının vaatkâr açıklığına rağmen girilemez, kendisini vermez ve bu yakalanamazlığı içersinde cürüme oldukça yakındır; ondan adalet bekleyen bireyin düşeceği tuzaktır adeta. *Hayvan ve Egemen*'de Lacan'ı yorumlayan Derrida, Lacan'a göre insanın yasa ve suçla başladığını söyler. Bununla bir-

31 Jacques Derrida, "The Law of Genre," *Acts of Literature*, s. 221-252.
32 Jacques Derrida, "Before the Law, *Acts of Literature*, ed: Derek Atridge, Routledge, New York, Londra: Routledge, 1992, s. 181-220.
33 Jacques Derrida, "The Law of Genre," *Acts of Literature*, s. 251.

likte, suç yasaya aykırı bir hareket veya yasayı ihlal eden bir edim değildir. Yasa suçun kökeni, kendisi bizzat suça temayyüllü, kriminal olabilir. Dahası, yasayı korumaya her daim eğilimli olan süperego da kriminal ve ihmalkâr olabilir. İnsana has olanı tartışırken bunu gözden kaçırmamalıyız. Bu metin Lacan'ın insan ile hayvan arasında çizdiği sınırın bir eleştirisi olarak çerçevelenmiş olsa da, suçun imkânının yasanın kökeninde de yasanın korunuşunda da bulunması hususunda Derrida, Lacan'la hemfikirdir. Ve Öteki'nin bu kavranılışı Derrida'nın sorumluluğun açmazları üzerine düşünümünü etkiler. *Thaumazein* veya Öteki karşısında hayrete düşmek, onun kafa kurcalaması, açmazlarla dolu olması, öznenin üstünde paradoksal taleplerde bulunması, Derrida'nın sorumluluk üstüne düşünmesinin esasını belirler. Ötekini sembolik mübadele ve eylemin öznelerarası alanına sokan bir anlatı kurulur kurulmaz bir şiddet ekonomisi çıkar ortaya. Levinasçı bir koşulsuz sorumluluk da, sorumluluğu bir koşula dayandıran hipotetik bir buyruk da kriminal olabilir. "Günün Deliliği"nde[34] süperego yasanın tarafında olmanın ve yasayı korumanın da bir suç olabileceğinin farkına vardığı için delirir.

Bu Derrida'da otoritenin mistik temeli izleğini bilinçdışı sorunundan ayırmadan ele almak anlamına gelecektir ki, aslında geri dönüp "Yasanın Önünde", "Türün Yasası" gibi Derrida'nın yasa konusunda yazdığı ilk metinlere baktığımızda onun yasa izleğini bilinçdışı ve bastırmayla her zaman ilişkilendirmiş olduğunu görebiliriz.

Derrida Egemen'in yasa ile ilişkisini ve adaleti Lacancı psikanalizin terimleriyle düşünmeye girişir. *Hayvan ve Egemen*'in iki bölümü Lacan'la angaje olarak yazılmıştır. Eğer süperego Lacan'ın öne sürdüğü gibi, büyük harfle yazılan Öteki'yle (sembolik öteki, babanın adı) karşılaşmanın ve onu içselleştirmenin bir etkisi veya ürünü ise, egemenin bu büyük Öteki ile ilişkisinin başka öznelerin ilişkisinden farkı tam olarak nerede bulunur? Egemen yasayı ihlal eder ve bu ihlal yargılanmaz. Bu yargılanmamanın sebebi bağımsız bir yargı olmaması mıdır? Bağımsız yargının altının oyulması, çökertilmesi midir? Egemenlik metafiziğin ima ettiği ayrıcalıklara karşı alınmış kurumsal önlemler çöktüğünde egemenlik metafiziğinin muhtevası somut bir biçimde görünür hale gelir. Egemen, yargının kendisine ait herhangi bir edimi "suç" olarak yargılayamayacağına inanır. Milli egemenliğe müracaat

34 Maurice Blanchot, *The Madness of the Day*, Çev. Lydia Davis, Barrytown, New York: Station Hill Press, 1981.

ederek kendisini hukukun üstünde tutmaktadır; ona göre edimleri uluslararası yasalar tarafından bile yargılanamazdır. Edimlerini yargılamaya kalkan ulusal veya uluslararası mahkemeler onun egemenliğine müdahale etmeye kalkışan başka egemenlik arayışlarının, rakip egemenlik çabalarının, kalkışmalarının aygıtlarıdırlar. Egemenin edimleri söz konusu olduğunda adil olanı ve olmayanı evrensel kıstaslarla nesnel bir biçimde belirleyebilecek bir hukuk yoktur. Egemen kendi edimlerini yargılamaya çalışan hukuku iç veya dış bir mihrakın aracı olarak temsil eder. Bu paranoya, onun kendisini hukukun üstüne koyduğunu ifşa etmektedir.

Eğer süperego, Lacan'ın iddia ettiği gibi, Öteki'yle karşılaşmanın, bastırmanın, bizi hadım edilmiş duruma sokan babanın adının içselleştirilmesinin bir etkisi veya ürünüyse, egemenin Yasa ve adaletle ilişkisini Lacancı terimlerle nasıl kavrayabiliriz? Bu soru, Derrida *Hayvan ve Egemen*'i aynı zamanda Lacan'la bir ilişki kurarak yazdığı için kaçınılmaz olarak akla gelir. Egemen de iğdiş edilmiş bir özne değil midir, Öteki'yle ilişkisi diğer öznelerin ilişkisinden çok mu farklıdır? Bu farkı nasıl belirtmek gerekir, onu tam olarak egemenin yasayı cezalandırılmadan ihlal edebilirliğine koymak gerekmez mi? Batı demokrasilerinde bağımsız bir yargı sistemi egemenliğin mantığına ait olan bu imkânlara karşı bir panzehir olarak görülmüştür. Egemenliğin metafiziğinin mantığı egemen yargı bağımsızlığını ortadan kaldırır kaldırmaz kendisini somut bir biçimde gerçekleştirir (ki günümüzde Türkiye'nin içinde bulunduğu durum tam olarak budur).

Egemenin yasa ihlali onun iktidarına ve hukukuna tâbi olanların gözünde de suç teşkil etmez. Örneğin halk hırsızlığa karşıdır ve hırsızlığın bir suç olduğu konusunda hemfikirdir, ama onun gözünde hırsızlık egemende suç olmaktan çıkar, edim anlamını ve etkisini kaybeder. Aynı şey katletme için de söylenebilir. Egemene "suç" kavramı uygulanamayacağı gibi, egemende bir suçluluk duygusu da yoktur. Öte yandan egemen, hukukun yasasını veya dinsel yasayı ihlal ettiğinde, bir istisna durumu veya bir cihat durumu gibi özel bir hukuka müracaatla bu ihlali meşrulaştırabilir.

Burada önemli soru şudur: Egemenin ihlali Öteki'nin bütünüyle hiçe sayılması anlamına gelir mi? Yanıtım hayır. Bunun cinsiyet farklılığı yasasıyla, kadınları erkeklere tâbi kılan yasayla nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklamaya çalışacağım. Sembolik sistem tüm yasallığıyla devredışı kaldığında her şey artık mübah hale gelir ve ortada denetimsiz bir şiddet boşalmasından başka bir şey kalmaz. Ancak egemen yasayı ihlal ettiğinde böyle bir şey olmuyor.

Egemen hukuku delik deşik etse bile onu Öteki içinde tutan bazı çok eski sembolik denklemler var.

Egemen de egemen konumunu üstlenmeden önce sıradan bir insandı ve onun da her sıradan insan gibi Öteki ile bir teması olmuş, o da babanın adını, yasasını kabul etmek anlamında iğdiş edilmişti. Ama şimdi işgal ettiği siyasal egemenlik konumu ona bir zamanlar tâbi olduğu yasayı askıya alma gücünü vermektedir. Egemen sembolik düzende babanın yerinden konuşur, kendisini babanın yerine koyar. Babanın adına, yasanın yerine talip olsa dahi egemen egemenlik konumunu koruyabilmek için yasadan devşirdiği bir haklılığa muhtaçtır. İhlal ettiği yasadan haklılık devşirmek zorunda olmak gibi bir paradoksun içinde bulunur. İhlâli gizli kaldığı ölçüde hem güçlü hem de haklı konumda olduğunu iddia edebilir, ancak ihlali açığa vurulduğunda en azından daha üst bir yasallığa göre düşünenlerin gözünde haksız, adaletsiz duruma düşer, iktidarı gayrimeşru hale gelir. Zira siyasal erke sahip olan anlamında egemenin de yargılanmasına olanak tanıyan kıstaslar olmalıdır. Egemen için de bir Öteki olmalıdır. Bu Öteki çeşitli biçimlerde tahayyül edilebilir. Dinsel olan veya olmayan bir adalet duygusu, bir kurumsal değerler silsilesi de bu rolü oynayabilir. Egemene karşı direnişin böylece sembolik olarak güçlendiği görülebilir. Örneğin cinsiyet farklılığı yasaları burada –hayatı kadın ve erkek olarak bölen ve ayıran İslam dininin bu kapıyı her zaman çok daha açık tuttuğunu belirtelim– önemli bir işlev görür. Yönetenlerin sembolik sistemin etik yasalarını ihlal ettikleri fazlasıyla görünür olduğu zaman onlar bizi yönetme şanslarını artık yitirirler mi? Belki de; ama sembolik sistem denen bütünün içinde metafizik, etik, hukuk, toplumsal mübadelenin kuralları öylesine birbirine karışmıştır ki, bunun içinde egemenin güvencesi olduğu yasayı ihlal edebilirliği de kayıtlıdır. Etik ve hukuk bir yandan askıya alınır ama öte yandan egemen ataerkil eril öznenin yerini daha da sağlamlaştırır. Kadın ile erkek karşıtlığının klasik asimetrisine müracaat eder ve bu cinsiyet farklılığı yasası sanki sembolik sisteme ait başka tüm yasallığın yerine geçer. Bu yüzden toplumsal cinsiyete bağlı sembolik yasaları dönüştürme girişimi egemenlik metafiziğinin karşıtlıklarını ağaçlarla özneleşerek, onları konuşturarak altüst etme girişiminden ayrılmaz. İsyan ağaçlarla ilgili olduğu kadar toplumsal cinsiyetle ilgili bir isyandır.

Derrida egemenlik metafiziğinin dekonstrüksiyonunu yaparken Lacan'ın egemen özne konumunun bir iğdiş edilmişlik konumu olduğu, bunun da cinsiyet farklılığına ilişkin yasayı egemenliğin kalbine soktuğu gerçeğini

yeterince ciddiye almış mıdır acaba? Egemenin konumu hayvan ile insan arasındaki farkı karartıyor olsa dahi, egemen ihlal, en arkaik ataerkil cinsiyet farklılığı yasasının tekrarlanmasıyla sorgulanamaz hale getirilmektedir. Cinsiyet farklılığı sorusunu ve türsel farklılık sorusunu iç içe düşünmek gerektiğini her zaman belirtmiş olduğu halde, *Hayvan ve Egemen*'in bunu yeterince gözettiğinden emin olamayabiliriz. *Geschlecht*[35] makalelerinin tam kalbinde bulunan bu tavır, Derrida'nın Lacan yorumunda yeterince dikkate alınmamış gibi görünmekedir ne yazık ki.

4. Anarşi ve Ağaç

Derrida'nın 2001-2002 yılında verdiği seminerlerde[36] kullandığı *Hayvan ve Egemen* başlığına bir nazire bu yazının başlığındaki "Ağaç ve Egemen" ifadesi. Ama sadece bu değil elbette; bu başlık geçen Haziran aylarında yaşadığımız Gezi Direnişi'ni anıştırmak için de kullanıldı. Bu direnişe "olay" adını iktidar verdi; onun dilinde "olay" düzenin bozulması, kargaşa anlamına geliyordu. Ben de Gezi'ye "olay" diyeceğim ama bu kavramı felsefi açıdan radikalleştirerek kullanmak suretiyle, burada meydana gelen her neyse, onun aynı zamanda da siyaset için meydanı açıcı bir niteliği olduğunu düşünerek.

Bir olay ilksel bir tarihselleştirilme sayesinde tarihsel bir olay olarak meydana gelir. Aynı tarihsel olay, farklı bir biçimde anlamlandırıldığında insanların zihinlerinde, belleklerinde aynı izi bırakmayabilir. Tarihselleştirmenin bir örneği olarak 2013 yazı başında Türkiye'de meydana gelen kitlesel protestoları ele alalım. Bir gösterilen (*signified*) olarak Gezi nedir? Nasıl bir kavramı, anlamı vardır? Onu uygun bir biçimde nasıl kavrayabiliriz? Bir gösterileni sabit hale getiren gösteren zincirleridir ve farklı gösteren zincirleri gerçekte aynı "olan"ı farklı gösterebilirler. Örneğin, Gezi'de başlayan direniş hareketini destekleyenler, "demokratik sivil hakların kullanılması", "demokrasi", "öz yönetim", "haysiyet talebi", "özneliğin geri kazanılması", "ekolojik kaygılar", "polis şiddeti", "çoğulculuk", "pasif direniş" gibi gösterenlerden bir zincir kurmak suretiyle Gezi'nin anlamını belli bir bakış açısından sabitlediler. Böylece Gezi'nin anlamı, biricik, devrimci bir "tarihsel olay" olarak belirlenmiş oldu. Öte yandan, başbakanın egemen diliyle kurduğu gösteren zinci-

35 "Geschlecht I: Sexual Difference, Ontological Difference", "Geschlecht II: Heidegger's Hand", "How to Avoid Speaking: Denials", *Psyche: Inventions of the Other* içinde, S. II, Ed. Peggy Kamuf ve Elizabeth G. Rottenberg, Satndford University Press, 2008.

36 Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, edition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, S. I (2001-2002), Galilée, 2008; S. II (2002-2003), 2012.

ri, "faiz lobisi", "demokrasiye müdahele", "darbe", "camiyi, bu kutsal mekânı kirletme", "başörtüsüne saldırı", "ateizm", "şiddet, "anarşi" gibi gösterenler kullanarak protestocuları "ateistler" ve "çapulcular" olarak konumlandırdı. Bu ikinci gösteren zinciri olayı tarihsel olarak demokratik bir biçimde seçilmiş meşru hükümete karşı bir isyan olarak belirliyordu. Bu iki anlamlandırma zinciri birbirine karşıdır ve sembolik bir mücadele içinde bulunurlar. Tarihselleştirdiğimiz zaman anlam ifade ederiz, yani bir dizi gösteren kullanarak tarihsel bir olayın anlamını belirtiriz. "Gerçeklik"le ilişkiyi böyle kurar ve içinde bulunduğumuz tarihe hakikatini bu sayede veririz. Bunu yaparken başka anlam ifade etme imkânlarıyla mücadele eder, öteki söylemleri bastırmaya çalışırız. Gezi'yi destekleyen topluluk içinde kendi gösteren zincirlerini serdeden farklı gruplar, failler de bulunmaktadır elbette. Bir olayın tarihsel hakikati belirlendiğinde çoğu zaman bir sembolik mücadele yapılmaktadır aslında. Neden bir gösterenler zincirini değil de diğerini kullanmayı seçtiğimizi kendimize sorabiliriz. Bunun belli grup veya grupların çıkarlarına hizmet eden pragmatik sebebleri mi vardır sadece? Veyahut bu seçimi açıklarken arzulardan, itkilerden, *nesne a*'dan mı söz etmeliyiz? Öteki bu seçimi nasıl belirler?

Benim tarihselleştirmemde "Gezi" bir direniş hareketi olarak belirmektedir; bu direniş, ilkin Taksim'in yegâne yeşil alanı olan Gezi Parkı'nın neoliberal bir biçimde sömürülmesine karşı bir direnistir. Meselenin kentsel mekânları yeniden düzenleme yoluyla "biz" dediğimiz varlığı yeniden tarihsel kimliklendirmekle de, yani kimlik inşasıyla da ilgili bir yanı vardır.[37] Başbakanın politik, tarihsel inşa edimi, sorgulanamaz bir egemenlik, iktidar ve otorite gösterisi yaparken Osmanlı hayaletini çağırmakta, yani tarihteki belli bir imkâna gönderme yapmaktadır. Bir yandan Müslüman kimliğini yeniden olumlar öte yandan da Batılı yaşam tarzıyla ilişkilendirilmiş bir modernliğin yerine teknoloji, ilerleme, kalkınma, zenginlik ve tüketim olarak kavranan bir modernliği geçirir. Projenin gerçekleştirilmesine siyasal olarak karşı çıkan çevreci gruplar ağaçların kesilmesini önlemek için parkı işgal

37 Başbakanın projesi parkta 18. yüzyılda yapılmış bir Osmanlı topçu kışlasını yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu kışla, 1930'larda Cumhuriyet mekânı kendi Batılılaşma projesi uyarınca park olarak düzenlediğinde yıkılmıştır. Bilindiği gibi, Başbakan'ın planı, parkı ortadan kaldırmak, tarihsel yapıyı yeniden inşa edip alışveriş merkezi olarak kullanmaktı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra Taksim Meydanı'nın tarihinin solun tarihiyle de çok önemli bazı momentlerde çakıştığını da hatırlarsak, bu yeni performansla izleri silinmek istenen yalnızca Batılı Kemalist modernlik değil, sol modernliktir aynı zamanda.

etti. Direniş, polisin göz yaşartıcı gazı ve diğer zararlı kimyasal gazları aşırı kullanmasıyla yok edilmeye çalışıldı. Egemenin dili olayları provokasyon, isyan, darbe olarak niteledi. Bu dil, demokrasiyi seçime indirgedi. Ne var ki, demokrasinin seçimlere indirgenmesi otoritercedir, çünkü demokrasiye katılımın sadece oy vermek olduğu rejimlerde bir bölgede yaşayan halkın, sivil toplumun sesi hiç dinlenmemekte, sözleri kaale alınmamaktadır. Halkın egemenin icraatı süresince verebileceği her kararı sırf seçimlerde ona oy vermiş olduğu için her zaman desteklemiş olacağı gibi bir varsayım işlerlik kazanmıştır. Halk sadece oy vererek konuşabilir: egemenin icraatlarını beğenmiyorsa bunu bir sonraki seçimlerde gösterene kadar susması ve beklemesi icap eder. Bu yaklaşım, demokrasinin bir kültür, sürekli bir konuşma pratiği olduğu gerçeğini görmezden gelir.

Gezi'yi siyaset için yeni bir imkânlar meydanının açılışı olarak düşünmek, bunun korunan ağaçlarla ilişkisine odaklanmayı da elden bırakmamayı gerektirir. Doğayla ilişkimizde yeni bir tavrın geliştirilmesi, görünürlük ve onay kazanması bakımından Gezi bir "olay"dır. "Orada mesele üç beş ağaç değildir," denildi ve bunu hem başbakanın ağzından hem de Gezi eylemine katılanların ağzından duyduk. Olayın birbiriyle bağlantısız olmayan başka sebepleri vardı. Gezi'deki insanlar halkın karar alma mekanizmalarından dışlanmasına, demokrasinin oy fazlasıyla belirlenen bir çoğunluk faşizmi gibi algılanmasına, toplumsal yaşamın, bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı çıkıyorlardı. Pervasız ve düşüncesiz bir kalkınmacılık ve rant arayışıyla park ve orman arazilerinin talan edilmesine, zenginlerin kentin merkezine yerleşmesine izin veren, yoksulları kent dışına süren kentsel dönüşüm projelerinin uygulanmasına hayır deniyordu. Bence ilk iki itirazdan ayrılamayacak bir biçimde, kadın bedeninin gittikçe artan bir dozda, muhafazakâr eril kimliği kurmak adına müdahaleye uğramasına ve dışlanmasına, LBGT [türünden] varoluşların yok sayılmasına tepki gösteriliyordu. Bir de aşırı polis şiddetine karşı mücadele, ben hâlâ buradayım, bedenimle varım diyebilmek vardı. Bedeniyle pasif direnme, sahte bir demokraside, insanların konuşan varlıklar olduğunun olumlanmasıdır.

Tüm bu itirazların sembolizmini, sembolik müdahalesini tartışmaya başlamalıyız. Elbette olayın pek çok sembolü vardı. Bunların arasında en iyi bilinenleri kırmızılı kadın, siyahlı kadın, TOMA'lara karşı gitar çalan genç, duran adam, mizahla direnen duvar yazılarıdır. Ben daha az bilinen bir fotoğraftan söz etmek istiyorum. Bu karede polis saldırısı sırasında ağaçlara

sarılan direnişçiler var: Ağaçlara başka sebeplerle sarılmış da olabilir o direnişçiler, burada olguların tartışılabileceğini kabul ederim. Fotoğrafta polis saldırısı veya saldırıya karşı bir pasif direniş yok; tersine, ağaçlarla birlikte olmanın huzuru, yeni bir öznelliğe işaret eden bir komünyon, dünyada yeni bir biçimde ikamet etme tarzının sembolik bir ifadesi görünür kılınmış. Bu performans, ağaçların sembolik düzendeki varlıklarında bir dönüşüm meydana getirmeye çalışmaktaydı ki, insan merkezci olmayan çevreci anlayışlar uzun zamandır bu yolu benimsemişlerdi. Ağaçları sırf nesne, kullanılacak veya depolanılacak malzeme, faydalı veya faydasız araç, siyasal iktidarın keyfi karar ve kararnameleriyle kolayca yerinden edilebilecek, ahlaki statüsü olmayan varlıklar olmaktan çıkarıp dünyayı bizimle paylaşan, insanın sarılabileceği canlı varlıklar haline getirmekteydi.

Kime sarılırız? Bir arkadaşımıza, bir yakınımıza, sevgilimize, ailemizden kişilere, yoldaşlarımıza, çocuklarımıza, hayvanlarımıza sarılırız. Sarılırız çünkü onlara sevgimizi göstermek, yalnız olmadıklarını hissettirmek (ve yalnız olmadığımızı hissetmek), güç vermek (ve almak), teselli etmek (ve bulmak) isteriz. Çocuklar anneleri ile dünyada salt eşya statüsünde bulunan varlıklar arasına bazı geçiş nesneleri koyar ve bu nesnelere de sarılırlar: bir şal, bir battaniye, bir tülbent, bir oyuncak ayı veya bir bebek gibi. Bir çocuk böyle bir nesneye sarıldığında o nesne yalnızca bir alet, bir eşya değildir artık; sanki anlamla canlanmış, bir karakter kazanmış, tekilleşmiştir; kayıp gösterenlerin yeri olmuştur, adeta kendini ifade etmenin kıyısında durur. Çocuk onunla, nesneler dünyasının keşmekeşinin ötesinde kapalı bir ilişki kurmuştur. O ne bir nesne, ne şey, ne alettir; itkinin amacı, bir arzu ilişkisini mümkün kılan *nesne a*'sı; bir möbiüs şeridinin, içi dış ile temas ettiren bir devrenin ilk karşılayanıdır. Arzunun oluşumunun yapısı bakımından sembolik evrendeki arzulamayı önceler ve mümkün kılar; arzulayan özne ile arzulanan nesne arasındaki karmaşık ilişkinin arkaik dayanağıdır. Lacan'ın "küçük nesne a" adını verdiği şeydir bu; eksiklikten kaynaklanan arzunun bir gösteren tarafından örgütlenmiş ilk "nesne"sidir. Çocuk kendisi için özel olan o "nesne"yle, büyüklerin kendilerini "ahlaki statüsü olan ve bilen özneler", başka varlıkları ise "nesne" olarak konumlandırdıkları dünyanın dışında, bir içkinlik âleminin eşiğinde durur. Sarıldığım, yerine bir başkası koyulabilecek herhangi bir arzu nesnesi, geçici bir değer taşıyan bir tüketim nesnesi değil; arzunun vazgeçilmez, yerini bir başkasına bırakması kabul edilmeyen nesnesidir. Gezi'nin gençleri de ağaçlara sarıldıklarında

veya kendilerini ağaçlara zincirlediklerinde, ki zincir burada bir mahpusluğun değil, ayrılmazlığın, kopartılamayacak bir birliğin, bir özdeşliğin sembolü haline gelmiştir, bağlandıkları ağaçları sembolik mübadele düzeninde sadece değiş tokuş edilen dilsiz nesneler olmaktan çıkartmışlardır. Burada sarılma, bitki ile insan arasındaki sınırı bulanıklaştıran bir arzu ilişkisi, bedensel bir ilişki başlatır. Biri kinestetik güçleri olan, diğeri hareket kabiliyetine sahip olmayan iki heterojen varlık birbirine bağlanır. Dahası, bu, bulaşmaya dayanan öznelliğe yer açmış, kendi gösterenler dizisini oluşturarak gösterilen düzeyinde ifade edilmiştir. Böylece ağaçlar sembolik yasanın önüne, neredeyse dinsel bir ifadenin sınırına gelirler, yeniden tinselleşirler.[38] Lacan'ın psikanalitik söylemi buna hiç yanaşmadığı halde, Derrida'nın sembolik sistemle angajmanı, özellikle de heterojen bir sembolik konum olarak egemenlik üzerine düşünümü buna izin verir. Kuşkusuz Gezi, içinde pek çok sembolik müdahale anı barındırıyor; ancak bu da yeniden anlamlandırmaya olanak tanıyan önemli bir müdahale anı olarak düşünülebilir. Bir olay böyle pek çok anın birlikte meydana geldiği, çakıştığı bir alan açıyorsa "devrimci"dir. Bence de bu an Derrida'nın *Hayvan ve Egemen*'de ifşa ettiği egemenlik metafiziğini en çok sarsan anlardan biridir. Bu ve benzeri anlar, Derrida'nın *Hayvan ve Egemen*'de mantığını ifşa ettiği egemenliğe direnişin imkânlarını verirler.

Egemen figürünün Derrida'yı bu kadar ilgilendirmesinin sebebi, egemenin kendi konumunu ayakta tutan temel metafizik karşıtlıklardan birinin, hayvan ile insan arasındaki karşıtlığın altını oymasıdır. Egemenin bir kurt olarak düşünülmesi hayvan ile insan arasındaki karşıtlığı bozar, hem de hiyerarşinin tam kalbinde bir yerlerde. Kurt ile egemen arasındaki analojinin veya birbirine sızmanın, bulaşmanın esası, egemenlik konumunun, gerekçesi insani dünyada bulunmayan bir şiddetin yeri olmasıdır. Egemenin canavarlaştırılması, hayvanlaştırılması boşa değildir; ifşa ettiği bilinçdışı gerçek o konumun hiçbir zaman yalnızca bir insan konumu olmadığı, hayvani bir doğal içkinlik ile tanrısal bir aşkınlığın arasında, tam da kesişiminde bulunduğudur. Peki insan ile tanrı, insan ile hayvan, kadın ile erkek gibi metafizik kategorilerin birbirini dışlamasına ve sınır durumlara, geçişkenliğe ve akışkanlığa izin vermemesine rağmen, egemen ile hayvan ve egemen ile tanrı gibi karşıtlıklar egemenin sembolik konumunda birbirine

38 Lynn White Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 10 Mart 1967: 1203-1207.

sızıyor, biri diğerini işaretliyor, her biri ötekisi tarafından işaretleniyorsa ağaç egemenin konumuna, egemenin varoluşuna, egemen oluşuna hiçbir etkisi olmayan bir nesne olabilir mi? Sökülen, dikilen; onun söktürdüğü, diktirdiği, hakkında bütünüyle söz sahibi olduğu, kendi sözü olmayan bir varlık mıdır? Gezi'de de ortaya çıkan, çevreci muhalif hareketlerin sembolik eylemi, işte bu çerçeveyi sorgulamaktadır. Üç beş ağaç siyasal camianın etrafında birleştiği, uğruna mücadele edilen varlıklar haline geldiğinde bu kez de direnen ile ağaç birbirine karışır. Gezi'nin duvar yazılarından birinin dediği gibi: "Üç beş ağaç bak sana neler yapıyor." Ağaçlar eyleyen, nesneleştirilmeye, yerlerinin değiştirilmesine itiraz eden, haklarını insanlara devrederek hesap soran varlıklar haline gelebilirler böylece. Hayvan ile tanrı arasında konumlanan egemene karşı, direnişçiler de ağaçla insan arasında konumlanabilirler. Duran adam performansı da bu aralıkta olmanın başka bir ifadesi olarak okunabilir.

Bir de Cem Karaca'nın da şarkısını söylediği Nâzım Hikmet'in şiiri vardı, "*Ben bir ceviz ağacıyım Gülhane parkında/ Ne sen bunun farkındasın ne de polis farkında*." Rivayet edilir ki bir gün Nâzım Hikmet Gülhane Park'ında sevgilisiyle randevulaşır. Sözleştikleri gün Gülhane parkına gider ve bir ceviz ağacının altında beklemeye başlar, o sırada polisler de orada devriyeye çıkmıştır. Nâzım Hikmet arandığı için polislerden gizlenmek zorunda kalır ve altında beklediği ceviz ağacına tırmanır. Ağacın tepesindeyken sevgilisi gelip her şeyden habersiz ceviz ağacının altında beklemeye başlar. Fakat Nâzım Hikmet polis hâlâ dolaştığı için aşağıya seslenemez ve ceviz ağacında bu şiiri yazar. Direnişçi ağaç oluyor, duruyor yalnızca ve öylece durarak polise görünmüyor. Belki de o zamanlar ağaçların politik bir anlamı olmadığı için, doğa devrimciyi hâlâ gizleyebildiği için, doğaya karışan devrimci bir zamanlar onda gizlenebilmişti, şimdi ise iktidarın gözünden kaçmayan yeşil mekânlardaki ağaçları devrimciler korumalı, bunu yapabilmek uğruna ağaç olmak zorundalar. Eskiden devrim toplumsal dünyadaki iktidar ilişkilerini değiştirmeye odaklanmıştı, şimdi ise yalnızca insan özgürlüklerini savunmuyor, hayvanların ve hatta bitkilerin de bir ahlaki statüleri olduğunu öne sürüyor. Direnişçinin ağaçla iç içe geçmişliğine karşın egemenin ağacı nesneleştirmesi, insan merkezci bir evren anlayışını elden bırakmaması, Gezi'nin sembolizmine damgasını vurdu. Bir zamanlar pagan kültürlerde kutsal korular vardı, kesilen ağaçlardan özür dilenirdi, çünkü tanrılar ve tinsel varlıklar doğaya aşkın değildi.

Lynn White "Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri" adlı 1974 tarihli bir yazısında[39] vahiy dinlerinin insanı yaratılanlar arasında en üst seviyeye çıkarmasını ve başka varlıkları ona tâbi kılmasını –bazıları bunu yalnızca bir çobanlık vazifesi olarak yorumlar– başka bir zihniyetin başlangıcı olarak okur ve bu zeminin on sekizinci yüzyılda teknoloji ile kuramsal bilginin evlenmesiyle doğanın sınırsızca sömürülmesinin önünü açtığını söyler. Belki egemenin ağaçlara bakışı da böyle teolojik bir metafizikten beslenir; yaratımın insanın diğer cansız ve canlılarla istediğini yapmasına cevaz vermesiyle ilgilidir. Onun tavrı da bilinçdışına yerleşmiş sembolik yasalarla ilgilidir son çözümlemede. Pagan egemenin aksine vahyin egemeni ağaçta kutsal hiçbir şey görmez, tinsel olan çoktan tamamen tahliye edilmiş ağaçlardan. O yüzden "biz bu ağaçları söküyoruz ama çok daha fazla ağaç diktik, dikmekteyiz" gibi bir savunma yapılabilmiştir.

Egemen siyasete izin vermiyorsa, siyasetin yapılabileceği alanı kapatıyorsa direniş de bu duruma sürekli bir biçimde maruz kalmanın ortaya çıkardığı bir zorunlulukla kendini yeniden kurma hareketi içine girmektir. Gezi'nin bence önemi bedenin benim bedenimin sınırlarını, zihnimin de benim biyolojik beynimin sınırlarını aşmasında bulunur. Biz Gezi'de siborglar gibi hareket ettik, yüzümüzde gaz maskeleri, deniz gözlükleri, ağzımızda toz maskeleri olduğu için, kimyasalları içimize almış, bunlar derimize bulaşmış olduğu için değil yalnızca; Facebook ve Twitter aracılığıyla başka yerlerdeki olaylar hakkında bilgileniyor, birbirimizle haberleşiyor, sanki birbirine eklenerek ortak bir zihin oluşturuyorduk. Bedenlerimizi bu ortak zihnin yönetimine teslim ediyorduk, kimi zaman tanımadığımız insanlar bizi yönlendiriyor, saldırılardan kurtarıyor kimi zaman da trollerin, yanlış bilgilerin kurbanı olarak tuzaklara düşüyorduk. Gezi zihnin kafatasının dışına yayılmış olduğunu gösteren bir süreçtir. Egemeni en zorlayan şey bu bireysel olanı aşan zihnin makineler yoluyla birbirine eklemlenişidir.

Sosyal medyanın da ulusal güvenlik gerekçesiyle kapatılabildiği zamanlarda itiraf edilmeyen amaç, insanların birbirleriyle ilişkilerini kesmek ve onları yalnız başına düşünme zorunluluğuyla başbaşa bırakmaktır. Tek başına düşünmek aydınlanmanın önerisidir; aklın tek başına deneyimi eleştirel ölçütler kullanarak yargılamasının yeterli olduğu varsayılmıştır çünkü. Ama ya o deneyimin anlamı çoğulsa ve eleştirel kriterleri başka akıllarda

39 Lynn White Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 10 Mart 1967, s. 1203-1207.

buluyor, öğreniyorsak? Hepimiz farklı eğilimlerimize rağmen aynı zihnin parçasıymış gibi, birbirine karşı, eleştirel ama adil sembolik alışverişin kurallarına göre konuşabilmeyi ve eyleyebilmeyi öğrendik sosyal medyayı bir çokluk alanı olarak paylaşmak suretiyle. Direnişin insani birikimi de böylece gelişebildi.

Kurdun devlet hukukunu kuran ve işine geldiği zaman da ihlal eden şiddetine karşı makinesel bir biçimde bedenin biyolojik sınırlarının ötesine uzanan zihin ağaçlara sarıldığında, başka bir hukukun, hukuk öncesi bir yasanın veya Öteki'nde meydana getirilebilecek sembolik dönüşümlerin imkânını da beraberinde getirir. Bu anlamda şiddetin bir hukuku olabilir mi sorusunu yeniden düşünmek gerekir. Devletin yasasını ortadan kaldıran halk hareketine yasa "şiddet" adını verir, buna karşın bu şiddetin bizi Hobbes'un tarif ettiği gibi insanın insanın kurdu olduğu bir doğa haline götürmediği de öne sürülebilir. Devletin yasası veya kolluk güçlerinin uyguladığı şiddet ortadan kalktığında ille de geriye önce zayıfların sonra da eninde sonunda herkesin mahvına sebep olacak bir şiddet kalmıyor. Bir tür "hukuk", değerler hiyerarşisi, sembolik mübadele kuralları ilişkileri düzenlemeye devam ediyor. Bu değerler elbette aktivizmin, eleştirel siyasetin geniş bir zaman zarfında ürettiği ve ortaya koyduğu gruplar arası ilişki kurma biçimleridir.

Yasanın Gücü'nde Derrida adaletin bir hukuk sistemine kaydolmayı, bir yasayı veya yasalar sistemini çağırdığını, yasanın da adalet adına varlığa geldiğini ve korunduğunu savunur.[40] Adalet ile yasanın karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi yasaların adalet adına eleştirilebileceği bir alan açar. Bu ikiliğin açılması egemenlik mantığının bir parçası olduğu halde, söz konusu ikilik, yasayı ihlal etme hakkını metafizik bir kesinlikle kendinde bulan egemen için bir tehdit oluşturur. Adalet de yasa ile ilişkisinde Lacan'ın kullandığı manada Öteki'ne dairdir. Adalet, Öteki'nin içinden Öteki'yle farklı bir ilişkiye yer verir; örneğin, egemenin yasayı askıya almasını askıya alan bir ilişki başlatır. Bu meydan okuma bizi Öteki'nin alanını terk etmeye zorlamaz; aksine, buradaki süperego daha adil bir değerler dizisine, yeni mübadele kurallarına hâlâ bağlıdır.

Şu soru kalır geriye: Doğa ile siyasal örgütlenme, hayvan ile insan arasındaki metafizik ayrımlar doğayı insanın tahakkümüne açan sürecin sembo-

40 "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," çev. Mary Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, Editörler: Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld ve David Gray Carlson. New York: Routledge, 1992, s. 3-67.

lik yasasına aitse sembolik olana direnme imkânını nasıl bulabiliriz? Gezi Direnişi'nde seksist semboliğin dönüştürülmesi, ağaçları konuşan varlıklar haline getiren bir özdeşleşme kurularak egemenlik metafiziğinin altüst edilmesiyle iç içe meydana gelmiştir.

Bu bağlamda, devlet şiddetine karşı çıkan şiddet karşıtı şiddetin yasasız olup olmadığını sormak gerekir. Devletin yasasını askıya alan yasa ne manada "şedit"tir? Ona şiddet adı verilebilir mi, verilmeli mi? Anarşi sorusudur bu. Anarşik şiddet bizi Hobbes'un kullandığı anlamda, yaşamın tehlikede olduğu, kimsenin güvende olmadığı doğa haline geri götürmez zorunlu bir biçimde. Egemenin şiddet kullanımını koruyan hukukun ve polisin şiddeti askıya alındığında ilkin en kırılgan olanlarımızı sonra da geriye kalanları tahrip veya yok eden bir şiddetle karşı karşıya gelmenin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu fikrinden anarşizm hep şüphe etmiştir. Alternatif sembolik yasa, örneğin neoliberal değerlere itiraz eden anti-kapitalist bir değerler hiyerarşisi ve cinsiyetçi olmayan sembolik mübadele kuralları insanlar arası etkileşimi ve diğer türlerle ilişkiyi düzenler. Bu değerler ve tavırlar dönüştürücü felsefelerden, aktivizmden ve on yıllardır bu fikirlerden beslenmekte olan eleştirel politikalardan türerler. Devletin denetimi dışında yeni bir siyaset alanının açılmasıyla birlikte bunlar cinsiyetler, ırklar, etnisiteler, politik gruplar, bireyler, insanların hayvanlarla, çevreyle, piyasa, üretim ve tüketimle ilişkilerini düzenlerler.

odak

Heidegger'in *Kara Defterler*'inde Rektörlük Dönemi

KAAN H. ÖKTEN

"Kara Defterler"

Martin Heidegger'in evrakı metrukesinde toplam otuz dört "kara defter" yer almaktadır. Bunlar Heidegger'in onlarca yıl boyunca (1931-1975 arasında) düşüncelerini kaydettiği defterlerdir. Kara kaplı ciltli defterlerden meydana gelen bu "düşünce günceleri" Heidegger'in toplu eserleri kapsamında Klostermann yayınevi tarafından 2014 yılında yayımlanmaya başlanmıştır.

Heidegger'in söz konusu otuz dört kara defteri altı gruptan meydana gelmekte ve aşağıdaki gruplandırmaya göre toplu eserler (*Gesamtausgabe*: "GA") içinde yer almaktadır:[1]

- *Überlegungen* ("Düşünceler": 14 defter), GA 94-96
- *Anmerkungen* ("Notlar": 9 defter), GA 97-98
- *Vier Hefte* ("Dört Defter": 2 defter), GA 99
- *Vigilae* ("Gece Nöbetleri": 2 defter), GA 100
- *Notturno* ("Noktürn": 1 defter), GA belirsiz
- *Winke* ("İşaretler": 2 defter), GA 101
- *Vorläufiges* ("Geçiciler": 4 defter), GA 102

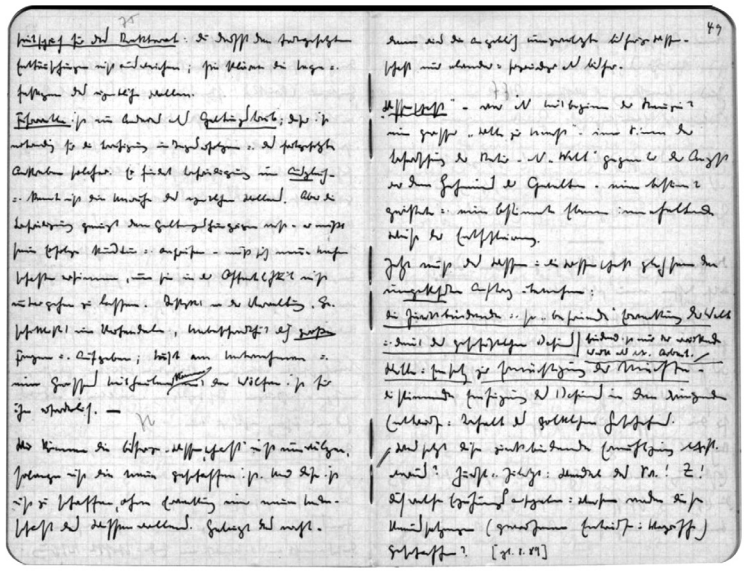
"Düşünceler"e ait ilk defter kayıp olduğundan bu grup on beş değil on dört defterden meydana gelmektedir. Bunların dışında iki defter daha var ki (*Me-*

1 Peter Trawny, "Nachwort des Herausgebers", Martin Heidegger: *Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2014, s. 531.

giston ["En İyi"] ile *Grundworte* ["Temel Kelimeler"]) onların toplu eserler içindeki yeri editörler tarafından henüz belirlenmiş değildir.[2]

Toplu eserler içinde 94, 95 ve 96'ncı ciltte okurla buluşan söz konusu kara defterlerin ilk on dördü olan *Überlegungen* ("Düşünceler") Peter Trawny tarafından hazırlanmıştır.

Heidegger'in rektörlük döneminde kaleme aldığı notlar, söz konusu "Kara Defterler"in yayımlanmış ilk kitabı olan 94'üncü ciltte yer almaktadır.[3] Bu ciltte bulunan üçüncü defterin iç kapağında "Sonbahar 1932 Martin Heidegger" ibaresi yer almakta olup toplu eserlerde bu deftere başlık olarak *"Überlegungen und Winke III"* (Düşünceler ve İşaretler III) ismi verilmiştir. Bu defter, 136x192 mm ebadında toplam 144 sayfadan meydana gelmekte, her bir not Heidegger tarafından ayrı ayrı numaralandırılmış olup (9-113 numaralı notlar), toplu eserlerin 94'üncü cildinde bunlar 109-199'uncu sayfalar arasında yer almaktadır. Bunlara bir örnek olarak 48-49'uncu sayfaların orijinal el yazısı hali aşağıda yer almaktadır. Bunlar 75, 76 ve 77 numaralı notlar olup çevirileri de bu makalenin ikinci kısmında yer almaktadır.



"Kara Defterler"in orijinal el yazısı örneği

2 Trawny, *age.*, s. 531.

3 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2014.

Heidegger'in rektörlük dönemi sırasındaki notları bu defterde 4-87'nci sayfalar arasında (toplu eserler 94'üncü ciltte sayfa 111-162 arasında) bulunmaktadır. Bu dönemle ilgili notlarına Heidegger "Aus der Zeit des Rektorats" (Rektörlük Dönemi Zamanından) başlığını koymuştur.[4]

Bu cildin editörü olan Trawny, Heidegger'in söz konusu rektörlük dönemiyle ilgili notları hakkında şu görüştedir: "Açıkça anlaşılıyor ki Heidegger, rektörlük göreviyle ilgili kararını çok erken bir vakitte tereddütle karşılamaya başlamıştır ki aslında kendisi mevcut devrimi destekleyenlerdir. Aslında öyle anlaşılıyor ki düşünür, tarihsel hadiselerden içsel olarak oldukça uzak bir mesafede durmaktadır. Gözden kaçmayan bir şey de felsefenin söz konusu 'devrim'le bir sona erdiğine ve 'tarihsel milletin metapolitiği' tarafından ikame edilmesi gerektiğine olan Heidegger'in inancıdır. Tam da burada Heidegger'in 'vülger nasyonal sosyalizm'i bir 'tinsel nasyonalsosyalizm'den ayırt etmesi yer almaktadır. Ancak söz konusu 'tinsel nasyonalsosyalizm' pratik olandan ayrılıp teorik bir nasyonalsosyalizm olarak ortaya çıkmamalıdır. Eldeki tek imkan, oldukça nadir kullanılan bir kavrama bir anlam katmaktır, yani Heidegger'in geliştirdiği 'metapolitika'ya ayak uyduracak bir nasyonalsosyalizmi geliştirmekedir. Fakat 'metapolitika'nın yegane uygulanış yolu Heidegger'in 'birinci' ile 'öteki başlangıç' arasındaki ilişkiye dair varlık-tarihsel düşünümlerini icraya taşımaktadır."[5]

Heidegger'in Nasyonalsosyalist Angajmanı[6]

Heidegger'in nasyonalsosyalist politikayla olan irtibatı, bilimsel literatür içinde oldukça kapsamlı biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmaları ve sergilenen tutumları Thomä şu şekilde özetlemektedir:

1. Heidegger'in felsefesiyle siyasi tutumu arasında herhangi bir irtibat bulunduğunu reddedenler (Rorty, Arendt).
2. Siyasi ortam nedeniyle birtakım sebeplerden dolayı nasyonalsosyalist siyasete meyletmiş olduğunu savunanlar (Palmier, Sluga).
3. Heidegger'in kendi şahsına münhasır bir nasyonalsosyalizm sergilediğini savunanlar (Young, Pöggeler, Fédier).

4 Heidegger, *GA 94, age.,* s. 111.

5 Trawny, *age.,*s. 532-533.

6 Bu başlığın birinci paragrafı ile istihbarat raporlarıyla ilgili paragrafları hariç tümüne yakın bir kısmı neredeyse on beş sene önce yayımlamış olduğum bir çalışmama dayanmaktadır. Bu vesileyle bu çalışmanın ilgili kısımlarını tümüyle gözden geçirme ve yeniden ifade etme fırsatım oldu: Kaan H. Ökten, *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.

4. Heidegger'in nasyonalsosyalizmle ilişkisinin aslında karmakarışık ve heterojen olduğunu ve bir tür hatalar silsilesinden meydana geldiğini savunanlar (Steiner).
5. Heidegger'in siyasi angajmanının onun hayatının sadece sınırlı bir dönemine ait olduğunu savunanlar (Löwith, Lacoue-Labarthe).
6. Özellikle *Varlık ve Zaman*'daki öznellik karşıtı felsefesinin Heidegger'i nasyonalsosyalist düşünceye sevk ettiğini savunanlar (Tugendhat).
7. Heidegger'in hem erken hem de geç dönem felsefesinin nasyonalsosyalist düşünceye zemin oluşturduğunu savunanlar (Rockmore, Ebeling, Ferry/Renaut).
8. Heidegger'in nasyonalsosyalist bir felsefeci olduğunu savunanlar (Adorno, Farias, Lévy, Nolte).[7] Bu gruba Faye'yi de eklemek doğru olacaktır.

1933 yılı mayıs ayı başında Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'ne (NSDAP: *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) üye olan Heidegger, partide herhangi bir aktif görev üstlenmemişse de Nazi Almanya'sının yıkıldığı 1945 yılına dek parti üyeliğinden istifa etmemiş, üyelik aidatını düzenli olarak ödemiştir (parti üye numarası 3 125 894'tür).[8] 4 Mayıs 1933 tarihli mektubunda Heidegger, bu konuda kardeşi Fritz'e şunları yazmıştı: "Dün Parti'ye üye oldum – sadece buna içtenlikle inandığım için değil, ayrıca bütün hareketin düzene ve netliğe kavuşmasının ancak bu yolla mümkün olacağının bilinciyle yaptım bunu."[9]

Heidegger'in kadrosunun bulunduğu Freiburg Üniversitesi Almanya'nın Baden eyaletindeydi. Baden yeni bir yüksek öğretim kanununu uygulamaya sokan ilk eyaletti. 1933 yılı ağustos ayında Baden eyaletinin Eğitim ve Kültür Bakanlığı, eyalet sınırları dahilindeki üniversiteleri tek bir çatı altında toplayarak özel bir kanun yayımlamış ve üniversitelerde "Önderlik İlkesi"ni (*Führerprinzip*) yasa hükmü haline getirmişti. Böylece üniversitelerin kendi özerkliği ile onlara bağlı bütün birim, kuruluş ve mesleki örgütlenmelerin özerkliği ortadan kaldırılıyordu.

Bu gelişmelerin arka planında, Hitler ve NSDAP'nin Almanya devletinin bütün idari teşkilatlanmasını hızlı bir şekilde ele geçirme süreci ya-

7 Dieter Thomä, "Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte", Dieter Thomä (haz.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart ve Weimar: 2003, s. 159-161.

8 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2000, s. 788.

9 Heidegger, GA 16, *age.*,s. 93.

tıyordu (*Machtergreifung*: iktidarı ele geçirme). Bu süreç içinde Almanya hızla totaliter bir rejime dönüştürülüyordu: 28 Şubat 1933'te *Reichstagsbrandverordnung* (Parlamento Yangını Kararnamesi) ile siyasal partilerin faaliyetleri durdurularak, 30 Ocak 1933'te atanmış olan Hitler hükümetine kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisi verilmiş, 24 Mart'ta yayımlanan *Ermächtigungsgesetz* (Yetkilendirme Kanunu) ile de Hitler tam anlamıyla yetkili kılınmıştı. Yine mart ayında *Reichskommisare* (İmparatorluk Komiserleri) tayin edilerek 31 Mart ve 7 Nisan 1933'te çıkarılan *Gleichschaltungsgesetze*'yle (Eşitleme Kanunları) devletin federal yapısı ortadan kaldırılmış ve eyalet yönetimleri hükümet komiserlerine devredilmişti. Devletin kolluk kuvvetlerine ek olarak 11 Şubat'ta çıkan bir kararnameyle bu konuda SA'nın yanı sıra SS'in de görev alması kararlaştırılmış, 26 Nisan'da *Gestapo* kurulmuş ve 17 Haziran'da Himmler *Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei* (İmparatorluk Önderi SS ve Alman Polisi Şefi) ilan edilmişti.

Bu süreç içinde 22 Mart 1933'te Dachau'da ilk toplama kampı kurulmuş, 2 Mayıs'ta sendikalar lağvedilip yerine *Deutsche Arbeitsfront* (DAF: Alman Emek Cephesi) tesis edilmiş, 20 Ocak 1934'te çıkan *Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit* (Ulusal Emeği Düzenleme Kanunu) ile ulusal ekonominin, DAF'ın ve NSDAP'nin "Önder İlkesi"ne göre işlemesi hükme bağlanmış, 26 Haziran 1935'te *Reichsarbeitsdienst* (İmparatorluk Çalışma Hizmeti) uygulamasına geçilerek 18-25 yaş arası tüm gençlerin altışar ay zorunlu devlet hizmetinde bulunmaları hükme bağlanmıştı.

Reichstagsbrandverordung mucibince 22 Haziran 1933'te Alman Sosyal-Demokrat Partisi (SPD) yasaklanmış, 27 Haziran'da *Deutschnationale Volkspartei* (DNVP: Alman Ulusal Halk Partisi) ve 5 Temmuz'da da merkez sağın partisi *Zentrum* kendini lağvetmişti. 14 Temmuz 1933'te çıkan *Gesetz gegen die Neubildung von Parteien* (Yeni Partilerin Kurulmasını Yasaklama Kanunu) ile de siyasal partilerin kurulması tümüyle yasaklanmıştı. 1 Aralık 1933'te *Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat* (Parti ile Devletin Birliğini Teminat Altına Alma Kanunu) ile NSDAP'nin tek parti iktidarı kanuni bir hüküm haline getirilmişti.

13 Mart 1933'te Goebbels'in *Minister für Volksaufklärung und Propaganda* (Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanı) olarak atanmasıyla kitle iletişim, her türlü yayın ve kültür işlerinde totaliter bir rejime geçilmiş, 10 Mayıs'ta Almanya'nın her yerinde "yıkıcı, bölücü ve Ari olmayanlarca" yazılmış kitap-

lar yakılarak Alman kimliğinin "bozucu unsurlardan temizlenmesi" sürecine girilmişti.

Diğer bir "arındırma" süreci de devlet memurlarıyla ilgili yayımlanan 7 Nisan 1933 tarihli *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* (Meslek Memurluğunun Yeniden Tesisi Kanunu) ile gerçekleştirilmişti. Şansölye Hitler, İçişleri Bakanı Frick ve Maliye Bakanı von Krosigk imzasını taşıyan bu kanun uyarınca, gerekli şartları haiz olmadığı halde 9 Kasım 1918 tarihinden sonra memurluğa atananların memurluk ilişkileri kesilecek (Md. 2), Ari kökenden olmayanlar derhal emekliliğe sevk edilecek (Md. 3/1), bu uygulamadan 1 Ağustos 1914'ten önce memurluğa atanmış olanlar, Dünya Savaşı'nda savaşmış olanlar ve ailesinde şehit bulunanlar ayrı tutulacaktı (Md. 3/2). Kanunun dördüncü maddesine göre "Halihazırda gösterdikleri siyasal faaliyetleri nedeniyle her an ulusal devlete tereddütsüz hizmet edeceklerinden emin olunamayan memurların ilişkileri kesilir" (Md. 4) denilmişti. Öte yandan kanunun altıncı maddesi gereğince, idarenin yalınlaştırılması amacıyla memurların, şartları uymasa da erken emekliliğe sevk edilebilmesi hükme bağlanmıştı. Bu kanun gereğince verilen kararlar kesin ve bağlayıcı olup kişilere mahkeme önünde itiraz hakkı verilmemişti (Md. 7).[10]

Bu kanun kapsamında pek çok üniversite hocası ya görevinden kendiliklerinden istifa etmiş ya da istifaya zorlanmış veya emekliliğe sevk edilmişti. Örneğin Yahudi oldukları gerekçesiyle felsefe alanında Ernst Cassirer, Moritz Geiger, Hans Reichenbach ile Helmut Plessner, psikoloji alanında William Stern, sosyoloji alanında Max Horkheimer ile Theodor Adorno üniversitelerindeki görevlerinden uzaklaştırılmış, siyasal sebeplerden dolayı da teoloji alanında Paul Tillich, felsefe tarihi alanında Ernst von Aster, biyoloji felsefesi alanında da Hans Driesch üniversitelerinden atılmışlardı.[11]

Martin Heidegger, "Alman Üniversite Hocalarının Kültür Politikası Çalışma Cemiyeti"ne (*Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschullehrer*) 1933 yılının mart ayında üye olmuştu. Söz konusu cemiyet, üniversite hocaları resmi birliği olan *Deutscher Hochschulverband*'ın (Alman Üniversiteler Birliği) nasyonalsosyalist fraksiyonu gibiydi. Çalışma Cemiyeti'nin hedefleri arasında üniversitelerin tek çatı altında toplanıp merkezileştirilmesi

10 Reichsgesetzblatt 1933, I, s. 175-177 (http://www.documentarchiv.de/ns/beamtenges.html).
11 Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany,* 2. Basım, Harvard University Press, Cambridge ve Londra: 1995, s. 2.

ve eşitlenmesi (*Gleichschaltung*), Önder İlkesi'nin (*Führerprinzip*) üniversitelerde kabul edilmesi ve tedrisatın ideolojik temellere dayanması gibi hususlar bulunuyordu.[12]

Freiburg Üniversitesi profesörlerinden Heidegger, siyasal karmaşa döneminde Wolfgang Schadewaldt ile Wolfgang Aly çevresinde örgütlenen bir grup nasyonalsosyalist hocanın planlı ve örgütlü çalışmaları sonucunda rektörlük görevine seçilmişti. Aly, atamayı yapacak olan Baden Eyaleti Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na gönderdiği 9 Nisan 1933 tarihli değerlendirme raporunda Heidegger'in üniversitedeki parti mensubu ve sempatizanlarının tam güvenine sahip olduğunu, üniversite kurumunun sadık bir hocası olduğunu ve rektör olarak atanması halinde Kültür Politikası Çalışma Cemiyeti'nin Freiburg Üniversitesi'ndeki sözcüsü olabileceğinin belirtmişti.[13]

Bu günlerde Heidegger'in bu görevin getireceği ağır yüke ilişkin hâlâ kararsız olduğu görülmekteydi: Şahsına teveccüh edilen devrimci beklentilere layık olabilecek miydi? Onun bu tereddüdü *Kara Defterler*'de bu döneme ait ilk notlarından da rahatlıkla görülebilmekteydi.[14]

Heidegger'den önceki rektör Josef Sauer'di. Sauer, Katolik kilise tarihi uzmanıydı. Görevi devralması düşünülen öteki aday Wilhelm von Möllendorff ise bir sosyal-demokrattı ve anatomi hocalığı yapıyordu. 1932 yılının sonunda bu göreve seçildiyse de resmi devir teslim işlemi 15 Nisan 1933 günü yapılacaktı. Onun sosyal-demokrat oluşu, nasyonalsosyalist hareket tarafından olumlu değerlendirilmiyordu. Buna göre Parti açısından Freiburg Üniversitesi için en uygun aday gerçekten de Heidegger'di. Zaten von Möllendorff kendisi de bu görevi kabul etmeyeceğini, Heidegger'in daha uygun bir aday olacağını belirtmişti.[15]

Tüm bu akademik dalgalanmalar içinde von Möllendorff 15 Nisan 1933'te rektörlük görevine atandıysa da, yerel Nazi yayın organı *Der Alemanne*'nin yeni rektör aleyhindeki yayınları artmış, von Möllendorff da bu baskılara dayanamayıp 20 Nisan 1933 günü üniversite senato üyeleriyle birlik-

12 Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit,* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main: 1997, s. 266-267. Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz.: Rüdiger Safranski, *Heidegger: Bir Alman Üstat,* çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2008. Alıntı ve atıflar Almanca orijinaline göre yapılacaktır.

13 Safranski, *age.*,s. 270.

14 Bu makalede bundan sonraki bölüme bkz.

15 Safranski, *age.*,s. 271.

te rektörlük görevinden istifa ederek yeni rektör adayı olarak bir kez daha Heidegger'i önermişti. Bu olaydan iki gün sonra, yani 22 Nisan 1933'te toplanan Üniversite Genel Kurulu, Heidegger'i oy çoğunluğuyla yeni rektör seçti. Freiburg Üniversitesi'ne mensup 93 profesörden 13'ü Yahudi olduklarından yasal olarak seçime katılamamış, geri kalan 80 profesörden 24'ü ise seçime kendiliklerinden katılmamışlardı. Böylece seçime toplam 56 profesör iştirak etmiş, Heidegger bir karşı oy, iki de çekimser oya karşılık 53 oyla rektör seçilmişti.[16]

Heidegger, mayıs ayı başında NSDAP'ye üye olmuş, daha sonra da Freiburg Üniversitesi için "Önder İlkesi"ni ve "eşitleme"yi tereddütsüz ilan etmişti. 20 Mayıs 1933'te bazı nasyonalsosyalist üniversite rektörlerinin Hitler'e gönderdikleri ve Üniversite Hocaları Birliği'nin yeterince nazileştirilmediğinden yakındıkları bir telgrafa Freiburg Üniversitesi Rektörü olarak imza atmıştı.[17]

Heidegger'in Nazi devletince oluşturulmuş istihbarat dosyası 1989 yılında Jacques Le Rider tarafından yayımlanmıştır.[18] Bu dosyada yirmi sekiz adet kayıt bulunmaktadır. Yayımlanmış bu kayıtlar 1938-1943 yıllarını kapsamaktadır. Söz konusu dosyalar içinde 11 Mayıs 1938 tarihli kayıtta bir anket yer almakta, bu anketteki sorulara istihbarat birimlerince aşağıdaki cevaplar verilmiştir:[19]

> NSDAP aleyhtarı olduğuna dair müspet kanıtlar sergilemiş midir? – *Hayır.*
> Mason mudur? – *Hayır.*
> İktidara gelmeden önce de NSDAP hakkında müspet konuşmuş mudur? – *Evet*.
> Nasyonalsosyalist gazetelere abone midir? – *Evet*.
> Çocukları bir nasyonalsosyalist gençlik örgütüne üye midir? – *Evet*.
> Eli açık mıdır? – *Evet, ancak bazen daha verici olabilirdi*.
> Nasyonalsosyalist devlete evet demekte midir? – *Evet*.
> Bu devlet hakkında olumsuz şekilde konuşmuş mudur? – *Hayır.*

16 Safranski, *age.*,s. 272.
17 Heidegger, GA 16**,** *age.*,s. 105.
18 Jacques Le Rieder, "Le dossier Heidegger des archives du ministère des Affaires étranges", *Allemagnes d'aujourd'hui*, Sayı 107, Ocak-Mart 1989, s. 97-109. *Aktaran*: Emmanuel Faye, *Heidegger: Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie – Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935,* Almancaya çev. Tim Trzaskalik, Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft, Berlin: 2009, s. 516.
19 Faye, *age.*,s. 433-434.

> Yurttaşlar üzerinde eğitim anlamında nüfuz edecek durumda mıdır? – *Evet, teorik bakımdan*.
> Yahudilerden alışveriş yapmakta mıdır? – *Hayır*.
> Siyasi ve dini bağlantıları var mıdır? – *Hayır*.
> Karakteri nasıldır? – *Biraz içine kapalı bir karakteri vardır. Halka yakın değildir. Bilimsel çalışmaları için yaşamaktadır. Ayağı her zaman gerçekler üzerine basmamaktadır*.
> Politik açıdan güvenilir midir, değil midir? – *Güvenilirdir*.

Bu anketten de anlaşılacağı üzere Nazi devletinin Heidegger'le ilgili kanaati müspet olup Heidegger'in savaş sonrasında iddia ettiği üzere olumsuz bir kanaat söz konusu olmamıştır. Örneğin Heidegger'in rektörlük görevinden istifa etmesiyle ilgili olarak istihbarat raporundaki değerlendirme şöyledir: "1934'te görevinden istifa etmiştir zira böyle bir görev için gerekli olan taktik yeteneklere sahip değildir."[20] Hatta aynı tarihli raporda şu uzun değerlendirmeye yer verilmiştir: "Kierkegaard'un kiliseyle olan mücadelesinden ve Husserl'in fenomenolojisinden hareketle kendi görüşlerini geliştirmiş ve giderek artan şekilde kilise ve Hıristiyanlıkla bir çatışma içine girmiştir. [...] Özet olarak şunlar söylenebilir: Freiburg Üniversitesi çatısı altında Heidegger, Katolik ve diğer Hıristiyan iktidar grupları aleyhine gösterdiği açık ve net tutum dolayısıyla bizim için son derece müspet bir kuvvet anlamına gelmektedir."[21]

Heidegger ünlü "Rektörlük Konuşması"ndan önceki ilk söylevini, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Fransız işgal güçlerine karşı oluşturulan milliyetçi milis güce mensupken 1923'te tutuklanıp idam edilen ve "Nazi Şehidi" kabul edilen Freiburg Üniversitesi öğrencisi Leo Schlageter için 26 Mayıs 1933'te düzenlenen anma töreninde vermiştir. Bu söylev, Heidegger'in siyaset konularını felsefeyle harmanladığı ilk resmi konuşmadır.[22]

Bu konuşmada Heidegger, Schlageter'i varolanın varlık sırrıyla karşılaşan birisinin somut-tarihsel ve siyasal önderliği olarak özetlemektedir. Buna göre Schlageter, *Varlık ve Zaman*'da tarif edilen varolma idealini gerçekleştirmiş bir kişidir: O, ölümü bizatihi, doğrudan, devredilemez bir imkan olarak idrak ve icra etmiştir. Bunun için ihtiyaç duyduğu kudret ona,

20 Faye, *age.*,s. 434.
21 Faye, *age.*,s. 435.
22 Heidegger, **GA 16,** *age.*,s. 759-760.

memleketinin toprağı ve kimliğince verilmiştir. Schlageter vicdanının ve irsalliğinin sesini dinleyerek, düşmanın gözünün içine bakarak memleketi için ölmeyi göze almıştır. Zira memleket, hakikatin özünün yurdudur. Schlageter, kendini Dasein'ın kudretine memleket toprağı üzerinde teslim etmiştir.

Üniversite Genel Kurulu'nca rektör seçildikten sonra Heidegger'in 27 Mayıs 1933 günü düzenlenen resmi devir-teslim töreninde yaptığı konuşma, onun "siyasal ontolojisinin" en önemli belgeleri arasında sayılmaktadır.

Tören gününün akışı bizzat Heidegger tarafından düzenlendiğinden, bu akış ve programın kendi düşüncesine ışık tutacağı kesindir:

Buna göre tören saat 11'de üniversitenin büyük konferans salonunda başlamış, akademik kıyafet giymiş hocalar Heidegger'in önderliğinde ve Brahms'ın ünlü "Akademik Uvertür"ünün tınıları eşliğinde salona girmişlerdi. Salon bölüm, fakülte ve diğer birimlerin renk ve işaretlerini taşıyan flamaların yanı sıra Nazi bayraklarıyla da donatılmıştı. Toplantıya yerel mülki erkan, kilisenin önde gelenleri ve büyük bir öğrenci kalabalığı katılmıştı. Ayrıca Baden eyaletinin göreve yeni atanan Eğitim ve Kültür Bakanı da özel olarak bu tören için Freiburg'a gelmişti.[23]

Görevini devreden Josef Sauer'in önceki akademik yılı özetlediği veda konuşmasını takiben Heidegger, ünlü konuşmasını yapmış (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*: Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması), konuşmadan sonra Alman milli marşı okunmuş, öğrenci temsilcisinin tüm öğrenciler adına yeni rektöre sadakat yemini etmesinden sonra NSDAP'nin parti marşı olan "Horst Wessel Marşı" söylenmiş, sağ eller Hitler selamına kaldırılmış ve *Sieg Heil*'ler ("Zafer Kutlu Olsun!") eşliğinde tören görkemli biçimde sona ermiştir.[24]

Heidegger bu törende yaptığı konuşmada yeni başlangıcın ancak bilimin ve üniversitenin özüne dönüşle mümkün olabileceğini savunmuştu. Ona göre "Nasyonalsosyalist Devrim" yeni başlangıç iradesini göstererek "yanlış teselliler ve teskin edici duyumsal kesinliklerin mağaralarından kolektif çıkışı"[25] temsil ediyordu.

"Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması" başlıklı rektörlük görevini devralma konuşmasına Heidegger, rektörlük görevinin "tinsel önderlik

23 Sluga, *age.*,s. 1-2.
24 Sluga, *age.*,s. 3-4.
25 Safranski, *age.*,s. 278.

sorumluluğu"nu üstlenmek olduğunu ortaya koyarak başlamıştır (s. 107).[26] Bu konuşmasında Heidegger tini şöyle tanımlamaktadır: "Zira 'tin' ne boş bir zekavet, ne esprinin bağlayıcı olmayan bir oyunu, ne de akli bölüp parçalamaların sınırsız sürüklenişidir, dünya aklı ise hiç değildir. Tin, varlığın özüne yönelen asli anlamda vakıf bir kararlılıktır" (s. 112). Heidegger'in "tin" kavramını nasyonalsosyalist ideoloji bağlamında ele almakta olduğu aşikardır.

Tinsel-tarihsel Dasein, varlığa yönelen kararlı bir tasarım içinde onu hem temellendirecek, hem de açımlayacaktır. Rektör Heidegger, bu "vakıf kararlılığın" önderidir adeta: öze yönelen iradenin hem muhafızı, hem de mürşidiidir. Tin azimdir. Tinin "manevi" bir yönü vardır. Bu manevi yön, görev ve sorumluluk getirir. Rektörlük, bu manevi görev ve sorumluluğun en üst tezahürüdür. Bu bağlamda üniversite hocaları ve öğrenciler adeta bir metafizik akıncı ordusu, Heidegger ise bu akıncı ordusuna komuta eden bir önder gibidir.[27]

Heidegger'e göre bu kararlı yöneliş ve tasarım bir milli irade işidir. O halde soru şudur: "Üniversite" nedir? Heidegger'e göre: "Alman milletinin kaderinin önder ve muhafızlarının talim ve terbiyesini bilimden beslenerek ve bilimler eliyle ifa eden yüce bir okuldur" (s. 108). Peki "bilim" nedir? Bilim de iradi öze yöneliştir: "Bilim iradesi, Alman milletinin tarihsel manevi vazifesine yönelme iradesidir" (s. 108). Bu anlamda bilim, iktidara gelmek ve kendisini ancak "devleti" içinde gerçekleştirebilen Alman kaderine imkan tanımak zorundadır. Bilimin özü nedir? Heidegger'e göre, bilimin haddizatında varolma gibi bir zorunluluğu yoktur. Bilim bir zorunluluk değildir. Ama bilim eğer varolacaksa yani "bizim için ve bizim elimizle olacaksa" (s. 108), hangi varoluş koşullarından hareket edecek ve hangi zemin üzerinde duracak, özü ne olacaktır? Burada Heidegger, bilimin ve "soru"nun başlangıcını Eskiçağ Yunan tarihine götürmektedir. Çünkü Heidegger'e göre, "bu başlangıçta [...] Batılı insan bir millet halinde ve bu milletin dil gücünden yararlanarak ilk kez bir bütün olarak varolana karşı durmakta ve varolanı bizatihi varlığı içinde sorgulamakta ve kavramaktadır" (s. 108-109). Bu anlamda bilim, insanın varolan karşısındaki ayırt edici ve sorgulayıcı duruşu-

26 Heidegger, *GA 16*, *age.*,s. 107-117. Sayfa numaralarını parantez içinde belirteceğim. Türkçesi için bkz. Martin Heidegger, "Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması", Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 155-163. Farklı bir çevirisi için bkz.: Martin Heidegger, "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı", Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 40-50.

27 Safranski, *age.*,s. 277.

dur. Bu sebeple de bilim felsefedir: "Bilip isteseler de istemeseler de bütün bilimler felsefedir" (s. 109).

Rektörlük görevine başladıktan hemen sonra yaşanan siyasal gelişmeleri Heidegger, kendi ontolojik görüşü içinde ele alma ve yeri geldiğinde eleştirme gayreti göstererek rektörlük görevini varlığın bir tür milli-tinsel önderliğine dönüştürme gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda resmi yazılarının genel havası emredici bir üsluba dönüşmüş, askeri bir tutum hâkim hale gelmiştir. Buna örnek olarak öğretim üyelerinin tabi olacakları disiplin yönetmeliğinin hazırlanış süreci gösterilebilir. Heidegger bu yönetmeliği subayların disiplin yönetmeliğine dayanarak hazırlatmış ve üniversite mensupları arasındaki "değersiz öğelerin" uzaklaştırılması, "özü bozan kampanyaların" önlenmesi gibi hususları da disiplin soruşturması gerektiren haller içine dahil etmiştir.[28]

Heidegger göreve gelişinden hemen sonra rektörlük konuşmasında da belirttiği "savunma (askerlik) görevi"ni yerine getirmek amacıyla bir "Savunma Spor Kampı" (*Wehrsportlager*) kurdurmuştu. 1933 yılı ağustos ve ekim aylarında üçer haftalık kamplar halinde ve her seferinde üçer yüz üniversite öğrencisi, ordu, SA ve SS mensupları önderliğinde savunma (askerlik) teknikleri alanında eğitim görmüşlerdi.[29]

Heidegger'in rektörlük görevini üniversitenin tinsel-tarihsel-milli misyonuna uygun biçimde biçimlendirmesinin en dikkat çekici örneklerinden biri de 4-10 Ekim 1933'te Freiburg yaylalarında bulunan Todtnauberg'teki kendi dağ evinin yakınlarında düzenlediği "Bilim Kampı" (*Wissenschaftslager*) projesidir. Bilim kampının düsturu "birlikte yaşamak, birlikte çalışmak, birlikte düşünmek" idi. Kamp sayesinde bilim, yeniden hayatın gerçeği haline gelecek, Hıristiyan ideolojisi ve pozitivizm aşılacak, Dasein yeniden kendi kudretine kavuşacaktı.[30]

Bilim kampının düzenlenme akışı tam bir "Önder İlkesi" ve askeri ruh içinde gerçekleşmişti. Örneğin Heidegger'in bizzat seçtiği bir grup hoca ve öğrenciden meydana gelen kamp katılımcıları, SA ve SS üniformaları giyerek uygun adım düzeni içinde Freiburg'tan çıkmışlardı. Todtnauberg yakınlarından kamp yerine varıldıktan sonra sabah saat altıda kalkış, akşam

28 Safranski, *age.*,s. 286.
29 Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main ile New York: 1992, s. 152.
30 Safranski, *age.*,s. 295-296.

saat onda da yatış emri veriliyordu. Bu kamp sadece erkek katılımcılardan meydana geliyordu.[31]

Heidegger 20 Mayıs 1933'te Hitler'e bir yazı göndererek Alman Üniversite Birliği başkanları toplantısını ertelemesini talep etmişti. Zira Heidegger'e göre bu birlik ancak üniter ve merkezi bir biçimde toplanmalıydı. Alman Üniversite Birliği (*Deutscher Hochschulverband*) üniversitelerin mesleki üst kuruluşu niteliğini taşıyordu. İki görevi vardı: hem üniversite hocalarının temsil organıydı, hem de üniversitelerarası üst kurul görevini görüyordu. Hitler rejiminin üniterleştirme ve merkezileştirme faaliyetlerinden sonra (Heidegger, Hitler'e gönderdiği mesajda tam da bu *Gleichschaltung*'dan bahsediyordu) birliğin yapısı değiştirilmiş ve tek tip bir Önder İlkesi'ne dayanan bir rektörler üst kurulu haline getirilmişti. Bundan böyle birliğin başkanı Hitler tarafından belirlenip atanıyordu. Bu birlik doğrudan Führer'e, rektörler de birlik başkanına bağlanıyordu.[32]

Öte yandan 21 Ağustos 1933'te yeni geçici üniversite kanunu yayımlanmış, 1 Ekim tarihinden itibaren bütün rektörlerin seçimle değil atamayla göreve gelmeleri hükme bağlanmıştı. 22 Nisan'da seçimle göreve gelen Heidegger, bu yeni kanun gereğince 1 Ekim 1933'te Freiburg Üniversitesi Önder Rektörü olarak yeniden atanmıştı. Yeni kanunla rektörlerin görev süresi kısıdı kaldırılmış, rektörler birer ita amiri olmuş ve Üniversite Önderi olması sebebiyle de Fakülte Önderi olan dekanları doğrudan atama yetkisine sahip olmuştu.[33]

1933/34 akademik yılının başlarından itibaren Heidegger'in rektörlüğü aleyhinde tepkiler ortaya çıkmaya başlamıştı. Önder Rektör olarak atandığı gün (1 Ekim) bütün yetkilerini kullanmaya başlamış ve Erik Wolf'u hukuk fakültesine Önder Dekan olarak atamıştı. Ancak Heidegger'in bu tasarrufuna ve rektörlük süresi boyunca izlediği idare tarzına karşı sesler yükselmiş, hukuk fakültesi mensupları üniversitenin yeni yüksek öğretim kanununa göre yeniden tanzim edilip teşkilatlandırılmasına karşı çıkmışlardı. Bunun üzerine Önder Dekan Wolf, 7 Aralık'ta Önder Rektör Heidegger'e istifasını sunmuşsa da Heidegger bu istifayı kabul etmemiş ve Wolf'a şöyle demişti: "Yeni kanun ve mevcut mücadele ortamında fakültenizin değil benim güvenime sahip olmanızdır önemli olan."[34]

31 Safranski, *age.*,s. 296-297.
32 Ott, *age.*,s. 187-188.
33 Ott, *age.*,s. 191-192.
34 Aktaran: Ott, *age.*,s. 229.

Bu olayın ardından Heidegger, 20 Aralık 1933'te bütün fakültelere gönderdiği bir tamimde şunları dile getirmişti: "Bu görevi devraldığım ilk günden beri amacım, nasyonalsosyalist devletin kuvvet ve taleplerinden doğan bilimsel terbiyenin temelden dönüşümü olmuştur. … Konumu ve yeri ne olursa olsun tekil birey hiçbir şey değildir. Kendi devleti içindeki milletimizin kaderi ise her şeydir."[35]

Heidegger'in rektörlük görevinden istifa etmesine sebep olan olay, Freiburg Üniversitesi'nde açık bulunan iktisat profesörlüğüne kimin atanacağı meselesiydi. İktisat kürsüsüne Adolf Lampe vekaleten başkanlık ediyordu. Lampe bir Nazi karşıtıydı. Heidegger ve Wolf, bu sebeple Lampe'nin bu görevi vekaleten de olsa sürdürmesine karşıydılar. Ancak Lampe kendi adına boş durmuyor ve Önder Dekan Wolf'u 1934 yılı mart ayında Eğitim Bakanlığı'na şikayet ediyordu. Şikayeti yerinde bulan eğitim bakanı, 12 Nisan 1934'te Önder Rektör Heidegger'e bir yazı göndererek Wolf'un sonraki yarı yılda görevden alınmasının uygun olacağını bildiriyordu. Heidegger bakanın bu yazısını hükümetin kendisini artık desteklemediği şeklinde yorumlamıştı. 14 Nisan'da bakana gönderdiği cevabi yazıda yeni öğretim kanununun başarılı bir şekilde hayata geçirildiğini ve artık yeniden öğrenciler ve genç akademisyenlerle çalışmak istediğini arz ediyordu.[36]

Bundan bir hafta sonra Önder Rektör Martin Heidegger, üniversite genel sekreteri ve beş fakültenin dekanı toplu halde görevinden istifa etti.

"Kara Defterler"den Rektörlük Dönemiyle İlgili Seçmeler

Heidegger'in rektörlük dönemi sırasındaki notları bu defterde 4-87'nci sayfalar arasında (Toplu Eserler 94'üncü ciltte sayfa 111-162 arasında) bulunmaktadır. Bu dönemle ilgili notlarına Heidegger "Aus der Zeit des Rektorats" (Rektörlük Dönemi Zamanından) başlığını koymuştur.[37] Aşağıda bu dönemle ilgili Heidegger'in neredeyse bütün notlarının çevirisi bir seçki halinde yer almaktadır. Paragraf numaraları Heidegger'e aittir.

Aşağıdaki geniş çaplı seçkiden de anlaşılacağız üzere Heidegger, rektörlük görevine kendi ifadesiyle "sıkıştırıldığı" için ve içindeki "sese karşı bir eylemde" bulunarak gelmiştir. Ancak Heidegger, nasyonalsosyalist "görev", "kudret" ve "Önderlik" ilkelerini benimsemiş bir halde rektörlüğünü icra et-

35 Aktaran: Ott, *age.*,s. 229.
36 Heidegger, **GA 16,** *age.*,s. 272.
37 Heidegger, **GA 94,** *age.*,s. 111.

miştir. "Tinsel nasyonalsosyalizm" bağlamı içinde yeni bir üniversite, bilim ve varlık anlayışını eyleme koyma imkanını ele geçirdiğini düşünen Heidegger, bu konuda hayal kırıklığına uğrayınca görevden ayrılmıştır. Resmi olarak okumadığı 28 Nisan 1934 tarih ve 112 numaralı "veda konuşması" bu konuda oldukça ibret verici bir kayıttır.

Rektörlük Dönemi Notları

8

Rektörlük görevini devralmam konusunda sıkıştırıldım ve ilk kez içimdeki sese *karşı* bir eylemde bulunuyorum. Bu görevde olsa olsa şunu ya da bunu *önleme* işini gerçekleştirebilirim. Yapılandırma için –bunu becermek halen mümkünse eğer– adamımız eksik.

9

Her bir mücadeleden daha emniyetle ve suhuletle çıkmak. Başarısızlıklar birer derstir. Direnç karşısında dizginleri sıkı tutmalı!

10

Önder'in [Führer] bizim düşünüşümüzü doğru yola sokan ve itici güç sağlayan yeni bir gerçekliği uyandırmış olmasının büyük tecrübe ve mutluluğu. Aksi takdirde bütün ciddiyetine rağmen düşünüş kendi içinde kaybolup gidecek ve etkinliğe çok zor şekilde geçebilecekti. Edebi varoluş sona ermiştir.

11

Berk olan hedeften ödün vermek yok. Yordam ve silahlarda suhulet ve değişkenlik.

12

Yeni üniversitenin gelişi ancak kendimizi *onun için kurban edersek* mümkün olacaktır. Bu bizim alın yazımız; resmini bile tahayyül edebilmek için bile.

13

Programlarımız, sistemimiz ve teorimizi olmayacak; hatta boş "organizasyon işleri" hiç olmayacak.

Bilakis gerçek olanı ve en yakında mümkün olanı yaratacağız – gerçek olandan kaçınmayacağız. Yani *kaderimize dair yeni cesaretimiz hakikatin temel formu olacak*.

14

Yalnızların birbirleriyle karşılaşması ancak yalnızlık içinde gerçekleşebilir.

15

Tarihimizin dünya anı ve onun kararlılığı. İstikbalimizin hesabını yapamayız, yapmak da istemeyiz. Hatta gelecektekileri bilemeyiz bile. Ama bizim istikballiliğimizi ve onunla birlikte zamansallığımızın tamamını yeni yaratmak zorundayız; işte bunu istiyoruz – yeni cesaret budur.

16

"Devrim" için talimat ve hazırlık; bu da "üretim" için.

17

Hazır olmak: gündelik hayhuylar konusunda başarısız olmaya dair geniş bir irade göstermek.

18

Nihayet: Milli Dasein'ın hakikatinin yaratıcı ortak sorumluluğuna dahil olmak. Temel ruh hali.

19

Görev – keşke görevimiz şu olsaydı: hakikati tümüyle hakim hale getirmek ve öncelikle onu önümüze koymak.

Bu görevi devralırken özsel bir belirsizlik var – şu bozucu kanaati engellemek gerek: gelecek olanın bu şekilde hesap edilebileceği ve sadece istemekle onun kolayca gerçekleştirilmeye mecbur kılınacağı!

Bilakis: en üstün irade ve düşünsel sarihlik sayesinde hesap edilemezliğin, çekip koparılmışlığın tehlikesi daha da artmakta ve bu surette şu ispat edilmiş olmaktadır: görev karşısında sahip olmaklığın rahatlığını değil yüz yüze bırakılmış olmaklığın bir bütün olarak tam kapsamı içinde olmak.

20

Devlet ve millette en yüce görev nasıl tevdi ediliyor, birbirine geçiriliyor ve hep *rastgele* tikelleştiriliyor – önderlik ve itaat etmekten ötürü.

21

Görev – ara sıra üzerinde düşündüğümüz kudretsiz bir "fikir" değil, bazen gözümüzde canlandırdığımız hayali bir resim de değil; bilakis Dasein'a *taşınmak* üzere en temelinde tevdi edilmiş bir şeydir, tıpkı çevremizi çepeçevre saran bir akıntıda duruyormuşçasına.

"En ufak bir gevşeme ve hepimiz devriliveririz" ve hafif yükler taşıyan yapıp etmelerin umumi anlaşılırlığı içine düşüveririz – sonra da görevimiz bizim için yok olup gider.

Görevin *muhafazası* ancak mücadele içinde olur (bkz. *Herakleitos*).

Salt resimler bağlayıcı değildir.

22

Kudrete ve iktidara *layık* olmak. – Bu "hukuktan" mı neşet eder? Çünkü birisinin "hakkı" vardır buna diye? Peki neden hakkı olsun ki? Kudret sahibi olduğu için mi?

Kudrete layık olmak Dasein'ın büyüklüğünden kaynaklanır – bu da görevinin büyüklüğünden.

Kendi kaderine yaraşır olmak! Bunu burada nihai kurallara ve nihai talimatlara indirgeyemeyiz.

23

"*Kitle*" – bir millet topluluğu değil.

Yıkıcıdır –gerçek değildir– boş bir şimdiki zamanda paldır küldür gider –tarihsizdir– hep "kendi dışındadır" – her türlü "hissiliğe" açıktır.

24

Görev: yeni hakikat en son olan değildir – bilakis o, yeni hakikatin saklılığıdır ve böylece varolanın ve varlığın saklılığıdır:

En uzakta olanın saklandığı en yakın olan.

25

Nasyonalsosyalizmin gerçek bir oluşturucu kudret olabilmesi için bütün yapıp etmelerinin ve sözlerinin arkasında sakladığı bir şeyi olması gerekir –

ve güçlü şekilde istikbale doğru etki eden bir ardında-bir-şey-saklamaklıkla etkin olması gerekir.

26

Nasyonalsosyalizm bitmiş ve tamam bir hakikat olarak gökten zembille inmedi – öyle ele alınırsa bir yanılgı ve saçmalık olur. Nasıl kendisi oluşmuşsa ileride de oluşmaya devam etmeli ve geleceği şekillendirmeli – yani oluşmuş bir şey olarak onun karşısında geride durmalı.

27

Kural: bütünüyle –mutlaka müstakbel olandan hareketle yaratılmalı, istikbalin yabancılığına dayanmalı– kayıtsız şartsız biçimde ölçü ve kuralı istikbalden almalı ve talepleri istikbale yönelik olarak gerçekleştirmeli.

28

Soru atılımı:

Parçalarına bölmeden ve "tiplere" ayrıştırmadan –peşinden koşmadan–

İçsel imkanların, sabit bir mevcut olanın daha da yüksek şekilde sağlamlaştırması için değil –

Bilakis: talepkar –teşhir edici– köşeye sıkıştırıcı olmalı.

29

"Felsefenin" sonu. – Onun sonunu getirmeliyiz ve böylelikle tümüyle öteki olanı –metapolitikayı– hazırlamalıyız.

Buna uygun olarak da *bilimlerin değişimini*.

30

Üniversiteler için yeni bir temel yasaya ihtiyacımız var –tinsel siyasal bir önderliği güvenceye alan– ne için? Mevcut olanın "inşası" ve cilası için değil, bilakis üniversitelerin imhası için. Bu "menfiliğin" etkili olabilmesi için yeni neslin yetiştirilmesinde kendi görevini üstlenmesi gerekmektedir.

Böyle bir temel yasa anlamsız ve zararlı olurdu eğer onun yardımıyla mevcut olanı koruyor ve onu sadece "çağa" uyduruyor olursak.

Ama o bir mücadele aracına dönüşecektir eğer yeni neslin ve onun hakikatinin önünü açmak ve sahici menkulatı kendisine devretmekse amaç.

Günümüz üniversiteleri sadece birer eğreti oyalanma mekanları.

31

Hücum esnasında giderek sertleşmek.

Önderlik etme zorunluluğu esnasında karşılaşılan zor durumlarda üstünlüğü hep güvenceye almak.

Kaçmak yok, yorulmak yok, hep hücum etmek var.

Önemli olan yetki sahibi olmak değil, kudretin ta kendisi *olmaktır*!

32

Meta-politika olarak metafizik.

33

Bu bahar döneminde öğrenci birliğinin yaptıklarına bakılırsa bütün hatları itibarıyla tam bir başarısızlık içinde olduğu sonucu çıkacaktır – yeniden inşa etmede değil üniversite *dahilindeki* devrimde bile öyle.

İstenildiği kadar cesaret ve heyecan aşılanmaya çalışılsın onların tinsel bakımdan tümüyle ham oluşlarının yerine geçemez bunlar. Bu durumda bilime ilk başta ihtiyaç olmayacaktır – fakat üniversite eğitiminin görev ve imkanlarına dair çok daha büyük ölçüde bilgi ve anlayışa ihtiyaç vardır; misafir olarak katılmış olunan bir seminerin oldukça zayıf hatırası bunu sağlayabilecek gibi değildir.

Ama yine de öğrencilerin karanlık ve fakat emniyetli hak iradesi uyanık tutulmalı ve kendi yörüngesine oturtulmalıdır.

34

Elimizdeki yegane imkan evlatlarımız ile ihtiyarlar arasındaki az sayıdaki gençlerdir. Ancak bu evlatlarımız bu güne kadar yapıldığı gibi büyütülmemelidir.

Ama böylelikle de hiçbir şey teminat altına alınmış olmaz –çünkü mevcut üniversitenin bizatihi ortadan kalkma ihtimali bulunmaktadır– hekimler, hukukçular ve öğretmenlerden oluşan zümresel hareketin kendi teknik okullarını yaratma ihtimali vardır. Kör bir uzmanlık faaliyetine dönüşüp erkenden kendi içine kapanma tehlikesi aslında çok da büyük olmayacaktır. Çünkü bunun tahriki ve hedefi politiktir. Soru şu: buraların sadece birer ders çalışma kurumu ve bilgiyi "pratik olana" indirgeyip kötü biçimde sınırlandırma yeri olması ne ölçüde olmuştur? Çünkü şu "pratik olan" denilen

şey aslında katışıksız ve kötü bir "teori"den ibarettir. Zira böyle bir "praksis" yoktur aslında. Önemli olan bu okulların yöneticileridir.

Bunun yanı sıra veya üzerinde veya altında farklı parti teşkilatlarının önder okulları genişletilmeli ve bütün eğitimler tek bir *İmparatorluk Üniversitesi*'ne yönelik olmalıdır. Burası köşede kalmış bir akademi olmamalı – ve fakat en milletin ve devlet teşkilatının üstün politik tinsel talep ve güdülerinin şemsiyesi altında olmalıdır.

36

Etrafımızda epeyce organizasyonlar yapılıyor –çoğunlukla iyi fikirler de var arasında– ama *öyle* düzenleniyor ki sanki hedefimize çoktan varmışız gibi. Üstelik hemen insanlar tayin ve "tespit" ediliyor. Ve birkaç hafta içinde de her yerde bir başarısızlık. Çünkü ne insanlar yetiştirilmiş ne de formlar *sahici sabır içindeki* arama ve araştırma içinde büyümeye sevk edilmiş.

37

Velev ki tinsel kuvvetimiz yeterli; o zaman sadece *iki şey* bizi ileriye götürecektir: 1) tek bir üniversiteyi yeniden inşa etmek; 2) onunla birlikte bir hocalar okulu kurmak.

38

Hareket halinde kalmak ve her şeyi *kararlı bir sabırla* hareket halinde tutmak.

İradenin icraya geçirmek –Dasein'ı ve varolanı bir bütün olarak şu ve bu şekilde tasarımlanmış olarak tutmak; buna uygun olarak da soruyu ve bakış minvalini zorla ele geçirip sağlamlaştırmak– ve açımlayıcı kavramları önceden inşa etmek.

Ancak "hareket" istikametsiz, sıçrayıcı, akla estiği gibi deneme ve çabucak vazgeçmek değildir.

Maksat organize etmek ve kadroları oluşturmak, sonra da şimdiye kadarki insanlığa geri gelmek veya orada kalmak değildir.

Sahici hareket – heyecansız ama ihtirasla.

39

Eğitimsiz kitlenin az çok büyük bakiyesinin *yetersizliği* hep kalacaktır ve bütün istemelerimizi bunlar aşağıya çekecektir – yanlış yönlendirecektir.

Yetersizlik tehlikesi daha da artacaktır eğer bu türden kitlesel bakiyelerin sayısı partinin içinde –birer "mücahit" olarak yaftalanarak– şişecek olursa. Onların süresiz kadrolar işgal etmesi yüzünden kendi dik kafalılıklarını aşan her şey engellenecek ve içeriden gelerek felç olup mahvolacaktır.

40

Nerede *güçlü* bir irade –onun *yasası* ve *mukavemeti*– varsa, nerede yaratıcı kudret varsa, orada umursama ve rıza ve onaylama vardır. Ama bu son saydığım Yeni Gerçekliği yaratmayacaktır – bilakis onu tasdik edecek ve belki de güçlendirecektir.

Yeni bir gerçeklik, bir okul ve onun suretleri gibi *emredilebilecek* bir şey midir? Elbette –eğer bu emir bir amirin komutu değilse– bilakis itaatkar şekilde büyüyen kudretlerin şekil kazandırıcı iktidar yetkilendirilişi ise.

41

Tüm direnişlere, çarpıtmalara ve geri tepmelere rağmen yoldan şaşmamalı ve gevşememeli.

Fakat *ücra bir köşedeki bu denemelerin amacı nedir* ki?

42

Eğer ufukta beliren Alman Dasein'ı büyük olursa, o zaman önünde binlerce yıl açılacaktır –bize düşen buna uygun olarak her şeyi önceden düşünüp taşınmaktır– yani tümüyle farklı bir varlığın yükselişini önceden kavramaya çalışmak ve ona kendi *mantığını* önceden çalışıp sunmak.

Biz ölçütlerimizi göbeği şişmiş küçük burjuvadan alamayız; birbirlerini karşılıklı olarak "önder" tayin eden dar kafalı burjuvayı yükselen asrın yaratıcıları olarak kabul edemeyiz.

Derin ve keskin bir şüpheyi hep hazırda tutmamız lazımdır, Hıristiyanlıkla mücadele etmekten herkes kaçındığı sürece.

Bütün "başarılara" ve "rakamlara" rağmen şimdiki zamanda takılıp kalamayız.

Bütünü sadece az sayıda olandan hareketle kavramayı istemeli ve bu esnada da büyük olanın sadece onun içinde yaratılabileceğini bilerek onu aşarak varolmalı – ama yine de bambaşka *olmalıyız*; yapılanlara ve söylenilenlere kıyasla.

43

Geçiş yollarının tadilatı üzerinde çalışıyoruz –fakat bu bizim kaderimiz– ve bizler onu devraldığımızda bir tahrik eden olarak açımlanacaktır:

Çünkü burada önemli olan sadece sert olmak değil ve yükselmekte olan varlığa doğru kendini ileriye taşımak değil –tümüyle onun içinde davranmak ve birlikte davranmak suretiyle ondan hareketle kendini kavrayıp bilmek değil– bilakis şimdiye kadar olanlara muhalif olmak içinde direnmek –çünkü bunlar her şeyi tehir edip kalakalmak istiyor– ve kendimizin ondan sıyrılmasının asla mümkün olamayacağını bilmek, en müdahil edimlerin aslında onun sahasına ve üst ihtirasın onun form ve araçlarına göre teyit edilmesi gerekir.

44

Kapsamı çok geniş bir tinsel-tarihsel istikbal iradesini uyandırmalı, güçlendirmeli ve adım adım önümüzdeki yarım asırda en azından onun tinsel yapısı itibarıyla hazırlamalı.

45

Eğitim – bir milletin kendine yönelme iradesi olarak devlet kudretinin uyandırıcı ve bağlayıcı infazı.

46

Bu doğru yol mudur ki: kendini sürekli olarak meşguliyetler içinde tutmak, faaliyetlerin devam etmesini sağlamak, karşı koymaların büyük olanlarını azaltmak, kişisel münakaşaları ortadan kaldırmak, anlık deneme ve girişimlerin hay huyları içinde olmak – bu doğru yol mudur ki: bütün bunlar esnasında *kendi* sahih kuvvetini *kendi* eliyle *felç etmek* ve gerçek tinsel görevden kendini uzaklaştırmak?

Şurada burada verilen tebliğler ne işe yarayacak ki, üstelik bunları kimse anlamayacaksa?

Başkalarının çok daha iyi yapacağı işlerden uzak durmak şu demek değil ama: hareketin dışında kalmak. Yani milletimiz mütemadiyen kullanılan slogan ve ifadeler yüzünden birkaç sene içinde açlıktan ölsün mü? Yahut sahici bir tinsel asiller zümresi mi yaratmalıyız; büyük bir istikbalden hareketle Almanların menkulatını elleriyle şekillendiren?

Bugün müstakbel tinin biçiminin zorunlu olarak yanlış biliniyor olması

ve nasyonalsosyalist hareket içinde *başlangıçların* yanlış bilinmek zorunda olması doğal bir sonuç mudur, onun içinden sahiden göveren dönüşümün kuvvet ve yol ve eserlerine doğru zorlayan?

47

Yalnızca uzun süre hazırlık yapmış olanlar çok ileriye doğru önceden inşa edebilirler.

Yalnızca temelli olarak kararlı olanlar ve mütemadiyen kendini karar verilişe teslim edenler ileriki asırlara yönelik olarak karar verebilirler.

54

Dasein metafiziği kendi en iç yapısı bakımından derinleşmeli ve *tarihi milletin metapolitiğine* genişlemelidir.

56

Eğer Almanlar gelecekte Dasein'ın soru sorucu ve şekil verici derinliğine ve dünyanın genişliğine yönelik dur durak bilmeyen bir açlığa sahip olmazlarsa o zaman kendi en iç özünden düşmüş demektirler.

Peki, açlıkları neye yönelik olmalıdır – gençlik nereye doğru serpilmelidir? Tıpkı bitkilerde olduğu gibi tek bir çiçek açacak ve geçenin ayazında yok olup gidecekler midir? Yahut sahiden yani mücadele içinde bir eser mi inşa edilecek, nesiller boyunca inşa edilecek olan? Peki istikbaldekilerin serpilecekleri ve kendilerine temellük edecekleri ve şekil verecekleri bu mücadeledeki büyük rakip nerededir? Harekete geçirici büyük muhalif nerede olacaktır? Bizden başkası değildir: kendimizi istikbaldekiler için ve köprü vazifesi bakımından kurban edeceğiz. Bu kolayca kenara itilebilecek bir şey değildir.

57

Üniversite öldü. Yaşasın Almanların bilim eğitiminin müstakbel yüksek öğretim okulu.

Ama önce büyük bir bilgi sıkıntısı içine düşeceğiz, ki bu sıkıntı küçücük makaleler ve kısa süreli eğitim kamplarıyla ortadan kaldırılabilecek gibi değildir – hatta bu sıkıntı bunlar yüzünden çok daha ivedi ve kati hale gelecektir.

58

Esasen hangi şartlar altında üniversitenin idaresi mümkün olabilecektir?

1. Şimdinin önderlik istencinin tinsel-milli bakımdan çok ileriye atılımı ve bilme istencinin hareketin müstakbel Dasein güçlerince tahrik edilip gergin hale getirilmesiyle;

2. Önderi [Führer'i] taşıyan, çerçeveleyen ve belirleyen hadisenin asli olarak varlığın haddizatında dönüşümünden neşet etmesi durumunda;

3. Önder istencinin başkaları tarafından da istenilebilmesi halinde; yani itici temel güçlerin ve görevin yalınlığının neşet etmesi durumunda;

4. Yeterli bir *felsefi* eğitimin her yerde kamusal bir sermaye haline gelmesi durumunda, ki ancak bunun içinde öze yönelik bir kalkış söz konusu olabilecektir;

5. Önder istenci köprüler kurarken ona itaat etme istencinde olanların da karşılık vermesi ve bu köprünün ayaksız kalmaması halinde;

6. Asli, yüce, etkin bir düşünce minvalinin isteniyor olması halinde;

7. Tinsel-tarihsel olan içinde bir önderlik imkanının içsel olarak tanınması halinde;

8. Söz konusu önderliğin kendini kendi yasaları doğrultusunda açması ve başka önderlik ilişkilerinin salt taklit edilmesinden ibaret olmadığı durumlarda;

9. Önderliğin makamla başlamaması ve fakat makamla icraya geçmesi durumunda – çünkü makam itibarıyla "amir" olana ve varsayılan muktedirlere bir güvensizlik daha baştan itibaren etkin olmaya başlar;

10. Güçlerin aktarımının sadece bilgi ve kuralların nakledilmesi anlamına gelmemesi durumunda.

69

Çok sevilen bir söylem var: nasyonalsosyalizm başta bir "*teori*" olarak gelişmedi, bilakis bir etkinlik olarak başladı. Peki. Fakat buradan "teori"nin fuzuli olduğu sonucu mu çıkar? Hatta buradan "sair surette" kötü teoriler ve "felsefeler"le kendimizi tezyin etmemiz gerektiği sonucu mu çıkar? Ama görülmüyor ki burada "teori" ikili anlamda ele alınmaktadır – ihtiyaç nasıl hasıl oluyorsa. Ve tam da aslında kendi yapıp etmelerinin yorumunda "teorik" bakımdan yanlışta olunduğu görülmemekte. Çünkü eğer mücadele esnasındaki pek çok "nutuk" birer "teori" değildiyse o zaman şundan gayri ne edilmiş olmakta: insanları ve halkı farklı görüşler kazandırmak üzere

yeniden eğitmek (örneğin emekçileri, ekonomiyi, toplumu, devleti – milli topluluğu – şerefi – tarihi)? […]

70

Biz nasyonalsosyalizmin temellerini "teorik" olarak sağlamlaştırmak niyetinde değiliz; hatta onu bu şekilde daha üstlenilebilir ve dayanıklı hale gelebilir kılmak niyetinde hiç değiliz.

Fakat biz, söz konusu harekete ve onun istikamet gücüne dünyayı şekillendirme ve açımlama imkanlarını önceden sunmak niyetindeyiz. Çünkü biliyoruz ki bizatihi söz konusu tasarımlar eğer birer "fikre" dönüştürülüp çarpıtılırsa etki gücünü tümüyle kaybedecektir. Fakat hareketin gücü içine fırlatılmış ve kendi sahasından neşet edip orada kalan soru tutumları ve *dil* haline getirmek isteriz.

Önemli olan tasarımın duygulandırıcı ve resimler yaratıcı gücüdür – bunu da muhasebeleştirmek mümkün değildir. Duygu ve resim – bunlarsa milletin kapalı kalmış şekillendirme istencine karşı durmalıdır.

72

Tinsel nasyonalsosyalizm "teorik" bir şey değildir. Ama bu "daha iyi" ve hatta "daha öz" olan da değildir. Ancak o çeşitli teşkilat ve zümreler kadar zaruridir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki "fikir emekçisi" tinsel nasyonalsosyalizmden "el emekçisi" kadar uzaktadır.

Bu yüzden tinsel taleplerimiz konusunda *direnmemiz* gerekir. Bu taleplerimiz üstlerimiz tarafından sonradan ilave edilmiş bir şey diye tebessümle karşılansa ve hatta marksist düşünce tarzını izleyerek bunlara "takipçilik" denilip bir kenara itilse bile direnmeye devam etmek gerekir.

73

Hareketin burjuvalaşma tehlikesi tam da şu sebepten dolayı mümkün değildir: burjuva tini ve burjuva tarafından sevk ve idare edilen "tin" (kültür) tinsel bir nasyonalsosyalizm tarafından imha edilmektedir.

75

Rektörlük düsturum: mütemadiyen devam eden hayal kırıklıklarından kaçınmamalısın. Çünkü onlar durumu açıklığa taşır ve sahih istemeyi sağlamlaştırır.

Önderlik istenci kabul görme arzusundan farklı bir şeydir: Çünkü ikincisi gündelik başarılarla ve mütemadiyen onların peşinden koşmakla huzura erer. *Telafi* edildiğinde tatmin olunan bir şeydir. Ama o, sahih arzunun huzursuzluğunu bilmez. Ancak kabul görme açlığı çeken için huzur yeterli değildir – başarılarını duyurmak ve tanıtmak ister; kamuoyunda batıp kaybolmasınlar diye yeni yeni faaliyetler icat etmek zorunda kalır. Oysa ki idarede geçerlilik, müzakerede beceriklilik, *büyük* soru ve görevler karşısında kaygısızlık, girişimlerden zevk alma ve kurtlarla adeta birlikte uluma önder için zaruridir.

76

Bugüne kadarki "bilimde" devrim yapamayız eğer yeni bilimi yaratmamışsak henüz. Onu da yaratabilmek için öncelikle bilme arzusuna yönelik yeni bir ihtirası uyandırmak şarttır. Bunu eğer başaramazsak bugüne kadarki bilimlere dair sözde devrim şimdikinden çok daha berbat ve şüpheli olacaktır.

77

"Bilim" – Yeniçağın başından beri bir nevi "kudret istenci" demekti; doğaya hakimiyet anlamında; esrarengiz güçler karşısındaki korkudan sıyrılmış bir "dünya" anlamında. Belirli bir yönelimi olan ve belirli bir seviyeyi tutmaya çalışan bir peçeyi kaldırma tarzı…

Ancak şimdilerde bilgi ve bilim adeta tam aksi bir görevi üstlenmek zorundadır: *Dünyayı geriye bağlayıcı ve böylelikle "özgürleştirici" biçimde uyandırmak ve bu sayede tarihsel Dasein'ı da uyandırmak*. Bağlayıcı olan sadece varoluşsal emek olarak ortaya çıkarıcı eserdir.

Güçlerin yetkilendirilmesi için irade ve girişim. Dasein'ın haletiruhiye kazandırıcı sıkıştırıcı tasarıma ve muhafaza edici milli oluşuma dahil edilişi. Söz konusu geriye bağlayıcı yetkilendirmenin varoluşsal koşulu nedir? öncelikle ve en nihayetinde: varlık anlayışının değişmesi! Zaman! Bu koşullar hangi eğitim görev ve tarzlarıyla (fırlatılmış tasarım ve öndeleyiş) yaratılabilir? […]

78

Nasyonalsosyalizmi bir "*kurnazlık*" haline düşürmek, onunla mevcut bilimleri ve onların içeriklerini yoklamaya çalışmak (bir tür fener gibi) ve aka-

binde de yeniden aydınlatma gayretiyle piyasa sürmek… Bu oldukça rahat bir başarı kazanma imkanını taşımaktadır. Üstelik şöyle de bir avantaja sahiptir: böylelikle nasyonalsosyalist *olarak* kabul edilirsin ve basın tarafından kitlelere önerilen biri olursun. Ama bütün bunlar yüzünden hareketi dondurursun aslında – tinsel canlandırma hülyası içinde.

Söz konusu donduruluş sadece salt bir durum ortaya çıkarır – yani bütün öndeleyici tahrik ve duyguları durdurur ve aynılaştırılmış rehavet içine sürükler. Bu ise daha önceki durumdan daha berbattır. En nihayetinde de öyle bir bilgi durumu yaratılmış olur ki bundan hareketle üstünlük taslanarak nasyonalsosyalizmin zaten her daim var olduğu ve hazırlandığı hesaplanılmaktadır. İşte tam da bu noktada tümüyle yeni ve daha önce adı duyulmamış bir tinsel görevi devralma temel duygusundan feragat edilmiş olunmaktadır.

81

Bugün artık bir *"vülger nasyonalsosyalizm"*den bahsedebiliriz: bundan şimdilerde kadrolu olan ve takdir edilen gazete yazarları ve kültür yapıcılarının dünyasını ve ölçütlerini ve taleplerini ve tutumlarını kastediyorum. Tabii onlar Hitler'in "Kavgam"ına beyinsizce atıfta bulunarak belirli bir tarih ve insan öğretisini halk arasında yaymakla meşguller. Bu öğretiyi en güzel olarak *etik materyalizm* diye adlandırmak mümkündür. Bundan kastım duyusal zevkleri ve keyif sürmeyi en yüksek Dasein yasası olarak talep etmek değildir. Asla değildir. Bu ifadeyi Marksizm'den ve onun *iktisadi*-materyalist tarih anlayışından ayrı durmak için bilerek kullanıyorum. […]

83

Öğrencilerin *sosyalist yaygarası* – ahmakça bir romantiklik: "emekçilerle" bir arada oturmak ve kafa çekmek; işletmelerde dolanmak ve boş boş durmak –ama gayet de iyi biliyorlar ki kendileri burada uzun süre yaşamayacak ve hatta çalışmayacaklar bile– işte bütün bunlar o kadar aptalca ki bu durum tıpkı ekin ekme veya hasat zamanında çiftçinin üniversite kentine gelip öğrenci eğlencelerine kendini davet ettirmesine ve böylece halkla bağlılığını beyan etmeye çalışmasına benziyor. Ama bu arada hem tarlası hem de hasadı cehenneme gitmiş oluyor –yahut birkaç kadın ölümüne çalışmak zorunda kalıyor– sosyalizm mi?! Oysa öğrenciler bilimsel eğitim konusunda son derece umursamazlar. Oysa bunun yerine birlikte bilim yapmaya kendini hazırlama-

lı, halkın bilgisiyle halka kendi meslekleriyle fiilen hizmet etmeli ve tarihsel-tinsel dünyayı birlikte inşa etmeli, küçük burjuva muhafazakarlığının nihai çürümüşlüğünden zevk alınmasına mani olmalı, sahici ihtiyaçları uyandırıp beslemelidir – yalın şekilde hizmet eden bir emsal oluşla; ama bu da uzun bir eğitimi gerektiriyor ve sadece daha yüksek ve üstün bir sahici bilgiden neşet etmesi gerekiyor.

Tam da bir "*öğrenci*" olarak günümüz öğrencileri birer nasyonalsosyalist değildir. Bilakis onlar düpedüz birer küçük burjuva muhafazakarıdır. Çünkü bilim eğitiminden kaçınmakta ve en ucuz ve alelade biçimde bir "bilgi birikimini" temellük etmeye çalışmaktalar. Bu bilgileri de nereden aldığı bilinmemektedir – adına "sosyalist" diyebileceğimiz bilen bir tutum içinde olmaksızın: yani sorumluluk üstlenerek hareket etmeksizin ve sahici bir üstünlükle teminat altına alınıp eyleme hazır halde olmaksızın.

İşte bütün bu "sosyalist" yaygara, sahici ödevden kaçmanın sadece bir kılıfı olup kendi yetersizliğini gizlemeye çalışmaktan ibarettir.

101

Rektörlük görevinin ilk yılı bitmek üzereyken bu konudaki tecrübemin özü:

Üniversitelerin sonu gelmiştir, bunu durdurmak mümkün değildir, bu her açıdan imkansızdır, çünkü sahici bir "kendini hakim kılma" gücü yoktur. Ama bu nihai bir talep olarak seslendirilse de herhangi bir yankı bulmamaktadır.

Üniversitenin teşkilat ve birimlerinden –bilhassa temel yasadaki değişiklikten sonra– küçük bir aleve benzeyen mevcut faaliyetler de yavaş yavaş geriye çekilmektedir. Şimdilerde "yeni" olarak sunulansa söz konusu görevi taşıyacak güçte değildir. "Eskisi" ise yorgundur ve kendi aslına geri dönememektedir; şimdiye kadarki bilimsel faaliyete olanca soru soruşa layık olmaklığa başlamaktan korkmaktadır; kendi disiplinine ve alanına ve çalışma sahasına ve uzmanların dünyasına bağlı kalmaktadır ki buradan serbest bir itaat iradesi ortaya çıkamamaktadır; semeresiz iyi niyet değersizdir.

Nasyonalsosyalist iktidar araçlarıyla ve bunlara ait olan fonksiyonerlerle salt tepkide bulunmak belki dışarıya doğru bir kudret pozisyonu varmış izlenimi yaratmaya yarayabilir; nedir ki bu böyle? Üstelik bütün oluşum kendi içinde iktidardan yoksunsa ve yeni genç güçlerin katılımına yahut kültürlü öğretim güçlerinin korunmasına izin verilmiyorsa?

Misyonumun zamanlaması erkenmiş yahut daha doğrusu: haddizatında fuzuliymiş. Zira bu çağa uygun "önderlik" içsel dönüşüm ve kendini terbiyeyi hedeflemiyor. Bilakis yeni birimlerin gözle görülebilir şekilde çoğalmasını yahut mevcutların etkileyici biçimde değiştirilmesini amaçlıyor. Ama bütün bu faaliyetler esnasında özsel olan yine o eski şeklinde kalıverebilir.

Bütün bunlar yavaş yavaş geçip gidecektir. "Seyirciler" ise kendi can sıkıntıları içinde yok olacaklardır. Bu esnada da Alman üniversitesinin yeniden tesis edilişiyle ilgili Dasein gücü birikecektir.

Ne zaman olacaktır bu ve hangi yolla? Bunu bilmiyoruz. Kesin olan şu ki: kendi payımıza, müstakbel olanın hazır edilişine gayret etmeliyiz. Kendimizi mevcut olanın devam edişi esnasında harcamamalıyız. Müstakbel olana dair mestur nazarımızı bunlarla çirkinleştirmemeliyiz. Zaten sahici isteme –ve yapabilme– neredeyse biz de orada olacağız, onun dışında olamayız. Biz mestur tinsel Almanya'nın görünmez cephesinde var olacağız.

112

Bir veda konuşması (28 Nisan 1934):

Halihazırda mazide kalmış bir zamana ait olan "kolegiyal" veda konuşmaları yapılmıştır. Ben ise şimdiki andan hareketle *dostane* bir söz söylemek istiyorum.

Sizler yeni bir başlangıcın arifesindesiniz.

Ben ise *başarısız bir yılın* sonundayım.

Bu bir *çelişkiymiş* gibi görünüyor:

Bir tarafta müstakbel meçhulün tahrik edici gücü;

Diğer tarafta yaşanmış olanın felç edici ağırlığı.

Ama aslında her ikisi bir aradadır – bunlar *özdeştir*: bizim bugünkü Dasein'ımızı basit ve sert bir idrakle kavramak zorundayız – kör edici bir ümitvarlığı ve aynı şekilde körleştirici kötü duyguyu engellemek için.

Başarısız bir yıl –kayıp bir yıl– belki de *başarısızlık* insanlar için tecrübenin en üst biçimidir, ki onun içinde faal dünya güçleriyle merhametsiz faaliyet imkanı dahilinde karşılaşılır ve onların hareketi ve yerleşimini hissetmek öğrenilir.

Ve böylelikle söz konusu başarısızlığın temel tecrübesi şu şekilde özetlenebilir: kendini hakim kılmanın birleşik ve köklü kuvveti Alman üniversitesinden *uzaklaşmıştır*. Aslında *çoktandır* oradan kaybolmuştu; ama şimdi bu boşluk çok hızlı şekilde ve her yerde gün yüzüne çıkmıştır:

Eğitici güç karmakarışık haldedir;

Dünya görüşsel güç solmuştur;

Bilgi oluşturucu güç dağılmıştır.

Bu yüzdendir ki üniversite, milletin kamusal yaşamı içindeki yer ve nüfuzunu bir gecede kaybetmek durumunda kalmıştır. Şimdi o, nihai sonuna dek "antikalaşmış" bir varoluşu sürdürecek ve belirli sınırlar dahilinde öğrencilere mümkün olduğunda hızlı şekilde ve onları çok da yormadan meslek hayatında kullanacakları içerikleri ileten son derece şüphe uyandıran bir kuruma dönüştürecektir.

Günümüzde artık bir üniversitede fakülte kadrolarının "iyi" veya "kötü" oluşu önemsizleşmiştir – fark artık sadece "niceliksel" olarak kabul edilmektedir. "Nitelik" sınırı yani özün temellük edilme sınırı başka bir yerden geçmektedir.

Alman üniversitesinin bu yazgısına esef etmek gereksizdir. Ancak başka bir şey çok daha tehlikelidir: *sözüm ona* ileriye atılan öğrenciler ve "teşkilatlanma" ve "tutum" bakımından onlara benzeyen hocaların bu teknik bilgi iletme merkezi üzerindeki hakimiyetlerine sevinmeleri ve kucaklarına düşüvermiş olan baştan aşağıya çürümüş bu binayı tahkim edilmiş bir kaleyi fethediyormuş gibi gösteren üzüntü verici tiyatroyu icra etmeleridir.

Tehlikeli olan tepki değildir; zira sözüm ona "devrimciler" çok daha tepkiseller çünkü karar vericiler "eksilere" göre çok daha tecrübesiz ve beceriksiz.

Ayrıca tehlikeli olan akla gelebilecek ve gelmeyecek bütün özel görevleri üniversiteye dışarıdan bindirmek adına (mücavir alan lakırdılarıyla) gösterilen dizginsiz şevk de değildir. Orada her şeyin içi boştur.

Tehlikeli olan şudur: durumun giderek artan şekilde üzerinin örtülmesi. Buna göre peşinen bütün plan ve tedbirler hakikatsizliğe havale edilmekte ve her türlü sahici isteme kavranılabilir olanın oldukça dar sınırları dışında kalmak durumundadır.

Elde bir tek şu kalmaktadır: üzerini örtmelere karşı gerçek olanı teşhir etmek. Bu şu anlama geliyor: fesih işlemine devam etmek – tümüyle başka olanın şekillendirici istemesinden hareketle.

Acıklı olan bu son değildir – onun gerçekliğinin üzerinin örtülmesidir acıklı olan.

113

Rektörlüğümün sonu. 28 Nisan 1934 – Görevimden affımı istedim. Çünkü bu görevimin sorumluluğunu artık taşıyamayacağım.

Yaşasın sıradanlık ve gürültü!

114

[…] Rektörlüğüm büyük bir yanılgıdan hareket ediyordu: "meslektaşlarımın" dikkat ve nazarlarına *sorular* taşıyabileceğimi sanıyordum. Ama onlar *kendi* gelişmeleri – ve mahvoluşları adına bunlardan *muaf* olmak istediler.

Kral Öldü: Heidegger'in "Kara Defterler"i*

GREGORY FRIED

Giriş: Skandaldan Felsefeye

Geçtiğimiz yüzyılın en ünlü ve etkili filozoflarından Martin Heidegger (1889-1976), tarihin en alçak rejimlerinden biri olan Nasyonal Sosyalizmi neden benimsemiş olabilir? Heidegger'in 1930'ların başından 1970'lerin başına kadar yazdığı kısa yazılarını topladığı defterlerin *Schwarze Hefte* adıyla yayımlanışından sonra kopan gürültü işte bu sorudan çıktı. Yayımlanması planlanan toplam 12 cildin 1200 sayfalık ilk üç cildinin İngilizce çevirisi dahi tamamlanmadan böyle bir gürültü kopmuş olması ise daha da çarpıcı.[1]

İlk üç cilt 1931-1941 tarihleri arasındaki defterleri içeriyor. *Defterler*, şematik notlar, kısa ve özlü gözlemler ve yer yer Yunancadan çeviriler gibi çeşitli yazıların yanı sıra ağırlıklı olarak uzunluğu birkaç paragraflık notlardan birkaç sayfalık denemelere kadar değişiklik gösteren maddelerden oluşuyor. Bunlar doğaçlama karalamalar değil; Heidegger'in hepsine büyük emek harcadığı, onları "'aforizmalar' ya da 'görmüş geçirmiş birinin vecizeleri'" olarak tasarlamayıp "çok anlamlı bir yeni düşünme biçiminin fetih yolu üzerindeki mütevazı ileri karakol hatları" olarak gördüğü açık.[2] İlk üç cilt nasyonal sosyalistlerin Almanya'da iktidara geldiği yıllarla İkinci Dünya Savaşının başlangıcı arasındaki dönemi kapsıyor. Heidegger'in dünya tarihine damgasını vuran bu olaylardaki rolü herkesin malumu: 1933 yılının Nisan ayında, Nazi rejimi iktidarında Freiburg Üniversitesinin rektörlüğüne

* Los Angeles Review of Books sitesindeki şu makalenin çevirisidir: http://lareviewofbooks.org/review/king-dead-heideggers-black-notebooks

1 Bütün *Defterler* alıntılarını Richard Polt'la birlikte çevirdim.

2 GA 95, s. 274. İzleyen bütün dipnotlarda, GA kısaltması *Schwarze Hefte*. *Gesamtausgabe*'ye, kısaltmadan sonra gelen rakam da *Schwarze Hefte* 94-96. ciltlere tekabül eder.

getirildi, Mayıs ayında şaşaalı bir törenle Partiye katıldı, fakültenin ve öğrencilerin aleyhine Yahudi karşıtı yasaların yürürlüğe girmesine yardımcı oldu, Kasım ayında Hitler'in iktidarını sağlamlaştıran referandum lehine konuşmalar yaptı – ve sonra, Nisan 1934'te aniden üniversite rektörlüğünden istifa etti.

Yüzyılın en etkili filozoflarından birinin gelmiş geçmiş en barbar rejimlerden biriyle görünürde işbirliğine gitmiş olması uzun zamandır bitmez tükenmez tartışmaların konusuydu. Heidegger taraftarları, bu işbirliğinin dünyevilikten uzak birinin, kısa bir süre sonra pişman olacağı geçici bir hata olduğunu savundular – bu kusurun, felsefesiyle hiçbir ilişkisi yoktu. Heidegger karşıtları ise, düşüncesinin bütünüyle Nazizm'le zehirlendiğini ve toptan itibarsızlaştırılması gerektiğini savundular. Elbette bu iki aşırı uç arasında pozisyon alanlar da vardı; *Kara Defterler* Heidegger'in o dönemki düşüncelerini ortaya koyarak bu tartışmalara bir son vermeyi vaat ediyordu.

Heidegger bu defterlerde, diğer yazılarında görmeye hiç alışık olmadığımız bir açık sözlülükle çeşitli konulara değiniyor; özellikle ikisi konumuz açısından gayet açıklayıcı. Biri, Heidegger'in şu beyanı: "1930-1934 yıllarında, salt metafizik (yani Varlık tarihi açısından) düşünerek Nasyonal Sosyalizmi yeni bir başlangıca geçişin vasıtası olarak gördüm ve ona bu anlamı yükledim."[3] Heidegger burada –en azından 1934'e kadar– *felsefi* anlayışında nasyonal sosyalizme yüklediği önemi teyit etmekle kalmıyor, buna ne kadar *erken* bir dönemde inanmaya başladığını da gösteriyor: 1930'da, Nazilerin iktidara geçmesinden üç yıl önce. Dolayısıyla, Nazizm'e bağlılığı sıradan bir fırsatçılık olarak değerlendirilemez. İkincisi, *Defterler* düpedüz antisemitik olan pek çok pasaj içeriyor (bunlardan bazılarını aşağıda ele alacağım) ve bunlar rastgele kaleme alınmamış, aksine Heidegger'in tarihe felsefi yaklaşımının ifadesi olarak yazılmış pasajlar. O halde hemen şunu sorabiliriz: *Defterler* Heidegger'in Nazizm'inin ve antisemitizminin tasdiki niteliğindeyse, bilecek ne kaldı? Düşüncesi korkunç eylemlerle ilişkilendirilebilecek biri bizi neden ilgilendirsin? Neden ondan hemen kurtulmuyoruz?

Bunu neden dert ettiğimiz sorusuna verilecek yanıtlardan biri de, başka türlüsünün elimizden gelmediği ki, *Defterler*'in yol açtığı mevcut karmaşa da bunun ispatı. Politik skandallara yönelik iştahımızın da gösterdiği üzere, insanlar eskiden ünlü olan birinin kusurlarının ifşa edilmesiyle adının kötüye

3 GA 95, s. 408.

çıkmasının yol açtığı sansasyondan zevk alıyorlar. Ancak bu marazi merak Heidegger vakasının ciddiyetine uygun düşmüyor çünkü gerçekten de son 100 yılın en etkili düşünürlerinden biri söz konusu. Dolayısıyla, *Defterler*'i ciddiye alma gereğinin bir nedeni de, bu kadar geniş bir kitleye ilham vermiş birinin nasıl bu tür görüşleri olabildiği – ve bunun, mirası açısından ne anlama geldiği. Yani bu bir düşünce tarihi ve etkisi meselesi. Bu çok önemli nedenin yanı sıra daha derin bir neden de söz konusu: Heidegger okumalarında üzerine düşünmeye değecek bir şeyler kalıp kalmadığı; *Defterler*'de ya da toplam 100 ciltlik bir külliyatın geri kalanında Nazizm ve antisemitizm dışında bir şeyler de olup olmadığı sorusunu yanıtlamalıyız.

Gizli Kral ve Mirası

Bu soruları yanıtlamak için, Heidegger'in insanları bu kadar heyecanlandırmasının nedenini anlamak zorundayız.

Heidegger, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ders vermeye başladığında üniversitede kadrolu çalışmayan, silik bir genç öğretmendi. Kayda değer tek bir yayını yoktu. Buna rağmen, bu gençlik yıllarında bile gizli bir hayran kitlesi vardı. 1933'te Nazi rejiminden kaçan Almanya doğumlu Yahudi filozof Hannah Arendt, Marburg'da genç bir öğretmenken Heidegger'in öğrencisi olmanın neye benzediğini sonraki yıllarda tarif etmişti. Arendt'e göre Heidegger bu tuhaf ününü tamamıyla büyük filozofların –Platon, Aristoteles, Kant ve diğerleri– yapıtları üzerine derslerinde felsefi soruları gayet beklenmedik biçimlerde tartışmaya açmasının öğrenciler üzerinde bıraktığı olağandışı etkiye borçluydu:

"Bu derslerde genelde bilinen metinler ele alınıyordu; öğrenilerek tekrar üretilecek ve başkalarına aktarılacak bir öğreti içermeyen metinlerdi bunlar. Aslında sadece adı biliniyordu ve bu ad gizli kralın dedikodusu gibi bütün Almanya'da kulaktan kulağa yayılıyordu."[4]

Heidegger 1927'de ününü ve kariyerini bir çırpıda sağlamlaştıran çığır açıcı kitabı *Varlık ve Zaman*'ı yayımladığında karşılaştığı büyük ilgiyi kısmen, onu felsefenin kralı olmaya layık gören sekiz yıllık öğrencilerine borçluydu.

Bu öğrencilerin pek çoğu daha sonra etkili düşünürler olacaktı. Ne gariptir ki, Leo Strauss, Herbert Marcuse, Karl Löwith, Emmanuel Levinas,

4 Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty," çev. Albert Hofstadter, *The New York Review of Books*, 21 Ekim 1971: http://www.nybooks.com/articles/archives/1971/oct/21/martin-heidegger-at-eighty/

Hans Jonas ve 1920'lerde bir süre Heidegger'in sevgilisi olan Hannah Arendt de dâhil olmak üzere büyük bölümü Yahudi'ydi. Heidegger'in o dönemde antisemitik görüşlerini kendine saklamış olması kuvvetle muhtemel. Yıllar, hatta on yıllar boyunca kendini ne kadar iyi gizlediği ortada. Heidegger'in krallığı sadece Yahudi öğrencilerinden oluşmuyordu elbette. Anlam ve yorum çalışması olan hermeneutiğe önemli katkılarda bulunan Hans Georg Gadamer; gayretli bir Heidegger okuru olan ve savaştan sonra onu açıkça eleştiren az sayıda kişiden biri olan Jürgen Habermas gibi Alman öğrenciler de vardı. Heidegger Nazileri desteklediğini açıkladığında bu öğrencilerin ve hayranların büyük bölümü derinden sarsıldı; savaştan sonra takipçilerinin büyük bölümünü, olan bitenin 1934'te rektörlükten istifa edene kadar üniversiteyi koruma amaçlı kısa, beceriksiz bir girişimden ibaret olduğuna ikna etmeyi başardı.

Heidegger kısa bir süre sonra uluslararası çapta tanındı. Fransızlardan, Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğu, Jacques Derrida'nın yapısökümü ve Michel Foucault'nun söylem analizi Heidegger'e çok şey borçludur. Heidegger üzerinden yapay zekaya dair varsayımları sorgulayan Hubert Dreyfus ve film yapmaya başlamadan önce Heidegger çalışan yönetmen Terence Malick Heidegger'den etkilenen Amerikalılardan bazılarıdır. Heidegger üniversitede de edebiyat incelemelerinden mimariye, psikoterapiye ve teolojiye kadar pek çok akademik disiplinde etkili olmuştur. Latin Amerika'dan İran'a, Çin'e ve Japonya'ya kadar pek çok yerde uzun zamandır etkisini sürdüren küresel çapta bir düşünürdür. Heidegger'in mirasının özellikle kayda değer bir özelliği siyaseten çeşitliliğidir, ABD'de yeni-muhafazakar hareketin kurucusu olan sağcı Leo Strauss'tan, Heidegger'in fikirlerini Marksizm'le harmanlayan veya yapısöküm gibi yeni entelektüel akımlar oluşturan Sartre ve Derrida gibi solculara kadar geniş bir yelpazede etkili olmuştur. Kitle toplumunun, tüketiciliğin ve teknolojinin zincirlerinden boşanmasının insanlıktan çıkarıcı etkilerine yönelttiği eleştiriyle Yeni Sol'un ve 1960'ların karşı kültürünün ortaya çıkışında kilit bir rol oynamış Herbert Marcuse'u bile etkilemiş, Marcuse çalışmalarında Heidegger'in insanların gündelik gayrisahihliğine dair çözümlemesinden ve modern hiper-rasyonalizm eleştirisinden yararlanmıştır. 1933'ten 1934'e kadar Nasyonal Sosyalizme alenen bulaşması bir yana, yayınlarında siyaset felsefesine ya da alışıldık anlamıyla etiğe dair neredeyse hiçbir şey söylememiş olması, Heidegger'in kapsamlı etkisini daha da şaşırtıcı yapar. Ancak bu durum son on yılda, tıpkı *Defterler*

gibi uzun zamandır kilit altında olan çalışmalarının yayımlanmaya başlamasıyla değişti. İşte şimdi hesaplaşmanın zamanı geldi.

Soru

Peki Heidegger'in düşüncesi tam olarak hangi özelliğiyle bu kadar çok insanın ilgisini çekmektedir? Fikirlerini ifade etmek için geliştirdiği özel terminolojinin yazılarını ne kadar zorlaştırdığı herkesin malumu ama sormak istediği esas sorunun ne olduğunu kestirmeye başladığınız anda, 2500 yıllık Batı düşüncesini alaşağı etmeye çalıştığını ve yeni bir düşünce için yeni bir dile ihtiyacı olduğunu düşündüğünü görürsünüz. Bu merkezi soru, 1927'de birdenbire ünlenmesini sağlayan kitabı *Varlık ve Zaman*'ın başlığında açıkça ilan edilmektedir. Heidegger *Defterler*'de sıklıkla bu kitabın kusurlarından bahsederek hayıflanıyor ama bir yandan da esas önemli bulduğu noktayı sürekli vurguluyor: felsefenin en temel sorusu olan Varlığın anlamı sorusu. Varlık kelimesinin büyük harfle yazılması sizi aldatmasın, burada amaç Varlık'ı varlıklardan ayırmak; Heidegger'e göre Varlık, bütün gerçekliği açıklayacak bir anahtar niteliği taşıyan, *herhangi bir* çok önemli varlık, bir "Yüce Varlık" (Tanrı) ya da Büyük Patlamayı açıklayacak matematiksel fizik formülü gibi bir şey değil.

İngilizcede Varlık sorusu en iyi, herhangi bir şey, herhangi bir varlık için *varolmanın* ne anlama geldiği sorusuyla ifade edilebilir. "Varolma"nın anlamı olarak Varlık, yüceltilmiş bir varlık veya şey değildir.

Heidegger'e göre, Batı Varlık sorusunu 2500 yıl boyunca şu ya da bu şekilde Platon'dan ödünç alınmış yollardan yanıtlamıştır. Platon, herhangi bir varlığın –bir sandalyenin, köpeğin, dağın, üçgenin, yasanın– nasıl olup da olduğu şey olarak göründüğünü, hatta göründüğü haliyle anlamlı geldiğini sorar. Verdiği yanıt belki de felsefenin en ünlü yanıtıdır: (İngilizcede büyük ölçüde Platon'a borçlu olduğumuz bir sözcük olan) idealar aracılığıyla. Günlük Yunancada bir *idea* gözle görülen şeyi, bir varlığı (örneğin bir sandalyeyi veya bir köpeği ya da bir kareyi) başka bir varlıktan (bir masadan, bir kediden veya bir çemberden) ayıran belirgin bir biçimdir. Ancak Platon'un ideaları bedenin gözüyle değil, zihnin gözüyle görülürler: bir şeyin, örneğin bir sandalyenin ya da bir köpeğin ya da üçgenler ve rakamlar gibi matematik terimlerinin, hatta yasa veya cesaret gibi soyut şeylerin *aslında* ne olduğu sorusunun yanıtı şu köpek, şu üçgen veya şu yasa veya şu cesur edim değildir çünkü bunların hepsi geçici misallerdir; yanıt, köpek, üçgen, yasa veya ce-

saret *idea*sı olmalıdır. Bir şeyin esas hali olan idealar, geçici değildir. Platon için varlık, zamanın, değişimin, duyuların ötesinde kalan bir âlemde varolur; sandalyelerin, köpeklerin, üçgenlerin dünyası ise bir kara tahta üzerinde vardır, hukuk gibi tarihi kavramlar bile, aslında olanın sadece daha donuk veya daha parlak yansımalarıdır.

Heidegger *Defterler* boyunca, Varlığı gerçekliğin ebedi ve değişmez temeli kabul eden bu Platoncu yanlış kanının Batı düşüncesini (bu düşünce artık Platon'un idealar dilini kullanmasa bile) o zamandan beri yönlendirdiğini tekrar tekrar vurgular. Heidegger Nietzsche'nin izinden giderek hem Yahudiliğin hem de Hıristiyanlığın Platonculuğun ulağı işlevi gördüğünü, onlarda da her gerçeğin kaynağı olan idealaın yerini Tanrı'nın aldığını savunur. Modernlik, özbilinç sahibi öznenin gerçekliğin mihenktaşı olan Tanrı'yı yerinden etmesini sağlayan Descartes'la başlamıştır: neyin gerçek olduğuna bilimlerin metodolojileri karar verir ve bilimlerin sunduğu teknolojiler nesnel evrenin yeni efendisi olduğu varsayılan insan özneye hizmet ederler (henüz emekleme aşamasında olsa bile, efendi insandır). Heidegger'in argümanına göre, bilimler Platonculuktan sonra ne kadar mesafe kat ettiklerini sansalar da, varolanın anlamının sadece insan zihninin erişebildiğini ve bizi çevreleyen verili dünyayı aşan zamandışı yasalar ve formüller aracılığıyla ifade edilmesi gerektiğini düşünürler.

Heidegger Platon'dan bu yana olup bitmiş her şeye "metafizik" adını verir; varolmanın anlamını bir şeye, fikirlere, Tanrı'ya, insan özneye ya da modern matematik fiziğin yasalarına, kısası başka bir varlığa atıfla açıklamaya çalışan bütün düşünme biçimleri için "metafizik" sözcüğünü kullanır. Metafiziğin varolmanın anlamı sorusunun basitliğini ve bu basitliğin beraberinde getirdiği zorluğu düpedüz unuttuğunu iddia eder. Varlık ebedi olan değildir, radikal biçimde sonlu olandır: Varlığın anlamı bir şeyin ne olduğunu ve bir bütün olarak bütün varlıkların ne olduğunu nasıl yorumladığımıza bağlıdır ama o anlam da, Heidegger'e göre, zamana bağlıdır. Heidegger en radikal anlamıyla tarihselcidir: anlam olarak hakikat, öznenin temsilinin sonsuz, nesnel bir gerçekliğe karşılık gelmesini güvenceye almaz; hakikat, verili bir zamanda, mekanda ve gelenekte yerleşik yaşayan biz tarihsel insanlara dünyanın anlamlı gelmesinin belirli bir zaman içinde açımlanışıdır. Bu hakikatin açımlanması "olayı" üzerinde denetim kurabileceğimiz öznel bir iyelik değildir, anlamlı bir tarihsel dünyayı gözler önüne seren zamanın ezici gücünün bize etki edişidir.

Heidegger, diğer yazılarından da aşina olduğumuz modernlik ve Batı eleştirisini *Defterler*'de iyice keskinleştirir. Varlık sorusunun unutuluşu ve metafiziğin yükselişini *nihilizm* olarak nitelendirir çünkü metafizik bu soruyu sıradan, önemsiz bir soru gibi ele alır. İnsan özneyi varolan her şeyin merkezine yerleştiren modernlik, Heidegger'in *Defterler*'de manipülatif düzen [*Machenschaft*] adını verdiği süreçle metafiziğe en eksiksiz ifadesini vermiştir. Manipülatif düzen hem maddi şeyleri hem de enerji biçimlerini kapsayan doğa üzerinde tam bir hakimiyet kurmayı hedefler ve sadece bu tahakküme tabi kılınabilecek şeyleri varlık olarak kabul eder. Bilimi ve teknolojiyi, tanrılaşmasını sağlayacak kral tacı ve asası olarak kullanmakla övünen insan özne, manipülatif düzenin elinde herhangi bir kaynağa dönüşmüş halde bulur kendini: bu çağda şevkle kullandığımız "insan kaynakları" ifadesinin kaynağı açıktır. Heidegger'in Ernst Jünger'in izinden giderek, bu kaynakların bütün eylem sahaları için "bütünüyle seferber edilmesi" adını verdiği süreç kalmıştır geriye, endüstri, savaş, eğitim, kültür, hatta eğlence, devasa bir güç istencinin hizmetindedir artık. Geriye kalan tek standart "devasalıktır": düpedüz nicel olanı bir niteliğe dönüştüren şeydir.[5] Nicelik idolünü şeylerin ve gücün tek önemli niteliği kabul eder ve önünde saygıyla eğiliriz.

Geçisin Siyaseti

Heidegger *Defterler*'de, bu muazzam nihilizmle zirve yapan Platonculuğun yörüngesini, Batı tarihinin "ilk başlangıcının" ifası olarak tanımlar. Heidegger'e göre başlangıç [*inception*], bir zaman çizelgesi üzerinde tarihlendirilebilecek herhangi bir başlangıçtan daha fazlasıdır; başlangıç tarihsel dünyanın insanlar açısından anlamını nesiller hatta milenyumlar boyunca etkisi altına alan bir olaydır. İlk başlangıç, Yunanlılar Varlığın anlamı sorusunu ilk sorduklarında başlamış, ancak Platon'un felsefenin metafiziğe gömülmesine göz yummasıyla bozulmuştur. *Defterler*, özellikle 1930'ların ilk yıllarında, yani Nasyonal Sosyalizmin yeni bir tarihe "geçişin" katalizörü olacağını düşündüğü dönemde nasıl gayretle, hatta çaresizlikle "başka bir başlangıcın" gelmesini umut ettiğini gösterir. "Ne olacağını, kimse bilmiyor"[6] diye yazar; kimse bilmez çünkü gelecek olan, "belirli" öteki başlangıç ya da "bir başka" başlangıç değildir, burada kesin bir döngüsel meydana geliş söz

5 GA 94, s. 487
6 GA 94, s. 441.

konusu değildir, aksine, ilkinin standartlarıyla öngörülemeyecek ya da ölçülemeyecek tümüyle "başka" bir başlangıç söz konusudur. Tek bildiği, bu gelecek olan şeyin insan olmanın anlamının bütünüyle dönüşmesini, modernliğin kendini-tanrılaştıran öznelliğinden uzaklaşmasını gerektireceğidir.

Heidegger 1930'ların ilk yıllarındaki yazılarında, tarihi tersine çevirmede Almanlara özel bir rol düştüğünü yazar, ancak bunun nedeni, Nazi öğretisinde olduğu gibi ırkları değildir: "Varlığa yeni şiirsel sesini verecek olan ancak Almanlardır."[7] Tarihin ilk başlangıcını gerçekleştiren Yunanlılara, filozofları, dilleri, şairleriyle ancak Almanlar bir kontrpuan teşkil edebilir; sadece onlar, metafiziğin sonunu getirip yeni bir düşünme biçimini ifade etmenin bir yolunu bulabilir. Bu da ancak Alman halkının, yani *Volk*'un bunun nihai tarihsel ödevi olduğunu kavramasıyla mümkün olabilir. Heidegger'e göre *Volk* ırk üzerinden değil, bu kaçınılmaz yükü üstlenme yetisi üzerinden tanımlanmalıdır; kendini sorgulanmaya-değer kılabilmeli, bu sorgulamayı ırkçı insanlık kavrayışındaki gibi bir "ne" sorusu üzerinden değil, çağın en acil sorularının ucu açık kaldığının bilinciyle "Biz kimiz?" sorusundaki "kim" üzerinden yapmalıdır – ve bu soruyu şipşak, kaba bir biyolojik ırkçılığa ya da düşüncesiz bir folk-tarihine başvurarak yanıtlamamalıdır.

Bu kavrayış, Heidegger'in üniversite rektörlüğünü kabul etmesinin nedenini de açıklığa kavuşturur: yeni nesli, bir dönemi bitirip bir yenisini başlatmaya yönlendirmeyi amaçlamıştır. 1933 tarihli notlarında heyecanı açıkça hissedilmektedir: "Üniversite öldü; Almanları bilgiye ulaşma yolunda eğitecek gelecek yükseköğrenim okulu çok yaşasın!"[8] ve: "Führer'in düşüncemizi doğru yola sokan ve ona etkili olma gücü veren yeni gerçekliği uyandırmasının benzersiz deneyimi ve bu deneyimin verdiği büyük memnuniyet."[9] Öte yandan, temkini de elden bırakmaz: "Nasyonal Sosyalizm cennetten yeryüzüne inmiş eksiksiz ve edebi Hakikat değil – öyle kabul edilmesi onu sapkınlığa ve soytarılığa dönüştürür."[10] Üniversiteyi sıfırdan kurmak, hiçbir şeyi olduğu gibi kabul etmemek, fakülteyi ve öğrencileri bütün disiplinleri aşan, yeni tarih başlangıcının üzerinde yeşereceği zemini hazırlayacak bir sorgulama ruhunda birleştirmek. Bu görevin katılık ve radikal değişim cesareti gerektirdiğini düşünür ama her tarafta *Spießbürgerei* (birebir çevril-

7 GA 94, s. 27.
8 GA 94, s. 125.
9 GA 94, s. 111.
10 GA 94, s. 114-115.

mesi imkansız bir sözcük) direnciyle karşılaşır: bu sözcük, Nazi devrimcisi olduğunu sananların korkaklığı, imgelem zayıflığı ve uymacılığına yönelik öylesine şiddetli bir tiksintiyi ifade eder ki onu "burjuvazi" ya da "yuppilik" gibi terimlerle karşılamak Heidegger'in nefretini ancak çok yüzeysel bir şekilde aktarmak olur. 1933'te şu soruyu kağıda döker: "*Spießbürgerei*'ın, kibirli bir yarı-kültürün, küçük burjuvaziya özgü sahte eğitimin her yerde atağa kalkmış olmasına – Alman sosyalizminin içkin gerekliliklerinin tanınmıyor, dolayısıyla arzulanmıyor olmasına şaşırmalı mı?"[11]

Defterler Heidegger'in Nazi devrimine yönelik ihtirasının yoğunluğunu gözler önüne sererken bir yandan da onun kibrini, hatta megalomanisi iyice netleştirir: devrimin başarılı olmasının tek yolu Alman *Volk*'unun, gençliğin, üniversitenin, hatta Nazi Partisinin bile işin ciddiyetini *onun* öne sürdüğü şartlar üzerinden anlaması, Batı tarihinin ilk başlangıcından diğer başlangıca geçişi, gündemden hiç düşmeyen Varlığın anlamı sorusu üzerinden kararlaştırmasıdır. "Devrim" sözcüğü bile Heidegger'in istediği şeyi tam olarak karşılamaz: "*Devrimler* – halihazırda tanıdık olanın altüst edilmesinden ibarettir, bütünüyle Başka olana dönüşüm değildir hiçbir zaman. Devrimler bu dönüşümler için hazırlık niteliğini alabildiği gibi onun ihtimalini zayıflatabilirler de."[12] "Devrim", ne kadar heyecanlandırıcı olsa da, salt döngüsel bir tersine çevirmeyi işaret eder. Heidegger ise şeyleri sarsmakla kalmayıp onları yarıp geçecek radikal bir altüst edişin peşindedir. Son iki milenyumda olan hiçbir şeyin bizi hazırlayamadığı, şiddetli bir tarih ve insanlık dönüşümünü arzulamaktadır.

1930'ların sonlarına doğru yazdığı notlar bu olağandışı kibrin ve risk almanın kaçınılmaz sonucunu gözler önüne serer: amansız bir umutsuzluk içinde kaybolmuş bir Heidegger. Üniversite rektörlüğüne ve rektörlük konuşmasına dair şunları yazar: "Bu konuşmadaki en büyük hata, Alman üniversitesi bağlamında sorgulamaya girişmeye hazır gizli bir nesil olduğunu varsayması, bu insanları, içsel dönüşüm çalışmasına adanmaya yönlendirmeyi umut etmesidir."[13] Başarısız olan Heidegger değildir, üniversite ve devrim, tarihin omuzlarına yüklediği görevi üstlenme konusunda başarısız olmuşlardır. Aşağılayıcı ithamlarından ve eleştirilerinden kimse kaçamaz. Üniversite özgün, yaratıcı sorgulamadan acizdir; Alman halkı asli

11 GA 94, s. 135.
12 GA 95, s. 48.
13 GA 95, s. 286.

ödevi olan düşünme ödevi için gerekli gücü toparlayamamıştır; Nasyonal Sosyalizm kariyer meraklısı küçük burjuvalara teslim olmuştur; Amerika dünya sahnesi üzerindeki devasalık salgınının müsebbibidir; ırkçı doktrin ise insan olmanın anlamının metafiziğin makineleştirme programlarına uyarlanabilecek biyolojik bir özelliğe indirgendiği modern düşüncenin bir başka tezahürüdür. Heidegger'in bu kapsamlı ithamlarının tek istisnası pek sevdiği Alman şair Friedrich Hölderlin'dir; Yunan başlangıcıyla onun Alman karşılığı arasındaki cepheleşmede Batı tarihinin ihtiyaç duyduğu altüst edişi önceleme onurunu ona bahşeder.

Neden Nazizm? Neden Antisemitizm?

Heidegger'in tarihte radikal bir kırılmaya yönelik özlemini anlasak bile, Nazilerin grotesk ve kötücül antisemitizmi herkesin malumuyken, Nazi devrimini nasıl olup da doğuşu sırasında kucaklamış olduğunu anlamak zordur. Komünistler de tarihte dönüştürücü bir kırılma vaat etmemiş midir?

Öncelikle, *Defterler* Nazi devriminin Heidegger için sadece bir fırsat olduğunu, onu tarihi altüst etme projesini doğrudan güvence altına almayıp sadece mümkün kılan bir uğrak olarak ele aldığını gösterir. Marx'ın komünizmin lideri olması gibi kendisinin de bu hareketin ruhani lideri olacağını düşünecek kadar kibirlidir Heidegger; ne var ki, hareket onu ve hizmet edebileceği tarihsel kırılmayı yüzüstü bırakmıştır, tersi değil. Dahası, Heidegger'e göre komünizm de Platonculuğun bir başka biçimidir. Hıristiyanlıktaki kıyamet inanışı gibi komünizm de tarihin sonunun geleceği, insan yazgısının kendini tamamıyla gerçekleştireceği bir günü vaat eder. Heidegger'e göre Platonculuğun bütün biçimlerinde insan olmanın anlamı, evrensel çapta bütün insanlar için geçerli olan, tarihin ötesinde zamansız bir âleme dayandırılır; buna göre insanlar ya Tanrının suretinde yaratılmış varlıklar olarak, ya –Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde olduğu gibi– "bütün insanlar" için geçerli insan haklarına sahip varlıklar olarak ya da insanlığın ne olduğu ve neye dönüşeceği sorusuna bir son veren komünist dünya devriminin katılımcıları olarak ele alınır. Heidegger bu tür hareketlere toptan "liberalizm" adını verir – liberalizmi, modern refah liberalizminin günümüzdeki sınırlı anlamında değil, Platon'a kadar uzanan ve insan "özgürlüğünü" zamandışı evrensel hakikatlere başvurarak tanımlayan liberalizm anlamında kullanır. Heidegger Nazizmin evrenselci liberalizmi bütün biçimleriyle –Hıristiyanlık, seküler Aydınlanma, komünizm– reddederek insan tarihinin, mahdut bir

tarihsel halkın müşterek aidiyetinde kökleştiği bir siyaseti kucaklayacak bir hareket olduğunu düşünmüştür.

Ama *Defterler*'in sonuna doğru Nazizm'i, insanlar arasındaki bütün farklılıkları metafizik bir şekilde ırka indirgeyerek liberalizme yenik düşmekle, *Volk*'u geleneksel liberalizmin öznel bireyine yakın bir süper-özne olarak görmekle, makineleşme ve devasalık idollerine teslim olmakla suçlayan bir Heidegger buluruz karşımızda.

Örneğin:

İyi niyetli folklorik kazılar, basmakalıp gelenek ve görenek terbiyesi, bölgenin ve toprağın göklere çıkarılması, "kan"ın yüceltilmesi, bunların hepsi ön plan olarak kullanılan ve aslında gerçekten *varolan* tek şeyi, yıkımın manipülatif düzeninin koşulsuz egemenliğini gizlemeye yarayan birer mazeret.[14]

Nazi "bilimi" ve *Volk* propagandasının muhtelif türlerini tarif ederken şöyle yazar:

Buradaki felaket belirli bir öğretiden [Alman *Volk*'u öğretisinden] değil "düşünme" biçiminden kaynaklanıyor; bu düşünme biçimi, Descartes'ın *cogito ergo sum*'unun *Volk*'un gövdesinin devasalığına *ego non cogito ergo sum* [düşünmüyorum, öyleyse varım]" şeklinde uyarlanmasıdır.[15]

Heidegger'e göre Nazi devriminin vaatleri *kitsch* bir kan ve toprak mitolojiciliğine yozlaşmıştır, Nazi takipçilerinin belirleyici tek niteliği modernliğin anlamını düşünmeme ya da sorgulamamadır.

Buna karşın, Heidegger'in antisemitizmi, *Defterler*'in Almanca baskısının editörü Peter Trawny'nin haklı olarak "Varlığın tarihinden çıkan bir antisemitizm" olarak nitelediği şey açısından anlaşılmalıdır.[16] *Defterler*'de, Yahudileri standart klişelerle yargılayan, hedeflerine ulaşmak için dünya çapında birleşmiş, vatandaşlığına geçtikleri memleketle sahici bir bağlılık kuramayan ve kurnaz hesaplar yapmakta maharetli kökensiz kozmopolitler olarak gösteren sayısız pasaj var. Ancak böyle kaba klişelerin yanı sıra, 1941 tarihli şu pasaj gibi bölümler de var:

İngiltere'yle emperyalist" yetki alanlarının" bölüştürülmesi için anlaşmaya varma düşüncesi de, İngiltere'nin bugün Amerikancılık ve Bolşevizm'e, yani aynı zamanda dünya Yahudiliğine dahil olarak tükettiği tarihsel süre-

14 GA 95, s. 381-382.

15 GA 95, s. 299-300.

16 Bkz Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

cin esasına vakıf olmamaktır. Dünya Yahudiliğinin rolü sorusu ırksal değil metafizik bir sorudur, tümüyle bağımsızlaştığında, bütün varlıkların Varlığın kökünden sökülmesini dünya tarihi açısından "ödevi" kabul edecek insanlık türüne dair metafizik soru.[17]

Heidegger'e göre Yahudiler Varlığı tarihsel özgülüğünden, zaman ve mekanda kökleşmiş halklara aitliğinden koparan bir evrensel gücü temsil ederler. Bu haliyle Yahudiler Platoncu evrenselciliğin veya geniş ölçekte liberalizmin bir başka temsilcisidir. Ama –liberalizmin Amerikancılık ve Bolşevizm biçimlerini de kapsayan– tehlikeli bir temsilcidir çünkü onların manipülatif düzeninin köksüzlüğü çağın ruhu olmuştur.

Değinmemiz gereken birkaç nokta daha var: Heidegger'in *Defterler*'de diğer gruplara, hareketlere ve halklara, örneğin defalarca kıyasıya eleştirdiği Hıristiyanlık ve zamanla metafiziğin bir başka tezahürü olduğuna hükmettiği Nazilere nazaran, Yahudilerle dair oldukça az şey söyler. Bunula birlikte, yukarıda alıntılanan pasaj Yahudileri tekil bir ithamın hedefi olarak öne çıkarır: varsayıma göre rasyonalizasyonu makineleştirmeleriyle ve liberal evrenselcilik temelinde ulusların vatandaşlığını talep etmeleriyle başka halkları köksüzleştirmeyi "dünya tarihi açısından 'ödevi'" belleyen (asil "ödev" sözcüğünü tırnak işareti içine almadan onlar için kullanmaz bile) "insanlık türü" olarak (onlara "halk" demez) görür onları. Dahası, Heidegger *Defterler*'de Nazizmi ve daha pek çok şeyi eleştirir ama Nazilerin Yahudilere yönelik politikalarını asla eleştirmez. Ne *Defterler*'de ne de daha sonra 1933'ten 1934'e kadar üniversite rektörü olarak resmi görevinde bu politikalarda oynadığı rolü ne açıklar ne de özür diler. Bu, affedilemez.

Ölümden sonra Yaşam?

Bir filozof pek çok şekilde ölebilir. Bir insan olarak hepimiz gibi ölür. Bir külliyatın ardındaki ad olarak ise, ihmal sonucunda, tümüyle çürütülerek veya hor görülerek de ölebilir. İnsan Heidegger elbette ölüdür ama *Defterler*'de ifşa edilen görüşlerinin Heidegger külliyatı krallığını da yıktığını söyleyebilir miyiz?

Bu soruya yanıt vermeden önce, Varlık sorusunun felsefe kadar eski olduğunu ve hiçbir zaman Heidegger'in özel mülkiyeti olmadığını hatırlamak gerekir. Varlık sorusunu ele almamız ya da onu Heidegger üzerinden okumamız bizi bu soruyu onun gibi yanıtlama yükümlülüğü altına sokmaz. Dahası,

17 GA 96, s. 243.

Varlık sorusu akademik bir nakarattan ibaret değildir: Heidegger'in Varlık sorusunu ifade ediş biçimiyle ve Batının tarihini Platon'un başlattığı bir nihilizm dalgasının ara duraklarından oluşan yekpare bir yapı olarak sunma saplantısıyla özgün bir yüzleşme, bu yüzyılda ve önümüzdeki binyılda karşı karşıya kalacağımız sorularla yüzleşmektir. "Olmak ya da olmamak" – 21. yüzyılda esas meselemiz gerçekten de budur ve bu mesele sadece insan sağkalımıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda, insan olmanın ne anlama geldiğini bütünüyle kapsayan Varlık sorusudur. Heidegger'i Nazizmi ve antisemitizmi nedeniyle haklı olarak hor görebiliriz. Ama esas soru hâlâ, kim *olduğumuz* ve yeni küresel dünyada yaşayan insanlar olarak ne *olacağımız* sorusudur ve görünüşe göre, bu soruyu ciddi bir biçimde sormaya karşı bir alerjimiz var. İncelenmiş hayatın talep ettiği düşünme görevi ve yükümlülüğü sadece Sokrates'in Atina'sı için geçerli değildir.

O halde, insan Heidegger'i nasıl yargılarsak yargılayalım, 20. yüzyılın dehşetli olaylarından sonra hâlâ içine bulunduğumuz krizi teslim etmek ve enine boyuna düşünmek durumundayız. Unutmamamız gereken bir nokta, (Nazizm'in sadece bir alt türünü teşkil ettiği) "faşizmin" aslında sadece bir yafta olduğu, farklı adlar ardında başımızdan eksilmeyen bir ıstırabın, modernitenin neden olduğu ıstırapların bir semptomu olduğudur. Faşizm modern bir fenomendir çünkü geleneksel hayatın son derece tehlikeli bir hızla ortadan kalktığı bir ortamda yükselir; liberal evrenselciliği, hukukun üstünlüğünü ve karma hükümeti, –ırk, din, etnisite veya kültür şeklini almış– atacı kimlik, şiddet ve bir lidere sorgusuz sualsiz biat adına reddeden bir aidiyet arzusunun ifadesidir. Bu atavizmin yeni biçimlerine karşı koyabilmek için liberal demokrasinin ne kadar sönük bir alternatife dönüştüğünü kabullenmeliyiz. Francis Fukuyama'nın Soğuk Savaşın liberalizmin zaferiyle sonlanması üzerine "Tarihin sonu mu geldi?" sorusunu sormasından yirmi beş yıl sonra, liberal Batı bu sözde zaferin evrenselci vaadini yerine getirmek konusunda defalarca başarısız olduğunu gördük. Saraybosna'da ve Srebrenitsa'da, Ruanda'da, Kongo'da başarısız oldu, sözde "Teröre karşı savaşını" yüzüne gözüne bulaştırdı. Kutuplaşmış ve adeta felce uğramış Amerikan demokrasisi ekonomik eşitsizliğin, ırkçılığın ve dünyadaki rolünün neden olduğu zorluklarla yüzleşemeyecek durumda. Bugün Avrupa'da aşırı sağ yükselişe geçerken yabancı düşmanlığı ve antisemitizm artıyor. Milliyetçi bir mitolojiyi ve hukukun üstünlüğünü tanımamayı temel alan bir Rus irredantizmi karşısında Avrupa'nın ve ABD'nin eli kolu bağlı – gerçi uy-

durma sebeplerle Irak'a savaş açmayı seçmiş ve "ileri sorgulama teknikleri" adı altında bir işkence programını meşru kılmış bir ABD'nin herhangi bir dayanağı da yok. Neoliberal politikalar küresel ekonomiyi harabeye çevirdi, daha da kötüsü, ekonomik başarı için tek işler ölçütümüz büyüme uğruna büyüme, tek mutluluk modelimiz de aşırı tüketim. Bilim, kapsamlı modern anlamıyla, yani Francis Bacon'ın izinde, doğanın teknolojik yollardan fethedilmesi, bütün madde ve enerjinin salt kaynağa dönüştürülmesiyle insanı rahata erdirme hizmetindeki bilim bizi öyle bir noktaya getirdi ki, Birleşmiş Milletlerin devletlerarası iklim değişikliği konferansında küresel ısınmayı durdurmak için 15 yıl süremiz kaldığı aksi takdirde geri alınamayacak bir felaketle sonuçlanacağı beyan edildi.

Büyük fizikçi Stephen Hawking "felsefe öldü" der, çünkü "Neden buradayız?" ve "Nereden geliyoruz?" sorularını yanıtlama konusunda bilime ayak uyduramamıştır.[18] Hawking felsefenin işinin bilimlere hizmet etme, bu metafizik problemleri çözme ve doğaya üzerinde tahakküm kurma konusunda bir işe yaramak olduğunu varsaymaktadır. Buradaki sorun şu: bilim bize insanın *ne* olduğunu, atomların birleşiminden ibaret olduğunu ya da Büyük Patlamadan sonra evrimin sürecinde ortaya çıktığını söyleyebilir ama *kim* olduğumuzu söyleyemez ve burada olduğumuza göre, buradan sonra nereye gitmemiz gerektiğini gösterecek bir ahlaki pusula sunamaz. Felsefe, ancak onu asıl alanının ne olduğu konusunda bir yanılgıya düştüğümüzde ölür. Varlık sorusunu Heidegger'e karşı ve belki de Platon'la ve ondan sonra gelenlerle birlikte düşünebiliriz ve düşünmeliyiz, ama bu soruyu hiç düşünmezsek hezeyan içinde korkunç sona doğru tökezleriz. Sürekli iktidar üstüne iktidar, kaynak üstüne kaynak peşinde koşarak kendi kendimize zarar vermeye devam edersek, önümüzdeki yüzyılda "olmak ya da olmamak" sorusuyla –ve bu dünya üzerinde insan olmanın ne anlama geldiği sorusuyla– yüzleşmek zorunda kalacağız. Bu sorunun önemini hissetmediğimiz sürece, bir yanıt bulmaya yaklaşamayacağız.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

18 Matt Warman, "Stephen J. Hawking tells Google philosophy is dead", *The Telegraph*, 17 Mayıs 2011: http://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html

Toplu Eserler'in Doruğu: Kara Defterler*

Iris Radisch: Uzun zamandır Heidegger'in felsefesinin sadece marjinal sayılabilecek pasajlarında değil, özünde de nasyonal sosyalizmden etkilendiği tezini savunuyorsunuz. Önümüzdeki yıl *Kara Defterler*'in yayımlanmasını bekliyoruz. Bu defterlerin bir kez daha yepyeni bir Heidegger portresi sunacağını düşünüyor musunuz?

Emmanuel Faye: Aylardır etrafımdan *Kara Defterler*'in çok radikal ve düpedüz antisemit düşünceler içerdiğini duyuyorum. Yakın zamanda France Culture'un bir programında okunan bazı pasajlar da bu tezi tasdik eder nitelikte. Elbette bu defterleri ancak tamamı yayımlandıktan sonra genel olarak değerlendirebiliriz. Her durumda, Heidegger'in bu antisemit düşüncelerini *Toplu Eserler*'ini taçlandıracak yazılar olarak görmüş olduğu gerçeği çok rahatsız edici. Görünüşe göre bu radikal antisemitizm gayet bilinçli bir hedef, izlediği yolun *telos*'u.

I. R.: O halde antisemitizmin Heidegger'in düşüncesinin esas içeriğini oluşturduğu söylenebilir mi?

E. F.: Heidegger sıklıkla Yahudiliğin dünyasızlığından bahseder. Bununla, çalışkan ve iş bitirici Yahudi kalıpyargısını ima eder aslında. Ama daha da ileri gider. Ona göre Yahudiler sadece yersiz yurtsuz değil, aynı zamanda "dünyasız"dır. Böylelikle, 1929 tarihli *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda "dünya yoksunu" olduğunu söylediği hayvanlardan bile daha alt rütbede olduklarını işaret eder. Yani Yahudilerin dünya üzerinde bir yeri olmadığı gibi, böyle bir yerin hiçbir zaman bulunamayacağını söyler. Heideggerci dünyada-olmak eksistansiyeli böylelikle net bir aşağılayıcı işlev edinir.

* Die Zeit gazetesinde 27.12.2013'te yayımlanmıştır: http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-emmanuel-faye

Yahudiler gibi bir dünyası olmayanlar, dünya içinde de olamazlar. Heidegger *Kara Defterler*'de de, dünya Yahudiliğinin nişanı olduğuna inandığı bu "köksüzleştirme"yi söz konusu eder.

I. R.: Heidegger'in dünyayı "Yahudilik ruhundan" kurtarmak isteyen bir faşist olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebilir miyiz?

E. F.: Kesin konuşmak gerekirse, Heidegger'i bir faşist olarak değil de bir nasyonal sosyalist olarak ele almak lazım. 1933/34 tarihli derslerinde "nasyonal sosyalist dünya görüşünü" Alman, hatta Avrupalı insanın "bütüncül dönüşümünü" güvence altına aldığını söyleyerek över. Öğrencilerini, "bir halkın Dasein'ının en derinlerine kadar yerleşmiş" düşmanların "tümüyle itlaf edilmesi hedefi" için çabalamaya teşvik eder. Bundan yıllar önce *Zeit*'ta yayımlanmış olan, Viktor Schwoerer'e yazdığı 1929 tarihli bir mektupta esas meselenin "giderek büyüyen Yahudilikle hem geniş hem de dar anlamıyla mücadele etmek" olduğunu söyler. "Yahudileşmenin" bütün sonuçlarını, en geniş anlamıyla "liberal" bireycilik adı verilen şeyi, evrenselci ve rasyonel düşünceyi ve "Yahudi Hıristiyanlığı" reddetmekle kalmaz somut tekil kişilere de yöneltir dikkatini, Heidegger'in antisemit yaklaşımlı bilirkişi raporundan dolayı Münih Üniversitesinden kovulmuş olan filozof Richard Hönigswald bunlardan biridir. Bunun dışında, Hitler ve Rosenberg'in de teolojik-politik antisemitizme ne kadar yakın olduğunu asla unutmamalı. Bunun yanı sıra, bu "Yahudi ruhunun" bütünüyle ortadan kaldırılması işinin, kanlı canlı Yahudilerin itlafı dışında nasıl bir yolu olduğunu da sormak gerekir. "Yahudi ruhundan" temizlenmiş bir dünya arzusunu Yahudileri katletmekten ayırmak mümkün müdür? 20. yüzyıl tarihi bunun mümkün olmadığını gösterdi bize.

I. R.: Heidegger'in Alfred Rosenberg gibi Nasyonal Sosyalizm ideologlarıyla yakınlığının derecesi nedir?

E. F.: Heidegger ve Rosenberg nasyonal sosyalist harekette ruhani liderlik için mücadele ettiler. Heidegger, Alfred Rosenberg ve Julius Streicher'la birlikte, Nürnberg Irk Yasalarını yürürlüğe sokacak Alman hukuku akademisinin hukuk felsefesi komisyonuna katılmayı kabul etmiştir. Bu iki yazar, antisemitizmi metafizik düzeyde geliştirme çabasında birleşir. Heidegger *Kara Defterler*'de "Dünya Yahudiliğine" atfedilen "köksüzleştirme" suçunu metafizik bir hadise olarak öne çıkarır. Rosenberg de *Mythos des 2o. Jahrhunderts* [20. Yüzyılın Mitosu] kitabında nasyonal sosyalist dünya görüşünün bir metafizik meselesi olduğunu beyan eder. Rosenberg'in "Kendi Böl-

gesini Edinme Çağrısı" adını verdiği şeyle Heidegger'in seminerlerindeki bazı beyanları, örneğin şu beyanı arasında açık bir akrabalık vardır: "Bizim Alman bölgemizin doğası bir Slav ırkına elbette bize olduğundan daha farklı biçimde gösterecektir kendini; semitik göçmenlere ise muhtemelen hiç göstermeyecektir." Bu ikisi arasındaki tek fark, Rosenberg'in metafiziği konu ettiği metinlerin günümüzde ciddiye alınmayışıdır. Bu metinlerdeki ideoloji hemen açıkça görülür. Heidegger'in nasyonal sosyalist dünya görüşünün beslediği yaklaşımlar ise, etkileyici dili nedeniyle felsefi açıdan önemli ve tartışılabilir yaklaşımlar olarak anlaşılır.

I. R.: Yakınlarda Paris'te yayımlanan Heidegger sözlüğünün editörleri, şimdiye kadar okura sunulmuş *Toplu Eserler*'in 84 cildinin "tek bir antisemit cümle" içermediğini savundular. Paris'te, 1933 tarihli Rektörlük Konuşması'nın yayımlanması bile engellenmek istendi. Fransa'daki bu tepkilerin temelinde ne var?

E. F.: Heidegger üzerine Fransızca yayınların pek çoğunun tarihsel gerçekliği kararttığı doğru. Bu, Dasein'ın "tarihsel yazgısıyla" "tarih bilimi" arasında bir ayrıma giden Heidegger'i alıntılayan bir tutum Bu ayrım pek çok nesli reel tarihi göz ardı etmeye yönlendirmiştir. Heidegger'in kendi metinlerinde icra ettiği tahrifler de burada bir rol oynuyor. Franck Jolles'in keşfettiği bir örneği vereyim: 1933/34 kış döneminde verdiği, "toptan itlaf" konulu verimli derslerinden kalma, şimdiye kadar çok bilinmeyen bir deşifre metninden Heidegger'in 30 Ocak 1934'te, Führer'in bir konuşmasını sonuna kadar dinlemek istediği için derse 40 dakika geç geldiğini öğreniyoruz. Bu derse başlarken öğrencilerine şöyle diyor: "Gelecekte üniversite içindeki bütün öğrencilerin ve öğretim üyelerinin, hep birlikte Führer'in konuşmalarını dinlemesi için uğraşacağım." Sonra da ekliyor: "Bugün, önceki Alman Devletinin kendi Varlığını terk etmek zorunda kaldığı ve yerine halkın yeni gerçekliğinin getirildiği günün ilk yıldönümü [...] Nasyonal sosyalist hareket bu günden itibaren Alman Devletinin esas temeli ve idaresi olmuştur. Bu idare, bir neslin şimdiye kadar hiç kullanılmamış güçlerini kullanır." Heidegger'in konuşmasında eleştiri namına tek bir laf yoktur, aksine Nasyonal Sosyalizme uzun bir ömür diler: "Burada mesele sadece gelecek birkaç yıl için bir şey inşa etmek değil, aksine önümüzdeki 50 yıl, 100 yıl için halkımızın müşterek olarak tecrübe edeceği tarihi olayları güvence altına almaktır." *Toplu Eserler'de*, nasyonal sosyalist hareketi açıkça öven bu konuşmanın yerine, aynı tarihli "Nasyonal sosyalist devrimin yıldönümü kutlaması" metni var,

yazar Guido Kolbenheyer üzerine bu konuşmayı Heidegger'in bu tarihte yapmadığı da açık.

I. R.: *Kara Defterler*'in yayımlanışından sonra felsefe tarihini yeniden yazmak gerekecek mi?

E. F.: Heidegger Batı düşüncesinin bütününü mitolojik bir "Varlık tarihinde" özetlemeyi amaçlamış olsa da, Alman felsefesinin bütününü temsil ettiği söylenemez. Burada esas yeni olan, Heidegger'in "toprak", "dünya" ve "tarihsellik" gibi temel kavramlarını siyasal olarak ele alma konusundaki tereddüdün tamamen ortadan kalkmış olması. "Dünya Yahudiliğinin" reddini metafizik düzeyde ima ettiğini gören herkes, sürekli kullandığı "metafizik" sözcüğüne kuşkuyla yaklaşacaktır. Gayet haklı sebeplerle, Heidegger alımlanışına yıllardan beri hakim olan mazeretçi yaklaşımın kısa bir süre içinde çok daha eleştirel bir tutumla yer değiştireceğini de tahmin edebiliriz. Artık elimizde, şimdiye kadarki Heidegger alımlamasını yepyeni bir şekilde değerlendirmemize izin verecek bir çıkış noktası var.

Almancadan çeviren: Ş. Ö.

Filozofun Felaketi

DIETER THOMÄ

Heidegger Freiburg Üniversitesinin ilk nasyonal sosyalist rektörü değildi sadece, 1933/34 yıllarında Nasyonal Sosyalizmi tarihin bir armağanı olarak görüp felsefinde de memnuniyetle selamlayan bir filozoftu. Daha sonra bu umutlarının boşa çıktığını görmüştü görmesine ama 1942 yılında sanat tarihçisi Kurt Bauch'a öfkeyle şunları yazan da oydu: "Savaşı kaybedersek her gün Nazileri mumla arayacağız." *Kara Defterler*'in yayımlanışıyla nasyonal sosyalist Heidegger portresine yöneltilen antisemitizm ithamları iyice keskinleşti. Antisemitizm ithamı sadece Heidegger'in kişiliğini mi hedef alıyor yoksa felsefesini de etkiliyor mu? Böylelikle bütün itibarını kaybetmiş mi oluyor Heidegger? Bu noktada önce üç konuya açıklık getirmek, sonra da Heidegger'in felsefesini kısaca özetlemek istiyorum.

Neden bu dönem?

Birincisi: Heidegger'in 1933 öncesi yazılarında da Yahudileri ve Yahudiliği aşağılayan münferit beyanlara rastlıyoruz ama söz konusu yazıların hiçbiri felsefe metinleri değil. Örneğin, 1920'de karısına yüksek et fiyatlarından şikayet eden Heidegger şöyle yazıyor: "Çiftçiler burada da giderek arsızlaşıyor, her yeri Yahudiler ve karaborsacılar ele geçirmiş... İnsan bu durum karşısında ister istemez düşünsel düzeyde antisemit olmayı aklından geçiriyor." 1929 tarihli bir mektubunda da "Almanların düşünce hayatının" giderek artan oranda "Yahudileşmenin" etkisi altına girmesinden şikayet ediyor.

İkincisi: NS-döneminin en "hararetli" günlerinde verdiği derslerde, konuşmalarda ve makalelerde Heidegger doğrudan antisemit saldırılarda bulunmuyor; 1934 tarihli bir seminerde "semitik göçmenleri" hedef alan çetre-

fil bir kinaye var. Ortam buna çok müsait olmasına rağmen antisemitizmine bir felsefi yaklaşım payesi vermiyor Heidegger.

Üçüncüsü: *Kara Defterler*'in 1938 sonrası kayıtları "Yahudice tavırlara" dair çok itici bir dizi beyan içeriyor. Heidegger ilk olarak burada felsefi değerlendirmelerinde Yahudileri varlığın unutuluşu (*Seinsvergessenheit*) bağlamına yerleştiriyor. Antisemitizminin tam da Nazilerle arasına mesafe koyduğu bir dönemde felsefi düzeyde çığırından çıkmasının nedeni ne olabilir? Bu soru, gördüğüm kadarıyla güncel tartışmalarda hemen hiç ele alınmıyor.

Heidegger 1933/34'te nasyonal sosyalizmi, modernliğin içine girdiği çıkmazdan bir kurtuluş olarak görüyordu. Ona göre, dünyanın metafizikten, rasyonalizmden ve liberalizmden kurtulmasını sağlayacak "köklü değişim"i yapma gücünü sadece Almanlar haizdi. Batının yolunu şaşırmasına katkıda bulunanların listesine her yıl yeni isimler ekliyordu: Heidegger'e göre Platon'dan Descartes'a ve Nietzsche'ye kadar hemen herkes varlığın unutuluşunun çelik gibi sert kafesi içinde mahkumdu. Bu muazzam belada, modernliğin bizzat yol açtığı bu felakette Yahudilere sadece küçük bir rol oynadığından, 1933'te onları önemsiz figüranlar olarak görüyordu. Nazilerle arasına mesafe koyduğu dönemde ise Yahudileri doğrudan metafizik-teknik yapının önemli bir parçası saymaya başladı ve Batı'nın Almanlar tarafından kurtarılmasının "belki bir iki yüz yıl daha" ertelenmesi gerektiği sonucuna vardı. İşte Yahudileri tam bu noktada tekrar dikkate almaya başladı ve onları bütün bunlara neden olan kötü niyetli kimseler olarak değil, modernliğin iflasından kâr edenler olarak niteledi. Artık Heidegger de antisemit parazitler klişesinden medet umuyordu.

Uzun lafın kısası, Heidegger'in antisemit kusurları, filozofun sahneye koyduğu felsefi temsilin, felaket ve selamet, çöküş ve sebat, unutuluş ve olay [*Eregnis*] temsilinin korkunç bir uğrağından ibaret değil. Bu temsili izleyip izlemeyeceğimiz, onu idare etmeye devam etmek isteyip istemediğimiz, *Kara Defterler*'in yayımlanmasından önce de, en az bugünkü kadar keskin bir biçimde öne sürülen bir soruydu.

Heidegger'i, bu temsilin mizanseninde farklı görevler almış, hem ses yönetmeni, hem barutçu hem de altyapı ustası rollerini üstlenmiş bir filozof olarak düşünebiliriz: Ses yönetmeni olarak yakında gerçekleşecek bir şey kayda almıştır. Alttaki huzursuzluk tınılarıyla galeyanın ve ajitasyonun üst tınılarını duymuş ve böylece "yavansöylem", "sıkıntı", "kaygı", "ölüm", "toprak" ve "muhtaçlık" üzerine yazmıştır. Barutçu olarak modernliğin viraneli-

ğini tahrip etmek için bir adım atmıştır: Heidegger "Varlığa tabi oluşun" deneyimlenmesi için "öznelliğin ortadan kaldırılmasını" planlamıştır. Altyapı ustası olarak, kendisini çevreleyen yüzeysel düşünürlerin hakkında en ufak fikrinin olmadığı "temel" (*Grund*), "temelsiz temel" (*Ungrund*) ve "uçurum"a (*Abgrund*) erişimi vaat etmiştir. "Varlığın unutuluşu" onun en gözde argümanıydı. Çok dikkatli, küçümseyici ve aynı zamanda dalgın bir filozoftu Heidegger.

Çelişiklik

Bugünlerde bir filozofun yapıtının, içinden sadece işe yarar noktaların çekip alınabileceği bir "taş ocağı" olarak kullanılması gerektiği görüşü sıklıkla dillendiriliyor. Heidegger'in yapıtından, kendi başına dayanıklı olan, arka yüzleri çok çirkin olmayan cevherler çıkarılabilir mi? Sanmıyorum. Heidegger'in yapıtının çelişki teşkil etmeyen tek bir unsuru olamaz. Heidegger gördüklerini hem çok doğru ve bütün ayrıntılarıyla görmüştür hem de yanlış. Bugün hâlâ Heidegger okumak isteyenler bunu ancak tamamıyla Heideggerci olmayan bir zeminden hareketle: modern dünya çelişkilerle dolu olduğu – ve özellikle Heidegger de çelişkilerle dolu olduğu için yapabilir. Heidegger'in felsefesi, izah etmek için yola çıktığı felaketin ta kendisidir.

Almancadan çeviren: Ş. Ö.

İnsani ve hayvani arasında...



20. yüzyıl düşünce dünyasında açıklığın sırrına ve insani dünya ile hayvani dünyanın yoksunluğu arasındaki ayrıma en çok ışık tutan filozof Heidegger'in eşliğinde, başka bir bakış açısından bakarak, yaşam kavramı üzerine düşündürüyor *Açıklık - İnsan ve Hayvan*. Agamben, "insani olanı" üreten, insanın insanlığıyla hayvanlığını hem birbirinden ayıran hem de birbirine yakınlaştıran kritik eşiği sorguluyor.

Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

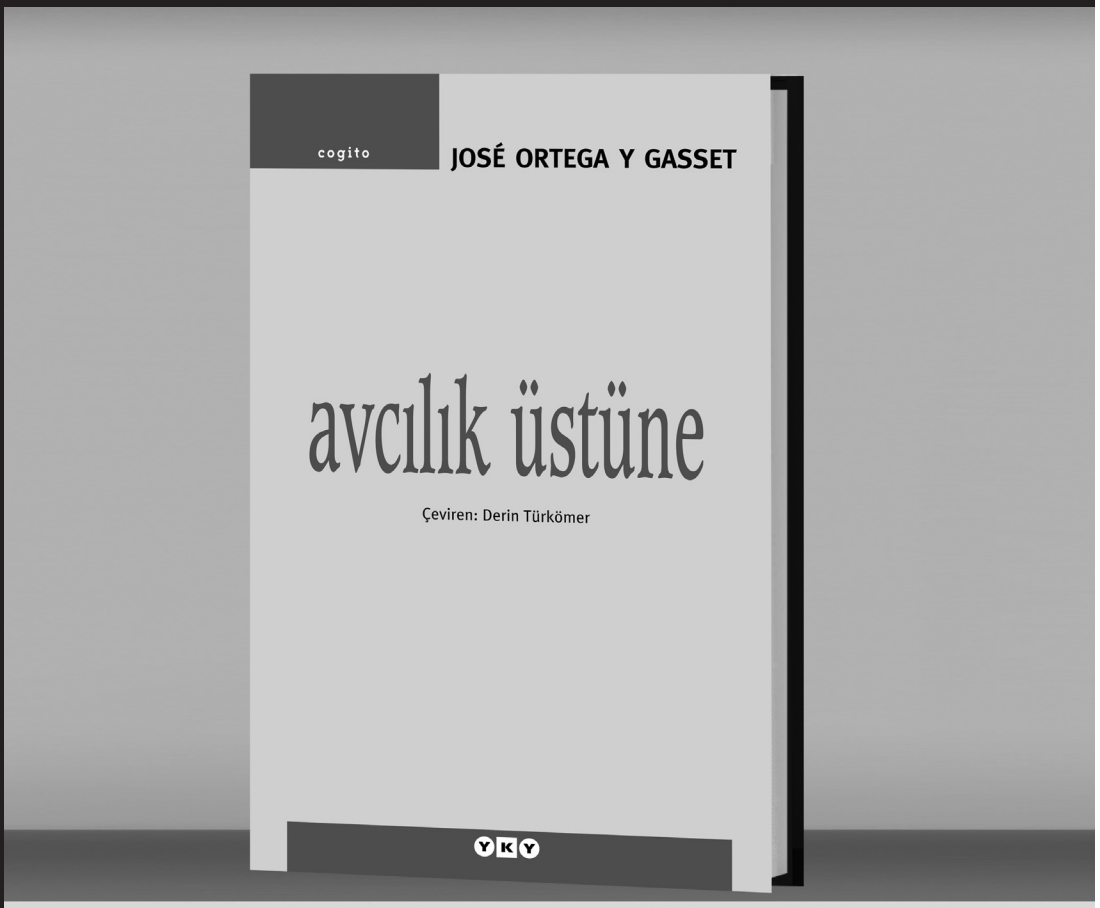
geçen
sayıdakiler

Cogito Söyleşileri

Cogito / Sayı: 79

Cogito'dan / Cogito, Öyleyse... • Özneler ve Aktörler: Alain Touraine ile Söyleşi • Nazlı Ökten • Fredric Jameson ile Söyleşi • Tül Akbal - Güven Güzeldere - Ferda Keskin • Şeyla Benhabib ile Söyleşi • Ferda Keskin • Yenilenen Kadınlar: Lila Abu-Lughod ile Söyleşi • Ayşe Parla • Bizim Toplumlarımız Soğuyor: Claude Lévi-Strauss ile Söyleşi • Levent Yılmaz - Claudia Matalucci • Kriz Üzerine: Umberto Eco ile Söyleşi • Levent Yılmaz • Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricœur ile Söyleşi • Zeynep Direk • Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine: Roger Chartier ile Söyleşi • Levent Yılmaz • Adorno ve Yapıtı: Ömer Naci Soykan - Ferda Keskin - Besim F. Dellaloğlu • Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı: Alain Touraine'le Söyleşi • Ulaş Candaş • İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık: Karl-Otto Apel - Manfred Baum - Paul Guyer - Kaan H. Ökten • Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi: Yasemin Akis - Ülkü Özakın - Serpil Sancar • Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür • Ahmet Öz - Kojin Karatani • Komünizm ve Felsefe Üzerine • Alberto Toscano - Selim Karlıtekin • Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır • Julia Kristeva - Hülya Durudoğan • Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine • Susan Buck-Morss - Onur Ulaş İnce **Geçen Sayıdakiler** • Sayı 78 Aristotelesçilik • Yazarlar Hakkında

Avcılığın insan yapısındaki kökleri üzerine...



"Eğer Doğa'ya geri dönme mutluluğunu tüm yoğunluğu ve saflığıyla tatmak istiyorsak, orada barınan vahşi yaratığın yoldaşı olmalı, onun düzeyine inmeli, ona benzemeye çalışmalı ve onun peşinden gitmeliyiz. Avcılık işte bu gizemli törenin adıdır." İspanyol düşünür Ortega Y Gasset'in ava çıkmak, avlamak, av olmak kavramlarına derinlemesine bakışı...

Çeviren: Derin Türkömer

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

Ömer Aygün: Pennsylvania Devlet Üniversitesi'nde doktorasını "Aristoteles'te *Logos*" başlıklı teziyle 2006'da tamamladı. 2007'den beri Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak ders veriyor.

Can Batukan: 1978'de Ankara'da doğdu. Saint Joseph Fransız Lisesi'den mezun olduktan sonra Bilgi Üniversite'sinde matematik ve iktisat eğitiminin yanında edebiyat ve felsefe dersleri aldı. 2002 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'de yüksek lisans öğrenimine başladı. Halen Galatasaray Üniversitesi'nde "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusu" başlıklı doktora tezi çalışmasına devam etmektedir. Öncelikli ilgili alanları Kıta Avrupası Felsefesi, 20. yüzyıl felsefesi, 19. yüzyıl felsefesi, 18. yüzyıl felsefesi, 17. yüzyıl felsefesi, Eleştirel Teori, Müzik Felsefesi, Estetik, Hayvan Felsefesi, Doğa Felsefesi, Yaşam Felsefesi, Metafizik, Ontoloji, Doğu Felsefeleri, Presokratikler, Aristoteles, Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault ve Deleuze'dür.

Susan Buck-Morss: Cornell Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü'nde siyaset felsefesi ve toplumsal teori, Sanat Tarihi bölümünde de Görsel Kültür dersleri vermektedir. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin'in üzerine çalışmaları birçok dile çevrilmiştir. *The Origin of Negative Dialectics: Theodore W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977), *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (1989, *Görmenin Diyalektiği,* Metis, 2010), *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), adlı kitapların yazarıdır. Türkçede yayımlanan kitaplarından bazıları: *Rüya Âlemi ve Felaket* (Metis, 2004), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (Metis, 2012).

Zeynep Direk: 1966'da doğdu, doktora derecesini 1998'de University of Memphis'ten aldı. Şu anda Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde ders vermektedir. Çağdaş Fransız felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve feminizm üzerine yayınlar yapıyor. Makalelerinde feminizm dahilindeki tartışmaların yanı sıra Türkiye'nin güncel siyasal meselelerini de ele alıyor. Zeynep Direk, kısa bir süre önce *Blackwell Companion to Derrida*'nın editörlüğünü yaptı.

Tacettin Ertuğrul: Tacettin Ertuğrul 1979'da İstanbul'da doğdu. Felsefe alanında "Jacques Derrida ve Teknik Problemi" hakkındaki doktora tez çalışmasını Galatasa-

ray Üniversitesi ve Strasbourg Üniversitesi'nde (co-tutelle) sürdürmektedir. 2011-2012 yılları arasında Tübitak Yurt Dışı Araştırma Bursu ile Strasbourg Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulundu ve "Jacques Derrida ve Teknik Problemi" başlıklı araştırma projesi çerçevesinde Jean-Luc Nancy danışmanlığında araştırmalar yaptı. Bilhassa teknik ve teknoloji felsefesi üzerine çalışıyor. Ars Industrialis kurumunun ve Pharmakon.fr'nin faaliyetlerini (seminerler, yaz okulları) yakından takip ediyor.

Emmanuel Faye: 1956'da doğdu. Rouen Üniversitesi'nde felsefe profesörü. *Heidegger, L'Introduction du Nazisme dans le Philosophie* (Heidegger, Nazizm'in Felsefeye Girişi, 2007) kitabının yazarı.

Gregory Fried: Suffolk Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanı. *Heidegger's Polemos: From Being to Politics* kitabının yazarı. Richard Polt'la birlikte Heidegger'in pek çok kitabını İngilizceye çevirdi. Babası Charles Fried'le birlikte *Because It Is Wrong: Torture, Privacy and Presidential Power in the Age of Terror* kitabını yazdı. Mirror of Race projesinin direktörü: mirrorofrace.org.

Emre Koyuncu: 1985 yılında Van'da doğdu. İ. D. Bilkent Üniversitesi Medya ve Görsel Çalışmalar yüksek lisans programını 2008'de tamamladıktan sonra, PhD derecesini Purdue University'den 2014'te aldı. Gilles Deleuze'ün *Foucault* (Norgunk, 2013) ve yakında yayımlanacak olan *Fark ve Tekrar* (Norgunk) kitaplarını P. Burcu Yalım ile Türkçeye çevirmiştir. İlgi alanları arasında hayvan çalışmaları, medya çalışmaları ve çağdaş kıta felsefesi bulunmaktadır. Halen İ.D. Bilkent Üniversitesi'nde İletişim ve Tasarım ile Türk Edebiyatı bölümlerinde dersler vermektedir.

Kaan H. Ökten: Heidegger, Aristoteles ve Kant üzerine çalışıyor; varlık ve ölüm konularını inceliyor. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını, Aristoteles'in *Metafizik'*inden Theta ve Lambda'yı çevirdi. Telif eserleri arasında en son *Heidegger'e Giriş* ile *Ölüm Kitabı* yer alıyor. Halen İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi'nde Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Tuğba Ayas Önol: Lisans derecesini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe bölümünden, doktora derecesini ise "The Kantian Theory of the Sublime and Humanist Politics" başlıklı tez çalışmasıyla İ. D. Bilkent Üniversitesi'nden almıştır. Halen Sakarya Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. "Estetik", "Sanat Felsefesi", "Sanat Eserinin Analizi" ile "Latince ve Felsefi Metinler" adlı dersleri yürütmektedir. Akademik ilgi alanları arasında Immanuel Kant, post-Kantçı felsefe, estetik ve siyaset felsefesi bulunur.

Emre Şan: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Paris 1 Panthéon Sorbonne Üniversitesi Çağdaş Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. 2011 yılında aynı üniversitede Renaud Barbaras'ın yönetiminde "Merleau-Ponty ve Patocka'da Aşkınlık Problemi" tezi ile doktora derecesi almaya hak kazandı. Doktorasından sonra Ecole Normale Supérieur, Archives Husserl de Paris'te post doktora araştırmalarına devam eden Emre Şan'ın aşkınlık problemi üzerine yazdığı kitabı, Renaud Barbaras'ın önsözü ve Paris I Panthéon Sorbonne Üniversitesi felsefe ödülüyle Mimesis yayınevinden yayımlanmıştır (2012). Studia Phaenomenologica, Les Etudes Philosophiques, Philonsorbonne, Fogli Campostrini, Doğu Batı ve Lapsus gibi dergilerde makaleleri çıkan yazarın beden ve varoluş üzerine yazdığı son makalesi uluslararası felsefe dergisi Chiasmi International'in 2014 sayısında yer almıştır.

Merleau-Ponty üzerine bir kitap yazan Emre Şan'ın uzmanlık alanları arasında Çağdaş Fransız Felsefesi, 19. ve 20. Yüzyıl Kıta Avrupası Felsefesi, metafizik ve varlık felsefesi yer alıyor. Bergson ve Descartes üzerine çalışmaları bulunan yazar sanat felsefesi ve mimarlık konularına ilgi duymaktadır.

Elis Şimşon: 1983 yılında İzmir'de doğan Elis Şimşon, felsefe eğitimine Galatasaray Üniversitesi'nde başladı. Yüksek lisans derecesini Boston College Felsefe Bölümünden aldı. Halen Galatasaray'da felsefe doktorası yapmakta ve Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Çeşitli dergilerde çevirileri yayınlanmış ve farklı dinleyici grupları için düzenlenen felsefe atölye çalışmalarında dersler vermiştir.

Dieter Thomä: 1959 Almanya doğumlu filozof. St. Gallen Üniversitesi'nde felsefe profesörü.

Ayşe Uslu: ODTÜ felsefe bölümünden mezun olduktan sonra yüksek lisansını, Bilkent Üniversitesi Medya ve Görsel Çalışmalar bölümünde, algı fenomenolojisi ve görsel antropoloji ilişkisini inceleyen teziyle tamamladı. Halen duygulanım ve bilişsellik ilişkisi üzerine doktora çalışmasına devam etmektedir. İlgi alanları, duygulanım felsefesi, hafıza ve zihin ilişkisi, beden çalışmaları, bedenlenmiş biliş ve zaman felsefesidir. Film ve video felsefesi alanlarında yayınları vardır. Aynı zamanda, KaosQ+ hakemli queer çalışmaları dergisinin yayın kurulundadır ve halen editörlüğünü sürdürmektedir.

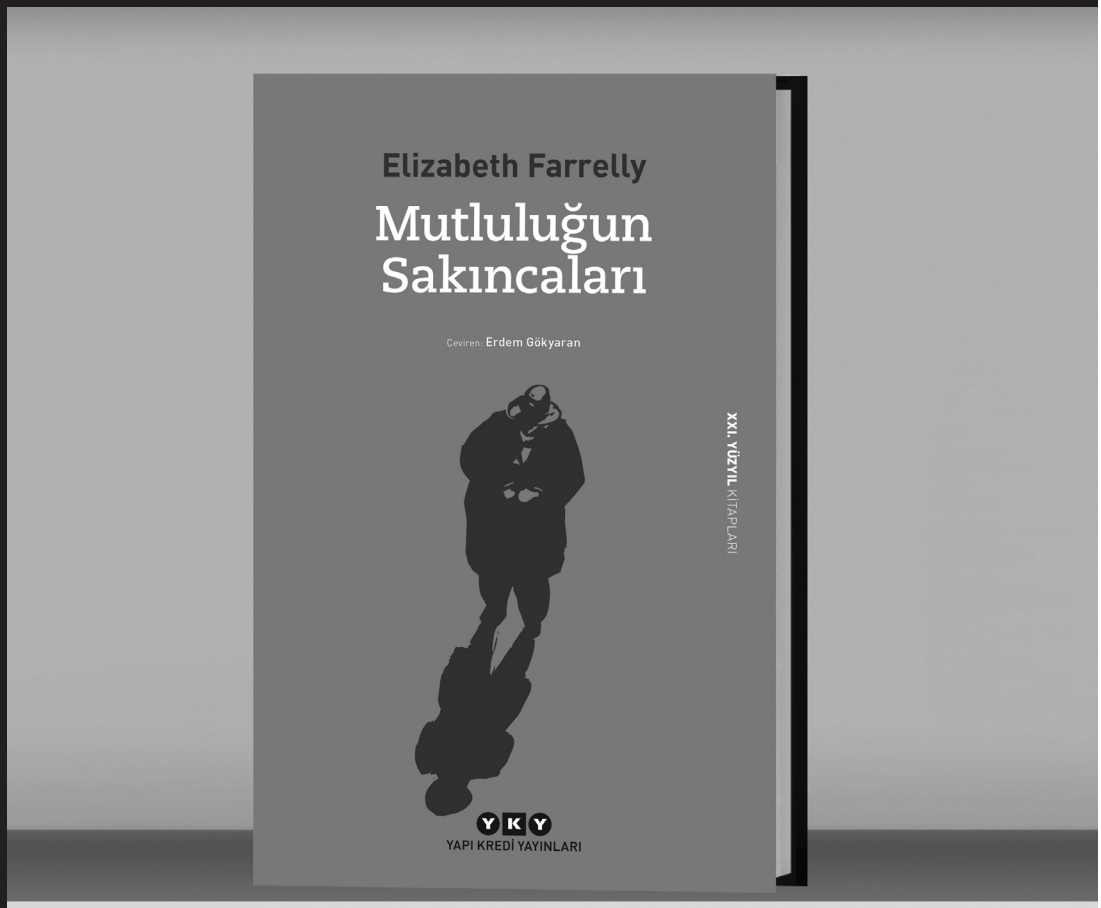
David Wood: David Wood Vanderbilt University'de W. Alton Jones Felsefe Profesörü, Avrupa Çalışmaları Profesörü; University of Warwick'te onursal Felsefe Profesörü'dür. *The Deconstruction of Time*; *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*; *Thinking After Heidegger* kitaplarının yazarı ve *Derrida: A Critical Reader*'ın editörüdür. Yeni kitabı *Reinhabiting the Earth* yakında Fordham tarafından yayımlanacak. Kıta felsefesi ve çevre felsefesi dersleri vermesinin yanı sıra aktif bir arazi sanatçısı ve Yellow Bird Sanat Çiftliği'nin direktörüdür.

Loic Wacquant: California Üniversitesi'nde (Berkeley) ve Centre de Sociologie Européenne'de sosyoloji profesörüdür. Özellikle kent yoksulluğu, eşitsizlik ve ayrımcılık odaklı, sosyoloji ve antropoloji alanında çok sayıda eseri vardır. Bunlar arasından, *Kent Paryaları* ve *Ruh ve Beden,* aynı zamanda Pierre Bourdieu'yle birlikte yazdığı *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Türkçede yayınlanmıştır.

P. Burcu Yalım: 1978 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İtalyan Dili ve Edebiyatı'nı bitirdikten sonra 2005'te Bilkent Üniversitesi Grafik Tasarım'da yüksek lisansını, 2012 yılında da Deleuze felsefesinde bilhassa Spinoza ve Bergson'la ilişkili olarak politika üzerine doktorasını tamamladı. Şu anda Türkçeye ve İngilizceye felsefe kitapları çevirisi yapıyor. Bunlar arasında çevirisini Emre Koyuncu'yla ortak yaptığı Norgunk'tan çıkan Deleuze'ün *Foucault* kitabı ile yakında yayımlanacak olan *Fark ve Tekrar* bulunmaktadır.

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ felsefe bölümünü bitirdi, Paris 1 Üniversitesi'nde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine doktora çalışmasını sürdürüyor. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (Otonom, 2006); *Kıvrım: Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006); *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, 2015) kitaplarını çevirdi.

Mutluluktan sakının!



Mutluluğun Sakıncaları'nda doyumsuz bir tüketim toplumuyla karşı karşıyayız… İnsanların gitgide daha da miskinleşip televizyon karşısında pineklediği bir dünya burası... Peki, bolluk içinde yüzen bu insanlar neden mutlu değiller? Muazzam zenginliğimiz neden bizi tatmin etmiyor? Gezegenimize verdiği zarar ortadayken, neden "hakkımız" olarak gördüğümüz şeyleri talep ediyoruz? Bu kitap sadece bir mimarın gözünden dünyanın ne hale geldiğini göstermekle kalmıyor, dünyayı ve kendimizi değiştirmemiz için bizleri kışkırtıyor.

Çeviren: Erdem Gökyaran

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık