

ANİMA-LİZM

İNSAN, HAYVAN VE BİTKİLERDE
RUH ÜZERİNE

CAN BATUKAN



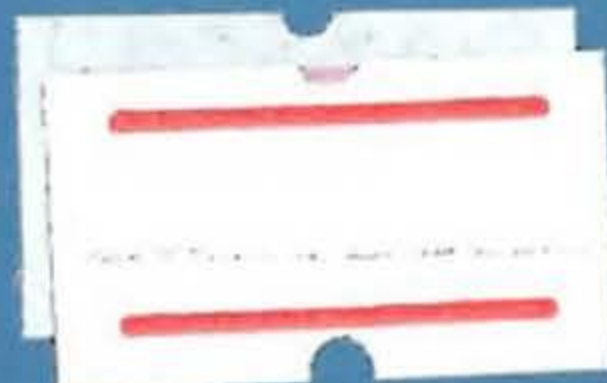
6:45

Dünyanın herhangi bir yerinde hiç uğruna ağaçlar kesildiğinde, hayvanlara zarar verildiğinde her birimiz aynı duygularla oraya koşmayı istedik. Bunu sadece siyasi görüşlerimize bağlı olarak yapmadık. Birbirini hiç tanımayan, farklı partilerden (ya da siyasi görüşü dahi olmayan) milyonlar olarak, sayısız örnekte sokaklarda yan yana durduk. Din, dil, mezhep, ırk, politika farkı olmaksızın hepimizi birleştiren tek bir şey vardı: Doğa'nın parçası olmak, ruha sahip olmak.

Sokrates öncesi filozoflardan Aristoteles'e, Tektanrılı dinlere, Descartes'tan Spinoza'ya, Leibniz'e, Heidegger'den Merleau-Ponty'e, Derrida'ya ve Deleuze'e dek bu izleği okumak mümkündür. Varolan her canlıyı bir araya getiren ortak nokta "anima"dır.

Bu kitap insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde ruh meselesini ele alıyor. Mesele üç-beş ağaç değil, tüm Varlık, tüm canlılar, Kâinat ve tüm İnsanlıktır. Mesele yaşama sahip olan en küçük varolan için dahi bu sorumluluğu üstlenebilmektir. Bu sorumluluğu üstlenmeliyiz!

Animalite bu nedenle içinde bulunduğumuz çağın meselesidir. Animalite insanın felsefi varoluşunu Kâinatın yapısına uygun olarak yeniden tanımlayacağı bir devrimin habercisidir.





ANİMA-LİZM/ CAN BATUKAN
1.baskı: Mayıs 2016

Yayın Yönetmenleri

Kaan Çaydamalı, Şenol Erdoğan

Kapak Tasarımı

Erol Egemen

Baskı

Çınar Matbaacılık

Sertifika no: 12683

(0-212) 628 96 00

Anatolialit Ajans aracılığıyla

© **ALTIKIRKBEŞ YAYIN**

Sertifika no: 17613

Kadıköy'ün yağmurlu ve puslu sokaklarında hazırlanan
bu kitap sizi uçurumdan aşağı atabilecek güce sahip olabilir.

Herhangi bir şekilde ve özellikle izinsiz olarak iktibas
edildiğinde Kadıköy'ün o bilinen, serin ve rutubetli lâneti, yıllar
boyunca bunu yapanı takip eder, saçları dökülür,
rüyasında sürekli olarak Kadıköy
sokaklarından akın akın geçerek yıllık intiharlarını
gerçekleştirmeye giden lemur sürüleri görür
ve derin bir yalnızlığa gömülür.

ALTIKIRKBEŞ YAYIN

bir Kaybedenler Kulübü tribidir.

Kadife sokak 22/4 Bahariye - Kadıköy

Tel: (0-216) 4180413

www.altikirkbes.wordpress.com

E-satış: www.645dukk.com

altikirkbespublishing@gmail.com

ANİMA-LİZM

İnsan, Hayvan ve Bitkilerde Ruh ÜZERİNE

CAN BATUKAN



ALTIKIRKBEŞ YAYIN

Kadıköy, 2016

Can Batukan Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doktorasını tamamlamıştır. Felsefede hayvan ruhu, tonalite, robotlar, doğal ile yapay, yokoluş ve bilimkurgu üzerine düşünmektedir. Çağdaş Batı Düşüncesi, Antik Yunan, Doğu Felsefeleri, Şamanizm ve İnsanlık Tarihine ilgi duymaktadır. Anima-lizm'in her yeni baskısında İstanbul'daki hayvan barınaklarına yardımcı bulunmayı tasarlamaktadır.

İçindekiler:

1. Anima, Animal, Anima-l-izm, 9
2. Hayvan sorusu nedir? , 25
3. Hayvan felsefesine giriş, 31
4. Herakleitik Fragmanlar, 37
5. Heidegger, Uexküll, Deleuze bağlantısı, 41
6. Deleuze ve hayvan-oluş, 53
7. Bir kavram sintesayzırı olarak felsefe, 61
8. Spinoza etkisi, 67
9. "Ben Koko", 75

DETAYLI İNDEKS

1. Anima, Animal, Anima-l-izm: Ona dokunduğün an seni iyileştirmeye başlayacak – Anima, psukhé, cân, ruh – Anima mundi – Hayvan insanın kötücül tarafı değil. – Platon’da ruhun bölümleri – Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides – insan/hayvan ayırdedilemezlik alanı. – Aristoteles’te ruh.

2. Hayvan sorusu nedir?: Sen Dünya’nın bugünü ve yarınısını. – Tahakkümün tarihi – Sezgisel dönüşüm – Hayvanlar ve robotlar – Dünyaya sahip olma/olmama – Ontolojik negatif – “zoon logikon” – Antik Yunan’da Varlık problemi – Uyku: hatırlama/unutma.

3. Hayvan felsefesine giriş: *Umwelt* – Temelin temeli – Bu bir insan değil! – Heidegger: 1929/30 ders notları – Jacob von Uexküll – biyolojide anlam ve öznellik kavramları.

4. Herakleitik Fragmanlar: Modern İnsan Uygarlığı – Doğa’nın ve hayvanların sesi – Ekran ve arayüz toplumu – Evcil hayvanlar – rastlantı – İkisinin birliğinde oluş.

5. Heidegger, Uexküll, Deleuze bağlantısı: Genç Heidegger’in ders izleği – Aristoteles’in yaşam ontolojisi – Köpük örneği – Hayvanın dünyası / insanın dünyası – Uexküll: Doğa’nın planı – keşisebilir ve benzeşebilir dünyalar – Algıladığımız dünya - Meyve sineğinin gözü – Gelişmişliğin ölçütü nedir? – Çoklu gerçeklik – Görelî algı dünyalarının varolabilirliği – Cézanne ve meyve sineği – Merleau-Ponty ve algı – Görüş noktamız.

6. Deleuze ve hayvan-oluş: Karşıtlıklar ve birlik – Yaşam kavramı – Tonsallık ya da duygulanım – Parçalı formülasyon – Arzu: ilişkiler kümesi – Yeğîn-oluş – Yersizyursuzlaşma – İçkinlik düzlemi: sonsuz sayıda dünya – Kaosmos – Spinoza ve Leibniz – Hayvan-oluşun izahı.

7. Bir kavram sentesayzırı olarak felsefe: Kavramların sentezlenmesi - Rizom - Evrenin düzeni ve düzensizliği - Müzik eseri ve rastlantı - Kavram yaratımı, ideoloji ve ayrışık-doğuş - Yeni ordinasyon - Kavram işçiliği: fonktif, prospekt, persept, afekt. - Kaosu ve kozmosu biraraya getirmek.

8. Spinoza etkisi: Geometrik anlamda bir düzlem - Etika'nın amacı - Uexküll ve kene örneği - Öznenin içsel dünyası: basit ya da karmaşık. - "Dilsiz dil" - Doğa ve müzik bestesi - Uyum ve uyumsuzluk: Doğa'nın güçlerinin toplamı. - Sonsuz sayıdaki, derinlikteki ve yeğinlikleki dünyalar - Astronumun dünyası.

9. "Ben Koko": Koko ve insan logos'u - "Feral child" - Doğa'nın parçası olmak - "Ben Koko. Ben çiçeğim." - Zaman azalıyor... - Anima: psukhé, cân, nefes, ruh - Hayvan-oluş ve duygulanım

-I-

ANİMA, ANİMAL, ANİMA-LİZM

Ona dokunduğun an Doğa seni iyileştirmeye başlayacak... Doğa'nın logos'una kulak verdiğin an...¹ Bu yol bir öğretiyeye işaret ediyor; gelmekte olan bir öğretiyeye. Şimdi size bu yolu izah etmek istiyorum. Bu yüzden içimden geldiği gibi yazıyorum, sözcüklerin bana geldiği şekliyle...

Bankada çalışan dostum, üniversite öğrencisi dostum, hayatın amacını arayan dostum... Polis dostum, asker dostum, memur dostum, sistemle yatıp kalkan dostum: beni iyi dinleyn.

Beni iyi dinleyin!

Size yavaş yavaş ve anlaşılır olarak anlatacağım şey Kâinatın sırrına dairedir.

Doğa her yeredir. Peki, ruh nerede?



Fritz Lang, *Metropolis* (1927)

¹ Antik Yunancada logos (λόγος, ου, ό) söz, konuşma, dil anlamına gelir. Sofistler bu sözcüğü söylem anlamında da kullanmışlardır. Ayrıca logos, akıl demektir: akıl melekesi, düşünme, mantık ya da hesaplama. Biz logos sözcüğünü bu saydığımız tüm manaları içerecek şekilde kullanacağız.

Anima, psukhé, cân, ruh.

Yunanlılar ona psukhé diyordu. Psukhé neydi? Romalılar ona anima diyordu. Anima neydi? Persler ona cân diyordu. Cân neydi?

Nefesti. Ruhtu. Ama buradan bir ruhçuluk iddiası çıkarılmayın. Yaşamın ve bedeninin kendisine ait olandı ruh. Manevi olan kadar maddi olana da dair olandı.

Psukhé Yunan mitolojisinde Eros'un âşık olduğu kızın adıydı. Apuleius'un *Metamorphoseos*'unda aktarılan hikâyeye göre Eros, aşk ya da arzunun tanrısı bir kıza âşık oldu. Bu kızın adı Psukhé'dir; ruh ya da yaşamın nefesi. Onu halen aramaktayız. O bir yerde midir? Yoksa asla varolmamış mıdır?

Bu iki sözcüğü türkçede düşündüğümüzde tesadüf ki nefes ile nefis arasında kalırız. Eros nefis, Psukhé ise nefestir. Arapça kökenli nefis ile nefes: biri arzulayan, diğeri arzulanan; biri içine çeken (bedensel) diğeriye çekilen (ruhsal). Ve bu manada ikili ama birleşik bir oluş...

Farsçada cân deniyordu. Cân, ruh, hayat. Bedendeki gücü, kuvveti ifade ediyordu: yaşamın kuvvetini. Bektaşilikteki Cânlar sözü boşa söylenmemiştir. Bu esasında Şamanlık'tan gelen ve tüm Dünya halklarının ortak olarak zihninde oluşmuş bir anlayışın süregelidir: her bir varolan bir cân. Doğa'nın içerisinde her bir parça aynı zamanda bir ve bütündür. Bir'in ta kendisi ama aynı zamanda onun bir parçası.

İşte bu manada (mana ve mânâ olarak) psukhé, anima, nefes, cân ya da ruh dediğimizde sadece insana dair değil, tüm canlılara, hatta kimi anlayış ve bakışlarda canlı olmayanlara da dair olanı kastetmiş oluruz.² Her birinde ortak olan, mahi-

² Mana dünyanın pek çok dilinde, insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde bulunan gizemli ya da büyü gücü anlamına gelir. Demek ki tüm yaşayan varolanların içsel gücü, yaşam gücüdür. Öte yandan mânâ her bir varolanın Kainata geliş amacını ifade eder; onun varoluşunun anlamıdır: "Hiç bilmezsin mana nedir, ne dilde çağırılmak gerek." (Yunus Emre)

yet olarak aynı ama kapasiteleri bakımından farklı; tezahürleri ya da kipleri bakımından her bir varolana özgü şeyi ifade etmiş oluruz.

Romalılar ruha “anima” dediler. Hareket veren ya da harekete sahip olan anlamında; tıpkı nefis ve nefes gibi... Ve canlıların harekete sahip olanlarına da “animal” dediler. Bu aslında Latin dünyasının ve onu etkilemiş olan Yunan dünyasının düşünüşünde kategorik bir ayrıma işaret ediyordu: canlılardan harekete sahip olmayanlar yani bitkiler ruha da sahip değildi.

Elbette bu bir seferde söylenecek bir söz değil. Zira Presokratiklerden itibaren bilinen filozofların Doğa ve ruh meselesi üzerine farklı görüşleri olmuştur. Öte yandan “anima” ve “animal” sözcükleri arasındaki kökensel birlik biraz daha ince yorumlandığında şunu içerir: canlı olanların tümü bir biçimde harekete sahiptir ve o hareketin içsel kaynağının adı ruhtur.

Ruha sahip olmak başlangıçta Doğa'nın tüm üyeleri için, dahası bir bütün olarak Doğa'nın kendisi için bir zorunluluk gibi görünüyor. Zira ruh olmadan bu hareket açıklanamazdı. Ruh olmayanların hareketi olsa olsa bir mekanizm olabilir.



Fritz Lang, *Metropolis* (1927)

Doğa'nın ruhu (*anima mundi*) fikri ve inancı böylelikle varolur. Ta ki ruha sahip olmanın yalnızca insanın tekelinde ol-

masına dönük kuramlar ve akıl yürütmeler ortaya çıkana dek. Bu akıl yürütmeler kâh ruhları bitkiye, hayvana ve insana ait olanlar olarak ayırmak, kâh özelliklerini bir hiyerarşi içerisine almak, kâhsa insana ait olmayan tüm bedenleri ruhsuz olarak sınıflandırmak biçimindedir.

Bizse daha en başından ruh denen şeyin tüm canlılara dair olduğunu savunacağız. Zira her canlının cân'a sahip oluşudur ruh. Farklı tanımlar yapıldığında dile ya da akla sahip olmak bakımından bazı canlıları ruhsuz ya da sınırlı bir ruha sahip olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak bu aynı zamanda ruhun esas tanımından uzaklaşmaktır. Ruhu insana dair logos üzerinden tanımlayamayız.

O Doğa'nın logos'u üzerinden tanımlanabilir. Ve bu tüm canlılar için geçerlidir. İnsanın belirli üstünlükleri olduğunu reddedemeyiz. Ancak bunlar belki yine insanın Doğa'ya karşı olan sorumluluğunun göstergesidir: sahip olduğu yetileri Doğa'yı bir bütün olarak korumak ve ona dışarıdan bakmak adına kullanmak.

Gaffiot Latince-Fransızca sözlüğünde anima sözcüğü şöyle tanımlanır: (1) nefes; (2) nefes alıp verme sırasında akciğerlere dolan hava; (3) soluk, soluma; (4) bedenın tersi, ruh.³ Anima, psukhé, cân: yaşamın ve yaşayan varolanın ta kendisi. Onu bir üstünlük havuzu olarak tanımlamamalıyız. Onu bizi hayvandan ayıran bir duvar olarak görmemeliyiz. Anima hayvanın (anima-l) köküdür; daha doğrusu o yaşamın köküdür. Böyle olduğu için hayvana atfedilmiş olan ruhu, insanınkine göre aşağı, ilkel, salt duylara dair ya da tensel olarak adlandıramayız.⁴ Bu yüzden de insanın tinsel ve akılcı tarafının karşıtı olamaz. O insanın karşıtı olamaz zira insanın da ta kendisidir. Logos'un özel bir türüne sahip olmak bunu değiştirmez.

Hayvan, insanın kötücül tarafı değil. Hayvan, insandaki kötülüklerin kaynağı değil. O iyinin ve kötünün ötesindedir. Asıl kötülük insanın özü gibi görünüyor.

³ Dictionnaire Gaffiot, Latin-français, 1934.

⁴ Bkz. Dictionnaire de l'Académie Française, 4e édition, 1762, s. 74.

Görmek istemediğimiz şeyler var. Kimimizin gizlemek istediği, kimimizinse görmeye dayanamadığı... Şimdi lütfen gözlerinizi kapatın veya bu sayfayı atlayın.



Üzerinde deney yapılmakta olan bir şempanze. Yaşamakta olduğu travmayı, gözlerindeki korkuyu görebiliyoruz.



Cambridge'te yapılmış bir deneyde beyninden yara almış bir ipek tüylü maymunun ölmeden önceki hali.



Belediyenin öldürüp çöpe attığı kediler ve köpekler: bizlerden gizlenen ya da görmek istemediğimiz gerçeklerden sadece biri...

Bedenin canlı olması için kendinde bulması gereken şey ruhtur. Ruh her neye girerse ona hayat getirir. (Platon, *Phaidon*, 105c) Ruh ölümü kendisinde kabul etmeyendir. (105e)

Tanrı öncelikle evreni (kozmosu), ölümlü, ölümsüz bütün varolanları içine alan bu canlıyı yaratmıştır. Kutsal canlıları yaratan da o olmuştur. Ama ölümlü canlıları yaratmak işini kendi öz çocuklarına (Yunan Tanrılarına) bırakmıştır. Hayata karışan her nesne haklı olarak canlı adına layıktır. Bitkiler, hayvanlar ve insan; bunların hepsi de canlıdır, demek ki ruhları vardır. (*Timaios*, 69c, 77b-c)

Platon canlılar içerisinde iki ruh olduğunu söyler: biri ölümlü, diğer ölümsüz ruh. Ölümsüz ruh boynun yukarisindedir. Ölümlü olan ise göğsün içinde iki bölüme ayrılmıştır. Özü bakımından iyi olan başa daha yakındır. Ancak biz böyle olduğunu düşünmüyoruz. Ruh dediğimiz şey bir tane ve her canlıda mahiyeti (*quiddité*) bakımından özdeş olmalıdır.

Eğer öyleyse her bedenin kendinde bulduğu şey olarak ruh, her canlı varolanı eşit kılar. Eşit derecede manalı ve değerli kılar. Bu yüzden kendi yaşamımıza, insan yaşamına verdiğimiz kıymetin aynısını tüm öteki canlı varolanlara göstermemiz gerekir. Hatta cansız varolanları da bu Doğa'nın bir parçası ve tüm canlı varolanların yurdu, evi (*heimat*) olmak bakımından, onlara yataklık eden, yuva olan, "dünya olan dünya" olarak sevmeliyiz.

Platon'dan çok önce Anaksimandros iki mesele üzerinde durmuştu: Kâinatın yaradılışı ve dünyanın varoluşu (hareket ve oluş dışında kalan her şey). Bu şeyin başı ve sonu yoktur: "apeiron". Görünüşün ve oluşun dışındaki bu belirsiz töz her şeyi çevreler. Apeiron Kâinatın yaratıcı ve sonsuz olan ruhudur. Bu ruh (*apeiron*) tüm canlıları ihtiva eder. İşte bu bağlamda mesele ruh meselesidir; anima'dır. Ruhluluk Kâinata bir bütün olarak atfedilebilmeli ve her bir ferdinde tek tek varolabilmelidir. Bu Bir ve çok (*l'Un et le multiple*) anlaşılabilirdiği ölçüde Kâinatın yapısı anlaşılabilir ve ona uy-

gun bir “düşünme ve dil” (*logos*) mümkün hale gelecektir.

Herakleitos’a göre ruh, kozmosun mükemmel bir modeli. Bu ezeli-ebedi kozmos, sürekli hareket halinde, akış halindeki kozmos... O aynı zamanda kaos’u da barındırır. Daha doğrusu kaosun ta kendisidir. Karşıtların uyumu bu demektir. Ve ona göre Oluş, Varlık’ın ta kendisidir. Yaşamın ilkesi olarak ateş (*pyr*): kim yanmaktadır? Her biri kendi varoluşuna göre.

Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz. (Herakleitos, Diels §.49a)

Ruhlar ırmağı sonsuzluğa (dipsiz boşluğa) dökülür. Ve sonra bu sonsuzluktan tekrar doğar. Demek oluyor ki yaşam ve ölüm döngüsel zamanın içerisinde sürekli olarak yer değiştirir. Bu değişim ruhlar içinde sonlar ve başlangıçlar demektir... Varlık kaostur. Daha doğrusu o, kozmosun içerisinde varolan kaosun ta kendisidir. Bu bakımdan uyum (*harmonie*) ve uyumsuzluk (*disharmonie*), tıpkı müzikte olduğu gibi bir ilişki içerisinde. Doğa’yı meydana getiren de işte bu rastlantısal ilişkidir.

Kozmos gizemini gizler. Bu yüzden onu kavrayabilmek için belirlenebilir bir yapı olarak düşünmemeliyiz. Kozmos ve kaos birlikte ve belirlenemezdir.

Ruh bir mikrokozmostur.

Her şey birbirine karışır. Her şey kaostur ve her şey kozmostur.

*

Parmenides, Tanrı’da değişme yoktur ve Tanrı her şeydir düşüncesinden hareketle, değişme (*alloiousthai*) denen şeyin bir görünüşü, bir sanıdan (*doxa*) ibaret olduğu, gerçekte ne oluşun, ne de ölümün olduğu sonucuna varıyor. Buna göre Varlık ne kendi kendini doğurmuş, ne de hiçten doğmuş olabilir.⁵ Buna göre, yalnız ezeli ve ebedi varlık vardır. Her şey varolanla dolu olduğu için, süreklidir. Çünkü varolan varola-

5 Alfred Weber (1938) Felsefe Tarihi, İstanbul: Sosyal, s. 16-17.

na değer. Devinimsiz, başlangıçsız ve bitimsizdir. Aynı kalarak, aynı kalmayı sürdürerek kendi kendisinde bulunur. (*Periphyseos*, Aletheia, 25-28) Demek ki, mutlak anlamda hareket-siz olan, ezeli ve ebedi, tek bir Varlık'tan söz ediyor. Parmenides Varlık'ı Oluş'un dışında tutsa ve onu olumsuzla da yaşamla ve ruhla bağliyor olduğunu da görmeliyiz.

Varlığın yolunun hakikatin yolu olduğunu Parmenides açıkça belirtmemekle birlikte bunu Tanrıça'nın çağrısından çıkarmak mümkündür. I, 20'de tanrıça çocuktan onu takip etmesini istiyor. Böylelikle gireceği yol ölümsüz yolgöstericilerin yoludur, ulaşacağı şey ise hakikatin sadık yüreği olacaktır. Bu yürek, ona aynı zamanda dünyanın bir yanılısı olduğunu da gösterecek olandır. (Parmenides, Şiir, I, 25-30) Burada yürek benzetmesi bizim için önemli. Yürek sözcüğü, nefes gibi, cân gibi yaşama dair olan, canlılığa dair olan ruhun adıdır. Ancak Parmenides için bu türden bir ruhun söz konusu olmadığını biliyoruz. Yegâne ruh Varlık'ın ruhu olduğundan, canlılık içeren bir ruh olanaksızdır. Zira bu Bir ve Bütün olan Ruh, bir varolan değildir. Onun olsa olsa Varlık'ın düşüncesi olduğu söylenebilir.

Animalite açısından düşündüğümüzde değişme yani hareketin yalnızca bir sanı olmasından dolayı, Parmenides'te Aristoteles'teki biçimiyle bir ruh (*anima*) olmayacaktır. Ancak Bir olan Varlık'ın ruhundan söz edilebilir, ki o tüm varolanların da ruhu gibi düşünülebilir. Ancak varolanların Varlık'la bağ kurabileceği bir alt-ruhları olmadığından, Parmenides açısından varolan düzeyinde değil, ancak Varlık düzeyinde bir ruhtan sözedilebilir. O da tektir. Yaşam Varlık'ın etrafında bir spiral biçiminde dönerek bir yol meydana getirir. Bu yol sonsuzdur, yani hiçbir yere varmaz.

Gördüğünüz gibi Presokratikler animalite ya da canlılarda ruhluluk üzerine doğrudan bir çalışma yapmamıştır. Ya da günümüze ulaşan kaynaklar bize bu kadarını verir. Onlar için

mesele olsa olsa Doğa'nın bir bütün olarak ruhluluğu meselesi idi. Oysa Platon ve Aristoteles tüm canlılar açısından ruhu ele almış ve farklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Larousse Büyük Felsefe Sözlüğü hayvan sözcüğünü şöyle tanımlar:

Animal: du latin *animal*, « être animé », « animal »

Etre vivant singulier, sujet de ses sensations et de ses actes. Il est saisi dans sa proximité à l'homme en tant qu'il est capable de mettre en œuvre spontanément ses facultés sensibles et motrices, et dans sa distance à l'homme en tant qu'il ne dispose de raison, ni de parole, ni d'histoire.⁶

Hayvan: latince *animal*'den, "hareketli varlık", "hayvan"

Tekil canlı varolan, kendi duyumsamalarının ve edimlerinin öznesi. Kendi kendine duyuşsal ve motor yetilerini sergilemeye muktedir olmasıyla insana olan yakınlığında ve ne akla, ne dile, ne de tarihe sahip olmamasıyla ise insana uzaklığında kavranır.

Bu genel tanımda şunu görüyoruz: Hayvanların da birer özne olduğu, öznelliğe sahip olduğu kabul edilmekte. Duyuşsal yetilere sahip olduğu ve bu yetileri kullanmaya muktedir olduğu ve bunu kendi kendine yaptığı kabul edilmekte. Bu anlamıyla günümüze ait genel tanımlarda hayvanın tonalite ya da afeksiyona sahip olma ihtimali ortaya konuyor. Bu anlamda insana olan yakınlığı da itiraf edilmektedir. Ancak akla, dile ve bir tarihe (tarihselliğe) sahip olmadığı ve olamayacağı, bu manada da insan ile arasında bir uçurum olduğu söylenmektedir. Oysa biz hayvanların akla ve dile sahip olma imkânının olduğunu savunacağız. Ancak hangi akla ve dile (yani genel olarak logos'a)? Akıl denilen şey nedir? Nasıl tanımlanır? Dil nedir? Nasıl tanımlanır? Bu noktada farklı görüşler olduğunu belirtmeli.

Biz hayvanların akla ve dile sahip olma imkânını savunur-
6 *Larousse. Dictionnaire Grande Philosophie, Michel Blay, 2003.*

ken bunun bilimsel olarak son 30-40 yıl içerisindeki çalışmalarla büyük oranda kanıtlanmış olduğu da ortadadır. En basit türden hayvanların hatta bitkilerin algı, duyumsama ve dil olarak adlandırılabilen yetileri söz konusudur. Bu yetiler onların diğer varolanlarla iletişim kurması, etrafındaki dünyayı algılaması ve onu anlamlandırması anlamına gelir. Bu sayede bitkilerin dahi özel bir duyarlılığa (hem belki insanınkinden çok daha derin) sahip olduğu ispatlanmıştır.⁷

Hal böyleyken en basit canlının dahi (örneğin bir amip ya da bir karınca) yaşadığı müddetçe seçimler yapıyor olduğunu ve bu seçimlerin Doğa'nın içkinliğiyle olan bağı ne derece büyük olursa olsun ona ait olduğunu kabul etmeli. Böyle olduğu için Doğa'ya ait bir Logos'tan söz edeceğiz. Bu Logos (Herakleitos'ta olduğu gibi büyük harfle) bir bütün olarak tüm varolanları sarar. O Kâinatın anlam üretimini bir arada ihtiva edendir.

Hayvana dair olan logos'un Doğa'nın Logos'una bağlı olduğunu söylemiş olduk. Böyle olduğu için onun bir tarihselliği yoktur ve olamaz. O doğası itibariyle tarihsiz ve kendi üzerine dönüşsüz bir varoluştur; saf içkinliktir. Ancak tarihsellik yoksunluğu logos'a muktedir olmama sonucunu zorunlu olarak doğurmaz. Zira insana dair olan logos'un (Aristoteles buna *logos apophantikos* diyordu) dışında logos'lar da vardır. Dolayısıyla hayvanın hem dile hem de akla (kendi varoluşuna uygun biçimde) sahip olması mümkün olabilir.

Hayvan bir özneyse, algı ve duyumsamaya sahipse ancak insanın Doğa'dan kopmuş bir varoluşa doğru evrilmesinin bir sonucu olarak insana dair logos'a sahip değilse (dolayısıyla insana dair akla, insana dair dile ve insana dair tarihselliğe sahip değildir) onun insana tözsel olarak hem sonsuz derecede yakın hem de sonsuz derecede uzak olduğundan söz edilebilir. Hayvan ruhu ile insan ruhu öz itibariyle birbirinin aynı olabilir. Dil, sembol kullanımı, alet kullanımı, sosyallik gibi pek çok

⁷ Bu konuda özellikle bkz. Temple Grandin, *Animals in Translation*, NY : Scribner, 2005 ve James L. Gould – Carol G. Gould, *The Animal Mind*, NY: Freeman and Company, 1994.

alandanda insanla benzer yetilere sahip hayvan türleri vardır. Öte yandan bir hayvana insan-biçimli (antropomorfik) özellikler yüklemek, şiir yazmasını, bir sanat eserini insana dair logosla kavrayabilmesini beklemek (çok nadir örnekler dışında) hata olacaktır. Bu manada insanı hayvandan tümüyle ayırmak da tümüyle birleştirmek de imkânsız görünmektedir. Bu durum bir ayırdedilemezlik alanı oluşturur: insan/hayvan ayırdedilemezlik alanı.

Anima	}	ruh, nefes
Psukhé		
Cân		
Végétal (Bitki)	}	beden/ruh, yaşam/ölüm
Animal (Hayvan)		
Homme (İnsan)		
Animalite	}	ayırdedilemezlik alanı
Afektivite		
Animal/Homme		

İnsan ile hayvan dipsiz dibin dibindedir. Onları ayıran ve birleştiren “bölge” (zone) bir yarıktır; sonsuz uçurum. Bu bölgede muğlaklık hüküm sürer. Bu yüzden felsefenin yanıt aradığı ruh, zaman, öznelilik, yaşam, ölüm, sonsuzluk, Tanrı, Varlık, varoluş gibi soruların yanıtlarını burada arayabiliriz.

Ölümü yaşar, yaşamı ölürüz.

Kapitalizm insanı da Doğa’yı sömürdüğü gibi sömürür. Dünyada savaşlar ve bu sömürünün ürünü olan ekonomik büyüme durduğu andan itibaren kapitalistler için artık son gelecektir. Ancak o gün gelene dek sermayeye değil, ruhuna yatırım yapmalısın! Zira bunu yaptığın sürece Doğa’nın dili sana duyulur olabilir. Bunu yaptığın sürece kalbin ve aklın bir

olabilir...

Felsefe bir kavram sintisayzıdır.

Deleuze'ün dediği gibi, o kavramların zamandaki titreşimlerinden, aralarındaki farklardan ve rezonanslardan beslenir. O, felsefe tarihi içerisinde mutlak tanımlarda dondurulmuş, sınırlandırılmış ya da indirgenmiş kavramları bir soru-problem olarak ele almakla şizoid bir düzleme yerleştirir.

Felsefenin yolu hayvan-oluştadır.

Animalizm sadece Doğa'yı ve hayvanları korumaya, anlamaya ve onların dünyalarını keşfetmeye dönük bir kavrayış değildir. O, insanın insan-olmaklığının esas itibarıyla hayvan-oluştada olduğunu iddia eder. Bunun anlamı elbette medeniyeti tümünden reddetmek değil. Medeniyet öncesi insanların yaşadığı gibi yaşamak, düşünmek ve algılamak bizim için değerlidir. Göçebe-oluşu, ilkel-oluşu kavramak bugünkü insan için yeni algı kapıları açmak demek. Öte yandan elimizdeki medeniyet de bize Doğa'yı anlamak ve korumak adına pek çok aygıt ve teknik sunmaktadır. Bu manada medeniyetin kendisi, hatalarından arındırıldığında insanın hayvan-oluşuna hizmet edebilir.

Ruh, Kâinatın ta kendisidir.

Eğer ruhluluk diye bir şeyden söz edeceksek her şeyden önce Kâinatın tümünün bir psukhé / anima / cân olduğunu görmek gerekir. Bu onu meydana getiren her parçanın biyolojik manada canlı olması demek değil; Kâinatın bir bütün olarak anlamlı olması demektir. Bunu görmek için Tanrının varlığı ya da yokluğu hakkında karar vermek zorunda değiliz. Zira bir yaratıcının, her ne şekilde olursa olsun var ya da yok olduğu olasılıklarda Kâinatın bir bütün olarak anlamlı (rast-

lantıyı ve kaosu da içerir biçimde) olduğu ortadadır. Böyle olmasaydı mekanik bir mükemmelliğin içerisindeki manasızlığı deneyimliyor olurduk. Oysa bu robotlar için dahi mümkün olmayabilir zira seçim yapabilen robotların bir ruha sahip olabilmesi kuramsal olarak mümkün görünüyor.

Geleceğin insanı! Senin çalışmana gerek olmayacak. Senin düşünmen gerek.

Artık düşünmeye başlaman gerek...

Bizi ilgilendirenin bir töz olmağıyla “ruh” meselesi olduğunu, “töz” problemini animalite üzerinden okuyabildiğimizde göreceğiz. “Genel olarak ruh”un ne olduğu meselesi bu yanıyla Varlık araştırmasına dâhildir ve animalitenin de konusudur. Antik Yunan’da “genel olarak ruh”un nasıl tanımlandığı konusuna bu amaçla eğilmeliyiz.

Ruh sözcüğü (*psukhé*) tözün (*ousia*) bir biçimi olmak bakımından Varlık’ın ve varoluşun özüne dair bir kuramın parçasıdır. Bu kuram, bir soru olarak presokratiklerde ve Platon’da ele alınmış olmakla birlikte, Aristoteles’in halka kapalı, gizil (*esoterika*), şeyin kendisine ait ilkelerden hareket eden kanıtlayıcı derslerinden, daha sonra “meta-physika” olarak adlandırılmış olanlarında ortaya koyduğu kuramdır.⁸ Böyle olduğunu gördükten sonra animalite meselesiyle ruh meselesi arasında nasıl büyük bir bağ olduğunu kavramak zorundayız. Bu büyük ve güçlü bağ hayvan sorusunu içinde bulunduğu yüzyılın problematiği yapmaktadır.

Aristoteles doğada yaptığı gözlemlerde canlılarla cansızları ayıran özelliğın hareket olduğunu belirtiyor. Buradaki

⁸ Aristoteles’in “ilk felsefe”nin ilkelerini tanımladığı bu metnine “Metaphysika” adının, M.S. 1. yüzyılda İskenderiye’de yapılan bir tasnif neticesinde verildiği bilinmektedir. Bugün elimizde olan metinlerin tümü bu esoterika veya akroamatika olarak adlandırılan metinleridir. Bunlar Aristoteles tarafından yayına yönelik olarak kaleme alınmamış olduklarından, bugün yitirilmiş eksoterika yapıtlardan çok farklı bir üslup taşımaktadırlar.

hareket, töz bakımından oluş veya yokoluş değil (*genesis* ve *phthora kata ousian*), nicelik bakımından büyüme ve küçülme (*metabole*), nitelik bakımından başkalaşma veya yer değiştirilmedir (*kinesis*). Bu da aslında yine tüm varolanlar için olduğu gibi yere göre, yer açısından bir devinimdir: *Yer üzerine bilgi: varolanlar bir yerdedir, varolmayan hiçbir yerde yoktur.* (Fizik, IV) Ancak, cansız varolanların deviniminde *metabole* ve *kinesis* değil, sadece *kinesis* söz konusudur. Ve bu *kinesis* diğerlerinden farklı olarak bir tözselliğe bağlı bir mana ifade etmez.

Canlı varolanları cansız varolanlardan ayıran doğma büyüme ve sonra da yokolma ise bu türdeki devinimin özü ne olabilir? Eğer her ikisi de zamana aitse canlı ile cansız ayıran, aralarındaki bu farkı belirleyen şey nedir? Aristoteles ruh meselesini *Peri psuchês* (Latince *De anima*) adlı eserinde ele almıştır:

I. Ruh tekil bir gerçeklik mi, tek bir töz mü, bir nicelik, bir nitelik veya başka bir şey midir? Kuvve midir yoksa fiil mi? (*Peri psuchês* I, 402 b)

II. Ruh bölünebilir mi, yoksa hiç bölümü yok mu? Ruhun tümü birbirinin aynı mı? Değilse tür olarak bir değişim gösterir mi?

III. Bugün için ruhtan bahsedenler (Platoncular) sadece insan ruhunu inceliyor. Oysa şunu da sormalıyız ruhu belirleyen formül tek midir? Yoksa her cins için (at, köpek, insan, tanrı) farklı bir ruhtan mı bahsediyoruz? (*Peri psuchês*, II, 412 a-b)

Heidegger, *De anima*'nın bir ruhbilim metni olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu belirtir.⁹ *Psychê* (anima) sadece insanın ruhu değildir. *Psychê* ya da ruh, canlı varolanlar için bir Varlık temelidir.¹⁰ Bu ne bedensel süreçlerin bir birliğidir, ne de bedenden ayrılabilir bir şeydir. Bu canlı varolanın

9 Martin Heidegger, *Martin. Basic Concepts of Ancient Philosophy*, çev. Richard Rojewicz, IN: Indiana University Press, 2008, s. 153.

10 A.g.e.

tözüdür; onun varlığıdır. (*Peri psuchês*, B4 415b13)¹¹

Aristoteles'in ruh dediği her bir yaşayan bedende olan, o beden canlı mahiyetini veren, her kısmında ve hiçbir kısmında olan şeydir. Yani onun ruh dediği, aslında bileşik bir töz olarak "ruh/beden" olmalıdır.¹²

11 A.g.e., s. 153-5.

12 Bu ruh/beden canlılıktır (*psukhé*, *anima*); onu canlı olmayan varolanlardan ayıran bileşik ve bölünmez tek bir töz olabilmesidir. Bu anlamda ruh ile bedeni ayıracak tek şey ölüm olabilir. Her canlı ölümlüdür. Demek ki, her cân, zamanının sonunda yokolacaktır; her nefes bir gün tükenecektir. O zaman ruh da beden de yok olur.

-II-

HAYVAN SORUSU NEDİR?

Gündelik hayatını sürmekte olan Dünya insanı! Bu kitabı senin için yazıyorum. Sen Dünya'nın bugünü ve yarınısını. Ayrıca yine sen, küreselleşmede durmaksızın yeni aşamalara geçen bu Dünya'nın deneyimlemekte olduğu sorunları en yakından bilmektesin. İçinde yaşadığın (yaşamaya çalıştığın) kentte gereksiz inşaatlarla, rant projeleriyle, kişisel ihtiraslarla, siyasetle, miras kavgalarıyla Doğa'nın nasıl yok edildiğini görüyorsun. Yine yaşadığın kentte hayvanların görünür ve görünür olmayan şiddete ve tahakküme nasıl maruz kaldığını biliyorsun.

Dahası bu tahakkümün bütün bir insanlık tarihine yayılmış sistematik bir hareket olduğunu hissediyor olmalısın. Evet, bu insanlık kadar eski bir sorundur ve en başından beri "Ötekilik Düşüncesi"nin içerisinde yer almıştır. Hayvan sorusu bir soru olarak esasında hiçbir zaman düşünmenin ya da insan logosunun merkezine yerleşememiştir.

Bu durumu şöyle izah edebiliriz:

1. İnsan bilinen en eski zamanlardan beri Doğa'yla bir mücadele içindedir. Ancak eski zamanlarda aynı zamanda onun bir parçasıydı.¹³

2. İnsan daima içinde yaşadığı Dünya'yı ve Kâinatı anlamlandırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken biriktirdiği ve yitirdiği bilgiler, algı ve duyumsamalar onu giderek kendisinin bu anlamlandırma yetisi nedeniyle diğer varolanlardan farklı ve üstün olduğu varsayımına götürmüştür.¹⁴

3. Tektanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla bu üstünlük tar-
13 Tüm dünyada Şamanlık.

14 Örneğin bu Antik Yunan düşüncesinde böyledir ancak Doğu öğretilerinde üstünlüğün varsayılmadığı anlayışlar hâkimdir.

tışmasız bir zemine oturur. Bu noktadan sonra toprak, bitkiler ve hayvanlar; yani bir bütün olarak Doğa, tek yaratıcı olan Tanrı tarafından seçilmiş tür olan İnsan varolana faydalanması için gönderilmiş, bahşedilmiş birer nimet olarak tanımlanır.

4. Tektanrılı dinlerin Batı medeniyetindeki hegemonyasının yıkıldığı Rönesans ve Aydınlanma çağıyla birlikte kutsallık, Tanrı'dan İnsan ve İnsanlık fikrine doğru kayarken, insan dışındaki canlıların ruha sahip olup olmadığı problematik hale gelir. Dahası insanda ve tüm diğer canlılarda ruh denen şeyin varolup olmadığı da tartışmaya açılmaktadır.¹⁵

Bugün, içinde yaşadığımız saatlerde giderek daha çok biliyorsunuz ki Dünya'nın bu konuya bakış açılarında bir değişime ihtiyacı var. Bunu hepimiz hissediyoruz. Sezgisel bir dönüşümün yeni doğan bebeklerle gelmekte olduğuna şüphe yok. Ancak özellikle ABD ve Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi "Yeni Dünya" sayılabilecek bölgelerdeki araştırmacıların ve kent insanının daha iyi hissebiliyor olması onların Doğa'ya daha yakın (belki de henüz tam tecrit edilememiş) bir yaşayışa sahip olmasıyla açıklanabilir. Yaşlı kıtalardaki bizler, insanın Doğa'ya tahakkümünü fazlaca kanıksamış olabiliriz. Yeniliğe ve değişime ruhlarımızı ve bedenlerimizi fazlaca kapatmış olabiliriz. Biz de uyanmalıyız. Buna mecburuz.

Dünya'nın farklı farklı şehirlerinde; Londra'da, Paris'te, New York'ta, Moskova'da, Hong Kong'da, Seoul'de ya da Sidney'de, İstanbul'da ya da Abidjan'da, Beyrut'ta ya da Tokyo'da; kısacası gelişmiş ve gelişmekte olan yeni "kent-devletlerin" tümünde toplumsallığın yitimiyle birlikte küresel sermayeyi kucaklarken ve her gün onun daha çok kölesi haline gelirken (biz ve bizden sonra gelen, gelmekte olan kuşaklar) iki şeyi fark ediyoruz:

1. Hayvanlar hayatımızın, kaçınılmaz yalnızlığımızın giderek daha büyük bir parçası haline gelmektedir; onlar bizim yoksun bırakıldığımız "insani" ya da "ruhani" tarafımızı tamamlamaktadır;

¹⁵ Bu konuda örneğin Descartes ile LaMettrie ele alınabilir.

2. Robotlar ve bilgisayarlar giderek her yerde ve “her yerimizde” bizim bir parçamız ya da uzuvlarımız haline gelmek, işgücünün büyük bölümünü işgal etmek ve savaş makinasına eklemlenmek suretiyle bizi kendilerine bağımlı kılmaktadır; onlar aynı zamanda, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi yoksun bırakıldığımız “insani” tarafımızı tamamlıyor.

İnsan-hayvan sorunsallaştırması insanın hayvana karşı “gıyaben bir farkı” olduğunu varsayar.¹⁶ Tıpkı insanın robota karşı olan gıyabi farkı gibi. Bu fark esas itibarıyla ruha sahip olmaya muktedir olmayla alakalıdır. Bir ruha, bir akla, tarihe, dile, bilince ve en önemlisi bir “dünya”ya sahip olma/olamama meselesi. Bu konuda Heidegger 1929/30 ders notlarında şöyle diyecektir: “Taşın dünyası yoktur. Hayvan dünyada yoksuldur. İnsan dünya kurucudur.”¹⁷ Yani hayvan bir dünyaya sahip olma imkânına sahiptir ancak bunu tam manasıyla kullanamamakta, dolayısıyla da yoksul bir dünyaya sahiptir.

Durum gerçekten böyle mi? İnsan kendine bir dünya kurmaya muktedirken hayvan hiçbir biçimde algı ve duyumsama üzerinden dahi mana üretemeyecek bir varolan mıdır? Günümüzde, özellikle etoloji ve biyoloji üzerine çalışmalar hayvan ve bitki duyarlılığının üst seviyede olduğunu ortaya koyuyor. Dahası cana sahip olan her varolanın etrafındaki şeyleri “kendine has biçimde” algılayabildiğini, duyumsayabildiğini ve buradan kendine has bir mana üretmeye muktedir olduğunu da ortaya koyuyor.

İnsanlık uykuyu da uzun bir zaman yaşamın karşıtı olarak, yarı-ölüm hali olarak görme eğilimindeydi. Oysa uyku da yaşamdır. Antik Yunandan itibaren sorguladık ama bugün

16 Bkz. Encyclopædia Universalis, “animalité”.

17 Henüz Türkçesi olmayan bu çok önemli metni çevirme girişimlerim sürmekte. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt: Klostermann, 2004. İngilizcesi: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, IN: Indiana University Press, 2001.



Jean-Luc Godard, Alphaville (1965).

biliyoruz ki rüyalar beynimizin en aktif olarak işlediği anlardır; bu bakımdan yaratıcılığın da temel malzemesidir.

Hayvanlığın tanımı veya tanımı bir yanıyla ve esas olarak insanlığın tanımı olabilir mi? Bir varolan olarak insan nedir? Varolan olarak hayvan nedir? Klasik Batı Felsefesi açısından bu iki sorudan birine verilecek cevap diğeri için de tersinden geçerli olacaktır. Çünkü orada hayvan kavramı insanın ontolojik negatifi olarak tanımlıdır; aynı şekilde hayvanlık da insanlık kavramının taşıdığı özelliklerin negatifiyi taşır.¹⁸ Bu nedenle animaliteyi ikili bir kavram olarak düşünmeliyiz. O, ontolojik negatifi insan olan varolanın kavramıdır.

İnsan/hayvan ikili kavramı muğlâktır. Bunun bir nedeni, düşünce tarihi boyunca insan ile hayvan arasındaki ayrımın tam anlamıyla yapılamamış olmasıdır. Ve daha en başından “zoon logikon” tanımlamasıyla insan zoé ile logos arasındaki mücadeleyi üzerine almıştır. Eğer insan hayvandan geldiyse, tarihin hangi anında ona hayvan demeyi bırakıp insan diyeceğiz? Hayvandan insana geçiş bir evrim midir? Aradaki ontolo-

¹⁸ Bkz. Florence Burgat'ın Encyclopédia Universalis'deki “Animalité” başlıklı yazısı.



Alain Resnais, Je t'aime, je t'aime (1968).

jik farkı nasıl ortaya koymalıyız?

Tüm bu tartışmaların temelinde Antik Yunan'daki Varlık problemi yatıyor. Dolayısıyla öncelikle düşünmemiz gereken "Varlık nedir?" sorusunun nasıl sorulması gerektiğidir. İnsan ve hayvan, birer varolan olarak nedir? Onları birbirine bağlayan ve/veya ayıran nedir? Hayvan/insan ikili kavramı Varlık problemine bağlı olarak düşünülebilir mi? Düşünülebilirse bu, Aristoteles'in ortaya koyduğu biçimiyle bizatihi Varlık araştırmasına ilişkin bir problem olarak önümüzde midir? Açıkça söylemek gerekirse bu bir "töz" problemidir. İlk yaratıcı, evrenin düzeni (*kaos* ve *kozmos*) ve ilinek (*sumbebekos*) konularıysa burada ikincildir.

Geçmişin bir dakikasını yeniden yaşamayı kim istemez? Rüyalar bize geçmişi ve geleceği sınırsızca verir. Bizi tıpkı sanatla, bilimle ve felsefeyle yaptığımız gibi ileriye ve geriye doğru fırlatır. Bir bakışı, bir anıyı geri getirebilmek, yıllar önce duyulmuş bir kokuyu yeniden duymak ve o ana doğru zamanda yolculuğa çıkmak...



Zaman makinası; sarımsak. Alain Resnais,
Je t'aime, je t'aime (1968).

Bize bunu verecek olan uykudur; rüyadır. Sen rüyalarından yapılmasın. Bunu lütfen unutma...

Lütfen unutma...

Lütfen unutma...

Lütfen unutma...

Şimdi unut...

-III-

HAYVAN FELSEFESİNE GİRİŞ

Heidegger hayvanın dünyasını “çevreleyen dünya” (*Umwelt*), insanın dünyasını ise “dünya” (*Welt*) olarak tanımlar. Ancak *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* (1929/30) ders notları, bu ikisi arasında fark olup olmadığı meselesine doğru ilerlemektedir: hayvanın dünya sahibi olma gücü tartışması.

Dasein analitiği¹⁹ açısından riskli bu kuramsal alana giriş bize Heidegger için hayvan sorusunun bizatihi insanın varoluşsal temellendirilmesi açısından ne denli hayati olduğunu göstermektedir.

Esas olarak animalite sorusu ruh üzerine bir soru mudur? Anima (ruh) sözcüğü ile animal (hayvan) sözcükleri arasındaki bağ... Ruh (*psukhé*) nedir? Hangi varolanlar ruha sahiptir, hangileri sahip değildir? Ruh basitçe “canlı varolanların tözü (*ousia*)” olarak tanımlayabilir miyiz? Söz söyleme, ad verme olarak “*arkhé*” (başlangıç) bize olmak (*einai*) ve logos hakkında ne sunmaktadır?²⁰ İşte bu soruları alt alta koyduğumuzda felsefenin bilinen tarihi içerisinde hayvan sorusunu ilgilendiren tüm yaklaşımları ve kuramları tartışabilir hale geliriz. Bunu yaparken zorunlu olarak insan sorusu ve Varlık sorusu üzerine de düşünmekte olduğumuzu unutmamak gerekir. Bu bağlamda presokratiklerde, Platon’da ve Aristoteles’te “doğa nedir?”, “ruh nedir?”, “beden nedir?”,

¹⁹ Heidegger bu terimi insan varoluşu anlamında kullanır. Almandadaki manası “orada olan”. Dasein analitiği: insan varoluşunu felsefi olarak tanımlayacak olacak araştırmanın adı.

²⁰ Martin Heidegger, Martin. Basic Concepts of Ancient Philosophy, çev. Richard Rojewicz, IN: Indiana University Press, 2008, s. 26.

“canlılık nedir?”, “öz ya da töz nedir?” soruları animalite açısından temel nitelikte.

Temelin (*Grund, fondement*) ne olduğu ve Antik Yunan’ın “düşünme”nin tek ve değişmez temeli olup olmadığı Heidegger ve Deleuze’ü karşı karşıya getirir. Heidegger metafiziği felsefenin temeline yerleştirirken bunu üç Doğa filozofuna (Herakleitos, Anaksimandros ve Parmenides) ve Aristoteles’e dönüşle yani derivatif olarak (nehri geriye doğru akıtarak) başarmayı hedefler. Deleuze’deyse temelin temeli yoktur. Felsefe tarihsel ya da coğrafi olarak belirli bir alanda değil, eldeki alanların tümünde, sürekli bir hareket halinde kat edilerek icra edilir. Dolayısıyla Heidegger çalışmasını yukarıda saymış olduğumuz filozofların “otantik” haliyle anlaşılması ve yorumu üzerine şekillendirirken Deleuze, Doğu’da ve Batı’da, Mısır’da, Antik Yunan’da, Hindistan’da, Ortaçağ’da ya da Aydınlanma’da salt felsefe metinleriyle sınırlandırılmaksızın bir kavram işçiliği yürütür.

Ceci n’est pas une pipe! / Bu bir pipo değil!



René Magritte, La trahison des images,
1928-29.

Ceci n'est pas un homme! / Bu bir insan değil!



Jean-Luc Godard, Alphaville (1965).

İnsan. Nereye doğru?



René Magritte, Le Fils de l'homme, 1964.



Jacob von Uexküll'ün 1934 yılında Hamburg'daki enstitüsünde çekilmiş bir fotoğrafı.

Heidegger hayvan sorusunu 1929/30 Freiburg derslerinde araştırmasının ana eksenine yerleştirmekle genel itibariyle felsefenin kıyıda bırakmış olduğu bu soruyu merkeze taşır. Şüphesiz ki Heidegger, en çok *Varlık ve Zaman*'daki (1927) kuramıyla bilinir.²¹ Dolayısıyla gerek Fransa'da, gerekse Anglosakson dünyasındaki yorumu birincil olarak bu metne dayanmaktadır. Ancak 1975 yılından itibaren yayımlanmaya başlanan ders notları bu temel metnin dışında bir başka Heidegger'in varlığına işaret etmiştir. Bu manada *Metafizik'in Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* (1929/30) ders notları farklı bir Heidegger'in görünür hale geldiği

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008 (Sein und Zeit, Gesamtausgabe cilt 2).

momentlerden biridir. Bu dersler meselenin muğlaklığını ve insan öznelliğinin kuruluşuyla olan bağı, yani İnsan'ın "dünya kurucu" olmasıyla Hayvan'ın "bir dünya sahibi olabilirligi" arasındaki bağı felsefi biçimde ortaya koyması bakımından bir ilk olma özelliğini taşır. Ayrıca ilk olarak bu derslerde Heidegger, daha önceki felsefi izleğinin dışına çıkarak (çıkılmak pahasına) varoluşsal analitiğin içerisinde pozitif bilimlere başvurmuştur.²² Dolayısıyla bu dersler sırasında Aristoteles'in fenomenolojik yorumu, yeni bir yaşam ontolojisi biçiminde, bir biyolog ve etolog olan Jacob von Uexküll'ün çalışmalarıyla kesişir.

Jacob von Uexküll (1864-1944), Heidegger ile aşağı yukarı aynı dönemde yaşamıştır ancak çalışmaları o yıllarda henüz Darwin'in teorisinin gölgesindedir. Estonya'da doğmuş bir Alman biyolog olan Uexküll, tıpkı kendisi gibi Estonya'da doğmuş bir Alman olan Karl Ernst von Baer'in (1792-1876) devamı niteliğinde, Darwinci biyolojiye alternatif oluşturan çalışmalar yapmıştır.²³ Almanca yazıyor olması ve Hamburg Üniversitesi'nde ders vermesi nedeniyle çalışmalarının, dönemin Alman bilim çevrelerinde daha fazla yankı bulduğu söylenebilir. Ancak biyolojiye anlam ve öznellik kavramlarını dâhil etmiş olması ve *Umwelt* (çevreleyen dünya) kavramını üretmesi açısından önemi bugün için giderek daha da artmaktadır.²⁴ Konrad Lorenz ile birlikte Etolojinin kurucusu kabul edilen Uexküll, *Umwelt und Innerwelt der Tiere*'nin ilk basımını 1909, *Theoretische Biologie*'nin ilk basımınıysa 1920 yılında gerçekleştirir. 1921'de *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, 1928'deyse *Theoretische Biologie* ikinci baskısını yapar. Lestel'e göre Heidegger'in 1929/30 dersleri bu ikinci baskı-

²² Biyoloji ve zooloji.

²³ Günümüzde Estonya Okulu olarak bilinen kuramsal biyoloji çalışmaları Kalevi Kull tarafından sürdürülmektedir.

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

dan doğrudan ilham almaktadır.²⁵ Bugün için en açık tanımları bulduğumuz eseri *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* ise 1934'te basılmıştır.²⁶

25 A.g.e. s. 9.

26 “Hayvanların dünyaları ve İnsan dünyası” olarak çevirebileceğimiz bu eser İngilizcede *A Stroll Through the Worlds of Animals and Man* (1957) olarak, Fransızcada *Mondes animaux et monde humain* (1965) ve *Milieu animal et milieu humain* (2010) başlığıyla yayımlanmıştır.

-IV-

HERAKLEİTİK FRAGMANLAR

Yıl 2016. Modern insan Uygarlığının “geleceğinde” yaşıyoruz.

Philip K. Dick’e göre insanın hiçbir zaman android olamayacak olmasının nedeni şu anki öznellik kipidir.

*

Özgürlük bir seçim olabilir mi? Bugünün genç insanların okumaya ve izlemeye sabırları yok...

Biz insanlar sisteme itaat etmediğimizi sanıyoruz ama belki bu da tahakküm altında olmanın bir yoludur.

*

Son birkaç yüzyılda insanlar kendi benliklerini inşa etmekle öylesine meşgullerdi ki, Doğa’nın ve hayvanların sesini (sessizliğini) duy(a)madılar.

Batı Medeniyeti insan merkezietçiliğin, ırkçılığın, insanlar üzerinde, hayvanlar üzerinde, Doğa üzerinde tahakkümün, her türden kölelik, savaş ve çatışmanın tarihi olma riskiyle karşı karşıyadır.

*

Doğa meselesini ve hayvan meselesini kavramak bu kısır-

döngüden çıkış için şart görünüyor. Bu sorular cinsellik, cinsiyet, ırk, suç ve delilik gibi 1960'lı yıllardan itibaren tartışmaya açılmış olan alanlara eklenerek Başkalık (*Altérité*) üzerine olan temel sorulardan biri olmak durumundadır. Öte yandan hayvan sorusunun Varlık sorusundan, ruh ve töz sorularından ayrılamaz olduğunu görmeliyiz. Bunlar Aristoteles'ten beri varlıkbilimsel sorulardır. Heidegger'in kaygılandığı konu da tam olarak buydu: Hayvan sorusu varoluşsal analitiğin tamamlanabilmesi için gerekiyordu zira bu soru olmaksızın insan sorusunu doğru biçimde sormak mümkün olmayacaktı.

*

Bu toplum ekran ve arayüz toplumdur. Makinalaşma ve robotlaşma bize bir yanda yepyeni etkileme ve etkilenme (*afekt*) olanakları sunarken, diğer yanda insanlar arası duygulanımın yitimini öngörmektedir. Bu nedenle hayvanlarla kurmakta olduğumuz ilişki giderek zamanın ruhu içerisinde daha büyük pay alıyor.

*

Evcilleştirdiğimiz hayvanlar ile (yani hayvanın insanlaşmasıyla) ve onların da bizi hayvanlaştırmasıyla insanlar arası duygulanım yitiminin getirdiği negatif anlamdaki yalnızlığı hayvanlarla kurmakta olduğumuz ilişkide yenmeyi deniyoruz.

*

Karşıtların birliğinde aradığımız şey Kâinatın manası. Onu ararken rastlantının gücünü unutmamalı.

Onu ararken Varlık'ı zamandan bağımsız, değişmez bir bütün sanmamalı.

*

Varlık bütünse de zamanın her anında dönüşür. Görünme-

se de görünür, görünse de görünmezdir.

*

Varolan dünya var ise, algılayana ve algılanana var olur.

Varolan dünya yalnızca kozmos değilse, karanlık kaosa boğulmaz ama o ikisini birliğinde oluşturur.

-V-

HEIDEGGER, UEXKÜLL, DELEUZE BAĞLANTISI

Martin Heidegger (1889-1976) yaşadığı çağ ve kendini adanmış olduğu meseleler itibariyle animaliteyi yüceltmesi beklenecek bir figür değildir. Ancak hümanizme karşı konumlanması ve insanın varoluş meselesini felsefenin en temeline inmek suretiyle Varlık sorusunda arıyor olması bir manada animalitenin asıl tartışma zeminini oluşturmasına imkân vermiştir. Bunu bize hissettiren sadece 1929/30 ders notları değil. İlk yıllarından itibaren genç Heidegger'in ders izlediğinde insanın özünü araştırırken aslında nasıl hayvanın da özüne dair düşünce üretmekte olduğunu görebiliriz. Uexküll'ün çalışmalarına ilgi duymuş olması ve bu çalışmalarını derslerin Dasein analitiğine dayanak olarak kullanması önemlidir. Öte yandan Uexküll'ün hayvanlara ait bir çevreleyen dünya tanımlıyor olması ve bu muktedirliği kabul etmiş görünmesi Heidegger için tam anlamıyla kabul edilebilir değildir. Hayvan bir dünyaya sahip olabilirse de bunun insanın dünya kuruculuğu ile arasındaki ona ontolojik görünmektedir.

Heidegger *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık* başlıklı 1929/30 ders notlarında şöyle der:

Tezimiz ilk bakışta biyoloji ve zooloji bilgilerinin en kavrayışlıları karşısında gibidir: Uexküll'den beri hayvanlara ait bir çevreleyen dünyadan (*Umwelt*) bahsetmenin olağan hale geldiğini unutmayalım.²⁷

27 §46. Heidegger'in *Umwelt* sözcüğüne yüklediği anlamla Uexküll'ünki arasında fark olduğu açık. Heidegger'in *Umwelt*'i "çevreleyen dünya"yı imleyerek hayvanı insandan (insan için *Welt* sözcüğünü kullanarak) ayırırken Uexküll hem hayvan

Heidegger, Aristoteles'ten beri gelen bir yaşam ontolojisinin devam ettirmekte, ancak bunu yaparken insan için zaman-sallık üzerinden yepyeni bir yaşam tanımı getirerek onu yeni bir yaşam ontolojisine bağlamaktadır. Deleuze ise Uexküll'ün çoklu özneliğe dayalı düşüncesini felsefi insan merkeziliğe karşı bir panzehir olarak kullanmıştır. Uexküll'e göre "her canlı kendine has bir dünyaya sahiptir". Bu dünyalar bir diğerine karşı üstün ya da daha zengin değildirler zira onları üstünlük veya zenginlik açısından karşılaştırmak mümkün değildir. Bunlar birbirlerinden farklı dünyalardır; her bir canlının algı ve duyumsama yetileri ölçüsünde, bedenlerinin kapasiteleri ölçüsünde farklı zenginlikleri taşıma imkânı mevcuttur. Buna göre insanı diğer canlılardan, özel olarak da hayvandan üstün kabul etmek doğru olmaz. Dolayısıyla Heidegger açısından, her ne kadar metafiziğin tüm geleneksel kavramlarının yıkımı gereği "insan" sözünü etmiyor da olsa, *Varlık ve Zaman*'da insan varolanın ayrıcalıklı bir varolan olarak ortaya çıktığı açıktır ve bunu Uexküll ile uyumlu hale getirmek oldukça zor görünmektedir. Dahası varoluşsal analitik "hayvanın dünya sahibi olma ihtimali" karşısında risk altına girmektedir.

Çevreleyen dünya (*Umwelt*) kavramını izah etmek için Uexküll "köpük" örneğini verir. Her bir canlı türünün dünyası onu çevreleyen büyük ya da küçük birer sabun köpüğüne benzer. Bu onun algılayabileceği ve anlamlandırabileceği dünyanın sınırıdır. Her bir köpük birbiri üzerinde, iç içe ya da yan yana olabilir. Ancak bir dünyanın küçüklüğü onu diğerlerinden daha yoksul yapmayacaktır zira ne denli küçük olursa olsun içerebileceği sınırsız ve kendine has bir anlam derinliği mevcuttur. Bu köpük der Uexküll, hem o canlının sınırlarını belirler, hem de bizim onu gözlemlememize engel olur. Do-hem de insan için *Umwelt*'i kullanmakta. Dolayısıyla Uexküll söz konusu olduğunda *Umwelt* sözcüğünü Dünya olarak karşılamak da mümkündür: insan için de hayvan için de Dünya.

layısıyla diğer canlıların sahip olduğu duyarlılığının sınırlarını ölçmek bizim için kolay olmayacaktır. Bu zorluk örneğin Descartes'ta olduğu gibi hayvan duyarlılığının tümüyle yok farz edilmesine yol açabilir.²⁸ Ancak özellikle son 30 yılda yapılmış olan bilimsel çalışmalar neticesinde artık hayvanların her türünün kendine has duyarlılıklara sahip olduğunu biliyoruz.²⁹

Heidegger'e göre insanın dünyası zengindir. Çapı daha geniştir ve daima daha derinlere nüfuz eder.³⁰ Heidegger'in varsayımına göre sürekli olarak daha fazla genişleme kapasitesine sahip olan bu dünya hayvanın dünyasına göre her bakımdan üstün olabilir. Ancak bu varsayımın doğruluğu dahi hayvanlara ait dünyaların varolamayacağını ve bu dünyaların kendine has ve insanın kavramasının mümkün olmadığı algı ve duyumsama yetilerine sahip olamayacağını garanti altına almaz.

Uexküll'e göre Doğa daima bir plana sahiptir. Bu plan tüm organik ve inorganik varolanların uyum içerisinde olmasını sağlar. Her bir canlı türü bir tondur. Bu tonların bütünüyse Kâinatı meydana getirir. Bu anlamda Darwin'in en basit canlı türlerinden en karmaşığa doğru giden bir evrim öngören dikey modeli karşısında Uexküll yatay bir model önermektedir. Böylelikle Darwin'in kuramına karşıt değil, tamamlayıcı bir kuram sunar. Uexküll, Darwin'de tartışma konusu olmayan bir meseleyi önemser: çoklu öznellik ya da her farklı canlı türünün kendine has gelişmiş ve özelleşmiş olan algı ve duyumsama melekeleri neticesinde Kâinata dair kendine has bir bakışa sahip olabilme ihtimali. Örneğin *Hayvanların Dünyaları* 28 Descartes'a göre hayvanlar ruha sahip değildir. Bu nedenle acı hissetmezler. Onlar Tanrı tarafından mükemmel otomatlar olarak yaratılmışlardır. Dolayısıyla etrafımızdaki bu makineleri öldürmemizde, acı vermemizde ya da işkence etmemizde bir sakınca yoktur.

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

30 Martin Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık*, §. 46.

ve *İnsan Dünyası*'nda³¹ Uexküll şöyle der:

Zamanın ve mekânın özne için dolaylımsız bir faydası yoktur. Onlar ancak *Umwelt*'in (dünya ya da çevreleyen dünya) zamansal ve mekânsal yapısı olmaksızın sayısız algısal işaret birbirine karıştığında önem kazanırlar.³²

Öyleyse Uexküll'e göre de bu yapı Leibniz ve Kant'ta olduğu gibi zihnimizde oluşturduğumuz bir yapıdır. Ancak bir farkla: O bunu sadece insanda değil, tüm hayvanlarda (hatta aynı prensiple bitkilerde ve mikro-organizmalarda da) ele almaktadır. Çokluk buradadır: çoklu zaman ve mekân algısı; çoklu renk, koku, dokunma, ses algısı; çoklu duyumsama; çoklu sentez... Dolayısıyla tek bir *Umwelt*'ten söz etmek mümkün olmaz; her canlı türünün kendine has bir *Umwelt*'i olmalıdır. Bu *Umwelt*'ler kesişebilir, benzeşebilir ancak hiçbir zaman birbirinin tıpatıp aynısı olmaz. Zamansallık açısından bakarsak *anların art arda gelişi olarak zaman bir Umwelt'ten diğerine değişir.*³³ Bunun nedeni farklı öznelere (hayvan türlerinin) aynı zaman periyodunda deneyimledikleri an sayısının farklı olabilmesidir. Örneğin insan zihni bir görüntüyü saniyenin 18'de birinde işleyebilir.³⁴ Dolayısıyla insan gözü saniyede 18 karenin üzerindeki hareketli imgeleri tam manasıyla seçemeyecektir (Uexküll örnek olarak kuşların ve böceklerin kanat çırpışını verir). Öyleyse saniyede daha yüksek sayıda kareyi işleyebilen bir canlı türü bir kuşun kanat çırpışın bizden farklı görecektir. Biz bu farkı ancak yavaşlatılmış bir filmle izlediğimizde görebiliriz. Aynı biçimde, zaman algısı bizden daha ya-

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

32 A.g.e., s. 31.

33 A.g.e., s. 29.

34 Bilindiği üzere sinemanın çalışma prensibi de budur.



Meyve sineğinin çoklu-gözü.

vaş olan canlılar da mevcuttur (örneğin salyangoz).³⁵ Zaman canlılar için algısal ve görelî bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

“Algıladığımız dünya” temelde insana ait algı organlarının insan beyniyle birlikte sentezlediği imgelerin, seslerin, kokuların, zamanın ve tüm diğer algıların toplamıdır. Bu toplam, örneğin bir algı organı olarak “göz” söz konusu olduğunda insana kendine has bir imge oluşturma imkânı verir. Ancak aynı biçimde, örneğin bir meyve sineğine ait olan bir göz (ya da çoklu-göz) de ona kendine has bir imge oluşturma imkânı verir.

Bu imkânları birbirine karşı bir üstünlük/aşağılık ya da zenginlik/fakirlik olarak tanımlayamayız. Zira insan gözünün insanın içerisinde olduğu Umwelt’e sahip olma adına sunduğu (eş zamanlı olarak hem onu vareden hem de sahip kılan) avantajlar meyve sineğinin Umwelt’i açısından dezavantaj olabilir. Aynı biçimde bir sineğin çoklu-göz yapısının onun Umwelt’i içerisinde sunduğu avantajlar da insanın Umwelt’i içerisinde dezavantaj olabilir.

Söz gelimi iki boyutlu bir yüzeyin üzerindeki imgeleri seçebiliyor olmak insanın Umwelt’ini inanılmaz derecede bü-

³⁵ Uexküll buna “algısal zaman” diyor. A.g.e., s. 30.

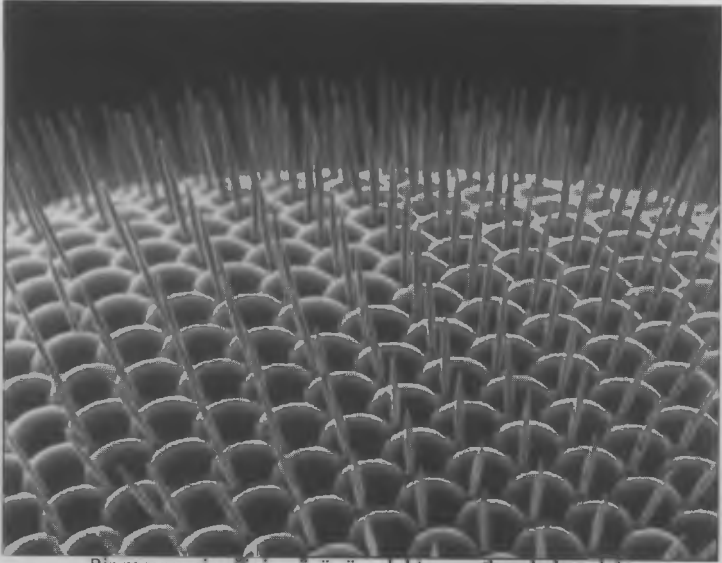
yütmüş ve geliştirmiş bir özelliktir. Resim, yazı, kitap, sinema, vs. buradan, tam olarak bu özellikten türeyecek ve böylelikle insan varolan için yepyeni algı kapılarının (ki bunlar onun logos'unun da bu denli karmaşıklaşmasına imkân vermiştir) açılmasını sağlayacaktır. Ancak aynı özellik ya da yeti başka bir canlı için aynı algısal genişlemeyi sağlamayacak olabilir. Dolayısıyla o canlı özelinde bu özelliğin olmaması bir eksiklik, aşağılık ya da fakirlik olarak tanımlanmayabilir.

Gelişmişliğin dahi farklı ölçütleri olabilir: ne için gelişmiş? Bir insanın gözleri kendi algı dünyasını oluştururken aynı zamanda onun yaşam döngüsündeki işlevselliğe göre de evrilmekte olmalıdır. Bu bir sinek için de geçerlidir. Dolayısıyla sineğin algı dünyasının farklılığı bir aşağılık ya da fakirlik olarak değerlendirilemeyeceği gibi her zaman türsel olarak bir gelişmişliğin göstergesi de olmayabilir.

İşte şimdi insan olarak iki boyutlu yüzeylerdeki imgeleri algılayabilme ve işleyebilme özelliğimizi kullanarak, buna bir de sembollere farklı anlamlar yükleyebilme yetisinin gelişimiyle kitap okumaktayız. Bu faaliyet bizi meyve sineğinden ayıran bir özelliktir. Buna şüphe yok. Aynı biçimde aşağıdaki elektron mikroskobunu üretmiş ve onunla bir meyve sineğinin gözünün detaylı fotoğrafını çekebilmiş durumdayız. Ancak bu durum dahi bize iki şeyi vermiyor:

1. Meyve sineğinin gözünün "gerçek görüntüsü"nü,
2. Meyve sineğinin algı dünyasını.

Biz bu faaliyetleri yapmakla kendi algı dünyamızı geliştirmekteyiz. Ancak bu meyve sineğinin algı dünyasına aynıyla vakıf olduğumuz anlamına gelmeyecektir. Meyve sineğinin bizatihi kendisi olmadan tam manasıyla ona ait olan dünyayı deneyimlememiz mümkün görünmüyor. Dahası, gözlemediğimiz nesnelere ne kadar detaylı araştırsak, en derin noktaya kadar özelliklerini ve mahiyetini kavrasak dahi onlara dair elde ettiğimiz algılar bütünü (imgeler, sesler, kokular, zaman-



Bir meyve sineğinin gözünün elektron mikroskobundaki görüntüsü.

salıklar, vs.) hiçbir zaman meyve sineğinin gözünün “gerçek görüntüsü”nü ortaya koyma iddiası için yeterli olmayacaktır. Ortaya konmuş olan, basitçe “insanın meyve sineğinin gözünü görüşü”dür. Bu görüş (ya da genel olarak algı) bilimle, sanatla, felsefeyle geliştirilebilir, derinleştirilebilir, farklılaştırılabilir. Ancak gerçeğin göreliliği hiçbir durumda değişmeyecektir. Dolayısıyla da her bir canlı varolanın Kâinatı algı ve duyumsama yoluyla kavrama yetisi milyonlarca, milyarlarca farklı algı ve duyusama imkânı ve buna bağlı olarak da milyonlarca, milyarlarca gerçeklik doğurur.

Bu milyarlarca imkânlı gerçeklik içerisinde insana ait olan gerçeklik, mevcutlar arasındakilerden sadece biridir. Bu nedenle insana ait olan gerçeklik sanki Kâinatın ve Dünya'nın asıl hali, en üstün ya da en zengin algısıymış gibi varsayıyor ve düşünüyor olmamız baştan bir hatadır.

Uexküll'ün verdiği örnekten ilerleyelim: Bir kasaba sokağının fotoğrafı. Bu fotoğraf insan gözünün görüş biçimine yakın imge elde eden bir makine tarafından üretilmiştir. An-



Bir kasaba sokağının fotoğrafı (Jacob von Uexküll, "A Stroll Through the Worlds of Animal and Man: A Picture Book of Invisible Worlds", s. 40.)

cak insan gözünün birebir aynısı olan bir görüntü vermez. Siyah-beyazdır; renkli olsaydı da tonlamalarında, baskıda, ışık ve kontrastın biraraya gelişinde farklar olabilirdi. Dolayısıyla örneğimizde daha en baştan temsili bir biçimde ilerlemekte olduğumuzu unutmayalım.

İkinci olarak aynı noktadan kasabanın sokağını bir sineğin görüşünün temsili fotoğrafı: Buradan şunu anlıyoruz ki sivri-sinek için nesnelere seçilmesinde, detaylarda ve konturlarda eksiklik olduğu varsayılıyor. Bu sineğin sahip olduğu çoklu-gözün yapısı ve özellikleriyle açıklanabilir bir durumdur. Sineğin aynı noktadaki görüşünün temsili fotoğrafı, insanın görüşünün temsili fotoğrafından farklıdır. Bu fark bize her bir farklı yaşayan varolan için görelî algı dünyalarının varolabilir olduğunu anlatıyor olabilir: Kâinatın Birlik içinde Çokluk oluşu.

Öte yandan sineğin görüşü örneğin Cézanne'ın bir tablosundaki algıdan farksızdır. Öyleyse insanoğlunun en büyük sanat eserlerinde bazılarını yaratmış olan bir sanatçının imgeselliğinin bir sineğin görüşü kadar olduğunu söyleyebiliriz. Eğer indirgemeci bir açıdan bakıyor olsaydık bunun aşağı ya



Aynı sokak, bir sineğin görüşünden. (Uexküll, s. 41)

da fakir bir görüş olduğunu savunmamız gerekirdi. Oysa bunun ne üstün ne aşağı, ne zengin ne de fakir olmadığını, sadece ve sadece farklı olduğunu düşünmek de mümkündür. Böyle düşündüğümüzde aslında Doğa'da varolan her canlının birer sanatçı olduğunu/olabildiğini ve Kâinata mana katanın da farklılardan ve göreliliğinden meydana gelen bu Birlik olduğunu görürüz.³⁶

36 John Berger, Görme Biçimleri'nde (1972) "sözünü ettiğimiz tüm imgeler insan yapısıdır" derken bunu kastediyordu. İnsan yapısıdır zira insan gözüyle deneyimlenmiş imgeleri çoğaltırız biz. Kâinata bakış açışımızı en baştan belirleyen budur. Göz, insanın en kuvvetli duyu organı olarak konuşmadan önce gelir. Bu manada sözcüklerle görülen nesnelere arasında daima varolan uçurumu çoğu zaman unutuyoruz. (Bkz. John Berger, Görme Biçimleri, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 1986, s. 7-12) Her bir canlı türü için farklı duyuların (görme, koklama, işitme, dokunma, vs.) farklı önem sıraları olabildiği gibi, her birinin belirli bir duyuda elde ettiği algı deneyimi ve onun duyumsamadaki sonuçları da farklı olacaktır. Dolayısıyla birbirinden farklı sonsuz sayıda "görüş" noktası olmalıdır ve ancak tüm bu noktaların toplamı şeylerin hakiki mahiyetine dair bir "imgesellik" üretebilmeyi mümkün kılabilir. "Her imgede bir görme biçimi yatar." (a.g.e. s. 10) Görelilik Kâinata daima dev-



Paul Cézanne – Estaque'dan Marsilya körfezi manzarası,
tuval üzerine yağlıboya, 1885.

Merleau-Ponty'nin dediği üzere şeyler karmaşalardır; birer karmaşıklık alanıdır.³⁷ Zira onların hakikati üzerine ne denli düşünürsek düşünelim algılanabilir olan görelî gerçeklikleri bizi yanlış yönlere saptırabilir.

*İnsan şeylere yatırım yapar, şeyler insana.*³⁸

Aralarındaki ilişkinin belirsizliği ya da muğlaklığı: bu bir ayırdedilemezlik alanıdır. Aslında cansız varolanlarla da, canlı varolanlarla aramızda bir biçimde bu alan vardır. İçli dışlılığı oluşturan bu durum Kâinatın birliğinin bir sonucudur. Duyularımız bize bir şey öğretebilir: Doğa'nın Logos'unu hatırlamak.

Cézanne'nin yaptığı da bu manada "dünyayı görmeyi öğrenmek" olabilir. Sezgisel olanın öne çıktığı bu insan varoluşu bir manada animalite ya da hayvan-oluş olarak adlandırılabilir. Hayvanların, çocukların, ilkelle-

rededir.

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Metis, s. 31.

³⁸ A.g.e., s. 33.

rin ve delilerin üzerinde durmak böyle olur.³⁹ Günümüzde insanın görevinin “Doğa’nın hâkimi ve sahibi olmak” olmadığına farkına varmış durumdayız. Bu Doğa’yla bir tahakküm ilişkisine girmek demektir. Oysa Doğa’ya karşı görevimiz varoluşsal bir sorumluluk içermektedir. Onu yenemeyeceğimizi bilmeliyiz: onu oluşturan varolanları tek tek yok edebilir, öldürebilir ya da köleleştirebiliriz. Ancak bu Doğa’yı yendiğimiz anlamına gelmiyor. Büyük travmamız: uyum (*harmonia*) düşüncesinden uzaklaşmak.

İnsan şeylerin varlığına nüfuz edebilir mi? Egemen bir bilgi oluşturabilir mi? Bunlar hatalı varsayımlardır. İnsanın oluşturduğu bilgiler daima kendi algı dünyası içerisinde olacaktır. Kendi görüş noktamızdan (*point de vue*) bize açılan dünyayı sahiplenirken onunla özne-nesne ilişkisi yerine bir ortak varoluş (*coexistence*) ya da birarada-oluş (*Mitsein*) kurabilir olduğumuzu unutmamalıyız. Kendi görüş noktamız ve diğer canlı varolanların görüş noktalarıyla birlikte çokluğun (*multiplicité*) gücünde birleşebiliriz.

39 “Klasik düşünce hayvanların, çocukların, ilkelerin ve delilerin üzerinde pek durmaz, bu iyi bilinen bir şey. Descartes’ın hayvan deyince bir tekerlekler, kaldıraçlar ve yaylar bütünü gördüğü, sonuçta bir makine gördüğü de bilinir. Klasik düşüncede hayvan bir makine değilse, olsa olsa bir insan taslağıdır; pek çok böcek bilimci de insan yaşamının temel özelliklerini hayvana yansıtmaktan çekinmemiştir.” A.g.e., s. 36-37.

-VI-

DELEUZE VE HAYVAN-OLUŞ

Karşıtlıklar: İnsan-hayvan, kaos-kozmos, physis-logos, ruh-beden, madde-form, akıl-duygulanım, birlik-çokluk... Temel güçlüğümüz birbirinin karşıtı olarak görülen bu kavramları bir birlik içerisinde düşünmektir. Klasik metafizik açısından hayvan (zoë), Yunancada “yaşam” kavramına (*bios*) bağlıdır.

Giorgio Agamben’e göre Batı Düşünce Tarihi boyunca “yaşam”, bir türlü belirlenemeyen ve bu belirlenemezlik hali nedeniyle durmadan eklemlenip bölünen bir kavram olarak evrilir. Agamben, stratejik parçalara ayrılış olarak adlandırdığı bu durumu (*mysterium disiunctionis*) zaman koordinatı olarak Aristoteles’in *Ruh üzerine (Peri Psūkhês)* metninin ortaya çıkışına dayandırır.⁴⁰ Aristoteles hayvanların ve bitkilerin canlılığını türlü biçimlerde tarif ederken aslında yaşama dair hiçbir tanım vermemektedir. Dahası bu belirsiz yaşamın en genel biçimini *psukhé* olarak, ruh ve beden tek ve bileşik bir töz olduğu araştırma olarak sunar. Bu, yaşamın ve yaşamının Varlık’a ait oluşunu sağlayan temelin araştırmasıdır.

Tarıbilimin ve Aydınlanmanın insana ve hayvana bakışında Aristoteles’ten ve presokratiklerden temel bir biçimde farklı olarak bu ayırlamanın giderek yaşamı belirsiz doğasından kopardığı, kesin sınıflandırmalara ve tanımlara indirgediği söylenebilir. Heidegger açısından “hayvan” ve “insan” kavramları ancak klasik metafiziğin yapmış olduğu tanım ve ayırımların yıkımı sonrasında asıl manasını bulacaktır. Buna Deleuze’ün de itirazı olmaz. Dahası akıl temelinde değil, tonsallık ya da duygulanım temelinde olan bir analizde Deleuze’ün Spinoza’da gördüğü etolojiye ulaşmak daha

40 Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem M. Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi, 2008, s. 21-22.

mümkün görünmektedir.

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

Deleuze'ün eserlerinde doğrudan hayvan sorusunu ele aldığı bir metin bulunmamakta. Dolayısıyla elimizde olan parçalı bir formülasyondur. Ancak bir soru olarak değil ama bir soru-problem biçiminde animalite, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde oldukça merkezi bir konumdadır. Bunu sadece *Bin Yayla* (1980) içerisindeki 10. bölümden, yani "1730 – Yeğ'in-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş" kısmından yola çıkarak anlamıyoruz.⁴¹ Bu daha ziyade Deleuze'ün algı ve duyum-samadan başlayarak, dilin kendisinde ve düşünmede varolan insan öznelliğinin kodlarını bozuma uğratışında anlaşılabilir.

Deleuze, yaşamın da insanın izahının da temeline "arzu" kavramını yerleştirir. Arzu edilen bir kişi ya da şey değildir; daima bir ilişkiler kümesini arzularız. Arzunun bastırılması, yok edilmesi, tekdüzeleştirilmesi esas olarak yaşam enerjisinin köreltilmesi anlamına gelecektir. Bu bir akıştır ve bu nedenle özgür bırakılmalıdır.⁴²

Yeğ'in-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş tam manasıyla bu özgürlüğü ve çokluğu ifade eder. Bu aynı zamanda bir "yabanlaşmadır": uygar olma deneni kalıplar karşısında barbar-oluş, göçebe-oluş, "insan olma" kodları karşısında hayvan-oluş... Dahası bu, Evrenin mutlak ve değişmez bir şey

41 Gilles Deleuze, *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.

42 Gilles Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, ed. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2009, s. 362.

(*Etre*) olarak tanımlanması yerine sürekli bir oluş (*devenir*) fikrinin olumlanmasıdır. Arzu “*physis*”in edimleşmesidir, tüm varolanlarda kaosun ve kozmosun birlikte etkin kılınmasıdır. Kâinatın yapısına uygun olan da budur. Karşıtlıklar bu anlamda Deleuzecü kuramda bir arada anlamlı hale gelir: Bir ve çok, fark ve tekrar. Göçebe bir *nomos* bunun için gereklidir, sınırları belirgin olmayan, değişken yasa...⁴³

Ancak salt kaos değil, kaosun ve kosmosun bir aradalığı: “*Chaosmos*”.

Deleuze ve Guattari bu anlamda örneğin psikoloji biliminin insan ruhu üzerine koyduğu belirlenimlerden kurtulmayı, *psyché*’yi bir yasalar ve kurallar bütünü içerisinde kavramak yerine belirlenemez bir akış olarak düşlemeyi tercih eder. Ancak böylelikle bastırılmış olan bilinçdışı (arzulayan makineler) sahip olduğu yaratıcılığa yeniden kavuşabilir. Deleuze ve Guattari, Heidegger’in Varlık ve Zaman’da insan varolana atfettiği ayrıcalıklı varoluşun karşısına Doğa’ya ve kendiliğindenliğe dönüşü koymaktadır. Bu anlamda hayvan-oluş bir yeğinleşme deneyimidir.

İnsanın kültürel olarak ezberletilmiş logos’undan başka bir logos’a geçiş: insan aklının, mantığının ve bilimlerinin sağladığı kesinlik ve emninlikten tekinsizliğe ve muğlaklık alanına geçiş. Bu aslında Heidegger’inkiyle benzer bir öneridir. Ancak Heidegger bunun için biyolojik yaşamın dışında yeni bir ontoloji (bir aşkınlık olup olmadığı da tartışmalıdır) oluştururken, Deleuze bunu saf içkinlik içerisinde yapmayı dener. Her yeğinlik diferansiyeldir, kendinde farktır.⁴⁴ Dolayısıyla serbest kalan güçlerin akışında meydana gelen farklar, örneğin Heidegger’deki temel tonsallığa benzer bir temele ihtiyaç duymadığından yüzeyde ilerler. Yüzey, Deleuze için düşüncenin hız kazanmasını sağlamanın yoludur. Böylelikle bir yersizyurt-

43 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris : P.U.F., 1968, s. 54.

44 A.g.e., s. 287.

suzlaşma ve temelsizleşme sürekli hale gelir.

Burada Merleau-Ponty'de olduğu gibi algının önceliği söz konusudur. Bu öncelik, bilince karşı algıyı kökensel bir kiplik haline getirir. Bu yüzden form ve madde arasında bir ayırım olmamalıdır: madde daima formuyla yüklü olmalıdır.⁴⁵ Bu sayede *algılanan dünya, her türlü akılsallık, değer ve varoluş tarafından varsayılan zemin olacaktır*. Akılsallık ve mutlaklık böylelikle ortadan kalkmıyor ancak yeryüzüne iniyor olabilir: içkinleşme. Eğer Merleau-Ponty'nin dediği gibi:

1. her bilinç "algısal bilinç"(ya da algılayan özne) ise,
2. içkinlik ve aşkınlık arasındaki çelişkiyi ilke olarak içeriyorsa bir "içkinlik düzlemi" mümkün demektir.

Bu içkinlik düzlemi (*plan d'immanence*) algılayan öznelerin kendi dünyalarıyla bir ve ayrılamaz (yani özne-nesne ilişkisine değil, ortak varoluşa sahip) oluşuyla paradoksal biçimde hem içkinliği hem de aşkınlığı kapsar. Bu bakımdan her bir canlı varolan kendi görüş noktasından bir dünyaya sahip olmalıdır ve bu dünyalar sonsuz sayıda olmalıdır.

Deleuze için anlam üretimi algı ve duyumsamadan başlar.⁴⁶ Her bir canlı türü ve hatta o türün her bir bireyi daha bu noktada fark üretmeye muktedirdir. Bu açıdan en basitten en karmaşığa her canlının çeşitliliğe ve yaratıcılığa katkısı vardır. Heidegger'de olduğu gibi Deleuze'de de Uexküll'ün kuramı yer bulur. Örneğin *Bin Yayla'nın* üçüncü bölümünde Uexküll'ün kene örneğini alan Deleuze, yaşamı sadece üç afekte bağlı olan bu küçük canlının sadelik içerisindeki algı derinliğini konu eder.⁴⁷ Afektlerin sayısı ve çeşitliliği ne olursa olsun, Deleuze için önemli olan her canlının bunu kendine has biçimde gerçekleştiriyor olmasıdır. Dolayısıyla Heidegger'in *Metafiziğin Temel Kavramları* derslerindeki ana sorusu olan "hayvanın dünya sahibi olma imkânı", Deleuze'ün çokluk dü-

45 Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul: Kabalcı, 2006, s. 43.

46 Bu konuda bkz. Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2008.

47 Gilles Deleuze, *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980, s. 67-68.

şüncesinde Spinozacı bir çözüme ulaşır.

Deleuze'de yaşamın belirli bir yapı ve teori altında kavranamaz oluşu bir hata veya kayıp değil, aksine bir lütuf olarak belirir.⁴⁸ Hayvan sorusu işte bu noktada devreye girmektedir. Heidegger 'felsefe yapma'yı Varlık'ın kendisine doğru varolanlar üzerinden, özel olarak da Dasein üzerinden (daha doğrusu onun temel tonalitesi üzerinden) bir yolculuk olarak tanımlarken, Deleuze düşünmeyi oluşun farkı ve tekrarı biçiminde öznesiz (ya da başsız) bir biçimde her defasında yenileyen bir imgesellik olarak tahayyül ediyordu. Dolayısıyla animalite insandan koparılması, ayrıştırılması gereken bir özellikler bütünü (tutkular, duygulanımlar, itkiler, vb.) olmaksızın çıktığı gibi, aynı zamanda salt Dasein biçiminde bir insan varoluşu da öngörülmediğinden insanın öznesiz ya da doğadaki tüm oluş biçimleriyle karışmış (transpoze olmaya açık) bir biçimde kendisini bulduğu (bunu Heidegger'in diline hem Dasein hem Mitsein biçiminde temel tonaliteye sahip olabildiği bir varoluş biçiminde çevirebiliriz) bir oluş söz konusudur. Bu da animaliteyi bir sorun olmaktan çıkararak yaratıcılığın imkânlarından biri haline getirmektedir.

Deleuze, Spinoza'ya zihinci tezler yüklemekten kaçınır.⁴⁹ Bunun yerine onu güç derecesi olarak öz, etkilenme kudreti ve her an o kudreti dolduran etkilenişler (*afekt*) üzerinden, yani beden üzerinden kavrar.⁵⁰ Farklı etkileme güçlerine sahip canlı türlerinin her biri, beden yapılarına göre kendi ilişkiler ağını oluşturur. Beden bir fabrika gibidir; Doğanın sonsuzluğu içinde kendi eyleme gücünü bulur. Deleuze için Spinoza'nın modeli ve getirdiği yenilik "beden"dir. Ancak burada bedenin ruha üstünlüğü değil, ruh ve bedenin ayrılmazlığı söz konusudur.⁵¹

48 Claire Colebrook, Gilles Deleuze, İstanbul: DoğuBatı, 2004, s. 2.

49 Gilles Deleuze, Spinoza ve İfade Problemi, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013, s. 218.

50 A.g.e., s. 215.

51 Gilles Deleuze, Spinoza Philosophie Pratique, Paris: Minuit,

Deleuze'ün Spinoza'sı insan ruhu ve hayvan ruhu arasında ayırım yapmaz zira o da tıpkı Uexküll gibi bir etologdur: "arzulayan makine"leri anlamının yolu olarak afektler bilimi, tonsallık ya da duygulanımın yaşamsallığın temeli olduğu bir analiz. Böylece anlam üretimi ya da yaratıcılık Doğa'nın tümüne ait bir biçimde açıklanmış olur. Bu manada mekanizme karşı özel bir tür natüralizmin ve panteizmin içerisine doğru çekildiğimizi düşünebiliriz.⁵²

Bu hem Spinoza'da, hem de Leibniz'de benzer biçimde işleyen bir programdır. Deleuze-Guattari'nin içkinlik düzlemi adını verdiği bir Doğa düzlemidir. Ancak bunun da ötesinde yapayı da içerir. Zira Deleuze doğal ile yapay arasında bir ayırım yapmaz.⁵³

Makinalaşmak kötü bir şey değildir; robotlaşmak, sayborglaşmak... Dahası hayvan-oluş filen insanların hayvana dönüşmesi de değildir. Bu daha ziyade insanlığın yükünden sıyrılma, kayıp gitmedir: "yüzün silinmesi". Et, insan ile hayvanın ortak bölgesi, ayırtedilemezlik bölgesidir.⁵⁴ Ve kurtuluş da buradan olacaktır: organsız bir bedene doğru gidiş, biçimsizleştirme. Sahip olabileceğimiz duyumsamaların imkânı bizi protez-bedenlere doğru götürür; yaşam ve ölümün de ötesinde söz konusu duyumsama düzeyleri hayvan-oluşun habercisidir. Öyleyse dilsizin dili Deleuze-Guattari'de olurlar. Saf içkinlik ve onun sahip olduğu uyum (ya da bir müzik terimi olarak armoni), tüm yaşayanları ve insanı da kuşattığı ölçüde yaratıcılığın ve düşüncenin de kaynağı olacaktır. Bu manada Heidegger'de insan varolanın Doğadan ayrılmış bir temel 1981, s. 28.

52 Deleuze buna « Descartes'a karşı, tekrar pagan bir dünya görüşüne veya bir Doğa putperestliğine düşmeden, Doğaya, eyleme ve maruz kalma kuvvetini geri vermek" diyor. Bkz. Spinoza ve İfade Problemi, s. 218.

53 François Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say, 2011, s. 69.

54 Gilles Deleuze, Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı, çev. Can Batukan, Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009, s. 31.

tonsallığa sahip olmasıyla Deleuze'deki saf içkinlik (yani tek tonda, aynı tonda olma ama bununla birlikte sonsuz sayıda ritmi ve melodiyi içirme) karşılaşır.

-VII-

BİR KAVRAM SİNTESEYİZİRİ OLARAK
FELSEFE

Bir felsefe bir tür kavram sentesayızırıdır; bir kavram yaratmak hiç de ideoloji değildir; bir kavram bir hayvandır.⁵⁵

Felsefe ya da bir felsefe; kavramlar ve onların sentetizasyonu ya da sentezlenmesi. Burada felsefe bir kavramlar bütünü ve onların sentezi olarak mı tanımlanmaktadır? Düşünme bir dolayım olmadan kendi üzerine dönemez mi? Bizi “düşüncenin imgesine” götüren bir ipucu... Deleuze ve Guattari felsefeden ne anladıklarını, kavram üretimini nasıl gerçekleştirdiklerini ancak bu dersten on üç yıl sonra 1991’de tam manasıyla açıklayacaktır. Onlar için felsefenin tek bir başlangıcı yoktur, bir başlangıcı olması gerektiği de kesin değildir.⁵⁶ Dolayısıyla felsefenin ilk kavramının dahi tek bir kökenden geldiği iddia edilemez. Bu köken bir çokluk (*multiplicité*) biçiminde olmalıdır; köksap biçiminde olmalıdır. Zira düşünmenin mantığına en uygun olanı budur: insan zihninde düşünce tek bir kökenden türemektense birden çok noktada uyanan sayısız rastlantısal köksaplardan geliyor olmalıdır. Tıpkı Evrenin düzeninde olduğu gibi... Bu nedenle (1) *basit kavram yoktur*, (2) *her kavramın birleştiricileri vardır ve bunlar aracılığıyla tanımlanır*.⁵⁷ Bu ne tam bir kosmostur ne de tam kaos. Bu Kosmos’tur; yani parçalı bütündür. Evrenin düzeni Kosmos olduğu ölçüde zihnin ve düşünmenin de düzeni Kosmos

55 Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine Onbir Ders, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalıcı, 2008, s. 35.

56 Gilles Deleuze - Félix Guattari, Felsefe Nedir?, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 1993, s. 23.

57 A.g.e.

olmalıdır. İşte bu düşünme içerisinde kavramlar ve birleştiricileri, tıpkı bir müzik bestesinde notalar ve akor dizileri gibi titreşim değerine sahiptir. İfade edildiklerinde bu titreşim değerleri birbirleriyle ilişkiye ya da rezonansa girer, tonalite ilişkileri üretirler.

Müzik eserinde hem (eserin bestelenmiş olması, belirli bir nota sistemine göre matematiksel bir yapıda olmasından dolayı) bir plan vardır, hem de rastlantı. Rastlantı da plan da iki türdür: ilki eserin yazımında planlayıcının kontrol edemediği yeniliklerin (sezgisel biçimde) ortaya çıkışı ya da çıkamayışı, ikincisiyse icra sırasında çalgı aleti, icracı ve/veya atmosfere bağlı olarak yeniliklerin (hata ya da doğaçlama biçiminde) ortaya çıkışı ya da çıkamayışı. Felsefe bir kavram sentesayzırı olarak düşünüldüğünde felsefeci de kavram sentesayzırının mucidi ve icracısı olacaktır. Ama aynı zamanda bu sentesayzıra en uygun olan besteyi bulan ya da yaratan olmalıdır. Bu anlamda Deleuze ve Guattari'de felsefeci bir sanatçıdır. Hem mutlak, hem göreceli olan kavramı (*bütün olarak mutlak ama parçalı olduğu ölçüde de göreceli*) rastlantısallık olmadan nizam altına almayı arzu etmemelidir.⁵⁸ Aksine felsefeci, kavramın kaosun ve kosmosun, uyumun ve uyumsuzluğun, tonalitenin ve atonalitenin güçlerini birlikte kullanabilmesini ve böylelikle üretilebilmiş olan (ve belki sürekli olarak modifiye olan) sentesayzırın sahip olduğu sonsuz ihtimalleri ortaya çıkarmasını arzulamalıdır.

Bir kavram yaratmak neden ideoloji değildir? Deleuze'ün bu sözünün ardında felsefecilerin kavramlara çoğu zaman taraflı yaklaşımı olduğu düşünülebilir. Deleuze ve Guattari'nin de belirli kavramlara, örneğin Hegel'inkilere, fenomenolojinin ya da Descartes'ın kavramlarına taraflı yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde Bergson'dan, Spinoza'dan, Nietzsche'den, Leibniz'den yana taraf oldukları da söylenebilir. Ancak esas itibarıyla burada taraf olunan ya da karşı durulan kavramın

58 A.g.e., s. 28.

kendisi değil, onu ele alan felsefecinin ideolojik yüküdür. Bu bağlamda kendini bir felsefe tarihçisi olarak gören Deleuze'un zaten hiçbir filozofla veya onun kavramlarıyla bir sorunu yoktur. Sorun belki felsefeyi Kaosmos'a uygun biçimde bir sonsuz hızda yukardan-seyre (*survol*) götürecektir olan ayrışık-doğuşun (*hétérogenèse*) varlığını inkârdadır; dolayısıyla bu inkârdan sıyrılmamızı sağlayacak olan her türlü minörleşmeye (her alandaki tahakküm edici güçlerin dışına, yani yersiz-yurtsuzlaşmaya) doğru ilerlemek gerekir. Bunu yapabilmek için öncelikle kavramları kendi doğalarına göre kabul etmek, bu doğaya uygun biçimde sürekli bir değişim ve akış içinde olan tarihselliklerini kesintiye uğratmadan izlemek gerekir.

Şu halde kavram aynı zamanda hem mutlak, hem de görecelidir: kendi öz birleştiricilerine, öteki kavramlara, üzerinde kendisini sınırlandırdığı düzleme, çözmek zorunda olduğu sorunlara kıyasla göreceli, ama gerçekleştirdiği yoğunlaşmayla, düzlem üzerinde işgal ettiği yerle, soruna biçtiği koşullarla mutlak. Bütün olarak mutlak, ama parçalı olduğu ölçüde de görecelidir. *Yukarıdan-seyir ya da hızıyla sonsuz, ama birleştiricilerinin kenarlarını çizen devinimi içinde sonludur.*⁵⁹

Demek ki Deleuze ve Guattari için bir filozofun kendi kavramlarını elden geçirmesi şarttır. Dahası üzerine düşündüğü diğer filozofların kavramlarını da sürekli olarak geriye ve ileriye doğru elden geçirmelidir. Bunu müzikal anlamda çalgı aletine saygı göstermek, onun bakımını, tamirini, ayarlarını yapmak/yaptırmak ve onu sürekli olarak performans hazır tutmak olarak düşünebiliriz. Yani sentesayzırın tuşları düzgün çalışmalı, ihtiyaç olduğunda doğru notaları verebilmeli, düğmeleri ve bağlayıcıları etkin bir biçimde sesleri dönüştürme kapasitesini yitirmemelidir. Zaman içerisinde devrelerinde oluşabilecek oksitlenme ve tozlanma engellenmeli, sigortaları kontrol edilmelidir. Elbette bazı durumlarda bir sentesayzır kontrolden çıkabilir, istenmeyen ya da kontrol dışı sesler

59 A.g.e



Felsefecinin çalışma odası.

üretir biçimde (bazı yerinde müdahalelerle) bir mutasyon da geçirebilir. Bu durumda elde edilen yepyeni bir ordinasyon-dur. Bunun sonucu olarak yepyeni bir felsefe yapma biçimine doğru ilerleriz. Ancak bu olmadığı müddetçe sentesayzır kendi konfigürasyonuna uygun şekilde işlemeyi sürdürecektir.

Kavram söylemsel değildir ve felsefe de söylemsel olmaz.⁶⁰ Zira felsefe yapma ne dilbilime, ne mantığa, ne de bilime indirgenebilecek bir şeydir; felsefe bir önermeler mantığı değildir. Felsefe kavramların birbirleriyle girdiği rezonans, osilasyon, distorsiyon ilişkilerinin bütünüdür adeta. Yani felsefe bir tür “kavram fiziği”dir. Hindemith’in “ses işçiliği”ne benzer biçimde bir “kavram işçiliği”dir.

Kavramlar titreşim merkezleridir, hem her biri kendi kendisinde, hem de biri ötekine göre. İşte bu nedenle her şey, birbirini izleyecek ya da birbiriyle rabıta kuracak yerde tınılar.⁶¹

Felsefeci sentesayzırından çıkardığı notaları kaydeder ya da yazar. Burada melodiyi ve besteyi üretenin tek başına

60 A.g.e.

61 A.g.e., s. 29.

felsefeci ya da kompozitör olmadığını görmek gerekir. Sintezacıların her biri kendi modülasyonlarına, ton ve dönüştürme yetilerine göre, kompozitöre kattıkları algı ve duyumsama dünyası ve sezgisellik ölçüsünde yaratıma dâhil olur. Dolayısıyla felsefeci kavramları işlerken, onların parçalı bütünlüğünden eşleşmeler, yeni ilişkiler doğururken bilimin ve mantığın *fonktifleri* ve *prospektleriyle*, sanatın *perseptleri* ve *afektleriyle* (ya da algılam ve duygulam) de hareket eder. Daha önce duyulur olmamış bir nota ya da melodiyi, daha önce algılanabilir olmamış bir ritmi ya da ses öbeğini ortaya çıkartabilme yetisine doğru ilerler. Odadan çıkacak her yeni şey (ses ya da ses ilkesi) bir felsefi yaratımdır. Bunların bazıları kayda alınacak, bazıları alınamayacak, bazılarıysa kaydedildikten sonra silinip yeniden kaydedilecek, düzenlenecek ya da tümüyle çöpe atılacaktır.⁶²

Bir “kavram fiziği”nden söz ediyorsak eğer, felsefeci buradaki sınırları ve değişkenleri test ederken kaosu ve kosmosu bir araya getiren anlamlılığı ve rastlantıyı, uyumu ve uyumsuzluğu tıpkı görelilik kuramında, kuantum fiziği deneylerinde, evrene dair modellemelerde (büyük patlama, genişleyen evren, daralan evren, çoklu evren, vs.) olduğu gibi anlamaya çalışır.

Kaos burada “düzensizliğinden çok kendisinden başlayan her türlü formun dağılıp gittiği sonsuz hızla tanımlanır”.⁶³

Bir tür kararsızlık ve muğlaklık alanı olması bakımından son derece verimlidir.

⁶² Deleuze buna örnek olarak Nietzsche’nin düşüncelerini, daha yenilerine ulaşmak için düzeltişini ya da bunalım anlarında önceden ulaştığı sonuçları kenara atışını ve Leibniz’in okyanusunu (“Limana girdiğimi sanıyordum ama... açık denize savruldu”) verir. (A.g.e., s. 28)

⁶³ A.g.e., s. 103.

Kaos *virtüel* olanı, kendini ele vermeyeni barındırması bakımından edebiyatçı için olduğu kadar felsefeci için de gereklidir.

Bir kavram neden bir hayvandır (*bête*)? Zira her kavram, Deleuze'ün tabiriyle bir hayvanın kendi bölgesini katedişi gibi (*territoire*) sürekli hareket halinde, değişim halindedir. Bu değişimi ifade etmenin yolu öncelikle algı ve duyumsamadan geçer. Bu yüzdendir ki farklı perseptlere ve afektlere sahip olabilme gücü, bunlar vasıtasıyla imgede, seste ve dilde (daha doğrusu tüm duyularda ve onlara ait dillerde) varolan sentaks(lar)ı aşabilme gücüyle birleştiğinde yeni kavramlar doğmaktadır.

-VIII-
SPİNOZA ETKİSİ

S*pinosa Pratik Felsefe* kitabının son bölümü olan “Spinoza ve Biz”de Spinoza’nın birinci ilkesinden (“tüm sıfatlar için tek bir töz”) beşinci ilkesine kadar ilerleyen Deleuze bunların artık *tek başına bir tözün olumlanması değil, üstüne tüm bedenlerin, tüm ruhların ve tüm bireylerin yerleştirildiği ortak bir içkinlik düzleminin ortaya konması olduğunu* söyler. Geometrik anlamda bir düzlemdir bu, bir diyagramdır. Bu Spinoza’dan hareketle bugüne dair bir yaşam biçimi önerisi olduğu kadar yeni bir ontoloji önerisidir. Spinoza’nın *Etika’sı* Deleuze’ün elerinde bir etolojiye dönüşmektedir:

Spinoza Etiğinin ahlakla hiçbir ilgisi yoktur, Spinoza bunu bir etoloji olarak, bu içkinlik planı üzerindeki hız ve yavaşlıkların, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin bileşimi olarak kavrar. İşte neden Spinoza bu hakiki çılgınlıkları atıyor: İyi ya da kötü neye muktedir olduğunuzu önceden bilmiyorsunuz, belli bir karşılaşmada, belli bir düzenekte, belli bir kombinasyon içinde bir bedenin ya da ruhun ne yapabileceğini önceden bilmiyorsunuz.⁶⁴

Deleuze’ün içkinlik düzleminde yapay olan da Doğa’nın içerisinde, *tamamen bir parçasıdır*.⁶⁵ Bir bitki, bir hayvan ya da yağmur, taş, bir DNA molekülü, bir otomat, roman kahramanı bir sayborg, yapay zekâ ya da Beckett: hepsi içkinlik düzleminin bir parçasıdır. Zira her biri içine girdikleri hareket ve duygulanımların düzenlemeleri tarafından belirlenirler. Bu yüzden der Deleuze, onları asla dünyayla olan ilişkilerinden

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005, s. 135.

⁶⁵ A.g.e., s. 134.

ayrı tutamayız.⁶⁶ Bu aslında şu demektir: parçaların her biri birer anlam üreticisidir, her biri “dünya kurucu” olma ihtimaline sahiptir. İşte tam bu yüzden Deleuze’ün Spinoza’dan Uexküll’e sıçrayışı önemlidir. Spinoza’yı Uexküll’den üç yüzyıl kadar önce yaşamış bir etolog olarak tanımlarken, Uexküll’ü de hayvanlarda etkileme ve etkilenme gücünü Spinoza’dan üç yüzyıl kadar sonra özel olarak küçük bir hayvan olan kene üzerinden ortaya koymuş bir biyolog olarak tanıtır. Kenenin sadece üç afekt ile sahip olduğu dünyanın derinliği bize hiçbir varoluşun küçümsenemeyeceğini öğretir. Her bir varolanda (canlı ya da yapay) algı ve duyumsamada başlayan (zira yapay varolanlar etkilenme gücüne sahip olmasa da etkileme gücüne sahiptir) anlam üretimi, Kâinatın içerisinde Uexküll’ün *Umwelt* adını verdiği çoklu dünyaları meydana getirir. Her bir canlı türünün dünyası onu çevreleyen büyük ya da küçük birer sabun köpüğüne benzer. Bu onun algılayabileceği ve anlamlandırabileceği dünyanın sınırınıdır. Her bir köpük birbiri üzerinde, iç içe ya da yan yana olabilir. Ancak bir dünyanın küçüklüğü onu diğerlerinden daha yoksul yapmayacaktır zira ne denli küçük olursa olsun içerebileceği sınırsız ve kendine has bir anlam derinliği mevcuttur. Bu köpük der Uexküll, hem o canlının sınırlarını belirler, hem de bizim onu gözlemlemize engel olur. Dolayısıyla diğer canlıların sahip olduğu duyarlılığın sınırlarını ölçmek bizim için kolay olmayacaktır.

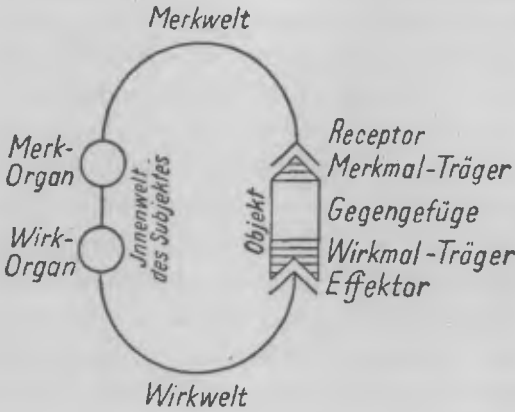
Kendini saklayan şey ya da sanat yaptığı bir duyular kitesidir, yani algılam ve duygulanımların bir birleşimi.⁶⁷ Bu aynı zamanda Uexküll’ün *Hayvanların Dünyaları ve İnsan Dünyası* adlı kitabında izah ettiği şeydir.⁶⁸ Uexküll ele aldığı farklı türle-

66 A.g.e., s. 135.

67 Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 1993, s. 140.

68 Merkwelt (algısal dünya), Merkorgan (algısal organ), Wirkwelt (edimsel dünya) Wirkorgan (edimsel organ), Receptor (alıcı, reseptör), Merkmal-Träger (algısal özelliklerin taşıyıcısı), Gegengefüge (ortam), Wirkmal-Träger (edimsel özelliklerin taşıyıcısı), Effektor (gerçekleştirici). Jacob von Uexküll (1956) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*,

rin kendilerine has algı dünyalarıyla işe koyulur: Öznenin içsel dünyasındaki hareket, nesnelerin algısal organın reseptörleri tarafından alınışıyla (ya da alımlanışıyla) başlamaktadır. Burada her canlı türü için farklı süreçlerde ve biçimlerdeki işlemler sonunda bir eyleme dönüşür.



Canlının işlevsel döngüsü.69

Bu süreç ya da döngü, basit bir canlıda basit, karmaşık bir canlıda karmaşık olacaktır. Ancak buradaki algı düzeyi her canlının sahip olduğu organların yetilerine göre derinlik ve yoğunluk kazanabilir. Bu manada her bir canlı türü, hayatta kalma ya da varolma adına geliştirdiği yapıyla biricikleşir. Peki neden müzikle ruhtaki tonalite ya da duygulanım arasında bir özdeşlik olduğunu söylüyoruz? Zira tüm canlılarda (algı ve duyumsamada başlayan) anlam üretimi, öznelliğe ve bireyleşmeye doğru ilerleyen yolculuğunda birbirleriyle de sürekli olarak iletişim halindedir. Bu iletişim sonsuz derecede karmaşık ve öznelidir. Bir canlının sahip olduğu dil ya da sembolizmin diğer canlıda bir karşılığı olmayabilir.⁷⁰ Ancak çıkar-

Hamburg: Rowohlt.

69 A.g.e. s. 27.

70 Örneğin balinaların bir dili olduğunu yakın zamana kadar bilmiyorduk.

dıkları seslerin bedenlerimizi katedişinde nota değerlerinin, melodik yapılarının ya da tonalitelerinin duygulanımımızla “dilsiz bir dil” ile ilişkide oluşu engellenemez. Tıpkı Uexküll’ün keneler üzerinde yaptığı incelemeler sırasında bu tür taraftan büyülenmiş olması sonucunda elde ettiği ilhamla bu eserini yazabilmiş oluşu gibi, tüm canlılar içkinlik düzlemi üzerinde etkileşime geçtikleri her şeyle bir anlam üretimi ilişkisi kurarlar. Bu yüzden müzik ya da ses öbekleri bizi “dilsiz bir dil” olarak kavrama ve diğer canlı ya da yapay şeylerle birleştirme gücüne sahiptir. Bu anlamda Doğa düzlemi de bütününde bir müzik bestesi düzlemi olarak düşünülebilir.

Parçaları sonsuz biçimde değişen en geniş ve yeğin Birey olduğu ölçüde müzik bestesi düzlemi, Doğa düzlemi (planı). Etolojinin temel kurucularından biri olan Uexküll, önce her bir şeye tekabül eden melodik dizileri veya kontrpuan ilişkilerini tanımlamasıyla, sonra bir senfoniye genişlik kazanan içkin daha yüksek bir birlik (“doğal beste”) olarak tasvir etmesiyle bir Spinozacıdır.⁷¹

Aynı şekilde der Deleuze, bu müzik bestesi Spinoza’nın *Eti-ka*’sının da bütününde etkindir.⁷² Tek ve bütünsel bir müzik bestesi ya da temel bir armoni (uyum), temel bir tonalite ya da duygulanım *metni hız ve yavaşlık ilişkileri ardışık ve eşzamanlı olarak sürekli değişkenlik gösteren bir ve aynı Birey olarak kurar.*⁷³ Doğanın güçlerinin toplamı olan bu müzik bestesi onun Logos’udur: dilsizin ya da sessizliğin dili olarak. Bu dil ona “mümkün olan en fazla sayıdaki düşüncenin ilişkisini tek bir hamlede algılama gücü” verir.⁷⁴ Bu nedenle eğer Spinozacıysak bir şeyi ne biçimiyle, ne organlarıyla ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak tanımlamamalıyız der Deleuze. Onu tam olarak bu müzik bestesinin içerisinde tanımlamalıyız; oradaki *enlem ve boylamlarıyla*: Parçacıklar arasındaki hız

71 Gilles Deleuze, Spinoza Pratik Felsefe, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005, s. 136-7.

72 A.g.e., s. 137.

73 A.g.e.

74 A.g.e.

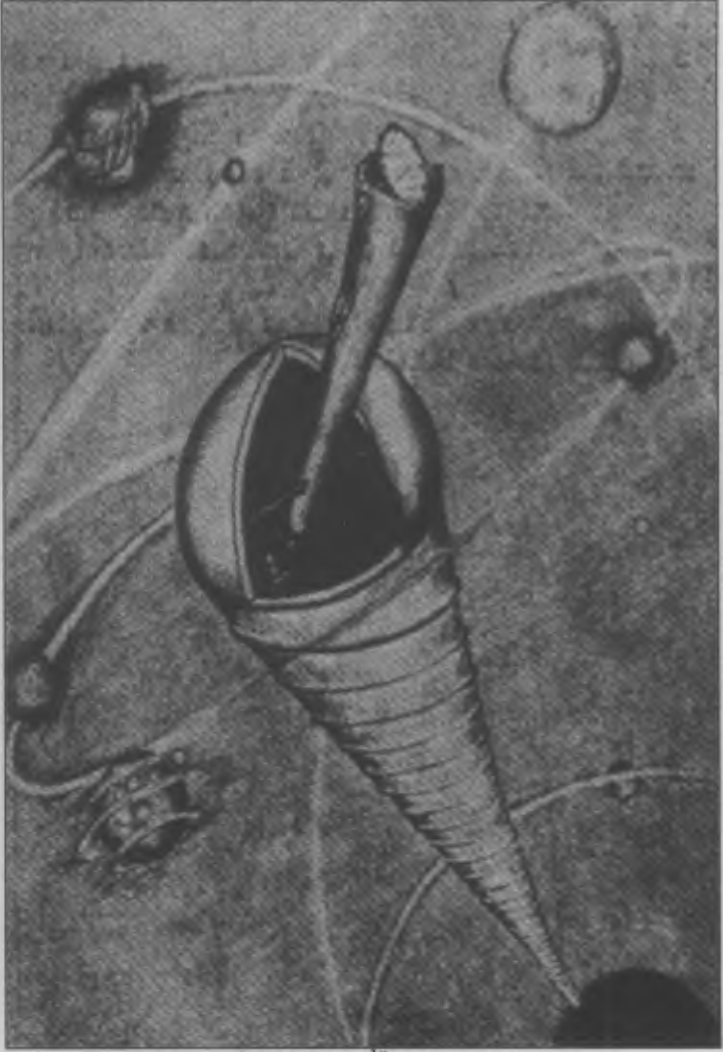
ve yavaşlık, hareket ve durağanlık ilişkilerinin bakış açısıyla cismi birleştiren toplamı ve cismi her saniye dolduran afektler toplamıyla.⁷⁵

Evreni bir müzik bestesi olarak tanımladığımızda, uyumu (armoni) ve uyumsuzluklarıyla (disarmoni), düzeni ve düzensizliğiyle, planlılığı ve rastlantısallığıyla (*sumbebekos*) bir Kaosmos'u kavrayan ve onu icra edebilecek olan filozofa ihtiyaç duyarız. Bu filozof aynı zamanda bir müzisyendir. Kavram sintesayzırıyla birlikte Doğa'ya içkin olan melodileri üretir; onları kah bozuma uğratarak (distorsiyon), kah dönüştürerek (transposition), kah yankılandırarak (reverb, echo ve delay), kahsa osilatörden geçirerek (sesin dalga boylarıyla oynayarak) ve diğer seslerle rezonansa sokarak işler. Sonuç olarak amacı kavramları, Doğa'nın bestesini icra eder biçimde ama sonsuz olasılıklarını da zorlayarak canlı ya da yapay için bir ortak tonalite ortaya çıkartmaktır. Bu bir senfoni değildir tam olarak. Çok uzaktan bir bütün olarak kulak verildiğinde tek bir nota olarak duyulacaktır⁷⁶ ancak daha yakından dinlendiğinde kendi içerisinde atonaliteyi de barındırır biçimde. Bu manada Deleuze ve Guattari'de "Bir ve çokluk" izahını bulur. Parçalı kısımlar, yarım bırakılmış kayıtlar, hatalar, tesadüfler, bant bozumları, canlı kayıt esnasında ortaya çıkmış (zamanın akışı içerisinde) varyasyonlar ya da doğaçlamalar hep bu Bir'in içerisinde. Onun içerisinde sonsuz sayıda, derinlikte ve yeğinlikte dünyalar vardır.

Uexküll'e dönecek olursak dokunsal, işitsel ve görsel alanlarının her birinde canlı, kendine ait bir dünya kurmakla meşguldür. Bu dünya yoksunlukla da kurulabilir: örneğin kenenin görsel duyarlarının olmayışı ona bambaşka bir algı ve duyumsama kazandırır. Yalnızca ışığın tonlarını sezebilir ve ona göre hareket eder. Aynı şekilde bir böceğin antenleri, bir sineğin binlerce küçük gözden oluşan çoklu optik organı ya da bir yarasanın ses dalgalarının yüzeylerdeki yansımalarına göre

75 A.g.e., s. 137-8.

76 Dünyamızın Güneş sisteminin dışından çekilmiş, mavi bir nokta olarak görüldüğü fotoğrafı gibi.



Astronomun dünyası.

“gördüğü” sonar biçimli organı eşsiz bir algı dünyası oluşturuyor. Buna algılanan zaman, form ve hareketle meydana gelen algısal karakter de eklendiğinde her canlı için kendine has bir dünya olduğunu fark ederiz. Bu dünyalar aynı zamanda sonsuz derecede sanatsaldır. Zira her biri şeylere dair bambaş-

ka bir bakış açısı (*point de vue*) barındırır. Bu yüzden sinema, insan için yeni bir gözdür: Vertov'un *sine-göz*'ü. Kameraların ve filmlerin farklı özelliklerdeki görüntüleri ve onların montajı bize yepyeni bakış açıları kazandırır. Buna *sanat-göz* ve *bilim-göz*'ü, *edebiyat-göz*'ü ve *felsefe-göz*'ü de ekleyelim... Uexküll'ün bilim-göz için verdiği örnek astronomun dünyası tasvirinde gizlidir: Kâinatın derinliklerine doğrultulmuş (ancak Dünya'ya gözlerini yummuş) bir teleskop.⁷⁷

77 Ya da bir atom fizikçisinin dünyası, bir denizaltı araştırmacısının (mesela Kaptan Cousteau) dünyası, bir kimyacının dünyası. Aslında bu insanın birden fazla dünyaya sahip olabildiğini ya da farklı insanların farklı dünyaları olabildiğini (Simondon'un bireyleşme dediği şey) de gösterir. Bu bakımdan "insan dünyası" yerine "insan dünyaları" demek Uexküll açısından da belki daha doğru olurdu. (bkz. Uexküll, *Hayvanların Dünyaları ve İnsan Dünyası*, sonuç kısmı)

-IX-
“BEN KOKO”



Barbet Schroeder, Koko, A Talking Gorilla
(Koko, le gorille qui parle, 1978).

Şimdi aktaracağım Koko adında bir gorilin kendi sözcükleridir. Koko 1971 yılında, San Francisco’da doğdu. Eğitimci Francine Patterson’dan 1000’in üzerinde insan diline ait sözcüğü kullanabilmesini sağlayan bir işaret dilini öğrendi. Halen doğduğu ve büyüdüğü San Francisco Hayvanat Bahçesi’nde yaşayan bu dişi goril kendisinin hayvan olduğunun farkında ve bununla gurur duymaktadır.

“Ben Koko. Ben çiçeğim, ben Doğayım. İnsanları seviyorum, dünyayı seviyorum, ancak insanlar salak, salak! Çok üzülüyorum, ağlıyorum. Zaman azalıyor, Dünyayı düzeltmeliyiz, ona yardım etmeliyiz. Çok çabuk olmalıyız, Doğa sizi görüyor.

Teşekkürler...»⁷⁸

Koko hayvanların insanın logosuna nüfuz edebildiğini kanıtladı. İnsanın anlam dünyasına katılabilme gücüne sahipti: yani hayvanın insan-oluşu.

Hayvanlar tarafından kaçırılan insan bebeklerinin hikâyeleri çoktur. Bu duruma “feral child” (*enfant sauvage*) deniyor. Kurtlar tarafından kaçırıldıkları rivayet edilen Remus ve Romulus’un (emziren dişi kurt) ya da Türk mitolojisindeki Asena adlı dişi kurdun doğurduğu ve emzirdiği on erkek çocuğu efsanesinde olduğu gibi...⁷⁹

Ormanda bir insan bebeği ayılar veya kurtlar tarafından kaçırılır. Bu çocukların yıllar sonra tekrar bulunduğu olmuştur. Bilimadamları tarafından yıllarca incelenmişlerdir. Varılan sonuç artık onların tam manasıyla birer insan olmadığıdır. Zira onlar yaşamayı ve varolmayı öğrendikleri hayvanın (annelerinin) dilini konuşmaktadırlar. O dili konuştukları için algı ve duyumsama dünyaları da buna göre şekillenmiş olmalıdır. Çoğu kez insan yapısı mekânlarda yaşamak, uyumak onlara zor gelir. Ormanı özlerler; geldikleri yeri... İnsan dilini hiçbir zaman tam manasıyla öğrenememektedirler. Bu çocuklar üzerinde çok zorlayıcı ve yanlış deneyler yapılmıştır. Zira son derece bencil bir varoluş olan biz insanlar, insan/hayvan ayırdedilemezlik alanında sıkışmış, yarı-insan, yarı-hayvan bu varlıkları tekrar tam manasıyla insana dönüştürebilmeyi arzuladık. Bu mümkün değildi. Onlar artık Doğa’nın çocuğudur.

78 Koko bu mesajı 6 Aralık 2015’te NOE Conservation adlı yardım kuruluşunun elçisi olarak Paris’teki İklim Konferansı için verdi. Ron Cohn tarafından alınmış video kaydının kısaltılmış halini www.koko.org adresinden izleyebilirsiniz.

79 Remus ve Romulus efsaneye göre Savaş Tanrısı Mars ve Rhea Silvia’nın ikizleri, Roma şehrinin kurucularıdır. Asena ise, Türk soyunun kaynağı olarak hikâye edilir. Rus toplumunda ayıların kaçırdığı bebekler ve çocuklar üzerine efsaneler çoktur.

Doğa'nın diline (Logos'a) sahip olmak canlılara büyük bir güç kazandırıyor: içkinlik düzleminde oluş. Onlar çoğunlukla tek tek bireyler olmayı başaramıyorlar belki ama çokluğun (*multiplicité*) içinde Bir olmayı başarıyorlar. Bu manada vahşi çocuklar Doğa'nın çağrısına kulak vermiş olanlarımızdır. Onlardan öğreneceğimiz çok şey var.

Oysa biz onlara acı çektirdik. Öğrendikleri tüm varolma biçimlerini unutmalarını, varolan dünyalarını yoketmelerini istedik. Bunu "insanlık" adına yaptık. Bilim adına... Oysa asıl unutulması ve öğrenmesi gereken bizleriz. Tıpkı bu çocuklar gibi Koko da Doğa'nın parçasıdır. O, vahşi çocuğun tam tersi şekilde, insan dünyası içine doğmuştu. Bu yüzden Koko yarı-insandır. Evimizdeki sevgili kedilerimiz ve köpeklerimiz gibi. Zira onlar bizimle bir afektivite ilişkisi kurabilmek için bizim dilimizi öğrenirler. Yani insan logosuna kulak verirler: dilsizin dilinden insan diline geçiş. Ve onlar bebekliklerinden itibaren birer insan-bebek olarak büyürler. Yarı hayvan, yarı insan...

Bekçi ruh, yol gösterici... (imgesel düzeyde)

"Ben Koko. Ben çiçeğim, ben Doğayım. İnsanları seviyorum, dünyayı seviyorum, ancak insanlar salak, salak! Çok üzülüyorum, ağlıyorum. Zaman azalıyor, Dünyayı düzeltmeliyiz, ona yardım etmeliyiz. Çok çabuk olmalıyız, Doğa sizi görüyor. Teşekkürler...»

Doğa bizi görüyor.



Koko ve kedisi Smoky.

Doğa'nın "ben Doğa'yım" demesi adına bu bir ilk olabilir... Gerçi Doğa dile gelmeyi hiç bırakmamıştır. Ancak biz ona hiç kulak veremedik. Biz onu hiç duymadık. Şimdi ilk kez Doğa insan icadı bir dili, işaret dilini öğreniyor ve bize bu cümlelerle hitap ediyor. Doğa ilk olarak bize kendi logosumuzun içinden (duyulabilir olarak) sesleniyor.

Ve büyük bilgeliğin sesiyle, Logos'un sesiyle dile geliyor: sessizliğin dili bize Dünya'yı düzeltmemiz gerektiğini hatırlatıyor.

Bizler anlamıyoruz, anlayamıyoruz...

Koko ağlıyor, ağlıyor...

Koko üzgün...

Zaman azalıyor. Parçası olduğu dev canlı (*Gaia*), ona soluk veren güç konuşturuyor onu.

Anima (psukhé, cân, nefes, ruh) Kâinattaki en önemli şeydir. O Kâinatın anlamıdır. Bu yüzden yaşadığımız sürece biz de Doğa'nın bir parçası olduğumuzu unutmamalıyız. Biz tek başına değiliz, hep birlikteyiz. Biz ormanız, ağacıyız. Biz Koko'yuz.

“Yaprakların gözlerimdir.”

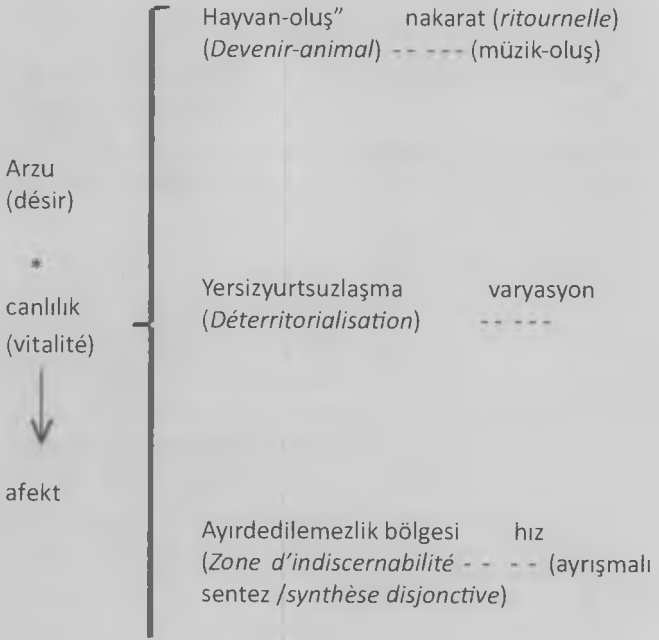
Yüzbin el, yüzbin göz, yüzbin yüreğim ben.⁸⁰

Evet, yaprakların gözlerimdir ve Doğa bizi görüyor. Biz neden ona karşı bu kadar körleştik? Yıldızlara bakamadığımız için mi? Dünyamızı genişleştirmeliyiz. Ve genişlettikçe sarabilmeliyiz Kâinatı. Eğer en büyük güç bize verildiyse (anlama gücü) bu bizi varedeni yoketmek için olamaz. En büyük güç bize verildiyse bu bizim sorumluluğumuzdur.

Biz insan bebekleri ve hayvan bebekleriyiz. Biz: yarı-insan, yarı-hayvan. Koko yaşamı anlıyor. Koko ölümü de anlıyor... Tüm canlı varolanlar gibi.

Koko insanları seviyor. Koko Dünya'yı seviyor. Ama insan, nasıl böylesine aptal olabilir? Dünya'yı iyileştirmeliyiz. Bunu birlikte başarabiliriz. Doğa ve insan. Ve belki bir gün insan olmayı bırakmadan Doğa olmayı da başarabiliriz.

⁸⁰ Başım köpük köpük bulut. İçim, dışım deniz. Ben bir ceviz ağacıyım, Gülhane parkında...



Yaşam ve düşünme bir akış olarak ilerler. Kapitalizm de dâhil insan yapısı sistemlerse kopuşlarla ilerliyor. Bu nedenle yaşamın olumlanması etkinleşemez.

İnsan duygulanımını (*affection*) özgür bıraktığı (yani hayvan-oluşu mümkün kıldığı) ölçüde yaşamı yeniden olumlayacaktır. Tonalite ya da duygulanım bu manada onun insan-olmayan bir oluşu; hayvan-oluşudur.