cogito

GIORGIO AGAMBEN

açıklık

insan ve hayvan

Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu

2. baskı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

AÇIKLIK
İnsan ve Hayvan

Giorgio Agamben (Roma, 1942) Hukuk öğrenimi gören Agamben, 1966-68 yılları arasında Heidegger'in verdiği seminerlere katıldıktan sonra felsefede karar kıldı. İtalya'da Walter Benjamin külliyatını yayına hazırlarken, düşünürün yayımlanmamış pek çok yazısını ortaya çıkardı. Felsefe ve edebiyat ilişkisi üzerine pek çok kitap yazdı; 1989 yılından sonra çalışmaları felsefe ve politika üzerine odaklandı. Halen Verona Üniversitesi'nde Estetik dersleri vermektedir.

Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, Auschwitz'den Artkalanlar: Tanık ve Arşiv, İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika, Nesir Fikri, İstisna Hali, Olağanüstü Hal, Açıklık: İnsan ve Hayvan (YKY, 2009) Türkçede yayımlanan kitaplarıdır.

Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul, 1977) İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisans eğitimini aynı üniversitenin İtalyan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda tamamladı. Venedik Cà Foscari Üniversitesi'nin uzaktan eğitim kapsamında gerçekleştirdiği ITALS, Yabancı Dil Olarak İtalyanca Eğitimi Vermek adlı yüksek lisans programını bitirdi. Duke (Durham, ABD) ve Yeditepe üniversitelerinde İtalyanca Okutmanı olarak görev yaptı. Halen İstanbul Üniversitesi İtalyan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Çevirileri:
Sen Gittin Gideli, Elena Ferrante; *Dostluk*, Francesco Alberoni; *Belalı Aşk*, Elena Ferrante; *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, Giorgio Agamben.

GIORGIO AGAMBEN

Açıklık

İnsan ve Hayvan

Çeviren:
Meryem Mine Çilingiroğlu

YKY
Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 2849
Cogito - 172

Açıklık - İnsan ve Hayvan / Giorgio Agamben
Özgün adı: L'aperto - L'uomo e l'animale
Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu

Kitap editörü: Filiz Özdem
Düzelti: Korkut Tankuter

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 Kağıthane-İstanbul
Telefon: (0 212) 294 10 00 e-posta: info@masmat.com.tr
Sertifika No: 12055

Çeviriye temel alınan baskı: L'aperto - L'uomo e l'animale, Bollati Boringhieri, 2002
1. baskı: İstanbul, Şubat 2009
2. baskı: İstanbul, Şubat 2012
ISBN 978-975-08-1560-7

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2008
Sertifika No: 12334
© 2002 by Giorgio Agamben.
Originally published by Bollati Boringhieri editore, Torino

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

1. Hayvan Biçimli •9
2. Başsız • 12
3. Züppe • 16
4. Mysterium disiunctionis • 21
5. Kutlu Kişilerin Fizyolojisi • 25
6. Cognitio experimentalis • 28
7. Sınıflandırmalar •30
8. Sınıfsız • 35
9. Antropolojik Makine • 38
10. Umwelt • 44
11. Kene • 49
12. Dünya Yoksunluğu • 52
13. Açıklık • 60
14. Derin Sıkıntı • 67
15. Dünya ve Toprak • 75
16. Hayvanlaşma • 78
17. Genetik Antropoloji • 81
18. Arasında • 83
19. Désœuvrement • 87
20. Varlığın Dışında • 91

Kaynakça • 97

Metinde yer alan Latince ifadelerdeki yardımları için Adriano Marinovich ve Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e, Grekçe ifadelerdeki yardımları için Murad Omay'a ve Almanca ifadelerdeki yardımları için Nükhet Polat'a en içten teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim.

Meryem Mine Çilingiroğlu

AÇIKLIK

S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.[1]

Georges-Louis Buffon

Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum.[2]

Aquino'lu Tommaso

1 Fr. Hayvanlar olmasaydı, insan doğası daha da anlaşılmaz olurdu. (Çev. N.)
2 Lat. Ama yine de doğalarından deneysel bilgi edinmek için hayvanlara gereksinim duyuyorlardı. (Çev. N.)



İbrani Kutsal Kitabı, 13. yüzyıl: Hezekiel'in kehaneti

1
Hayvan Biçimli

> Günün son saatlerinde, Tanrı oturur ve Leviathan'la oynar, zira "sen Leviathan'ı, onunla oynamak için yarattın" yazılıdır.
>
> *Talmūd, Avoda zara*

Milano'daki Ambrosiana Kütüphanesi'nde değerli minyatürler barındıran 13. yüzyıla ait bir İbrani Kutsal Kitabı bulunmaktadır. Üçüncü kitabın son iki sayfası tamamen mistik ve Mesih'e ilişkin esin sahneleriyle resmedilmiştir. 135v sayfası araba tasviri olmaksızın Hezekiel'in kehanetini resimler: Ortada yedi kat gök, ay, güneş ve yıldızlar vardır; köşelerde ise, mavi bir fon üstünde eskatolojik dört hayvan bulunur: horoz, kartal, öküz ve aslan. Son sayfa (136r) ikiye bölünmüştür: Üst yarı, ilk zamanların üç hayvanını resmeder: Kanatlı kartal başlı aslan biçimindeki Grifon kuşu, öküz Behemot ve denize dalmış, kendi üstüne kıvrılmış büyük balık Leviathan. Burada bizi özellikle ilgilendiren sahne sonuncu sahnedir, çünkü kitabı sonlandırdığı kadar, insanlığın tarihini de sonlandırır. Bu sahne, son gün doğru kişilerin katılacakları Mesihsel şöleni temsil eder. Cennet ağaçlarının gölgesinde, iki çalgıcının müziğiyle şenlenen başları taçlanmış doğru kişiler, bollukla donatılmış sofraya otururlar. Mesih'in günlerinde, hayatları boyunca her zaman *Torah*'ın

buyruklarını izlemiş olan doğru kişilerin, *koshere*[1] göre kesilip kesilmedikleriyle kaygılanmadan Leviathan'ın ve Behemot'un etlerini yiyecekleri fikri hahamlara ait geleneğe kesinlikle aşinadır. Ancak şaşırtıcı olan, henüz söz etmediğimiz bir ayrıntıdır: Minyatürü yapan kişi, taçlanmış doğru kişileri insan görüntüsüyle değil, yanılgıya yer bırakmayacak bir aşikârlıkla hayvan başıyla resmetmiştir. Burada, sağ tarafta yer alan üç figürde eskatolojik hayvanlar olan kartal başlı aslanın gagasının, öküzün kırmızı başının ve aslan başının görüntüsüne rastlamayız sadece; resimde yer alan diğer iki doğrudan biri eşeğe has grotesk izler taşır; diğeri ise panter görünüşü sergiler. Ve hayvan başlarından biri, her iki çalgıcıya da –özellikle daha iyi görünen, maymundan esinlenmiş bir suratı olan ve bir tür viella[2] çalan sağdakine– değer.

Tamamına ermiş insanlığın temsilcileri neden hayvan başlarıyla resmedilmiştir? Konuyla ilgilenen araştırmacılar buna henüz ikna edici bir açıklama getiremediler. İlgili konuda geniş bir araştırma yapmış olan ve İbrani malzemeye Warburg Enstitüsü'nün[3] yöntemini uygulamaya çalışan Sofia Ameisenowa'ya göre, doğru kişilerin hayvan simalı olmalarının nedenini anlamak için hayvan biçimli burç temsillerinin gnostik-astrolojik kökenine inilmelidir ve konuya, doğruların (ya da daha doğru bir deyişle ruhanilerin) bedenlerinin ölümden sonra göklere yükselerek yıldızlara dönüşeceğini ve her bir göğü yöneten güçlerle özdeşleşeceğini belirten gnostik öğreti aracılığıyla yaklaşılmalıdır.

Bununla birlikte, hahamlara ait geleneğe göre, sözü edilen doğru kişiler kesinlikle ölmemiştir: Aksine, onlar İsrail'in geri kalanının, diğer bir deyişle Mesih'in gelişi sırasında henüz hayatta olacak olan doğru kişilerin temsilcileridir. *Baruk'un Kitabı*'nda (29,4) okunduğu gibi: "Behemot toprağından belirecek ve Leviathan denizinden çıkacaktır: Yaradılışın beşinci gününde yarattığım ve o güne dek sakladığım iki canavar, o zaman, bütün kalanlara aş olmaya yarayacaktır." Bundan ayrı olarak,

1 Yahudilikte bir nesnenin dinsel amaçlara uygunluğu. (Çev. N.)
2 Ortaçağ'da kullanılan, çalınması hayli güç, kemana benzer bir çalgı. (Çev. N.)
3 Sembolleri ve görsel malzemeyi tarihsel veri olarak kullanırlar. (Çev. N.)

gnostik arkonların[4] ve astrolojik burçların hayvan başlı olarak temsili, araştırmacılara göre barışçıl olmaktan bütünüyle uzaktır ve bir açıklama gerektirir. Manici[5] metinlerde arkonların her biri hayvanlar âleminin bir kısmına (iki ayaklılara, dört ayaklılara, kuşlara, balıklara, sürüngenlere) tekabül eder ve beraberce, insan bedeninin "beş doğasına" (kemiklere, sinirlere, damarlara, ete, tene) denk gelir; öyle ki arkonların hayvan biçimli temsilleri doğrudan doğruya hayvani makrokosmos ile insani mikrokosmos arasındaki gizemli akrabalığa göndermede bulunur (Puech, 105). Öte yandan *Talmūd*'da, Leviathan'dan doğru kişilerin yer alacakları Mesihsel şölendeki aş şeklinde söz eden kısım; hayvani ile insani ilişkilerde mevcut farklı bir doğal yasaya işaret eder gibi görünen bir dizi *haggadoth*'tan[6] sonra gelmektedir. Ayrıca, Mesih'in krallığında hayvani doğanın da dönüşeceği, *İşaya*'nın (11, 6) Mesihsel (Ivan Karamazov'un çok sevdiği) "Ve kurt kuzu ile beraber oturacak,/ ve kaplan oğlakla beraber yatacak;/ ve buzağı ve genç aslan ve besili sığır bir arada olacak;/ ve onları küçük bir çocuk güdecek" kehanetinde örtük olarak bulunmaktadır.

Bu nedenle, İsrail'den geriye kalanlara hayvan başı atfeden Ambrosiana'daki el yazmasının sanatkârının böyle yaparak, son günde, hayvanlarla insanların ilişkilerinin yeni bir biçime bürüneceğini ve insanın kendi hayvani doğasıyla barışacağını anlatma niyetinde olması da olanak dışı değildir.

4 Gnostik mitolojiye göre, dünyayı yaratan ve yöneten şeytani varlıklar. (Çev. N.)

5 Manicilik, 3. yüzyılın sonlarında İranlı Mani tarafından kurulmuş bir dindir. Ana özelliğinin iki ezeli ilke sayılan iyi ve kötünün çatışması olması nedeniyle, dinsel bir düalizm olarak sınıflandırılmıştır. (Çev. N.)

6 Biyografi niteliğinde hikâye ve olay anlatımlarıdır. Çoğu zaman mucizevi ve olağanüstü olaylar içerirler. (Çev. N.)

2
Başsız

Georges Bataille, Paris'teki Ulusal Kütüphane'nin *Cabinet des medailles*'inde gördüğü hayvan başlı arkonlardan öyle etkilenmişti ki 1930 senesinde onlara, dergisi *Documents*'te bir makale ayırmıştı. Gnostik mitolojide arkonlar, ruhani ve aydınlık öğelerin maddi ve karanlık öğelere karıştığı ve içine hapsolduğu maddi dünyayı yaratan ve yöneten şeytani varlıklardır. Her türlü idealizmin karşısında duran gnostik maddeciliğinin insan ve hayvan biçimlerinin iç içe girmelerine yönelik eğilimine dair belge niteliğinde yeniden üretilmiş olan imgeler, Bataille'ın açıkladığına göre "ördek başlı üç arkon", "panmorf Yao", "insan bacaklı, yılan bedenli ve horoz başlı bir tanrı" ve son olarak da, "iki hayvan başı tarafından yenilmiş başsız bir tanrı" tasviridir. Bundan altı sene sonra, *Acéphale* dergisinin ilk sayısının kapağında, Bataille ile birkaç arkadaştan oluşan küçük grubunun ana hatlarıyla ortaya koyduğu "kutsal düzen"in göstergesi olarak, André Masson'un çizdiği başsız, çıplak bir insan resmi yer alıyordu. İnsanın kendi başından kurtuluşu ("İnsan, mahkûmun hapishaneden kaçması gibi, kendi başından kaçtı" diye yazılıdır metinde: Battaille, 6), hayvanlığa yönelik bir atfın var olduğunu kanıtlamasa da, ilk sayıdaki resimde bulunan çıplak kişinin derginin 3-4. sayısında boğa başına sahip olarak belirmesi, Bataille'ın bütün projesini kapsayan bir aporiye (çıkmaza) tanıklık etmektedir.

Nitekim Bataille'ın dinleyici olarak katıldığı, Kojève'in École des hautes études'deki Hegel okumasının odak noktaları da,

Homo sapiens'in insan haline gelmesini sağlamış olan ağır ağır ilerleyen çalışma ve olumsuzlama sürecinin tamamına ereceği tarih sonrasına ait dünyada tarihin sonu ve insan ile doğanın bürünecekleri görünüş meseleleriydi. Kojève, bu temel soruna sadece 1938-39'daki derste bir açıklama düşmüştür:

> İnsanın tarihin sonunda yok olması kozmik bir yıkım değildir: Doğal dünya ezelden beri olduğu gibi kalır. Bu, biyolojik bir yıkım da değildir: İnsan; Doğa ve verilmiş Mevcudiyet ile *uyum içinde* bulunan bir hayvan olarak hayatta kalır. Yok olan, İnsan denince sözü edilen, yani verilmiş olanı olumsuzlama Eylemi ve Hata, ya da genel anlamda Nesnenin *karşıtı* olan Öznedir. Nitekim insani Zamanın ya da Tarihin sonunun, yani İnsan derken söz edilenin ya da bir tarihi bulunan ve özgür Bireyin kati biçimde hiçleşmesi; Eylemin sadece birincil anlamda bitmesi demektir. Pratikte bu, savaşların ve kanlı devrimlerin ortadan kalkması anlamına gelir. Bunların yanı sıra, bir de *Felsefe*nin ortadan kalkması anlamına gelir, çünkü insanın kendini esas itibariyle değiştirmemesi halinde, dünyaya ve kendisine dair bilgilerinin temelinde yatan (doğru) ilkeleri değiştirmesi için bir neden de yoktur. Ama geri kalan her şey sanat, aşk, oyun vs., kısaca insanı *mutlu* eden her şey sonsuza dek kalabilir. (Kojève, 434-35)

Bataille ile Kojève arasındaki karşıtlık tam da tarihin sonunda yeniden hayvana dönüşecek olan insanın ölümünden sonra hayatta kalan "artakalanın" neliğiyle ilgilidir. Öğrencinin –ki hocasından beş yaş büyüktür aslında– hiçbir şekilde kabul edemeyeceği şey, "sanatın, aşkın, oyunun" olduğu gibi gülüşün, esrimenin ve lüksün de (ki bunlar beklenmedik bir havaya bürünüp, *Acéphale*'in ve iki sene sonra da Collège de Sociologie'nin ilgi odağı olmuşlardır) sırf hayvan yaşantısına teslim edilmek üzere insanüstü, olumsuz ve kutsal olmayı bırakması düşüncesidir. Ne Paris banliyölerinin korularında "ölüm karşısında neşe"yi hayata geçirmekle gülünç olana meydan okumaktan; ne de daha sonraları, Avrupa krizinin tam ortasında, Avrupa halklarının "mithosun eski evine" geri dönüşünü "büyücü çıraklarına" vaaz etmekten

korkan kırklı yaşlardaki çaylaklardan oluşan bu küçük gruba göre, kendi ayrıcalıklı deneyimleri sırasında bir an belli belirsiz görür gibi oldukları başsız varlık, insani ya da ilahi olmayabilirdi belki; ama bu varlık, hiçbir şekilde hayvan olmamalıydı.

Doğal olarak, burada Hegel yorumu da söz konusuydu ve Kojève bu alanda hatırı sayılır bir otoriteydi. Tarihin, olumsuzlamanın sabırlı diyalektik çalışması olması, insanın tarihin öznesi olması durumunda ve her ikisinin birden, bu olumsuzlama eylemindeki can alıcı nokta olması halinde tarihin tamamına ermesi; kaçınılmaz olarak insanın sonunu ve zamanın bitiminde bu sonu tatminkâr bir halde hayranlıkla seyredalan bilgenin çehresinin, tıpkı Ambrosiana'daki minyatürdeki gibi, hayvan suratına dönüşmesini de zorunlu kılıyordu.

Bu nedenle Bataille, 6 Aralık 1937'de Kojève'e yazdığı mektupta "çalışma olmaksızın olumsuzlama" fikrinden yana, diğer bir deyişle tarihin sonunda ve kendisinin "hayatım olan açık yara" diyerek kendi hayatından başka bir kanıt gösteremediği, ne şekilde bilinmez ama hayatta kalan bir olumsuzlamadan yana oynamaktan başka yolu yoktur:

> Tarihin (gerçeğe uygun bir varsayım olarak) daha şimdiden tamamlandığını (son kısmı hariç tutularak) kabul ediyorum. Ama şeyleri çok başka bir şekilde tasavvur ediyorum ... Şayet eylem ("yapma"nın kendisi) –Hegel'in dediği gibi– olumsuzlama ise, asıl mesele "yapacak hiçbir şeyi olmayan"ın olumsuzlamasının yitip yitmediği ya da "edilgen olumsuzlama" halinde kalıp kalmadığıdır: Ben bizzat bu "edilgen olumsuzlama"nın ta kendisi olduğuma göre (kendimi daha isabetli tanımlayamazdım), bu soruya ancak tek bir doğrultuda yanıt verebilirim. Hegel'in bu olasılığı öngördüğünü kabul ediyorum; yine de kendisi bunu, tanımladığı sürecin *son*unda varsaymadı. Hayatımın –ya da, daha yerinde bir deyişle, hayatımın düşüğünün, hayatım olan açık yaranın– Hegel'in kapalı sistemini kendiliğinden çürüttüğünü sanıyorum. (Hollier, 111)

Dolayısıyla tarihin sonu; kendini erotizmde, gülüşte, ölüm karşısındaki neşede "artakalan" olarak muhafaza eden insani

"olumsuzlamamn" bir "son"unun olmasını gerekli kılar. Bu sonun belirsiz ışığında, kendi kendisinin efendisi ve kendi kendisinin bilincinde olan bilge; gözlerinin önünden hayvan başlarının değil de, *hommes farouchment religieux*'nün,[1] "sevgililer"in ya da "büyücü çırakları"nın başsız görüntülerinin geçtiğini görür hâlâ. Ancak son, kırılgan bir şekilde belirecektir. 1939'da, savaş artık kaçınılmaz olduğunda, Collège de Sociologie'nin yaptığı bir açıklama bu sonun âcizliğini; insanların bir nevi "bilinçli ve kıyıma teslim olmuş koyunlar"a (Hollier, 58 ve 59) dönüştüğü kitlesel bir "güçsüzleşme" şeklinde beliren ataleti ve savaş nazarındaki tepki yokluğunu ihbar ederek ele verir. Kojève'in düşündüğünden farklı bir anlamda olsa da, insanlar artık gerçekten de yeniden hayvan olmuşlardı.

1 Fr. Aşırı dindar insanlar. (Çev. N.)

3
Züppe

Hiçbir hayvan züppe olamaz.
Alexandre Kojève

Kojève, öğrenci-rakibinin ölümünden altı yıl sonra, 1968'de, *Introduction*'un ikinci basımı vesilesiyle insanın hayvana dönüşmesi sorununu yeniden ele alır. Ve bunu, ilk basımda yapmış olduğu açıklamaya bir başka açıklama düşerek yapar. (*Introduction* metninin büyük ölçüde Queneau'nun derlemiş olduğu notlardan oluşması halinde, kitapta yer alan açıklamalar Kojève'in elinden çıktığı kesin olan tek kısımdır) Kojève ilk açıklamanın belirsiz olduğunu, çünkü tarihin sonunda insan "denilenin" yok olacağının kabul edilmesi halinde, daha sonra "artakalan her şey"in (sanatın, aşkın, oyunun) kendini sonsuza değin muhafaza edeceğinin, tutarlılıkla iddia edilemeyeceğini belirtir.

> İnsanın yeniden hayvan olması halinde, sanatları, aşkları ve oyunları da yeniden tamamen "doğal" olmalıdır. Dolayısıyla tarihin sonundan sonra insanların; binalarını ve sanat eserlerini örümceklerin ağlarını ördükleri, kuşların da yuvalarını kurdukları gibi oluşturacaklarını, müzik konserlerini kurbağalar ve ağustosböcekleri gibi icra edeceklerini ve yavru hayvanlar gibi oynayarak, yetişkin hayvanlar gibi sevişeceklerini kabul etmek gerekir. Hal buyken, bütün bu saydıklarımızın "İnsanı *mutlu* edeceği" söylenemez. Bollukta ve tam bir emniyet içinde

> yaşayacak olan *Homo sapiens* türünün tarih sonrası hayvanlarının kendi sanatsal, oyuna ilişkin ve erotik davranışları doğrultusunda hoşnut olacaklarını, çünkü tanım itibariyle bunlarla yetineceklerini söylemek uygun düşer asıl. (Kojève, 436)

Ama insanın kelimenin en temel anlamıyla kesin olarak hiçleşmesi, insan dilinin de ortadan kaybolmasını ve mimiğe dayalı ya da sesli, arıların diline benzer birtakım işaretlerin insan dilinin yerini almasını zorunlu kılar. Kojève, bu dille birlikte ortadan kaybolan sadece bilgelik sevgisi anlamında felsefe değil; bilgelik olanağının kendisidir de şeklinde akıl yürütür.

Bu noktadan itibaren Kojève'in açıklaması, tarihin sonuna ve mutlak ciddiyet ile mutlak ironinin birbirinden ayırt edilemediği dünyanın şimdiki haline dair bir dizi varsayımla sürer. Böylelikle yazarın, ilk basımda yapmış olduğu açıklamayı izleyen yıllarda (1946) "tarihin Hegelci-Marksist sonu"nun gelecekteki bir olay olmadığını, bu sonun olmuş bir şey olduğunu anladığını kavrarız. Jena Çarpışması'ndan sonra, insanlığın öncüsü; insanın tarihsel evrimi tabirine fiilen ulaşmıştır. Bunu izlemiş olan –dünya savaşları, Nazizm ve Rusya'nın Sovyetleştirilmesi de dahil olmak üzere– her şey daha ileri durumdaki Avrupa ülkelerinin, dünyanın geri kalanını kendi çizgisine getirmeye yönelik hızlandırma sürecinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Sovyet Rusya'ya 1948 ile 1958 yılları arasında (yani artık Fransız hükümetinin üst düzey görevlisi olduktan sonra) yapmış olduğu sürekli yolculuklar Kojève'i, tarih sonrası duruma ulaşma sürecinde "Ruslarla Çinlilerin, hızla zenginleşme yolunda bulunan, henüz fakir Amerikalılar oldukları"na, Amerika Birleşik Devletleri'nin ise "marksist komünizmin" son aşamasına ulaştığına" ikna etmiştir (Kojève, 436-437). Ve işte Kojève buradan da şu sonuca varmıştır:

> *American way of life*, tarih sonrası dönemin tipik hayat tarzıdır ve Amerika Birleşik Devletleri'nin günümüz dünyasındaki varlığı, bütün insanlığın "sonsuz şimdiki zaman"ındaki geleceğini temsil eder. Hal buyken, insanın hayvanlık durumuna geri

dönmesi geleceğe ilişkin bir olasılık olarak değil, şimdiye ait bir kesinlik olarak belirir. (*age*, 437)

Ancak, 1959 yılında Japonya'ya yaptığı yolculuk Kojève'in bakış açısına bir başka yeni açılım getirmiştir. Kojève bu ülkede bizzat kendi gözüyle tarih sonrası durumda bulunduğu halde "insani" olmaya son vermemiş bir toplum görme imkânına kavuşmuştur.

> "Tarih sonrası" Japon medeniyeti, Amerika'nın karşı istikametinde yer alan bir yola girmiştir. Elbette ki Japonya'da, artık kelimenin "Avrupaî" ya da "tarihî" anlamında Din, Ahlak ve Siyaset bulunmamaktadır. Ama saf haldeki *Züppelik* o sıralarda, başka yerlerde olduğu gibi Japonya'da da "tarihsel" Eylemden, yani savaşçı ve devrimci Mücadelelerden ya da Mahkûmiyetteki çalışma cezasından doğan disiplinlerden bir hayli daha etkili olan "doğal" ya da "hayvani" verili olanı olumsuzlayan disiplinler üretmiştir. Elbette, özellikle Nô Tiyatrosu, sadô (çay töreni), ikebana (çiçek düzenleme sanatı) gibi dünyanın hiçbir yerinde aşılamamış Japonya'daki o züppelik zirveleri asil ve zenginlere has bir ayrıcalık olmuştur ve hâlâ da öyledir. Bununla birlikte, sürmekte olan ekonomik ve sosyal eşitsizliklere rağmen, günümüzde, istisnasız her Japon tamamen *kalıplaşmış* değerler doğrultusunda, yani "tarihsel" anlamdaki bütün "insani" içeriğinden tamamen boşalmış bir biçimde yaşayabilir. Son aşamada, her Japon ilkesel olarak ve kesinlikle salt züppelikten dolayı hiçbir getirisi olmayan bir *intihara* (klasik samuray kılıcının yerini, uçak ya da deniz mayını da alabilir) kalkışabilir ve bunun, sosyal ya da siyasi bir bağlamda yer alıp "tarihsel" değerler nedeniyle yapılan bir Mücadele sırasında hayatını *tehlikeye atmak*la hiç ilgisi yoktur. Ve bu; Japonya ile Batı Dünyası arasında yeni başlamış olan etkileşimin son aşamada Japonların barbarlaşmasına değil de, (Ruslar da dahil olmak üzere) Batılıların "Japonlaşmasına" varacağı varsayımına yol açar.
> O halde, hiçbir hayvan züppe olamayacağına göre, "Japonlaşmış" her tarih sonrası dönem bilhassa insani olacaktır. Dolayısıyla, insanlardaki insani olana "doğal" destek sağlayabilecek

> *Homo sapiens* türü hayvanları bulunacağı sürece "İnsan derken kastedilenin kati biçimde hiçleşmesi" gerçekleşmeyecektir. (Kojève, 437)

Kojève'in tarih sonrası durumun koşullarını belirlemeye çalışırken kullandığı ve Bataille'ın eleştirdiği ironik ton bu noktada zirveye ulaşır. Kojève *American way of life*'ı hayvan yaşamına kıyaslamakla kalmaz, insanın Japon *züppeliği* aracılığıyla tarih karşısında hayatta kalışı ile ilgili ifadesi, Bataille'ın kuşkusuz daha saf bir şekilde kendi üslubunca ifade etmeye çalıştığı ve Kojève'in olasılıkla yakışıksız bulmuş olduğu "edilgen olumsuzlama"nın, (belki de parodisi sayılabilecek) biraz daha şık bir versiyonu gibi de durur.

Tarih sonrasının insanına dair çizilen bu resmin kuramsal içeriği üzerine düşünmeye çalışalım. İnsanlığın kendi tarihsel dramı karşısında hayatta kalışı, öncelikle, İbrani geleneğinde olduğu gibi Hıristiyan geleneğinde de var olan, dünya yüzünde Mesih'e ilişkin son olay ile sonsuz yaşam arasında kurulacak, Mesih'in bin yıllık krallığını anımsatan –tarih ve tarih sonu arasındaki– tarih-ötesi kesiti ima eder gibidir (ve bu, Kojève'in ilk çalışmasını Mesih'le ilgili ve eskatolojik motiflerle örülü Solovyev felsefesi üzerine yapmış olduğu göz önünde tutulduğu takdirde hiç de şaşırtıcı değildir). Ama burada asıl belirleyici olan; bu tarih-ötesi kesitte insanın insani kalmasının, insanın kendisine destek olacak *Homo sapiens* türünden hayvanların hayatta kalışını varsaymasıdır. Zira Kojève'in yaptığı Hegel okumasında insan biyolojik olarak belirlenmiş bir tür ya da ilk ve son defa verilmiş bir töz değildir: İnsan, daha ziyade, "antropofor" (insana götüren) hayvanlıkla bu hayvanlıkta bedenleşen insanlığı her seferinde –hiç olmazsa fiilen– birbirinden ayıran, hep duraklarla kesilmiş diyalektik gerilim alanıdır. Tarihsel olarak insan ancak bu gerilimde vardır: İnsan, kendisini destekleyen antropofor hayvanı aşması ve dönüştürmesi ölçüsünde insani olabilir ancak çünkü insan, sadece olumsuzlama eylemi aracılığıyla, kendi hayvanlığına hükmetme ve gerekirse, onu yok etme kapasitesine sahiptir (ve Kojève'in "insan, hayvanın ölümcül bir hastalığıdır": 554, diye yazması bu anlamdadır)

Peki, ama insanın tarih sonrasındaki hayvanlığına ne olur? Züppe Japon ile hayvani bedeni arasında ve bunun, Bataille'ın belli belirsiz gördüğü başsız yaratık arasında ne tür bir ilişki vardır? Kojève, insanla antropofor hayvan arasındaki ilişkide olumsuzlama ve ölüm yanlarını öne çıkarır, ama modernlikte insanın (ya da kendisine göre devletin) kendi hayvani yaşamına özen göstermeye başlamasına ve hatta doğal yaşamın Foucault'nun biyogüç (yaşam-gücü) olarak tanımladığı şeyde can alıcı noktaya dönüşmesine neden olan süreci gözden kaçırmış gibidir. Belki antropofor hayvanın bedeni (kölenin bedeni), idealizmin düşünceye miras olarak bıraktığı çözülmemiş artıktır ve günümüz felsefesinin çıkmazları, hayvanlıkla insanlık arasında indirgenemez bir biçimde gerilmiş ve bölünmüş olan bu bedenin çıkmazları ile örtüşme içindedir.

4
Mysterium disiunctionis[1]

Kültürümüzde "yaşam" kavramına ilişkin jeneolojik (soybilimsel) araştırmaya koyulacak bir kişinin bulunacağı birincil ve en öğretici gözlemlerden biri bu kavramın asla yaşam şeklinde tanımlanmadığıdır. Lakin böylesine belirsiz kalan şey; felsefe, dinbilim, siyaset ve ancak daha sonra, tıp ve biyoloji gibi görünüşte öylesine uzak alanlarda kendisine belirleyici stratejik bir işlev yükleyen bir dizi kesinti ve karşıtlık tarafından yeri geldiğinde eklemlenir ve bölünür. Diğer bir deyişle kültürümüzde her şey, sanki yaşam, *belirlenemeyen ama tam da belirlenemediği için durmaksızın eklemlenip bölünmesi gereken bir şey*mişçesine gelişir.

Batı felsefesi tarihinde, yaşam kavramına yönelik bu stratejik parçalara ayırışın dayandığı önemli bir zaman koordinatı vardır. Bu; Aristoteles'in, *De anima* eserinde, birçok şekilde söylenen "yaşamak" terimi arasından en genel ve ayrılabilir olanını diğerlerinden soyutladığı andır:

> Hayvan cansız olandan yaşam aracılığıyla ayırt edilir. Ama yaşamak pek çok şekilde söylenir ve düşünce, duyum, yerine göre hareket ve dinlenme, beslenme hareketi, tahrip ve büyüme durumlarından birinin bile var olması halinde, bir şeyin yaşadığını söyleriz. Ve bu nedenledir ki bütün bitki türleri de bize yaşıyor olarak gözükür. Zira bitkilerin, karşıt yönlerde büyümelerini ve tahriplerini sağlayan bir ilkeye ve yetiye sahip ol-

1 Lat. Ayrımın gizi. (Çev. N.)

> dukları açıktır ... Bu ilke, diğerlerinden ayrılabilir, ama diğerleri ölümlü varlıklarda bu ilkeden ayrılamaz. Bu, bitkilerde gayet açıktır: Bitkilerde ruhun başka bir yetisi yoktur. O halde canlılar bu ilke aracılığıyla yaşama sahiptirler Bitkilerin de sahip oldukları ruhun bu kısmını beslenme gücü (*threptikón*) olarak adlandıralım. (Aristoteles, 413a, 20 - 413b,8)

Aristoteles'in yaşamın ne olduğuna dair hiçbir tanım vermediğini fark etmek önemlidir: O, yaşamı önce besin işlevini soyutlayarak parçalara ayırmak ve sonra, yeniden bir dizi ayrı ve birbirleriyle ilişkili (besin, duyum, düşünce) beceri ya da yetilere eklemlemekle yetiniyor. Burada Aristoteles'in düşüncesinin stratejik eğiliminin temelini oluşturan ilkenin iş başında olduğunu görüyoruz. Bu eğilim; "nedir?"e ilişkin her soruyu "bir şey ne aracılığıyla (*dia ti*) başka bir şeye ait olur?" şeklinde yeniden biçimlendirmekten ibarettir. Belli bir varlığa neden canlı dendiğini sormak, yaşamanın bu varlığa ait oluşunu sağlayan temeli aramak demektir. Bir diğer deyişle, yaşamanın söylendiği çeşitli şekillerden birinin diğerlerinden ayrılması ve yaşamın belli bir varlığa atfedilebilmesini sağlayan ilke olarak derinlere inmesi gerekir. Başka bir anlatımla, tam da ayrılmış ve bölünmüş olan şey (bu durumda besin yaşamı), –bir nevi *divide et impera*[2] ile– bir dizi işlevsel beceri ve karşıtlılığın sıra düzenli eklemlenmesi şeklinde yaşam birliğinin kurulmasını sağlayan şeydir.

Besin yaşamının soyutlanması (ki buna eski yorumculardan beri bitkisel adı verilmiştir), Batı bilimi için her açıdan temel anlam teşkil eden bir olay olmuştur. Zira yüzyıllar sonra Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* eserinde dış dünyayla olan ilişkisi tarafından tanımlanan "hayvan yaşamı"nı "sindirme ve dışkılamanın olağan ardıllığından" ibaret olan "organik yaşam"dan (Bichat, 61) ayırdığında; üstün hayvanların yaşamının diğerlerinden koptuğu karanlık arka planı çizen, gene Aristoteles'in belirlediği besin yaşamı olacaktır. Bichat'ya göre, her üstün canlıda iki "hayvan" bir arada yaşıyor gibidir: Tabiri caizse kör ve bilinç yoksunu (kan dolaşımı, solunum, sindirme,

2 Lat. Böl ve yönet. (Çev. N.)

dışkılama vb) bir dizi işlevin yinelenişinden ibaret bir yaşamı olan –ve Bichat'nın "organik" olarak tanımladığı– *animal existant au-dedans*[3] ile dış dünyayla olan ilişkisi aracılığıyla tanımlanan bir yaşama sahip –ve Bichat'ya göre "hayvan" adını almaya layık olan sadece budur– *animal vivant au-dehors*.[4] Bu iki hayvan insanda bir arada yaşar, ama birbiriyle örtüşmez: İçteki-hayvanın organik yaşamı hayvan yaşamından önce, ceninde başlar ve yaşlılıkla can çekişme sırasında, dıştaki-hayvanın ölümüne karşın hayatta kalır.

Bitkisel yaşamın işlevleri ile ilişkiye yönelik yaşamın işlevleri arasındaki bu ayrımın modern tıp dünyasında edindiği stratejik önemi anımsatmaya bile gerek yoktur. Kaldı ki modern cerrahinin ve anestezinin başarısı, tam da Bichat'nın iki hayvanını ayırma ve aynı zamanda, eklemleme olanağına dayanır. Ve Foucault'nun göstermiş olduğu gibi, 17. yüzyıldan itibaren temel görevleri arasına halkın yaşamıyla ilgilenmeyi dahil edip böylelikle siyasetini biyogüce (yaşam-gücüne) dönüştüren modern devlet, bu yeni çağrısını; öncelikle, bitkisel yaşam kavramını aşama aşama genelleştirerek ve ona yeni bir tanım getirerek (bugün bu durum, ulusun biyolojik mirasına denk gelir) gerçekleştirecektir. Ve bugün hâlâ, klinik ölüm ölçütlerinin yasal tanımına yönelik tartışmalarda yapılan, bir bedenin canlı sayılıp sayılamayacağına ya da son organ nakli macerasına terk edilip edilmemesi gerektiğine dair karar veren –beyinsel her türlü etkinlikten ve deyim yerindeyse, her özneden kopmuş– bu çıplak hayat üzerine bir başka tanımdır.

O halde, bitkisel ile ilişkisel, organik ile hayvansal, hayvani ile insani yaşam arasındaki ayırım öncelikle hareket halindeki bir sınır misali canlı insanın içinden geçer ve bu son mahrem kesinti olmaksızın, olasılıkla neyin insani, neyin insani olmadığına dair karar vermek bile mümkün olmaz. İnsanı diğer canlılardan ayrı koymak ve insanla diğer canlıların arasındaki ilişkilerin karmaşık –ve hep de kurucu olmayan– yasasını düzenlemek; sadece insanın içinde hayvan yaşamı gibi bir şeyin ayrımı yapıldığı için, sadece insanın hayvanla olan yakınlığı ve

3 Fr. İçte yaşayan hayvan. (Çev. N.)
4 Fr. Dışta yaşayan hayvan. (Çev. N.)

uzaklığı öncelikle en mahrem ve yakın olan üzerinden ölçüldüğü ve tanmdığı için olasıdır.

Ancak şayet bu doğruysa, insani olan ile hayvani olan arasındaki kesinti şayet insanın içinden geçiyorsa, o zaman insan –ve "insanlık"– meselesinin kendisini yeni bir şekilde ele almak gerekir. Bizim kültürümüzde, insan hep beden ile ruhun, bir canlı ile bir *logos*'un, doğal (ya da hayvani) bir öğe ile doğaüstü, sosyal ya da ilahi bir öğenin eklemi ve birleşimi olarak düşünülmüştür. Oysa insanı bu iki öğeyle bağlantısının kopmasından geriye kalan şey şeklinde düşünmeyi öğrenmeliyiz ve birleşmenin metafizik gizini değil, ayrımın pratik ve siyasi yönünü araştırmalıyız. Şayet insan daima ardı arkası kesilmeyen bölünme ve kesinti yeri –ve aynı zamanda ürünü– ise, insan nedir? Bu ayrımlar üzerine çalışmak, –insanda– insanın insan-olmayandan ve hayvanın insani-olandan ne şekilde ayrıldığını sorgulamak; sözgelimi değer ve insan hakları adını alan büyük meselelerle ilgili belli bir tarafta yer almaktan daha acildir. Belki, tanrısal olanla kurulan ilişkilerin en aydınlık kısmı da, bir şekilde bizi hayvandan ayıran –daha karanlık olan– kısma bağlıdır.

5
Kutlu Kişilerin Fizyolojisi

> Bu Cennet, bitmek tükenmek bilmeyen bir tıkınma ve sürekli edepsizlik yapılan bir randevuevinden başka nedir ki?
>
> Parisli Guillaume

Dirilmişlerin bedenlerinin bütünlüğüne ve özelliklerine ilişkin Ortaçağ'da yapılmış olan bilimsel çalışmaları okumak, bu açıdan bakıldığında, bilhassa bilgilendiricidir. Kilise Babaları'nın öncelikle ele almaları gereken sorun, dirilmiş beden ile hayattaki insanın bedeni arasındaki özdeşlik sorunuydu. Zira bu özdeşlik, vefat etmiş kişinin bedeninin sahip olmuş olduğu bütün maddenin dirilmesini ve kutlu kişinin organizmasındaki yerini almasını gerekli kılıyor gibiydi. Ama zorluklar tam da bu noktada ortaya çıkıyordu. Örneğin –sonradan tövbe etmiş ve kurtuluşa ermiş– eli kesilmiş bir hırsızın eli, dirilme ânında bedenine eklenecek miydi? Peki ya Havva'nın bedenini oluşturmuş olan Âdem'in kaburgası Havva'nın bedeninde mi yoksa Âdem'in bedeninde mi dirilecektir, diye sorar Tommaso. Öte yandan, Ortaçağ bilimine göre besinler sindirim aracılığıyla canlı ete dönüşürlerdi. Bu durum; başkalarının bedenleriyle beslenmiş bir yamyam söz konusu olduğunda, tek bir maddenin diriliş sırasında birden çok kişide eski haline kavuşmasını gerekli kılar gibi durmaktadır. Pekiyi ya saç ve tırnağa ilişkin, sperm, ter, süt, idrar ve daha başka salgılarla ilgili ne demelidir? Şayet bağırsaklar dirilirse, diye akıl yürütür bir dinbilimci, ba-

ğırsaklar boş ya da dolu olarak dirilecektir. Dolu bir şekilde dirilmesi, bu artık maddelerinin de dirileceği anlamına gelir; boş bir şekilde dirilmeleri halinde ise, bu organın doğal herhangi bir işlevi kalmayacaktır.

Dirilmiş bedenin kimliği ve bütünlüğü sorunu böylelikle, erkenden, kutlu hayattaki fizyoloji sorunu haline gelmiştir. Cennet'teki bedenin yaşamsal işlevleri nasıl olacaktır? Kilise Babaları bu kadar sorunlu bir alana yönelirken işe yarar bir paradigma kullanmışlardır: Âdem'in ve Havva'nın günaha düşmeden önce, Eden'deki bedenleridir bu paradigma. "Tanrı'nın, kutlu ve sonsuz mutluluğun fevkaladeliklerindeki ekinleri –diye yazmıştır Scotus Erigena– Tanrı imgesinde yaratılmış olan insan, doğasının aynısıdır." (Scotus Erigena, 822) Kutlu bedenin fizyolojisi, bu açıdan bakılınca, günahla lekelenmemiş insan doğasının arketipi olan Eden bahçesindeki bedenin yeniden kurulmasıdır. Ama bu; bir yandan, Kilise Babaları'nın bütünüyle kabul etmeye pek de yanaşamayacakları birtakım sonuçlar doğurmaktaydı. Augustinus'un açıkladığına göre, Âdem'in günaha düşmeden önceki cinselliği; cinsel organını tıpkı el ve ayakları gibi kendi iradesine bağlı olarak hareket ettirmesi ve dolayısıyla, cinsel birleşmeyi şehvet itkisi olmaksızın yaşaması nedeniyle bizim cinselliğimizden farklıydı. Âdem'in beslenmesi de bizim beslenmemizden fersah fersah asil bir beslenmeydi çünkü o sadece cennet bahçesindeki meyvelerle besleniyordu. Ancak, böyle de olsa, kutlu kişilerin cinsel –ya da sadece beslenmeye yarayan– organlarının kullanımını ne şekilde anlamlandırmalıdır?

Zira dirilmiş olanların cinsellikten üremek için, yemekten de beslenmek için faydalanacaklarını kabul etmek; insan sayısının ve beden biçimlerinin artmasını ya da sonsuza dek değişmesini şart koşar ve dirilişten önce yaşamamış, dolayısıyla insanlığı tanımlanması imkânsız sayısız kutlu kişinin de var olmasını gerektirir. Hayvani yaşamın iki temel işlevi –beslenme ve üreme– bireyin ve türün muhafazasına dayanır: Ancak, dirilişten sonra, insan türü önceden belirlenmiş sayısına zaten kavuşmuş olmalıdır. Dirilişten sonra ölüm de olmayacağına göre, yaşamın bu iki işlevi tamamen gereksiz hale gelir. Bundan ayrı olarak, dirilmiş olanların yemeye ve üremeye devam etmeleri halinde,

Cennet bu kişilerin hepsini içine almak bir yana, dışkılarını bile içine alacak büyüklükte olamaz. Öyle ki bu; Parisli Guillame'in ironik sövgüsü *"maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!"*u[1] mazur gösterirdi.

Diğer yanda, daha sinsi bir öğreti de mevcuttu. Buna göre, dirilmişler cinsellik ve besinden birey ya da türün muhafazası için faydalanmayacaklardı. Esenlik insan doğasının mükemmelen işlemesini gerekli kıldığı için, insanın Cennet'te bütünüyle esen olması ruhsallık kadar bedene de bakıyordu. Tommaso -Muhammed yanlılarına ve Museviler'e benzettiği- bu sapkınlara karşı, *Summa theologica*'ya eklediği *De resurrectione*'de *usus venereorum et ciborum*'un[2] Cennet'e dahil olmadığını kati bir biçimde vurgulamıştır. Diriliş, insanın doğal yaşamının mükemmeliyetine göre değil, sadece tefekkür hayatı olan o son mükemmelliğe göre düzenlenmiştir, demiştir.

> İnsan doğasının ilk mükemmeliyetine ulaşmaya ve onu muhafaza etmeye yönelik doğal işlemlerinin hiçbiri dirilişten sonra kalmayacaktır ... Yemek yemek, içmek, uyumak ve üremek doğanın ilk mükemmeliyetine aittir ve bunlar dirilmiş kişilerde bulunmayacaktır. (Aquino'lu Tommaso 1955, 151-52)

Az evvel, insanın işlediği günahın hayvanların doğasında ve durumunda hiçbir değişiklik yaratmadığını söyleyen yazarın kendisinin şimdi, hayvan yaşamının Cennet'e dahil olmadığını, kutlu yaşamın hiçbir şekilde hayvan yaşamı olmadığını hiç sakınmadan ilan ettiğini görmekteyiz. Buna göre bitkiler ve hayvanlar da Cennet'te yer almayacak, "gerek tamamen gerekse kısmen çürüyeceklerdir"(*age*). Ortaçağ felsefesine göre Âdem'le Havva'nın Eden'den kovulmasından sonra, Eden'in insan hayatından tamamen yoksun kalması gibi; dirilmişlerin bedeninde de, hayvani işlevler "aylak ve anlamsız" kalacaktır. İnsanın etinin tamamı kurtulmayacaktır ve kutluların fizyolojisinde, kurtuluşun ilahi *oikinomia*'sı[3] kurtarılamayacak bir artık bırakacaktır.

1 Lat. İçine edilesi lanet cennet! (Çev. N.)
2 Lat. Cinsellik ve aş kullanımı. (Çev. N.)
3 Yun. Ev ve aile yönetimi, idareli kullanım, tutumluluk, yönetim. (Çev. N.)

6
Cognitio experimentalis[1]

O halde artık doğru kişilerin, Ambrosiana minyatüründeki hayvan başlı tasvirini bu denli esrarlı kılan nedenlerle ilgili geçici birtakım varsayımlar yürütebiliriz. Tarihin Mesih'le gelecek sonu ya da kurtuluşun tanrısal *oikinomia*'sının tamamına ermesi sorunsalları, kültürümüz için böylesi belirleyici olan hayvani ile insani arasındaki farkın silinmesi tehlikesine yol açan kritik bir eşik belirlemektedir. Yani insanla hayvanın ilişkisi; tarihi araştırmaların kaçınılmaz olarak tarih ötesi kesitle yüzleşmesini gerekli kılan temel bir alan saptamaktadır ve bu alana, varlık felsefesini dahil etmeden girmek mümkün değildir. Hani neredeyse insani ile hayvani olan arasındaki sınırı belirlemek, filozofların ve dinbilimcilerin, bilim adamlarının ve siyasetçilerin tartıştıkları konulardan biri değilmiş gibidir. Bu sınırı belirlemek, sadece "insan" gibi bir şeye karar verilebilecek ve "insan" gibi bir şeyin üretilebileceği temel bir metafizik–siyasi işlemdir sanki. Hayvani yaşamla insani yaşamın birbiriyle mükemmelen örtüşmesi durumunda, insan da hayvan da –ve belki de tanrısal olan da– düşünülebilir olmaktan çıkar. Bu nedenle tarih sonrasına varış, kaçınılmaz olarak, bu sınırın belirlenmiş olduğu tarih öncesi eşiğin yeniden gündeme getirilmesini şart koşar. Cennet, söz konusu Eden'i hükümsüz kılar.

Summa'nın *Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur*[2] adlı gayet manidar başlıklı bir pasajda, Tommaso in-

1 Lat. Deneysel bilgi (Çev. N.)

2 Lat. Belki de Âdem masumiyet halindeyken hayvanlara tabiydi. (Çev. N.)

sanla hayvan arasındaki ilişkide yer alan "bilişsel deney"i dile getirir ve bir an için meselenin özüne yaklaşmış görünür.

> Masumiyet halinde –diye yazar– insanlar hayvanlara bedensel bir gereksinimden dolayı ihtiyaç duymuyordu. Örtünmek için hayvanlara gereksinimleri yoktu, çünkü başıboş hiçbir şehvet itkisine sahip olmadıkları için çıplaklıklarından utanmıyorlardı; beslenmek için hayvanlara gereksinimleri yoktu, çünkü besinlerini Eden bahçesinden ediniyorlardı; bedenlerinin gücü sayesinde, hayvanlara ulaşım aracı olarak da ihtiyaç duymuyorlardı. Ama yine de doğalarından deneysel bilgi edinebilmek için hayvanlara gereksinim duyuyorlardı (*Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum*). Ve bu; Tanrı'nın Âdem'in karşısına, doğalarını belirten bir isim vermesi için hayvanları çıkarmasından anlaşılır. (Aquino'lu Tommaso, 1963, 193)

Anlamaya çalışmamız gereken bu *cognitio experimantalis*'teki can alıcı noktadır. Belki, sadece dinbilim ve felsefe değil, siyaset, etik ve hukuk da insanla hayvan arasındaki ayrımda gerili ve havada asılıdır. Bu ayrımda söz konusu olan bilişsel deney son aşamada insan doğası –daha doğrusu, üretim ve bu doğanın tanımı– ile ilgilidir, *de hominis natura* deneyidir. Ayrım ortadan kaybolduğunda ve iki terim birbirinin üzerine yıkıldığında –bugün durum buymuş gibi görünmektedir– olmak ile hiçlik, meşru ile gayrimeşru, ilahi ile şeytani olan da yiter ve onun yerine, isimlerinden bile yoksun olduğumuzu düşündürten bir şeyler belirir. Belki de toplama ve imha kampları da bu türden bir deneydir; sonunda ayrım olanağının kendisini yıkımına bulaştırmış, insani olanla insanlık dışı olan arasında karar vermeye dair korkunç ve uç bir deneme...

7
Sınıflandırmalar

Cartesius certe non vidit simios.[1]
Carl Linnaeus

Modern sınıflandırma biliminin kurucusu Linnaeus'un maymunlara zaafı vardı. Çalışmak için Amsterdam'da bulunduğu sıralarda maymunları yakından görmüş olması muhtemeldir, bu şehir o sıralar egzotik hayvan ticaretinde önemli bir merkezdi. Daha sonra İsveç'e dönmüş ve kraliyet başhekimi olmuş olan Linnaeus, Uppsala'da, içlerinde en çok sevdiğinin Diana adlı makak türünden bir maymun olduğu rivayet edilen, çeşitli türlere mensup maymunlar barındıran küçük bir hayvanat bahçesi kurmuştur. Diğer hayvanlar gibi maymunların da ruhtan yoksun oldukları için insandan ayırt edilmesi onun dinbilimcilere kolaylıkla bırakabileceği bir argüman değildi. *Systema naturae*'ye düştüğü bir notla hayvanları *automata mechanica*[2] anlayışıyla tanımlayan kartezyen teoriyle hesaplaşır ve bu görüş karşısındaki rahatsızlığını "kuşku yok ki, Descartes hayatı boyunca hiç maymun görmemiş" ifadesiyle ortaya koyar. *Menniskans Cousiner* / İnsanın Kuzenleri başlığını taşıyan daha sonraki bir yazısında doğa bilimleri bakımından antropomorf[3] maymunlarla insan arasındaki ayrımı tam olarak saptamanın ne denli zor olduğunu

1 Lat. Kuşku yok ki, Descartes maymun görmemiş. (Çev. N.)
2 Lat. Kendinden hareketli makine. (Çev. N.)
3 İnsan biçimli, insan benzeri anlamına gelir. (Çev. N.)

anlatır. Ahlaki ve dinî bakımdan insanı hayvandan ayıran net farkın ayırdına varmıyor değildi elbette:

> İnsan Yaradan'ın muhteşem bir zihinle yüceltmeye layık gördüğü ve daha asil bir varoluş bahşederek gözdesi kılmak istediği hayvandır; Tanrı, insanı kurtarmak için biricik oğlunu bile dünyaya göndermiştir. (Linnaeus 1955, 4)

Ama bütün bunlar, diye sözlerini noktalıyordu Linnaeus,

> başka bir alana aittir; kendi laboratuvarımda ben, ayakkabıcının ayak modeliyle yaptığı gibi yapmalı ve maymunların köpek dişleriyle diğer dişleri arasında boşluk olmasından başka, maymunlarla insan arasında bir ayrım bulamayan bir doğabilimci olarak ele almalıyım insanı ve bedenini. (*age*)

Systema naturae'de *Antropomorpha* sınıfına (1758'deki 10. baskıdan sonra *Primates* adını alacaktır) *Simia*,[4] *Lemur*[5] ve *Vespertilio*'nun[6] yanına *Homo*[7] olarak yazması kimsede şaşkınlık yaratmamalıydı. Öte yandan, onun bu davranışının yol açtığı polemiğe karşın, bu türden bir yaklaşım zaten bir anlamda mevcuttu. Daha 1693'te John Ray, dört ayaklılar arasında "insana benzer olanları", *Anthropomorpha* grubunu saptamıştı. *Ancien régime*'de[8] insani olana ilişkin sınırlar genel olarak, 19. yüzyılda insan bilimlerinin gelişiminden sonra alacağından çok daha belirsiz ve değişken bir özellik göstermekteydi. İnsani olana ilişkin en belirgin işaret halini alan dil, 18. yüzyıla dek düzen ve sınıflamaları atlamıştır çünkü o sıralar kuşların da konuştuğundan şüphe edilmektedir. John Locke gibi güvenilirliği şüphe götürmeyen bir şahıs, Nassau Prensi'nin söyleşide bulunabilen ve bazı sorulara "akıllı bir

4 Maymun. (Çev. N.)
5 Lemur, uzun burunlu, uzun kuyruklu, ağaçta yaşayan ve sadece Madagaskar'da bulunan prosimiyen primat. (Çev. N.)
6 Yarasa.
7 Lat. İnsan. (Çev. N.)
8 Eski düzen; Avrupa'da Rönesans, Reformasyon hareketleri ve coğrafi keşiflerle yıkılmış bulunan Ortaçağ Düzeni'nden Büyük Fransız Devrimi'ne kadar olan dönem. (Çev. N.)

varlık gibi" yanıt verebilen papağanına ilişkin hikâyeyi hemen hemen kesin bir şey olarak iletmiştir. İnsanla diğer türler arasındaki fiziksel sınır da, kesin özelliklerin belirlenemediği ayrımsız alanlarda yer almaktaydı. Peter Artedi'nin yazmış olduğu *Ichthiologia* (1738) gibi bilimsel bir eser bile denizkızlarını foklar ve denizaslanlarının yanında saymış ve Linnaeus'un kendisi dahi, *Pan Europaeus* eserinde –Danimarkalı anatomi bilgini Caspar Bartholin'in *Homo marinus*[9] olarak adlandırdığı– denizkızını insan ve maymunla birlikte sınıflandırmıştı. Öte yandan, antropomorfik maymunlarla ilkel birtakım halklar arasındaki sınır da net olmaktan tamamen uzaktı. 1641 yılında Doktor Nicolas Tulp tarafından yapılmış olan ilk orangutan tanımı bu *Homo sylvestris*'in (Malay kökenli *orang-utan* tabiriyle aynı anlama gelir) insani özelliklerinin altını çizer; maymunla insan arasındaki fiziksel farkın karşılaştırmalı anatomi üzerinden ilk kez temellendirilmesi Edward Tyson'un *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie* (1699) adlı çalışmasıyla gerçekleşecektir. Bu eser her ne kadar primatoloji açısından önemli bir yer teşkil etse de, Tyson'un (48 özellikle insandan, 34 özellikle ise maymundan ayrılan) "pigme" olarak adlandırdığı canlı, ona göre, maymunla insan arasında yer alan bir nevi "ara hayvan"dır ve melekle simetrik bir karşı-uzaklıkta yer almaktadır.

> Anatomisini vermiş olduğum hayvan –diye yazar Tyson Lord Falconer'e olan ithafında– insanlığa en yakın olanıdır ve hayvani olan ile rasyonel olan arasındaki bağı kuruyor gibi görünmektedir, tıpkı bilgi ve bilgelik yönünden bizi aşan ve bize en yakın olan o göksel varlığa Zat-ı âlinin ve sınıfına mensup kişilerin yaklaşmaları gibi.

Ve insani olana ilişkin sınırların hâlâ nasıl da sadece gerçek hayvanlar tarafından değil de, mitolojik yaratıklar tarafından da tehdit edildiklerini görmek için çalışmanın başlığının tamamına bir göz atmak yeterlidir: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygme Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the*

9 Lat. Deniz insanı. (Çev. N.)

Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended.

Aslında Linnaeus'un dehası; insanı primatların arasına yerleştirmesindeki kararlılığından ziyade, cins isim olan *Homo*'nun yanına –diğer türler için yaptığından farklı olarak– eski felsefi deyim: *nosce te ipsum*'dan[10] başka özel hiçbir isim kullanmama ironisinden ileri gelir. Onuncu basımda *Homo*'nun tam adı *Homo sapiens*[11] olduğunda bile, *Homo*'ya eklenen bu yeni sıfatın bir betimleme niteliğinde olmadığı; sadece, *Homo* teriminin yanında yerini muhafaza eden o eski deyimin bir versiyonu şeklinde olduğu aşikârdır. Sınıflandırmada özel bir ayrım ifade eden bir veri olmayıp, bir emir olan bu istisnai durum üzerine düşünülmeye değerdir.

Systema'nın başındaki *Introitus*'ta yer alan çözümleme, Linnaeus'un kendi sloganına verdiği anlam konusunda şüpheye yer bırakmaz: Kendini bil*ebilme* dışında, insanın kendine has, özel hiçbir kimliği yoktur. Ama insani olanı bir *nota characteristica*[12] aracılığıyla değil de, kendini bilme aracılığıyla tanımlamak; kendini insan olarak bilecek olanın insan olduğu, *insanın insan olmak için kendini insani olarak bilmesi gereken hayvan olduğu* anlamına gelmektedir. Zira Linnaeus, doğuş ânında, doğanın insanı "çıplak toprağa çıplak olarak" fırlattığını, insanın kendisine öğretilmediği takdirde tanıma, konuşma, yürüme, beslenme yetisinden yoksun olduğunu yazmıştır. (*Nudus in nuda terra... cui scire nichil sine doctrina; non fari, non ingredi, non vesci, non aliud naturae sponte.*) O ancak insanın üstüne yükseldiği takdirde kendisi olur (*o quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit*: Linnaeus 1735, 6).

Linnaeus, *Systema*'da insanın maymun imgesinde yaratıldığı izleniminin verildiğini söyleyerek kendisine karşı çıkan eleştirmen Johann Georg Gmelin'e yazdığı mektuba kendi düşturunun anlamını da iliştirmiştir: "Bununla birlikte, insan kendini bilir. Belki de bu sözleri çıkarmam gerek. Ama sizden ve bütün

10 Lat. Kendini bil. (Çev. N.)
11 Lat. Bilen, akıl yürütebilen insan. (Çev. N.)
12 Lat. Özelliklerini bildiren bilgi. (Çev. N.)

dünyadan bana maymunla insan arasında, doğal tarihle uygunluk içinde bulunan türsel bir ayrım göstermenizi rica ediyorum. Şahsen ben böyle bir ayrım tanımıyorum." (Gmelin, 55) Bir diğer eleştirmen Theodor Klein'a yanıt vermek üzere Linnaeus'un aldığı notlar, *Homo sapiens* formülünde bulunan üstü kapalı ironiyi nereye dek sürdürmeye hazır olduğunu göstermektedir: Klein gibi, *Systema*'nın insana vermiş olduğu yerde kendini bulamayan kişiler, kendilerine *nosce te ipsum*'u uygulamalıdırlar: Zira kendilerini insan olarak bilememiş olmalarından dolayı, bu kişiler kendilerini maymunların arasında saymışlardır.

O halde *Homo sapiens* ne bir töz ne de tam olarak tanımlanmış bir türdür: O daha ziyade, insani olana dair bilgi üreten bir araç ya da makinedir. Dönemin anlayışına göre, antropojenik (insan kökenli) (ya da Furio Jesi'nin tabirini kullanarak antropolojik diyebiliriz buna) makine, insanın bakınca zaten hepten beri deforme olan kendi imgesini maymun çizgileriyle gördüğü bir dizi aynadan oluşan optik bir makinedir. *Homo*; insan olmak için, kendini insan olmayanda bilmesi gereken, yapı itibariyle "antropomorf" bir hayvandır (bir diğer deyişle, Linnaeus'un *Systema*'nın onuncu baskısına dek sürekli olarak kullandığı tabirle "insana benzer"dir).

Ortaçağ ikonografisinde maymun, elinde günahkâr insanın kendini *simia dei*[13] şeklinde görmesi gereken bir ayna taşır. Linnaeus'un optik makinesinde, kendini maymunda görmeyi reddeden, maymun olmaktadır: Pascal'den alıntı yapacak olursak, *qui fait l'homme, fait le singe*.[14] Bu nedenle *Systema*'nın giriş kısmının sonunda, *Homo*'yu sadece kendisini olmamada tanıdığı takdirde hayvan olan olarak tanımlamış olan Linnaeus, eleştirmen kisvesi altındaki maymunların kendisini alaya almak için omuzlarına çıkmasına tahammül etmek durumunda kalır: *ideoque ringentium Satyrorum cachinnos, meisque humeris insilientium cercopithecorum exsultationes sustinui*.[15]

13 Lat. Tanrı'nın maymunu ve Tanrı'nın taklidi anlamlarına gelir. (Çev. N.)

14 Fr. İnsanı yapan, maymunu da yapar. (Çev. N.)

15 Lat. İşte bu yüzden homur homur homurdanan satirlerin alaycı gülüşlerine (taşlamalarına) ve omuzlarıma zıplayan maymunların şımarıklıklarına katlandım. (Çev. N.)

8
Sınıfsız

Hümanizmin antropolojik makinesi; *Homo*'yu göksel ve yersel, hayvani ile insani doğa arasında havada asılı bir halde tutarak, *Homo*'nun kendi doğasının –ve dolayısıyla, kendisinden çok ya da az oluşunun– yokluğunu saptayan ironik bir sistemdir. Bu; zaten her halükârda insana işaret edemeyecek ve basit bir şekilde "sınıf" anlamına gelen *dignitas*[16] terimini de içermediği halde yersiz olarak *de hominis dignitate* olarak çağrılan ve "hümanizm manifestosu" olarak kabul edilen Pico'nun söylevinde gayet açıktır. Eserin sunduğu paradigma yapıcı olmaktan bir hayli uzaktır. Nitekim söylevin temel varsayımı, insanın bütün yaradılış modelleri tükendiğinde şekillendirilmiş olması nedeniyle (*iam plena omnia. [scil. Archetipa]; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa*), bir arketipinin, kendine ait bir yerinin (*certam sedem*) ya da özel bir sınıfının (*nec munus ullum peculiare:* Pico della Mirandola, 102) olamayacağıdır. Bunlar bir yana dursun, insan kesin bir modelle yaratılmadığı için (*indiscreta opus imaginis*), onun kendine has bir yüzü de yoktur (*nec propriam faciem: age*) ve yüzünü kendi iradesiyle hayvani ya da ilahi yönde şekillendirmelidir (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari*: Pico della Miranda, 102-04).

16 Latincede onur anlamına gelen *dignitas* sözcüğü sınıf, sıra, dizi anlamına da gelir. (Çev. N.)

Bu tanımda yer alan yüz eksikliğinde, üç yüzyıl sonra Linnaeus'un insanı *Antropomorpha*'nın, "insan benzeri" hayvanların arasına yerleştirmesine neden olacak aynı ironik makinenin işleyişi mevcuttur. Ne bir özü ne de özel bir çağrısı olduğundan, *Homo* yapı itibariyle insani-olmayandır, her doğayı ve her yüzü edinebilmektedir (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater: age*,104) ve bu nedenle de, Pico onu "bukalemunumuz" şeklinde tanımlayarak, temelsizliğini ve sınıflanamazlığını ironik bir şekilde vurgulayabilmektedir. (*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?: age*) Hümanizmin insana dair yaptığı keşif, insanın kendisine eksik kalışının, insanın biçare *dignitas* yoksunluğunun keşfidir.

Linnaeus'ta, insani olanın bu değişken yapısına ve insaniyetsizliğine, esrarengiz değişken *Homo ferus*'un[17] *Homo sapiens* türüne yazılması tekabül eder. *Homo ferus*; primatların en asilinin özelliklerini bütünüyle yalanlar gibidir: O *tetrapus* (dört ayak üstünde yürür), *mutus* (dilsiz), *hirsitus*'tur (tüyle kaplı). 1758'deki basımı izleyen listede nüfus kütüğü verileri belirtilmektedir: Söz konusu olan *enfants sauvages*, diğer bir deyişle kurt-çocuklardır ve *Systema*'da on beş yıldan kısa bir süre içinde: Hannoverli gencin (1724), iki *pueri pyrenaici*[18] (1719), *puella transisalana*[19] (1717), *puella campanica*[20] (1731) göründüğü kaydedilmektedir. İnsani bilimlerin insanın *facies*[21] hatlarını belirlemeye başladığı sırada, Avrupa köylerinin sınırlarında gitgide daha sık beliren *enfants sauvages*; insanın insaniyetsizliğinin habercileri, onun kırılgan kimliğinin ve bir yüze sahip olmayışının şahitleri olarak ortaya çıkmışlardır. Ve *Ancien régime* insanlarının, bu dilsiz ve belirsiz varlıkların karşısında kendilerini görmeye çalışmaları ve onları "insanileştirme"ye yönelik tutkuları, onların insan olmanın geçiciliğinin ne denli bilincinde olduklarını göstermektedir. Lord Mondobbo'nun *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les*

17 Lat. Vahşi insan. (Çev. N.)

18 Lat. Pireneli çocuklar. (Çev. N.)

19 Lat. Overijsell'li kız çocuk. Overijsell: Kuzey Hollanda'da bir bölge. (Çev. N.)

20 Lat. Campania'lı kız çocuk. Campania: İtalya'nın güneyinde yer alan bir bölge. (Çev. N.)

21 Lat. Yüz. (Çev. N.)

bois à l'âge de dix ans[22] eserinin İngilizce çevirisinin önsözüne yazdığı gibi, *Ancien régime* insanları "aklı ve hayvani duyarlılığı her ne kadar birbirinden apayrı olarak düşünsek de, bu ikisinin öylesine algılanamaz geçişler aracılığıyla birbirlerine uzandıklarını ve dolayısıyla, aralarındaki ayrımı çizmenin hayvanı bitkiden ayıran sınırı belirlemekten zor olduğunu" (Hecquet, 6) gayet iyi biliyorlardı. Bu dönemde insanın yüz hatları –kısa bir zaman dilimi için daha– öylesine ikircimli ve belirsizdir ki, bu hatlar yaşamı gelgeç bir varlığınki gibi sürekli bozulma ve silinme halindedir. Diderot *Rêve de d'Alambert*'de: "Kutbun yakınlarında bulunan, hâlâ insan olarak adlandırılan ve biraz daha biçimsizleşmesi halinde bu ismi yitirmesi eli kulağında olan bu sadece dört ayak yüksekliğindeki biçimsiz iki ayaklının, yitmekte olan bir türün görüntüsü olmadığını kim söyleyebilir ki?" diye yazmıştır. (Diderot, 130)

22 Fr. *On Yaşında Ormanda Bulunmuş Vahşi Bir Genç Kızın Hikâyesi*. (Çev. N.)

9
Antropolojik Makine

Homo alalus primigenius Haeckelii...[1]
Hans Vaihinger

1899'da Jena Üniversitesi'nde profesör olan Ernst Haeckel, Stuttgart'ta bulunan Kröner Yayınevi'nden, her türlü düalizm ve metafiziğe karşı, hakikat üzerine felsefi araştırmalarla doğa bilimlerindeki gelişmeleri uzlaştırmayı amaçlayan *Die Welträtsel*, "Kâinatın Muammaları" adlı eseri basmıştır. Eserde işlenen sorunların teknik, kapsamlarının ise geniş olmasına karşın, kitap birkaç yılda yüz elli bin kadar basılmış ve bilimsel ilericiliğin bir nevi kutsal kitabı haline gelmiştir. Kitabın başlığı ironik bir imadan çok, Emil Du Bois-Reymond'nun eserden birkaç sene evvel Berlin Bilimler Akademisi'nde yapmış olduğu konuşmaya yönelik bir atıf niteliğindedir. Meşhur bilim adamı, bu konuşmada yedi tane "muamma" saptamış, bunlardan üçünün "transendent (aşkın) ve çözülemez", üç tanesinin çözülür ama henüz çözülmemiş, birinin ise belirsiz olduğunu belirtmiştir. Muammalardan ilk üçünü kendi töz öğretisiyle çözmüş olduğunu öne süren Haeckel, kitabının beşinci bölümünde çözülür nitelikte, ama henüz Du Bois-Reymond tarafından çözülmemiş sorunları bir şekilde kendinde barındıran insanın kökeni sorununa, diğer bir deyişle "sorunların sorununa" eğilmiştir. Haeckel meseleyi,

1 Lat. Haeckel'in konuşamayan ilkel insanı... (Çev. N.)

bu sefer de Darwinci evrim teorisi aracılığıyla radikal ve tutarlı bir şekilde kesin olarak çözdüğünü öne sürmektedir.

Haeckel, zaten Thomas Huxley'nin de, "insanın maymundan geldiği teorisinin Darwinizmin zorunlu bir sonucu" (Haeckel, 37) olduğunu ifade ettiğini belirtiyordu. Haeckel'e göre tam da bu kesinlik, paleontoloji (fosilbilim) alanındaki araştırma bulguları ve karşılaştırmalı anatomi sonuçları ışığında insanın evrimsel tarihini yeniden kurma görevini dayatıyordu. Haeckel bu zor göreve 1874'te *Anthropogenie*'yi adamıştır ve bu eserde, Silüriyen dönemin balıklarından Miyosen dönemin maymun-insanına ya da Antropomorflarına dek uzanan insan tarihini ortaya koymaya çalışmıştır. Ama onun bilime asıl katkısı –ve bundan haklı olarak gurur duyuyordu– antropomorf maymunlardan (ya da maymun-insandan) insana geçiş aşamasında dilden yoksun olduğu için *Pithecanthropus alalus* olarak da adlandırdığı "insan-maymun" (*Affenmensch*) isimli özel bir canlıyla ilgili yapmış olduğu varsayımdı.

> Üçüncü (Eosen) dönemin başlarında Eteneniler'den Primatlar'ın ilk ataları olan yarımaymunlar oluştu ve bu yarımaymunlardan Miyosen döneminde tam anlamıyla maymunlar türedi. Daha detaylı olarak belirtmemiz gerekirse, Eskidünya maymunlarından (Catarrhini), önce maymun-köpekler olan Cynophitecuslar, sonra maymun-insanlar ya da Antropomorflar türedi. Pliyosen süresince, bu sonuncuların bir dalından dilden yoksun insan-maymun *Pithecanthropus alalus* ve bundan da, son olarak, konuşan insan oluştu. (*age*)

1874'te sadece bir varsayım olan bu pitekantropusun ya da insan-maymunun varlığı, 1891'de Eugen Dubois adında Hollandalı bir askerî doktorun Cava Adası'nda tesadüfen, şimdiki insanmkine benzer bir uyluk kemiği ve kafatası parçası bulmasıyla ve bulduğu bu canlı kalıntılarını, Haeckel'in memnuniyetle karşılayacağı şekilde (Dubois, hararetli bir Haeckel okuruydu), *Pithecantrophus erectus* adını vermesiyle gerçeklik halini almıştır. Bunun üzerine Haeckel hemen: "Azgelişmiş Catarrhiniler'den çok gelişmiş insana dek kesintisiz olarak gerçekleşmiş olan primatların evrim

zincirinde var olduğu düşünülen *missing link*, arayışında olunan eksik halka budur işte" demiştir. (*age*, 39)

Fakat, Haeckel'in tabiriyle bu *Sprachloser Urmensch*[2] düşüncesi, onun farkında olmadığı izlenimini veren çıkmazlara yol açıyordu. Hayvandan insana geçiş, karşılaştırmalı anatomiye ve paleontolojik bulgulara yapılan yüksek vurguya karşın, aslında ne biri ne de diğerleriyle ilgisi olan bir öğenin çıkarılmasıyla yapılmış ve bu öğe insana dair kanıt olarak sayılmıştı. Bu öğe dildir. Dille özdeşleştirilerek, konuşan insan, sanki hem zaten insanmış hem de henüz insan değilmişçesine, kendi dilsizliğini kendi dışına yerleştirmiştir.

Haeckel'in *Homo alalus* doktrininin ve daha genel olarak, modernlerin antropolojik makinesi olarak adlandırabileceğimizin içinde yer alan saklı çıkmazları gözler önüne sermek bir dilbilimciye, –modern bilim yöntemlerini Yahudilik'le ilgili çalışmalara uygulamaya çalışmış *Wissenshaft des Judentums*'un[3] son temsilcilerinden biri olan– Heymann Steinthal'e düşmüştür. Dilin kökeni ile ilgili çalışmalarında Steinthal, Haeckel'den epey bir zaman önce, insanlığın dil öncesi safhası fikrini öne sürmüştü. O, insanın algısal hayatında dilin henüz belirmediği bir safhayı hayal etmeye çalışmış ve bunu, hayvanın algısal hayatıyla kıyaslamıştı. Dilin hayvanın değil de, insanın algısal hayatından ne şekilde doğduğunu göstermeye çalışmıştı. Ama tam da bu noktada kendisinin sadece birkaç yıl aradan sonra tam olarak fark edeceği bir çıkmaz belirmişti:

> Biz insan ruhuyla hayvan ruhu arasında salt varsayımsal olan bu safhayı karşılaştırdık ve ilkinde, genel olarak ve her açıdan fazlalık bulduk. Bıraktık da insan ruhu, bu fazlalığı dili yaratmada kullansın. Böylelikle dilin neden hayvan değil de, insan ruhundan ve insan algısından geldiğini gösterebildik ... Ama insan ve hayvan ruhu tasvirimizde, dili dışarıda bırakmak durumunda kaldık, doğrusu bu ihtimali kanıtlamak gerekiyordu. Öncelikle ruhun dili oluşturduğu gücün nereden geldiğini göstermemiz gerekiyordu; dili yaratmaya muktedir bu güç, doğal

2 Alm. Dilsiz insan. (Çev. N.)
3 Alm. Yahudi ilmi. (Çev. N.)

> olarak dilden gelemezdi. Bu nedenle insanın dilden önce bir safhası olduğunu varsaydık. Ama bu sadece bir kurgudur; zira dil, insan varlığı için öylesine gerekli ve doğal bir şeydir ki, o olmadan ne insan varolabilir ne de varlık düşünülebilir. Ya insanın dili vardır, ya da insan yoktur. Öte yandan dilin insan ruhunun özünde önceden bulunduğu kabul edilemez –ve tam da bu, kurguyu haklı kılar–; o, daha ziyade, tümüyle bilinçli bir şekilde olmasa da, insan ürünüdür. Ruhun gelişiminin bir safhasıdır ve önceki safhalardan bir çıkarım yapılmasını gerektirir. Tam ve gerçek anlamıyla insan faaliyeti onunla başlar: Hayvan âleminden insan âlemine götüren köprüdür o ... Ama hayvanla insan-hayvan arasındaki karşılaştırma aracılığıyla, bu köprüyü kuranın neden sadece insan ruhu olduğunu, neden hayvanın değil de, sadece insanın hayvanlıktan insanlığa ilerlediğini anlatmak istedik. Bu karşılaştırma, hayal etmemiz gereken dilsiz insanın; bir insani hayvan (*Menschentier*) değil de, bir insan-hayvan (*Tiermenschen*) olduğunu ve bu haliyle de, zaten bir hayvan türü değil de, bir insan türü olduğunu gösterir bize. (Steinthal 1881, 355-56)

İnsanı hayvandan ayıran şey dildir; ama bu, insanın psikofizik yapısına dair doğuştan gelen doğal bir veri değildir, tarihsel bir üründür ve tarihsel bir ürün olması nedeniyle, tam anlamıyla ne hayvana ne de insana mal edilebilir. Dil öğesi çıkarılacak olursa, insan ile hayvan arasındaki fark, hayvanla insan arasında köprü görecek bir konuşmayan *insan* –*Homo alalus*– hayal edilmediği takdirde, silinir. Ama bu; bütün açıklığıyla, sadece dilin bir yarı gölgesi, konuşan insana dair bir ön-varsayımdır ve bu ön-varsayım aracılığıyla hep ve sadece insanın hayvanlaşmasına (Haeckel'in insan-maymunu gibi bir insan-hayvana) ya da hayvanın insanlaşmasına (bir maymun-insana) ulaşırız. İnsan-hayvan ve hayvan-insan ne bir yandan, ne de diğer yandan kapatılabilen aynı çatlağın ayrı yüzleridir.

Aradan birkaç sene geçtikten ve artık felsefi ve bilimsel tartışmaların merkezi haline gelmiş olan Darwin ve Haeckel'in savlarını öğrendikten sonra, kendi teorisine tekrar eğilen Steinthal, varsayımında yer alan örtük çelişkinin tam olarak ayırdı-

na varır. Onun anlamaya çalışmış olduğu şey, neden hayvanın değil de, sadece insanın dil oluşturduğudur; ama bu, insanın hayvandan ne şekilde türediğini anlamaya karşılık geliyordu. Ve çelişki, tam da bu noktada ortaya çıkıyordu.

> Sezginin dil öncesi safhası sadece tek olabilir, çift olamaz, sezgi insan ve hayvan için ayrı olamaz. Ayrı olsa, yani insan maymundan doğası gereği üstün olsa, insanın kökeni dilin kökenine karşılık gelmez; bu, insanda hayvandakinden daha üstün olan bir sezgi formunun kökenine karşılık gelir. Ben farkına varmaksızın bu kökeni varsayıyordum: İnsan bana insani özellikleriyle aslında yaratılış aracılığıyla verilmişti ve ben, bunun üstüne insan dilinin kökenini keşfetmeye çalışıyordum. Ama, böyle yaparak, önceden söylediğime, yani dilin kökeninin ve insanın kökeninin aynı şey olduğuna karşı geliyordum; önce insanı koyuyordum ortaya ve sonra bırakıyordum ki, insan dili üretsin. (Steinthal 1877, 303)

Steinthal'in yakalamış olduğu çelişki, eski ve modern değişkenlerinin her ikisiyle de kültürümüzde faal olan antropolojik makinenin belirlediklerinin aynısıdır. Makinede insan/hayvan, insani/insani olmayan karşıtlığı aracılığıyla insan üretimi söz konusu olduğu için, makine kaçınılmaz olarak (her zaman bir yakalama da olan) bir dışlama ve (her zaman bir dışlama da olan) bir kapsama aracılığıyla işlemektedir. Tam da insan her seferinde zaten önceden-varsayıldığı için, makine aslında bir nevi istisna hali üretir: Dışın, bir için dışlanması ve için de, yerine göre, bir dışın kapsanması olduğu bir belirsizlik alanı üretmektir.

İşte modern antropolojik makine de böyledir. O, önceden de görmüş olduğumuz gibi, bir insani olanı (henüz) insani değilmiş gibi dışlayarak, yani insani olanı hayvanlaştırarak, insandaki insani-olmayanı: *Homo alalus*'u ya da insan-maymunu yalıtarak çalışır. Araştırma alanımızı birkaç onyıl kadar ileri alalım ve bu masum paleontolojik bulgu yerine Musevi'yi, yani insanda üretilmiş insan-olmayanı ya da *néomort*'u[4] ve koma-ötesini, bir diğer deyişle insan bedeninde yalıtılmış hayvanı buluruz.

4 Tıp terimi: Beyin ölümü gerçekleşmiş kişi. (Çev. N.)

Eskilerin antropolojik makinesinin işleyişi, bu dediğimizle tam olarak simetrik bir özellik göstermektedir. Modern makinede dış olan, bir için dışlanması aracılığıyla üretiliyorsa; burada da iç olan bir dışın kapsanması, insan olmayan da bir hayvanın: maymun-insanın, *enfant sauvage*'nin ya da *Homo ferus*'un ama aynı zamanda ve öncelikle insan biçimli hayvan figürleri olarak kölenin, barbarın, yabancının insanlaşması aracılığıyla gerçekleşir.

Her iki makine de merkezine insani ile hayvani, insan ile insan olmayan, konuşan ile yaşayan arasındaki eklemlenmenin gerçekleşeceği –fiilen zaten hep mevcut olduğu için daima eksik bir *missing link* gibi– belli bir kayıtsızlık alanı kurarak işleyebilir sadece. Her istisnai alan gibi bu alan da aslında tam anlamıyla boştur ve gelmesi gereken gerçekten insani olan, her zaman yeniden yerleştirilen ve yerleri değiştirilen kesinti ve eklemlenmelerin sürekli olarak güncellendiği bir karar alanıdır sadece. Bu şekilde elde edilecek olan her halükârda ne bir hayvan ne de bir insan hayatı, sadece ve sadece kendinden ayrılmış ve dışlanmış bir hayat, sadece bir *nuda vita*'dır.[5]

Ve insani olanla insani olmayana ilişkin bu uç görüntü karşısında, söz konusu olan iki makineden (ya da aynı makinenin farklı değişkenlerinden) hangisinin daha iyi ya da etkili –daha doğrusu, hangisinin daha az kanlı ve öldürücü– olduğunu tespit etmek değildir. Asıl söz konusu olan, gerektiğinde durdurmak için makinelerin işleyişini anlamaya davranmaktır.

5 Lat. Sadece hayat. (Çev. N.)

10
Umwelt

Hiçbir hayvan, bir nesneyle o nesne olarak ilişkiye giremez.
Jakob von Uexküll

Günümüzde 20. yüzyılın en büyük hayvanbilimcilerinden ve ekolojinin kurucularmdan biri sayılan Baron Jakob von Uexküll'ün Birinci Dünya Savaşı nedeniyle servetini yitirmiş olması büyük şans olmuştur. Tabii bundan evvel de, serbest araştırmacı olarak önce Heilderberg'de sonra da Napoli'deki Zooloji İstasyonu'nda fizyoloji ve omurgasızların sinir sistemi üzerine yaptığı araştırmalarla bilimsel alanda hatırı sayılır bir nam edinmişti. Ama aile servetini yitirdikten sonra, (her ne kadar Capri'de, 1944'te vefat edeceği ve 1926'da Walter Benjamin'in birkaç aylığına ikamet edeceği bir villası kalsa da) güney güneşini bırakmak ve Institut für Umweltforschung'u[1] kurup meşhur olacağı Hamburg Üniversitesi'ne girmek zorunda kalmıştı.

Uexküll'ün hayvanların yaşadıkları çevre ile ilgili olarak yaptığı araştırmalar, gerek kuantum fiziğinde, gerekse postmodern sanatta güncelliğini korumaktadır. Kuantum fiziği ve postmodern sanat gibi, onun çalışmaları da hayata ilişkin bilimlerde her türlü insan merkezci bakış açısının terk edilmesini ve doğa imgesinin insan ölçütünden radikal bir biçimde arındırılmasını ifade etmektedir (Uexküll'ün çalışmalarının, insanı yaşayandan

1 Ekoloji Enstitüsü. (Çev. N.)

ayırmak için en büyük çabayı sarfetmiş 20. yüzyıl filozofunu –Heidegger'i– ve hayvanı kesinlikle antropomorf olarak düşünmemeye çalışmış olan bir diğer filozofu –Gilles Deleuz'ü– çok etkilemiş olması şaşırtıcı gelmemelidir). Klasik bilimin hiyerarşik bir düzen gereğince basit yapı gösteren canlılardan karmaşık organizmalara dek bütün canlı türlerini içeren tek bir dünya gördüğü yerde Uexküll; sonsuz bir çeşitlilik gösteren, her biri mükemmel ve devasa bir müzik partisyonundaki gibi birbirine bağlı, bununla birlikte aralarında iletişimsiz ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan, merkezinde aşina olduğumuz küçük canlıları ve aynı zamanda *Echinus esculentus*,[2] *Amoeba terricola*,[3] *Rhizostoma pulmo*,[4] *Sipunculus*,[5] *Anemonia sulcata*,[6] *Ixodes ricinus*[7] vb isimli uzak geçmişe uzanan canlıların bulunduğu algı dünyalarını görmüştür. Uexküll denizkestanesi, amip, denizanası, denizsolucanı, denizlalesi, kene ve çok sevdiği daha başka minnacık organizmaların yaşadığı çevreyle ilgili çalışmalarını "bilinemeyecek dünyalarda gezintiler" olarak adlandırmıştır, çünkü bu canlıların çevreyle olan işlevsel birliği, üstün olarak adlandırılan insanınkinden ve hayvanlarınkinden çok uzak duruyor gibi görünmektedir.

Uexküll, sık sık, belli bir hayvan öznenin, bulunduğu çevredeki şeylerle kurduğu ilişkinin, bizim insani dünyamıza bağlı nesnelerle kurduğumuz ilişkiyle aynı zaman ve mekânda gerçekleştiğini düşündüğümüzü belirtir. Bu yanılsama, bütün canlıların bulunduğu tek bir dünya olduğu kanısına dayanmaktadır. Uexküll ise, bu şekilde tek bir dünyanın ve bütün canlılar için tek bir zaman ve mekânın olmadığını göstermiştir. Güneşli bir günde yanımızda uçuştuğunu gördüğümüz arı, yusufçuk böceği ya da sinek bizim onları gözlemlediğimiz şekilde hareket etmemektedirler ve bizimle –ya da kendi aralarında– aynı zaman ve mekânı paylaşmazlar.

Uexküll, bizim canlı bir varlığın hareket ettiğini gördüğü-

2 Lat. Denizkestanesi. (Çev. N.)
3 Lat. Bir amip türü. (Çev. N.)
4 Lat. Denizanası. (Çev. N.)
5 Lat. Segmentsiz halkalı deniz solucanı. (Çev. N.)
6 Lat. Denizlalesi, denizanemonu. (Çev. N.)
7 Lat. Kene. (Çev. N.)

mûz nesnel mekân olan *Umgebung*'u, hayvanı ilgilendiren ve az ya da çok kapsamlı bir dizi öğeden oluşan, kendisinin "anlam taşıyıcı" (*Bedeutungsträger*) ya da "iz taşıyıcı" (*Merkmalträger*) olarak adlandırdığı *Umwelt*'i, çevreleyen-dünyayı birbirinden özenle ayırmakla başlamıştır işe. *Umgebung*, aslında, Uexküll'ün özel hiçbir ayrıcalık yüklemediği ve gözlemlediğimiz bakış açısına göre değişebilecek, bizim kendi *Umwelt*'imizdir. Nesnel olarak belirlenmiş bir çevre anlamında bir orman yoktur: Orman-koruma-görevlisi-için-bir-orman vardır, avcı-için-bir-orman vardır, bitkibilim-alanında-çalışan-için-bir-orman vardır, gezgin-için-bir-orman vardır, doğa-dostu-için-bir-orman vardır, oduncu-için-bir-orman vardır ve son olarak, Kırmızı Başlıklı Kız'ın içinde kaybolduğu bir masal ormanı vardır. Anlam taşıyıcı olarak kabul edilen bir kır çiçeğinin sapı gibi en ufak bir detay bile, durumdan duruma, örneğin dekoltesine yerleştirmek için bir demet çiçek toplamak isteyen genç kızın çevresinden ya da beslenecek çiçeğin çanak yapraklarına ulaşmasını sağlayacak mükemmel bir güzergâh olması bakımından karıncanın çevresinden ya da bitki özünü taşıyan kanalı delip kendi zarının akışkan kısımlarını oluşturmak için onu pompa olarak kullanacak olan ağustosböceği larvasının çevresinden ve son olarak, beslenmek için sapı yutacak ve çiğneyecek ineğin çevresinden bakılmasına göre farklı bir çevrenin farklı bir öğesi haline gelecektir.

Her çevre, aslen insanın çevresi olan *Umgebung*'un içinden seçilerek alınan bir dizi öğe ya da "iz"lerden çıkan, kendi içinde kapalı bir birimdir. Bir hayvanı inceleyen araştırmacının ilk görevi, o hayvanın çevresini oluşturan anlam taşıyıcılarını tanımaktır. Ancak bu anlam taşıyıcıları, nesnel ve yapay şekilde tecrit edilmiş değildir; onlar, hayvanın izi algılamasıyla (*Merkorgan*) ve ize karşı tepkimekle görevli alıcı organlarıyla (*Wirkorgan*) sıkı bir işlevsel –ya da Uexküll'ün tabiriyle, müzikal– birlik taşır. Her şey dış anlam taşıyıcı ile hayvanın bedenindeki alıcı aynı müzik partisyonunun iki öğesini oluşturuyormuşçasına, hani neredeyse "doğanın çaldığı anlamlandırmanın zamanüstü ve mekândışı senfoni klavyesinin" iki notasıymışlarcasına ve birbirine böylesine içten bağlı iki öğenin nasıl böylesine heterojen olduklarını açıklayamadan gerçekleşir.

İşte böyle bir perspektiften, örümcek ağını düşünelim. Örümcek sinek namına hiçbir şey bilmediği gibi, bir terzinin müşterisine elbise dikmeden önce yaptığı gibi ölçü de alamaz. Bununla birlikte o, ağının kanalcık boyutlarını sineğin beden ölçülerine göre alır ve tellerin direncini uçan sineğin bedeninin çarpma kuvvetine tıpatıp denk gelecek şekilde ayarlar. Ayrıca, dik teller dairesel tellere göre daha dayanıklıdır çünkü yapışkan bir sıvıyla kaplı olan dairesel teller sineği hapsetmek ve uçmasını engellemek için yeteri kadar esnek olmalıdır. Dik teller, daha pürüzsüz ve kuru bir özelliğe sahiptir, çünkü örümcek onlardan, avının üstüne atlamak ve avını, kurduğu görünmez tuzağa kesin olarak hapsetmek üzere kestirme bir yol olarak faydalanır. En şaşırtıcı olan da, ağ tellerinin tam olarak sineğin görme kapasitene göre olmasıdır, sinek telleri görmez ve dolayısıyla farkına varmadan ölüme uçar. Sineğin ve örümceğin algı dünyaları arasında kesinlikle bağlantı olmamasına karşın birbirlerine karşı öyle uyumludurlar ki, sineğin orijinal imgesi ya da arketipi olarak da adlandırılabilecek orijinal partisyonunun, örümceğin partisyonuna karşı örümceğin ördüğü ağı "sineklik" olarak niteleyecek şekilde davrandığı söylenebilir. Örümceğin, sineğin *Umwelt*'ini hiçbir şekilde görememesine karşın (Uexküll, önemli bir yer edinecek olan, "hiçbir hayvanın bir nesneyle o nesne olarak ilişkiye giremeyeceği" ve sadece kendi anlam taşıyıcıları ile ilişkiye girebileceği ilkesini belirtmiştir), ağ bu karşılıklı körlük halinin çelişkili uyumunu işaret eder.

Ekolojinin kurucusunun araştırmaları; Paul Vidal de la Blache'ın toplumlar ile bulundukları çevre arasındaki ilişkilere ilişkin yaptığı çalışmayı (*Tableau de la géographie de la France* 1903'te yazılmıştır) ve Friedrich Ratzel'in 20. yüzyılın insan coğrafyasında derin bir devrim gerçekleştirecek, *Lebensraum*'da toplumların "yaşam alanları" ile ilgili çalışmasını (*Politische Geographie* 1897'de yazılmıştır) birkaç yıl arayla izlemiştir. Ve *Sein und Zeit*'ın temel insani yapı olarak dünya-içinde-varolmaya (*in-der-Welt-sein*) ilişkin anasavının, bir şekilde, bu sorunlu alanın tamamına verilmiş ve yüzyılın başında, yaşayan ile onu çevreleyen-dünya arasındaki geleneksel ilişkiyi temelden değiştirecek bir yanıt olarak okunabileceği ihtimali yok sayılamaz. Bilindiği

gibi Ratzel'in öne sürdüğü, temel bir özellik olarak her halkın kendi yaşam alanına içten bağlı olduğu savı, Nazizmin jeopolitikası üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunmuştur. Bu yakınlık dikkat çekici bir olay aracılığıyla Uexküll'ün entelektüel yaşamında iz bırakmıştır. Böylesine kendi halinde görünen bu bilim adamı 1928'de, Nazizm'den beş yıl önce, günümüzde Nazizmin uygulayıcılarından biri sayılan Housten Chamberlain'in *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*'ine önsöz yazmıştır.

11
Kene

Hayvanın hafızası vardır, ama hiçbir hatırası yoktur.
Heymann Steinthal

Uexküll'ün kitapları insan dünyasının bir kesitinin kirpi, arı, sinek ya da köpeğin gözüyle nasıl görünebileceğinin tahayyül edilmesini sağlamaya çalışan resimler içerir zaman zaman. Bir anda kendisine en aşina olan yerleri insani olmayan gözlerle görmek durumunda kalan okurda yarattığı şaşkınlık nedeniyle bu deneme faydalıdır. Ama bu şaşkınlığın doruk noktasına ulaşması, hiç kuşkusuz *Ubu roi* ve *Monsieur Teste* ile beraber okunacak, modern antihümanizmin en iyi örneklerinden biri olan Uexküll'ün *Ixodes ricinus*'un, daha yaygın adıyla kenenin çevresiyle ilgili yaptığı betimlemeyle gerçekleşmiştir.

Başlangıç kısmı pastoral şiir tınısı taşımaktadır:

> Ormanlardan, çalılıktan köpeğiyle birlikte sıklıkla geçen kırsal sakini, insan ya da hayvan kurbanının üstüne atlamak ve kurbanının kanını emmek üzere bir dalın üstünde avını bekleyen miniminnacık hayvanı illa ki tanır ... O, yumurtadan çıktığında, henüz tam olarak oluşmamıştır: Bir çift bacağı ve cinsel organı eksiktir daha. Ama gene de, çimlere yerleşip kertenkele gibi soğuk kanlı hayvanlara hücum edebilecek durumdadır. Çeşitli değişim aşamalarından geçtikten sonra, eksik olan organları tamamlanır ve böylelikle sıcak kanlı hayvanları avlamaya yöne-

> lebilir. Dişi olanı döllendikten sonra, sekiz ayağıyla, bir dalın en ucuna kadar tırmanır ki yoldan geçen küçük memelilerin üstüne doğru yükseklikten atlayabilsin ya da daha büyük hayvanların geçerken kendisine değmesini sağlasın. (Uexküll, 85-86)

Uexküll'ün bize verdiği bilgiler doğrultusunda, kır çiçeklerinin mis kokuları ve renkleriyle, böceklerle ve arı vızıltıları, kuş cıvıltılarıyla sarılı, güneşli güzel bir yaz gününde dalında duran keneyi hayal edelim. Ama pastoral şiirimiz daha şimdiden bitti çünkü kene, bütün bu saydıklarımızdan hiçbirini algılamaz.

> Bu hayvanın gözleri yoktur ve pusu yerini, derisinin ışığa olan duyarlılığı sayesinde bulabilir ancak. Bu sokak haydutu, tamamen kör ve dilsizdir ve avının yaklaştığını sadece koku duyusu aracılığıyla algılar. Bütün memelilerin sebum foliküllerinden yayılan butirik asidin kokusu, kenenin yerini terk edip avına doğru atlamasına yönelik bir işaret görevi görür. Talih kenenin yüzüne gülerse kene sıcak bir şeyin üstüne düşer (o bunu, ısıya duyarlı bir organı sayesinde algılar) ve bu, amacına ulaştığı, sıcak kanlı bir hayvan bulduğu anlamına gelir; mümkün mertebe tüysüz bir yer bulmak ve başına dek hayvanın derisine girmek üzere artık sadece dokunma duyusuna ihtiyacı kalır. İşte şimdi sıcak kanı ağır ağır emebilir. (*age*, 86-87)

Bu noktada, kenenin kan tadından zevk almasını ya da hiç olmazsa kan tadını algımasına yarayan bir duyuya sahip olmasını bekleriz. Oysa durum böyle değildir. Uexküll, her nevi sıvıyla doldurulmuş suni zarlarla laboratuvarda yaptığı deneylerin sonucunda kenenin kesinlikle tat duyusuna sahip olmadığını bildirmiştir bize. Kene doğru ısıdaki, yani memelilerin kan ısısına denk gelen 37 derecedeki her sıvıyı kana kana içine çeker. Ve kenenin kan ziyafeti her halükârda kendi cenaze törenidir de aynı zamanda, çünkü kanı emdikten sonra kenenin, yere düşüp de yumurtalarını bırakmaktan ve ölmekten başka yapacak bir şeyi kalmaz.

Kene örneği bize bütün hayvanlara has çevrenin genel yapısını açıkça gösterir. Örneğini verdiğimiz durumda *Umwelt* üç

tane anlam taşıyıcısına ya da *Merkmalträger*'e indirgenir. Bunlar: 1) Bütün memelilerin terinde bulunan butirik asidin kokusu; 2) Memelilerin kan ısısına denk gelen 37 derecelik ısı; 3) Genellikle tüylü ve kan damarlarına sahip memelilere has deri tipidir. Ama kene, bu üç öğeye öyle yoğun ve tutkulu bir ilişkiyle ve ani bir biçimde bağlıdır ki, görünüşte çok daha zengin duran ve insanı kendi dünyasına bağlayan ilişkilerde bile belki de böylesine kuvvetli bir bağa rastlayamayız. Kene bu ilişki*dir* ve bu ilişki için ve bu ilişkide yaşar ancak.

Bununla birlikte tam da bu aşamada, Uexküll bir kenenin Rostock'taki laboratuvarda on sekiz yıl hiç beslenmeden, bir diğer deyişle kendi çevresinden tamamen soyutlanmış olarak tutulmuş olduğunu bildirir bize. Bu çok özel olay hakkında bize hiçbir açıklama vermez, kenenin bu "bekleme dönemi" boyunca "bizim geceleyin yaşadığımıza benzer bir nevi uyku halinde" bulunmuş olduğunu varsaymakla yetinir. Bundan "Yaşayan bir özne olmaksızın zaman varolamaz" (Uexküll, 98) sonucunu çıkarır. Ama bu on sekiz yıl süren arada keneye ve dünyasına ne olmuştur? Çevresiyle ilişkisine tamamen bağlı olarak yaşayan bir varlığın, bundan tamamen yoksun kalarak hayatta kalması nasıl mümkün olabilir? Zamansız ve dünyasız "bekleme"den söz etmenin ne gibi bir anlamı olabilir?

12
Dünya Yoksunluğu

> Hayvanın davranışı asla bir şeyi bir şey olarak öğrenmeye yönelik değildir.
>
> Martin Heidegger

Martin Heidegger 1929-1930 akademik yılının güz döneminde Friburg Üniversitesi'nde verdiği derse *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [Metafiziğin Temel Kavramları. Dünya – Sonluluk – Yalnızlık] adını vermiştir. Heidegger, ölümünden bir sene önce, 1975 yılında ders metninin basımı için gerekli izni verirken (basım ancak 1983 yılında, *Gesamtausgabe*'nin [Külliyatının] XXIX-XXX sayılı ciltlerinde yer alacaktır) Eugen Fink'e ithafta bulunur ve bu ithafta Fink'in "bu ders notlarının diğerlerinden önce basılmasını istediğini tekrar tekrar belirtmiş olduğunu" hatırlatır. Bu; yazarın kendisinin de o derslere vermiş olduğu –ve verdiği– önemi vurgulamanın usturuplu bir yoluydu kuşkusuz. Peki, teorik bakımdan bu kronolojik önceliğin açıklaması nedir? Bu derslerin, bütün diğerlerinden önce –yani *Gesamtausgabe* projesine göre Heidegger'in derslerini kapsayacak kırk beş cildin en başında gelmesi neden düşünülmüştür?

Yanıt bir anda verilebilecek cinsten bir yanıt değildir. Bunun bir nedeni de dersin, hiç olmazsa ilk bakışta, ders başlığıyla örtüşmemesi ve "ilk felsefe" gibi özel bir disiplinin de olsa, temel kavramlara giriş niteliğinde durmamasıdır. Çalışma öncelikle temel duygu rengi olan "derin sıkıntı"ya dair –200 sayfa

kadar– geniş bir çözümlemeye yer verir; bunu, hayvanın kendi çevresiyle ve insanın kendi dünyasıyla olan ilişkisi ile ilgili daha da kapsamlı bir araştırma izler.

Heidegger için söz konusu olan, hayvanın "dünya yoksunluğu" (*Welt-armut*) ile "dünyaya biçim veren" (*weltbilden*) insan arasındaki ilişki aracılığıyla, *Dasein*'ın, yani şurada-var-olma'nın temel yapısını hayvana göre konumlandırmak ve bu şekilde, yaşayanda insanla birlikte ortaya çıkmış olan açıklığın anlam ve kökenini sorgulamaktır. Bilindiği gibi Heidegger insanı, insan olmak "sadece yaşayan"a bir şey eklemleyerek belirlenebilirmişçesine *animal rationale*, yani dili (ya da aklı) olan yaşayan olarak tanımlayan geleneksel metafizik tanımı daima yadsımıştır. O, *Sein und Zeit*'ın 10. ve 12. paragraflarında hayata ilişkin (gerek felsefi gerek bilimsel) her anlayışta *Dasein*'a has şurada-var-olma'nın ana yapısının hep önceden varsayıldığını ve bu şekilde, hayatın daima "ayrıcalıklı bir yorum yoluyla" *Dasein*'dan elde edildiğini göstermeye çalışır.

> Hayat, olmanın özel bir durumudur, ama hayat, esasen sadece *Dasein*'da anlaşılabilir hale gelen özelliktedir. Hayatın ontolojisi sadece ayrıcalıklı bir yorum yoluyla elde edilir; bu yorum, olması gerekeni belirler ki, sadece-ve-sadece-yaşama (*nur-noch-Leben*) gibi bir şey olabilsin. Hayat safi bir mevcut-oluş olmadığı gibi, *Dasein* da değildir. Öte yandan *Dasein*, hayat olarak ele alınıp (ontolojik olarak belirsiz) sonra da üzerine başka şey eklemlenebilecek şekilde ontolojik anlamda belirlenebilir değildir hiçbir zaman. (Heidegger 1972, 87)

1929-1930 yıllarındaki derslerin masaya yatırdığı konular hayvanla insan arasındaki eksiltme ve eklemlemeye, varsayım ve atıfa ilişkin bu metafizik oyundur işte. *Sein und Zeit*'ta birkaç satırla geçiştirilmiş olan biyoloji ile yüzleşme meselesi, bu derslerde, sadece yaşayan ile *Dasein* ilişkisi üzerine daha radikal olarak düşünme denemesinde yeniden ele alınır. Can alıcı asıl nokta tam da burada belirir ve bu dersin içeriğinin diğerlerinden önce yayımlanma gereğine de ışık tutar. Dersin hayvani olanla insani olan arasında açtığı uçurumda –ve aynı zamanda, eşsiz

yakınlıkta– her türlü aşinalığını yitiren ve "düşünülmesi en zor" olarak beliren sadece *animalitas* değildir, *humanitas* da yakalanamayan ve namevcut, "kalamama" ile "yerini-bırakamama" arasında asılı bir şey olarak belirir.

Heidegger'in ele aldığı konuya yön veren ana hat üçlü tezden oluşur: "Taş dünyasızdır (*weltlos*), hayvan dünya yoksunudur (*weltarm*), insan dünyaya biçim verendir (*weltbildend*)." Kendisini çevreleyen herhangi bir şeye açılma imkânından bütünüyle yoksun olduğu için taş, hemen bir kenara bırakılır ve Heidegger ikinci varsayımını araştırmaya, "dünya yoksunluğundan" ne anlaşılması gerektiği sorununa eğilmeye koyularak incelemesini sürdürür. Yaptığı felsefi çözümleme, bu noktada, bütünüyle biyoloji ve çağdaş hayvan bilimine, özellikle de Hans Driesh, Karl Von Baer, Johannes Müller ve bilhassa, öğrencisi Jakop von Uexküll'ün çalışmalarına yöneliktir. Hatta Heidegger, Uexküll'ün araştırmalarını açıkça "felsefenin günümüz biyolojisinden kendine mal edebileceği en verimli şey" olarak tanımlamıştır. Heidegger'in hayvanın dünya yoksunluğunu tanımlamak ile ilgili kullandığı sözcüklerin, Uexküll'ün *Umwelt* ve *Innenwelt* kavramlarıyla ifade ettikleriyle aynı olduğunu yazmasıyla (Heidegger 1983, 383), Uexküll'ün araştırmalarının Heidegger'in derslerinde geçen kavram ve terminolojilere olan etkisi, aslen, Heidegger'in kendisinin bile ayırdında olduğundan daha geniş kapsamlı olmuştur. Heidegger, Uexküll'ün "anlam taşıyıcı" (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) şeklinde adlandırdığına uyaran (tutukluğu gideren), *das Enthemmende; Umwelt*, çevre dediğine ise uyaran çemberi, *Enthemmungsring* demiştir. Heidegger'de Uexküll'ün *Wirkorgan*'na *Fähigsein zu*, -e-kadir-olmak karşılık gelir ve mekanik araç yerine organa işaret eder. Heidegger'e göre hayvan kendi uyaran çemberinin içinde kapalı durumdadır; aynı şekilde, Uexküll'de de hayvan kendi algı dünyasını tanımlayan az sayıdaki öğede kapalıdır. Bu nedenle, Uexküll'de de olduğu gibi Heidegger'e göre de, hayvan "başka bir şeyle temasa geçtiğinde, sadece kadir-olmayı etkileyen ve böylelikle harekete geçirenle karşılaşabilir. Geri kalan hiçbir şey, *a priorik* olarak, hayvanın çemberine girmeye muktedir değildir" (Heidegger 1983, 369).

Ama Heidegger, kendisinin ortaya koymuş olduğu modelden, "dünya yoksunluğu" ile insan dünyası anlayışının birbirine koşut olarak ilerlediği bir strateji oluşturmak üzere, hayvanın, kendi uyaran çemberiyle ilişkisine dair yaptığı yorumla ve bu ilişkinin nasıl olduğuna dair yaptığı araştırmayla uzaklaşmıştır.

Hayvanın, uyaranla olan ilişkisini belirleyen kendine has varolma hali tutulmadır (*Benommenheit*). Heidegger burada, almak, *nehmen* (Hint-Avrupalı *nem* köküne dayanır, ayırmak, tahsis etmek, vermek demektir) fiiline atıfta bulunan *benommen* (tutulmuş, sersemleiniş, ama aynı zamanda çıkarılmış, engellenmiş), *eingenommen* (içe alınmış, emilmiş) ve *Benehmen* (davranış) terimleri arasında bulunan etimolojik akrabalık aracılığıyla kelime oyunu yapmaktadır. Hayvan, kendi uyaranında esas itibariyle tutulmuş ve tamamen içe alınmış halde olduğu için gerçek anlamda eyleyemez (*handeln*) ya da uyaranına yönelik bir tutumda bulunamaz (*sich verhalten*): yapabileceği sadece davranmaktır (*sich benehmen*).

> Olma hali anlamında davranış, genellikle sadece hayvanın içe alınma durumu (*Eingenommenheit*) sayesinde mümkündür. Biz, kişi tutumu sergileyen insanın kendiliğine (*Selbstheit*) sahip olmayan hayvanın bu özel kendinde olma halini, her davranışın mümkün olduğu hayvanın bu içe alınma durumunu tutulma kavramıyla tanımlıyoruz. Hayvan ancak kendi tutulma halinde olduğu için, davranabilir... Tutulma, hayvanın kendi özü gereğince, *bir çevrede davranabildiği, ama bir dünyada asla davranamadığı (in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt)* olasılık şartıdır. (*age*, 347-48)

Heidegger, bir dünyaya asla açılamayan tutulmanın net bir örneği olarak (Uexküll tarafından önceden anlatılmış olan) laboratuvarda arının önüne balla dolu bir kâsenin konması deneyinden söz etmektedir. Buna göre balı emmeye başladıktan sonra arının karnı kesilirse, arı açık karnından akan balı görmekle birlikte sakin sakin emmeye devam eder.

> Bu; arının fazla bal bulunduğunu saptamadığını ikna edici bir şekilde gözler önüne sürer. Arı ne bunu, ne de -daha da aşikâr olan- karnının yokluğunu fark eder. Bu düşüncenin izi bile geçmez ve tam da daha fazla bal bulunduğunu saptamadığı için, arı kendi dürtüsel davranışını (*Treiben*) sürdürür. O, daha ziyade, yemek tarafından içe alınmıştır sadece. Bu *içe alınmış olma durumu* sadece dürtüsel bir "yönelme" (*treibhaftes Hin-zu*) var olduğu takdirde mümkündür. Belli bir yöne itilmiş bir varlık tarafından içe alınmış olma durumu, aynı zamanda, mevcut-bir-oluşu (*Vorhandensein*) saptama ihtimalini dışarıda bırakır. Tam da yiyecek tarafından içe alınma durumu, hayvanın yiyeceğin karşısında durmasına (sich gegenüberstellen) engel olur. (Heidegger 1983, 352-53)

İşte Heidegger, bu noktada tutulmanın açıklık özelliğini sorgulamaya başlar ve böylelikle, bununla eşzamanlı olarak, insanla dünyası arasındaki ilişkinin de, hani bu ilişki neredeyse bir oyukmuşçasına, sınırlarını ortaya koymaya başlar. Arı neye açıktır? Bir hayvan kendi uyaranıyla ilişkiye geçtiği zaman ne bilmektedir?

Heidegger, *nehmen* fiilinin türevleri üzerine oynamayı sürdürerek, burada bir algılamanın (*vernehmen*) bulunmadığını, sadece dürtüsel bir davranış (*benehmen*) bulunduğunu çünkü hayvanın "bir şeyi o şey olarak algılama imkânının alındığını, şimdi ve burada alınma anlamında değil de, hiç de verilmemiş anlamında" alındığını (*genommen*) yazmıştır (*age*, 360). Hayvan tutulmuş ise şayet; bunun nedeni, sözü edilmiş olan imkânın ondan kökten bir şekilde alınmış olmasıdır:

> Hayvanın tutulması (*Benommenheit*) şu anlama gelir: bir şeyin o şey olarak algılanmasındaki asli alınmışlık (*Genommenheit*) durumu ve alınmış olmaya bağlı olarak da, bir şey tarafından içe alınmış-olmadır (*Hingenommenheit*); dolayısıyla hayvanın tutulması, öncelikle uygunluk içinde olma durumu anlamına gelir ve bu durum aracılığıyla, bir başkasına olan yöneliminde hayvanın şu ya da bu olarak, bir açık olan olarak, bir var olan

> olarak ilişkiye girme ve yönelim imkânı alınmış ya da bir diğer deyişle, bu imkânı engellenmiştir. Tam da yöneldiği şeyi o şey olarak algılama imkânı hayvandan alındığı için, tam da bu nedenle, hayvan böylesine mutlak bir biçimde diğeri tarafından içe alınabilir. (Heidegger 1983, 360)

Heidegger, olumsuzda oluşa hayvanın çevresinden –alınması aracılığıyla– giriş yaptıktan sonra, hayvanın tutulması sırasında yöneldiği şeyin özel ontolojik konumunu yeniden açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

> Tutulmada varlık açımlanmamış (*offenbar*), aralanmamış durumdadır, ama özellikle bu nedenle, *kapalı da* değildir. Tutulma bu ihtimalin dışında yer alır. Varlık hayvana kapalıdır, diyemeyiz. Bu ancak, asgari bir açıklık ihtimali olması halinde gerçekleşebilirdi. Hayvanın tutulması ise hayvanı varlığın kendisine aralık ya da kapalı olması ihtimalinin dışında bırakır. Tutulma hayvanın özüdür demek, hayvanın, hayvan olmasından ötürü varlığın açımlanabilirliğinde bulunmadığı anlamına gelir. Ne onun sözüm ona çevresi, ne de kendisi varlık olarak açımlanmıştır. (*age*, 361)

Buradaki zorluk; kavranması gereken olma durumunun aralık ya da kapalı olmamasından ve dolayısıyla, onunla ilişkide olmanın ne tam anlamıyla bir açımlama ne de tam anlamıyla işi, ilişkisi olmak şeklinde tanımlanabilmesinden kaynaklanmaktadır.

> Hayvan, tutulması ve becerilerinin tamamı nedeniyle durmaksızın dürtüsel bir çokluğa itildiği için; olmadığı varlıkla da, olduğu varlıkla da ilişkiye girme imkânından temelde yoksundur. Bu durmaksızın itilmiş olma durumu nedeniyle, hayvan, tabiri caizse, kendi kendisiyle çevresi arasında asılı kalır, bir varlık *olarak* ne kendisini ne de çevresini deneyimleyebilir. Öte yandan, açımlamanın alınması anlamındaki varlığın açımlama-yoksunluğu aynı zamanda bir şey tarafından içe-alınmadır da. O halde hayvanın "ile ilişkide" olduğunu, tutulmanın ve davranışın "-e yönelik" bir açıklık gösterdiğini mi söylemeli-

> yiz? Neye yönelik açıklık peki? İçe-alınmış-olmanın kendine has açıklığında, bir şekilde, dürtüsel tutulmanın itilmişliğiyle çakışan şey nasıl belirlenmelidir?(*age*)

Uyaranın ontolojik konumunun bir ileriki aşamadaki tanımıyla, hayvanın asli özelliği olarak dünya yoksunluğu ile ilgili savın en can alıcı noktasına ulaşılır. İşi-olamamak durumu bütünüyle olumsuz değildir. Zira bu, bir şekilde bir açıklık biçimidir; daha net olarak ifade etmemiz gerekirse, bu, uyaranın perdesini bir varlık olarak kaldırmayan bir açıklıktır.

> Şayet davranış varlık ile ilişki değilse, bir hiçle ilişki midir? Hayır! Ama eğer hiçle ilişki değilse, o halde bir şeyle ilişkidir ve bu, *olması* gereken ve *olan* bir şeyle ilişkidir. Elbette böyledir, ama mesele, tam da, davranışın "ile ilişki" olup olmadığıdır. Öyle ki, işi olmamak şeklindeki davranışın yöneldiği şey hayvan için bir anlamda *açık*tır (*offen*), ama bu, o şeyin, varlık olarak *perdesi kalkmış (offenbar)* olduğu anlamına kesinlikle gelmez. (Heidegger 1983, 368)

Hayvanın çevresinin ontolojik konumu şöyle tanımlanabilir: o, *offen*'dır (açık) ama *offenbar* (perdesi kalkmış, açılabilir) değildir. Hayvan için varlık açıktır, ama ulaşılabilir değildir; varlık, ulaşılamazlıkta ve bulanıklıkta açıktır –yani, hayvan bir nevi ilişkisizlik halindedir–. *Perdesi kalkmaksızın* mevcut olan bu *açıklık*, insani olana has dünya oluşumuna kıyasla hayvan dünyasının yoksunluğunu belirtmektedir. Hayvan sadece dünyadan yoksun değildir, çünkü tutulmada açık olduğu için, –dünyası olmayan taşın aksine– dünyadan yoksun kalmalı, ondan mahrum kalmalıdır (*entbehren*), yani hayvan yoksunluk ve yokluk aracılığıyla tanımlanabilmektedir:

> Hayvan, tam da tutulmada uyaran çemberinde karşılaştığı her şeyle ilişkide bulunduğu için, tam da bu yüzden, insanın bulunduğu tarafta bulunmaz, tam da bu yüzden, hayvanın dünyası yoktur. Bununla birlikte, –temel bir nedenden dolayı– dünyasının olmaması hayvanı taş tarafında konumlandırmaz. Zira içe

alınmış tutulmaya, yani uyaran tarafından içe alınmışlığa yönelik dürtüsel muktedir-olma durumu, işi-olmamak türünden olsa da "-e açık" olmaktır. Taş ise, bu ihtimale dahi sahip değildir. Zira işi-olmamak, açık oluşu öngörür. Bu açık olma durumu hayvanın özündedir. Tutulmada açık olma, hayvanın özsel bir özelliğidir. Bunun sayesinde o, mahrum kalabilir (*entbehren*), yoksun olabilir, yoksun oluşunda belli olabilir. Bu, elbette ki, *bir dünyaya sahip olmak değildir*; uyaran çemberinde içe alınmış olmadır – *uyarana sahip olmaktır*. Ama bu sahip olma, uyarana açık olma olduğu için ve bununla birlikte, uyaranı varlık olarak açımlama ihtimali bu açık olma durumundan alındığı için; açık olmanın sahipliği bir sahip-olmamadır, daha net bir ifadeyle, –varlığın varlık olarak açımlanabilirliğinin dünyaya ait olduğu doğruysa şayet– bir-dünyası-olmamaktır. (Heidegger 1983, 391-92)

13
Açıklık

Açıklığı tarlakuşu dahi görmez.
Martin Heidegger

Dersteki can alıcı noktalardan biri "açıklık" kavramının, olmanın ve dünyanın isimlerinden biri, hatta olmanın ve dünyanın *kat'exochēn*[1] ismi olarak tanımlanmış olmasıdır. Heidegger, on yılı aşkın bir zamanın ardından, dünya savaşı sırasında bu kavrama yeniden eğilmiştir ve kavramın soyağacını ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Buna göre, kavramın *Duino Ağıtları*'nın sekizincisine dayandığı, bir anlamda kesindi; ama olma anlamını üstlenmesiyle ("her varlığın özgürlüğe kavuştuğu açıklık olmanın kendisidir" Heidegger 1993, 224) Rilke'ye ait bu terim, Heidegger'in her şekilde altını çizmeye çalıştığı temel bir tersine çevrilmeye maruz kalmıştır. Nitekim sekizinci ağıtta, açıklığı "bütün gözleriyle" gören hayvandır (*die Kreatur*) ve hayvan, gözleri "tersine çevrilmiş" ve etrafına "tuzak gibi" konumlandırılmış olan insana kesinlikle zıttır. İnsanın gözlerinin önünde sürekli dünya vardır ve insan daima ve sadece "karşıda" (*gegenüber*) bulunmaktadır ve dışarının "salt uzayına" girmez asla; hayvan ise, "..sız olmadan hiçbir yerde", açıklıkta hareket eder.

Heidegger'in ele aldığı mesele, tam da insanla hayvan arasındaki bu hiyerarşik ilişkinin tersine dönmesidir. Heidegger,

1 Yun. Başlıca, önde gelen, mükemmel, yetkin. (Çev. N.)

öncelikle, açıklığın, felsefenin *alêtheia*'ya, yani olmanın gizliliği-gizsizliğine verdiği isim olarak düşünülmesi halinde, tersine dönmenin tam bir tersine dönme olamayacağını yazar; çünkü Rilke'nin ifade ettiği açıklıkla Heidegger'in düşünce dünyasına yeniden kazandırmak istediği açıklık fikrinin ortak hiçbir paydası yoktur. "Rilke'nin sözünü ettiği açıklık, perdesi kaldırılmış anlamında bir açıklık değildir. Rilke *alêtheia*'ya dair ne bir şey bilir ne de sezer; aynen Nietzsche gibi, o da bunu ne bilir ne de sezer." (Heidegger 1993, 231) Nietzsche'de olduğu gibi Rilke'de de "19. yüzyıl biyolojizminin ve psikanalizin temelinde yatan" olmanın unutuluşu söz konusudur ve bunun en uç sonucu "hayvanın korkunç bir şekilde antropomorf kılınması ... ve buna denk bir şekilde, insanın hayvanlaşması"dır. (*age*, 226) Varlığın perdesinin kalkışını ifade eden açıklığı ancak insan, daha doğrusu sadece özgün düşüncenin asli bakışı görebilir. Hayvan ise bunun aksine bu açıklığı asla görmez.

> Ama tam da bu yüzden, tam da böyle olduğu için kapalıda bile hareket edemez ve perdeli olana işaret edemez. Hayvan perdesi kalkmışlık ile perdelilik arasındaki çatışmanın asli bağlamından dışlanmıştır ve hayvanlarla bitkilerin dillerinin olmaması bunun bir göstergesidir. (*age*, 237)

İşte Heidegger bu noktada 1929-1930 yılları arasında tuttuğu dersin odak noktası olan, hayvanın çevresi ile insan dünyası arasındaki fark sorununu açıkça gündeme getirir:

> Nitekim hayvan besin bulduğu çevre, avlandığı alan ve benzerlerinin bulunduğu grupla ilişki içindedir ve onun bu ilişkisi; taşın, üzerinde bulunduğu toprak ile olan ilişkisinden temelden farklıdır. Bitkinin ve hayvanın yaşam alanlarında canlının, güdülendiği hareket itkisi doğrultusunda tipik hareket edişini görürüz; bir diğer deyişle canlının, uyarılabilirlik ortamında aralanmaya uyarıldığını ve uyarılmasıyla birlikte, hareket ettiği ortama başka bir şey kattığına şahit oluruz. Ama bitkinin ya da hayvanın hiçbir hareket itkisi ve hiçbir uyarılabilirliği, yaşayanı; uyarılmış olanın uyarıcıyı olduğu gibi bırakma, hele

> hele uyarıcıyı, uyarmadan önceki haline ya da uyarma olmaksızın bırakma cinsinden bir özgürlüğe götüremez asla. Bitki ve hayvanlar kendilerinin dışında kalan bir şeye bağlıdırlar ve ne dışarıyı ne de içeriyi "görürler", bir diğer deyişle, kendi perdelerinin kalkışını olmanın özgürlüğünde görmezler asla. Uçağın güneşe doğru coşkuyla yükselemeyeceği gibi taş da güneşe coşkuyla yükselemez, ne de bir tarlakuşu gibi hareket edebilir. Ve doğrusu şu ki, açıklığı tarlakuşu da görmez. (Heidegger 1993, 237-38)

Tarlakuşu (bu kuş, bizim şiir geleneğimizde –Bernart de Ventadorn'un *laıızeta*'sını anımsayalım– en saf aşk atılımının sembolüdür) açığı görmez çünkü o, güneşe en çok teslim olup da ona doğru atılım yaptığı noktada, güneşe kör kalır, bir var olan olarak onun perdesini asla kaldıramaz ne de bir şekilde, onun örtüklüğüne, perdeli oluşuna işaret eder (Uexküll'ün kenesinin, uyaran ile olan ilişkisini hatırlayalım). Ve tam da Rilke'nin şiirinde "canlının sırrı ile tarihsel olanın sırrı arasındaki temel sınır" (*age*, 239) nedeniyle, o ne denenir ne de konu edilir; şiirsel söz burada "tarihi oluşturmaya muktedir bir karar"ın öte yanında kalır, hayvanı ondan bir nevi "üstün insan" (*age*) yapmak üzere insandan da daha yukarıda konumlandıran şiirsel söz sürekli olarak "hayvanın sınırsızca ve temelsizce insan biçimine büründürülmesi" riskine maruz kalır.

Dolayısıyla, sorun şayet hayvanla insan arasındaki sınırın –yani aralarındaki ayrılığın ve yakınlığın– saptanmasıysa, 1929-1930 dersinde ortaya konduğu gibi, hayvan ortamının çelişkili ontolojik konumunu belirlemenin zamanı gelmiş demektir belki de. Hayvan, aynı zamanda, hem açık olan hem de açık olmayandır – daha doğrusu, ne biri ne de diğeridir: Bir *perdesi-kalkmazlıktaki açıktır* ve bu; onun bir yandan duyulmamış bir ateşlilikle yerini değiştirmesine ve uyaranında tutulmasına neden olur; diğer yandan ise, kendisini böylesine yenik düşmüş ve içe alınmış halde tutan şeyin perdesini bir varlık olarak hiçbir biçimde kaldırmaz. Heidegger burada, bilmenin –daha doğrusu, bilmemenin– mistik çelişkilerini çağrıştıran iki zıt kutup arasında gidip gelmekte gibidir. Tutulma, bir yandan her türlü insan bilgisin-

den daha yoğun ve sürükleyici bir açıklık; öte yandan ise kendi uyaranının perdesini kaldırmaya muktedir olmadığından tümden bir bulanıklığa kapanmışlıktır. Hayvanın tutulması ve dünyanın açıklığı negatif teoloji ile pozitif teoloji arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki içinde gibidir. Bu ilişki, mistiğin ruhun karanlık gecesi deneyimiyle[2] rasyonel bilginin aydınlığını, açıklığını hem ayıran hem de birbirine bağlayan gizli işbirliği kadar belirsizdir hem de. Ve belki de bu ilişkiye yönelik sessiz ve ironik bir atıf nedeniyle Heidegger belli bir noktada hayvanın tutulmasını *unio mystica*'nın[3] en eski simgelerinden biri olan, gecekelebeği ile anlatmak ihtiyacını hissetmiştir. Gecekelebeği, kendisini çeken aleve teslim olur, bununla birlikte alev, onun için ısrarla ve sonuna dek bir bilinmez olarak kalır. Bu simge bir şekilde yersiz ve uygunsuz kalır, çünkü hayvanbilimcilere göre, gecekelebeği öncelikle tam da uyaranın açık-olmayışına, ona tutulmuş halde kalışına karşı kördür. Mistik bilgi esasen bilmemenin ve perdeliliğin deneyimiyken; hayvan açık olmayana yönelemez, perdesi kalkmışlık ile perdelilik arasındaki çatışmanın temel bağlamı tarafından dışlanmış halde bırakılır.

Bununla birlikte hayvanın dünya yoksunluğu, derste, zaman zaman tersine döner ve kıyaslanamaz bir zenginliğe dönüşür ve hayvanın dünya yoksunluğu meselesi, insan dünyasının hayvan dünyasına yersiz bir izdüşümü olarak gündeme getirilir:

> Meselenin zorluğu, sorgulayışımız sırasında, bu yoksunluk ve hayvanın kendine özgü kuşatma meselesini hayvanın yöneldiği şeyi sanki bir varlıkmış gibi, ilişkiyi de hayvan için bildik bir ontolojik ilişkiymiş gibi yorumlamak durumunda kalmamızda yatar. Durumun böyle olmayışı, varsayıma *hayatın özünün sadece yıkıcı bir gözlem yoluyla açık olduğu* sonucunu dayatır ve bu; hayatın, insan olmak nazarında daha az değerli ya da alt seviyede olduğu anlamına gelmez. Hayat belki de insan dünyasının hiç

2 Bu terim, kişinin kendisini Tanrı'dan uzak hissetmesi, Tanrı'yı aradığı halde içinde bulamaması nedeniyle yoğun ruhani acılar çekme deneyimi için kullanılır. Buna göre kişi günah halinde olmamasına karşın şiddetli sınanma ve acılar yaşar ve bu sayede, farkında olmaksızın arınır ve Tanrı'yla daha derin bir birlikteliğe hazırlanır. (Çev. N.)

3 Lat. Mistik birlik. (Çev. N.)

> de tanımadığı ölçüde açık olma zenginliğine sahip bir alandır. (Heidegger 1983, 371-72)

Ama sonra, tam da varsayım tamamen bir kenara bırakılacak gibi görünürken ve hayvanın çevresi ile insan dünyası kökten bir heterojenlikle birbirlerinden uzaklaşacakmış gibi dururken Heidegger, Pavlus'un yaratılışın kurtuluşa yönelik bekleyişinin anlatıldığı *Romalılar'a Mektup* 8, 19'daki meşhur pasaja atıfta bulunarak aynı varsayımı yeniden öne sürer. Öyle ki, hayvanın dünya yoksunluğu artık "hayvanlığın içinde yer alan bir sorun" olarak yansıtılır:

> Dünyanın özüne dair özgün ve apaçık metafizik anlayışın bizi dünyası olmayışı, "-sız yapmak, -dan mahrum kalmak" şeklinde anlamak ve hayvanı kendine özgü halinde yoksun-bir-varlık olarak görmek durumunda bırakma ihtimaline açık olmamız gerekir o halde. Biyolojinin bu tür şeyleri tanımaması metafizik aleyhinde hiçbir şey kanıtlamaz. Bundan belki de sadece şairlerin zaman zaman konuşuyor olması, metafiziğin gözden kaçıramayacağı bir konudur. Pavlus'un *apokaradokia tēs ktiseōs*'unu[4], yaradılışın ve bütün canlıların, yolları Ezra kitabı[5] 4, 7-12'de yazılı olduğu gibi sıkıntı, hüzün ve acıdan geçen bu özlem dolu bekleyişine dair bir şeyler anlamak için Hıristiyan imanına da ihtiyaç yoktur aslında. Diğer yandan, *hayvanın dünya yoksunluğunu hayvanlığın içinde yer alan bir sorun* olarak ele almak için kötümserliğe de ihtiyaç yoktur. Hayvanın uyaranına karşı açık oluşuyla, hayvan kendi tutulmasında elbette kendisine ne bir varlık ne de bir varlık olmayan olarak açımlanacak, ama uyaran olarak kendisini özsel bir sarsılmaya (*wesenhafte Erschütterung*) sevk eden bir başkada konumlanır. (Heidegger 1983, 395-96)

Pavlus mektubunda, *apokaradokia*'da[6] Mesih aracılığıyla kurtuluş umudu bağlamıyla aniden mahluğu insana yaklaştırır;

4 Yun. Yaratılışın özlem dolu bekleyişi. (Çev. N.)
5 Eski Ahit'te yer alan kitaplardan biridir. (Çev. N.)
6 Yun. Özlem dolu bekleyiş. (Çev. N.)

Heidegger de aynı şekilde, insanla hayvan, açıklıkla açık olmayış arasında derste belirlemiş olduğu uzaklığı hayvanın perdesi kalkmamışlıkta deneyimlediği özsel sarsılma öğesi aracılığıyla etkili biçimde azaltır. Hayvanın bir şekilde kendisinin açık olmayışını hissetmesini sağlayan dünya yoksunluğunun stratejik bir işlevi vardır; bu işlev hayvanın özü anlamında tutulmanın "bir şekilde insanın özünden ayrılmasını sağlayan uygun sahne arkası" (*age*, 408) beklentisini, hayvan çevresiyle açıklık arasında geçidi temin etmedir.

Heidegger bu noktada dersin ilk kısmını kapsayan kaygıya ilişkin incelemesini yeniden gündeme getirebilir ve hayvanın tutulmasını "derin sıkıntı" (*tiefe Langeweile*) olarak adlandırmış olduğu temel *Stimmung*'u[7] beklenmedik bir şekilde vurgulayabilir:

> Bu temel ruh halinin ve bu halin içinde saklı olan her şeyin ana hatlarının tutulma nazarında hayvanlığın özü olarak belirttiklerimiz gereğince belirlenmesi ve birbirinden ayrılması gerektiği gün ışığına çıkacaktır. Ana hatları belirlememiz, bizim için can alıcı bir önem teşkil edecektir, çünkü tam da hayvanlığın özü, tutulma; derin sıkıntının temel öğesi olarak ele alıp varlığın tümünün içinde büyülenmiş-zincirlenmiş olmak (*gebannt sein*) şeklinde adlandırdıklarımızla ilk bakışta aşırı bir yakınlık içinde gibi görünmektedir. Doğal olarak bu temel iki yapının aşırı yakınlığının yanıltıcı olmaktan ibaret olduğu ve aralarında hiçbir aracının kapatamayacağı bir uçurum olduğu gün ışığına çıkacaktır. Ama o zaman iki varsayım arasındaki kıyasın tamamı da, dünyanın özü de aniden çok açık görünecektir bize. (Heidegger 1983, 409)

Burada tutulma, hayvanın *Dasein* gibi bir dünyaya açılmadığı, bununla birlikte hayvanı her zerresinden sarsan bir teşhir aracılığıyla estetik olarak kendi dışına doğru geren bir nevi temel *Stimmung* olarak gösterilmektedir. Ve insan dünyasını anlamak, ancak bu *perdesi kalkmayan teşhire* yönelik "aşırı yakınlık" deneyimiyle –yanıltıcı olsa da– mümkündür. Daha sonra çıkarım

7 Alm. Ruh hali, ahenk, atmosfer. (Çev. N.)

yoluyla –"yıkıcı bir gözlem" aracılığıyla– hayvana ulaşmak için varsayılmış olanlar, olmak ve insan dünyası değildir belki de; doğru olan belki de ve özellikle bunun tam tersidir, yani insan dünyasının açıklığına (ki bu açıklık, perdesi kalkmışlıkla perdelilik arasındaki temel çatışmaya yönelik açıklıktır aynı zamanda ve özellikle) sadece hayvanın açık-olmayan dünyasına yönelik bir işlemle ulaşılabilir. Ve insanın dünyadaki açıklığı ile hayvanın uyarana yönelik açıklığının bir an için birbirine değermiş gibi durduğu bu işlemin yeri sıkıntıdır.

14
Derin Sıkıntı

Sıkıntı, mutluluk arzusunun saf halde bırakılmış halidir.
Giacomo Leopardi

Sıkıntı konusu 18. paragrafta başlar ve 39. paragrafa dek sürer (yaklaşık yüz seksen sayfa) ve Heidegger'in bir *Stimmung*'a ayırdığı en geniş çözümlemedir bu (*Sein und Zeit*'ta kaygıya sekiz sayfa ayırmıştır). Soruna bir ruh halinin genel olarak nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir giriş yaptıktan sonra –ve yani, var olanın her defasında amade, mevcut olması ve dolayısıyla, kendimizde ve başkalarında gördüğümüz asli hal oluşu ortaya konduktan sonra–, Heidegger çözümlemesine sıkıntının aşama aşama yoğunlaşıp, kendisinin "derin sıkıntı" (*tiefe Langeweile*) olarak tanımladığı hale gelişini içeren üç biçim ya da derecelendirmeyle sürdürür. Bu üç biçim Heidegger'e göre sıkıntının özünü belirleyen iki özellikte ya da "yapı anlarında" (*Strukturmomente*) birleşir. Bunlardan ilki *Leergelassenheit*, boş-bırakılmış-olma, boşluğa terk oluştur. Heidegger meseleye kendisine sıkıntı deneyiminin bir nevi *locus classicus*'u[1] şeklinde görünen halin tasviriyle başlar.

> Gözden uzak, ikinci sınıf sıradan bir tren istasyonundayız mesela. İlk trenin gelmesine daha dört saat var. İstasyon civarında

1 Lat. Can alıcı nokta. (Çev. N.)

> ilgi çekici hiçbir şey yok. Doğru, sırt çantamızda bir kitap var... Onu mu okumalı? Hayır. Bir sorun, bir konu hakkında mı düşünmeli? Bu da olmadı. Tren saatlerine bakar ya da istasyonun bilmediğimiz yerlere olan uzaklığının yazılı olduğu listeyi inceleriz. Saate bakarız – aradan sadece on beş dakika geçmiştir. Dışarı, anayola çıkarız. Sırf iş olsun diye bir aşağı bir yukarı yürürüz. Faydası yok. Anayoldaki ağaçları saymaya koyuluruz, saate bakarız yeniden: Son bakışımızdan bu yana sadece beş dakika geçmiştir. Aşağı yukarı gitmekten bıkar, bir taşın üstüne otururuz, kuma her çeşit şekli çizeriz ve bir anda kendimizi yeniden saate bakarken buluveririz: Aradan yarım saat geçmiş... (Heidegger 1983, 140)

Kendimizi meşgul etmeye çalıştığımız boş zaman uğraşıları, sıkıntının temel deneyimi olarak boş-bırakılmış-olmaya tanıklık eder. Genelde, sürekli olarak bir şeylerle meşgul, bir şeylere kapılmışken –Heidegger, bunu hayvanın kendi çevresiyle olan ilişkisini tanımlayan terimlerle açıklar: "Şeyler tarafından içe alınmış (*hingenommen*), hatta onlarda yitmiş, çoğu zaman da onlar tarafından tutulmuş (*benommen*) haldeyizdir" (*age*, 153), – sıkıntıda kendimizi aniden boşluğa terk edilmiş halde buluveririz. Fakat bu boşlukta, şeyler bize sadece "alınmış ve hiçleşmiş" (*age*, 154) gelmez; onlar mevcutturlar, ama "bize sunacak hiçbir şeyleri yoktur", bizi tamamen kayıtsız bırakırlar, ancak onlardan kurtulamayız, çünkü *bizi sıkana mıhlanmış ve teslim edilmişizdir*: "Bir şeyden sıkılarak, biz sıkıcı olan tarafından sabit halde sıkıca (*festgehalten*) rapt ediliriz, onun gitmesine izin vermeyiz (*wir lassen es selbst noch nicht los*) ya da bir nedenle, ona mecburuzdur ve onun tarafından engellenmişizdir." (*age*, 138)

Ve sıkıntının temel bir *Stimmung* olarak *Dasein*'ın kurucu öğesi olarak belirmesi tam da bu noktada olur. Sıkıntıya göre, *Sein und Zeit*'ta geçen kaygı sadece bir tür yanıt ya da tepkili bir ele alınış gibi durur. Zira kayıtsızlıkta,

> var olan kendi bütünlüğünle kaybolmaz, aksine kendini tam da kayıtsızlığında gösterir. Burada boşluk var olanı saran kayıtsızlıktan ibarettir Bu, oluşun, var olanın bütünlüğünün kar-

> şısına sıkıntı tarafından konumlanmış olduğu anlamına gelir, öyle ki bu sıkıntı biçiminde bizi kuşatan var olan bize yapma ya da yaptırma imkânı tanımaz. O, bu ihtimale ilişkin olarak kendi bütünlüğünde (*es versagt sich im Ganzen*) kendini reddeder. Bütünlük içinde bir arada bulunan var olanın tam ortasında bulunan ve kendini ona –artık bu bütünlük içinde kendisini reddetmiş olan bu varolana– doğru ileten bir Dasein'a ulaşmak için kendilerini reddederler, ki Dasein'ın olduğu şey olabilmesi için tam da bu iletme hareketinde bulunması zorunludur. Dasein böylelikle bütünlüğünde reddeden var olana iletilmiş halde bulur kendini. (*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*) (Heidegger 1983, 208-10)

Sıkıntının ilk temel ânı olarak bu "kendisini reddeden var olana iletme"de, bu var olanın kurucu yapısı –Dasein'ı– ortaya çıkar. *Dasein* sıkıntıda, kendini bütünlüğünde redddeden var olana mıhlanabilir, çünkü o, yapısal olarak "kendi oluşuna boyun eğmiştir (*überantwortet*)", baktığı dünyaya "fırlatılmış" ve "yitmiş"tir. Ama tam da bu nedenle sıkıntı, *Dasein* ile hayvan arasındaki beklenmedik yakınlığı gün ışığına çıkarır. *"Dasein", sıkılarak, kendisine verilmeyen bir şeye iletilmiştir (ausgeliefert), tıpkı hayvanın tutulma sırasında bir açımlanmamışa tabi oluşu gibi (hinausgesetzt).*

Derin sıkıntı tarafından boş bırakılmış olmakta, hayvana kendisine açımlanmayan bir "başka"da teşhir ve içe alınmış oluşundan gelen "özsel sarsılma"nın yankısına benzer bir şey titreşir. Bu nedenle sıkılan insan –sadece görünüşten ibaret olsa da– hayvanın tutulmasına "uç bir yakınlık"ta bulunur. Her ikisi de, kendilerine en has hareketle, *bir kapalılığa açık*tırlar ve kararlılıkla tümden karşı çıkan bir şeye iletilmişlerdir (ve şayet *Stimmung* gibi bir şeyi her düşünürün karakteristik özelliğiyle özdeşleştirmek meşru ise; tam da bu karşı çıkılan şeye iletilme, Heidegger düşüncesinin kendine has duygu rengini gözler önüne serer belki de).

Derin sıkıntının ikinci "yapı ânı"na ilişkin çözümleme, onun gerek hayvan tutulması ile olan yakınlığını, gerekse sıkıntının ona göre attığı diğer adımı açıklığa kavuşturur. Bu ikinci yapı

ânı (ilkine, boş-bırakılmaya sıkı sıkıya bağlıdır) asılı-tutulmaktır (*Hingehaltenheit*). Nitekim bir ilk anda, var olanın bütünlüğünde kendini reddetmesi *Dasein*'ın yapabileceğinin ya da deneyimleyebileceğinin, yani *Dasein*'ın ihtimallerinin bir şekilde çıkarım yoluyla gösterimidir. Bu ihtimaller şimdi mutlak kayıtsızlık halinde, hem mevcut hem de kesinlikle erişilemez durumda karşısında durmaktadır:

> Reddediş, olmanın bu ihtimallerinden söz eder. Söz etmek de değil aslında, onun üzerine bir tartışma başlatmaz; reddederek ona işaret eder ve reddedişinde onları bilinir kılar... var olan bütünlüğünde kayıtsız olmuştur. Ama bu kadarla da kalmaz: Bunun yanı sıra başka bir şey de gösterir kendini, Dasein'ın sahip olabileceği, ama tanı da bu sıkılmakta atıl yatma (*brachliegende*) ve kullanılmamışlık nedeniyle bizi bırakıp giden ihtimaller yüzeye çıkar. Her halükârda reddedişte bir başka atıf bulunduğunu görürürüz. Bu atıf, atıl yatan ihtimallerin habercisidir. (Heidegger 1983, 212)

"Atıl yatmak" şeklinde çevirdiğimiz *Brachliegen* fiili tarım dili kökenlidir. *Brache* nadası, yani ertesi sene ekilmek üzere işlenmemiş tarlayı imler. *Brachliegen*: nadasa bırakmak yani atıl, işlenmemiş bırakmak demektir. Bu sayede, derin sıkıntının ikinci yapı ânı olarak asılı-tutulmanın anlamı da ortaya çıkar. Asılı tutulanlar, atıl yatanlar şimdi *Dasein*'ın özel ihtimalleridir, *Dasein*'ın bunu ya da şunu yapabilmesidir. Ama bu somut ihtimallerin etkisiz hale gelmeleri, ilk olarak, genelde, saf ihtimali – ya da Heidegger'in tabiriyle, "asli imkânı" (*die ursprüngliche Ermöglichung*) mümkün kılanı (*das Ermöglichende*) aşikâr kılar:

> Bütünlüğünde kendini reddeden var olanda, olmanın kendisi yani kendi ola-bilmesinde yer alan, olmanın ihtimaliyle ilgili olan vardır. Ama bir ihtimali ihtimal olarak ilgilendiren, *onu mümkün kılan*dır, yani bir mümkün olarak ona ihtimali lütfedendir. Bu uç ve öncelikli olan şey, olmanın bütün ihtimallerini ihtimal olarak mümkün kılan şey, olmanın ola-bilmesini, ihtimallerini getiren bu şey; ihtimalinde kendini reddeden var

> olandadır. Ama bu; bütünlüğünde kendini reddeden var olanın bana dair ihtimallerin herhangi birini duyurmadığını, ihtimallere dair hiçbir şey anlatmadığını gösterir. Bilakis reddedişin habercisi olarak o bir *çağrıdır* (*Ausrufen*); bende, olmayı gerçekten mümkün kıldığı şeydir. Reddedişe eşlik eden bu ihtimallerin ihtimal olarak bu çağrısı, olmanın rastgele ya da değişebilir ihtimallerini imlemek (*Hinweisen*) değildir; *mümkün kılanı* saf ve sade, karıştırılmaz biçimde çağırmaktır. Mümkün kılan olmanın asli bütün ihtimallerini taşır ve yönlendirir. Buna karşın bu ihtimallerle ilgili olarak görünüşte hiçbir içeriğe sahip değilizdir, bu nedenle var olan şeyleri imlediğimiz ve tanımladığımız şekilde onların ne olduklarını söyleyemeyiz ... Olmayı ihtimallerinde gerçekten mümkün kılan bu haberci imleme, bu asli mümkün kılmanın yegâne ucu yönünde gerekli bir mecbur olmadır (*Hinzwingen*)... Bütünlüğünde kendini reddeden var olan tarafından bırakılmış olmak, olmanın olmak olarak imkânının doruk noktasında mecbur-tutulmaya aittir aynı zamanda. (Heidegger 1983, 215-216)

Derin sıkıntının ikinci temel özelliği olarak asılı-tutuluyor olma, o halde özel bütün somut ihtimallerin asılı tutulmasında ve alınmasında asli imkânın (yani saf gücün) perdesinin kalkması deneyiminden başka bir şey değildir.

İhtimalin atıl yatmasında (*Brachliegen*'de) ilk olarak bu şekilde beliren, *yetinin kökeninin kendisidir* – ve böylece, *Dasein*'in, yani ola-bilme biçiminde var olan varlığın da yetisinin kökenidir. Ama bu yeti ya da asli imkân –tam da bu nedenle– "-mama yetisi" biçimine sahiptir, çünkü sadece bir *yapamama*dan, tek tek özel ihtimallerin atıl yatmasından yola çıkar.

Böylelikle derin sıkıntı ile hayvanın sıkıntısı arasındaki yakınlık –ve aynı zamanda uzaklık– nihayet gün ışığına çıkar. Hayvan, tutulması sırasında uyaranı ile ani ilişki içindeydi, onda teşhir olmuş ve tutulmuş haldeydi, öyle ki kendini asla bu şekilde açımlayamazdı. Hayvanın yapamadığı şey, tam da özel uyaranların çemberiyle olan ilişkisini asılı tutmak ve atıl kılmaktır. Hayvanın çevresi onda salt bir ihtimalin ortaya çıkamayacağı bir şekilde yapılanmıştır. O halde derin sıkıntı, dünya

yoksunluğundan dünyaya, hayvan çevresinden insan dünyasına geçişin gerçekleştiği metafizik işlemci olarak belirir: Derin sıkıntıda söz konusu olan, genetik antropolojinin kendisi, yaşayan insanın *Da-sein* oluşudur. Ancak bu geçiş, yaşayan insanın (ya da Heidegger'in derste de yazmış olduğu gibi, insanın *Dasein* denen yükü yüklenmiş olması) *Dasein-oluşu*, hayvanın çevresinin sınırlarının ötesine geçerek ve onunla ilişkiye girmeden elde edilmiş, daha geniş ve aydınlık, bir başka alan açmaz: Aksine, o, sadece hayvanın uyaran ile olan ilişkisinin asılı tutulması ve atıllaşması aracılığıyla açıktır. Uyaranın bu asılı tutuluşunda, bu atıl-yatışında *(brachliegend*, nadasa bırakılışta) hayvanın tutulması ve onun bir açımlanmamışta teşhir oluşu ilk olarak oldukları gibi anlaşılabilir. Açık olan, olmadaki-özgür, hayvan çevresinin ne açık-ne de kapalı olanına karşı radikal anlamda başka bir şeyin adını etmez: Onlar perdesi kalkmamış olanın perdeli olarak belirmesidir, tarlakuşunun-açık olanı-görmeyişinin asılı tutulması ve yakalanmasıdır. İnsan dünyasının ve *Lichtung*'unun merkezine yerleşmiş cevher, hayvanın tutulmasından başka bir şey değildir; "var olanın olmasının" hayreti yaşayanın bir açımlanmamışlıkta teşhir edilişinden kaynaklanan "özsel sarsılmanın" kavrayışından başka bir şey değildir. Bu anlamda *Lichtung* [açık alan] gerçekten de, *lucus a non lucendo*'dur.[2] Onda mevcut olan açıklık, aslen bir kapalılığa açıklıktır ve açıklıkta bakan sadece bir içine kapanma, sadece bir görme-me görür.

Parmenides dersi sırasında *lêthê*'nin gizsizliğe göre önceliği üzerinde Heidegger birkaç kez ısrarla durur. Gizin (*Verborgenheit*) gizsizliğe (*Unverborgenheit*)[3] göre kökeni ise o kadar gölgede kalır ki o, bir şekilde, gizsizliğin gizli kökeni olarak tanımlanabilir: "Öncelikle, gizsizlik sözcüğünde giz olarak bir şeye yönlendiririliriz. Gizsizlikte neyin önce gizli olduğu, kimin gizlendiği ve gizin nasıl gerçekleştiği, gizin nerede, ne zaman ve kime verildiği, bütün bunlar belirsiz kalır." (Heidegger 1993, 19) "Gizin olduğu yerde, bir gizsizlik gerçekleşmiş olmalı ya da gerçekleşmelidir... Ama Yunanlıların gizsizlikte her defasında gizi

2 Lat. Işıksız, kara orman. (Çev. N.)

3 Alm. *Verborgenheit*: Gizlilik, mahremiyet, ifşa olunmamışlık. *Unverborgenheit*: Gizsizlik, ifşa olmuş olma durumu. (Çev. N.)

dile getirerek ne düşündükleri, kesinlikle açık değildir." (*age*, 22) Burada genel hatlarını belirlemeye çalıştıklarımızın ışığında, gizsizliğin bu sırrının *alêtheia*'ya hükmeden *lêthê*'nin –hakikate en baştan beri dahil olan hakikat-olmayanın–; perdeliliğin de hayvanın açık olmayışı anlamında çözülmesi gerekir. İnsan dünyasını belirleyen perdesi kalkış ile perdeliliğin, gizsizlik ile gizliliğin arasındaki çözülemez mücadele, insanla hayvan arasındaki iç mücadeledir.

Bu nedenle 1929 yılının temmuz ayında –ve dolayısıyla, *Grundbegriffe der Metaphysik* dersinin hazırlığıyla aynı zamanda– vermiş olduğu *Was ist Metaphysik?* konferansının ana konusu varlık ile hiçlik arasındaki ortak kökendir. "Dasein: Hiçlikte asılı tutulma durumu (*Hineingehaltenheit*, sıkıntının temel özelliğini anlatırken kullandığı sözcüğün hemen hemen aynısı) (Heidegger 1967, 12) anlamına gelir." "İnsani *Dasein* sadece hiçlikte asılı olarak var olana tutunabilir (*verhalten*, derste insanın dünyayla olan ilişkisini, hayvanın *sichbenehmen*'ine karşıt olarak tanımlayan kavram). Kaygının *Stimmung*'u –sıkıntının sözünün edilmediği– konferansta sadece "hiçliğin aydınlık gecesi" (*age*, 11) aracılığıyla gerçekleşen asli açıklığın edinimi olarak belirir. Ama olmanın kendisinde hiçleştiren (*nichtet*) bu olumsuzluk nereden gelmektedir? Eşzamanlı olan ders ve konferans arasında bir kıyas yapmak, bu soruya verilebilecek olası bazı yanıtlar önerir bize.

Varlık en başından beri hiçlik tarafından geçilmiştir, *Lichtung* ortak köken itibariyle *Nichtung*'dur da aynı zamanda; çünkü dünya, insana sadece kesinti ve yaşayanın kendi uyaranıyla olan ilişkisinin hiçleşmesi aracılığıyla açılmıştır. Elbette ki, yaşayan varlığı bilmediği gibi, hiçliği de bilmemektedir; ama varlığın "hiçliğin aydınlık gecesinde" belirmesinin tek nedeni, insanın derin sıkıntı deneyimi sırasında bir yaşayan olarak çevreyle olan ilişkisini asılı tutma riskine girmiş olmasıdır. *Lêthê* –konferansta yapılan girişe göre, *Das Wesende* gibi açıkta hükmeden, engelleri kaldıran ve düşünülmeden kalarak olmayı veren– hayvanın çevresinin perdeliliğinden başka bir şey değildir ve onu hatırlamak kaçınılmaz olarak bunu da, bir dünyanın aralanmadan önceki ânının tutulmasını hatırlamak da demektir. Engelleri kaldıran

ve aynı zamanda varlıkta hiçleştiren, hayvanın uyaranının "ne var oluşundan ne var olmayışından" gelir. *Dasein* sıkılmayı öğrenmiş bir hayvandır sadece, kendi tutulmasın*dan* ve kendi tutulmasın*a* uyandırılmıştır. Yaşayanın kendi tutulmasına yönelik bu uyanışı, açık-olmayana yönelik bu kaygılı ve kararlı açılışı insani olandır.

1929'da Heidegger dersini hazırlarken kenenin dünyasını bilemezdi, çünkü bu bilgi, atıfta bulunduğu metinlerde henüz yoktu. Uexküll kenenin dünyasına ancak 1934'te, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen* kitabında yer vermiştir. Heidegger kenenin dünyasını bilme imkânına sahip olsaydı, on sekiz yıl Rostock laboratuvarında mutlak uyaran yokluğunda hayatta kalmış olan kene ile ilgili olarak kendini sorgulardı herhalde. Hayvan –insanın onu laboratuvarda tutmasına benzer özel şartlarda– gerçekten de çevresiyle olan ani ilişkisini asılı tutabilir ve bunu yapmasıyla hayvan olmayı bırakmaz, ne de insan olur. Rostock laboratuvarındaki kene, ne Uexküll'ün ne de Heidegger'in yüzleşmeye hazır oldukları, "sadece yaşayan" gizini saklıyordur belki de.

15
Dünya ve Toprak

İnsan ile hayvan, dünya ile çevre arasındaki ilişki Heidegger'e göre, sanat eserinde bulunan dünya ile toprak arasındaki mahrem çatışmayı (*Streit*) çağrıştırır. Her ikisinde de, hem açıklığı hem de kapalılığı saran aynı paradigma var gibi görünmektedir. Sanat eserinde de (dünya ve toprak karşıtlığında), gizlilik ile gizsizlik, açıklık ile kapalılık arasında yer alan bir diyalektik söz konusudur. Heidegger bu diyalektikten *Der Ursprung der Kunstwerkes* [Sanat Yapıtının Kökeni] adlı makalesinde, 1929-1930 yıllarında verdiği derste söz ettiğiyle hemen hemen aynı şekilde bahseder: "Taşın dünyası yoktur. Bitki ve hayvanların da, aynı şekilde, dünyaları yoktur; onlar havada asılı durdukları bir çevrenin, üzerine perde inmiş izdihamına aittirler. Köylü kadının ise bir dünyası vardır çünkü o var olanın açıklığında bulunur." (Heidegger 1950, 30). Şayet eserde dünya, açığı temsil ediyorsa, toprak da "aslen kendi içine kapanana" (*age*, 32) işaret eder. "Toprak sadece her türlü açıklık karşısında geri çekilen ve sürekli olarak kendini kapalı tutan, aslen Kapanamaz olarak korunduğu ve kollandığı yerde belirir." (*age*) Sanat eserinde, bu Kapanamazlık olduğu gibi gün ışığına çıkar. "Eser, toprağın kendisini bir dünyanın açıklığına getirir ve onu orada muhafaza eder." (*age*, 31) "Toprak üretmek; toprağı kendi-içine-kapanan olarak açığa getirmek anlamına gelir." (*age*, 32)

Dünya ve toprak, açıklık ve kapalılık –asli bir çatışmada karşıt olmakla birlikte– asla ayrılabilir değildir: "Toprak, kapananın hiçliğine doğru sürekli yüzeye çıkar ve böylelikle kurtu-

lur. Dünya ve toprak aslen birbirinden farklıdır, ama asla birbirinden ayrı değildir. Dünya toprağa dayanır ve toprak dünya üzerinden doğar." (Heidegger 1950, 33-34)

Dünya ile toprak arasındaki bu bitişmez karşıtlığın Heidegger tarafından, net bir siyasi tınının seçilir gibi olduğu bir biçimde yazılmış olması hiç de hayret verici değildir:

> Dünya ile toprak arasındaki karşılıklı karşıtlık bir çatışmadır (*Streit*). Çatışmayı anlaşmazlık ya da kavga ile karıştırır, onu sadece düzensizlik ya da yıkım olarak görürsek çatışmanın özünü kolaylıkla yanlış anlarız. Asli çatışmada, çatışmadaki taraflar kendi özlerini bildirirler (*Selbstbehauptung*). Ama kendi özlerinin bildirimi asla rastlantısal bir durumda kaskatı kalmak değildir; kendi varlığının kaynağında gizli olan özgünlükte kendinden vazgeçmedir Çatışma ne kadar yoğun bir şekilde ortaya çıkar ve belirirse, çatışmadaki taraflar da sadece birbirine ait olmanın mahremiyetine o denli katılıkla verirler kendilerini. Toprak, kapanmasındaki özgür kalmış izdihamda toprak olarak belirmeliyse şayet, dünyanın açıklığından vazgeçemez. Öte yandan dünya da, hükmeden genişlik ve asli her tarihî kaderin yolu olarak kararlı bir şey üzerine temellenmeli ise şayet, topraktan kopamaz.

Hakikati belirleyen gizlilik ile gizsizlik arasındaki diyalektiğin Heidegger için siyasi bir paradigma (hatta, daha doğrusu, önde gelen siyasi paradigma) olduğu tartışma götürmez. Parmenides ile ilgili derste, *pólis*[1] *Verborgenheit-Unverborgenheit* arasındaki çatışma aracılığıyla tanımlanır:

> *Pólis* varlığın gizsizliğinden toplanmış alanın kendisidir. Ama kelimenin kendisinin söylediği gibi *alē´theia* çatışmalı bir varlığa sahipse ve bu çatışma hali aykırılığa ve unutmaya yönelik karşıtlık ilişkisinde kendini gösteriyorsa, o halde insanın asli alanı anlamında *pólis*te, gizsizlik ve varlığa yönelik her türlü uç karşıtlık, –ve bununla birlikte her öz-süzlük– yani karşıt-özün çok biçimliliğinde varlık-olmayan hükmetmelidir. (Heidegger 1993, 133)

1 Yun. Şehir-devleti. (Çev. N.)

Gizlilik ile gizsizlik arasındaki çatışma anlamında hakikatin ontolojik paradigması, Heidegger'de, en başından beri siyasi bir paradigmadır. İnsan aslen bir kapalılığa açıklıkta gerçekleştiği için, *pólis* ve siyaset gibi bir şey mümkün olabilmektedir.

Şimdiye dek üzerinde durduğumuz 1929-1930 derslerindeki yorumu izleyerek kapalı olana, toprağa ve *lḗthē*ye "hayvan" ve "sadece yaşayan" isimlerini verdiğimiz takdirde, gizsizlik ile gizlilik arasında baştan beri mevcut olan politik çatışma, aynı zamanda ve aynı ölçüde insanın insanlığı ile hayvanlığının çatışması da olacaktır. Hayvan, insanın koruduğu ve böylelikle gün ışığına getirdiği Kapanamazlıktır. Ancak bu noktada her şey karmaşık bir hal alır. Çünkü *humanitas*'ın asli özelliği, hayvanın kapalılığına açık kalmak ise, dünyanın açığa götürdüğü tam da ve sadece içine kapanan olarak toprak ise, o zaman Heidegger'in metafiziğe ve metafiziğe bağlı bilimlere yaptığı insanı *"humanitas* yönünde değil de, *animalitas*'ından yola çıkarak" (Heidegger 1967, 277) değerlendirdikleri eleştirisini ne şekilde anlamamız gerekir? Şayet insanlık sadece hayvanlığın asılı tutulmasından elde edilmişse ve hayvanlığın kapalılığına açık kalması gerekiyorsa, Heidegger'in "insanda var olan özü" yakalama denemesi, *animalitas*'ın metafizik önceliğinden ne şekilde kaçar?

16
Hayvanlaşma

> İnsanlar, içlerinden bazılarının kendi benzerlerini yetiştirdiği hayvanlardır.
>
> Peter Sloterdijk

Heidegger, pólis'in –gizlilik ile gizsizlik ve insanın *animalitas*'ı ile *humanitas*'ı arasındaki çatışmanın hükmettiği *pólos*'ta[1]– hâlâ gerçekleştirilebilir olduğuna, –o riskli yere tutunarak– bazı insanlar için –bir halk için– kendi tarihi kaderini tayin etmenin mümkün olduğuna iyi niyetle inanan son filozoftu belki de. Bir diğer deyişle o, antropolojik makinenin her defasında insan ile hayvanın, açık olan ile açık-olmayanın arasındaki çatışmaya karar vererek ve onu yeniden kurarak, bir halk için hâlâ bir tarih ve kader çizebileceğine –hiç olmazsa belli bir dereceye kadar ve şüphe ve çelişkiye de yer vererek– inanan son kişi olmuştur. Belli bir noktada kendi hatasını fark etmiş olması, varlığa ilişkin tarihî bir göndermeye yanıt verecek herhangi bir kararın hiçbir yerde bulunamayacağını anlamış olması olasıdır. Daha 1934-1935 yıllarında, "*Dasein*'ın tarihselliğinin temel duygusal rengi"ni uyandırmaya çalıştığı Hölderlin üzerine dersinde, o "bir halkın tarihsel varoluşunun büyük sarsıntı (*Erschütterung*, hayvanın perdeliliğe tabi kalışına işaret eden kavramın aynısı) ihtimalinin yittiğini" söylemiştir. "Artık tapınak, imge ve gelenekler bir

1 Yun. Merkez. (Çev. N.)

halkın tarihsel çağrısını, o halkı yeni bir göreve mecbur etmek üzere üstlenmeye muktedir değildir." (Heidegger 1980, 99) Tarih sonrası, tamamına ermiş metafiziğin kapısındaydı artık.

Hemen hemen yetmiş yıllık bir zamanın ardından bugün, insanlar için üstlenecek ya da insanlara verilebilecek tarihî görevlerin olmadığı kesin kötü niyet sahibi olmayan herkes için gayet açıktır. Avrupalı ulus-devletlerin tarihsel görevler üstlenmeye muktedir olmadığı ve halkların kendilerinin yok olmaya adandıkları, bir şekilde, Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan bile belliydi. 20. yüzyılın büyük totaliter deneyimlerine, sadece 19. yüzyıl ulus-devletlerinin son büyük görevlerinin devamı olarak milliyetçilik ve emperyalizm şeklinde bakarsak, bu totaliter deneyimlerin doğasını bütünüyle yanlış anlarız. Ortadaki mevzu, şimdi, bambaşka ve daha vahimdir; çünkü söz konusu olan, halkların suni var oluşunu, yani son aşamada, onların çıplak hayatını bir görev olarak üstlenmektir. Bu açıdan bakılınca 20. yüzyıl totaliter yönetimleri, gerçekten de, Hegel ve Kojève'in tarihin sonuna ilişkin öne sürdükleri fikrin diğer yüzünü teşkil eder: İnsan artık kendi tarihî *télos*'una[2] ulaşmıştır ve yeniden hayvan olmuş bir insanlık için geriye, *oikonomía*'nın kayıtsız şartsız düzenlenmesi ya da biyolojik hayatın en üst politik (daha doğrusu, politik olmayan) görev olarak üstlenilmesi vasıtasıyla toplumların depolitize edilmelerinden başka bir şey kalmaz.

İçinde bulunduğumuz zamanın bu çıkmazdan çıkmamış olması olasıdır. Etrafımızda ve aramızda, emekleyerek ve olmadık tahrifler pahasına her yerde bir miras ve bir görev, *görev şeklinde miras* arayan özden yoksun ve kimliksiz, –tabiri caizse, kendi özsüzlük ve verimsizliklerine teslim edilmiş– insan ve halklar görmüyor muyuz yoksa? Günümüzde ekonominin zaferi adına (ulusal ya da uluslararası polis teşkilatı işlemlerine indirgenmiş olan) bütün tarihî görevlerin sadece azledilmesi bile, çok zaman, doğal yaşamın kendisi ve refahı insanlığın son tarihî göreviymiş gibi –tabii burada bir "görev"den söz etmenin bir anlamı olduğu kabul edildiği takdirde– bir vurgu edinir.

Gerek Hegel ve Kojève'in gerekse Heidegger'in bakış açısına göre halkların tarihsel-siyasi kaderini tetikte tutan şiir, din,

2 Yun. Erek, gaye. (Çev. N.)

felsefe gibi geleneksel tarihî kuvvetler, artık uzun zamandır kültürel etkinliklere ve kişisel deneyimlere dönüştürülmüş, haliyle de her türlü tarihsel etkilerini yitirmişlerdir. Bu tutulma karşısında, henüz belli bir ölçüde ciddiyetini korur gibi görünen tek görev; biyolojik hayatın, diğer bir deyişle insanın hayvanlığının kendisinin üstlenilmesi ve "topyekûn işletimi"dir. Genom, global ekonomi ve insani ideolojiler; tarih sonrası insanlığın kendi fizyolojisini politik olmayan ve son tebliğ olarak üstlenir göründüğü bu sürecin dayanışma halindeki üç yüzüdür aslında.

Her defasında insana ve hayvana dair karar vererek *humanitas* üretmiş olan antropolojik makine anlamında, kendi hayvanlığının topyekûn işletim tebliğini üzerine almış insanlığın, hâlâ insani olup olmadığını söylemek kolay değildir ve artık insani ya da hayvani olarak tanımlanamayan bir hayata ilişkin refahın, tatminkâr olarak hissedilip hissedilemeyeceği de açık değildir. Elbette Heidegger'in bakış açısına göre, böylesi bir insanlık hayvanın perdeliliğine açık kalma haline sahip değildir artık; o, bunu yapmaktan ziyade her alanda açık olmayanı açmaya ve güvence altına almaya çalışır ve böylelikle, kendi açıklığına kapanır, kendi *humanitas*'ını unutur ve olmayı kendi özel uyaranı haline getirir. Hayvanın topyekûn olarak insanlaşması, insanın topyekûn olarak hayvanlaşmasına denk gelir.

17
Genetik Antropoloji

Batı felsefesinin antropolojik makinesine dair yaptığımız okumadan elde ettiğimiz geçici sonuçları sav şeklinde ortaya koymaya çalışalım:

1) Genetik antropoloji, insani olan ile hayvani olan arasındaki kesinti ve eklemlemeden ortaya çıkan sonuçtur. Bu kesinti öncelikle insanın içinden geçer.

2) Ontoloji (varlık felsefesi) ya da bir diğer adıyla ilk felsefe, kendi halinde bir akademik disiplin değildir; genetik antropolojinin, yaşayanın insan olmasının gerçekleştiği, her açıdan temel olan işlemin adıdır. Metafizik en başından beri bu stratejiyi izlemiştir: O, insanlık tarihi doğrultusunda hayvani *phýsis*'in[1] aşılmasını sağlayan ve bu hali koruyan *metá*'yla[2] ilgilenmiştir. Bu aşılma bir kere ve daimi olarak gerçekleşmiş bir olay değildir; sürekli olarak her defasında her bireyde insani olanı ve hayvani olanı, doğayı ve tarihi, yaşamı ve ölümü etkileyen bir oluşumdur.

3) Ancak varlık, dünya ve açıklık, çevre ve hayvandan ayrı değildir: Onlar, yaşayanın uyaranıyla ilişkisinin kesintiye uğramasından ve yakalanmasından başka bir şey değildir. Açıklık, açık-olmayan hayvanın idrakından başka bir şey değildir. İnsan kendi hayvanlığına asılı tutulur ve bu şekilde, hayatın yakalanmış ve istisnai bir alan olduğu "özgür ve boş" bir alan açar.

1 Yun. Doğa. (Çev. N.)
2 Yun. Öte. (Çev. N.)

4) Dünya insana tam da hayvani yaşamın asılı tutulması ve yakalanması aracılığıyla açıldığı için, varlık hep hiçlikten geçmiş, *Lichtung* hep *Nichtung* olagelmiştir.

5) Kültürümüzde her türlü çatışmaya hükmeden ve belirleyici olan siyasi çatışma, insanın hayvanlığı ile insanlığı arasındaki çatışmadır. Yani Batı siyaseti müşterek köken itibariyle biyopolitiktir.

6) Antropolojik makine, insanın tarihî oluşunun motoru olmuşsa şayet, felsefenin sonu ve varlığın devirsel istikametlerinin tamamına ermesi, makinenin bugün boşa döndüğünü gösterir.

Bu noktada Heidegger'in bakış açısına göre karşımıza iki olası senaryo çıkmaktadır: a) tarih sonrası insan artık kendi hayvanlığını bir kapanamaz olarak korumaz, ona hükmetmeye ve teknik aracılığıyla onu üstlenmeye çalışır; b) varlığın çobanı olan insan; saklı kalmayan ne de hâkimiyet nesnesi haline getirilen, ama salt teslimiyet şeklinde düşünülen kendi gizliliğini, kendi hayvanlığını sahiplenir.

18
Arasında

> Cinselliğin minicik sırrı karşısında dünyanın bütün muammaları gözümüze küçücük gelir.
>
> Michel Foucault

Benjamin'in bazı metinleri insanla doğa ve doğayla tarih arasındaki ilişkiye dair, antropolojik makinenin tamamen oyun dışı gibi durduğu, oldukça farklı bir anlayış öne sürmektedir. Bu metinlerden ilki 9 Aralık 1923'te "kurtulmuş gece" üzerine Rang'a yazmış olduğu mektuptur. Burada gecenin ve kapalılığın (*Verschlossenheit*) diyarı olarak doğa, ifşa (*Offenbarung*) alanı olarak görülen tarihe karşıttır. Doğanın kapalı alanına Benjamin, –hayret verici bir şekilde– fikirleri ve sanat eserlerini de katar. Hatta bu sözünü ettiklerimiz:

> Gün beklemeyen ve dolayısıyla yargı gününü de beklemeyen bir doğanın modelleri, ne tarihte ne de insan yerleşiminde yer alan doğa modelleri: kurtulmuş gece (die gerettete Nacht) (Benjamin 1996, 393)

olarak tanımlanmıştır.

Pavlos'un *apokaradokía tēs ktíseōs* ile ilgili olarak kurduğu doğa ile kurtuluş, mahluk ile kurtuluşa ermiş insanlık bağı burada koparılmıştır. Yıldızlar gibi "sadece doğanın gecesinde parlayan" fikirler, mahlukların yaşamını; açımlamak için değil, insan

diline açmak için değil, onu kendi kapalılığına ve kendi dilsizliğine geri götürmek için toplamaktadır. Doğa ile kurtuluş arasındaki ayrışma çok eski bir gnostik motiftir – ve Jakob Taubes'in Benjamin'i gnostik Markion'un yanına konumlandırmasının nedeni de budur. Ama, Benjamin'de ayrışma, Markion'un fikirlerinin aksi istikametinde konumlanan özel bir strateji izlemektedir. Gnostiklerin çoğu gibi Markion da kötü Demiurgos'un[1] eseri olarak gördüğü doğaya yönelttiği değersizlik ve olumsuz yargı üzerinden ilerliyordu, burada ise doğayı *beatitudo*[2] arketipi olarak varsayan daha öte bir değerlendirme bulunmaktadır. "Kurtulmuş gece" kendisine iade edilmiş bu doğanın ismidir ve Benjamin'e ait başka bir alıntıya göre, bu doğanın ritmi kutlu mutluluktur. Burada söz konusu olan kurtuluş kaybedilmiş ve yeniden bulunması gereken, unutulmuş ve hatırlanması gereken bir şeye ilişkin değildir: Kurtuluş bunlardan ziyade, kaybedilmiş ve unutulmuşla –yani, kurtarılamazla ilgilidir. Kurtulmuş gece bir kurtarılamazla ilişkidir. İşte bu nedenle –"belli ölçüde" doğa da olan– insan, birbirinden ayrı iki gerilimden, iki farklı kurtuluştan geçen bir alan olarak belirir:

> Ölümsüzlüğe sevk eden tinsel *restitutio in integrum*'a[3] günbatımının sonsuzluğuna götüren dünyevi olan denk gelir ve sonsuzca ve sadece mekânda değil, zamanda da ve bütünüyle öteye geçen bu dünyeviliğin ritmi, Mesih'e ilişkin doğanın ritmi, mutluluğun kendisidir. (Benjamin 1980a,172)

Bu benzersiz yüksek ilahiyatta, insan; mahluk yaşamının ve tinsel yaşamın, yaratılışın ve kurtuluşun, doğanın ve tarihin sürekli olarak açık seçik görüldüğü, birbirinden ayrıldığı, ama bununla birlikte gizlice kendi kurtuluşları için el birliği ettiği kalburdur.

Einbahnstrasse'nin sonunda yer alan ve *Zum Planetarum* adın-

1 Antik felsefede evreni yaratan değil, ona şekil veren yaratıcı. Gnostisizme göre âlemin kötü yaratıcısı. (Çev. N.)

2 Lat. Seçilmişlerin Cennet'teki mükemmel mutluluk durumu, büyük mutluluk. (Çev. N.)

3 Lat. Eski haline getirme, eski durumuna getirme, eski halin iadesi. (Çev. N.)

daki metinde Benjamin kadim insanın evrenle mest olmuşluktan ibaret ilişkisine göre, modern insanın doğayla olan ilişkisini belirlemeye çalışmıştır. Bu ilişkinin alanı, modern insan için, tekniktir. Ama bu, elbette genelde anlaşıldığı anlamda, insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti için var edilmiş teknik anlamında değildir:

> Emperyalistler her tür tekniğin anlamının doğa hâkimiyeti olduğunu öğretiyor. Ama eğitimin anlamının çocukların yetişkinler tarafından hâkimiyet altına alınması olduğunu belirten kamçılı bir eğitmene kim kulak asmak ister? Eğitim öncelikle nesiller arası ilişkinin gerektirdiği düzen değil midir yoksa? Ve bu şayet böyleyse ve ille hâkimiyetten söz edilmek isteniyorsa, söz konusu olan çocukların değil de, o ilişkinin hâkimiyeti olmamalı mıdır? Teknik için de aynı şey geçerlidir: Doğanın hâkimiyeti değil, doğa ile insanlık arasındaki ilişkinin hâkimiyeti. İnsanların tür olarak binyıllardır kendi evrimlerinin sonuna ulaştıkları doğrudur; ama tür olarak insanlık daha yeni başlamıştır. (Benjamin 1980b,68)

"Doğa ile insanlık arasındaki ilişkinin hâkimiyeti" ne anlama gelir? Ne insanın doğaya, ne de doğanın insana hükmetmesi demektir bu. Ve ikisinin diyalektik sentezini temsil edecek bir üst düzlemde aşılmaması da demektir. Benjamin'in "durakalma diyalektiği" modeline göre, burada belirleyici olan sadece "ara", iki kavramın arasındaki neredeyse oyun ve aralıktır, karşılaşma-madaki ani düzenlerdir. Antropolojik makine, insani olanı; insani olmayanı asılı tutulma ve yakalama aracılığıyla üretmek için doğayla insanı eklemlemez artık. Makine, tabiri caizse, durmuştur, "durakalma halinde"dir ve iki kavramın karşılıklı olarak askıya alınmasında, doğa ile insanlığın arasına belki de isimlendiremediğimiz bir şey, artık ne hayvan ne de insan olan bir şey girer ve hükmettiği ilişkiye, kurtulmuş geceye tutunur.

Benjamin aynı kitabın birkaç sayfa öncesinde, en yüklü aforizmalarından birinde, sadece kendi gizini yitirme pahasına doğayla olan ilişkisinden bağını koparmış olan bu hayatın belirsiz imgesini anar. İnsanı hayata bağlayan bu gizli bağı kesen –çözen

değil– tümüyle doğaya ait gibi görünen, oysa doğayı her açıdan aşan bir şey: cinsel tatmindir. Şehvetin uç macerasında, tabiri caizse bir doğa-olmayanı tanımak için sırrından kurtulan bir yaşamın çelişkili görüntüsünde Benjamin, yeni bir insaniyetsizliğe dair hiyeroglife benzer bir şeyler saptar:

> Cinsel tatmin; erkeği cinsellikte değil de, cinsel tatminde var olan sırrından arındırır, ama belki de sadece bunda, cinsel tatmindeki sır çözülmez, kesilir. Bu, erkeği hayata bağlayan prangayla kıyaslanabilir. Kadın prangaları koparır, erkek ölüme özgür hale gelir, çünkü hayatı sırrını kaybetmiştir. Böylelikle erkek yeniden doğuşa ulaşır ve nasıl sevgili onu annenin çekim alanından kurtardıysa, aynı şekilde, hatta tamı tamına, onu toprak anadan koparır, doğanın sırrının ördüğü o göbek bağını kesmekle görevli ebedir kadın. (Benjamin 1980b,62)

19
Désœuvrement[1]

Viyana'daki Sanat Tarihi Müzesi'nde Tiziano'nun geç dönemine ait –kimilerince sanatçının "son şiiri" ve neredeyse ressamlığa vedası olarak tanımlanmış– *Su Perisi ile Çoban* adıyla tanınan eseri bulunmaktadır. Loş bir kır manzarasına dalmış iki figür ön planda resmedilmiştir: Önde oturan çoban sanki dudaklarından daha yeni uzaklaştırdığı flütü tutar ellerinde. Sırtından resmedilmiş çıplak su perisi ise aydınlık ve geniş kalçalarını gözler önüne sererek çobanın yanına, geleneksel olarak arsızlık ve şehvet düşkünlüğü simgesi sayılan panter postu üstüne uzanmıştır. Özenli bir jestle, edalı yüzünü seyircilere doğru çevirmiş ve sol elini sanki okşar gibi diğer koluna değdirmiştir. Az ötede, bir hayvanın, –kimine göre "atılgan bir keçi"nin, ama belki de bir yavru geyiğin– etkileyici bir biçimde şahlanıp dayandığı ve neredeyse ağzıyla yapraklarını çekip kopardığı, Lotto'nun[2] ağaç alegorisini andıran, yıldırım düşmüş, yarısı kurumuş yarısı yeşil bir ağaç vardır. Daha yukarıda ise geç dönem empresyonist Tizano'da sık sık rastladığımız şekilde, bakışlarımız resmin ışık kümelenmesine takılır.

Araştırmacılar, bitap düşmüş kösnüllüğün ve uysal melankolinin bileşimi olan bu gizemli *paysage moralisé*[3] karşısında şaşkın kaldılar ve onunla ilgili yaptıkları hiçbir açıklama tam anlamıyla doyurucu olamadı. Sahnenin "bir alegori olmak için

1 Fr. Aylaklık. (Çev. N.)
2 Lorenzo Lotto, 1480-1556 yılları arasında yaşamış bir İtalyan ressam. (Çev. N.)
3 Fr. Ahlaklı manzara. (Çev. N.)



Tiziano, *Su Perisi ile Çoban* (Viyana, Kunsthistorisches Museum)

fazla tutku yüklü" olduğu muhakkaktır; bununla birlikte, "bu tutku, yapılmış plan varsayımların herhangi birine katılmak için fazla dizginlenmiş"tir (Panofsky, 172). Su perisi ile çobanın erotik anlamda birbirlerine bağlı oldukları gayet açık gibidir; ama hem karmaşık hem de geçmişe uzanan ilişkileri öylesine nev'i şahsına münhasırdır ki, kuşkusuz, "fiziksel olarak birbirine öyle yakın, duygularda ise birbirine öyle uzak bezgin sevgililer" olmalıdır söz konusu olan *(age)*. Ve tablodaki her şey -resimdeki rengin neredeyse tekrenkli tonlarda olması, kadının duruşuna da yansıyan esrarlı ve düşünceli hali- "bu çiftin Bilgi Ağacı'ndan yediğini ve kendi Eden'ini yitirmekte olduğunu fısıldar gibi"dir (Dundas, 54).

Bu tablonun, Edinburg'daki İskoçya Ulusal Sanat Galerisi'nde bulunan Tiziano'nun bir diğer tablosu *İnsanın Üç Evresi* ile olan bağı Judith Dundas tarafından incelenmiştir. Araştırma-

cıya göre, çok uzun zaman sonra resmedilmiş olan Viyana'daki tablo, diğer tabloda bulunan bazı öğeleri (sevgililer, flüt, kuru ağaç, muhtemelen aynı olan bir hayvanın mevcudiyeti) yeniden kullanılır; ama bu öğeler, *Üç Evre*'deki duru sükûnetle ortak hiçbir noktası olmayan, karanlık ve umutsuz bir okuma anahtarıyla sunulur. Ancak iki tablo arasındaki ilişki daha da karmaşıktır ve Tiziano'nun daha erken döneme ait tablosundaki erotik temayı yeniden ele alarak derinleştirdiğini (Eros'un ve kuru ağacın varlığının da tanıklık ettiği gibi, Edinburg'daki "*İnsanın Üç Evresi*"ndeki ikonografik tema da aşk üzerine tefekkür biçiminde işlenmiştir), önceki tabloyu her açıdan inkâr etmek niyetinde olduğunu düşündürtür. Sevgili figürleri birbiriyle yer değiştirmiştir öncelikle: Zira ilk tabloda adam çıplak, kadın ise giyiniktir. Kadın, sırtından değil, profilden resmedilmiştir ve elinde, Viyana tablosunda çobanın eline geçecek olan flütü tutmaktadır. *Üç Evre*'de de, sağ tarafta, Eros'un üzerine dayandığı bilginin ve günahın simgesi olan yarılmış ve kuru ağaca rastlarız, ama Tiziano, geç döneminde aynı motifi yeniden ele alarak ağacı bir kenarından yeşertmiş ve böylelikle Eden bahçesinin iki ağacını, Hayat Ağacı ile iyinin ve kötünün bilgisinin ağacını tek bir kütükte birleştirmiştir. Ve *Üç Evre*'de yavru ceylan sakin sakin çimlere uzanmış dururken, şimdi, bu resimde Eros'un yerini almış ve Hayat Ağacı'na dayanmıştır.

Daha ilk tabloda odak nokta olan erkekle kadın arasındaki cinsel ilişkinin gizi böylelikle yeni ve daha olgun bir anlatıma kavuşmuştur. Şehvet ve aşk –yarı yarıya yeşermiş ağacın da tanıklık ettiği gibi– sadece ölüme ve günaha işaret etmez. Kuşkusuz, tatminde sevgililer birbirleriyle ilgili bilmemeleri gereken bir şeyler öğrenirler –sırlarını yitirmiş durumdadırlar– ama bu; onları daha nüfuz edilir kılmaz. Ancak esrarın bu karşılıklı olarak yitmesi durumunda, tam da Benjamin'in aforizmasındaki gibi, onlar, ne hayvani ne de insani olan yeni ve daha mesut bir hayata kavuşurlar. Tatminde doğaya ulaşılmaz – hayatın ve bilginin ağacına tırmanan hayvan tarafından simgelendiği gibi, daha yüksek bir aşamaya, doğanın da bilginin de, perdeliliğin de perdesizliğin de ötesine ulaşılır. Bu sevgililer sırrın yokluğunu en mahrem esrarları gibi kabullenirler, birbirlerini karşılıklı

olarak bağışlarlar ve kendi *vanitas*'larını[4] sergilerler. Çıplak ya da giyinik olsunlar, ne perdeli ne de perdesizdirler, daha ziyade görünmezdir onlar. Sevgililerin duruşu kadar dudaklarından ayırdıkları flütte de aşikâr olduğu gibi, onların içinde bulundukları durum *otium*'dur[5], eylem yoksunudur. Dundas'ın ifade ettiği gibi Tiziano'nun bu tabloları "beden ile ruh arasındaki ilişki üzerine düşünme alanı" (Dundas, 55) olarak yarattığı doğruysa, Viyana'daki tabloda bu ilişki tabiri caizse etkisiz kılınmıştır. Tatminde sırlarını yitirmiş olan sevgililer, tamamen eylemsiz hale gelmiş bir insani doğayı –insani ve hayvani olanın eylemsizliğini ve *désœuvrement*'ını hayatın en yüksek ve kurtarılamaz figürü olarak– hayranlıkla seyretmektedirler.

4 Lat. Beyhudelik. (Çev. N.)
5 Lat. Aylaklık. (Çev. N.)

20
Varlığın Dışında

> Ezoterizm (içrekçilik) şu anlama gelir: tanımama koşulunun eklemi.
>
> Furio Jesi

Bataille'ın *Documents*'te kopyasını çıkardığı hayvan başı resimlerinin kaynağının dayandığı gnostik Basilides; Mısır'da, MS 2. yüzyılın ortalarına doğru İnciller'in yirmi kitap kadar tutan tefsirini yapmıştır. Onun çizdiği kurtuluş dramında, varolmayan Tanrı başlangıçta evrene üçlü bir tohum ya da zürriyet yayar; bunlardan sonuncusu, cismi maddenin "büyük yığın"ına "bir düşük gibi" takılı kalır ve en sonunda, kökeni olan ilahi varolmayışa geri dönmesi gerekecektir. Buraya dek Basilides'in kozmolojisini, kozmik karışımın ve ayrılığın büyük gnostik dramından ayırt eden herhangi bir şey yoktur. Basilides'in tartışılmaz özgünlüğü, kökenine geri dönmek üzere ilahi ya da tinsel bütün öğelerin terk ettiği maddenin durumu ve doğal yaşam sorununa ilk olarak eğilmesinde yatar. Ve Basilides bunu Pavlus'un *Romalılar'a Mektup*'unda kurtuluş bekleyişinde ağlayan ve doğum sancıları çeken doğadan söz eden pasajı dâhiyane bir şekilde tefsir ederek yapar:

> Ne zaman ki bütün zürriyet yükseğe ulaşmış ve tinin sınırının üstüne çıkmış olacak, o zaman bütün âlem merhamet bulacak. Zira bütün âlem şimdiye dek ah edip sıkıntı çekiyor ve Tan-

> rı'nın evlatlarının ifşasını bekliyor, öyle ki zürriyetin bütün insanları buradan yükseğe doğru yol alsın. Bu gerçekleştiğinde Tanrı bütün dünyanın üzerine büyük cehaleti (*megálē agnoia*) serecek ki, her mahluk kendi doğal durumunda (*katá phýsin*) kalsın ve kimse kendi doğasına aykırı bir şey istemesin. Böylelikle burada bulunan ruhlar, doğaları gereği ancak bu alanda ölümsüz kalmaya, bu alandakinden üstün ya da daha iyi hiçbir şey tanımamaya mahkûm olacaktır; aşağıda kalan kısımlarda dünyaüstü gerçeklere dair ne bir haber ne bir bilgi olacaktır, aşağıdaki ruhlar imkânsız şeyler arzulayıp dağlarda kuzularla beraber otlamak isteyen balık misali sancı duymasınlar diye: Zira bu arzu onların felaketi olurdu. (Simonetti,72)

Kurtarılamaz ve her türlü tinsel öğe tarafından tamamen terk edilmiş –ve, bunun yanı sıra "büyük cehalet" etkisiyle mükemmelen mesut olan– bu doğal hayat fikrinde Basilides, Bataille'ı bir hayli rahatsız eden insanın tarih sonunda yeniden bulunmuş hayvanlığının bir nevi karşı-olgusal görkemli imgesini düşünmüştür. Burada karanlık ve ışık, madde ve tin, –antropolojik makinede ayrışmalarından insani olanın üretildiği– hayvan yaşamı ve logos daimi olarak ayrılmış durumdadır. Ama bu, içine girilemez bir sırra kapanmak için değil, daha ziyade en hakiki doğalarını özgürlüğe kavuşturmak için böyledir. Bir eleştirmen, Jarry'ye ilişkin olarak, onun eserlerinin okuma anahtarlarından birinin "insanın; varoluşu sırasında birbirine sıkı sıkıya örülmüş farklı doğaları birbirinden ayırmayı becermesi halinde, kendi içinde yer alan yaşamın derin anlamını bağımsız kılmaya nail olacağına dair Ortaçağ biliminden miras edinilmiş itikat" (Massat, 12) olabileceğini söylemiştir. Doğanın (ve özellikle de insan doğasının) bu sonsuz, kurtarılamaz hayatta kalışının "kurtulmuş gece"sinde parlayan –yeni ya da en kadim– yaşamın *logos*'tan ve kendi tarihinden kesin olarak kopuşu, kuşkusuz düşünülmesi kolay bir şey değildir. Bu yaşam artık insani değildir, çünkü ussal her öğeyi, hayvani yaşamına hükmetmeye dair her planı unutmuş durumdadır; ve eğer hayvaniliği, dünyadaki yoksunluğu ve ifşa ile kurtuluşun karanlık bekleyişi tarafından belirlenmişse, ona hayvani de denemez. O kuşkusuz

bilme ve hükmetme aracı olarak sahiplenme anlamında, "açığı görmez"; ama sadece kendi tutulmasına da kapalı kalmaz. Üzerine inmiş olan *ágnoia*, tanıma-ma; kendi perdeliliğiyle her türlü ilişkisinin kaybını gerektirmez. Bu yaşam, daha ziyade, bir tanıma-ma alanı olarak kendi doğasıyla (*ménei ... katá phýsin*) huzur içinde ilişkide kalır.

Kökenbilimciler Latincedeki *ignoscere* fiilinin karşısında hep şaşkın kalmışlardır. Bu fiil *ignosco* olarak açıklanabilecek gibi durur, ama *ignosco* "bilmemek" değil de "bağışlamak" anlamına gelir aslında. Tanınmayan bir alanı –daha doğrusu, bir "*ignoscenza*" alanını– ayrıştırmak, bu anlamda sadece olmayı bırakmak değil, olmanın dışında bırakmak, kurtarılmaz kılmak anlamına da gelir. Tiziano'nun resmettiği sevgililerin, birbirlerinin sır yoksunluğunu karşılıklı olarak bağışlamaları gibi, kurtulmuş gecede de,–ne açık ne de perdesi kalkabilir olan– yaşam, aynı şekilde, kendi gizilliğiyle huzur içinde ilişkide kalır: Onu, varlığın dışında olmaya bırakır.

Heidegger'in yorumuna göre, hayvan kendi uyaranına ne bir var olan ne de bir var olmayan olarak yönelebilir; çünkü uyaran, sadece insan söz konusu olduğunda, ilk olarak, olduğu gibi olmaya bırakılmıştır ve sadece insanla, varlık gibi bir şey olabilir ve bir var olan erişilir ve görünür hale gelebilir. Heidegger'in ontolojisinin en yüksek kategorisi işte bu nedenle, olmaya bırakmak olarak açıklanır. Tasarıda insan kendini olanaklı olan için özgür kılar ve kendini olanaklı olana teslim ederek, dünyayı ve var olanları oldukları gibi olmaya bırakır. Bununla birlikte şayet, yaptığımız okuma doğru ise, şayet insan, sadece, sıkıntı deneyiminde, hayvanla uyaranı arasındaki ilişkiyi askıya alabildiği ve etkisiz hale getirebildiği için bir dünyayı açabilir ve bir olanaklıyı özgürleştirebilirse, şayet açıklığın merkezinde hayvanın perdesi kalkmazlığı varsa, bu noktada şu soruyu sormamız gerekir: Peki ama bu ilişkiye ne olur? İnsan; asılı tutuluşunda dünyanın kendisini açık tuttuğu hayvanı, olmaya nasıl bırakabilir?

Hayvan ne var olanı ne de var olmayanı, ne açığı ne kapalıyı tanır; o varlığın dışında, her açığın daha dışında bir dışlıkta ve her kapalılığın içinden daha içtedir. Hayvanı olmaya bırakmak o halde: onu *varlığın dışında bırakmak* anlamına gelecektir. Bu-

rada söz konusu olan tanıma-ma – ya da *"ignoscenza"* – alanı, tanımanın olduğu gibi tanımamanın da, perdelemenin de perdesini kaldırmanın da, varlığın da hiçliğin de ötesindedir. Ama olmanın böylesine dışında olmaya bırakılan, dışarıda olmaya bırakılması nedeniyle reddedilmiş ya da unutulmuş değildir, var olmayan da değildir. O varlıkla var olanlar arasındaki farkın ötesine geçmiş bir varolandır, bir gerçektir.

Bununla birlikte burada söz konusu olan yeni yaratılana dair artık insani ve hayvani olmayanın sınırlarını çizmek değildir; bunu yapmak, onu diğeri kadar mitolojik olma tehlikesi altında bırakır. Bizim kültürümüzde –görmüş olduğumuz gibi– insan, hep hayvani olanla insani olanın ayrımı ve aynı zamanda eklemi olarak görülmüştür ve bu işlemin iki kavramından biri can alıcı meseleydi üstelik. İnsan anlayışımıza hükmeden makineyi işlem dışı bırakmak, yeni –daha etkili ya da daha özgün– eklemlemeler aramaktan ziyade, merkezdeki boşluğu, –insanda– insanı ve hayvanı ayıran kesintiyi göstermek, askıya almanın askıya alınması, hayvan kadar insanın da *shabbat*'ı[1] olan bu boşlukta kendini riske atmak anlamına gelecektir.

Ve şayet bir gün, artık klasikleşmiş bir imge gereğince, insan bilimlerinin tarihimizin dalgakıranı üzerine şekillendirdikleri "kum sureti" kesin olarak silinecek olursa, onun yerine beliren yeniden bulunmuş bir insanlığın ya da yeniden bulunmuş bir hayvanlığın yeni bir *mandylion*'u[2] ya da "Veronica"sı[3] olmayacaktır artık. Ambrosiana'daki hayvan başlı doğru kişiler, insan-hayvan ilişkisinin yeni bir halinden ziyade, gerek birini gerekse diğerini varlığın dışında, kurtarılamaz oluşlarında kurtulmuş olarak olmaya bırakan "büyük cehalet" imgesini temsil etmektedir. Belki de, yaşayanların, tarihsel bir görev üstlenmeden ve

1 Şabat günü: Cumartesi günüdür. Yahudiler Tanrı'mn On Emri'nden dördüncüsü gereğince bu günü Tanrı'ya adarlar. Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesi üzerine Tanrı'nın dinlenmesini hatırlamak ve o günü kutsamak için Yahudiler iş yapmazlar ve dinlenirler. (Çev. N.).

2 Hıristiyan inancı gereğince, çarmıha gerilmesi kararı alınmış olan İsa, haçını alır ve yürür. Veronica adlı bir kadın O'nun kan ter içinde kalmış yüzünü bir mendille siler. Bu mendile İsa'nın yüzünün sureti çıktığı inanılır ve mendile kutsallık atfedilir. Kutsallık atfedilen bu mendile *mandylion* adı verilir. (Çev. N.)

3 Haç Yolu'nda İsa'nın yüzündeki teri silen kadın. (Çev. N.)

antropolojik makineyi çalıştırmadan Mesihsel şölende doğru kişilerin sofrasında yer almalarının bir yolu hâlâ vardır. İnsani olanın üretildiği *mysterium coniunctionis*'un[4] çözülmesi, bir kez daha, ayrımın pratik-politik sırrının hiç duyulmamış derinliğine inilmesinden geçer belki de.

4 Lat. Birliğin, birleşmenin gizi. (Çev. N.)

Kaynakça

Kaynakça sadece alıntı yapılmış olan eserleri içermektedir.

Ameisenowa, Sofia

1949 *Animal-headed Gods, Evangelists, Saibts and Righteous Men*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 12.

Aristoteles

1980 *De l'âme*, Haz.: Antonio Jannone e Edmond Barbotin, Les Belles Lettres, Paris.

Battaille, Georges

1970 *La conjuration sacrée, in Oeuvres, I: Premiers écrits*, 1922-1940, Gallimard, Paris (İtalyancası: La congiura sacra, in La congiura sacra, Bollati Boringhieri, Torino 1997).

Benjamin, Walter

1980a *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Werke*, Haz.: Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhauser, II, I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (İtalyancası: *Frammento Teologico-politico*, in *Opere*, Haz.: Giorgio Agamben, II: Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1921, Einaudi, Torino 1982).

1980b *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Werke*, Haz.: Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhauser, IV, I: Suhrkamp, Frankfurt a. M. (İtalyancası: *Strada senso unico*, in *Opere*, Haz.: Giorgio Agamben, IV: *Strada senso unico. Scritti* 1926-1927, Einaudi, Torino 1983).

1996 *Gesammelte Briefe*, Haz.: Christph Gödde e Henri Lonitz, II: 1919-1924, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Bichat, Xavier

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris (I. Basım 1800).

Diderot, Denis

1987 *Le Rêve de d'Alembert*, Haz.: Jean Varloot e Georges Dulac, in *Oeuvres complètes*, Haz.: Herbert Dieckmann e Jean Varloot, XVII: *Idées IV. Principes physiologiques sur la matière et le mouvement. Le Rêve de d'Alembert. Eléments de physiologie*, Hermann, Paris.

Dundas, Judith

1985 *A Titian Enigma*, "Artibus et historiae",12

Gmelin, Johann Georg

1861 *Reliquiae quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Gulielmo Stellero et al. ...*, Haz.: G. H. Theodor Plieninger, Academia Scientiarum Caeserea Petropolitana, Stuttgartiae.

Haeckel, Ernst

1899 *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Kröner, Stuttgart.

Hecquet, madame

1755 *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans le bois à l'âge de dix ans*, s.i.e., Paris (İngilizce çevirisi: *The History of a Sauvage Girl, Caught Wild in the Woods of Champagne*, Davidson, London s.d.).

Heidegger, Martin

1950 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. (İtalyanca çevirisi: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1972).

1967 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. (İtalyanca çevirisi: *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (I. Basım 1927, İtalyanca çevirisi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970).

1980 *Gesamtausgabe*, XXXIX: *Hölderlins Hymen "Germanien" und "Der Rhein"*, Haz.: Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.

1983 *Gesamtausgabe*, XXIX-XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt -Endlichkeit- Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. (İtalyancaya çeviren: *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999).
1993 *Gesamtausgabe*, XLIV: *Parmenides*, Haz.: Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. (İtalyanca çevirisi: *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999).

Hollier, Denis (Haz.)
1979 *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris (İtalyanca çevirisi: *Il Collegio di Sociologia* (1937-1939), Haz.: Martina Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991).

Kojève, Alexandre
1979 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris (I. Basım 1947).

Linneo, Carlo
1735 *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera & species*, Haak, Lugduni Batavorum.
1985 *Människans Cousiner*, Haz.: Telemak Fredbär, Ekenäs, Uppsala.

Massat, René
1948 *Preface* ad Alfred Jarry, *Ouevres complètes*, Editions du Livre, Lausanne-Montecarlo.

Panofsky, Erwin
1969 *Problems in Titian, mostly Iconographic*, New York University Press, New York (İtalyanca çevirisi: *Tiziano. Problemi di iconografia*, Marsilio, Venezia 1992).

Pico della Mirandola, Giovanni
2000 *Oratio/Discorso*, Haz.: Saverio Marchignoli, in Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sula dignita' umano di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano.

Puech, Henri-Charles
1979 *Sur le manicheisme et autres essais*, Flammarion, Paris.

Scoto Erigena, Giovanni
1853 *De divisione naturae libri quinque*, Jacques-Paul Migne (Haz.), *Patrologia cursus completus. Series Latina*, CXXII, Migne, Parisiis.

Simonetti, Manlio (Haz.)
1993 *Testi gnostici in lingua greca e latina*,, Mondadori, Milano

Steinthal, Heymann
1877 *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den lenzen Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten*, Dümmler, Berlin (I. Basım 1851).
1881 *Abriss der Sprachwissenschaft, I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Dümmler, Berlin (I. Basım 1871)

Tommaso d'Aquino
1955 *Somme théologique. La Résurrection*, Haz.: Jean-Dominique Folghera, *Desclée, Paris-Rome*

Tyson, Edward
1699 *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygme Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyris and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended*, Bennett and Brown, London.

Uexküll, Jakob von e Kriszat, Georg
1956 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg (I. Basım 1934; İtalyanca çevirisi: *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967)

Giorgio Agamben, 20. yüzyıl düşünce dünyasında açıklığın sırrına ve insani dünya ile hayvanın dünya yoksunluğu arasındaki ayrıma en çok ışık tutan filozof Heidegger'in eşliğinde, başka bir bakış açısından bakarak, yaşam kavramına eğilen kitaplardaki tutum üzerine düşünmeyi sürdürüyor.

Açıklık : İnsan ve Hayvan'da "her defasında ve her bireyde insani ve hayvani olanı, doğayı ve tarihi, hayatı ve ölümü" etkileyip insani olanı üreten, insanın insanlığıyla hayvanlığını hem birbirinden ayıran hem de birbirine yakınlaştıran kritik eşik sorgulanıyor.