

DEREK RYAN Hayvan Kuramı

DEREK RYAN

Hayvan Kuramı

Eleştirel Bir Giriş

ÇEVİREN

AYTEN ALKAN



iletişim

Derek Ryan *Hayvan Kuramı*'nda, "hayvan" ve "hayvanlık"ı teorik tartışmalar ışığında inceliyor. Bunu yaparken Friedrich Nietzsche'nin materyalist ontolojisinden Donna Haraway'ın feminist felsefesine; Sigmund Freud ve Jacques Lacan'ın psikanalizinden Peter Singer, Tom Regan ve Martha Nussbaum'un ahlâk felsefesine; Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinden Derrida, Deleuze ve Félix Guattari'nin postyapısalcı felsefesine; Carol Adams'ın vejetaryen kuramından Cary Wolfe ve Rosi Braidotti'nin post-hümanizmine uzanan disiplinlerarası bir yöntem izliyor, akademideki hayvan kuramının izini sürüyor.

Disiplinlerarası bu tartışmaları ele alırken, insanlar "olarak" hayvanları nasıl düşündüğümüz, hayvanat bahçesinde gördüğümüzde ya da tabağımızda karşılaştığımızda bununla nasıl yüzleşmediğimizi, yüzleşmeme nedenlerimizi; bununla birlikte evimizdeki hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerimizi tartışmanın yanı sıra, "insan-merkezli olmayan"a dair tasavvur eksikliğimizle ve aslında "kendimize" bakış açımızla da ilgili önemli sorular ortaya koyuyor.

"Hayvanları düşünmek ve okumak, kendimize dair düşünmek ve okumaktır da. Hayvanlar olarak düşünmek ve okumak, diğer hayvanlarla vücut bulmuş ve duygusal ilişkimize bizi mesafelendirmekten ziyade, birçokları –üstünde değil– arasında bir tür olarak yaşıyor olmanın daha hassas, alicenap ve mütevazı bir üslubu olarak vazife görür."

Derek Ryan



DEREK RYAN • Hayvan Kuramı

DEREK RYAN Birleşik Krallık Kent Üniversitesi'nin Modernist Edebiyat Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Eserleri arasında *Virginia Woolf and the Materiality of Theory: Sex, Animal, Life* (Virginia Woolf ve Maddesellik Teorisi: Seks, Hayvan, Hayat) (Edinburgh University Press, 2015) ve editörlüğünü yaptığı *Contradictory Woolf* (Muhafif/Çelişkili Woolf) (Stella Bolaki ile birlikte, Clemson University Press, 2012), *Modern Ethics and Posthumanism* (Modern Etik ve Posthümanizm) (Mark West ile birlikte, Duke University Press, 2015) ile *The Handbook to the Bloomsbury Group* (Bloomsbury Grubu İçin El Kitabı) (Stephen Ross ile birlikte, Bloomsbury Publishing PLC, 2018) bulunur.

Animal Theory. A Critical Introduction

© 2015 Derek Ryan

Bu kitabın yayın hakları Edinburgh University Press'ten alınmıştır.

İletişim Yayınları 2757 • Politika Dizisi 190

ISBN-13: 978-975-05-2667-1

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / I. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

2. Baskı 2022, İstanbul

EDITÖR Merve Öztürk

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsni Abbas

DÜZELTİ Evrem Türköz

DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

DEREK RYAN

Hayvan Kuramı

Eleştirel Bir Giriş

Animal Theory
A Critical Introduction

ÇEVİREN *Ayten Alkan*



Για την Στέλλα

İçindekiler

TEŞEKKÜR	9
Giriş	11
Kafesin dışında düşünmek	11
Bir antroposantrizm tarihi mi? Antikite ve Aydınlanma	17
Hayvan çalışmaları ve hayvan kuramı	28
Bölgümlere genel bakış	33
<i>Temel metinler ve ilave okuma</i>	38
BİRİNCİ BÖLÜM	
İnsanlar Olarak Hayvanlar	41
Psikanalitik hayvanlar	41
Antropomorfizm: Açmazlar ve potansiyel	61
Antropomorfizm "gibi" yazmak: "Lizzie'nin Kaplanı"	69
<i>Temel metinler ve ilave okuma</i>	78
İKİNCİ BÖLÜM	
Hayvan Ontolojisi	81
Hayvanlar olarak insanlar	81
Hayvan olmak	93
İnsan sonrası hayvanlar	107
Rahatsız edici benzerlikler: <i>Hayvanların hayatları</i>	119
<i>Temel metinler ve ilave okuma</i>	127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hayvan Hayatı	131
Gündelik hayvanlar	131
Fenomenolojik dünyalar	153
Koku alma duyusuyla ilgili bir sanat neden olmasın? <i>Timbuktu</i>	169
<i>Temel metinler ve ilave okuma</i>	178

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hayvan Etiği	181
Hayvan kullanımı ve istismarı.....	181
Hayvan haklarının ötesi	196
Hayvanları yemek	205
Et hikâyeleri: Hayvanları yemek	220
<i>Temel metinler ve ilave okuma</i>	229
<i>DİZİN</i>	233

TEŞEKKÜR

Öncelikle Edinburgh University Press'ten Jackie Jones'a, hayvan kuramına eleştirel bir giriş yazma fikrini önermiş olduğu için teşekkür etmek isterim. Bu konuda bana güvendiği ve proje ilerledikçe de beni yüreklendirdiği için ona ziyadesiyle şükran doluyum. Jackie'nin yayınevindeki meslektaşlarına ve iki anonim hakemime de müteşekkirim.

Bu kitap, geride kalan son birkaç yıl boyunca çok sayıda arkadaşım, meslektaşım ve hayvan çalışmaları alanındaki bilim insanlarıyla yaptığımız sohbetlerle zenginleşti. Bilhassa Ariane Mildenberg, John Miller, Kaori Nagai, Jane Spencer, Vicki Tromanhauser ve Sarah Wood'a, tamamlanmaya yakınken taslak metnimin bölümleri ya da kısımlarını okumaya, üzerinde yorumda bulunmaya cömertçe zaman ayırdıkları için minnettarım. Görüşlerini paylaştıkları için Judith Allen, Claire Davison, Jeanne Dubino, Jane Goldman, Matt Hayler, Donna Landry, Michael Lawrence, Laci Mattison, Laura McMahon, Caroline Pollentier, Maria Ridda, Kath Swarbrick, Lynn Turner ve Ben Worthy'ye de teşekkür etmek isterim. Son yıllarda katıldığım ve bana güç veren, etkileyici bir dizi hayvan çalışmalarının konferansının düzenleyicileri ile katılımcılarına da minnettarım. Bunlar arasında bilhassa "Queer/Hayvan" (King's College

Londra, 2012), “Kozmopolitan Hayvanlar” (Kent Üniversitesi, 2012) ve “Hayvanları Okumak”ı (Sheffield Üniversitesi, 2014) saymak isterim. University of Kent’in “Hayvanları Yemek” başlıklı Öğrenci Forumu’nun katılımcılarına, yanı sıra Kent’in Paris kampüsünde düzenlediğim “Devrimci Hayvanlar” Yaz Okulu oturumuma katılanlara da çok teşekkürler: Bu kitabın açılışına kısmen ilham oldular.

Son olarak, aralıksız sevgileri, destekleri ve çalışmama olan ilgileri dolayısıyla aileme özellikle müteşekkirim.

Giriş

Kafesin dışında düşünmek

Nénette, Théodora, Tamü ve Joey, Borneo orangutanları. Yaklaşık olarak, ağırlıkları 100 kg, boyları da 1.4 m. “Evleri” yağmur ormanlarında. Onlar “ormanın çocukları”.

Her yıl yarım milyon ziyaretçi, Paris’in merkezinde ikamet eden bu primatların ayrıntılı bilgilerini veren bir tabelanın önünde dikilir. Görelî olarak küçük bir hayvanat bahçesi olmasına rağmen, omurgasızlardan amfibyumlara, kuşlardan sürüngenlere, balıktan memelilere, aşağı yukarı 200 türe ait 1.800 hayvanı görme fırsatı sunar. İnsanların çoğunluğu için hayvanat bahçesi, yüksek ihtimalle başka türlü kanlı canlı göremeyecekleri bir dizi egzotik hayvanla karşılaşabilme imkânını taşır. Televizyonda, bilgisayar ekranında ya da bir kitabın sayfalarında hayvanlara bakmaktan farklı olarak, çevrili olan yerle dışarıda dikilen insan arasında duran tek şey cam ya da parmaklıklar ve hayvanın uzunluğuyla ağırlığı, yaşam çevresiyle boyu hakkında bilgi sunan tabeladır: Mavi zehirli ok kurbağaları 5 cm uzunluğundadır ve vatanları kuzey Brezilya’nın tropik ormanlarıdır; tek hörgüçlü develer 650 kg ağırlığında olup vatanları Kuzey Afrika’yla Güneydoğu Asya’nın çölleri; kar

leoparı 55 kg gelir, 1.30 m. uzunluğundadır, orta ve güney Asya'nın sıradaglarında yaşar; 30 cm'e 110 gr olan aksolotl*, Meksika'nın Xochimilco Gölü'nü yurt bellemiştir. Ne var ki, aktarılan bütün bu bilgiye ve aradaki mesafenin azlığına rağmen, hayvanat bahçelerinde insanlarla hayvanların karşılaşmaları, çoğunlukla mesafe duygusu ve dikkat dağınıklığıyla maluldur. İçeride papağanlar fazlaca sakin tünemiş haldedir, tilkiler en uzak köşede toplanmış, küçük kara kaplumbağaları da camı tırmalamaktadır. Dışarıda biz bakış atar, işaret eder, çevrelenmiş bir alandan diğerine birbirimize sürtünerek hızla hareket ederiz. Orangutanlar bize arkalarını döner, biz de onlara...

1793'te kurulmuş olan Ménagerie du Jardin des Plantes dünyanın en eski halka açık hayvanat bahçesidir. Fransız Devrimi sırasında, aristokrasinin tekelinde olagelmiş özel egzotik hayvan koleksiyonlarına karşı bir muhalefet yeşermeye başlar. Hayvanların türlü çeşit özel koleksiyonlarda sergilenmesi, gösteri ve sirkleri dolaşmaları –bugüne değin birçoğu varlığını devam ettirse de– meşruiyetini kaybeder; bunların yerine, herkeşe açık, ücretsiz hayvanat bahçeleri anlayışı doğar. Yazar ve bitki-bilimci Saint-Pierreli Jacques-Henri Bernardin için bu gelişme, bilim insanları için hayvanların davranışlarını canlı canlı gözlemleyip onlar hakkında bilgi sahibi olma fırsatıyken; başkaları için egzotik canlıları evcilleştirme şansı, halkı eğitime fırsatı ya da ekonomik getiri sağlama aracıdır (Baratay ve Hardouin-Fugier 2003: 75). Egzotik hayvanların tutsaklığı, bundan böyle, seçkin bireylerin konumunu değil, sömürgeci kudretlerini sergileme arayışındaki şehir ve ulusları güçlendirmeye hizmet edecektir (Ritvo 1987: 232; Berger 2009: 31). Paris'teki başarının da etkisiyle, 19. yüzyıl boyunca Londra'dan Dublin'e, Amsterdam'dan Kopenhag'a, Berlin'den Brüksel'e büyük şehirlerde hayvanat bahçeleri kurulmaya başlar. Giriş ücretleri artar. Avrupa'da, 20. yüzyılın başında elli olan büyük hayvanat bahçelerinin sayısı, yüzyıl sonunda 300'ü geçecektir (çok daha fazla sayıdaki küçük hayvanat bahçeleri de hesaba katıldığında bu sayı çok daha yükseğe fırlar). Bu büyük hayvanat bahçele-

(*) Bir tür semender – ç.n.

ri her yıl tahmini olarak 150 milyon ziyaretçiye ev sahipliği yapar (Baratay ve Hardouin-Fugier 2003: 230; 203). İrili ufaklı bu hayvanat bahçelerinin sayısındaki artış, başka kıtalarda da tekrarlanır. Günümüzde dünyada 10.000 civarında hayvanat bahçesi var ve her yıl tahmini olarak 700 milyon ziyaretçiyi çekiyorlar. Özel koleksiyonlardan halka açık hayvanat bahçelerine doğru yaşanan bu değişimle beraber, söz konusu mekânların amacı ve kapsamı da değişti. Tutsak hayvanların sınırlı yaşam süresi beklentisi, yüksek ölüm oranları, koşulların hayvanların davranışlarında değişiklik yarattığı fikri ve tekil hayvanları çalışmanın bütün bir türü doğru biçimde temsil edemeyeceği düşüncesi, bu mekânlara dönük bilimsel hevesi yavaş yavaş kırdı. Buraların, soy tükenmesi tehdidi altında olan türlerin korunmasına destek sağlayacağı ve hayvanların yeniden ait oldukları yaşam alanlarına döndürülecekleri fikri de genel olarak düşünülenden çok daha düşük bir başarı düzeyini yakaladı (Jamieson 2006: 139-140). Bu gibi bilimsel hedeflerde uğranan hayal kırıklığıyla beraber hayvanat bahçeleri, odaklarını halk eğitimi ve eğlencesine çevirdiler (Baratay ve Hardouin-Fugier 2003: 123; 131; 146).

Ne var ki, eğitim ve eğlence arayanlar için de hayvanat bahçelerinin hayal kırıklığı yarattığı yönünde bir kanı var. Kafeslerinin dışında sergilenen rakamlar ve veriler aracılığıyla hayvanlar hakkında ne öğreniyoruz? Hayvanat bahçesi ziyaretçileri her bir kapalı bölme önünde ortalama olarak otuz saniye ile iki dakika kadar kalıyorlar (Mullan ve Marvin 1999: 133; DeMello 2012: 111), bu kapalı bölmelerin yanındaki tabela ve etiketler büyük ölçüde okunmuyor (DeMello 2012: 109-110) ve hayvanat bahçesine gidenler, hayvanlar hakkında, hiç gitmeyenlerle benzer önyargıları sık sık sergiliyorlar (Jamieson 2006: s. 135). Hayvanat bahçesine yapılan ziyaretlerden gerçekten ne kadar zevk alıyoruz? *Guardian* yakın zamanlarda, yaz mevsiminde cuma geceleri 8-10 saatleri arasında yapılan ve web sayfasında “Londra’nın En Vahşi Gece Gezmesi!” olarak tanımlanan “Geç Saatlerde Hayvanat Bahçesi” sırasında, “alkolün sebebiyet verdiği olaylar” dolayısıyla, Londra Hayvanat Bahçesi’nin

soruşturma altında olduğuna dair bir haber yaptı. “Bir ayının bir kaplanın üzerine fırlatılması, sarhoş bir kadının –habere göre– bir aslanın bölmesine girmeye çalışması ve bir adamın soyunarak penguen havuzuna girme girişiminde bulunması” gibi örnekleri içeren bu olaylar (Vaughan 2014) hayvanat bahçesi ziyaretlerinin davranışları için norm olmayabilir; ama hikâye, eğlendirme dürtüsünün hayvanların hayatları ve çıkarlarından soyutlanabileceği düzeye dair bilhassa tedirgin edici bir örnek sunuyor. Hayvanat bahçelerine yapılan daha akli başında gündelik ziyaretler de çoğunlukla, John Berger’in ezber bozan denemesi *Hayvanlara Niçin Bakarız*’da tarif ettiği fenomen olan, sessiz sedasız bir hayal kırıklığı duygusuyla sonuçlanır:

Hayvanlar nadiren yetişkinlerin anılarıyla uyumludur ve çocuklara da pek çoğunlukla, beklenmedik biçimde uyusuk ve sıkıcı görünürler. (Hayvanat bahçesinde hayvanların bağırtıları kadar sık duyulan, çocukların ağlamaları ve çığlıklarıdır: Nerede? Neden hareket etmiyor? Ölmüş mü?) Ve böylece, çoğu ziyaretçinin hissettiği ama her zaman ifade etmediği soru özetlenebilir: Neden bu hayvanlar benim varsaydığımдан daha azı? ... Ziyaretçiler hayvanat bahçesini hayvanlara bakmak için ziyaret ederler. Bir sanat galerisini ziyaret eden ve bir tablonun önünde duran, sonra bir diğerine ya da bir diğerinden sonrakine ilerleyen insanlardan farksız biçimde, kafesten kafese ilerlerler. Ne var ki hayvanat bahçesinde görüntü her zaman yanlıştır. Odak dışına kaymış bir imaj gibi. Buna öylesine alışılmıştır ki, artık fark edilmez bile (2009: 33).

Berger, hayvanat bahçelerinde, sadece hayvanlarla karşılaşma biçimimizi değil aynı zamanda ne tür hayvanlarla karşılaştığımıza dair önemli bir soruyu da gündeme getirir. Zira “bu hayvanlara nasıl bakıyor olursanız olun, hayvan ister parmaklıkların tam karşısında dursun ister sizden bir adımdan daha az mesafede olsun, isterse insanların olduğu yere, dışarı doğru bakıyor olsun, *mutlak olarak marjinal kılınmış bir şeye bakıyorsunuzdur* ve ne kadar yoğunlaşırsanız yoğunlaşın, bu onu merkezlemeye asla yetmeyecektir” (s. 34). Hayvanat bahçelerinin

sadece bilimsel faziletleri değil, aynı zamanda hayvanları eğitim ve eğlence amaçlarıyla tutmanın faydaları da abartılmıştır.

Halka açık hayvanat bahçelerinin ortaya çıkışının hem insanların hayvanlara duyduğu ilgiyi hem de hayvan sömürüsünü karakterize etmesinden bir paradoks doğar. Jacques Derrida, bu gibi hayvanat bahçeleri aynı zamanda sorunlu iktidar yapıları üzerinde temellenmeye devam ederken, nasıl olup da “Jardin des Plantes’a hayran” kalabildiği (2009: 275) üzerine düşündüğü *The Beast and the Sovereign*’de [Hayvan ve Egemen] bunun bir açıklamasını getirir:

lüks ve faydasız harcamalardan, tüketilen hayvanlardan yararlı hayvanlara, canlı ve kârlı bir hayvanat bahçesine geçiş yapılır: bilgi için faydalı ama aynı zamanda ekonomi için ... kârlı ... hayvanat bahçesinin, hayvan-bilimsel [zoolojik] bahçesinin ve genel olarak hayvan-biliminin bu reformunda —... sirklerin ve özel evlerin reformundan bahsetmeye gerek bile yok—, ... hükmedici ve egemen iktidarın; evcilleştirme, hayvan kuramı eğitimi, hayvan yetiştiriciliği ... (yakalama, avlama, yetiştirme, ticaret ve kapatma yoluyla) hayvanlara sahip olunması, temellük edilmesi ve mülkiyete geçirilmesi ve bunun gibi birçok yöntemini [görürüz] (s. 283).

Özel koleksiyondan halka açık hayvanat bahçesine geçiş, hayvan sömürüsüne dikkat çekmede başarısız kalmıştır, çünkü ikincisinin “gerçekliği”, “modelin yapıbozumu” olmaksızın “ortadan kaldırılmıştır”. Derrida bu modeli “otopsik” olarak adlandırır: Bu modelde insan-olmayan hayatlar nötraliye edilip nesneleştirilir, hayvanlar “yaşamdan arındırılır”; model, “kapatma, hareket serbestisinden ve dolayısıyla özgürlükten, güçten, görme ve bilme gücünden, belli sınırların ötesine sahip olabilme yetisinden ve dolayısıyla egemenlikten yoksun bırakma”ya dayalıdır (s. 296; 300). Derrida’nın hayvanlık durumuna uzun soluklu ilgisi ve özellikle *The Animal That Therefore I Am* [Hayvan Dolayısıyla Ben] * gibi daha sonraki çalış-

(*) Elçin Gen’in Türkçe ifadesi için önerdiği iki alternatif: “O Hayvan [Var] Öyleyse Varım” veya “Öyleyse Olduğum Hayvan”. Bkz: “Hayvanlara Karşı Suç”, E-

malarıyla *The Beast and the Sovereign*'in her iki cildi, bu iktidar ilişkilerini yapıbozuma uğratmanın, kuramsal modellerimizde esaslı bir dönüşümü zorunlu kılan bir iş olduğunu zengin örneklerle gösterir. Hayvan koleksiyonunun özel alandan kamusal alana “devrimsel” geçişi, hayvanların daha iyi muamele görmesi yönünde bir değişim yaratmamış ya da insanla hayvan arasındaki varsayılan ayrıma dair bir itirazı beraberinde getirmemiştir, çünkü bu geçiş, bir *düşüncede* devrim yeteri ölçüde eşlik etmemiştir.

Hayvan Kuramı, özel olarak hayvanat bahçeleri hakkında bir kitap olmaktan ziyade, düşünce dünyamızda birçok hayvanla yaşadığımız karşılaşmalara dair bir kitap. Hayvanat bahçesi ziyaretleri, modern dünyada hayvanlarla karşılaşma biçimlerimize ve bu gibi karşılaşmalar sırasında ne düşünüp ne düşünmediğimize dair önemli soruları beraberinde getirdiği için anlamlı. Zira insanlarla hayvanlar arasında –hayvanat bahçesinde olsun, gündelik deneyimlerimizi paylaştığımız evcil hayvanlar ya da masalarımıza gelen etle olsun– insanların sahip olduğu düşünülen türden yeterlilikler ya da değerden hayvanların yoksun olduğuna ilişkin düşüncenin uzun bir tarihi var. İnsanların çoğunluğu hayvanat bahçesinden, insanlarla hayvanlar arasındaki ayrıma dair varsayımları ciddi biçimde değişmeksizin ayrılır. Fakat tür bariyerini esasta yaratan, (bizim) insanlığımız ile (onların) hayvanlığı arasındaki kapatılamaz farktan –bu fark her ne ise– ziyade, bizatihi karşılaşmanın doğasıdır. Hayvanat bahçelerinde, insan olmayan hayvanlarla insan ziyaretçiler arasında duranlar –rakamlar ve veriler, cam duvarlar ve parmaklıklar– bir tarafında insanlar tarafından yakalanmış, kategorize edilmiş ve kafese kapatılmış insan olmayan hayvanların bulunduğu bu gibi türler arası karşılaşmaların asimetrisini sembolik ve maddi olarak işaretler. Hayvanları ve hayvanlık durumunu kuramsallaştırma girişimlerine dönecek olursak, bu kitap, bu açık bölünmenin arasında olanı araştırmaktadır. Hayvanlarla hayatın içindeki karşılaşmalarımızı daha iyi anlayabilmek için

Skop, 23 Eylül 2015; <http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-hayvanlarkarsi-suc/2623>. Erişim tarihi: 14 Haziran 2018 – ç.n.

düşünce dünyamızda hayvanlarla karşılaşmalarımızın asimetrik doğasını daha iyi kavramayı amaçlamaktadır.

Bir antroposantrizm tarihi mi?

Antikite ve Aydınlanma

Batı felsefesinin tarihi, hayvanların kapasitelerinin ne olduğu, onlara nasıl muamelede bulunulabileceği ve genel olarak insandan (ya da daha açık olmak gerekirse, “erkek”ten) daha aşağıda varsayılan konumlarına dair düşünüşte başat bir etki-de bulunmuş olan antroposantrik (insan-merkezli) düşünme biçiminde hayvanların esaretine dair çok sayıda örnek sunar. Bu kitabın ele aldığı çeşitli düşünürlerin devraldığı felsefi mirası anlayabilmek için, hayvanların ve hayvanlık durumunun kuramsallaştırılmasının gelişiminde çok büyük ölçüde önemli iki döneme dönüp yeniden bakmak gerekir: Klasik felsefecilerin hayvan hayatını sistematik olarak ilk defa ele almaya başladıkları Eski Yunan ile Aydınlanma’yı etkilemiş olan bir dizi felsefecinin insanın doğadaki konumunu kavrama gayretlerinde yüzlerini gelenek ve inançtan bilim ve akla döndükleri 17. yüzyıl Avrupası. Bu iki dönem; sadece insan dışı hayatın kavramsallaştırılma ve ele alınma yöntemini biçimlendirmede büyük ölçüde etki sahibi olacak antroposantrik varsayımları teşhir ettiklerinden dolayı değil, insanlık durumunu merkeze almayan bir düşünüş imkânına dair bir açıklık sağlayan marjinalize edilmiş sesleri içinde barındırdıklarından dolayı da hayati öneme sahip. Antroposantrik düşüncenin tarihi içinde, hayvanlar ve hayvanlık durumuna daha az antroposantrik ya da hatta antroposantrik *olmayan* yaklaşımların alternatif tarihine dair tohumlar da mevcut.

Zihinler ve makinalar

Aristoteles (MÖ 384-322) *Politika*’da, çokça referansta bulunan, “erkeğin” diğer hayvanlardan “doğası gereği politik bir hayvan” olduğu için ayrıldığı (1995: 10) önermesini ortaya ko-

yar. Aristoteles'in bununla kastettiği, erkeğin, dil, mantık ve ahlâki uslamlama kapasitesiyle erkek olmayan dünyadan ayrıldığı polis ya da "şehir-devleti"nde doğal gelişimine kavuştuğudur. Muhakkak, başka bazı hayvanlar da kendi ortak toplumlarını oluşturabilirler, fakat erkek

arılar ya da diğer sosyal hayvanlardan daha üstün bir derecededir ... hayvanlardan sadece erkek dil ayrıcalığıyla donatılmıştır. Sadece ses çıkarmak haz ve acıyı ifade etmeye yarar, dolayısıyla genel olarak bütün hayvanlara ait bir yetenektir: Doğaları, haz ve acı algısına sahip olabilecekleri ve bu algıyı birbirlerine belli edebilecekleri bir noktaya kavuşmalarını mümkün kılar. Fakat dildir ki neyin üstün neyin tam tersi olduğunu beyan etmeye yarar ve bu, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında erkeğin ayırt edici özelliğidir: Sadece o iyi-kötü, adil-adil olmayan ve benzer başka niteliklere dair bir algıya sahiptir. Erkek, bu niteliklerde birleşerek bir aile ve bir şehir kurar (s. 11).

Dil, mantık ve ahlâki uslamlama, erkeği haz ve acı deneyiminin ötesine yükseltir. Bunun için Aristoteles, erkekle hayvan arasında, zekânın bedensel kapasitelerden daha önemli olduğu doğal bir hiyerarşik ilişki görmektedir: "Doğallıkla yöneten öge ile doğallıkla yönetilen öge arasında, her ikisinin de korunması için, zorunlu olarak bir birlik olmalıdır. Bedensel gücü sayesinde fiziksel işleri görme yeteneğine sahip öge, yönetilen ögedir: Doğal olarak, kölelik konumundadır" (s. 8). Hayvanlara doğrudan referansla, aynı ilkenin, "evcil hayvanların vahşi olanlardan daha makul bir doğaya sahip olduğu" durumlar için de geçerli olduğunu ekler: "Bütün bu hayvanların erkek tarafından yönetilmesi onlar için daha iyidir, çünkü böylece korunuyor olmanın faydalarından yararlanırlar." Aristoteles'in yinelenen "erkek" kullanımı anlamlıdır, çünkü hayvan türleri arasında ve içinde, "erkeğin dişiyle ilişkisi"ni, "doğal olarak üstün olanın aşağıda olanla, yönetenin yönetilenle ilişkisi" olarak görür (s. 16). Hayvanlarla ilgili bakış açısı, onların, kadınlar gibi, erkeklerle hizmet etmek için yaşadığı yönündedir: "Bitkiler hayvanla-

rın, bazı hayvanlar da diğerlerinin faydalanması için vardır” (s. 23). Öyle görünüyor ki antikitede ya erkek olmalı ya da başkasının faydası için var olmalısınız.

Modern Avrupa’da hayvanlar hakkında günümüze değin en etkili olmuş önerme, René Descartes’ın ilk olarak 1637’de yayımlanan ve düşünen insanları otomatikleşmiş hayvanlardan ayıran *Yöntem Üzerine Konuşma*’sına atfedilir. “Düşünüyorum, öyleyse varım”, Kartezyen felsefenin “ilk ilkesi”dir ve buradaki –“bedenden bütünüyle ayrı aklı” ifade eden– “ben”e erişimi olan yegâne varlık insandır (1968: 53-54). Akıl ve beden, insan ve hayvan arasındaki yarılmaya dair bakış açısını ifade eden ve pek de iyi şöhret sahibi olmayan bir pasajında Descartes,

“bir maymunun ya da başka herhangi bir irrasyonel hayvanın organlarıyla görünümüne sahip olan türde makineler olsaydı, bu hayvanlarla tam olarak aynı doğada olmadıklarını ayırt etmemizin bir yolu olmayacaktı,” diye yazar. Bunun yerine, ahlâken mümkün olduğu ölçüde, bizim bedenlerimize benzeyen ve davranışlarımızı taklit eden makineler olsaydı, yine de bunların gerçek insanlar olmadıklarını ayırt edebilmemizin iki katı yolu olacaktı. Bunlardan ilki; bizim, düşüncelerimizi başkalarına ifade etmede kullandığımızı benzer biçimde, sözcükler ya da başka işaretleri hiçbir zaman kullanamayacak olmalarıdır. ... İkincisi, bazı şeyleri bizim kadar hatta belki bizden daha iyi yapabilseler bile, başka şeylerde hiç şüphesiz hata yapacaklardır. Fark edilecektir ki, bilgi vasıtasıyla değil, basitçe organlarının istidatları doğrultusunda hareket ediyorlar: Zira mantık her durumda kişiye hizmet eden evrensel bir aygıtken, bu organların, her bir özel fiil için özel bir istidada gereksinimi vardır; dolayısıyla, mesele o ki, bir makinede –mantiğimizin bizim için mümkün kıldığı gibi– hayatın her hadisesine karşılık vermeye yetecek ölçüde farklı organ bulunması ahlâken olanaklı değildir (s. 73-74).

Aristoteles gibi burada da vurgunun, “ussal-olmayan hayvan” karşısında, dil ve bilgiye erişimi olan ussal “insanlar” üzerinde olduğunu görürüz. Descartes, bütün hayvanları, “en akıl-

sız insanlar”dan dahi daha aşağı seviyede değerlendirir (s. 74). İnsanı, toplum içindeki geniş kapsamlı rolü vasıtasıyla serpilen politik hayvan olarak gören bakış açısını çağrıştıracak biçimde, Kartezyen insan, birçok şeyi öğrenmeye ve aralarında bağlantı kurmaya yetecek kadar zekidir. “Saksağanlar ve papağanlar”ın konuşmalarının *anlam* ya da bir tür düşünüş ifade eden işaretlerin bir örneği olabileceğine dair herhangi bir olasılığı ya da her ne nedenle olursa olsun konuşamayan insanların varlığını bütünüyle göz ardı eden Descartes, “farklı kelimeleri bir araya getirip düşüncelerinin anlaşılabilmesini sağlayacak olan konuşmayı meydana getirme kabiliyetinden yoksun olacak kadar ahmak ve aptal bir tek insan bile yoktur, embesiller bile böyle ahmak ve aptal değildir” sonucuna varır ve yine Descartes’a göre, “doğumunda sahip olduğu istidat ne denli mükemmel ve ne kadar harika olursa olsun, benzerini yapabilecek başka tek bir hayvan bile yoktur”. Descartes tarafından çizilen sınırlar katı ve açıktır; mesele “sadece hayvanların insanlardan daha az uslamlamaya sahip olması değil, buna hiç sahip olmamalarıdır”, onların “akılları yoktur” (s. 74-76). İnsanın ölümsüz ruhu ile bedeninin otomatikleşmiş işlevleri arasındaki yarılmadan nasibini alan hayvan, insanın olmadığı her şey tanımına hapsolmuştur.

Antroposantrizm (ve bu metinlerde “erkek” çok sık bütün insanların yerini aldığına göre androsantrizm [erkek-merkezlilik – ç.n.]), hem *Politika* hem de *Yöntem Üzerine Konuşma*’da hayvanlar ve hayvanlığın kuramsallaştırılmasında açıkça bahşattır. Bu iki kavram, çağdaş hayvan kuramcılarınca da sık sık birbirine koşut biçimde ve felsefenin insan-olmayan hayatı tarihsel olarak göz ardı etme biçimlerinin kanıtları olarak tartışılır. Bu pasajları bir arada okumak bütün bir Batı düşüncesinde hayvanların insanlardan hiyerarşik bir düzenleme içinde ayrıştırılmış olduğu izlenimini verse de hesaba katılması gereken önemli farklar vardır. Felsefeci olduğu kadar biyolog da olan Aristoteles, insanı aşkın bir alana yüceltmektense, insan yaşamının, farklı biçimlerde ifade edilse de hayvanlarla paylaşılan yaşamsal işlevlerine odaklanan maddeci bir bakış açısı su-

nar. Bu bakış açısının açık kanıtları, geniş bir hayvan bedenleri ve yaşam biçimleri yelpazesinin dökümünü sunma girişiminde bulunduğu ve hayvanların duyulara, özellikle de “dokunma” deneyimine sahip olduğunun altını çizdiği *Hayvanların Hareketleri Üzerine*’de mevcuttur (2005: 7). Dokunma üzerindeki bu vurguya, hayvanları salt makineler olmaktan öte konumlandırıldığı *Ruh Üzerine*’de de rastlanır: Hayvanlar “idrak kabiliyeti” ve “arzu”ya sahip oldukları gibi, “acı ve haz” zı da deneyimleyebilirler (1986: 162). Bununla beraber, sahip olmadıkları şey zekâ ya da düşüncedir: Hissetmek ve idrak yeteneğine “bütün hayvanlar sahiptir, fakat düşünmek hatalı olmayı kabulü de gerektirir ve bu yeteneğe aynı zamanda ussalığa sahip olmayan hiçbir hayvan sahip değildir” (s. 197-198). İnsan olmayan hayvanlar “algılara dayalı imgelem”e sahipken, insanlar, “bir şeyi ya da bir diğerini yapma kararını vermek üzere akıl yürütme”ye dayalı olan “bilinçli imgelem”e sahiptir (s. 216). Aristoteles’in insanlar gibi hayvanlar ve bitkilerin de ruhu olduğunu öne sürmesi önemlidir: “Ruh, deyim yerindeyse, yaşayan varlıkların ilk ilkesidir.” Bu durumda, Aristoteles’in ruha ilişkin soruşturması, insanın ayrıcalıklı konumuna karşı durur: “Ruh hakkında konuşan ya da ona dair bilgi edinmeye çalışanlar öyle görünüyor ki sadece insan örneğini dikkate alıyorlar” (s. 126-127). Aristoteles için ruh, şu durumda, tinsellik ya da kişisel kimlikle ilgili değildir; daha ziyade, bedeni içeriden yaşamla besleyen bir “yaşamsal ilke” ya da “yaşam ilkesi”dir (Thacker 2010: 11). Ruh, burada, Descartes’ta olduğu gibi tinsel bir cevher, ya da Platon’un kavramsallaştırdığı gibi bedeni yönlendiren ve insanı “yeryüzünden göksel âlemlere doğru” yükseltecek “rehber bir töz” değildir (1965: 131). Aristoteles için ruh, yeryüzüne sıkı sıkıya tutunmuş kalır: Hayvan, “canlandırılmış beden”dir (1986: 218).

Hayvanların felsefede kavramsallaştırılmalarına dair bu miras üzerinde duran Gilbert Simondon, *Two Lessons on Man and Animal*’da (İnsan ve Hayvan Üzerine İki Ders) Aristoteles’in, nasıl “gözlemin ilk objektif natüralist doktrini” olan “gerçeklik üzerine bir yargı” sunmakta olduğunu yazar (2011: 42-44).

Hal böyle olduğunda, Aristoteles bize, “insanda ortaya çıkanla hayvanlarda ortaya çıkanın karşılaştırılabilir olduğu”nu gösterir ve ne aynı ya da özdeş ne de tümüyle karşıt olduklarına işaret eder (s. 58). Aristoteles insanlarla hayvanlar arasında kendi karşılaştırmalarını yaparken, yakinen gözlemlediği cisimleşmiş gerçekliklere yaslanır. *Politika*'ya dönersek, “hem hayvanlar hem de insanlar arasında çok sayıda farklı yaşam tarzı”nı tartıştığı birçok örnek arasında birine denk geliriz:

Besin maddeleri olmaksızın yaşamak imkânsızdır. Hayvanlar arasındaki besin farklılıklarının farklı yaşam tarzlarıyla neticelendiğini görürüz. Besine ulaşma amacına uygun olacak biçimde –kimileri etobur, kimileri otobur, kimileri de hepçildir– bazı vahşi hayvanlar sürüler halinde yaşarken, diğerleri birbirinden yalıtılmıştı. Doğa, böylelikle, konforlarını daha yüksek düzeye çıkaracak ve bu maddeleri daha kolay elde etmelerini sağlayacak biçimde, yaşam tarzlarını ayırtmıştır: Gerçekte, aynı türde besin bir sınıfın bütün mensuplarına doğal olarak uygun olmadığı ve farklı çeşitler farklı türlere uygun olduğu için, etobur hayvanlar sınıfı içinde ve aynı biçimde otobur hayvanlar sınıfı içinde bile farklı yaşam tarzları mevcuttur. Aynısı insanlar için de geçerlidir. Yaşam tarzları büyük ölçüde farklılaşır (1995: 22).

Burada hayvanlarla insanlar arasındaki karşılaştırma belirgin bir ayırıştırma çizgisi çekmek için değil, münhasır yaşam tarzlarındaki farklılaşmaları çoğullaştırmak içindir; vurgu hem türler arası hem de tür-İçi farklar üzerindedir. Bu bakış açısı, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* boyunca yaptığı türden, insanları bir kategori ve hayvanları bir diğer kategori olarak alıp aralarına tek bir çizgi çizdiği karşılaştırmalardan farklılaşır. Descartes'ın öğretileri, Simondon'un açıkça gösterdiği gibi, “doğrusu bütünüyle sistematik ve ikilikçi doktrinlerdir ... insan için doğru olan, hayvan dikkate alındığında hiçbir açıdan doğru değildir” (2011: 59; 62). Kartezyenizm, insanlara hayvanlara karşı ilgisizlikleri, dahası onlara yönelik zulümleri için bir mazeret sunar.

Ruhlar ve hisler

Antroposantrizmin hikâyesi sadece bu iki birbirinden çok farklı düşünür arasında değil, aynı zamanda içinde yazmakta oldukları daha geniş bağlamlar açısından da farklılaşır. Kendi dönemlerinin en etkili figürleri olsalar da aynı dönemlerden başkalarının da bugün hayvanlar hakkında düşüncesimize ekleyecek pek çok şeyleri vardır. Platon, bütün bir antikitenin hayvanlığa yaklaşımını ne kadar temsil edebilirse Aristoteles de o kadar temsil edebilir, zira eski Yunanlar arasında, Aristoteles'in hayvanların doğal olarak insanların faydası için tasarlanmış olduğu görüşüne itiraz edip hayvanlar için adaletin yanında daha sağlam duran kimi sesler de mevcuttur. Örneğin, Pisagor (MÖ 570-495), Plutarhos (MÖ 46-120) ve Porfiryus (MÖ 234-305) vejetaryenizmi desteklemiş olan önemli düşünürlerdi. Pisagor'un ruhların insanlardan hayvanlara göç ettiğine dair inancı, itirazının insanların insan ruhu yiyebileceğinde temellendiğini ortaya koyar. Öte yandan Plutarhos ve Porfiryus, hayvanların ahlâki ilgiyi hak eden zeki, hissedebilen ve hatta ussal varlıklar olduğuna inanırlardı. Plutarhos, et yemenin “insanlar için doğal” olduğu görüşüne açıkça karşı koyar (2007: 156). Ne doğal ne de ahlâken meşrulaştırılabilir olan, zevk için “hayvanların ortadan kaldırılması ve etlerinin yenmesi”, Porfiryus için açıkça, “vahşi ve gayri-adildir” (1999: 41). Benzer biçimde, 17. yüzyılda Descartes'ın dünya görüşü de onun bakış açısıyla uzlaşma içinde olmayan diğer rasyonalist düşünürlerin itirazlarıyla karşılaşmıştır. Bu bağlamda iki önemli figür, Kartezyen akıl-beden ikiliğine ve maddenin cansız olduğu fikrine karşı çıkan Baruch Spinoza ve Gottfried Leibniz'dir. Basitçe ifade etmek gerekirse, Descartes durağan bir *ikilikçilik* sunarken, Spinoza ve Leibniz yaratıcı bir *tekçilik* önerirler. İnsan ile insan-olmayanı hayatın içkin –aşkına karşıt olarak– bir düzenlemesi içinde temellendirerek, insan ve hayvanı karşıt ve hiyerarşik olmayan bir tarzda düşünmek için alan açarlar.

Bununla beraber, Spinoza'nın metinlerinde hayvanlarla ilgili en çarpıcı pasaj, insanlarla hayvanlar arasında tam da böy-

le bir hiyerarşik karşıtlığı açıkça yaratıyor izlenimi verir. Ölüm yılı olan 1677'de yayımlanan *Ethika*'sı, ilginç bir biçimde, Descartes'ın hayvan hayatını gözden çıkarışını çağrıştıran şu alıntıyı içerir:

Hayvanların öldürülmesine karşı kural, somut mantuktan ziyade boş kanı ve erkeksi olmayan şefkate dayandırılmaktadır. Kendi faydamızı gözetmeye dair ussal ilke, daha aşağı olan hayvanlarla ya da doğası insan doğasından farklı olan şeylerle değil, insanlarla bağ kurmayı bize öğretir. Onların bize karşı olduğu gibi bizim de onlara karşı haklarımız vardır. Gerçekte, her birimizin hakkı, erdemi ya da gücüne göre tanımlandığına göre, insanların aşağı hayvanlar karşısında, aşağı hayvanların insan karşısında olduğundan daha fazla hakkı vardır. Aşağı hayvanların hisleri olduğunu inkâr ediyor değilim. Fakat bu sebeple kendi üstünlüğümüzü dikkate almamızın, onları zevkimiz için kullanmamızın ve onlara bize en uygun olacak biçimde muamele etmemizin engellenmesine itiraz ediyorum. Zira doğaları bizimkinden farklıdır ve duygulanımlarının doğası insan duygulanımlarından farklıdır (1996: 135).

İnsanların hayvanları öldürme ve onları kendi amaçları uğruna kullanma hakkını savunurken, Spinoza, insanları hayvanlardan açıkça ayıranın ne olduğuna dair farklı duygular taşıyor gibi görünür. Fakat hayvanların hisleri olduğunu inkâr etmez ya da daha önemlisi, yazılarında sürekli olarak insanlarla hayvanları ayırıştırmak için yola çıkmaz. Aslında *Etika*'da, hayvanları açıkça nadiren tartışır ve bir örnekte bunu yaptığında, “aşağı hayvanlarda, insanlardaki pratik zekâyı misliyle aşan pek çok şey gözlemlenir” diye yazar (s. 72). Yukarıdaki pasaj, “doğaları insan doğasından farklı olan” hayvanlara dair keskin bir çizgi çekmesi itibarıyla bir nebze müstesnadır. Hasana Sharp'ın ustaca öne sürdüğü gibi, Spinoza'nın burada hayvan duygulanımları ile insan duygulanımlarını (kabul edilmelidir ki antroposantrik) ayırıştırmaya arzusu, insanlar arası bağları olumlama isteğine yönelik pragmatizminden kaynaklanmaktadır: Hayvanlara yönelik sempatinin (ki bu dönemde artmaktadır), insanları birbir-

leriyle bağ kurma çabalarından uzaklaştıracağından ya da bu çabaları baltalayacağından endişelenmektedir. Spinoza'nın insanla hayvan arasındaki yakınlıktan duyduğu korku, aslında onların ontolojik yakınlığının kabulünü açık eder (Sharp 2011: 64). Fakat asıl önemli olan, insanın üstünlüğü ve insan/hayvan sınırına itiraz edebilmek için *Etika*'nın açmış olduğu alandır (Kartezyenizmin kapadığı bir alandır bu). Yüzyılın ilk yarısında Descartes'in hâkim oluşunun yarattığı etki, Gilles Deleuze'ün *Expressionism in Philosophy: Spinoza*'da (Felsefede Ekspresyonizm: Spinoza) yazdığı üzere, "Doğayı, ondan gerçeklik ve gizilgücü, içkin gücü ya da özsel varoluşu kopararak, değersizleştirmek" yönündeyken, Spinoza'nın anti-Kartezyen "reaksiyon"daki temel rolü, "güçlerle donatılmış Doğaya dair bir anlayışı yeniden kurma"yı amaçlar (1992: 228).

Leibniz de bu anti-Kartezyen reaksiyonun bir parçası olmakla beraber, insan olmayan hayvanlara dair oldukça farklı ve daha hazla yazar. 1714'te yayımlanan *Monadoloji*'sinde, onların "ruhları"nı, "yüksek algıları"nı ve "aklı çağrıştıran bir belleğe" erişimlerini tartışır. Belli eşya ya da olaylarla bağlantılı anıları çağırma yeteneğini örneklemek için dikkatlerimizi köpeğe çevirir: "Kendilerini etkileyen bir şeye dair bir algıları olan ve daha önce de benzer bir deneyim geliştirmiş bulunan hayvanlar, belleklerindeki temsilden, söz konusu daha önceki deneyimleriyle birleştirdiklerini beklerler." Bu nedenle "önceden sahip oldukları hislere benzer hislere yönelirler. Örneğin, köpeklere sopa gösterildiğinde, daha önce bunun sebep olduğu acıyı anımsar ve inleyerek kaçarlar" (1991: 20). Leibniz, algılarla anıların bağlantılı olduğu durumlarda "insanların da nasıl hayvanlar gibi davrandığı"nı tartışarak devam eder (hatta spesifik olarak "eylemlerinin dörtte üçünde böyle davrandıklarını" belirtir). Bu durumda insanlar basitçe hayvanlarla aynı görülmez. Leibniz'in "ussal ruh" olarak adlandırdığı insanlar, "mantığa" ve "kendinin ve Tanrı'nın bilgisine" sahiptir ve bu nedenle de "mantığın ve ruhların ayrıcalıklı konumuna yükseltilmiş" "seçilmiş" hayvanlardır (s. 20; 28). Fakat Leibniz'in sisteminde algı ve his sahibi hayvanlar ile mantık sahibi insanlar arasında bir tür hiyerar-

şı bulunsa da bu hiyerarşi iki kategoriye birbirine karşıt açık bir hatta bölmez. Leibniz'in çalışmasında daha ince bir farklılaştırma buluruz. *Monadoloji*'nin hayvanları önemsizleştirdiğine dair yorumlarına karşın, Glenn Hartz isabetli bir biçimde, hayvanların Leibniz'in çalışmasında "temel, özenli, ciddi bir konumları" bulunduğu dikkat çeker. "Akıldan bağımsızdırlar – dolayısıyla "femomen" değillerdir" (Hartz 2006: 159). Descartes'ta insan ve insan-olmayı bölen aşkın ruha tezat oluşturacak biçimde, burada insanlar ve hayvanlar arasında ruh, Aristoteles'i anımsayalım, bedenle "ahenkli" bir ilişki içindedir (Leibniz 1991: 27). Leibniz'e göre "yaşamın basit özü" hem insan hem de insan olmayan yaratıklarda "bir karşılıklı bağıntı ya da uyum" içinde ifadesini bulur; bir hayvan da insan gibi, "evrenin daimi yaşayan aynası"dır; bütün madde, dolayısıyla bütün ruhlar "yaratıkların bütünlüklü dünyası" içinde "birbirine bağlı"dır. Hayvan, Kartezyen bir aşkın alanda insana katılmak üzere yüceltilmiş değildir; daha ziyade insan aşkınlıktan uzaklaştırılmıştır, öyle ki, hayvan gibi bir "doğal otomat" olarak kavranır (s. 24-26).

17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında, Spinoza ve Leibniz'den başka filozoflar da Descartes'ın mutlak otomat olarak hayvanlar görüşüne temelden karşı çıkacak fikirler ortaya koymuşlardır. Bu, farklı yollardan da olsa insan bilgisi ve mantığına sınırlar çizen ve hayvanlara o zamana değin modern felsefenin izin verdiği kadar fazla yaşam kapasitesi atfeden John Locke ve David Hume'ün amprisizminde açıktır. 1690'da yayımlanan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de Locke, his, algı ve akılda tutma kapasitelerinin "bir dereceye kadar bütün hayvan türlerinde" bulunduğunu belirtir (2014: 138). Bütün hayvanların kapasitelerini eşitlemekten kaçınarak, belli hayvanlarda "his, çabukluk ve çeşitlilik" arz ederken, bazılarında da "hislerin alımlanması için doğanın sağladığı yolların pek az ve bu hisler aracılığıyla elde edilen algıların da ziyadesiyle belirsiz ve donuk olduğu"nu vurgulamaya dikkat eder. Bununla beraber hiçbir hayvan, duyumsama kapasiteleri ne denli sınırlı görünürse görünsün (Locke istiridy ve midye örneklerini verir), "mükemmel hissizliğe" indirgenemez (s. 138-139). Başka bir

örnekte Locke, belleğin insan olmayan kapasitelerini kanıtlamak için dikkatimizi kuşlara çeker: “Melodileri öğrenen kuşların, notaları doğru seslendirmek için gösterdikleri çabanın gözlemlenmesi, algıya sahip oldukları, belleklerinde nosyonları muhafaza ettikleri ve bunu örüntüler oluşturmak için kullandıkları yönünde bende şüpheyeye yer bırakmaz” (s. 144). Dolayısıyla Locke, insan olmayan hayvanların da bilgi edinme kapasitelerini teslim eder.

Hume'un yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra, 1748'de yayımlanan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sı, insanın *a priori* yarı-ilahi uslamlama üzerinde temellenen anlama yetisinin dar sınırlarını göstermek suretiyle, insanlarla hayvanları daha da yakınlaştırır (2007: 5). Bunun yerine, Hume, hem insanlarda hem de hayvanlarda bilginin, deneyimin hissedilmesinden geldiğini öne sürer:

insanlar gibi hayvanlar da birçok şeyi deneyimden öğrenirler ve aynı olayların her zaman aynı sebepleri izleyeceğini çıkarırlar. Bu ilke doğrultusunda dışsal nesnelerin en belirgin özelliklerine aşinalık kazanır ve doğumlarından başlayarak aşama aşama ateşin, toprağın, taşların, yüksekliklerin, derinliklerin .. ve kendi eylemlerinden kaynaklanan etkilerin doğasına dair bilgi biriktirirler (s. 76).

İnsanların öğrenilmiş davranışlar sergilediği, buna mukabil hayvanların içgüdüsel davranışlarla sınırlandığı gibi basit karşıtıklardan uzaklaşan Hume, öğrenme deneyimi aracılığıyla hayvanlara “doğal içgüdü ve eğilimlerine en aykırı davranma biçimlerinin öğretebileceği”ni belirtir. Onun bakış açısına göre hayvanlar öngörü sahibidir: “Hayvan, ilk etapta duyumsadıklarının ötesinde bazı gerçeklikleri çıkarırsar.” Doğuştan gelen içgüdü ve sonradan edinilmiş öğrenme arasındaki karşıtıklardan kurtulan Hume, şu durumda, deneyime yaslanan, “hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz ve bütün bir yaşam idaresinin bağlı olduğu” bir tür *öğrenilmiş güdü* önerir. Bu öğrenilmiş güdü, Hume'a göre ne insan ne de hayvan hayatını yöneten mantığın yerini alır (s. 77-78).

Hem Locke hem de Hume'da, insan bilgisinin sınırlarına dair bir farkındalık ve diğer hayvanların bilgi için sahip oldukları imkânlar üzerine bir vurgu vesilesiyle, insanın efendiliğine dair bir başkaldırı görürüz. Birlikte ele alındıklarında, 17. ve 18. yüzyıllarda Kartezyenizme itirazların, insan ve insan olmayan hayata dair tartışmanın koşullarını dönüştürmekte olduğu ortaya çıkar. Düşünebilmeye dair aşkın yetenekleri temelinde insanların hayvanlardan ayrıştırılması yerine, aralarındaki ilişkiyi, karşılıklı maddi bağıntılar ve vücut bulmuş deneyimler bağlamında düşünmeliyiz. Ne Spinoza ne Leibniz, ne Locke ne de Hume, felsefelerinde insanlarla hayvanları basitçe eşitlerler; daha ziyade hiyerarşik ve karşıtlıkçı düşünme tarzlarına itiraz edecek yeni yollar açarlar. Batılı akıllarda ve söylemde Kartezyen ikilikçilik ne denli yer ederse etsin, söz konusu diğer filozoflar Aydınlanma'nın hayvanlık üzerine mirasını karmaşıklaştırmaktadır. Salt mekanistik davranışa sıkıştırılmadıklarında hayvanlar daha canlı ve çeşitli yaratıklar haline gelmektedir.

Hayvan çalışmaları ve hayvan kuramı

Antroposantrik (ve antroposantrik olmayan) felsefenin karmaşık mirası içinde, Aydınlanma'dan bu yana ve özellikle son 150 yıllık post-Darwinci dönemde hayvanlar ve hayvanlığa ilişkin çok çeşitli kuramsal yaklaşımlar ortaya çıktı. *Hayvan Kuramı* bunlardan en etkili ve önemli olanlarından bazılarını tanıtırken, bunlarla eleştirel olarak da ilişkilendiriyor: Friedrich Nietzsche'nin materyalist ontolojisinden Donna Haraway'ın feminist felsefesine; Sigmund Freud ve Jacques Lacan'ın psikanalizinden Peter Singer, Tom Regan ve Martha Nussbaum'un ahlak felsefesine; Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinden Derrida, Deleuze ve Félix Guattari'nin post-yapısalcı felsefesine; Carol Adams'ın vejetaryen kuramından Cary Wolfe ve Rosi Braidotti'nin post-hümanizmine. Genellikle çok farklı bağlamlarda yazan bu düşünürlerle iştiğal etmek, insanlarla hayvanların hayali, ontolojik ve etik olarak birbiriyle ilişkilene biçimlerine dair bir dizi meseleyi de gündeme ge-

tirmek demek. Hayvanlar ve hayvanlığı eleştirel soruşturmanın merkezine koymak suretiyle, insan ve insan-olmayan hayatın iç içe geçme biçimlerini daha iyi anlayabilir, daha titizlikle kavramsallaştırabilir ve daha bütünlüklü olarak ortaya koyabiliriz. Bu nedenle “hayvan kuramı” terimi bu projenin birbirini tamamlayan iki amacına işaret ediyor: Aydınlanma sonrası felsefecilerin hayvanlar ve hayvanlığı kuramsallaştırmalarındaki gelişmeleri araştırmak ve güncel kuramsal tartışmalar içinde hayvanların yerini tartışmak.

Hayvan Kuramı, günümüzde daha geniş “hayvan çalışmaları” alanı içinde yürütülen akademik ve aktivist çalışmalarla yakın ilişki içinde. Akademik çalışmalar sarahaten kuramsal kavramlarla ilgiliyken, aktivist çalışmalar bu kavramları daha geniş –akademik çalışmalara göre daha fazla iştigal ettikleri– bir maddi bağlamla ilişkilendiriyorlar. Son yirmi yılda hızla gelişen hayvan çalışmaları, hayvanların küresel tarım endüstrisi, tıbbi ve kozmetik araştırmalar, avlanma, doğal yaşam çevrelerinin ortadan kaldırılması, evcilleştirme ve hayvanat bahçelerinde tutsaklık biçimlerinde kendini gösteren sömürsünü soruşturur. Alan farklı bakış açılarından, “eleştirel hayvan çalışmaları” (McCance 2013), “insan-hayvan çalışmaları” (Marvin ve McHugh 2014) ya da “hayvanlık çalışmaları” (Lundblad 2009) olarak adlandırılır. Bu terimler nispeten farklı gündemleri işaret ederler: Hayvan çalışmalarının eleştiri hakkında olduğunu, hemen her zaman insanlarla hayvanlar arasındaki mevcut ilişki hakkında olduğunu ya da birincil odağını insan kültürleri olarak seçerek hayvanlık temsillerinin tarihini analiz etmek için alan sağladığını. Hangi terim kullanılırsa kullanılsın, hayvanlar ve hayvanlıkla ilişkili sorular üzerine çalışan bilim insanları, hem insan istisnailiğini –üstün tür olduğumuz inancı– eleştirmek hem de hayvanların, en iyi ihtimalle değersizleştirilmiş, en kötü ihtimalle de ihmal edilmiş olan temsilleri, hayatları ve çıkarlarını titizlikle araştırmak suretiyle antroposantrizme karşı koyma amacını paylaşırlar. Paul Waldau’nun yakın zamanda alana giriş niteliğindeki hayvan kuramı çalışmasında önerdiği gibi, hayvanların marjinalleştirilişini ele almak, “şefkat ve

zulme dair sahip olduğumuz çelişkili miras hakkında tam bir açık sözlülük göstermemizin yanı sıra, yeteneklerimiz ve sınırlarımıza dair insan tevazuunun en üst düzeyini şart koşar. Aynı zamanda en titiz akıl yürütme biçimlerine ve yüce hayal gücümüzün en gelişkinine ihtiyaç duyarız” (2013: 1). Ayırt edici bir biçimde insana özgü olan tevazu ve hayal gücüne dayalı düşünme yoluyla insanı merkezden çekip alma üzerindeki bu vurgu, kuramsal tartışmalarla uğraşanlar da dahil olmak üzere hayvan çalışmaları alanında mesai harcayanların karşı karşıya bulunduğu paradoksal güçlüğe de işaret eder.

Hayvan çalışmaları, insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki ilişkiyi daha dikkatle ve titizlikle araştırmanın güçlüklerini karşılamak üzere, temelde disiplinler arası bir değerler sistemi ve faaliyet alanı geliştirmiştir. Bu nitelik, son yıllarda yayımlanmış çeşitli dergilerin özel sayılarında çok canlı bir biçimde gözlenir. Örneğin PMLA'nın* “Hayvan Çalışmaları” temalı 2009 özel sayısı edebiyat, görsel sanatlar, hayvanat bahçeleri, feminizm, queer çalışmaları, tiyatro ve post-kolonyal çalışmalar alanından bir dizi makaleyi içermektedir. Bu yelpaze; “Hayvan Ötekiler” temalı *Hypatia* (Gruen ve Weil 2012), “Hayvanların Sırası” temalı *New Formations* (Wheeler ve Williams 2012) ve “Hayvan” üzerine *Mosaic*'in çifte özel sayısı (McCance 2006/7) gibi disiplinler arası dergilerin özel sayılarında da yinelenir. Hepsi de alanda çalışan bilim insanları için değerli kaynaklar olan *Journal for Critical Animal Studies* [Eleştirel Hayvan Çalışmaları Dergisi], *Society and Animals* [Toplum ve Hayvanlar] ve *Humanimalia* [İnsan-Hayvan] gibi dergilerde yer verilen makaleler, felsefeden sakatlık çalışmalarına, aktivizmden dine ve kriminolojiden müze sergilerinin politikasına uzanan ilgi alanlarıyla, bu kapsam zenginliğinin altını çizer. Hayvan çalışmaları, çeşitli disiplinlerden çalışmaları birbiriyle iletişim içine sokmanın yanı sıra, belli disiplinlerin nüvesinin ne anlama geldiği, hangi varsayımlar üzerine kurulduğu ve neleri hedeflediğini de sorgular. Örneğin “beşeri bilimler” disiplinlerinde; edebiyat, felsefe, tarih gibi alanlarda hayvanlar üzerine

(*) Amerika Modern Dil Derneği süreli yayını – ç.n.

çalışan araştırmacılar her şeyden önce “beşeri bilimler” uzmanı olarak sınıflandırılmanın ne anlama geldiği sorunuyla karşı karşıya kalırlar: Bir “hayvan beşeri bilimleri” ya da “post-beşeri bilimler”in neye benzeyeceğini merak ederiz. Bu, hayvan çalışmaları araştırmacılarının yürütmekte olduğu tarzda çalışmalarını betimlemek üzere “disiplinler-ötesi” teriminin neden giderek artan sıklıkta kullanıldığını da bize açıklayabilir. Bu terim, Wolfe’un öne sürdüğü gibi, yararlıdır, çünkü “(tanımı gereği) hiçbir söylemin, hiçbir disiplinin kendi gözlemlerinin şeffaf koşullarını yaratamayacağı gerçeği ... tarafından zorunlu kılınan bir tür dağıtılmış öz-düşünümselliği” işaret eder (2010: 116). Hayvan çalışmalarının disiplinler-ötesi niteliği sadece disiplinler sınırları aşmak ya da içinde eleştirinin yürütüldüğü sınırlara dair daha yüksek bir farkındalık göstermek hakkında değildir: Disiplinlerin hakikati doğrudan doğruya açığa çıkarmadığı, hayat hakkında kısmi, dağınık ve saf olmayan metodoloji, pratik ve kuramlar sunduğu hakkındadır.

Hayvanlara dair kuramsal yaklaşımlar, sadece hayvan çalışmalarının disiplinler-ötesi alanına değil, daha geniş anlamda çağdaş teorideki gelişmelere hitap eder. Bu yaklaşımlar; insan kültürü, dili ve öznelliğine dair soruları merkezine alan eleştirel tartışmalardan, insan olmayan bedenler, nesnelere ve çevrelere yönelik açık bir ilgiye doğru artan değişimin bir parçası olarak görülebilir. Yine de çağdaş kuramsal söylem içinde hayvan çalışmalarına ciddi angajman hâlâ bir dereceye kadar marjinaldir. Çağdaş kuramsal bakış açılarındaki değişimleri ele alan yakın zamanlı kitaplardan bir dizi örnek bunu gösterir: Nicholas Birns’ün *Theory After Theory: An Intellectual History of Literary Theory from 1950 to the Early 21st Century*’sinde [Kuramdan Sonra Kuram: 1950’lerden 21. Yüzyıl Başlarına Edebiyat Kuramının Entelektüel Tarihi], hayvan çalışmalarına kısa ve talî bir atıf ile Derrida’nın *The Animal That Therefore I Am*’ine [Hayvan Dolayısıyla Ben] ayrılmış bir paragraf vardır (2010: 164; 121). Jane Elliot ile Derek Attridge’in derlediği *Theory After ‘Theory*’de [Kuramdan Sonra ‘Kuram’], “Biyopolitika ve Etik” üzerine üç makale grubu hayvan çalışmaları araş-

tırmacılarının ilgi alanında olmakla beraber hiçbiri hayvanlığın kuramsallaştırılmasıyla doğrudan doğruya ilgilenmez (2011: 179-220). Bunun yakın zamanlı bir istisnası, Jean-Michel Rabaté'nin, diğerlerinin yanı sıra Derrida ve Levinas'ı da tartıştığı bir bölümü içeren *Crimes of the Future: Theory and its Global Reproduction*'ıdır [Geleceğin Suçları: Kuram ve Küresel Yeneden Üretimi] (2014: 57-76). Rabaté'nin kitabı, daha genel olarak, "kuram" olarak adlandırdığımızın, "içinden doğduğu yer" olan felsefenin tarihiyle yakinen bağlı oluşunu bize önemle hatırlatır: "Kuram felsefe üzerine durmaksızın kafa yormalı ve diğer söylemler adına onu istikrarsızlaştırmalıdır" (s. 52). Bugün hayvan kuramcılarının üzerindeki çifte görev, geçmişin felsefi modellerini istikrarsızlaştırırken, aynı zamanda alternatif düşünce modelleri yaratmaktır. *Hayvan Kuramı*'nın göstermeyi denediği gibi, hayvanlara yeni kuramsal yaklaşımlar, bütün Batılı felsefi söylemlerden kesin bir kopuştan ziyade, bu söylemlerin epistemolojik, ontolojik ve etik iddialarının yeniden değerlendirilmesine yaslanmaktadır.

Son bir nokta, hayvan kuramına ve bu kuramın hayvan çalışmalarıyla ilişkisine dair düşünmede önem taşıyan, araştırma nesnesini nasıl adlandırdığımız meselesini de içeren terminoloji hakkında. "Hayvan" teriminin yaygın ve sık kullanımı, tekil varlıkların çoğulluğunu "genel olarak hayvan"a indirgediği için eleştirilmiştir. Derrida bize anımsatır: "Hayvan, insanların oluşturduğu bir kelime, bir adlandırmadır; yaşayan diğerlerine koyma hakkı ve yetkesini kendilerine verdikleri bir isimdir" (2008: 30; 23). Ek olarak, "insan olmayan" teriminin kullanımı da "ideolojik olarak yüklü"dür, zira Marianne DeKoven'in işaret ettiği gibi, hayvanı insanın negatifi olarak kategorize eder: "Sadece insanların bakış açısından diğer hayvanlar insan olmayandır" (2009: 363). Devamla: "*İnsan olmayan* kaçınılmaz bir tanımlayıcı değildir. Mesele edilen varlıkları betimlemenin başka birçok yolu vardır: Türlerine, yaşam çevrelerine, ekolojik nişlerine, yırtıcılıkla ilişkilerine (avcı ya da av), beslenme tiplerine (etçil, otçul, ya da hepçil) göre. *Beyaz olmayan, Avrupalı olmayan ve Batılı olmayan, insan olmayana* koşuttur

ve kullanıldığında önemli olanın ne olduğunu açığa vurur” (s. 363). Bu sebeple, “insan olmayan” “hayvan”, üzerinde kafa yorulması, eleştirilmesi ve belki de nihayetinde terk edilmesi gereken terimleri işe koşar. Bu kitap, mümkün olduğu durumlarda, tercih edilen alternatif olarak (heterojen bir yaratıklar dizisini aynı torbaya soktuğu için kendi sınırlılıklarına sahip olmasına rağmen) çoğul “hayvanlar”dan söz etmekle beraber, kuramsal tartışmada şekillendirdikleri yordamlara dikkat çekmek ve sınırlılıklarını ortaya koymak amacıyla “insan olmayan” a ve/ ya da “hayvan” a atıfta bulunmanın gerekli görüldüğü durumlar da var. Öyle umuyorum ki *Hayvan Kuramı*’nı okumak sadece bu sözcükleri değil, bu kitapta araştırılan ve hepsi de çok tanıdık olan “anlam”, “varoluş”, “düşünme”, “dil”, “öznellik”, “faiillik”, “dünya” ve nihai olmamak üzere “insan” gibi bir dizi terimi de sorgulamanın eleştirel araçlarını sunacak.

Bölümlere genel bakış

Bu kitabın bölümleri okuyuculara modern ve çağdaş felsefe içinde hayvanları kuramsallaştıran yaklaşımların daha geniş bir tarihini tanıtmak ve bu metinleri güncel kuramsal tartışmalarla ilintilendirmek üzere tasarlandı. Bu doğaya sahip herhangi bir kitap belli düşünürlere diğerleri pahasına kaçınılmaz olarak daha fazla dikkat çekip onları daha fazla analiz edeceği gibi, kapsam itibarıyla da tüketici olamayacaktır. Fakat metinlerin çeşitliliği, bağlamları ve ele alınan kavramlar hayvanların kuramsallaştırılmasında mevzu bahis olan temel meselelere dair sağlam bir temel sunacak ve tartışma için bir dizi soruyu gündeme taşıyacak biçimde seçildi. Dolayısıyla kitap, kuramsal malzemeyle yeni karşılaşan okurlara bir şeyler sunacak, ama aynı zamanda tartışılan konularla daha tanışık olanlara da yeni düşünme doğrultuları açacak ve bilgiyi takviye edecek bir usulde yazıldı. Bölümler, kabaca, insan çıkarlarından hayvan çıkarlarına doğru bir odaklanma seyri izleyecek yönde kurgulandı (açıklık kazanacağı üzere, bu ikisi çoğunlukla birbirine bağlı olsa da): Hayvanların insan temsilleri olarak düşünülme bi-

çimlerinin değerlendirmesinden (Birinci Bölüm), insanın hayvanlığının tartışılması (İkinci Bölüm) ve hayvanların gündelik hayat ve dünyalarının araştırılmasına (Üçüncü Bölüm) ve nihayet hayvanlara etik yaklaşımların analizine (Dördüncü Bölüm). Amaç hayvanların kuramsal soruşturmanın merkezine yerleştirilmesine dönük doğrusal bir ilerleme önermekten ziyade, insanı merkezine almaya devam eden düşünüşe koşut olarak ortaya çıkmış antroposantrik olmayan düşünüşlere farklı açılardan yaklaşmak. Kuramsal tartışmayı tamamlayacak özellikler de eklendi. En önemlisi, her bölüm, o bölümün ele aldığı temaları araştıran çağdaş yazının metinlerinin yakın bir okuması ile kapanmakla kalmıyor, genel olarak literatürde hayvanlara dair okumalarla ilintili meselelere de işaret ediyor. Edebiyatın sunduğu araçlara ve öyküleyici tekniklere odaklanmanın yanı sıra, bu metinler bir dizi farklı formu temsil edecek (Angela Carter'ın bir kısa hikâyesi, J. M. Coetzee'ye ait bir yaratıcı deneme, Paul Auster'ın bir romanı ve Jonathan Safran Foer'e ait kurumsal olmayan bir metin) ve edebi metinlerin kendisinin hayvanları ve hayvanlığı nasıl kuramsallaştırdıklarını gösterecek biçimde seçildi. Hayvan kuramı ve edebiyat çalışmaları ile ilgilenenler arasındaki çoğunlukla yakın ilişki dikkate alındığında, bu bölümlerin, hayvanlar hakkında düşünüşümüzün hayvanlara dair edebi ya da kuramsal okumalarımızla nasıl bağlantılı olduğuna dair daha ileri bir düzeyde örnekler sunması umuluyor. Son olarak, her bölümün sonundaki "Temel Metinler" listesi o bölümde ele alınan birincil materyalin bibliyografik bilgisini içerirken, "İlave Okuma" listesi de bölümlerde atıfta bulunulan ikincil kaynakların yanı sıra ek materyal önerilerinin bibliyografik bilgisine yer veriyor.

Hayvanlar hakkında düşünmenin en büyük ve ilk güçlüklerinden biri, onları tamamen *hayvanlar olarak* düşünmek. "İnsanlar Olarak Hayvanlar" başlıklı Birinci Bölüm, hayvanlar hakkındaki kuramsal metinlerin onları aslen insani çıkar ve ilgileri açıklayacak simge ve metaforlara nasıl sıklıkla dönüştürdüklerini araştırıyor. Öncelikle psikanalitik kurama, özel olarak da Freud ve Lacan'ın çalışmalarına bakıyor. Hayvan-

lar, Freud'un uygarlığın ilkel toplumlardan post-Darwinci moderniteye doğru gelişimini analizinde de rüya ve fobilere dair yorumlarında da önemli bir yer tutar. Benzer biçimde, Lacan'ın özne oluşumuna dair metinlerinde hayvan davranışına sıklıkla başvurulur. Ne var ki Freud ve Lacan'ın hayvanlığa ilgileri, hayvan figürlerinin insan korku ve arzularının temsilleri ya da insan dilinin araştırılmasına zıtlık noktaları olarak kullanımı yoluyla sıklıkla baltalanır. Bölümün ikinci kesimi, insan-dışı hayata insan niteliklerinin atfedilmesi sürecini anlatan "antropomorfizm" in* görelî açmaz ve potansiyellerini değerlendirerek devam ediyor. Bu kesim, Thomas Nagel'in, bir insan için bir hayvan olmanın ne demek olduğunu hayal etmenin ne denli mümkün olduğu sorusuyla meşguliyetinin tartışılması ve antropomorfizmin antroposantrizmden ayrıştırılmasına yönelik yakın zamanlı denemelerin bir analizini de içeriyor. Kuramsal çalışmalarda olduğu denli edebi metinlerde de antropomorfizmin hâkimiyeti dikkate alınarak, bölüm, Carter'ın, hayvanlığın temsiline dair incelikle ayrıştırılmış stratejiler sunan "Lizzie's Tiger" a [Lizzie'nin Kaplanı] dair bir okuma ile kapanıyor.

Birinci Bölüm hayvanlar hakkında düşünmenin belli yollarının onların insani ilgi ve çıkarları taşıyacak araçlar olarak kullanımıyla sonuçlanabileceğini gösterirken, İkinci Bölüm dikkatini *insanları* hayvanlar olarak düşünmeye veriyor. "Hayvan Ontolojisi" insan ve hayvan olmayı hem kendi içlerinde hem de ilişkisellikleri içinde inceliyor. Nietzsche, Deleuze ile Guattari ve Haraway'in temel çalışmalarına odaklanarak, insan ve insan olmayanlar arasında paylaşılan hayvanlığı teslim etmenin doğa ve kültür hatları boyunca hiyerarşik bölünme yaratan ontolojik sınırları nasıl dönüştürebileceğini soruşturuyor. Bu düşünürler, hayatın maddeci ve içkin bir tarzda kavranışını olumlamak üzere hayvanlıkla iştigal eden kavramlar sunarlar – Nietzsche'nin "Üstün insanı", Deleuze ile Guattari'nin "hayvan oluş" u ya da Haraway'in "birlikte oluş" u. Bölüm; insan ile insan olmayanın iç içe geçişlerine dayandırılacak bir ontolojinin sunabileceği politik önem üzerine düşünme gayretinin bir

(*) İnsan-biçimcilik ya da insan-biçimlilik – ç.n.

parçası olarak, hayvan kuramı, posthümanizm, yeni maddecilik ve çağdaş yeni-Marksist felsefe arasındaki ilişkinin değerlendirilmesiyle devam ediyor. Bu bölüm hem insan hem de insan olmayan hayvanların hayvanlığını ciddiye aldığı için, sonuç kısmı, hayvanları metaforik olarak değil de dolaylı olarak okumanın hangi noktaları mesele ettiğini, Coetzee'nin *The Lives of Animals* [Hayvanların Hayatı] başlıklı kitabını ele almak suretiyle ayrıntılandırıyor.

İnsanın hayvanlığını teyit edip insan varlığı ile hayvan varlığı arasındaki yakın ilişkiyi betimledikten sonra, Üçüncü Bölüm sarahaten "Hayvan Hayatı"nı ele alıyor. Bölüm, evcil hayvanlara ve Derrida, Haraway ile Vicki Hearne'in çalışmalarına farklı biçimlerde ilham kaynağı olmuş hayvanlara dair bir tartışmayla başlıyor. Derrida'nın banyoda kedisiyle karşılaşması ile Haraway ve Hearne'in köpek eğitimine dair anlatımlarına yoğunlaşmak suretiyle, hayvanlarla birlikte yaşamının onlarla birlikte düşünmeye ne noktaya kadar izin verdiğini ele alıyor. Bölüm daha sonra, Heidegger'in "dünya yoksulu" olarak hayvan tezi ve Merleau-Ponty'nin "dünyanın eti"nin bir parçası olarak hayvanları kavramsallaştırmasını açmak suretiyle hayvanlığa dair fenomenolojik soruşturmalarla devam ediyor. Hayvan hayatına bu fenomenolojik yaklaşımlarda söz konusu olan, hayvanların çevrelerini nasıl tecrübe ettikleri ve bu tecrübelerin insanların dünyayı anlamlandırma yollarıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu anlama girişimidir. Bölüm, Auster'in *Timbuktu*'da bir köpeğin hayatını yazma girişiminin bir analiziyle sonuçlanıyor. Köpeklerin dünyayı deneyimlemede sözellikten ziyade koklamaya yaslanmalarından dolayı böylesi bir yazma denemesi özellikle zorludur.

İnsanların gündelik hayatta hayvanlarla nasıl ilişkilendiklerini anlamak hayati önemde olmakla beraber, hayvan ıstırapı ve sömürüsüne dair sert gerçeklik, insanların hayvanlarla çoğunlukla onlar çeşitli nedenlerle öldürüldükten sonra karşılaştıkları anlamına gelir. "Hayvan Etiği" başlıklı Dördüncü Bölüm, hayvanların yaşam ve ölümlerinin insanların ahlaki ilgi alanına girme biçimlerinin bir haritasını çıkarıyor. Bölümün ilk kısmı

hayvanlara etik yaklaşımlardaki en önemli gelişmelerden üçünü belgeliyor: Singer'ın "faydacılığı", Regan'ın "hayvan hakları" kuramı ve Nussbaum'un "yapabilirlikler" yaklaşımı. Her üçü de hayvanlara yakın bir dikkat yöneltmekle ve hayvanlara muamele biçimlerini etkilemek üzere önemli roller üstlenmiş olmakla beraber, çeşitli farklılıkları ve sınırlılıkları var. Faydacı ve hak-temelli çerçevelerin ötesine geçen bölüm, Cora Diamond, Derrida ve Emmanuel Levinas'la iştigal etmek suretiyle "ahbaplık" ve "tanınabilirlik" nosyonlarının hayvan etiğinde ne denli yararlı olduğunu inceleyerek devam ediyor. Son olarak bölüm, bugün hayvanlarla ilgili belki de en yakıcı etik meseleye yüzünü çeviriyor: Et üretimi ve tüketimi. Derrida ve Haraway'in yanı sıra Carol Adams ve Marjorie Spiegel'e atıfla hayvanları yemenin cinsel, ırksal ve kültürel politikası ile vejetaryenizmi ele alıyor. Bu gibi düşünürler kuramsallaştırmalarını birçok açıdan bir çeşit hikâye anlatımında temellendirirler. Bölüm ve kitap Foer'in *Hayvan Yemek*'inde yeme ve hikâye anlatımı arasındaki ilişkiye dair bir tartışma ile kapanıyor.

Hayvanlar ve hayvanlığa kuramsal yaklaşımlarla iştigal etmek bize hayvanat bahçelerinde olduğu gibi vücut bulmuş yaratıklar olarak hayvanlarla karşılaşma imkânı sunmaz ama "insan" ya da "hayvan" olmanın günümüzde ne anlama geldiği ve (çoğu kez hayal kırıklığı yaratan) bu karşılaşmalar arasında duran epistemolojik, ontolojik ve etik varsayımlar hakkında daha dikkatle düşünmemize yardımcı olur. Bu kitabın, hayvan kuramındaki eleştirel tartışmaları tanıtmak ve bu tartışmalara müdahalede bulunmak suretiyle farklı biçimlerde düşünmek ve okumak için bir açılım sağlayacağını umut ediyorum: Zira hayvanları düşünmek ve okumak, kendimize dair düşünmek ve okumaktır da. Hayvanlar *olarak* düşünmek ve okumak, diğer hayvanlarla vücut bulmuş ve duygusal ilişkimize bizi mesafelendirmekten ziyade, birçokları –üstünde değil– arasında bir tür olarak yaşıyor olmanın daha hassas, alicenap ve mütevazı bir üslubu olarak vazife görür.

Temel metinler

- Aristotle (1986), *De Anima (On the Soul)*, çev. Hugh Lawson-Tancred, Londra: Penguin [*Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 2014].
- Aristotle (1995), *Politics*, çev. Ernest Barker, Oxford: Oxford University Press [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, 2000].
- Berger, John (2009), *Why Look at Animals?*, Londra: Penguin [*Hayvanlara Niçin Bakarız?*, çev. Cevat Çapan, Delidolu Yayınları, 2017].
- Descartes, René (1968), *Discourse on Method and The Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Londra: Penguin [*Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Bulut Yayınları, 2010].
- Hume, David (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Say Yayınları, 2017].
- Leibniz, G. W. (1991), *Monadology: An Edition for Students*, ed. Nicholas Rescher, Londra: Routledge [*Monadoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, 2011].
- Locke, John (2014), *An Essay Concerning Human Understanding*, Hertfordshire: Wordsworth [*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabcacı Yayınları, 2004].
- Simondon, Gilbert (2011), *Two Lessons on Man and Animal*, çev. Drew S. Burk, Minneapolis: Univocal.
- Spinoza, Benedict de (1996), *Ethics*, çev. Edwin Curley, Londra: Penguin. [*Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2004].

İlave okuma

- Aristotle (2005), *History of Animals*, çev. Richard Cresswell, Elibron [*Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2011].
- Baratay, Eric ve Elisabeth Hardouin-Fugier (2003), *Zoo: A History of Zoological Gardens in the West*, Londra: Reaktion.
- Birns, Nicholas (2010), *Theory After Theory: An Intellectual History of Literary Theory from 1950 to the Early 21st Century*, Peterborough: Broadview.
- DeKoven, Marianne (2009), "Why Animals Now?", *PMLA* 124.2, 361-369.
- Deleuze, Gilles (1992), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.

- DeMello, Margo (2012), *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, cilt 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Elliott, Jane ve Derek Attridge (ed.) (2011), *Theory After 'Theory'*, Londra: Routledge.
- Gruen, Lori ve Kari Weil (ed.) (2012), "Special Issue: Animal Others", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27.3.
- Ham, Jennifer ve Matthew Senior (ed.) (1997), *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, New York: Routledge.
- Hartz, Glenn (2006), *Leibniz's Final System: Monads, Matter and Animals*, New York: Routledge.
- Jamieson, Dale (2006), "Against Zoos", Peter Singer (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Oxford: Blackwell, s. 132-143.
- Lundblad, Michael (2009), "From Animal to Animality Studies", *PMLA* 124.2, 496-502.
- McCance, Dawne (ed.) (2006/7), "Special Issue: The Animal", *Mosaic* 39.4/40.1.
- McCance, Dawne (2013), *Critical Animal Studies: An Introduction*, Albany: State University of New York Press.
- McHugh, Susan (2011), *Animal Stories: Narrating Across Species Lines*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marvin, Garry ve Susan McHugh (2014), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Londra: Routledge.
- Mullan, Bob ve Garry Marvin (1999), *Zoo Culture*, ikinci baskı, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.
- Plato (1965), *Timaeus*, ed. ve çev. John Warrington, New York: Everyman's [*Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015].
- Plutarch (2007), "The Eating of Flesh", Linda Kalof ve Amy Fitzgerald (ed.), *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*, Oxford: Berg, s. 154-157.
- Porphyry (1999), "On Abstinence from Animal Food", Kerry S. Walters ve Lisa Portmess (ed.), *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*, Albany: State University of New York Press, s. 35-46.
- Rabaté, Jean-Michel (2014), *Crimes of the Future: Theory and its Global Reproduction*, New York: Bloomsbury.

- Ritvo, Harriet (1987), "Exotic Captives", *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Cambridge MA: Harvard University Press, s. 205-242.
- Rothfels, Nigel (2002), *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009), *Discourse on the Origin of Inequality*, çev. Franklin Philip, Oxford: Oxford University Press [Eşitsizliğin Kökeni, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, 2011].
- Senior, Matthew (ed.) (2007), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, New York: Berg.
- Sharp, Hasana (2011), "Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human", *Journal for Critical Animal Studies* IX. 1/2, 48-68.
- Thacker, Eugene (2010), *After Life*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vaughan, Adam (2014), "London Zoo Under Investigation After Beer Thrown Over Tiger", *Guardian*, 31 Temmuz 2014: <<http://www.theguardian.com/environment/2014/jul/31/london-zoo-beer-tiger-westminster-council-investigation>> (erişim tarihi: 15 Aralık 2014).
- Waldau, Paul (2013), *Animal Studies: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Weil, Kari (2012), *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* New York: Columbia University Press.
- Wheeler, Wendy ve Linda Williams (ed.) (2012), "Special Issue: The Animals Turn", *New Formations* 76.
- Wolfe, Cary (2010), "'Animal Studies', Disciplinarity, and the (Post) Humanities", *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 99-126.

İnsanlar Olarak Hayvanlar

Psikanalitik hayvanlar

İnsanlarla hayvanlar arasında hiyerarşik bölünmeler, çoğunlukla hem hayvan yaşamının değersizleştirilmesi hem de insanlığın öneminin abartılması üzerine bina olurlar. Psikanalitik kuram hayvan kuramı açısından önemlidir, zira bu iki tavra ilişkin olarak karmaşık bir konum alır. Psikanaliz, bir yandan Sigmund Freud tarafından “insanların evrensel narsisizmi”ne karşı üçüncü büyük darbeyi gerçekleştirmiş akım olarak değerlendirilir. Önceki iki hamle “kozmozolojik” ve “biyolojik” alanlarda yapılmıştır: İlk olarak, 16. yüzyılda Kopernik devrimi dünyanın ve dolayısıyla “insan türü”nün bundan böyle evrenin merkezi olarak görülemeyeceğini ilan etmiştir; ikinci olarak da 19. yüzyılda Darwin’in evrim kuramı türlerin ortak kökenini ifşa ederek, “insanın hayvanlardan farklı ya da onlara üstün olmadığı”nı göstermiştir. Freud’la ifadesini bulan üçüncü “psikolojik” atılım, “insan, aklına hâkim olduğuna inanırken”, bu aklın, gerçekte, “bilinçaltı zihinsel süreçler”de temellenen “bir dürtüler labirenti” olduğunu öne sürer (Freud 2001: 139-143). Fakat psikanaliz diğer yandan da bir araştırma alanı olarak, ister insan öznelliğini merkezsizleştirmek ister rüyaların yoru-

mu ya da dile nüfuz etmek için olsun, insan psişesinin hakikatlerini açığa çıkaracak sembolik ve metaforik araçlar olarak hayvanları kullandığı için eleştirilebilir. Dolayısıyla, psikanalitik kuramda hayvanlara yaklaşımı değerlendirmek, hayvanların *insanlar olarak* düşünülmesinden kaynaklanan bazı güçlükleri beraberinde getirir: Hayvanları *insanlar olarak* düşünmek, hayvanlara dair esasen insanlığa yönelik bir ilgiyle düşünüyor olmamız, ama aynı zamanda, hayvanları insanların temsilcileri ya da vekilleri olarak tahayyül ediyor olmamız anlamına gelir.

İnsan öznelliğini merkezsizleştirmek

Psikanalitik kuram, “*ego kendi evinin efendisi değildir*” iddiasını ortaya koymak suretiyle (Freud 2001: 143) insan öznesini kökten bir biçimde merkezsizleştirir. Bu merkezsizleştirme; Freud’un, “özerk ve yeknesak” bir ego tasavvuruna yaslanan istikrarlı bir “kendilik algısı”na olan inancı, “bir yanıl-sama” olarak tanımladığı 1930 tarihli *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*’nın temel bir özelliğidir. Bunun yerine psikanalitik kuram bize, egonun, “hiçbir belirgin sınırı olmaksızın içeri doğru genişlediği, bilinçaltı bir psişik öz olan id’e doğru uzandığı ve onun, tabiri caizse bir cephesi olarak hizmet ettiğini” söyler (2004: 3). Freud, sözümona “uygarlaşmış” insanları ayırt eden egonun bilinçaltı zihinsel yapılarla bağını ortaya koyup tahtını sarsarak, uygarlaşmış ile ilkel arasındaki ilintiyi ortaya koyar. En uygar insanlarda bile bir miktar “ilkelin korunumu” mevcuttur (Uygar[laşmış] insanla Freud’un kastı istisnasız olarak beyaz, Batılı, Avrupalı erkektir) (s. 6). 1913 tarihli *Totem ve Tabu* kitabında, ilkel adam “hâlâ çağdaşımızdır” diye yazar: “Hâlâ yaşayan bazı adamlar vardır ki ilkel adama yakın durduklarına, bizim olduğumuzdan çok daha yakın durduklarına inanırız ve bu yüzden onların dolayimsız mirasçıları ve temsilcileri olduklarına inanırız” (1960: 1).

Freud’un içinde yazdığı bağlamın önemi, insanı merkezsizleştiren uzun bir tarihsel sürecin ürünü olarak gördüğü ölçüde, her iki metinde de vurguludur. Yukarıda belirttiğimiz gibi

Freud'un yazdıklarını Kopernik ve Darwin'le ilişkisi içinde konumlandırmak yol göstericidir. Fakat öte yandan Freud, *Totem ve Tabu*'da, insanlığın merkezsizleştirilmesi için daha da geniş bir bağlam ortaya koyar. "Evrenin üç büyük resmi" olarak adlandırdığı üç düşünce sisteminin taslağını çıkarır. Bunlar, "animistik (ya da mitolojik)", "dinsel" ve "bilimsel" düşünce sistemleridir (s. 77). Hayvanlara ve daha geniş anlamda doğaya ruhsal faillğin atfedildiği animistik aşamada insanlar, "*kendilerine tümgüçlülük isnat ederler*". Dinsel aşamada "*tümgüçlülüğü tanrılara aktarırlar*", ama bu transferi yapmak suretiyle "arzularına göre tanrıları bir dizi yoldan etkileme gücünü de kendilerine saklarlar". Bununla beraber, üçüncü ve halen devam eden bilimsel aşama, "insan tümgüçlülüğü için hiçbir alan bırakmaz"; insanlar, insanın efendiliğine dair "ilkel inanç" bir dereceye kadar varlığını devam ettirse ve insanın gücüne dair bir yanılısına yaratsa da "kendi önemsizliklerini fark etmişlerdir" (s. 88). Bu nefes kesici tarihsel eğilime göre insanlar, en önemli varlıklardan görelî olarak önemsiz varlıklara doğru yolculuk etmişlerdir. Fakat bu bilimsel aşama hâlâ insanların hayatın zirvesi ve merkezi olmadığını kabulüyle tamamlanmayı beklemektedir (burada Darwinci kuramın, nasıl birçoklarınınca sehven insanın çok daha gelişkin doğasının kanıtı olarak görüldüğünü anımsayabiliriz). Freud'un yazdıkları bir anlamda, "yetişkin uygarlaşmış insanları kendi doğalarıyla diğer hayvanları arasındaki katı bir çizgi çekmeye yönelten kibri" ifşa etmeye hizmet eder (s. 126-127).

Ne var ki Freud, merkezsizleşmiş bir insan öznesine doğru bu gelişimin haritasını çıkarırken, hâlâ açıkça insan-merkezli bir tarihsel analiz önermektedir. İnsan olmayan hayvanların yaşamları, davranışları ve çevrelerini ayrıntılandırmaya yönelmek yerine, Freud, esas olarak, insan öznesinin ayrıcalıklı hale gelişinin kusurlu yollarını ve insanların mükemmelleşmiş varlıklar olduğu iddiasını taşıyan kibri araştırmakla ilgilidir. Bu yönelimi, zaman zaman, uygarlığın sunduğu modeller, varsayımlar ve başarılarla arkasını tam olarak dönmeksizin uygarlığı eleştirmesiyle sonuçlanır. Şu durumda, *Uygarlık ve Hoşnut-*

suzlukları, bir anlamda, insanın dünya inşa etme yeteneklerindeki sınırlılıklar, “gerçekliği hayali olarak yeniden biçimlendirmesi” ve “doğanın üstün gücü” hakkındadır (Freud 2004: 23; 29). Freud, “uygarlaşmanın kusursuzlaşmaya doğru bir eğilimle eşanlı olduğu yargısı”yla, yani, “insanlık âlemi için önden buyurulmuş” olduğu inancıyla uzlaşmamaya özen gösterir (s. 43). Ama aynı zamanda Freud’un insanlığın yine de bilimdeki “olağanüstü ilerlemeler” marifetiyle “doğa üzerindeki kontrolünü artırma”yı başardığını öne sürmesi, “uygarlığa karşı husumet” beslemememiz ya da uygarlığı “düşman” olarak görmememiz gerektiği anlamına gelir (s. 30-31; 60). Dolayısıyla, hem “dizginsiz” uygarlaşmanın hedeflerine yönelik eleştirileri dikkate almasını hem de “uygarlığın sahip olup olabileceğimiz en değerli şey olduğuna dair coşkulu yargılardan kaçınmasını” mümkün kılan bir “tarafsızlık” iddiasındadır (s. 105). Bu ödünün kendisi, açıkça insan uygarlığını incelemeye odaklanmış görünse de egonun merkezsizleşmesinin bir örneği olarak görülebilir.

Freud’un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*’ndaki analizinin ne denli uygarlaşmış insan öznesiyle ilgili olduğu, doğrudan doğruya hayvanlara atıfta bulunduğu paragraflarda belirgindir. Aristoteles’ten Descartes’a kadar görüldüğü gibi, hayvanlar, geleneksel olarak uygarlaşmış (Aristoteles’teki ifadesi “politik”, Descartes’taki ifadesi “düşünen”dir) varlıklardan bir ayrışmayı tanımlamak üzere kullanılmışlardır. Freud da bu gelenekle iştiğal ettiği izlenimi verir: Uygarlık, “hayatımızı hayvan atalarımızdan ayıran başarılar ile kurumları tanımlar ve hem insanları doğaya karşı koruma hem de karşılıklı ilişkilerini düzenleme amaçlarına hizmet eder” (s. 34). Burada çarpıcı olan, uygarlığın, “doğa”ya köklenmiş homojen bir yaşam formu olarak “hayvan” a karşı genelleştirilmiş, tarih-ötesi bir kategori olarak inşasıdır. Başka bir yerde Freud, umut verici bir biçimde “hayvan” terimiyle kastedilenin ne olduğuna dair ciddi bir tartışmanın gerekli olduğunu öne sürer. Hayatın herhangi bir “amacı”na odaklanmanın inatçılık olduğunu tartışırken, “insan hayatına hizmet edeceği düşünülüyorsa, hiç kimse hayvanla-

rn hayatının amacı hakkında konuşmaz”, diye not düşer. Ama yine de bunun yapılması ihtimali “kabul edilemezdir; zira insanın, tanımlamak, sınıflamak ve üzerlerinde çalışmak dışında hiçbir şey yapamayacağı hayvanlar vardır ve insan henüz onları fark etmeden yaşayıp da soyu tükenen sayısız hayvan türü için bu dahi mümkün değildir” (s. 15). Freud insanın zaptı ve denetiminden kaçan birçok hayvanın deneyimini tanır, ama hayvanların hayatlarına dair bunun sonucu olarak ortaya çıkabilecek özgül sorular bahsini belki de pek çabuk kapatır.

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları’nın izleyen sayfalarında insanlığın “varoluş mücadelesi”ne odaklanırken, yine yüzünü hayvanlara döner. Eğer insan uygarlığı; hayatta kalma, haz ve yeneden üretime vesile olan “yaşam dürtüsü” ile kökeninde “uygarlığın önündeki en büyük engeli temsil eden saldırganlığa eğilim” bulunan “ölüm dürtüsü” arasındaki mücadeleyle ayırt ediliyorsa (s. 74), şu durumda “neden akrabalarımız olan hayvanlar böylesi bir kültürel mücadeleye dair hiçbir emare göstermezler?” Yanıtı, yine insanın epistemolojik sınırlarını ortaya koyar:

Bunu bilmemizin bir yolu yok. Muhtemeldir ki arılar, karıncalar ve termitler, bugün onlara karşı hayranlık beslememize sebep olan kurumsallaşmaları, işlevlerin dağıtımı ve bireyler üzerindeki kısıtlamalara ulaşana değin yüzlerce yıl boyunca mücadele ettiler. Bu hayvan hallerinden hiçbirinde ya da bireylere tahsis edilmiş bu rollerde mutlu olamayacağımıza inanıyor olmamız, mevcut durumumuzun ayırt edici niteliği. Diğer hayvan türleri örneğinde, çevrelerinin etkileri ile tür-içi çatışmalı yönelimler arasında, herhangi bir gelişmeyi sekteye uğratacak, geçici bir uzlaşma sağlanmış olabilir... Pek çok soru sorulabilir ve halihazırda bunların bir yanıtı yoktur (s. 76).

Bu paragrafta Freud, hayvanların mevcut hallerini sabitlenmiş bir doğaya hizaladığı izlenimi vermektedir. Bu, halihazırda gelişmekte olan kültürlerle sahip insanların vaziyetiyle zıtlık arz eder. Hayvan hayatı iki düzeyde askıya alınır: İlk olarak, hayvan evriminin artık sekteye uğramış olduğu yönündeki

tuhaf spekülasyonla; ikinci olarak da hayvanların hayatına dair bu spekülasyonları daha fazla ayrıntılanacak yönde genişletmeye karşı gösterilen isteksizlikle (yetersizlik olarak ifade edilir). Hayvanların insanlarca kendi araçsal değerleri dışında nadiren kale alındığını ortaya koyarken, ironi, Freud'un kendisinin de farklı türler hakkındaki bu soruları yanıtlamaya asla girişmemesindedir. Bu ironi bir kez daha epistemolojik tevazunun (ve hayvan hayatını insan hayatıyla eşitlemekten kaçınmak üzere, hayvanları insanın düşünüş çerçevelerine dahil etmeye yönelik bir isteksizliğin) bir işareti olarak görülebilir, fakat aynı zamanda, belli antroposantrik epistemolojik sınırlara köktenci bir biçimde itiraz yöneltmeye dair bir isteksizlik olarak da yorumlanabilir.

Rüyalar ve fobiler

Freud'un, henüz *Totem ve Tabu* ile *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* gibi metinlerinde metodolojisini daha geniş kültür ve uygarlaşma sorularına yöneltmeden evvel psikanalitik yorumlarını geliştirdiği rüya vaka çalışmalarında hayvanlar önemli bir yer tutar. İlk kez 1900'da yayımlanan *Rüyaların Yorumu*'nda sık sık atıfta bulunulan şu paragrafta, "Hayvanların neyi düşlediğini bilmiyorum" der: "Öğrencilerimden birine borçlu olduğum bir deyim bize bunu açıklar, zira soruyu sorar: 'Kaz neyi düşler?' ve yanıt verir: 'Darıyı.' Rüyanın bir arzunun karşılanması-na dair olduğu kuramı işte bu iki cümle tarafından özetlenir" (1997: 43). Bütün rüyaların arzuları tatmin etmek temelinde görüldüğü bu yaklaşımda, "arzuların karşılanması" bağlamında insanlarla hayvanlar arasında bir karşılaştırma yapılır. Kazların ya da başka herhangi bir hayvanın düşleri hakkında ciddi bir spekülasyona girmeksizin Freud'un ilgisi daha ziyade, hayvanların, insanların rüyalarında açığa çıkan arzuların tatmin edilmesi sisteminin nasıl bir parçası haline geldiğine yöneliktir. İnsanların, arzu edilen nesneyi, kazların darıyı düşlediği gibi doğrudan doğruya hayal etmediği ima edilir. Bu, insan rüyalarının bir "açık" bir de "gizli" içeriği olmasındandır: Açık rüya

içeriği, rüyanın ürettiği malzeme ya da dolaylısıyla sunduğu şeyken, rüyanın gizli fikri alta gömülü anlam ya da bir sembol-ler sistemi içine kodlanmış bilinçaltı arzulardır (s. 46). Hayvan rüyalarının sadece açık rüya içeriğine yaslandığı varsayılırken, insan rüyalarının kodlarını çözmek daha sofistike yorumlayıcı stratejileri gerektirir: “Rüya içeriği, tıpkı hiyerogliflerde olduğu gibi, rüya fikirleri diline teker teker tercüme edilmelidir.” Bu gibi sembolleri, “resimler olarak değerlerine göre” okumak yerine, “semboller olarak anlamlarına göre” dikkate almalıyız (s. 169-170). Rüyaların bir “saklı anlamı” vardır; “sırları ve çelişkileri” ancak ve ancak dikkatle sürdürülecek bir yorumlamayla “çözölmelidir” (s. 50; 70).

Freud belli rüyaları tartışırken, semboller bulmacasından bir anlam çıkarabilme çabasında hayvanlar sık sık temel önemde bir rol oynar. Diğer metinlerinde somut hayvanların deneyimleriyle ilgili olarak insan kavrayışının yetersizliklerini kabul ederken, soyut düzlemde hayvanlarla iştigal etmede çok daha rahattır, zira onlar bundan böyle mecaz araçlara dönüşmüşlerdir. *Rüyaların Yorumu*’nda bu en çok hayvanlar babanın temsilcisi haline geldiklerinde belirginlik kazanır: Bu simgesellik babanın sakalını temsil eden bir aslan yelesi olabileceği gibi, “korkulan baba”yı temsil eden “yırtıcı hayvanlar, köpekler, vahşi atlar” da olabilir (s. 312; 270). Freudyen psikanalitik kuram baba tarafından hadım edilme korkusunun –sonradan “kastrasyon anksiyetesi” olarak adlandırılacaktır– cinsel arzunun düzenlenmesiyle sonuçlanacağını öne sürdüğü için, “vahşi yaratıklar, ego tarafından korkulan ve bastırmak suretiyle savaşılan *libidoyu* temsil etmeye hizmet eder” (s. 270). Babanın hayvanla bu türlü yer değiştirmesi, *Totem ve Tabu*’da tanımlanacak olan hayvan fobileriyle sonuçlanır:

çocuklarla hayvanlar arasındaki kusursuz ilişkilerde tuhaf bir gedik oluşur. Bir çocuk bazı belli hayvan türlerinden aniden korkmaya ve o türün herhangi bir mensubuna dokunmaktan ya da onunla karşılaşmaktan kaçınmaya başlayacaktır. Çocuklukta görölen çok yaygın ve belki de en erken psiko-nöro-

tik hastalık formu olan hayvan fobisinin klinik resmi böylece doğar. Bir kural olarak fobi, çocuğun o zamana değin özellikle çok canlı bir ilgi gösteregeldiği hayvanlara yönelik olarak ortaya çıkar ve herhangi bir tekil hayvanla hiçbir ilgisi yoktur. Şehirlerde yaşayan çocuklar açısından fobinin nesnelere haline gelebilecek hayvanlar açısından herhangi bir seçim mevzu bahis değildir: Atlar, köpekler, kediler, daha nadir olarak kuşlar ve çarpıcı bir sıklıkla böcekler ve kelebekler gibi çok küçük yaratıklara karşı gelişebilir. Bu fobi vakalarında gösterilen mantıksız ve aşırı korku, kimi zaman da çocuğun sadece resimli kitaplardan ve peri masallarından tanıdığı hayvanlara yöneliktir (1960: 127).

Yaşanılan çevrede karşılaşmış olsun, resimli kitaplarda görülmüş olsun, bu hayvan fobilerinin fobi nesnesi olarak seçilmiş türle pek az münasebeti vardır ve “herhangi bir belli tekil hayvanla hiçbir alakası” yoktur. Freud “ilgili çocuklar oğlanlar olduğunda, korkularının temelde babalarıyla ilişkili olup sadece hayvana karşı duyulan korkuyla yer değiştirmiş olduğunu” bulmuştur (s. 127-128). Bu hayvanlar çocuğun babasına karşı tekinsiz duygularının yer değiştirebilmesini sağlar. Dahası, bu gibi fobiler Freud’un aile düzleminde ve sosyo-tarihsel düzlemdeki patriyarkal yapılara yönelik ilgisiyle birleşir, ilkel kanunlar ya da tabularla Ödip kompleksi vasıtasıyla arzusunun düzenlenmesi mücadelesi arasında bağ kurmasını sağlar. Bir hayvanın klanın ruhsal koruyucusu olarak seçildiği totemizmin kuruluşunun iki ilkesini anımsayalım: Totem öldürülmemelidir ve erkeklerin, aynı totemi paylaştıkları kadınlarla seks yapmaları yasaktır. Bu iki ilke, “çocukların iki –Ödipal– ilkel arzusuna” tekabül eder: Babayı öldürme arzusu ve anneyle birleşme arzusu (s. 132). Freud’a göre babanın hayvanlarla yer değiştirmesi uygarlığın başlangıcından bu yana cinsel ve toplumsal normların oluşumunda merkezî bir yer tutmuştur.

Çocukluk dönemi gelişiminin Ödipal dinamiklerine hayvanların nasıl girdiğine bir vaka özelinde daha yakından bakacak olursak, tıpkı uygarlaşma adına totem hayvanlarının zaman za-

man kurban edilmesinde olduğu gibi (s. 133-134), psiko-cinsel düzlemde de insan rüyalarının sembolik alanında hayvanların “kurban edildiğini” görebiliriz. 1909 tarihli, beş yaşındaki “Küçük Hans” ve at fobisi örnek olayı, hayvanlara psikanalitik yaklaşıma dair bir dizi meseleyi gündeme getirir. Oğlunun davranışlarını henüz üç yaşındayken analiz etmeye başlayan Hans’ın babasıyla mektuplaşan Freud, babanın temsilcileri olarak hayvanların rolüne odaklanmakta pek aceleci davranır. Hans’ın bir aslanın kafesi önünde dikildiği ve “aslanın işeme organını gördüğünü” söylediği başlardaki bir hadise üzerinde yorumda bulunan Freud şöyle yazar:

Hayvanlar mitler ve peri masallarındaki önemlerinin kayda değer bir kısmını meraklı küçük çocuklara cinsel organlarını ve cinsel işlevlerini gösterme açıklıklarına borçludurlar. Hans’ın cinsel merakına dair hiçbir şüphe olamaz; ama aynı zamanda bu onun içindeki soruşturma ruhunu da uyardırmış ve halis muhlis soyut bilgiye ulaşabilmesini sağlamıştır (1977: 172-173).

Hayvanla karşılaşma, hayvanlığın soyutlanmasıyla sonuçlanır, elde edilen bilgi de neyin mevcut, neyin namevcut olduğunun yapısına dairedir. Çocuğun akıl yürütmesine ilişkin yargı şöyledir: “Bir köpek ve bir atın işeme organları vardır; bir masanın ve bir sandalyenin yoktur.’ Böylece canlı ve cansız nesnelere ayırt etmek için gerekli temel bir niteliği kavrar.” Bu keşif edil ve dişil cinsiyetler arasındaki ayrıma da uzanır. Annesini gören Hans karşılık verir: “Bir atın işeme organına sahip olacak kadar büyük olduğumu düşünüyordum” (s. 172-173). Hans’ın babası, oğlunun, “kendisini *sokakta bir atın ısıracığından* korktuğu” için bir “sinir bozukluğu” geliştirmekte olduğunu rapor etmektedir (s. 185).

Babasına göre Hans’ın korkusu “büyük bir penisten korku duymuş olmasıyla bir biçimde ilintili görünmektedir”. Fakat Freud’a göre bu açıklama fazla düz anlamlı ve dolambaçsızdır. Vakaya ilişkin kendi analizi babanın açıklamasını düzeltir ya da daha doğrusu incelikli hale getirir: “Onların büyük organla-

rı hakkında düşünmeye mecbur kaldığı için büyük hayvanlardan korktuğu doğru” diye yazar Freud; “fakat asıl olarak onların büyük organlarından korktuğu söylenemez” (s. 196-197). Bunun yerine, bu büyük penisler Hans’a öncelikle kendi çok daha küçük penisini hatırlatmakta ve daha önemlisi, bu bilgi bazı insanların (yani kadınların) “işeme organı”na bile sahip olmadığı bilgisiyle iç içe geçmektedir: “Hans’ın kısa bir süre önce kadınların gerçekten de bir işeme organına sahip olmadığı sonucuna ulaşmasına yol açan aydınlanmanın kendine güveni üzerinde sarsıcı bir etkisi olmuş olduğu ve kastrasyon kompleksini uyandırmış bulunduğu muhakkaktır” (s. 198). Freud’a göre, Hans’ın gerçekte korktuğu kendi penisini kaybetmektir ve korkunun kaynağı da at değil, babasıdır (at kimdir – Freud, Hans’ın “atların gözlerinin önüne taktıkları şey ve ağızlarının etrafındaki siyah halkadan özellikle rahatsız olduğunu” belirtmesi üzerinde önemle durur; bunlar Freud’un yorumuna göre babasının gözlükleri ve bıyığıdır). Hans, annesine duyduğu yakınlık yüzünden penisinin babası tarafından yok edileceğinden korkarken, atın penisi bir Ödipal drama setine dönüşür. Hans’ın gündelik hayatını çevreleyen atlar gibi hayvanlar, atlarla ilgili özellikleri dolayısıyla değil, daha ziyade temsil ettikleri şey dolayısıyla önem taşırlar: Baba, Ödipal şema ya da arzunun düzenleyicisi olarak. Freud psikanalizin tam bir bilim olmadığını teslim ediyor olabilir, böylece “bir dolu şeyi tahmin etmek” zorunda kalırız (1977: 197), fakat böylesi bir tahmin yürütme –Freud’un başka vakalarda olduğu gibi Hans örneği olayında da kullandığı yorumlayıcı yöntem– hayvanları kendilerinden başka bir şeyin vekili haline getiren bir yönetime sahiptir.

Bu yönelim Freud’dan etkilenmiş psikanalistlerde de takip edilebilir. Örneğin Melanie Klein’in *Narrative of a Child Analysis*’inde (Bir Çocuk Analizinin Hikâyesi), “bir imgeler bolluğunun –hayvan, sebze ve mineral– acımasızca Ödipal üçgenin kati geometrisine indirgendığını” görürüz (Ellmann 2014: 337). Klein, on yaşında bir oğlan çocuğu olan ve başka çocuklardan korkmak, evden ayrılmayı istememek gibi bir dizi soruna sahip

olduğu söylenen Richard'la dört aylık bir süre zarfında doksan üç seansın kaydını tutar. Richard'ın sorunları, 1939'da İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle artmıştır. Freud'un, Küçük Hans'ın fobisi vakasıyla ilintili sekizinci seansı özel ilgiyi hak eder. Bu seansta bir atın başı belirgin bir biçimde görünmüştür. Richard atı bir rüyada değil, düpedüz analistin odasının penceresinden görmüştür. Klein'a "yolun köşesinde hiç de dostane görünmeyen bir oğlana neredeyse çarptığını" anlatan Richard, "yolun dönemecinde bir at başını gösterir. (Orada bir at ve at arabası durmaktadır, ama atın gövdesi görünmemektedir.) Richard atın başına yeniden ve yeniden bakar; ondan korkmuş görünmektedir" (Klein 1984: 44). Bunu müteakip Richard odanın duvarındaki bir haritaya döner: "Portekiz ne kadar da küçük. Haritaya yeniden baş aşağı baktı. Türkiye ve Rusya orada olmasaydı Avrupa'nın şeklini sevebilirdi. Son derece 'münasebetsiz' görünüyorlardı; 'oradan pırtlıyorlardı' ve çok büyüktüler." Beklenebileceği üzere Klein, "pırtlayan Türkiye'yi, yol dönemecindeki atın başını ve köşede karşılaştığı dostane olmayan çocuğu, Baba'nın Anne'nin içindeki büyük ve korkutucu cinsel organının temsilcileri olarak" yorumlar. "Böylece", diye ekler, "Baba cinsel ilişkilerinde Anne için tehlikeliydi; ona saldırıyordu" (s. 44). At, tez canlılıkla, Richard'ın jeopolitik yorumları ve oğlan çocuğuyla yakın teması ile bir araya getirilip Richard'ın "korku ve kıskançlık sebebiyle Baba'yı yok etmek istemekle" itham edildiği bir psiko-cinsel aile dramasına tercüme edilir (s. 46). Seans, Klein'in yorumlayıcı şemasını görünürde haklı çıkaran ata dair bir değerlendirmeye nihayete erer: "Köşedeki at başına dair [Klein'in] yorumundan sonra, o yöne doğru yeniden bakar, at arabasının hareket ettiğini, atın daha yakına geldiğini ve başının gayet hoş görüldüğünü söyler." Klein için bu asla ata karşı gerçek bir hoşlanma duygusu olamazdı, daha ziyade "anksiyetenin azalmasının" bir kanıtı ve psikanalitik metodun başarısıydı (s. 47). Klein çalışmasına girişte "teşbihlere, metaforlara başvurmaktan" her zaman kaçınmaya çalıştığını iddia etmesine rağmen, bütün bir yorumlayıcı stratejisi gerçekte metaforiktir. Freud için olduğu gibi Klein

için de dolaylımsız olarak anne ve baba olmayan her şey temsili olarak öyle olmalıydı.

Hayvanın bu değişmeceli dönüşümü ya da kullanımı Gilles Deleuze tarafından ağır bir biçimde eleştirilmiştir. 1977 tarihli polemik denemesi “The Interpretation of Utterances”da (Dile Getirmenin Yorumlanması), uzun vadeli çalışma arkadaşı Félix Guattari ve o zamanki öğrencileri Claire Parnet ve André Scala’yla birlikte, Freud’un Küçük Hans ve Klein’in Richard vakalarının alternatif bir okumasını sunar. Deleuze ve Guattari’nin Fransızcada ilk kez 1972’de yayımlanan *Anti-Ödipus*’unda görülen geniş kapsamlı psikanaliz eleştirisini takip ederek, Freud’un Hans yorumunun “Ödip virüsüyle aşılanmış olduğu”nu öne sürerler (Deleuze v.d.2007: 91). Küçük Hans örnek olayında “atın başka bir şeyi temsil etmek durumunda olduğu” görüşünün ucundan tutarlar; başka hayvanlar gibi “yanıt her zaman aynı olacaktır: at ya da zürafa, horoz ya da fil her zaman babadır” (s. 96). Oğlanla atın etkileşim içinde bulunabileceği diğer önemli ihtimalleri dikkate almaktan kaçınarak Freud, “temsillerin durağan benzeşimleri üzerinden yol alır”. Retorik bir hareketle tanrıyı analiste yöneltirler: “Kim hastadır? Küçük Hans? Ya da yorumlama hastalığı ve anlamla tahrip edilmiş babası ve ‘profesör’ birlikte?” (s. 97). Freud için at sadece sembolik bir düzlemde mevcuttur ve önceden belirlenmiş bir şemaya uydurulmuştur; bu, kuramsal bir çerçeveyi dünyaya dogmatik bir biçimde uygulamanın arşetipik bir örneğidir. Deleuze ve çalışma arkadaşlarının analizine göre, Freud çocukla atın ilişkili olduğu maddi ve anlamlı konfigürasyonlara bakmamaktadır.

At bir unsurdur, sokak-at-at arabası-yük topluluğu içinde belli bir materyaldir. Bir at, gördüğümüz üzere, içinde bulunduğu topluluğun niteliğine göre bir dizi etkiyle tanımlanır. Bu etkiler kendilerinden başka bir şeyi temsil etmezler: gözü karar-mak, ilişki yaşamak, gurur duymak, büyük bir işeme organına sahip olmak, dışkılamak için büyük kalçalar, ısırma, çok büyük yükleri çekmek, kırbaçlanmak, düşmek, bacaklarıyla gü-rültü çıkarmak (s. 97).

Sadece ve sadece atın bedensel etkilerinin önemini dikkate almak suretiyle at *işlenebilir*, onu pasif ve durağan bir sembol olarak görmek suretiyle değil. Bu alternatif bakış açısında, Hans'ın at fobisi, "bir Ödipal fantezi"nin sonucu olmaktan daha çok, ailesinin onun sokağa çıkmasını engelleyen baskın denetimiyle ilgilidir: Evrensel ve içkin bir Ödipal fanteziden ziyade, onda bu korkuyu yaratan, ailenin fiilleridir (s. 98-100). Klein'in Richard'ıyla ilgili olarak da "The Interpretation of Utterances" benzer bir sonuca ulaşır: Richard'ın çocukluk, politika, savaş, imparatorluk ve bütün bunlarla iç içe geçmiş olan hayvanlarla ilgili bilgisi ve duyguları çarçabuk "fanteziler"e tercüme edilir ve aile üçgenine indirgenir. Çocuk ve analist arasında kelimelerin değiş-tokuşuna yaslanmasına rağmen bu tür bir psikanalizin amacı gerçekte, "çocuğun dile getirmesinin engellenmesidir" (s. 103). Vaka, baştan ayağa, "psikanalizin utancını" sergiler (s. 101).

Polemik eleştirilerin retorik gücüne kapılarak, psikanalizi, hayvan teorisi açısından önemsizleştirecek biçimde kolayca safdışı bırakmamak önemli. Psikanalitik kuramın kökeninde hayvanların önem taşıdığını ayırt etmek, hayvanların bilinçli ve bilinçdışı deneyimle bulunduğu karmaşık yolları ve hayvan figürlerin çocukluk dönemi gelişimindeki hayati önemini aydınlatma gizilgücüne sahiptir. Psikanalitik kuramda ortaya çıktıkları haliyle hayvan figürleri takip etmek, Nicholas Ray'in yakın zamanlarda, "ifade edildiği haliyle 'hayvan sorunu'nun, psikanaliz ve psikanalitik çalışmalar alanında hâlâ görece sınırlı bir dolaşımı vardır" diye not ettiği anımsanırsa, hayvan kuramcıları için ayrıca önemlidir. İnsanlarla hayvanlar arasındaki ilişki hâlâ dikkatle incelenmeye muhtaçtır; çeşitli kuramsal metinlerde ve klinik örnek olay kayıtlarında hayvanların bolca zuhur etmesi de bunu talep eder (2012: 41; 2014). Bununla beraber, psikanalitik hayvanların izini sürmek için yazılan bu bölümün başında işaret edilen Deleuze'ünkiler gibi eleştiriler, mesele edilenin sıkça *antroposantrizmin antropomorfizmle* nasıl bulunduğu, bir başka deyişle, insan-merkezli bir analizin insan olmayan hayvanlara nasıl insani nitelik ya da formlar atfetmeye yas-

landığı sorusunu ortaya koyar. “Antropomorfizm”, Freud’un, Küçük Hans’ın atı da dahil olmak üzere, “hayvanları nasıl anlamadığını” açıklamak için “The Interpretation of Utterances”da açıkça kullanılan kelimedir (s. 98). *Totem ve Tabu ile Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* gibi metinlerde bir dereceye kadar insanın epistemolojik sınırlılıklarına dair farkındalık olarak anlaşılabilir şey, tam da rüya ve arzuların psikanalizi sürecinde, hayvanların insan hayatlarında oynadığı duygulanım yaratan (hem psiko-cinsel hem sosyal alanlarda) maddi rollere karşı bir kayıtsızlığın işaretine dönüşür. Freudyen psikanaliz, hayvanları sembolik statüye indirgeyen (ya da yükselten de diyebiliriz) uzunca bir düşünce tarihini pekâlâ takip ediyor olabilir, ama bilinç ya da bilinçdışı süreçlerde ortaya çıkan hayvanları insanlara dönüştürmekte müstesna bir heves sergiler. Böyle yaparak, sembolik rüyalar gören insanlarla sadece sembolik esaretin nesnelere olan hayvanlar arasına keskin bir çizgi çekilir.

Rüya görme fenomenine odaklanan Maud Ellmann, bunun, rüyalarında sembolik boyutları tecrübe etmeyen, travma sonrası stres bozukluğu yaşayan savaş kurbanları gibi insanlar için ne anlama geleceği sorusunu da gündeme getirir: Onlar, “travmatik olayları, sembolik yer değiştirme vasıtasıyla kılık değiştirmeksizin, olduğu gibi yeniden yaşarlar. Eğer insan fareden değişmeceli rüya görme kapasitesiyle ayırt ediliyorsa, bu, travmatize kişinin, insandan daha azı olduğu anlamına mı gelir?” Bu soru görünüşte ne denli tuhaf ya da istisnai olursa olsun, “insan rüyalarının sembolik yer değiştirme mantığıyla yönetildiği önermesini takip eder”. Burada mesele edilen, Ellmann’a göre, “hayvanların konuşup konuşamayacağı, rüya görüp göremeyeceği ya da simgeselleştirip simgeselleştiremeyeceği değildir; bu yeteneklerin insan için ‘uygun’ ya da insanla tümleşik olup olmadığıdır”. Ellmann, “bütün bu yetenekler kaybedilebileceği, ortadan kalkabileceği ya da sekteye uğrayabileceğine göre, insan aklının vazgeçilemez nitelikleri oldukları garanti edilemez” (2014: 333) sonucuna varır. Freudyen psikanaliz, insan öznesini merkezsizleştirme arayışında olabilir, ama öte yandan da sağlıklı ya da sağlıksız bir insan öznesinin ne olaca-

ğına dair belli bir nosyona varmaya çalışırken hayvanları araçsallaştırmak suretiyle, aynı özneyi yeniden merkeze yerleştirme tehlikesini barındırır. İnsan öznelliğini merkezsizleştirmek antroposantrik olmayan bir dünya görüşünü zorunlu olarak beraberinde getirmez.

Hayalî ve sembolik olan

Hayvanlar psikanalizde iki düzeyde sembolik bir rol üstlenirler: İlk olarak, insan özellikleri ve kaygılarını temsil ederler; ikinci olarak da sembollerden anlam çıkarma kapasitesinden yoksun bırakılarak, insan olmayanı temsil ederler. Freud'un vaka çalışmaları ilkinin bolca örneğini sunarken, sonuncusu en çok Jacques Lacan'ın çalışmalarında belirgindir. Lacan'ın *Écrits*'de (Yazılar) bir araya getirilen zengin içerikteki makaleleri, yer yer hayvan davranış bilimcileri ve hayvan psikologlarının araştırmalarına atıfta bulunur, ama bunu genellikle insanları hayvanlardan ayırt etmek amacıyla yapar. Örneğin, 1946 tarihli "Presentation of Psychological Causality"de (Zihinsel Nedenliliğin Sunumu) Lacan, insanların başka insanlara dair duygusal olarak yüklü imajlarının tiplerine dair kuramını (Latin *imago* kelimesine dönerek kavramsallaştırır) ve bunun özdeşleşmeyle nasıl ilişkilendiğini tartışırken, yüzünü "hayvan krallığı"na döner: "Psikoloji bize, *imago* ile çok daha belirginlikten uzak ama bununla beraber biyoloji disiplininde geçerlilik kazanmış birçok başka kavram gibi, en az biyolojideki kadar verimli olabilecek bir kavram sunmuştur" (2006a: 154). Sunduğu iyi bilinen bir örnek, 1939 tarihli *Proceedings of Royal Society*'de (Royal Society Bildiri Kitabı) Britanyalı hayvanbilimci L. Harrison Matthews'un metnindedir. Matthews burada, bir dişi güvercinin yumurtlamasının (dişi güvercin kendi türünün diğer mensuplarından yalıtılmışken yumurtlayamaz) "kendi türünün bir mensubunun belli bir formunu görmesiy-le tetiklendiğini" göstermiştir: "Bunu yaparken diğer bütün algılarını kapatır ve söz konusu diğer mensup bir erkek güvercin olmak zorunda değildir." Lacan, "hâlâ çok daha dikkat çekici

olan, bir hayvanın aynada kendi imajını görmesinin yumurtlanmanın iki buçuk ay içinde tetiklenmesi için yeterli olmasıdır” diye ekler (s. 154). Bu, hayvan krallığında *imagonun* geçerli olduğunu gösterir, ama Lacan’a göre *imagoya* bu erişim, insanlar için olduğu denli esastan etkili değildir, sadece öykünmecidir. Hayvanların insanların özne oluşumu sürecinin aynısından geçeceği düşünülemez.

Lacan başka bir yerde insanlarla hayvanlar arasındaki temel farkı, aynalara verdikleri tepkiler bağlamında genişletir. “The Mirror Stage as Formative of the I Function”da (*Ben İşlevinin Kurucusu Olarak Ayna Evresi*), Lacan, “insan çocuğu kısa bir süre için bulunacağı ama bununla beraber bir süredir bulunduğu bir yaştaiken, araçsal zekâda şempanzenin gerisinde, ama kendi imajını aynada halihazırda tanıyabilmektedir” gerçeğiyle başlar (2006b: 75). Ayna deneyimi insan çocuğu ve şempanze için belirgin biçimde farklıdır: Kendi imajını tanıma, “çocukta hemen bir dizi jesti harekete geçirir; oyunsu bir biçimde görüntüde ortaya çıkan hareketlerle yansıtılan çevre, bu sanal kompleksle çoğalttığı gerçeklik arasındaki ilişkiyi tecrübe eder”. Bu gerçeklik, “çocuğun kendi bedeni, etrafındaki insanlar ve hatta şeylerdir” (s. 75). Tersine, şempanze için bu tanıma eylemi kendini tüketir. “Aggressiveness in Psychoanalysis”de (Psikanalizde Saldırganlık) Lacan ayrımı açıklığa kavuşturur:

Tanımaya fenomenini gösteren, öznelğe işaret eden, çocuğun aynada kendi imajıyla karşılaşmasını karakterize eden muzaffer coşku ve oyunsu kendini keşiftir. Bu altıncı ayda başlar. Bahsi geçen davranış bu imajı algılayan hayvanların –örneğin şempanze– bir kez bir nesne olarak beyhudeliğini test ettiklerindeki kayıtsızlığıyla keskin bir zıtlık gösterir. Bunun, çocuğun araçsal akıl itibarıyla şempanzeden geride olduğu bir yaşta olması daha da dikkate şayandır. Araçsal akıl açısından çocuk şempanzeyi ancak on bir aylıkken yakalar (2006c: 92).

Lacan, çocuğun en gelişkin şempanzenin bile hiçbir zaman elde edemeyeceği bir zekâyaya sahip olduğunun altını çizer, zira şempanzenin tecrübe ettiği zekâ tamamen “araçsaldır” ve bir

öznenin düşünceleri olmaktansa mekanik görevleri yerine getirmeye odaklanmıştır. Kuşkusuz, o zamandan bu yana yapılan çalışmalar aynalarla karşı karşıya gelen hayvanların daha zengin bir öznel deneyime sahip olduğunu göstermiş ya da ayna deneyinin kendilik farkındalığının ölçülmesine uygun bir yol olduğu görüşüne itirazlar geliştirilmiş olsa da Lacan'ın, zamanının araştırmalarını kullandığını anımsamalıyız ve aslında karşılaştırmalı psikolojiye pek çok çağdaşından daha yatkın olduğunu da. Fakat Lacan'ın çerçevesini çizdiği, ölçtüğü ve yorumladığı yöntemin kendisi açıklayıcıdır. Gelişim doğrusal olarak tanımlanır ve insani terimlerle gelişime değer biçilir (hayvanın, insanın yaptığını yapamadığı dikkate alınır, hayvanın insanın yapamadığı neyi *yapabildiğine* bakılmaz). Hayvanlar, Lacan'a göre, aynayı bir *evre* olarak tecrübe etmekte başarısız kalırlar ve bu da özneliliğin karmaşık oluşumunda ve sosyal alana girişte başka bir evreye geçilemeyeceği anlamına gelir. Hayvanın belli bir (kısıtlı) bilinç düzeyi ve kendilik farkındalığı olabilir, fakat bu, imajla kurulan *doğal* ilişki düzeyinde kalır. Tersine, çocuk, sosyal alana girmeden önce, “ego diye bilinen failliği konumlandıran” bir “dönüşüm” tecrübe eder. Bir başka deyişle çocuk “doğal gerçekliğinin organik bir yetersizliğini” tecrübe etmek suretiyle doğadan kopar (2006b: 76).

“Ayna Evresi”ni *The Beast and the Sovereign*'de (Hayvan ve Egemen) tartışan Jacques Derrida, Lacan'ın metni ilk yayımlandığında, “o zaman için hayli ender olan” bir yaklaşımla “hayvanın cinselleştirilmesinde yansıtıcı işlevi dikkate alarak” insan/hayvan ikiliğinin esastan tepetaklak edilişi için nasıl umut ışığı olduğu üzerine düşünür. Ama yine de bir “devasa sınırlılık” içerir: Hayvan deneyimini aşırı basitleştirir ve “sanal olanın kapanlarında ... hayvanı sonsuza değin hareketsizleştirir”. Bu, hayvanları “sembolik olana erişimden”, bilinçdışı erişimden tamamen yoksun bırakır, dolayısıyla hiçbir zaman “insan gibi ‘dilin avladığı’ olamayacaklardır” (2009: 113). Hayvan –insanın yaptığı gibi– hiçbir zaman sosyal alana giremez, hiçbir zaman doğadan kültüre doğru hareket edemez, çünkü sembolik düzenin (dil ve kültür aracılığıyla aktarılan yasalar, kurallar ya

da normlar) dokunmadığı sanallığın içinde hapsolmuştur. Lacan'ın 1953'te sunduğu bir metin olan "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (Psikanalizde Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı), bu noktayı güzel bir şekilde doğrular. Lacan, Avusturyalı hayvan davranış bilimcisi Karl von Frisch'in üzerinde çok ayrıntılı olarak çalıştığı gözlemlenmiş bir fenomene dikkatini verir:

Arı nektar topladıktan sonra kovanına döndüğünde, nektarın mevcudiyetine dair işareti kovanın yakını ya da uzağında bulunan arkadaşlarına iki çeşit dansla verir. En dikkate şayan olan, arının bir sekiz figürü çizdiği ikincisidir –bu şekil dolayısıyla "salınım dansı" adını almıştır– ve belli bir zaman içinde gerçekleştirilen figür sıklığı bir yandan takip edilecek doğrultuyu tam olarak verir, ki bu güneşin eğim açısına göre belirlenmiştir (arılar polarize ışığa hassasiyetleri sayesinde her hava koşulunda bu açıya göre yönlerini bulurlar), diğer yandan da birkaç mil öteye kadar nektarın bulunacağı mesafeyi tarif eder. Diğer arılar bu mesaja, hemen tarif edilen yere doğru yola çıkarak yanıt verirler (2006d: 245).

Lacan bu arı faaliyetinin "kesinlikle bir kod ya da gösterge sistemi" olduğunda hemfikir olmakla beraber, bunun bir dil olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sorgular: "Fakat bütün bunlar dolayısıyla bu bir dil midir? Göstergeler ve gösterdikleri gerçeklik arasındaki sabit bağıntı ile dilden açıkça ayrıştığını söyleyebiliriz" (s. 246). Arı, maddi dünyayla insanın linguistik göstergelerine göre daha doğrudan ilişki kuran hayvanların işaret sistemlerinin bir temsilcisi haline gelir. Açıktır ki Lacan hayvanların var olma biçimleriyle ilgilidir, fakat tam da Kartezyen bölünmeye kökten bir biçimde karşı koymaya hazırmış gibi görüldüğü noktada, bunu yapmak yerine, Derri-da'nın not ettiği gibi, "antropolojik olanı zoolojik olandan ayırmaya çok isteklidir: İnsan bir hayvandır ama konuşur" (2009: 113). Buradaki asıl güçlük "hayvanlara 'konuşmayı geri vermek' meselesi"nde değil; görünürdeki bu konuşma eksikliğini, bunun hiç de bir *eksiklik* olmadığı yönünde yeniden kavram-

sallaştırmak ve bu eksikliğe mukabele etmektedir” (2008: 48). Böylesi yaklaşmak, Üçüncü Bölüm’de daha ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, anlam ve dünya inşasının başkaca formları için kapı aralayabilirdi.

“Özdeşleşme” üzerine 1961’de verdiği seminerindeki çarpıcı bir pasajda, Lacan kendi “boksör (*boxer*) dişisi” Justine’ine açıkça bir tür konuşma yeteneğini geri verme girişiminde bulunur:

Köpeğim bir anlamda ve şüpheye yer bırakmaksızın, konuşuyor. Köpeğimin hiç şüphesiz konuşma yeteneği var. Bu önemli, çünkü dile tamamen sahip olduğu anlamına gelmiyor. İnsanın dile olan ilişkisine sahip olmaksızın konuşabilmesinin ölçüsü, sözel öncesi sorununu tasavvur edebilmek için üzerinde düşünmeye değer bir soru. Benim algıma göre köpeğim konuştuğunda ne yapıyor? Neden konuştuğunu söylüyorum? Her zaman konuşmuyor, insanların zıddı olarak, sadece konuşmaya ihtiyaç duyduğunda konuşuyor. Duygusal yoğunluk anlarında ve bir diğeriyle, benimle, kimi diğer insanlarla ilişki kurduğu zamanlarda konuşma ihtiyacı duyuyor. Bu, kendini bir tür küçük, boğazdan gelen inildemeler biçiminde gösteriyor (1961-1962: III 3).

Lacan –bunu “tam olarak fonatori tipin bütün bir mekanizmalar seti” olarak tarif edişi mekanik hayvan fiillerine dair Kartezyen görüşle bazı ortaklıklar taşısı da– bu çeşit köpek “konuşması” ile insan konuşmasına eşlik eden fizyolojik hareketler arasında karşılaştırmalar yaparak devam eder. “Ayna Evresi”ni anımsatacak biçimde, insan ile insan olmayan arasındaki ayrım “özdeşleşmeyle ilişki”de ortaya çıkar: “Bir insan konuştuğunda olandan farklı olarak, o [Lacan’ın boksörü] beni hiçbir zaman bir başkası yerine koymaz.” Bir başka deyişle, insanlar ötekilerde “büyük Ö ile bir Öteki” görürken (aktarım olarak adlandırılan bir süreçle), hayvanlar ötekini her daim küçük “ö” ile ayırt ederler (kendi içinde öteki, doğrudan ya da “muğlaklık taşımaksızın”) (III 4-5). Bir kez daha, Lacan’ın söylemi “ikili rol” oynar: Karmaşık, hiyerarşik olmayan ilişki-

ler hakkında “düşünmemize yardım edebilir, ama aynı zamanda düşünmemize yardıma yanaşmayabilir ya da dahası düşünmemizi yasaklayabilir” (Derrida 2009: 102).

Lacan, dile tanıdığı “ayrıcalığın”, “insanı varoluşun bir nevi zirvesi haline getirecek bir yargı”yı maskeleyen “bir tür gurur” olarak görülmesinin doğru olmayacağını belirterek, buna karşı çıkar. Bununla beraber hayvanların aktarım yetersizliklerine ilişkin betimlemeleri (hayvanların sembolik olandan yoksun olduklarını söylemenin bir başka yoludur) insanın üstünlüğü iddiasını ele verir. Justine’i tartışmaya devam ederken, şöyle yorumda bulunur:

eğer onun bana karşı duyguları olduğunu gözlemleyenlere inanacak olursanız, bana karşı tutku krizlerine kapılan bu endamlı boksör dişisi, örneğin evlatlarımla şu ya da bu düzeyinde bulunan daha ürkek ruhlar için epey ürkütücü bir hal alır: Öyle görünüyor ki insanlar bundan korkuyorlar, kulakları düzleşmiş ve belli bir tarzda hırıldayarak tepeme atlamaya başladığı anlarda, bileklerimi dişleri arasına alması bir tehdit gibi görünebiliyor. Şüphesiz, durum bu değil. Kendi kendime birkaç kez tekrarlamam gerekse de ağızımdan çıkacak birkaç söz çarçabuk onu yola getiriyor –bu sebeple beni sevdiği söyleniyor– ve oyunu durduruyor (1961-1962: III 4).

Lacan’ın kendi konuşmasının köpeği “yola getirmesi” anlamlı. Evcil hayvanlarının sahiplerinin sesine itaat ediyor olmaları pekâlâ doğru olabilir, fakat buradaki yola getirmenin Lacan’ın köpek sevgisinin ne *olduğuna* ilişkin örneği olması, karşılaşmanın asimetrik doğasını güçlendiriyor. Muhakkak ki, Lacan’ın kuramsal metinleri hayvan gösterge sistemlerini insan gösterge sistemleriyle kolayca eşitlemememizi garanti altına almak için yararlı; hayvanların iletişim kurduğu farklı yolların farkında ve hayvan hayatının antropomorfik açıklamalarına kolayca teslim olmak istemiyor. Fakat burada *antroposantrizm* büyük ölçüde varlığını devam ettiriyor, zira insanlar için *hayvanın* seslenmesiyle bir tür yola getirilmenin ne anlama geleceği gibi daha çetrefil bir soruyu görmezden geliyor.

Antropomorfizm: Açmazlar ve potansiyel

Psikanalitik hayvanların çoğunlukla bütünüyle insan oldukları ortaya çıkar. Birçok örnekte ya insan kaygılarının temsilcileridirler ya da karşıtlık oluşturmak suretiyle asıl olarak belli bir insani dünya görüşünü onaylamak için kullanılırlar. Fakat hayvanların deneyimleri insan düşünce sistemleri tarafından tasarruf edilmeksizin herhangi bir biçimde kuramsallaştırılabilir mi? Bu, antropomorfizm sorusunu ve ondan kaçınılıp kaçınılamayacağını ya da kaçınılması gerekip gerekmediğini hayvan kuramının ön planına getirir. Bu zorlu iş feminist kuramcı Luce Irigaray tarafından “Animal Compassion” (Hayvan Şefkati) başlıklı denemesinde layıkıyla üstlenilir:

Onlar hakkında nasıl konuşabiliriz? Onlarla nasıl konuşabiliriz? Varoluşumuzun bu yakın dostları bir başka dünyada yaşarlar, benim bilmediğim bir dünya. Bazen onun içindeki bir şeyi gözlemlerim, ama o dünyayı içeriden yaşamam – bana yabancı kalır. Görünen nesnel işaretler onlar için olan anlamın, onlar arasındaki anlamın anahtarını bana sunmaz. İnsan imgelemimi onlara yansıtmadığım sürece gerçekten olmaz. Onları bir çalışmanın basit nesnelere haline getirmek, paylaşmadıkları bir evrenin ortakları yapmaktan daha uygun değildir (2004: 195).

Burada Irigaray tekrar ve tekrar “başka bir dünyada yaşayan” hayvanlarla insanlar arasındaki bir yarılmanın altını çizer. Bu yarıktan ancak “insan imgelemi”nin yansıtılması vasıtasıyla sızılabilir. Onların dünyalarını açıklamaya dönük tahayyüli fiil bir tür yalana dönüşme riskini beraberinde taşır. Irigaray’ın hayvan dünyalarına karşı saygı gösterdiğini söyleyebiliriz, zira kendilerine ait bir dünyaları olduğuna dair bir farkındalık sergiler. Fakat soru hâlâ oradadır: Hayvanların deneyimlerine hiçbir zaman nüfuz edemeyeceğimiz sonucuna varmak ne denli doğru?

Hayvan olmak neye benzer?

Amerikalı felsefeci Thomas Nagel'in 1974 tarihli meşhur makalesi "What is it Like to be a Bat?"de (Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?) bu soru ele alınır. Aklın, öznel deneyimin karmaşıklığını göz ardı eden indirgemeci maddeci açıklamalarına karşı iddialarda bulunan Nagel, bilinçliliğin "hayvan hayatının birçok düzleminde ortaya çıkan yaygın bir fenomen" olduğunu söyler. Bilinçli deneyimin geniş bir yelpazesi olduğuna dair inancı, Nagel'i, denemesinin başlığını oluşturan o özgül soruyu sormaya yöneltir: "Biçim ne denli değişkenlik gösterirse gösterebilir, bir organizmanın *muhakkak* bilinçli deneyime sahip olduğu gerçeği, temelde, o organizma olması muhtemel bir şey olması anlamına gelir. Esasen, sadece ve sadece o organizma *olacak* bir şey olduğunda bir organizma bilinçli zihin durumlarına sahip olacaktır" (1979: 166). Gündeme hemen getirebileceğimiz bir mesele, "organizma olması muhtemel" o "şey"in, o organizmanın ne olduğuna bağlı olarak, insan zihnince şu ya da bu ölçüde kavranır olup olmadığıdır. Bir başka deyişle, belli bir hayvanın dünyasını tahayyül edecek olsak, hangi hayvan olduğu fark eder mi? Bir maymunun bilinçli deneyimini bilme ihtimalimiz bir japon balığınınkini bilme ihtimalimizden daha mı yüksektir? Bir yunusunkini bir fareden? Nagel, "türoluşsal [filogenetik] ağacın alt dallarına doğru yolculuk edilirse", insanların hayvanın herhangi bir deneyime sahip olacağına inanma ihtimallerinin azalacağını belirtir. Bu sebeple, evrimin yüksek basamaklarında bulunan, bununla beraber insanlarınkinden tamamen farklı –gerçekte "esasen yabancı"– "bir dizi etkinlik sergileyen ve duyuşsal aygıtlara sahip" memeliler olan yarasalar örneğinde karar kılar (s. 168).

Nagel, insanların öznel deneyimlerinin diğer hayvanların öznel deneyimlerine erişilebilecek bir yöntem bulmaya elverişli olmadığını öne sürer:

Bizim kendi deneyimimiz, imgelemimiz için gerekli unsurları sağlar, dolayısıyla kapsamı sınırlıdır. Birinin kollarında, şafak vakti ve alacakaranlıkta ağzıyla böcekler yakalayarak etraf-

ta uçmasını sağlayan ağ dokuları bulunduğunu, çok zayıf bir görüş gücüne sahip olduğunu ve çevresindeki dünyayı, yansıtılan yüksek titreşimli ses sinyalleri sistemiyle algıladığını, geceyi tavanda asılı biçimde baş aşağı sarkarak geçirdiğini hayal etmemize yardımcı olmaz. Bir dereceye kadar bunu hayal edebilirim (çok öteye gitmez), bu bana sadece benim için bir yarasanın davrandığı gibi davranmanın neye benzeyeceğini anlatır. Ama soru bu değil. Ben, *bir yarasa* için bir yarasa olmanın ne demek olduğunu bilmek istiyorum. Yine de bunu hayal etmeye çalışırsam, kendi aklımın kaynaklarıyla sınırlanırım ve bu kaynaklar bahsi geçen görevi yerine getirmek için yeterli değildir. Bu görevi; mevcut deneyimime eklemeler hayal ederek ya da deneyiminin katmanlarının aşamalı olarak soyulduğunu hayal ederek veyahut kimi eklemeler, çıkarmalar, tadilatların bir bileşimini hayal ederek yerine getiremem (s. 169).

Bir yarasayı (ya da başka herhangi bir hayvanı) taklit etmek, onun dünya deneyimini anlamak için yeterli değildir. Bu, yanıltıcı bir biçimde, hayvanlaştırılmış insan bakış açısını yaratacaktır; çünkü hâlâ insan deneyiminde köklenmiştir: Sonuçta, hayvan hayatının insanileştirilmiş bir görüşünü ortaya çıkaracaktır. Hayvan deneyimini tahayyül ederken insanın elinden, hayvanı insan nitelikleri temelinde değerlendirmekten ötesi gelmez. Nagel metninde bu terimi kullanmasa da tartışmasında antropomorfizmin açmazlarından kaygı duyduğunu anlayabiliriz.

Burada altı çizilen, eğer öznel bir kavramsal sistemimiz ve insana münhasır bir dilimiz varsa, bir yarasa olmanın, hatta herhangi bir başka hayvan olmanın ne demek olduğunu muhtemelen bilemeyecek olmamızdır. Yine de Nagel metninde mutlaklıklarla uğraşmaz. Bu, hayvan deneyimine dair *hiçbir şeyi hiçbir zaman bilemeyeceğimizi* öne sürmek değildir, çünkü bahsi edilen hayvan değişebilir – hayvanlar homojen bir paket değildir. Nagel hayvanın deneyimine ilişkin bu tür bilgiyi, “kendiyle diğer insanlar ve diğer türler arasındaki mesafenin bir süreklilik üzerinde herhangi bir noktaya düşebileceği” de-

gişken bir ölçek olarak kavrar. İnsanlar bu ölçek üzerinde yerlerine sahiptirler; bir başka insan gibi *davranmanın* bizim için nasıl bir şey olduğunu bilebilsek de bir başka insan olmanın ne demek olacağını kati biçimde bilemeyiz. “Kısmi” bilgiyle iştiğal etmeye yazgılı olan insanlar, sonsuz bir kavrayış kapasitesine sahip değildirler (s. 172). Türler içindeki ve türler arasındaki farklılıkların çokluğunu da dikkate aldığımızda bu görevin zorluğu daha da artar. Yarasalar örneğinde kalırsak, “eğer bütün memeli türleriyle bir hizaya dizilseydik”, diye yazar hayvan davranış bilimcisi Jonathan Balcombe, “her dördüncü, yarasa olacaktı. Binden fazla tür mevcut. Çeşitlilik söz konusu olduğunda yarasalar, yaşayan yirmi dokuz memeli grubu içinde kemirgenleri müteakip ikinci sırada” (2010: 9). Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu sorusu böylece daha da karmaşıklaşır ve kavranması görünüşe göre imkânsız bir hal alır, zira bizat son derece çeşitlilik arz eden bir türü oluştururlar.

Nagel, insan imgeleminin sınırlılıklarına dair sunduğu farkındalık etrafında da okunabilir. Antroposantrizm ile antropomorfizmin bir araya gelmesi endişesi, Nagel’in, *Uygurlık ve Hoşnutsuzlukları*’nın Freud’u gibi, insanın bir hayvan olmanın nasıl bir şey olduğunu bilebilme yeteneğine dair şüpheci olduğu anlamına gelir. Kuşkusuz, Nagel’in şüpheciliği hem dışlayıcı antroposantrizme hem de ölçüsüz antropomorfizme karşı koruyucudur (sonucusu belki de ve nihai olarak, somut hayvanlardan ziyade insanın tahayyüli yansıtımalarına dair daha fazla şey söylerdi). Fakat bu yaklaşımda da tam da Nagel’in meseleyi çerçevlendirmesiyle ilgili sorunlar vardır. “Yarasa olmak nasıl bir şeydir?” sorusunun içerdiği “nasıl” ve “olmak” kelimeleri, temsili ile dolaylımsız, tahayyüli olanla gerçeklik arasındaki bir gerilime işaret eder. Dahası, Mark Payne’in *The Animal Part*’da (Hayvan Tarafı) yazdığı gibi, “Nagel’in imkânsızlık iddiası başarılı ve başarısız imgelem arasındaki çelişkiye yaslanır”. Nagel’in sorusunu tersine çevirebilir ve “bir yarasa olmayı ... başarısız bir biçimde hayal etmek nasıl bir şeydir? diye sorabiliriz. Nagel için bu, bir yarasanın algısal deneyimine sahip olmak anlamına gelir, bir yarasa olmayı hayal edememek değil”

(Payne 2010: 14). Tersine, Payne için, “empatik imgelem”in rolü, yarasalar gibi hayvanlar hakkında düşünmenin ve onlara yaklaşmanın daha az antroposantrik yollarını açabilir. Başka hayvanların duyuşal sistemlerini taklit etmemize ve dolayısıyla tam olarak onların yaptıklarını tecrübe etmemize izin vermediği için insan imgelemine şüpheli yaklaşacaksa, o zaman hayvanların deneyimlerine dair iç görü kazandırabilecek ve hem insanlar hem de insan olmayanlar hakkındaki yanlış varsayımlara karşı çıkmamızı sağlayacak birçok tahayyüli imkânı da gözden çıkarmış oluruz. İnsanın hayal etme girişimlerine dair duyulan şüpheli kaybedilecek olanlar, kazanılacak olanlardan daha fazladır. Burada merkezî ve daha önemli bir soru gündeme gelir: Temsili olanla dolayımşız olan, tahayyüli olanla gerçeklik hakkında, birbirlerine karşıtlık içinde değil ama birbirleriyle ortaklık içinde düşünmenin bir yolu var mı? Başka türlü ifade edecek olursak, antropomorfizmi antroposantrizmden ayrıştırmanın bir yolu var mı?

Alternatif antropomorfizmler

Günümüzde çok sayıda hayvan kuramcısı antropomorfizmdaki potansiyeli açık kalmanın önemli olduğunu ileri sürüyor. Onlara göre insan bilgisinin sınırlarına işaret etmek gayretiyle de olsa tartışmaları kapatmak, kimi zaman kasıtsız, kimi zaman da kasıtlı olarak hayvanlığın göz ardı edilmesiyle sonuçlanıyor. Antropomorfizmi her daim ve tez canlılıkla antroposantrizmle hizalamaktansa, Lorraine Daston ve Gregg Mitman’ın derlediği *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*’deki (Hayvanlarla Birlikte Düşünmek: Antropomorfizme Yeni Bakış Açıları) makalelerin örneklelediği zengin bir tartışmanın ortaya çıktığını görmekteyiz: Bu tartışmalarda, antropomorfizmin, insanın üstünlüğü iddiasına ve insanla hayvan deneyimi arasında yapılan keskin farklılaştırmalara karşı koyacak potansiyeli üzerinde duruluyor. Kitaptaki iç görüli makalesinde Daston, “insanlar[ın] insan olmayan bir varlığı anlamaya kalkıştıklarında büyük, belki de aşılabilir engellerle

karşılaş[tıklarını]” teslim eder ama bununla beraber “antropomorfizmden kaçmak” ve “tamamen başka zihinlere yaklaşmanın yolunu bulmak” için sürdürülegelen gayretlere karşı ilgisini kaybetmez (2005: 38). Belirgin biçimde farklı amaçlara sahip olan farklı geleneklere –esasen Ortaçağ melekler doktrini ile 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarının karşılaştırmalı psikolojisine– odaklanan Daston, antropomorfizm meselesinin tarihsel bağlama yerleştirildiğinde ne denli karmaşık olduğunu görmemizi sağlayacak paralellikler çizer:

Her iki gelenek de antropomorfizmi kendi projelerine yönelik güçlü bir tehdit olarak algılıyordu... İnsan kategorilerini Tanrı'ya ve dahası genel olarak melekler diye bilinen ayrıştırılmış zekalara uygulamak, Ortaçağ teologlarınca aynı anda hem kaçınılmaz hem de riskli olarak görülüyordu. Hemen hemen aynı açmaz post-Darwinci karşılaştırmalı psikologlarca da dile getirilmişti. Hem psikologlar hem de teologlar uzlaştırılmaz olanı uzlaştırabilmek için benzeşime başvuruyorlardı ... hem teologlar hem de psikologlar insan/insan olmayan karşılaştırmasının iki boyutuyla esastan ilgiliydi: düşünce ve his. Melekler üzüntü duyarlar mı? Bireyleri ayırt edebilirler mi? Hayvanlar kavramlara sahip midir? Pişmanlık onları ele geçirir mi? Her iki örnekte de, insan olmayanların zihinsel dünyasının soruşturulması, insan kavrayışı ve duygularına ilişkin nosyonların keskinleştirilmesi ve inceltilmesine hizmet etti (s. 39).

Daston'ın yaklaşımı, antropomorfizmle kastımızın da zihinsel yaşamı kavramsallaştırmamızın da zaman içinde çok büyük ölçüde değişmiş olduğuna dair önemli bir hatırlatma işlevi görür. Karşılaştırmalı psikologlara göre, her şey “öznel” ve “nesnel” diye ayrışır. 20. yüzyıl düşüncesi bu yaklaşımdan öylesine etkilenmiştir ki, Nagel gibi analitik felsefeciler tarafından sorulan soruları yanıtlayabilmek için insan olmayan hayvanların bilinçli deneyimlerini inşa etmek gerektiği düşünülür. Nagel'in tartışması, bir hayvan gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmenin, “bilinçli zihin durumları”nı ve “deneyimin öznel niteliği”ni anlamak hakkında olduğu varsayımı üzerinde te-

mellenir (1979: 40). Tam tersine, melekler doktrininin Ortaçağ teologları, düşüncülerini aynı özne/nesne bölünmesi üzerine inşa etmemişlerdir ve Ortaçağ'daki "antropos" (insan) ve "morfos" (biçim) 20. yüzyıldakinden bütünüyle farklı kavramlardır (Daston 2005: 40).

Dolayısıyla, Nagel'in bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu sorusu, tarihsel olarak özgül olan öznel bilinç, bakış açısı ve sempati kavramsallaştırmaları üzerine inşa olunmuştur. Hâlâ "nesnel ve öznel arasında bölünmüş bir dünya"nın sınırlılıkları içinden düşündüğümüz için antropomorfizmi antroposantrizme bağlarız (Daston 2005: 53). "Sempatik yansıtma yöntemi"ni ön plana alırsak, bu, "başka bir akli anlamın ancak ve ancak o başkasının gözlerinden görmek (ya da -türe bağlı olarak- bir başkasının burnuyla koklamak veyahut bir başkasının işitme aygıtıyla işitmek) anlamına geleceğini" düşünmemize yol açar. Sorunun bireysel deneyimle ilgili olması gerektiği, bireyselliğin önemini yücelten çok sayıda -din, edebiyat, psikoloji, politika, ekonomi alanlarında- kültürel ve entelektüel dönüşümle ilgilidir. Daston'ın belirttiği gibi: "Hiçbir Ortaçağ teoloğu melek zihnini kavramak için bir meleğin bakış açısını benimsemeyi asla önermezdi; bu, bir yapay zekâ uzmanının bilgisayarın bakış açısını benimsemeye kalkmasına benzerdi" (s. 53). Nagel gibi düşünürlerin öznel deneyime ağırlık vermeleri, bütün öznelerin dışsal nesnel dünyayı farklı bireysel bakış açılarından tecrübe ettiği kavrayışından kaynaklanır. Modern düşünüşte özne/nesne ayrımı öylesine hayati nitelik kazanmıştır ki, "insan olmayan zihinleri anlamının nasıl mümkün olabileceği sorusunu yöneltmenin, nesnel davranış ve öznel bilinç bağlamı dışında alternatif yollarını düşünmek zordur". Tartışmanın çerçevesini yeniden çizme girişiminde bulunan Daston, bu sebeple sorar: "Gerek insan gerek insan olmayan başka zihinleri anlamak, yabancı öznellikleri derinlemesine irdelemeye dair olmasaydı, yani yabancı bilinç durumlarını dolaylı olarak tecrübe etmeye dair olsaydı, ne hakkında olurdu?" (s. 40). Ancak ve ancak farklı var olma biçimlerini araştırmayı ve bu dünyada deneyime sahip olmanın ne anlama geldi-

ğini soruşturmayı –İkinci ve Üçüncü Bölüm 3’de ayrıntılı olarak irdelenen başlıklar– içeren bu sorunun dikkate alınması suretiyle hayvan kuramcıları hayvanlığa dair daha etraflı bilgi kazanabilirler.

Birçok disiplinden hayvan hayatına çağdaş yaklaşımların, antroposantrizmden ayrıştırılan bir antropomorfizmin imkânlarına ve bundan edinilebilecek iç görüye açık olduğu yönünde çok sayıda işaret mevcut. Çevrebilimci ve hayvan davranış bilimcisi Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*’da (Hayvanların Duygusal Hayatı), eğer hayvan bilincini anlamayı deneyeceksek antropomorfizmin bir “zorunluluk” olduğunu ifade edecek kadar ileri gider, fakat tedbiri de elden bırakmaz: Bu, “dikkatle, bilinçli bir biçimde, empatik ve biyosantrik bir yaklaşımla yapılmalıdır”. Biyosantrik [hayat-merkezli/canlı-merkezli – ç.n.] bir yaklaşımla antropomorfikleştirmek, “hayvanın bakış açısını muhafaza etmek için her türlü girişimde bulunmak” demektir (Bekoff 2007: 125). Çağdaş felsefede, Jane Bennett *Vibrant Matter*’da (Canlı Madde) insan olmayan deneyimin canlı maddeselliğini tartışmak için giriştiği denemede biyosantrik bir antropomorfizmin potansiyelini olumlar:

algılamadaki bir antropomorfik öge, bütün bir karşılıklı titreşimler ve benzerlikler dünyasını açığa çıkarabilir – evren hiyerarşik bir yapıya sahip olsaydı mümkün olabilecek olandan çok daha zengin bir biçimde yankılanan sesler ve ortaya çıkıveren görüntüler... Şu durumda bir miktar antropomorfizm, ontolojik olarak çok farklı varlıklar (özneler ve nesnelere) ile dolu olmak yerine konfederasyonlar oluşturan farklı oluşumdaki maddeselliklerle dolu bir dünyaya erişecek hassasiyeti harekete geçirebilir. Antropomorfizm, kategorik bölünmelerin ötesindeki benzerlikleri açığa çıkarmak ve “doğa”daki maddi biçimler ile “kültür” alanındaki arasındaki yapısal koşullukları aydınlatmak suretiyle izopomorfizmleri [eşbiçimlilik – ç.n.] gösterebilir (2010: 99).

Antropomorfizm, özenle yaklaşılsa, insan olmayan çoklu faileri kavramsallaştırmak için yararlı bir vasıta sağlayabilir ve

süreç içinde “dünyanın başına geçmiş insanların narsisizmine karşı gelebilir” (s. xvi).

Böyle bakıldığında antropomorfizm sadece antroposantrizme karşı olarak konumlanmaz, aynı zamanda bizzat terimin kendisinin sorgulanmaya başlamasına da kapı aralar. Zira hayvanların deneyimlerini ifade etme sürecini “antropomorfizm” olarak adlandırarak, tartıştığımız işlev ve özelliklerin sadece insanlara ait olduğunu örtük olarak varsayınız. Erica Fudge’ın öne sürdüğü gibi, antropomorfizm, gerçekte “o kadar da insan-merkezli olmayan bir şeyin adil olmayan bir biçimde adlandırılması olabilir. Belki de hayvanlar bizim hayal etmek istediğimizden daha fazla bizim gibidir ve ‘antropomorfizm’ etiketi sadece, bunu tanıırken aynı anda da önemsizleştirmemize izin verir”. “Antropomorfizm” kelimesini kullanışımız, gerçekte “insanla hayvan arasındaki mesafenin aslında o denli geniş olmayabileceği gibi tehlikeli bir ihtimali ortadan kaldırmaya hizmet ediyor olabilir” (2002: 144). İhtiyaç duyulan, antropomorfizmin, kendi antropomorfizm-olmayan ihtimalinin ayırdaında olacak biçimde kavramsallaştırılmasıdır.

Antropomorfizm “gibi” yazmak: “Lizzie’nin Kaplanı”

Edebi kurgu, antropomorfizmin açmazlarını ve potansiyelini değerlendirmek için ideal bir biçem sunar. Kurguda yer alan hayvanları okumak, dilin farklı kullanımlarına ve kelimelere iliştilirebilecek çoklu anlamlara dikkat eden yorumlayıcı stratejiler gerektirir. Edebiyatta hayvanları, Freud’un rüya ve fobileri yorumlarken yaptığı gibi, insan düşünce ve duygularının vekilleri olarak okumak elbette mümkündür. Edebi hayvanlar hakkında düşünmenin yaygın yolu bu olagelmıştır: İnsan ruhunun araştırılmasında kullanılan sembolik, metaforik ya da alegorik araçlardır veyahut toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf gibi izlekler hakkında yorumda bulunurlar. Hayvanların bu tür okumaları, insanın sembolik düzenine nasıl girdiklerine dair bir kavrayış sağlasa da hayvanın hayvandan başka bir şey hali-

ne gelişinin de örneklerini sunarlar. Bir düşünme yöntemi, Nagel'i takip ederek, bir hayvanın hayatının kavranamayacağı, dolayısıyla edebiyatta hayvanların her nevi tahayyüli keşfinin fantastik olmak durumunda olacağı, kelimenin en kati anlamında “kurgu”yla sınırlanması gerektiği yönündedir. Fakat insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkileri değerlendirmenin, hayvana bir tür ses kazandıracak bir başka yordamı da vardır, bu nasıl ifade edilebilir?

Angela Carter'ın 1981 tarihli kısa hikâyesi “Lizzie’s Tiger” (Lizzie'nin Kaplanı), insan ve insan olmayan hayvanlar arasında paylaşılan deneyimleri ifade etmeyi deneyen yazarlarca sunulan karmaşık müzakerenin harika bir örneğidir. “Lizzie’s Tiger”, Carter'ın daha erken tarihli hikâyesi, “The Fall River Axe Murders”a (Fall Irmağı Balta Cinayetleri) öndeyiş olarak yazılmıştır. Bu hikâye; Fall Irmağı, Massachusetts'te babası ve üvey annesini 1892 yılında baltayla öldürmekle suçlanan, yargılanan ve nihayetinde beraat eden Amerikalı Lizzie Borden'ın (1860-1927) gerçek hayat hikâyesine dayanır. Carter'ın hikâyesi cinayetleri işleyenin Lizzie olduğunu anlatsa da vaka bugüne değin çözülmeyen kalmıştır. Daha erken tarihli bu hikâyenin çarpıcı bir özelliği, anlatıcının cinayetin muhtemel bir sebebi olarak hayvanlara karşı şiddet ve patriyarkal düzen arasında bağ kurma biçimidir – Dördüncü Bölüm'de daha ayrıntılı olarak incelenen bir izlek. Lizzie hayvanları severdi ve bize anlatılan odur ki, “evcil bir hayvandan, kedi ya da köpek yavrularından hoşlanır, küçük hayvanları ve kuşları da severdi”; güvercinleri çatı katında tutar, “onları birleştirdiği avuçlarından tahılla besledi” (1996a: 376; 378). Ne var ki babası güvercinleri öldürür, üvey annesi de onları yemek ister: “Yaşlı Borden onların guruldamalarından hoşlanmazdı, bu onun sınırlarını tepesine çıkarırdı ... bir öğleden sonra küçük baltayı kilerdeki odun yığınlarının arasından aldı ve o güvercinlerin kafalarını doğrayıverdi; evet, bunu yaptı” (s. 378). Üvey annesi “öldürülmüş güvercinlerle börek yapmak istedi”. Bunu fark eden “Lizzie yok edici aleti bulmak için aşağı indi. Onu aldı ve elinde şöyle bir tarttı” (s. 378). Lizzie'nin o küçük baltayı kullandığını hiç okuma-

yız, ama patriyarkal düzenle güvercinlere uygulanan bu şiddetin gaddar bileşiminin Lizzie'nin kaldırabileceğinden fazla olduğu ima edilir. Lizzie bu hayvanlarla ittifak içinde olduğu izlenimi vermektedir.

“Lizzie’s Tiger”da, hayvanlar hâlâ önemli bir yer tutmaktadır. Carter, ilk bakışta yetişkin eylemleri için çocukluk dönemi gelişiminde bir açıklama aradığı izlenimi verecek biçimde dört yaşındaki Lizzie’ye döner. Bu karşılaşmayı okumanın bir yolu Freud ya da Klein’in çalışmalarına yakın bir vaka çalışmasına benzeyebilirdi. Hikâyenin başında genç çocuk bir gece bir evden gizlice çıkar (ev daha ziyade “bir gecekondu” gibidir) ve en sonunda kasabadaki bir sirke doğru yola düşer. Orada hayvanlık ve cinsellik birbirine pek yakındır; nitekim bu, Lizzie, “sağ elini sıkıca kavrayıp çömelmiş kalçalarının arasına nazikçe götüren” bir adam tarafından tacize uğradığında barizleşir (1996b: 383; 389). Lizzie’nin gerçekten hoşuna gitmeyen, adamın onu öpmek istemesidir – “[Adam] dişlerinin arasından tısladı: ‘Küçük Hanım’dan öpücük, öpücük?’” Bu, babasını ve kız kardeşini aklına getirir: “Buna itiraz eder ve sertçe başını sallar. Babasının sert, kuru, zoraki öpücüklerini hiç sevmeydi; onlara sadece karşısında duran güç yüzünden katlanırdı. Bazen Emma yanağına aralanmamış dudaklarla hafifçe dokunurdu. Lizzie daha fazlasına izin vermezdi” (s. 389). Başkahraman kaplan ortaya çıktığında, psikanalitik bakış açısından bir insan vekili olarak rol üstelenecektir: Ya, “babanın gölgesi ve paternal [babacı – ç.n.] yasanın uzağında anneyle çocuk arasındaki ittifakı yansıtan bahtiyar bir ödipal-öncesi karşılaşmanın bir bileşeni olarak annenin temsilcisi konumunda (Müller-Wood 2004: 290); ya da alternatif olarak babanın temsilcisi konumunda (nihayetinde kaplanın kuyruğu “babasının kolu kadar kalın”dır [s. 391]). Bir tür yeni-Freudyen “Elektra Kompleksi”nin (Ödip karmaşasının “kız versiyonu”) pence-resinden bakıldığında kaplan, kızın babası için arzularına dahi işaret ediyor olabilir. Fakat Janet Langlois’nın işaret ettiği gibi, bu “fallik (ve paternal) bağıntı” ciddiye alınamayacak kadar fazla “belirgin ve abartılı”dır ve daha ziyade Carter’in, “Freud-

yenlerin yansıtmacı okumalarının parodisini yapmasıyla” ilgilidir (1998: 204). Carter’ın hikâyesindeki kaplan ve diğer hayvanlar, kendi ailesiyle ilişkileriyle bağıntılıdır: Carter ailesiyle neredeyse klostrofobik bir atmosferde yaşar. Fakat bu hayvanlar hikâyede basitçe sembolik insanlar rolünü üstlenmeyip *hayvanlar olarak* önemli yerler alırlar. Aslında bu hikâyedeki hayvanlar kısmen, insanla hayvan arasında yoğun karşılaşmalara izin vermeyecek halis psikanalitik paradigmalara dayanan bilgi oluşumundan kaçış hakkındadır. Bir insani Ödip dramasına hapsolmaktansa, Carter, Lizzie’yle hikâyedeki hayvanlar arasında vuku bulan maddi karşılaşmalarla ve aynı zamanda türler arasındaki bölünmeyi soruşturmakla ilgilidir.

Kendisi bir antroposantrizm arenası olan sirke varmadan evvel Lizzie’ye insan idaresi altındaki hayvanlar eşlik eder: Annesi öldüğünden bu yana babası ve ablasıyla birlikte yaşadığı evinde, etrafında “bebekliklerinden bu yana dünyayı sadece zincirlerinin çevresi kadar bilen, havlayan köpekler” vardır (1996b: 384). Evden gizlice çıktığında küçük bir kedi görünür ve Lizzie’nin evden kaçmasını engellemeye çalışır: “Lizzie geçen kediye sürtününce bir patisini sanki onu yakalamak ister, sanki kaçışını bir kez daha düşünmesini ister gibi ileri uzattı” (s. 385). Bu paragraf özellikle önemlidir, çünkü bizi Carter’ın hayvanları temsilinde sık sık başvurduğu, bağıntı kuran “-miş gibi”yle tanıştırır. Cümle bariz bir biçimde antropomorfiktir, zira insani motif ve düşünceler kediye yansıtılır. Fakat “-miş gibi”, bu antropomorfizme kati bir yargı olarak değil, tahayyüli bir olasılık olarak dikkatimizi çeker. “-Miş gibi”nin barındırdığı belirsizlik ve koşulsallık, insan ve insan olmayan arasındaki ilişkiyi ifade eden bir ritim bulma gayretine eklenmiş bir duraksama taşır; böylece figüratif dil, zorunlu olarak hayvanın temellük edilmesine işaret etmez, daha ziyade insan olmayan deneyime dair incelikli, özenli bir spekülasyonun yolunu açabilir.

Gündelik deneyimlerimiz vasıtasıyla aşına olduğumuz evcil hayvanların (Üçüncü Bölüm’de ayrıntılı olarak tartışılan bir ilişki) hayatının dikkatle araştırılmasını mümkün kılan bu “-miş gibi”, Lizzie sirke varıp daha egzotik hayvanlarla karşılaş-

tığında daha da belirgin bir nitelik kazanır. Hiçbir şüpheye yer bırakmayacak biçimde tutsak edildiğini anladığımız kaplanla (“derisinin üzerinde ardında yaşadığı parmaklıkların izini taşımaktadır”) ilk yüz yüze gelişinde, Lizzie bir bilinemezlik duygusu yaşar: “Kaplan başını aşağı eğiyordu; bir o yana bir bu yana aranıyordu, söylenemeyecek olanın arayışında olsa da” (s. 391). Bu kaplanın “gizemli bir gezinti” halinde hareket ettiğini okuruz (s. 392). Böylesi bir bilinemezlikle karşı karşıya gelmişken, bu noktada anlatıcının karşısında bariz olarak iki seçenek vardır: Hayvanın bilinemezliğini kabul edip daha fazla spekülasyonla hiç uğraşmamak ve bunun yerine dikkatini insan karakterin tepkisine çevirmek; ya da hayvan karaktere bas-bayağı diğer insan karakterler gibi yaklaşmak ve düşünceleriyle eylemlerini aynı tarzda ele almak. Hayvanları yazmaya dair bu yaklaşımlar ya hayvanın hayvanlığını tamamen göz ardı etmek tehlikesini barındıracak ya da antropomorfizm hayvanı bir insana dönüştürecek ve hayvanın maddi kavranışını sembolik kavranışıyla eşleştirme riski beraberinde gelecektir. Hayvanı yazmanın güçlüğüne dikkat çekecek biçimde, her iki seçenek de Carter’ın hikâyesinin okuyucularına sunulur. Kaplanın zihin durumuna dair antropomorfik yansımalar izlenimi veren bir anlatı bir paragrafta yer alır, izleyen paragraftaysa kaplanın aslında bilinemez olduğu fikri sunulur:

Ardından tuhaf bir şey oldu. İnce yapılı hayvan dizlerinin üstüne düştü. Bu çocuğun mevcudiyetiyle sakinleşmiş gibiydi, sanki dünyadaki bütün çocukların arasından çıkıp gelmiş bu çocuk onu, et yemeye ihtiyaç duymayacağı barışçıl bir krallığa götürebilirdi. Ama sadece “sanki”. Tek görebildiğimiz dizlerinin üzerine çöktüğüydü. Çadırın içinde bir sarsıntı dolaştı; kaplan karakterine aykırı hareket ediyordu.

Ne var ki zihni bir kapalı kutu gibi kaldı. Ne düşündüğünü bilmiyorduk. Nasıl bilebilirdik? (s. 392)

“Tuhaf bir şey olduğundaki” ilk cümleden başlayarak, bekle-düğümüzden başka türlü olacak bir karşılaşmaya doğru ilerlediğimizi fark ederiz. Tam da bu karşılaşmayı yazma edimi, ken-

disi dile yabancı olan bir hayvan hakkında yazmayı içerdiğinden dolayı kendi içinde tuhaftır. İşte burası, Carter'ın figüratif dil kullanımının, özellikle de bağıntı kuran “-miş gibi”yi kullanımının hayati önem kazandığı yerdir. Carter'ın anlatıcısının bu paragrafta “-miş gibi” ve “sanki”yi tekrar tekrar yinelemesi, aslında, antropomorfizm ile antroposantrizm arasında dikkatle salınan bir hikâye etme tarzına işaret eder. Antropomorfizmi “-miş gibi” yazmak, aslında *antroposantrik olmayan* bir antropomorfizm önermektir.

Bu daha dikkatli, spekülatif ama ciddi antropomorfizm şu paragraflarda ifadesini bulur: “Sadece saf iradeyi işe koşmak suretiyle onu kendisine görünmez bir iple bağlamış gibi [kaplan] ona doğru geldi” (s. 392). “-Miş gibi” burada hiç şüphesiz, sadece kaplanın yönelimleri hakkında değil, aynı zamanda Lizzie'nin “saf iradesi” hakkında da şüphe uyandırmaya başlar: Neredeyse insanın böylesine önemli bir güce sahip olabileceği fikrini alaya alır. Anlatıcının şu ikrarı zekicedir: “Size bu kaplanı ne kadar sevmiş olduğunu anlatamam. Ne de ne kadar harika olduğunu düşündüğünü.” Burada hayvanın bilinemezliğinden çocuğun bilinemezliğine hareket ederiz. Bilginin dili aştığı ima edilir; zira kelimeler bir çocuğun gerçekten ne düşündüğünü ne denli esash ifade edebilir ki? Düşünceler dile indirgenebilir mi? Hayvan ötekine dair, insan bakış açısından, her ikisinin de “ötekileştirilmesi”ne geçiş yapmışızdır. Bu ikinci bakış açısı; hem okur için her ikisinin de eşit olarak yabancı hem de ikisinin birbirine karşı yabancı olduğunu kabul eder: “Gözlerini birbirlerinden hiç ayırmadılar, yine de ne biri ne de diğeri ötekinin ne demek istediğine dair en ufak bir fikre sahipti” (s. 392). Eğer burada antropomorfizm varsa, neyin insan neyin hayvan olduğuna dair peşin hükümlerimizi yerinden oynatmak için işe koşulmaktadır; kimlik, özneler bu karşılaşma haline girmeden *önce* onlarda sabitlenmiş bir şey olmaktansa, karşılaşmadan doğan bir şey halini alır.

Bu aynı zamanda, “The Fall River Axe Murders”dan, Lizzie'nin cinayet gününde Fall Irmağı'ndan uzak kalması için aldığı bir daveti neden reddettiğini açıklamak için anlatıcının

“-miş gibi” bağlacını kullandığı bir pasajı da akla getirir: “Lizzie de şenlikli bir kızlar bandosuna katılması için deniz kenarında bir yaz evine davet edilmişti, fakat sanki nefsinin isteklerini kırmak istermiş gibi, sanki dingin kasabada mühim bir iş onu tutuyormuş gibi, sanki İkinci Cadde’de muzip bir peri kulağına fısıldamış gibi, gitmedi” (1996a: 361). Burada “-miş gibi” ve “sanki” iki kez “hakikat”ten uzaklaştırılır: Değişmeceli, tahayyüli bir alana işaret eder ve aynı zamanda bu tahayyülden emin değildir. Bu üç sebep, Müller-Wood’un öne sürdüğü gibi, “tam da hayatlarının ortasında cereyan eden bu bulmacanın üstesinden gelmeye çalışan birçok Fall Irmağı amatör dedektifinin kurduğu fantezilerdir” ama aynı zamanda, “tamamen güven içindeki okuyuculara bu metnin bir dizi öznel, dolayısıyla güvenilemez konumun bileşimi olduğunu anımsatan kurgu-üstü işaretlerdir” (2004: 284). Carter’ın her iki hikâyesi, sadece hayvanların bilinebilirliği/bilinemezliği değil aynı zamanda insanların bilinebilirliği/bilinemezliği hakkında da esaslı bir yanıt verir.

Lizzie’yle kaplan arasındaki karşılaşmaya üstün bilgi sahibi olduğu iddiasındaki bir adam tarafından müdahale edilince, “Lizzie’s Tiger”, insan bilgisinin hayvanlığa aşkın olduğu yönündeki kusurlu varsayımı ortaya serer: “Büyü bozulur” ve bununla beraber insan ile insan olmayan arasındaki bölünmeyi aşma yönündeki spekülâtif deneme hasar görür:

Kaplanın etobur kafasının etrafında bir kırbaç patladı ve kırbacı tutmayan elindeki üç ayaklı bir tabureyi sağa sola sallayan görkemli bir kahraman sahneye fırladı. Açık kahverengi bir pantolon, siyah çizmeler, altınlarla kopçalanmış kırmızı parlak bir ceket ve uzun bir şapka giyiyordu. Bir derviş. Adam; baş işaretiyle çağırdı, çömeldi, kırbacı kaldırdı, tabureyle gözdağı verdi, sıçradı ve hızla döndü, gaddar taklidi yaparak parlak bir bale gösterisi sergiledi, Kaplanı Ehlileştirme dansını yaptı, ehlileştirenin dövüşmekten başka bir şans bırakmadığı dans (1996b: 392-393).

Bir hayvana karşı insan şiddetini resmeden, hikâyenin başlarında Lizzie’yle kaplan arasında geçen türden bir etkileşime

hiç alan bırakmayan terbiyeci, karanlık bir ironiyle “parlak bir bale gösterisi içinde hızla dönen görkemli bir kahraman” olarak tarif edilir. İzleyen paragraflar, önceki karşılaşmanın sınırları silikleştiren inceliğiyle keskin bir tezat oluşturan dolayım-sız bir antropomorfizmi sahneye koyar. Ironik bir sıfatla anılan terbiyecinin vahşice kırbaçlaması karşısında kaplanın yaşadığı “karmaşa” ve “aşağılanma”yı okuruz (s. 393). “-Miş gibi” ya da “sanki”nin kullanımı ve bu kullanımla beraber hayvanla ilgili tahayyüli olasılıklar ya da türler arası bağlantı kurma gayretleri, maddi ya da sembolik şiddetle yer değiştirmiştir. Takiben terbiyeci “konuşmak için boğazını temizlediğinde” (insanı hayvandan hiyerarşik olarak ayırmak için sıklıkla devreye sokulan kapasite) bize şu söylenir: “O bir kahramandı. Kendisi bir kaplandı, hatta daha fazla kaplandı, çünkü o bir erkekti.” Burada adamın hayvanlaştığını düşünme hatasına düşmemeliyiz; kaplanın hayvanlığı bu adam tarafından daha baştan, “uysallık ve itaat”e indirgenmesi suretiyle, inkâr edilmiştir. Bunun karşılığında hayvan, adam tarafından ele geçirilmiştir: Adamın içindeki “kaplan”, adam tarafından “erkek olduğu için” ele geçirilen antroposantrik ve antropomorfik bir kavramdır. Adam ve kaplan tarafından paylaşıldığı iddia edilebilecek bir kavram öne sürülse dahi, hayvanı anlamak yönünde hemen hiç ilgi yoktur. Terbiyeci için, adam ve hayvan arasındaki bağ, basitçe kendi varoluşsal endişesi hakkında olan antropomorfik bir korkudur: “Büyük canavardan şu kadcıkcık korkmuyorum, çünkü o benim!” Terbiyecinin korku üzerindeki vurgusu –Lizzie’nin karşılaşmasında açıkça namevcut olan bir duygudur– adamın sözümona “rasyonel” tavrının şiddetini temsil eder: “Öldürme güdüsünü rasyonel bir adamın korkunun gücüne dair sahip olduğu bilgiyle bastırdım... Bir KORKU hiyerarşisi kurdum” (s. 394).

Sirk “erkeğin” arenasıdır. Terbiyecinin, daha başlarda sarhoş cinselliğini Lizzie’ye zorla musallat etmiş, “öylesine erekte bir hâkimiyet sergilemiş” olanla aynı adam olduğunu öğrendiğimizde hem antroposantrizmin hem de fallosantrizminin gösterimde olduğu artık açıktır (s. 394). Lizzie’nin kaplan-

la karşılaşması oldukça farklıdır. Hikâyenin başlığı olan “Lizzie’nin Kaplanı”, hayvanın insan tarafından sahiplenildiği anlamına gelebilecek olsa da hikâyenin, Mary Pollock’un kelimeleleriyle, “bir duygusal bağ” hakkında olduğu açıklık kazanır. Bu bağ, “hayvanlarla hissi ya da totemik özdeşleşme üzerinde temellenmiş değildir... Bunun yerine hem çocuğun hem de kaplanın eylemleri, içine hapsolmuş oldukları baskı ve denetim sistemlerine karşı ‘sağduyulu’, niyet edilmiş ve geçerli yanıtlardır” (2000: 47). Bu hikâye bize, Lizzie’nin hayvanlara karşı sempatisinin, patriyarkal yasanın tiranlığına karşı geliştiğini gösterir. Bu itibarla, “The Fall River Axe Murders”daki sahneyi keskin bir biçimde dikkatlerimize sunar: Lizzie’nin babası Lizzie’nin bağlandığı hayvanları, güvercinleri öldürmüştür. “Lizzie’s Tiger”daki şiddet dolu gösteri sona erdiğinde, herkes eve istifini hiç bozmamışçasına döner: Seyirci, “kaplanı ahşap sandalyeyi parçalayıp takibinde bitap düşerken izlemekten hembencecik sıkılmıştır” (1996b: 395). Lizzie dışında herkes yani. Onu çok etkileyen bu travmatik karşılaşmanın ardından ailesinin patriyarkal ortamına dönmek zorundaydı: “Kim olduğu ortaya çıktı... Çadırda kalan ve bön bön bakan izleyicilerin yarısının yakınları babası tarafından özensiz bir şekilde gömülmüştü, gerisinin de ona borcu vardı. O, Fall Irmağı’nın en meşhur kız çocuğuydu.” Böylece, bahsi geçenin, Carter’ın daha erken tarihli “Fall River” (Fall Irmağı) hikâyesinin Lizzie Borden’ıyla aynı kişi olduğunu ilk kez olarak öğrendiğimizde, hikâye okuyucu için dönüşüme uğrar. Şimdi “kir ve sessizlikten oluşan kılığını üstünden atan” (s. 396) Lizzie, kendi uygarlık sirkinde tutsak hale gelmiştir.

Temel metinler

Carter, Angela (1996a), “The Fall River Axe Murders”, *Burning Your Boats: Collected Stories*, Londra: Vintage, s. 359-379.

Carter, Angela (1996b), “Lizzie’s Tiger”, *Burning Your Boats: Collected Stories*, Londra: Vintage, s. 383-396.

- Daston, Lorraine (2005), "Intelligences: Angelic, Animal, Human", Lorraine Daston ve Gregg Mitman (ed.), *Thinking with Animals: New Perspectives Antropomorfizm*, New York: Columbia University Press, s. 37-58.
- Daston, Lorraine ve Gregg Mitman (ed.) (2005), *Thinking with Animals: New Perspectives on Antropomorfizm*, New York: Columbia University Press.
- Freud, Sigmund (1960), *Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, çev. James Strachey, Londra: Routledge [*Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, 2012].
- Freud, Sigmund (1977), *Case Histories 1: 'Dora' and 'Little Hans'*, Pelican Freud Library cilt 8, Harmondsworth: Pelican [*Olgu Öyküleri 1: "Dora ve Küçük Hans"*, çev. Ayhan Eğrilmez, Payel Yayınları, 2011].
- Freud, Sigmund (1997), *The Interpretation of Dreams*, çev. A. A. Brill, Hertfordshire: Wordsworth [*Rüyaların Yorumu*, çev. Dilman Muradoğlu, Say Yayınları, 2014].
- Freud, Sigmund (2001), "A Difficulty in Psycho-Analysis", James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 17, Londra: Vintage, s. 135-144.
- Freud, Sigmund (2004), *Civilization and Its Discontents*, çev. David McLintock, Londra: Penguin [*Uyguruluk ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yarıdım, İdea Yayınevi, 2011].
- Lacan, Jacques (2006a), "Presentation of Psychical Causality", *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, s. 123-160.
- Lacan, Jacques (2006b), "The Mirror Stage as Formative of the I Function", *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, s. 75-81.
- Lacan, Jacques (2006c), "Aggressiveness in Psycho-analysis", *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, s. 82-101.
- Lacan, Jacques (2006d), "The Function and Field of Speech and Language in Psikanaliz", *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, s. 197-268.
- Nagel, Thomas (1979), "What is it Like to be a Bat?", *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 265-280.

İlave okuma

- Balcombe, Jonathan (2010), *Second Nature: The Inner Lives of Animals*, New York: Palgrave Macmillan.

- Bekoff, Marc (2007), *The Emotional Lives of Animals*, California: New World Library.
- Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC: Duke University Press.
- Darwin, Charles (2009a), *On the Origin of Species*, Londra: Penguin [Türlerin Kökeni, çev. Bahar Kılıç, Alfa Yayıncılık, 2017].
- Darwin, Charles (2009b), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londra: Penguin [İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili, çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, 2011].
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2004), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Londra: Continuum [Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014].
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari, Claire Parnet ve André Scala (2007), "The Interpretation of Utterances", Gilles Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, çev. Ames Hodges ve Mike Taormina, New York: Semiotext(e), s. 89-112.
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, cilt 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2011), *The Beast and the Sovereign*, cilt 2, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Ellmann, Maud (2014), "Psychoanalytic Animal", Laura Marcus ve Anhi Mukherjee (ed.), *A Concise Companion to Psychoanalysis, Literature, and Culture*, Chichester: John Wiley & Sons, s. 328-350.
- Fudge, Erica (2002), *Animal*, Londra: Reaktion.
- Genosko, Gary (1993), "Freud's Bestiary: How Does Psychoanalysis Treat Animals?", *Psychoanalytic Review* 80.4, s. 603-632.
- Irigaray, Luce (2004), "Animal Compassion", Peter Atterton ve Matthew Calarco (ed.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Londra: Continuum, s. 195-201.
- Klein, Melanie (1984), *Narrative of a Child Analysis: The Conduct of the Psycho-Analysis of Children as Seen in the Treatment of a Ten-year-old Boy*, Londra: The Hogarth Press.
- Lacan, Jacques (1961-1962), *The Seminar of Jacques Lacan*, Book IX Identification, çev. Cormac Gallagher; <<http://www.valas.fr/IMG/pdf/THE->

SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-IX_identification.pdf> (erişim tarihi: 15 Aralık 2014).

- Langlois, Janet L. (1998), "Andrew Borden's Little Girl: Fairy-Tale Fragments in Angela Carter's 'The Fall River Axe Murders' and 'Lizzie's Tiger'", *Marvels and Tales: Journal of Fairy Tale Studies* 12.1, s. 192-212.
- Müller-Wood, Anja (2004), "Disconcerting Mirrors: Angela Carter's Lizzie Borden Stories", *LIT: Literature Interpretation Theory* 15.3, s. 277-297.
- Oliver, Kelly (2009a), "Answering the Call of Nature: Lacan Walking the Dog", *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press, s. 175-192.
- Oliver, Kelly (2009b), "Psychoanalysis as Animal By-product: Freud's Zoophilia", *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press, s. 247-276.
- Payne, Mark (2010), *The Animal Part: Human and Other Animals in the Poetic Imagination*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pollock, Mary S. (2000), "Angela Carter's Animal Tales: Constructing the Non-Human", *LIT: Literature Interpretation Theory* 11.1, s. 35-57.
- Ray, Nicholas (2012), "Psychoanalysis and 'The Animal': A Reading of the Metapsychology of Jean Laplanche", *Journal for Critical Animal Studies* 10.1, s. 40-66.
- Ray, Nicholas (2014), "Interrogating the Human/Animal Relation in Freud's *Civilization and its Discontents*", *Humanimalia* 6.1, s. 10-40.
- Schwab, Gabriele (ed.) (2007), *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- Seshadri-Crooks, Kaplana (2003), "Being Human: Bestiality, Anthropology, and Law", *Umbr(a): A Journal of the Unconscious* 1, s. 97-114.
- Suen, Alison (2013), "From Animal Father to Animal Mother: A Freudian Account of Animal Maternal Ethics", *philoSOPHIA: A Journal of Continental Feminism*, 3.2, s. 121-137.

Hayvan Ontolojisi

Hayvanlar olarak insanlar

İnsanları hayvanlar *olarak* düşünürken, insan oluş ile hayvan oluş çoğunlukla hiyerarşik ve tamamlayıcı bir düzenleme ile ayırt edilir. Bir başka deyişle, insan *en yüksek* hayvan türü olarak görülür ve böyle görülmesinin sebebi, temeldeki hayvan oluşuna yaptığı *ilaveler*dir. 18. yüzyıl Alman felsefecisi Immanuel Kant, 1797 tarihli kitabı *Ahlâkın Metafizigi*'nde, insanlığın “saf hayvanlık” üzerinde yükseldiğini, zira insanın “mantık bahşedilmiş bir hayvan” olduğunu söyleyerek, insanın bu hayvanlık modelinin en açık örneklerinden birini sunar (1996: 160; 204). İnsan oluş, hayvanlığa mantık yeteneğini ilave eder ve bu sayede amaç yönelimli eylemde bulunabilir: “Kendine –her ne olursa olsun– bir hedef belirleme istidadı, insanlığı ayırt eden şeydir (hayvanlıktan farklı olarak).” İnsan olmak, doğayla sınırlanmış olarak kalmayıp kültür alanına girebilme yeteneğine yaslanır; bu, “hayvanın insanlığa yükselmesinin ilk koşulu olan, doğasındaki ham yatkınlıkları geliştirmekle” mümkündür (s. 154). Kant, hayvanlığın insanlığın aşağı seviyesi olduğunu, insanın ancak hayvanlığın üzerinde yükselip gerçekten insan haline gelebileceğini söyleyerek devam eder.

Bundan başka, Kant, hayvanlara yönelik ahlâki ilgilerimizin tamamının ancak dolayımli olabileceğini, asli ilginin “diğer insanlarla ilişkilerde ahlâkiliği” zayıflatmamaya dönük olduğunu ifade eder (s. 192-193).

Hayvanlığın, insanlığın en alt seviyesine indirildiği, dolayısıyla felsefi düşüncenin arka planına ittirildiği bu bakış açısının karşısında duran bir diğer Alman felsefecisi, Friedrich Nietzsche, insan hayvanının bu hiyerarşik ve tamamlayıcı modelinden kökten bir kopuş sunar. Bir sonraki yüzyılda yazan Nietzsche insanların hayvanlığını bir erdem olarak ifade etmek için aralıksız ve titiz bir gayret gösterir. Aşağıda açıklık kazanacağı üzere, Nietzsche'nin felsefesinin, hayvana insan düşünce ve özellikleri atfedilmek suretiyle, antropomorfik tonlar kazandığı zamanlar vardır. Fakat hayvanlık çoğunlukla Nietzsche'nin insan olmanın ne anlama geldiğine dair fikirlerinin arka planında değil ön planındadır. Hayvanlığı, istisnai olarak insani bir alana girebilmek için üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak görmek yerine, Nietzsche bizzat insanlığı kendisinden özgürleşmemiz gereken bir hal olarak değerlendirir. Yine Kant'tan farklı olarak, insanları, ahlâki ilgiye mazhar olamayacak hayvanların üzerinde ahlâki varlıklar konumuna yerleştirmez. 1881 tarihli kitabı *Tan Kızılığ*'ndaki şu aforizma bu iddiayı destekler niteliktedir: “‘İnsanlık.’ Hayvanları ahlâki varlıklar olarak görmüyoruz. Peki hayvanların bizi ahlâki varlıklar olarak gördüğünü mü sanıyorsunuz? Konuşabilen bir hayvan şunu söyledi: ‘İnsanlık, hiç değilse biz hayvanların taşımadığı bir önyargıdır’” (1982: 162). Nietzsche için “önyargı”, insanın önem ve üstünlük duygusunu besleyen her şeydir. İzleyen yıl yayımlanan *Şen Bilim* adlı kitabında, insanın kendini üzerine inşa ettiği “Dört Yanılgı”dan üçüncüsünü buluruz: “Hayvanlar ve doğa karşısında kendisini yanlış konumlandırır” (2006: 86). Nietzsche'nin felsefi projesi tam da insanlık kavramının yüceltilmesinin altını oyma arayışındadır.

İnsan kültürünü hayvan doğasından ayrı görmek yerine (bu, hep öyle kalacak bir hayvan doğası ile hep öyle kalacak bir insan kültürü arasındaki karşıt ilişkiyi devam ettirdi) Nietz-

sche, kültürü doğaya açık olacak ve doğa üzerinde temellenecek bir biçimde kavramsallaştırmayı tartışır. Erken tarihli “Homer’s Contest” (Homer’in İtirazı) başlıklı denemesinde ortaya koyduğu gibi:

İnsanlıktan bahsettiğimizde, insanın doğadan ayrıldığı ve bu ayrımın onun farklılaşma işareti olduğunu varsayabiliriz. Ama gerçekte böylesi bir ayrılık yoktur: “Doğal” nitelikler ile münhasıran “insani” olarak adlandırılan nitelikler, birbirinden ayrıtırlamazcasına birlikte gelişmiştir. Güçlerinin doruğunda bulunan insan bütünüyle doğadır ve doğanın tekinsiz çifte karakterini bünyesinde taşır. Tüylü ürpertici istidatları ve insanıyetsiz olarak nitelenen eğilimleri belki de gerçekte bütün insanlığın, hislerinde, amellerinde ve ürettiği işlerde serpiliş gelişebileceği verimli topraktır (2007: 174).

Şu durumda insan doğası yüksek kültürle olduğu kadar “insani olmayan” doğayla da ayırt edilir. Nietzsche’nin önerdiği, eylem ve kimliklerimizin salt biyolojik niteliklerimizin sonucu olarak okunacağı naif bir doğaya dönüşten ziyade, kültürün “ayrılmazcasına” vücut bulmuş varoluşa bağlı olduğunun kavranmasıdır. İnsanın hayvanlığını kültüre hiçbir zaman erişemeyecek bir konumda görmektense, Nietzsche’nin ilgisi daha çok “hayvanlığın geliştirilmesi”ne yöneliktir. Burada kültür “insan varlığının ahlâki ve ussal gelişimi”yle değil, uygarlık adına arka çıkılan “baskı teknikleri”nin eleştirisiyle tanımlanır (Lemm 2009: 4; 11). Vanessa Lemm’in Nietzsche’ye dair ferasetli okumasında öne sürdüğü gibi, “kültürün vazifesi insan hayvanını uygarlığın önyargılarından özgürleştirmektir” (s. 13). Kant gelişmenin, doğanın insanıyetsizliğinin üstesinden gelen ve insanın gelişkin bir uygarlığa erişmesini sağlayan süreç olduğunu ima ederken, Nietzsche için gelişme, uygarlığın sınırlılıkları ve kısıtlılıklarının üstesinden gelmeye dardır. Nietzsche’ye göre, “hayvan yeniden açığa çıkmalıdır” (1998: 26).

Hayvan topraklarını işlemek

Jacques Derrida *The Beast and the Sovereign*'de (Hayvan ve Egemen), Nietzsche'nin en çok tanınan çalışması *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e, "Batı felsefe kitaplığının en zengin yaratık ansiklopedilerinden biri" olarak atıfta bulunur (2009: 3). Fakat bu yaratık ansiklopedisiyle ilk tanışmada Nietzsche'nin hayvan figürleri salt insan duygu ve niteliklerinin temsilcileriymiş gibi görünebilir. Kitabın başından itibaren örnekler mebzul miktardadır. "Üç Dönüşüm Üzerine"de "yük hayvanı" olan deve "yükleri taşıyan ruhken", aslan cesareti ve "yeni yaratım özgürlüğü"nü temsil eder (Nietzsche 2003a: 54-55). "Erdemin Kürsüleri Üzerine"de Zerdüşt, açık bir mecazla, "bir inek kadar sabırlı"dır (s. 57). "Lekesiz İdrak Üzerine"de -söz konusu tarif Tanrı tefekküründe olanları "yılan iğrençliğinde", "şeytani kokulu" ve "kertenkele kurnazlığına sahip" olarak günahkârca tanımlamakta kullanılıyor olsa da (s. 146) ve yılan, yaradılış hikâyesinin aynı oranda ters yüz edilmiş biçiminde sıklıkla "en bilge hayvan" olarak karşımıza çıksa da- yılanın iğrençlik, şeytanlık ve tehlike ile Kitab-ı Mukaddes kökenli bağlantısı açıktır (s. 53, 279). Son olarak, "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine"de "sürünen ince" solucan "parazit" olan insanlarla ilintilendirilir (s. 225). En sıkıntılı olanıysa maymunun rolüdür: O, "kahkaha atan bir döl ya da acı dolu utanç"tır (s. 41-42); zenginlik ve gücü arzulayan "fuzuli insanlar", "açıkgöz maymunlar" olarak tanımlanır (s. 77) ve tekrar tekrar ortaya çıkan "Zerdüşt'ün maymunu" figürü daha sonra Nietzsche'nin kahramanınca, kendi öğretilerinin yüzeysel taklidini sergileyen bir tür sahte peygamber, "katmerli ahmak" olarak nitelenir (s. 195). Bu sebeple Peter Groff, "Eğer Nietzsche'nin görünürde hiyerarşik olmayan natüralizmini ilk bakışta bıraktığı izlenim itibarıyla ele alacak olursak, kendi yazdıklarının doğaya dair radikal bakış açısının gerisine düştüğü en az bir veçhe mevcuttur" der. Bu, "19. yüzyıl sonları Avrupası'nın psikolojik yaratık ansiklopedisinin en dikkate değer ve sembol yüklü hayvanı olarak görülebile-

cek hayvanı sürekli olarak ve neredeyse sistematik biçimde kötölemesi”dir (2004: 18). Belki de “insan”a evrimsel yakınlığı dolayısıyla bu denli sık Nietzsche’nin eleştirilerinin hedefi olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ün maymunu, Nietzsche’nin felsefesinde biraz sorunlu şekilde bir geri çekilmenin temsilcisi olduğu izlenimi verir.

Bu veçheleri akılda tutulmak kaydıyla, Nietzsche’nin felsefi peyzajında hayvanların önemli bir yer tuttuğunu söylemek hâlâ makuldür. “Yer” ve “peyzaj” terimlerinin seçilmesi ziyadesiyle kasti, zira Nietzsche’nin metninde insanlarla hayvanlar arasındaki ilişki aşkın olmaktansa içkin ve idealist olmaktansa maddeci bir hayat kavramsallaştırması sergiler. Nitekim Zerdüşt gezindiği yerleri hayvanlarla paylaşır, hayvanların arasındadır; bu hayvanlar bazen söylevin tasvirlerine hapsolsa da önemleri hem maddi hem de kavramsal düzlemlerde resmedilir. Yukarıdaki örneklerle bakan kimi eleştirmenler bunların Nietzsche’nin nasıl “hayvanlara dair eski stereotipleri devam ettirdiği ve insanların hayvanların üzerinde olduğu geleneksel hiyerarşik sıralamayı güçlendirdiğinin” kanıtları olarak görebilirler (Langer 1999: 90), ama böylesi bir yaklaşım, Nietzsche’nin insan kibri ve narsisizmine dair geniş kapsamlı eleştirisinde hayvanların üstlendiği incelikli rolü gözden kaçırır. Metin boyunca Zerdüşt’ün, “hayvanlar arasındaymış gibi” değil, “insanlar arasında olduğu gibi hayvanlar arasında da” dolaştığını görürüz (2003a: 112); bu, Birinci Bölüm’de tartışılan, hayvanların değişmeceli olarak tahayyül edilmesinin bir adım ötesine geçmek ve insan ile insan olmayan arasında paylaşılan hayvanlığı olumlamaya doğru yol almaktır.

Söz konusu paylaşılan hayvanlık, Zerdüşt’ün “Ego”nun alanı olarak “beden hakkında konuştuğu ... beden üzerinde ısrarcı olduğu”nu okuduğumuzda vurgu kazanır (s. 60). Descartes’tan farklı olarak ve Spinoza ile Leibniz’i çağrıştıracak biçimde, “ruh[un] sadece bedendeki bir şeye takılmış isim” olduğunu okuruz (s. 61); ruh hayatını bedene ve maddi dünyaya borçludur, aşkın bir güce değil:

Ego, her zamankinden daha dürüstçe konuşmayı öğrenir: ve daha fazla öğrendikçe beden ve toprağa daha fazla paye biçer, daha fazla hürmet duyar.

Egom bana yeni bir övünç kaynağı öğretti, ben de onu insanlara öğretiyorum: Kafanı daha fazla uhrevi şeylerin kumuna gömmemeyi, onu özgürce taşımayı; dünya için anlam yaratan dünyevi bir kafa! (s. 60)

Bu pasaj insanın toprakla ve dünyayla olan cismani ilişkisini olumlar. Nietzsche'ye göre hastalıklı olanlar hâlâ aşkın bir tanrı fikrine bağlı olan insanlardır; sağlıklı olanlar hayatın maddeselliğini ve içkinliğini olumlayanlardır. *Deccal*'de "insanın hayvan evriminin büyük ve gizli hedefi olduğu yönündeki kuruntu"yu eleştirir ve tersine, "besbelli, insan[ın] yaratılışın tacı olmadığı[nı]; her yaratığın aynı mükemmellikte onun yanı sıra durduğu[nu]" ileri sürer. Nietzsche'ye göre insan, evrimin doruk noktası olmaktan uzaktır. Eğer doğada herhangi bir hiyerarşi varsa, o zaman daha aşağı konuma yerleştirilmesi gereken "insandır": "Görelilik olarak ifade edecek olursak, insan en başarısız, en hastalıklı ve içgüdülerinden en tehlikeli biçimde uzaklaşmış olan hayvandır" (2003b: 136). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "doğanın her daim kendilerine âşık olduğunu düşünen şairlerle", aşkın bir "hayaller âlemi"ne giren şairlerle, "gerçek olduğu samilan ama ele geçirilemeyen her şeyden ... usanmış" Zerdüşt'ü ayırıştırır (2003a: 150). Zerdüşt yükseklerdense derinlerde düşünmenin önemini olumlar.

İnsanın üstesinden gelmek

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te Nietzsche'nin kahramanı devamlı olarak hayvanlara, hayvanlar hakkında ve hayvanlarla konuşur. Zerdüşt böyle yapmak suretiyle Nietzsche'nin felsefesinin çok önemli bir özelliğini sergiler: Varoluşun içkinliği, mükemmel ifadesini insanın hayvanlığında bulur. Bu en güçlü ifadesini, "Üstinsan" olarak da tercüme edilen "Üstün İnsan" da bulur. Terimin en yaygın tercümesindeki "Üstün" sıfatının çağırıştır-

diği anlamlara rağmen “Üstün İnsan”ın, insanın teleolojik ilerlemesini ya da güçlenmesini temsil etmeyip kendisinin *üstesinden gelmesine* işaret ettiğini anımsamak önemlidir (2003a: 41). Bununla beraber bu üstesinden geliş, herhangi bir aşkın alana geçişi işaret etmez: “Üstün İnsan dünyanın anlamıdır... Size yalvarıyorum kardeşlerim, dünyaya sadık kalın ve size dünyaüstü umutlardan bahsedene inanın! Bunun farkında olsalar da olmasalar da onlar tutsaklardır” (s. 42). İnsanın üstesinden gelmek, insana dair aşkın bir güce inanç tarafından yaratılan bakış açısının ötesini görmektir. Gerçekte, Üstün İnsan, “insanın hayvanlığına açıklıkla” tanımlanır (Lemm 2009: 5).

Hayvanlar, Üstün İnsan ya da insanın üstesinden gelme projesinin tam olarak neresine yerleşirler? Başlangıç sayfalarında Zerdüş, hayvanlarla Üstün İnsan arasında bir tür evrimsel ilerleme hayal ederken görünür. Üstün İnsan halihazırda “solucandan insana” dönüşmüştür ve dolayısıyla hayvanlardan insanlara doğru gelişecek bir ilerlemede bir sonraki adım olarak algılanır: “Şimdiye kadar bütün yaratıklar kendilerinin ötesinde bir şey yaratmışlardır: ve sen bu büyük medcezirin geri çekilişi olup insanın üstesinden gelmektense hayvanlara mı dönmek istiyorsun?” (Nietzsche 2003a: 41). Yine de bu evrimci söylem kitap boyunca Zerdüş’ün yolculuğu süresince değişen veçhelerden biridir. Sonlara doğru Üstün İnsan’ı neşesiz bir mantık ile ahlâkiliğin bekçileri olan Yüksek İnsanlar’dan ayırt eden, açıkça hayvanlığın olumlanmasıdır (burada “Üstün”ün “Yüksek”in karşıtı olduğunu yeniden not etmek gerekir): “Siz Yüksek İnsanlar, sizin hakkınızdaki en berbat şey şudur: Hiçbiriniz bir insanın dans etmesi gerektiği gibi dans etmeyi öğrenmedi – kendi ötenize dans etmek! ... kendi ötenizde kahkaha atmayı öğrenmek!” (s. 306) Zerdüş, Yüksek İnsan’ın aksine hayvanlığa daha da yaklaşır: “Sadece şimdi sizi nasıl sevdiğimi biliyor ve hissediyorum benim hayvanlarım.” Zerdüş insan olmayan peyzaşa girmeyi seçer, çünkü orada dışarıdaki hava, Yüksek İnsan’la olduğundakinden daha iyidir (s. 307). İnsanın ve kimin mantık ve ahlâkiliğe layık olduğunu belirleyen katı ontolojik sınıflandırmanın üstesinden hayvanların eşliğinde gelinebilir.

“Gönüllü Dilenci”, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ün, insanın hayvanlığını (yeniden) keşfetmenin Üstün İnsan için ne denli hayati önemde olduğunu belki de en çok açıklayan bölümüdür. İnsanın “üstesinden gelmemiz gereken bir şey olduğu” bize bir kez daha anımsatıldıktan (s. 279) sonra yer alan bu bölümde, insanın “ötesine dans etme”nin, hayvanlarla hem maddi hem kavramsal bir yakınlık alanına erişmek olduğu açıklık kazanır. Burada özellikle inekler önemli bir rol oynar: Onların eşliğinde Zerdüşt, “ılık nefesleri ruhuna temas ettikçe daha sıcak ve neşeli” bir hale gelir. Ne var ki inekler Zerdüşt’tense “yerde oturan ... ve hayvanları ondan korkmamaya ikna eden” dilenciyle ilgili görünmektedirler (s. 280). Dilenci, “bu dünyada mutluluğu” aradığını açığa vurmakta ve bunu bu büyükbaş hayvanlarla karşılaşmasında bulacağına inanmaktadır:

Bu ineklerden öğrenebilirim. Çünkü, size diyeyim, onlarla bütün bir sabah zaten konuştum ve neredeyse bana yanıt vereceklerdi. Neden onları rahatsız ediyorsunuz?

Eğer değişmez ve ineklere benzemezsek, cennet krallığına giremeyeceğiz. Çünkü onlardan öğrenmemiz gereken bir şey var: geviş getirmek.

Ve gerçekten de bir adam bütün bir dünyayı ele geçirse bile bu bir tek şeyi, geviş getirmeyi öğrenmezse, ona ne faydası var! İstrabından yine kurtulamaz ... bu ineklere bakın! (s. 280)

Bu inekler basitçe bir insan niteliğinin temsilcileri değildir; daha ziyade insanların da kendilerine mal etmeleri gereken bir hayvani nitelik taşırlar. Bu nokta, ineklerin Zerdüşt ve dilenci arasında hararetlenen tartışmaya komik bir şekilde ilgisiz kalmalarıyla daha da belirginlik kazanır. Çok sayıdaki hayvan figürüne dikkat çekerek, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ü nüktedan bir biçimde Nietzsche’nin “filosafari”si olarak nitelendiren Antoine Trialet, “Gönüllü Dilenci”nin, “inekleri bilgelik timsali olarak alan düşünürlerin, [ineklerle] sözde karşılaşmalarıyla ‘gerçek’ inekler önlerine dikildiğinde tabiri caizse gördüklerinden dolayı şaşırmış, dili tutulmuş bir halde kalmaları arasındaki tekinsizliğe ışık tuttuğunu öne sürer. Muhakkak, insanın inek gi-

bi olabileceği, ineğin bir tür “ideal türler arası sentez” halinde ki varoluşuyla naifçe eşitlenebileceği düşüncesi gülünecek şeydir (Traisnel 2012: 91-92). Ciddi olan noktaysa, ineklerin geviş getirmesinin kültürün özel olarak büyükbaş bir formunu ifade ediyor olmasıdır ve bundan insanların öğreneceği bir şey vardır.

Böyle buyurdu hayvanlık

Böyle Buyurdu Zerdüş'te önemli bir yer tutan sadece sessiz, geviş getiren hayvanlar değildir. Nietzsche hayvan sesiyle de deneyler yapar. Bu, Zerdüş'tün hayvanlara “konuşmaya devam etmeleri” için ısrarda bulunduğu, “Konuşmaya devam edin, dinleyeyim! Sizin konuşmanız nasıl da tazeleyici” dediği “İyileşmekte Olan”da belirgindir:

“Ah Zerdüş,” dedi hayvanlar o zaman, “bizim gibi düşünenler için bütün şeyler bizim gibi dans ederler: gelirler, ellerini uzatırlar, kakhaha atarlar ve kaçarlar – ve dönerler.

Her şey gider, her şey döner; varoluşun çemberi sonsuza dek döner. Her şey ölür, her şey yeniden tomurcuklanır; varoluş yılı sonsuza dek devam eder.

Her şey parçalanır, her şey yeniden birleşir; varoluşun evi sonsuza dek kendini yeniden inşa eder. Her şey ayrılır, her şey yeniden kavuşur; varoluş halkası kendine sonsuza dek sadık kalır.

Varoluş an be an yeniden başlar; Orada topu her Burada'da döner. Ortası her yerdir. Sonsuzluk yolu egridir” (2003a: 234).

İster Yahudi-Hıristiyan diniyle isterse Darwinci evrimle bağlantılı olsun, teleolojinin reddedilmesi suretiyle hayvanlar çevrimsel bir varoluş “dansı”na kendilerini vermişlerdir. Bunu doğrudan doğruya Zerdüş'tle konuşarak, hatta onun için konuşarak yaparlar:

“Ve şimdi ölecek olsaydın, ah Zerdüş: bilesin, o zaman kendine ne diyeceğini de bildirdik biz – ama hayvanların henüz ölmemeni istiyorlar senden!

[...]

‘Şimdi ölmekte ve çürümekteyim,’ diyecektin ‘ve bir anda hiçliğe dönüşeceğim. Ruhlar da bedenler kadar ölümlüdürler.

Fakat hemhal olduğum sebepler bütünü yeniden ortaya çıkacak – ve beni yeniden yaratacak! Ben, sonsuz yeniden zuhurun sebeplerinin bizzat parçasıyım.

Dönmeliyim, bu güneşle, bu toprakla, bu kartalla, bu yılanla – yeni bir hayata ya da daha iyi bir hayata ya da benzer bir hayata değil:

Bu farksız ve kendiyile aynı hayata sonsuzcasına geri dönmeliyim, en büyük şeylerde ve en küçüğünde, bir kez daha her şeyin sonsuz zuhurunu öğretmek için” (s. 237).

Burada hayvanlar ne zamana dair bilimsel bir bakış açısı ne de ruhani bir ölümsüzlüğü ifade eden –kimi zaman “sonsuz dönüş” olarak da tercüme edilen– “sonsuz zuhur” kuramını sunarlar. Sonsuz zuhur fikri, daha ziyade, ağırlığına kimin dayanabileceğini test eden bir güçlük olarak ortaya konur. Nietzsche başka bir yerde bunu “en ağır yük” olarak niteler (2006: 152). Başka türlü ifade edilecek olursa, hayatın hakiki bir biçimde olumlanması, acısıyla tatlısıyla kaybolmuş bütün deneyimlerin sonsuza değin yineleneneği mefhumuyla uzlaşmaya varmakla mümkün olacaktır. Mevcut gerçekliğin sonsuz zuhurunu olumlamamız ya da olmuş olan her şeyi ahlâken onaylamamız değildir istenen; bu fikir daha ziyade, bu şeylerin sonsuzca geri dönüşünü olumlama çağrısına nasıl karşılık vereceğimiz gibi bir varoluşsal soruyu gündeme getirmek için sunulur. Bu varoluşsal çağrıya Nietzsche’s *Life Sentences* (Nietzsche’nin Müebbet Cezaları) başlıklı kitabında ışık tutan Lawrence Hatab, “nesnel, bilimsel ve kozmolojik bir gerçeklik” olmasına rağmen, sonsuz zuhurun “dolaylımsız” bir veçhesi de olduğunu ileri sürer. Bu veçhe sonsuz zuhur fikrini, “sadece insan psikolojisiyle ilgili olan hipotetik bir düşünce deneyi olmaktan çıkarır; Nietzsche bunu her zaman, olduğu haliyle hayat ve dünya hakkında bir şeyi ifade etmek için kullanmıştır” (Hatab 2005: 8-9). Sonsuz zuhur kuramını ilan etmek suretiyle

hayvanlar, insan tarafından basitçe bir sembolik ya da psikolojik kendine mal edişin konusu yapılmak yerine, insan olmayanın dolaysız olumlamasının bir parçası olarak görülmektedir.

Böyle *Buyurdu Zerdüş'teki* hayvanlar, sonsuz zuhur kuramını ilan ederek, Nietzsche'nin antroposantrik olmayan düşüncesini geliştirmesinde aktif bir rol oynarlar. Bir bakıma, açıkça insanların dilinde konuşan antropomorfikleştirilmiş yaratıklardır. Fakat Birinci Bölüm'de tartışılan ve sembolik düzendeki kendi rollerini onaylamaları amacıyla antropomorfikleştirilen psikanalitik hayvanlardan farklı olarak, Nietzsche'nin hayvanları antroposantrik olmayan amaçlarla antropomorfikleştirilirler. Bir başka deyişle, ilettikleri derindeki kavram, insanla insan olmayanı daha yakın bir ontolojik mesafeye çeken bir kavramdır. Traisnel'i takip edecek olursak, Zerdüş'ün hayvanlarla ilişkisini –“değişmeceli bagajları”na rağmen değil, tam da bu bagaj sebebiyle– Nietzsche tarafından yaratılan ve “hem katı bir biçimde değişmeceli bakış açısını *hem de* hayvan hayatı üzerine natüralist bir perspektifi kırmak için gerekli olan mecazi mesafe”nin parçası olarak görebiliriz (2012: 87). Walter Benjamin'in “alegorinin iyileştirici potansiyeli” kuramından etkilenen Traisnel Böyle *Buyurdu Zerdüş'ün*, insan ve hayvan arasında, hayvanı bütünüyle silmeyen bir mesafeyi mümkün kıldığını ileri sürer. Bir başka deyişle, mecazi hayvanlar *farklılığı* devam ettirmek için gerekli mesafeyi mümkün kılarlar. Böylelikle insan ve hayvan naif bir süreklilik ya da “doğanın mükemmel bir biçimde epistemik olarak kavranabileceği hülyası” içinde eşitlenmediği gibi, insan ve hayvan arasındaki karşıtlık ve hiyerarşiye de karşı çıkılır: “Bütün bir *Zerdüş* boyunca insanlarla hayvanların tefriki gözetilir, sadece bu tefrik ne koşulsuz ne de tarih-ötesidir. Ve hiç şüphesiz *doğal değildir*” (2012: 87; 96; 90). Bu yorum, yukarıda anılan ve salt insan duygu ve niteliklerinin mecazi temsilcileriymiş gibi görünen develerin, aslanların ve yılanların daha incelikli bir biçimde değerlendirilmesine de imkân tanır. Nietzsche'nin, Zerdüş'ün hayvanlarını konuşma yeteneği ve insan nitelikleriyle donatırken, bunu hayvanlığı ortadan kaldırmak ya da hayvanları homojenleştirmek için de-

ğil, insanın hayvanlığını kuramsallaştırmada üstlendikleri rolün olumlanması için yaptığını söyleyebiliriz.

*Böyle Buyurdu Zerdüş*t, insan lisanıyla hayvan sesinin olumlanması suretiyle sona erer. Son bölüm olan “İşaret”te ses hem Zerdüş hem de hayvanlar için birçok dile getirişe aracılık eder ve ontolojik dolaşıklıklarını açıkça ortaya koyar. Zerdüş “hakkiki dostları”nın, Yüksek İnsanlar değil, hayvanlar olduğunu duyurur (2003a: 333):

Böyle buyurdu Zerdüş; sonra, her nasılsa aniden dolup taşan, pırpır eden sayısız kuşun kendisini çevrelediğini işitti – heyhat, öylesine çok kanadın çırpılması ve başının tepesindeki izdiham öyle büyüktü ki gözlerini yumdu... Ellerini etrafında, başının üstünde ve bedeninin altına doğru sallayıp kolaylıkla incinebilecek kuşları uzaklaştırmaya çalışırken, hele de bakın, daha da tuhaf bir şey görüldü: Elini kolunu sallarken hiç farkında olmadan bir yelenin kollarını kavramıştı; aynı anda gerçekten de tam önünde bir kükreme sesi duyuldu – bir aslanın yumuşak ve uzun kükremesi.

“İşaret geldi”, dedi Zerdüş ve kalbi başkalaştı. Ve sahiden de tam önünde ayan beyan oldu ki, ayaklarının dibinde, soluk benizli ve güçlü bir hayvan yatıyor, kendisini bırakmayacak gibi başını sevgiyle dizine yaslamış, eski sahibini bulmuş bir köpek gibi davranıyor. Ne var ki kumrular da sevgilerinde aslandan aşağı kalmıyorlardı ve aslanın burnunun ucundan bir kumrunun süzüldüğü her seferinde aslan başını sallıyor, şaşıyor, gülüyordu ... [ve] Zerdüş’ün ellerinin üstüne düşen gözyaşlarını durmaksızın yalarken utangaçça kükrüyor ve homurdanıyordu. Böyle yaptı bu hayvanlar (334-335).

Bu çarpıcı pasajda hayvanlığın çeşitliliği işitilir; Zerdüş’ün konuşmasının yerine, “dolup taşan, pırpır eden” kuşların ve mantığa aykırı bir biçimde “utangaçça kükreleyen ve homurdanan” bir aslanın sesleri geçmiştir. Bu, bir aslanın sesi karşısında “hepsi tek bir gırtlaktan çıkmışçasına çığılı basan, gerisin geri dönüp anında toz duman olan” Yüksek İnsanlar’la keskin bir karşıtlık sunar (335; italikler bana ait). Uygurluğa taraftar

olanlar homojen, duyarsız bir grup olarak boşluğa doğru parça parça olurken, *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* hayvanlarla bölüşülen alan heterojen, canlı ve dopdoludur. “Böyle buyurdu Zerdüş”, “Böyle yaptı bu hayvanlar”a dönüşür: Eğer insan konuşmasını hakikatin aşkın alanına yüceltmekle daha az zaman geçirseydik, hayvanlığın dünyevi çağrısını işitmeye daha fazla zamanımız olurdu.

Hayvan olmak

Fransızca ilk baskısı 1962 yılında yapılan *Nietzsche ve Felsefe'*de Gilles Deleuze, Nietzsche'nin “olumlayıcı hayvan[lar]ının” “oluş”* felsefesiyle nasıl ilişkilendiğini anlatır (2006: 161). *Böyle Buyurdu Zerdüş'teki* Yüksek İnsanlar insan ve hayvan olmaya dair katı kategorilere inançlarıyla sınırlanmışlardır; oysa Zerdüş'ün hayvanları daha akışkan ve dönüştürücü karşılaşmalar sergilerler. Deleuze'ün Nietzsche'nin hayvanlarını yorumlamasında, [hayvanların] diyalektik olmayan bir felsefenin ortaya konmasını destekledikleri fikri merkezîdir. Diyalektik düşünce, karşıtlıkların (tez ve antitez) üstesinden gelme arayışındadır; fakat bu, “zıtlık ve çelişkide açığa çıkan kuramsal bir ilke olarak negatîfin gücünü” sorunlu bir biçimde yüceltir (s. 184). Deleuze'ün başka bir yerde yazdığı üzere diyalektik, bir “yanlış hareket”tir, zira çelişkiyi başlangıç noktası olarak alır: “Bir kavramın yetersizliğini zıddının yetersizliğiyle birleştirmek suretiyle bütünleşmeye asla erişilemeyecektir. Bir genelliği bir diğer genellikle düzeltmek suretiyle tekillîğe asla varılamayacaktır” (1991: 44). Diyalektîğin bu eleştirisinin hayvan kuramcıları için taşıdığı potansiyel, “hayvan” ve “insan” gibi genelleştirilmiş soyut kategoriler arasında varsayılan bölünmelerden uzaklaşmasında ve bunlar arasında herhangi bir ideal senteze direncinde saklıdır. İnsan/insan olmayan karşılaşmalarınca paylaşılan ve bu karşılaşmalar tarafından dönüştürülen hayvanlığın çoklu biçimlerini kuramsallaştırma gayretlerin-

(*) Deleuze çevirilerinde “oluş”un *becoming*'in karşılığı olarak kullanılması yerleşikleşmiştir. Bununla beraber, “haline geliş” olarak da tercüme edilebilir – ç.n.

de Deleuze, Nietzsche'yi kendine müttefik olarak görür. Nietzsche'yi takiben Deleuze'ün felsefesinde, radikal psikanalist Félix Guattari'yle ortak çalışmaları da dahil olmak üzere, olumluyıcı hayvanlıkla yaratıcı oluş arasında bir bağlantı mevcuttur.

Etki eden hayvanlar

1980 yılında yayımlanan *A Thousand Plateaus* (Bin Yayla) adlı kitaplarının etkileyici onuncu bölümünde Deleuze ve Guattari hayvanları ayırt edebileceğimiz üç farklı yol çizerler. İlk olarak “Ödipal hayvanlar [vardır] ... ‘benim’ kedim, ‘benim’ köpeğim”. Bunlar –ki çoğunlukla ailedeki evcil hayvanlardır– çocuklar gibi hassas yaklaşılan, “bireyleştirilen” hayvanlardır. Bunların “Ödipal” hayvanlar terimiyle nitelenmesi, Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin, hayvanları bir aile dramasındaki insan figürlerinin temsilcileri konumuna indirgeme yöntemlerinden hazzetmemelerine işaret eder (Birinci Bölüm'de ayrınılandırılmıştı). Psikanaliz bu hayvanları dikkate aldığında bunu sadece “arkalarında bir baba, bir anne, bir küçük erkek kardeş keşfetmek” için yapar. Deleuze ve Guattari tarafından tarif edilen ikinci tür hayvanlar, onları “arşetipler” ya da “modeller” olarak biçimlendiren veyahut “ilahi mitler”in içine yerleştiren “vasıf ya da nitelikler”e sahip olan “sınıflandırma ya da Devlet hayvanları”dır. Bu hayvanlar dinlerdeki sembolik yaratıklar olabileceği ya da ulusal kimliklerle ilintili olabilecekleri gibi, insan hikâyelerini anlatmak üzere kullanılan alegorik yaratıklar da olabilirler. Bu ilk iki hayvan türüyle ilgili kritik nokta, görünüşe göre ziyadesiyle yüksek olan insani kaygıların temsilcileri olarak görülmeleridir; antropomorfikleştirilmiş yaratıklardır ve antroposantrik amaçlara hizmet ederler. Deleuze ve Guattari'nin işaret ettikleri üçüncü hayvan türü daha ziyade başıboş dolaşan, sabitlenmiş ve tektipleşmiş bir varlık arz etmekte “bir çeşitlilik, bir oluş barındıran grup hayvanları ya da etki eden hayvanlardır” (2004: 265). Hayvanlara bu üçüncü yaklaşım yoludur ki onların kendi maddi, duyuşsal niteliklerini hesaba katar ve antroposantrik ve antropomorfik bir düzen-

lemeye özümsemelerini reddeder. İnsan öznesi gibi durağan bir kategori yerinden oynadığında, insanın hayvanlığı olumlandığında ve insan hayvanla bir tanışıklık tesis ettiğinde karşılaştığımız bu “etki eden hayvanlar”dır.

Deleuze ve Guattari'nin etki eden hayvanların “grup” hayvanları olduklarının altını çizmeleri “belli hayvanların gruplar halinde yaşadığına” dair ya da bu gibi “evrimsel sınıflandırmalar” üzerine bir yorum olma özelliği taşımaz: “Söylediğimiz, her hayvanın temelde bir çete, bir grup olduğudur. Öyle ki [hayvan] grup niteliklerindense grup kiplerine sahiptir, bu kipler arasında daha fazla ayrım gerekli olsa bile.” “Grup ve çeşitlilik tarafından cezbedilmedikçe ... hayvan haline gelmeyiz”, diye eklerler (s. 264). Deleuze ve Guattari burada arkadaşları Fransız felsefeci Henri Bergson'dan etkilenmişlerdir. 20. yüzyıl başında ve Darwinizmin doğuşunun sonrasında, Bergson'ın *Yaratıcı Tekâmül*'ü, hayvanların nicel sınıflandırılmasına dair tartışmadan ayrılıp niteliksel farklarını araştırmaya yönelmiştir:

Başka birçok tecelli edişin özel niteliklerini iptidai bir halde –ya örtük ya da potansiyel olarak– içermeyen herhangi bir hayat tecellisi mevcut değildir. Fark oranlardadır ... *grup, belli niteliklere sahip olmasıyla değil, bu nitelikleri vurgulama eğilimiyle tanımlanmalıdır* (Bergson 1998: 106).

Deleuze ve Guattari'nin “vasıflar”ansa “kipler” bağlamında düşünmeyi tarif edişleriyle Bergson'ın niceliksel “durumlar”ansa niteliksel “eğilimlerle” ilgili olduğunu beyan edişinin benzer hatlarda olduğu düşünülebilir (1998: 106). Bergson'ı takip eden Deleuze ve Guattari, çok daha ayrılmış bir organizma ya da kusursuzca farklılaşmış bir varlık kategorisine doğru gelişen bir süreci ima eden “evrim” anlayışına karşı çıkan, bunun yerine farklı hayvan dünyaları ya da çevreleri arasında hiçbir zaman sabitlenmiş olmayan ama simbiyotik olan ilişkileri en iyi tarif eden “dolaşıklık” terimini vurgulayan kendi yeni-evrimciliklerini sunarlar. Deleuze ve Guattari'nin “oluş” felsefesi *evrimleşmedense içermeyle*, “zürriyet ve soydaşlık”ansa “ittifak” ve “çapraz kesen iletişimlerle” ilgilidir (2004: 263). Hete-

rojen yaşam çevrelerindeki hayvanlara dair yatay bir bakış açısı sunarlar; odaklanılan, biçimler ve vasıflardansa işlevler ve etkilerdir.

Deleuze ve Guattari'nin "hayvan-oluş" kavramsallaştırmaları, insanlarla insan olmayanlar arasında yoğun, etkili karşılaşmaları hesaba katar. "Sabit ve homojen [olan] çoğunlukçu" düşünce yöntemlerini reddeden hayvan-oluş, bir "azınlıkçı" potansiyel ve yaratıcılık sürecine işaret eder. Etki eden hayvanlarla gerçekten karşılaşmak, hayvanlıkla bir yakınlık ve ayırt edilemezlik bölgesine girmek, "insan varlıklarının ötesine geçen ve insanı ortadan kaldıran, hayvanı da en az insan kadar etkileyen hayvan-oluşlar"a açık ve duyarlı olmaktır (s. 261). Çetrefilli bir biçimde, hayvan-oluş hayvanlarla özdeşleşmek hakkında değildir, hayvan formlarını ya da davranışlarını taklit etmeye dair de değildir, bir hayvan gibi davranmak değildir. En önemlisi, "oluş hayal dünyasında ortaya çıkmaz... Hayvan-oluşlar ne hayaller ne de fantezilerdir" (s. 262). Oluş, daha ziyade, maddi gerçekliğe dair kavrayışımızı yeniden şekillendirmeye dairdir; zira oluşlar, her şeyden önce "kusursuz bir biçimde gerçek"tir. Saptamamız gereken, "burada söz konusu olanın hangi gerçeklik olduğu"dur:

Hayvan nasıl "gerçekten" başka bir şey haline gelmiyorsa, açıktır ki insan da "gerçekten" hayvan haline gelmez. Oluş, kendinden başka bir şey üretmez. Ya taklit edersen ya da olursun dersek yanlış bir alternatifte kendimizi sürükleriz. Gerçek olan oluşun kendisidir, oluşun tıkanıklığıdır, gerçeğin içinden geçerek durumlar haline geldiği, sabitlenmiş olduğu düşünülen terimler değildir ... oluş, kendinden ayrı bir özneye sahip değildir (s. 262).

Bir varlık türünden (insan) diğerine (hayvan) doğru bir hareketi tarif etmek yerine, Deleuze ve Guattari, varlığı bu gibi kategorilere ayırdığımız ve sonra aralarındaki ilişkileri kavradığımız ontolojik temellere karşı koymanın peşindedirler. Tekil hayvanlara öznellik atfetmektense, sabitlenmiş ve durağan özneler gibi bir nosyonu yerinden oynatmakla daha fazla

ilgilidirler. Bir insan-hayvan ilişkisine girdiğimizde hayvandan insana yolculuk etmeyiz (ya da tam tersi); her zaman “ara”da, her zaman “orta”dayızdır: Bir oluş hattı ne başlangıca ne nihayete, ne ayrılış noktasına ne varış noktasına sahiptir . . . oluş ne bir ne iki, ne de ikisi arasındaki ilişkidir; o, aradakidir, her ikisini dikey kesen seyir ya da kaçış çizgisi veya sınırır” (s. 323). Zerdüşt’ün hayvanlarının dediği gibi: “Orta her yerdir” (Nietzsche 2003a: 234).

Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*’de, Franz Kafka’nın edebi hayvanlarına yoğunlaşmak suretiyle hayvan haline gelişin ne anlam ifade ettiğini ayrıntılı olarak ele alırlar:

Artık insan ya da hayvan yok, zira her biri akışların birleşmesi, tersinebilir yoğunluklar sürekliliği içinde bir diğerini yerinden eder. Bunun yerine soru, şimdi, en fazla farklılığı içeren oluşa dair bir sorudur: bir yoğunluk farklılaşması, bir engeli aşma, bir yükseliş ya da düşüş, bir kıvrılma ya da doğrulma ... zorunlu olarak çoğul ya da kolektif bir toplulaşmanın merkezinde karşılıklı bir oluşu biçimlendiren bir durumlar döngüsü mevcuttur (1986: 22).

Deleuze ve Guattari’nin birleşmeler, süreklilikler, döngüler ile yoğunluk, karşılıklılık ve çoğulluğu içeren kelime hazinesi, hayvan-oluşun mahrem ve diyalektik olmayan sürecini ifade eder. Bu, “olduğu şeyden başkasını söylemeyen bir yaratıcı kaçış hattıdır ... özneliğin yerine geçen biricik yöntemdir” (s. 36). İnsan ve hayvan arasındaki belirsizlik alanlarını araştırmak suretiyle Deleuze ve Guattari, paylaşılan bir farklı oluş olayını, ontolojik sınırların yıkılması ve yeniden inşa edilmesiyle ötekilikle dolaşık hale gelmeyi kuramsallaştırırlar.

Dolayısıyla Deleuze ve Guattari, sadece insanın hayvanlığı hakkında değil, aynı zamanda hayvanın hayvanlığı hakkında da düşünmenin, üzerinde titizlikle çalışılmış, antroposantrik olmayan bir yolunu önerirler. Bunu, karşıtlık içindeki hiyerarşik kategorileri yerinden oynatmak suretiyle yapıyor olmaları, ortaya koydukları üç tip hayvanın belli türlere özgülümesinin hata olacağı anlamına gelir. Etki eden hayvanlar münhasır bir

grubu oluşturmazlar, zira herhangi bir hayvana “her üç biçimde muamele edilebilir”:

Belli bir hayvana, bir pire, bir çita ya da bir file, evcil hayvan, benim küçük yaratığım olarak muamele edilmesi her zaman muhtemeldir. Ve diğer uçta, herhangi bir hayvana çete ya da sürü hayvanı gibi muamele edilmesi de mümkündür... Kediye bile, köpeğe bile (2004: 266).

Vahşi ya da evcilleştirilmiş, büyük ya da küçük, Deleuze ve Guattari belli hayvanları belli kategorilerle geri alınamaz bir şekilde ilintilendirme tuzacağına düşmekten özenle kaçınırlar. Böyle yapmak suretiyle, hayvanların hem antroposantrik hem de antropomorfik kullanımlarını eleştiri konusu yapan Batılı hayvan ontolojisi felsefesinin en yaratıcı örneklerinden birini sunarlar ve aynı zamanda bu gibi antropomorfik kavramsallaştırmalar ve antroposantrik düzenlemelerden “kaçış hatları” (s. 262) var ederler.

Hayvanlar olmadan olmak

Deleuze ve Guattari'nin “hayvan-oluş” kavramsallaştırmaları sınırlılıklardan azade değildir. En sadık Deleuze-Guattari kuramcılar dahi tekil hayvanların mevcut deneyimleri ya da uğradıkları yaygın (kötü) muamele üzerinde ayrıntılı olarak durmadıklarını teslim etmek durumunda kalacaktır. Bu kabulü bir dizi disiplinden eleştirmen paylaşır. Örneğin, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin hayvan etiği tartışmalarında kullanımı lehinde tavır alan Lori Brown, “çeşitli insan kurumlarını sorgulama ve dağıtma”nın bir yolu olarak hayvan-oluş üzerinde dururlarken, “diğer hayvanlar üzerinde olumsuz etkisi olan kurumlara dikkat çekmede” yetersiz kaldıklarını belirtmiştir. Deleuze ve Guattari'nin hayvan-oluşlara dair örneklerinin çoğu “zihinsel hastalıklarda, müzik ya da diğer sanat formlarında, vahşi adamlara, vampirlere ve kurt adamlara dair masallarda” yer alanlara dairdir (Brown 2007: 262). Benzer biçimde, sanatta hayvanların ele alınması bağlamında-

ki önemlerini tartışan Steve Baker “Deleuze ve Guattari için hayvanlar, yaşam koşulları yazarların doğrudan doğruya ilgi alanına giren yaşayan varlıklardansa .. daha ziyade bir yazma aracı olarak işlev gördükleri intibayı verirler” diye yazar (Baker 2002: 95). Deleuze ve Guattari’nin hayvanlara yaklaşımlarındaki bu sınırlılıklar, hayvan ontolojisinin rolüne dair daha geniş kapsamlı kaygıları gündeme getirir. Örneğin Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüş’t*e hayvanlar üzerinde “olumsuz etkide bulunan [belli] kurumlar” a ya da gerçekten hayvanların gündelik “yaşam koşulları”na dikkat edip etmediğini sorgulayabiliriz.

Bu nedenledir ki kimi çağdaş hayvan kuramcıları Deleuze ve Guattari’nin hayvanlığa yaklaşımlarının değeri hakkında şüphecidirler. En cüretkâr eleştiri, Donna Haraway’ın “hayvan-oluş”tan ve daha ayrıntılı olarak da Deleuze ve Guattari’nin *A Thousand Plateaus*’da hayvanlığı kavramsallaştırmalarından memnuniyetsizliğinde ısrarlı olduğu *When Species Meet*’de (Türler Karşılaştığında) mevcuttur:

Deleuze ve Guattari’nin, istediğimiz şey böylesine benzer görünürken, neden burada beni bu denli kızgın bir halde bıraktıklarını anlamak istiyorum. Deleuze’ün diğer çalışmalarında hoşlandığım birçok şeye rağmen, burada iki yazarın alelade ve sıradan olana tepeden bakıyor olmaları ve gerçek hayvanlara yönelik merakın, onlara ve onlarla saygının esaslı bir namevcudiyeti dışında pek fazla şey bulamıyorum... Hiçbir dünyevi hayvan bu yazarlara, en azından bu bölümlerindeki yazınsal kisveye dönüp bir kez daha bakmazdı (2008: 28).

Görünürdeki ittifaklarına rağmen –nitekim Haraway, gözden irak dokunaklı bir dipnotun sonunda olsa da “kuşkusuz, ‘bir araya gelişler’ bağlamında düşünebilme kabiliyetim için, başkalarının yanı sıra Deleuze ve Guattari’ye de borçluyum” diye ifade eder (s. 314)– sıradan hayvanlara yeterince ilgi göstermediklerini ve bunun neticesinde hayvanları kuramsallaştırmalarının “dünyevi olana, çamura değil, yüce bir alana dair” olduğunu ileri sürer. Deleuze ve Guattari’nin hayvan-oluşunu,

“hayvanlar hakkında merakтан yoksunluğun ve etin sıradanlığından duyulan dehşetin” felsefesindeki en açık sunumlardan birini sergiliyor olmakla itham ederek devam eder (s. 27-30).

Ne var ki, Haraway’ın Deleuze ve Guattari’ye yönelik canlı eleştirisi, en tatsız bulduğu yorum olan “kedileri ya da köpekleri seven herkes aptaldır” a sadece “bizi narsistik bir tefekküre sürükleyen” ve antropomorfizm eğilimini güçlendiren hayvanların Ödipalleştirilmesini açıklarken yer verildiğini göz ardı ettiği izlenimi vermektedir (Deleuze ve Guattari 2004: 265). Burada kastettikleri kediler ve köpeklerle daha az ilgilenmemiz gerektiği değil, kedileri ve köpekleri, icat edilmiş şemalarımızın içine her daim ve hemen yerleştirmememiz ve kedilerle köpekleri *bildiğimizi* varsaymamamızdır: “Eğer bu gibi karşılaşmalar ve hayvan-oluşlar gerçekten dönüştürücü olacaksa, hayvanlara bilindik antropomorfik koşullarla yaklaşmadığımız bir usulde olmalıdır” (Calarco 2008: 42). Deleuze ve Guattari’nin (kuşkusuz ürkütücü olan) ifadelerini bağlamından koparmak suretiyle Haraway, bütün hayvanları zalimce önemsemez oldukları izlenimini verecek bir riske girer. Oysa gerçekte, belli hayvanların, salt aralarında “bir baba, bir anne, bir erkek kardeşin” saklandığı psikanalitik cephelere indirgenme biçimlerini göstermekte (2004: 265-266); daha geniş kapsamlı ontolojik ve etik projelerine insan olmayan hayvanları *dahil ederek*, insan/hayvan ilişkilerini kavramsallaştırmamızı yerinden oynatma ve karmaşıklıklaştırma girişiminde bulunmaktadır. Evcil hayvanlarımızı ne kadar sevdiğimiz, insan ve hayvan gibi ikilikçi kavramsallaştırmalardan ne denli kaçındığımızın da hayvanlara muamelemizin ne denli etik olduğunun da zorunlu olarak en iyi ölçüsü değildir (Üçüncü Bölüm’de ele alınacak). Yine de Deleuze ve Guattari’nin sahipler ve evcil hayvanları hakkında nasıl düşündüklerine dair Haraway’ın bakış açısıyla bir miktar denge sağlamak için, Deleuze’ün hayatının sonlarına doğru verdiği bir söyleşiye bakabiliriz: “Hayvanları seven insanlar genellikle hayvanlarla bir insan ilişkisi içinde değildir, hayvanla bir hayvan ilişkisi içindedirler ve bu bütünüyle güzeldir” (Deleuze ve Parnet 2012; italikler bana ait). Bir hayvanla hayvan ilişkisi

içinde olmak, tam olarak Deleuze ve Guattari'nin hayvan-oluşla kastettikleri şeydir.

Guattari'yle ortak çalışmalarının yanı sıra Deleuze'ün hayvanlar hakkında kendi metinleri de dikkate almaya değer. Haraway'in onları "etin sıradanlığından duyulan dehşet"le itham etmesine yanıt olarak, Deleuze'ün 1981 tarihli çalışması *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*'ndaki bir pasaja dönebiliriz:

et ölü beden değildir; yaşayan beden bütünü ıstıraplarını taşır ve bütün renklerini üstlenir. Kasılan acı ve kırılmanın yanı sıra, pek hoş hususiyeti, rengi ve beden hareketlerini de dış vurur. Bacon, "Yaratıklara acıyın" demez, daha ziyade ıstırap çeken her insanın bir et parçası olduğunu söyler. Et, insan ve hayvanın ortak bölgesidir, her ikisinin ayırt edilemezlik bölgesi (2005: 17).

Burada Deleuze etin canlılığını insanla hayvan arasındaki bir yakınlık bölgesine taşıyarak, aralarındaki ayrımları kesintiye uğratar. Şüphesiz, bunun gerçek hayvanlardansa sanatsal olanlara odaklanmanın bir diğer örneği olduğunu söyleyebiliriz, ama bunu yapabilmek için sanatın doğası gereği herhangi bir gerçekliği *ifade etme* kabiliyetinin olmadığı çıkarımını kabul etmemiz gerekirdi ki bu da bütün görsel, edebi ve hatta felsefi çalışmaların salt başarısız temsiller olduğu fikrine bizi sevk eden zayıf bir iddia olurdu. Deleuze için Bacon'ın tablolarının gücü, "oluş gerçekliği"ni ifade etmelerinden kaynaklanır. Bu gerçeklik, "herhangi bir duyumsal özdeşleşmeden daha güçlü bir ayırt edilemezlik bölgesidir: ıstırap çeken insan bir yaratıktır, ıstırap çeken yaratık bir insandır" (s. 18). Bu ayırt edilemezlik bölgesi, insan ve hayvanın birbirlerini çağrıştıracakları ve aynılaşacakları bir biçimde farklılığın silinmesine karşılık gelmez, daha ziyade farklılıkların (farklı hayvanlıklar arasındaki farklar da dahil olmak üzere) yoğun olarak çoğaltılması ve böylelikle "aynı" ve "farklı" biçimindeki zıt kategorilerin feshedilmesi anlamına gelir. Kafka'nın edebiyatı gibi Bacon'ın tabloları da insan ve hayvanı inşa eden malzemenin,

bütün farklılıkların içinde paylaşıldığı belli belirsiz bir ontolojik gerçekliği ifade eder. Hayatın ister bizzat içinde ister sanatsal ifadelerinde olsun, hayvanlarla karşılaşmalar, bizde duygulanımsal bir tepki yaratmaya hizmet ederler: “Sanatta, politika-da ya da başka bir alanda hangi devrimci insan başka hiçbir şey değil ama bir yaratık olduğu o uç anı hissetmemiştir ve ölen buzağular için değil ama buzağular ölmeden önce sorumlu hale gelmemiştir?” diye sorar. Böylesi anlarda “hayvanların insanlığın parçası olduğunu” ve “hepimizin sığır olduğunu” anımsarız (s. 18). Haraway’ın öne sürdüğü gibi “gerçek hayvanlar” hakkında bir “meraktan yoksunluk” söz konusu olabilir, ama hayvanlığa dair Deleuzcü bakış açısına ayırt edici niteliğini kazandıran, bunun yerine, “büyülenme”dir (Deleuze ve Guattari 2004: 264; Lawlor 2008: 176). Mesele Deleuze ve Guattari’nin hayvanlara dair meraktan yoksun olmaları değildir; meraktan daha fazlasını taşırlar.

Hayvanlarla olmak

Haraway’ın Deleuze ve Guattari’ye itirazı, hayvan kuramının kim ya da ne hakkında olduğuna ve kim ya da ne için yazıldığına dair önemli soruları beraberinde getirir. Eğer hayvanlar, insanlarca okunmak üzere kuramsal incelemeye konu yapıyorsa, bu hayvanların tekil hayatlarını doğru bir biçimde temsil etmek ne denli önemlidir? “Hayvan-oluş” a dair bir sınırlılık, tekil “hayvan” ın yinelenen bir biçimde tezahür edişi ve görünüşe göre bütün hayvanlara açık olan bir süreci tanımlamak için işe koşulma biçimidir. Bu, Deleuze ve Guattari’nin, özcü tür kimliklerinden kaçınmalarına ve kavramlarını her çeşit yaratığa açmalarına imkân tanırken, her hayvanın kolaylıkla bir diğeriyle yer değiştirebileceği izlenimi de verir. Tekil hayvanlara yönelik bu ilgisizlik, antroposantrik ve antropomorfik olmayan ontolojik projelerinin temelini hepten çürütmeye yeterli bir sorun teşkil etmese dahi, bu denli geniş bir hayvanlar yelpazesi için esasen farklı “oluş” kavramsallaştırmalarının gerekli olup olmadığı sorusuyla bizi baş başa bırakır.

Hayvanlarla bireysel ve tarihsel olarak konumlandırılabilir karşılaşmalara izahat getirmede Haraway'ın kuramsal yaklaşımı Deleuze ve Guattari'ninkinden, daha geniş bağlamlara açıklık kazandırmak için açıkça hayvanlarla kendi gündelik kişisel karşılaşmalarından yola çıkması itibarıyla farklılaşır. Yine de Haraway'ın "birlikte oluş" olarak adlandırdığı oluş formülasyonu üzerinde düşünmeye başlarken, bu kavramı Deleuzcü "oluş"la karşıtlık içinde görmek bir fayda sağlamayacaktır. Zira Rosi Braidotti'nin *When Species Meet*'ten bir yıl önce yayımlanan makalesinde ikna edici bir biçimde öne sürdüğü gibi, Haraway ve Deleuze, "maddeci" ve "yeni-gerçekçi" –dolayısıyla "yazınsal" ve "tereddütsüzce metaforik" olanla sınırlı kalmayan– kuramlar geliştirmede, aslında derin bir "ittifak" içindedirler: "Haraway Deleuze'le iki temel ayırt edici özelliği paylaşır: bir yandan kurucu niteliği haiz ciddi bir yeni-maddecilik ve diğer yandan titiz bir ilişkisellik kuramı" (2006: 200). Aslında, Haraway'ın Deleuze ve Guattari'yle sorunu, ontolojilerinden ziyade kuramsallaştırma usullerine karşı duyduğu memnuniyetsizlikten kaynaklanır. Hayvan kuramını ilgilendirdiği ölçüde, Deleuze ve Haraway'i gerilimli olsa da üretken bir ittifak içinde görmek daha faydalı olacaktır.

The Companion Species Manifesto (Arkadaş Türler Bildirgesi) ve *When Species Meet*, hayvanlarla "birlikte oluş" hikâyeleriyle doludur. Her bir hayvanın tekilliği ve dünyadaki konumlanmış rolü Haraway için hayati önemdedir: Sunduğu tartışma, "klonlanmış köpekler, veri tabanı oluşturulan kaplanlar, koltuk değnekleri üzerine yazan bir beyzbol yazarı [babası], Fresno'daki bir sağlık ve genetik aktivisti, Suriye'deki kurtlar ve köpekler, Fransız Alpleri'ndeki hayvanlar, bir gençlik romanında yer alan bir Zimbabve laboratuvarındaki çeçe sinekleri ve gine domuzları; yabani kediler, kamera taşıyan balinalar; hapishane eğitimindeki suçlu ve köpekler" ve projesinin merkezinde yer alan, "California'da birlikte spor yapan yetenekli bir köpek ve orta yaşlı bir kadın"la okuyucuların karşılaşmasına imkân sunar (2008: 5). Bu sonuncusu, Haraway ve onun Avustralya çoban köpeği Cayenne'dir: Aşağıda ve Üçüncü Bölüm'de görüle-

ceği üzere her iki kitabında da başrole sahiptirler. Dolayısıyla, Haraway'ın "birlikte oluş"u, "ev, laboratuvar, saha, hayvanat bahçesi, park, işyeri, hapishane, okyanus, stadyum, ahır ya da fabrikada" kendine yer bulan "sıradan çok-türlülükler" in, oluşun "doğalkültürel" çerçevesinin bir parçasını nasıl oluşturduğunu ayrıntılı olarak inceler (2008: 3-5). Fransız sosyolog ve antropolog Bruno Latour'un "Doğa ve Toplum iki ayrı kutup değildir; toplumlar ile doğanın bir aradalığı, kolektiflerin aradıl durumlarının bir ve aynı ürünüdür" savının (1993: 139) etkisi altındaki Haraway, insan ile insan olmayan, kültür ile doğa arasındaki hiyerarşik ve zıtlıkçı olmayan ilişkileri vurgular: "doğa' ve 'kültür'ü ya kutuplu karşıtlar ya da evrensel kategoriler olarak kavramak aptalcadır... Karşıtlar yerine, ilişkiselliği çizebilmek için modern geometricinin hararetili beyninin çizim taslaklarını elde ederiz" (2003: 8). Haraway'e göre ontoloji, bir tür ya da varlık kategorisinin diğeri üzerinde kontrol sahibi olmasına asla izin vermemelidir; varlığın temeli, çapraz-tür dolaşıklıklarının çoklu hikâyeleri içindedir: "Arkadaş türler ... bir kategoriden ziyade, devam etmekte olan bir 'birlikte oluş'un gösterenidir" (2008: 16-17). "Çamurun" bir "yaratığı" ve felsefecisi olduğunu öne süren (s. 2; 28) Haraway, (2003: 100; 2008: 67) "partnerlerin birbirleriyle ilişkileneceklerinin önüne geçmediği ... çok partnerli çamur dansı"ndan oluşan bir "ontolojik koreografi" sunar; "bütün hepsi birlikte oluşun meyvésidir: Bunlar arkadaş türlerin mantralarıdır" (2008: 16). Deleuze ve Guattari'nin, "ağaçsı" sistemlerin hiyerarşik dikeyliğinden yata yata büyümeyi vurgulayan "rizom" [köksap – ç.n.] kavramını çağrıştıracak biçimde (2004: 7-8), Haraway, "akrabalık ağlarının şekli, bir ağaçtansa bir çit örgü ya da bir gezinti yeri gibi görünüyor. Aşağıdan yukarı doğru tarif edemezsiniz ve her şey bir başka yöne doğru ilerliyor gibi görünür" der. "Birlikte oluş", "dünyadaki hayat oyununun her daim ismi olmuş ... çok-yönlü gen akışları[nın], ... bedenlerin ve değerlerin çok-yönlü akışları"nın gündelik sahneye konuşudur (2003: 9).

Şu durumda *birlikte oluş*, cisimleşmiş ilişkilerin genetik ve duygusal mahremiyetine vurgu yapar. Bu, "Köpeğime dokun-

duğumda kime ya da neye dokunuyorum?” biçimindeki kışkırtıcı soruyla başlayan *When Species Meet*'in başından itibaren aşikârdır (s. 3). *The Companion Species Manifesto* da Haraway'ın Avustralya çoban köpeği Cayenne'e dair bir tartışmayla açılır. Her şey bir öpücükle başlamıştır:

Bayan Cayenne Pepper bütün hücrelerimi kolonize etmeye devam ediyor ... İddiaya girerim ki DNA'larımızı kontrol etseydiniz, aramızda kuvvetli transfeksiyonlar* bulurdunuz. Salyası virütik vektörler taşıyor olmalı. Hiç şüphesiz, ağzından fırlayan diliyle kondurduğu öpücükler dayanılmaz... Genomlarımızın olması gerekenden daha çok birbirine benzediğinden eminim. Dokunuşlarımızın, dünyada izler bırakacak kimi moleküler kayıtları hayatın kodlarında oluşturuyor olması lazım... Kırmızı, çevik ve kıvrak Avustralya çoban köpeği dili bütün hevesli bağışıklık sistemi reseptörleriyle bademcikle-rimin dokularını yaladı... Yasaklı muhabbete girdik; oral ilişkimiz oldu; hakikatler dışında hiçbir şey anlatmayan bir hikâyeden diğerine atladık. Zar zor anladığımız iletişim fiilleriyle birbirimizi eğitiyoruz. Esas olarak arkadaş türleriz. Birbirimizi bedenlen inşa ediyoruz (2003: 1-3).

Bu –transfeksiyonlar, virütik vektörler ve fırlayan dille kon-durulan öpücükler üzerindeki vurgusuyla– garip ve dikkate şayan pasajda Haraway kadınla köpeği, insanla Avustralya çoban köpeğini, pasaklı, saf olmayan maddi bir ittifak içine sokar. Lynn Turner “When Species Kiss”te (Türler Öpüştüğünde) “Türler arası öpüşmeler tür sınırlarını kesintiye uğratma potansiyeline sahiptir” diye ileri sürer: Her öpücük “bir zamanlar kararlı olduğu düşünülmüş özneler ve türler arasındaki bölünmelerde bir kararsızlığı tahrik eder” (2010: 63). Dile farklı erişimleri temelinde hayvanı insandan ayırmak yerine, hayvanla insanın türler arası “oral ilişki”si, kendine ait bir anlam ve dünya inşa eden bir karşılaşmaya işaret eder.

Bir öpücüğün insanlarla hayvanlar arasındaki bölünmeye kar-

(*) Yabancı nükleik asitlerin biyokimyasal ve fiziksel işlemlerle hücreye aktarılması – ç.n.

şı çıkışı harekete geçirmesi, konuşmayı üretmek için kullanılan doku ve organlara bağlı olan vücut bulmuş bir iletişimi içermesi itibarıyla manidardır. Lacan'ın köpeğiyle, Birinci Bölüm'de aktarılan ve insan konuşmasının hayvanı "hizaya" getirmek için devreye sokulduğu karşılaşmasından farklı olarak, Haraway'in baştan çıkarıcı kuramsallaştırması, türlerin maddi olarak belirgin biçimde dolaşık hale geldiği linguistik olmayan usulleri ön plana çıkarır. Bu gibi karşılaşmaların sunduğu, "tahayyüli imkânın yaratıkları ve ateşli ve sıradan gerçekliğin yaratıkları"nı ortaya çıkaracak olan "figürler", "farklı beden ve anlamların birbirini karşılıklı olarak biçimlendirdiği maddi-semiyotik ağ ya da düğümler"dir (2008: 4). İnsan ile insan olmayan, *a priori* bir kimlik taşımaktansa, failliklerin mahrem dolaşıklıklarının bir parçası olarak birbirlerini karşılıklı olarak biçimlendirirler: Birbirlerini durmaksızın "bedenen inşa ederler". Çok-türlü figürlerin bu biçimde kavramsallaştırılması, arkadaş türler dolaşıklıklarına dair düşünmemiz için yol göstericidir ve Haraway'in, hayvan kuramcıları için önem taşıyan *Primate Vision* (Primat Görüşü) ve *Simians* (Maymunlar) ile *Cyborgs and Woman* (Siborglar ve Kadın) gibi daha erken metinlerinde siborglarla primatların incelenmesiyle de uyum gösterir. Neticede, ilk olarak 1985 yılında yayımlanan ve ardından *Simians, Cyborgs and Woman*'da (Maymunlar, Siborglar ve Kadınlar) yer verilen "Cyborg Manifesto"da* (Siborg Manifestosu), insan/hayvan bölünmesi Haraway için merkezî bir yer tutar. Bu bölünme, üç "hayati sınır parçalanması"ndan ilkinde karşılık gelir (ikincisi "organizma ve makina" ve üçüncüsü de "fiziksel ve fiziksel olmayan"dır):

dil, aygıt kullanımı, sosyal davranış, zihinsel faaliyetler, gerçekte hiçbiri ikna edici bir biçimde insanla hayvanın ayrışmasını göstermez. Ve çok sayıda insan da artık bu gibi bir ayrışmaya ihtiyaç duymamaktadır; gerçekten de feminist kültürün birçok dalı, insanla diğer yaşayan canlılar arasında kuru-

(*) Bu metin Türkçede kitap olarak yayımlanmıştır, bkz. *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

lan bağlantıdan duyulan memnuniyeti olumlar. Hayvan hakları hareketleri insanın biricikliğinin irrasyonel inkârına değil, itibarını yitirmiş doğa ve kültür ayrışması arasındaki bağlantıların sağduyulu kabulüne karşılık gelir (1991: 151).

Haraway'ın ontolojik sınırları dönüştüren çokdeğerlikli figürleri hakkında okumak, aynı zamanda hem Zerdüş'tün maymunları, yılanları, aslanları ve kuşlarına hem de Deleuzeyen kediler, köpekler ve besili sığırlara yeniden dönmek için de bir itki uyandırır. Bütün bu anlam inşa eden yaratıklar, insan varlığını hayvan varlığı üzerinde ayrıcalıklı hale getiren görüşten uzaklaşmaya işaret ederler ve insanlığın nasıl yakından hayvanlıkla bağlı olduğunu gösterirler. Nietzsche, Deleuze ve Haraway, üzerinde türlerin buluşabileceği anlamlı bir maddi zemin sunarlar.

İnsan sonrası hayvanlar

Nietzsche, Deleuze ve Haraway'ın metinlerinde bulduğumuz ontolojik dolaşıklıklar, çağdaş kuramdaki “posthümanizm” olarak tanınmaya başlayan akıma yönelik artan ilgiye farklı açılardan hitap eder. Bu terimdeki “post” ön-eki, Nietzsche'nin “Üstün İnsan”ındaki “Üstün” gibi çoğunlukla yanlış anlaşılır: İnsanlıkla alakadar olmayı es geçtiği ve insan varlıklarının bedenlerinden ayrılmış olacakları tahayyüli bir geleceği yücelttiği varsayılır. Belki bu sebeple, örneğin Haraway, terimle arasına mesafe koyar (2008: 19). Fakat, Katherine Hayles'in *How We Became Posthuman*'da (Nasıl İnsan-Sonrası Hale Geldik) not ettiği gibi, “insan-sonrası aslında insanlığın sonu anlamına gelmez. İnsanın belli bir biçimde kavramsallaştırılmasının sonuna işaret eder” (1999: 287). Aynı zamanda posthümanizm ile transhümanizm arasında da önemli bir ayrım gözetilmelidir: Transhümanizmin [insan-ötesicilik – ç.n.] mühendisliğe tabi tutulan gelişmiş bir insan formunu hayal ettiği söylenebilir. “Transhumanist Declaration”ın (Transhümanist Bildirge) yedinci maddesi, sadece insanların değil, “gelecekteki olası

yapay zekâ formları, modifiye edilmiş hayat formları ya da teknolojik ve bilimsel ilerlemenin ortaya çıkarabileceği olası diğer zekâ formları”nın yanı sıra, “insan olmayan hayvanlar”ı da ah-lâki düşünceyi hak eden varlıklar arasında sıralar. Bununla beraber, transhümanistlerin öncelikle insan-merkezli bir teknolo-bilimsel vizyon sundukları açıktır, “Bildirge”nin birinci mad-desi şunu yazar: “İnsanlık gelecekte bilim ve teknolojiden esas-lı bir biçimde etkilenecektir. Yaşlanma, bilişsel yetersizlik ve is-temsiz ıstırabın [ve dahası] Dünya gezegenine bağımlılığımızın üstesinden gelinmesi suretiyle insan potansiyelinin sınırlarının genişlemesi olasılığını tasavvur ediyoruz” (More ve Vita-More 2013: 54). Max More’un anahatlarını çizdiği gibi, transhüma-nizm, “daha iyi bir gelecek yaratmak için kişisel sorumluluk üstlenme”ye ve “akıl, teknoloji, bilimsel yöntem ve insan yaratıcılığı” sayesinde devamlı “ilerleme”ye bel bağlar (s. 4). Trans-hümanistler, işleri karıştırmak pahasına, insanlığın bu gelecek vizyonunu tanımlamak için sıklıkla “insan-sonrası”nı kullanır-lar: “İnsan-sonrası haline gelmek, ‘insanlık durumu’nun en az arzu edilir veçhelerinin kısıtlamalarını aşmak anlamına gelir.” Transhümanistlere göre insan-sonrası varlıklar, “hastalık, yaş-lanma ve kaçınılmaz ölüm”den özgürleşeceklerdir ve “uzayın kolonileştirilmesi ile zengin sanal dünyaların yaratılması” bu-nun başarılmasına yardımcı olabilecek eylemlerdir (4). Bura-da önemli olan nokta şudur ki, transhümanizm görünüşe göre mükemmelen geliştirilmiş bir insanlığın mühendisliğe tabi tu-tulmasını ister ve gelecek için antroposantrik bir dünyayı arzu ederken, posthümanizm insan bedenleri ile insan olmayan hay-vanlar arasında ontolojik dolaşıklıklarla meşgul olur ve antro-posantrik olmayan dünya görüşlerinin kapısını *şimdide* aralar.

Cary Wolfe, *What is Posthumanism*’de (Posthumanizm Nedir) posthümanizm ile transhümanizm arasındaki farklılığın altını çizer. İkisi aslında “zıt” kuramsal yaklaşımlardır, zira posthümanizm hümanizmi eleştirirken, “transhümanizm, hü-manizmin *yoğunlaştırılması* olarak görülmelidir” (2010: xv). Posthümanizm insanlıkla hâlâ ilgilidir, ama hümanizme yöne-lik eleştirel bir tavır takınır; insanların insan olmayan dünya-

lara saygı göstermeleri, bu dünyalara karşılık vermelerinde ısrarlıdır ve kültür ile doğa arasındaki özcü ve hiyerarşik bölünmeleri reddeder. Wolfe'un işaret ettiği gibi bu, netice olarak, "bir kez anlamı bilinç, akıl ve düşüncenin ontolojik olarak kapalı alanından çıkardığımızda, insan ve insanın iletişim, etkileşim, anlam, sosyal anlamlar ve duygulanımsal yatırımlara ilişkin ayırt edici usullerini *daha geniş* bir özgüllükte tanımlamamız" yönünde bizi güçlendirir (s. xxv). Hayvan kuramı açısından önem taşıyan posthümanizm, devamlı olarak insanı ayrıcalıklı hale getiren ve insanlarla hayvanları akıl ve dil yeterlilikleri temelinde bölen liberal hümanist kavramsallaştırmaların ötesine geçme arayışında olan versiyonudur. Transhümanizm, hayvanlar hakkındaki düşünceleri çoğunlukla dışlayan ve hayvanlık üzerinde bir aşkınlık iddiasında bulunan insan kibrimini destekler ve hatta bu kibre yaslanırken, posthümanist kuram, gündelik yaşam ve düşüncedeki antroposantrik düzenlemelere içkin insan bireyciliğinin ayrıcalıklı konumunu yerinden oynatma arayışına sahip olması itibarıyla, hayvan kuramına benzerlik gösterir.

Türcülük ve politikanın öznesi

Çığır açan kitabı *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*'de (Hayvan Törenleri: Amerikan Kültürü, Türler Hakkında Söylem ve Posthümanist Kuram) Wolfe, hayvanlara yönelik posthümanist bir yaklaşım benimsemenin, "*türcülüğün* incelenmemiş çerçevesini" ele almak anlamına geldiğini gösterir (2003b: 1) (türcülük, 1970'lerin başlarında aktivist Richard Ryder tarafından icat edilmiş bir terimdir, Dördüncü Bölüm'de etikle ilişkili olarak tartışılmaktadır). Son birkaç on yılda kültürel çalışmalar disiplini, ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair önyargıların çok yönlü bir eleştirisini sunmuş olmakla beraber, bu eleştiriler kültür analizimizin merkezinde yer alan insan tarafgirliğine dikkat çekmekte yetersiz kalmıştır. Bu, Wolfe'a göre, en ilerici etik ve politik projelerde dahi "asli bir baskılama"ya işaret eder: "In-

san olmayanların öznelliği meselesi” göz ardı edilmiş ve “öznenin her daim insan olduğu” elde bir sayılmıştır (s. 1). Irkçılık, sınıfsal ayrımcılık ve (hetero)seksizmi ele almaya başladığımızıza göre, türçülüğün bir sonraki mantıkî adım olacağını düşünebilirdik. Fakat bu, toplumdaki önyargıların ve bu önyargılara yönelik sanat, edebiyat ya da felsefe gibi çeşitli kültürel formlar üzerinden getirilen eleştirilerin bir tür çizgisel düzende ilerlediğini varsaymamızla mümkün olurdu. Bilakis, tıpkı ırkçılık, sınıfsal ayrımcılık ve (hetero)seksizm çözümlemelerinin, bunların kesişim alanları hesaba katıldığında çok daha kuvvetli olması gibi, türçülüğün eleştirisi de toplumdaki bu diğer hastalıkların eleştirisiyle bir araya getirildiğinde en güçlü halini kazanır. Gerçekten de Wolfe’a göre, posthümanist hayvan kuramı, eleştirinin bu diğer alanlarına ait varsayımları etrafıca yeniden değerlendirme potansiyeline sahiptir, zira “hem bilen özne sorunsalını hem de bilen öznenin biçimini varsayan ve yeniden üreten disiplinler paradigma ve işlemleri yeniden biçimlendirir ve esastan sarsar” (2010: xxix). Wolfe gibi posthümanist hayvan kuramcıları, türlere karşı ayrımcılık ile bahsi geçen diğer önyargı biçimleri arasındaki ilişkileri inceleyebileceğimiz bir başlangıç noktası sunarlar.

Posthümanist hayvan kuramının, bilen özneye ve bilen özne etrafında dönen akademik disiplinlere yönelik bir itiraz getirmesinin yanı sıra, politik özne meselesinde de kimin politik faillik taşıdığı ve politikanın kim için olduğuna dair söyleyecek önemli bir sözü vardır. Posthümanizm, liberal hümanizm üzerinde temellenmiş olan politikanın eleştirisinde hayvanlara merkezi bir yer verir:

Hümanizmin –hatta daha özgül olarak liberalizm denen hümanizm türünün– alametifarikalarından biri, (entelektüel ya da etik) ilgi ve dikkat alanının önceden marjinalleştirilmiş grupları kapsayacak biçimde genişletildiği çoğulculuk çeşidine eğilim göstermesidir. Fakat bunu yaparken, bu çoğullaştırmayı gerçekleştiren insan şemasını asgari ölçüde dahi sorgulamaz ya da bu şemayı istikrarsızlaştıracak bir tavır takınmaz.

Bu durumda çoğulculuk bir *birleştirme faaliyeti* haline gelir, hümanizm (entelektüel bağlamda) ile liberalizm (politik bağlamda) projeleri genişletilir – ve aslında gayet klasik usulde genişletilir (Wolfe 2010: 99).

Çoğulculuk; entelektüel, etik ve politik mülahazayı marjinalleştirilmiş insanlara ve hayvanlara genişletmede yetersiz bir modeldir, zira bu marjinalleştirilmiş insanların ve hayvanların çoğulluk alanına giriş yapacakları yapısal asimetrileri dikkate almakta başarısızdır. Eğer hedef basitçe mülahazayı hâkim politik söylem zemininde genişletmekse, o zaman politik arena giren bütün kesimler bu söylemin özneleri haline gelecektir. Buna karşılık posthümanist yaklaşımlar, söz konusu çoğulculuğun temellerini sorgulayacak, eksik ve sınırlılıklarını gösterecek kuramsal araçları sağlama arayışındadır. Bu suretle, geç kapitalizmin neoliberal politikasını eleştiri konusu yaparlar.

Fakat posthümanizm aynı zamanda, neoliberal kapitalizme radikal bir biçimde muhalefet eden diğer politika felsefecileri için de önemli soruları gündeme getirir. Çalışmaları, “kopuş yaratan yeni” sosyo-politik formasyonları imkânsız kılan neoliberal, postmodernist hastalıkla baş etmek için “özne”nin radikal potansiyelini yeniden yakalama gayretinde olan Slavoj Žižek ve Alain Badiou gibi yeni-Marksist ve yeni-Lacancı düşünürler bu politik felsefeciler arasındadır (Badiou ve Žižek 2009: 58). Elbette Žižek ve Badiou’nun hakkında konuştuğu özne, Calarco’nun ifade ettiği gibi, “modernitenin özerk, hükmedici, bireyci öznesi değil”, fakat “kendisini aşan bir duruma ve başkalaşıma karşı hazımlı, sorumlu olan bir özne”dir (2008: 12). Bununla beraber, politik düşünceye hayvanları dahil etme arayışında olan hayvan kuramcılarıyla ortak bir zeminin konumunu tayin etmek kolay değildir, çünkü, metafizik hümanist söylemdekinden farklı bir politik özne önerirlerken, “bunun metafizik antroposantrizmden başka bir şeye kapı aralayıp aralamadığı belli değildir. Söz konusu kuramcılar, herhangi bir türden bir duruma karşılık vermek suretiyle ortaya çıkacak olan özneye dair konuşurlarken, tarif edilen her daim bir insan öznesidir”.

Calarco, “İnsan öznesini ortaya çıkaran her daim bir *antropojenik* [insan-kaynaklı, insan etkisiyle ortaya çıkan – ç.n.] durum ya da olaydır” diye ekler (s. 12-13). Žižek, metinlerinde zaman zaman “tüketimimiz için katledilen” hayvanlara yönelik belli bir sempati sergiliyor olabilir (2008: 45), fakat bu sempatinin Žižek’in politik ontolojisine hayvanların dahil edilmesine karşılık geldiğine dair pek fazla bir gösterge mevcut değildir. Hayvanlara karşı zulme dair bu türden bir farkındalığa, hayvanlara karşı şiddetin daha erken tarihli, daha polemikçi, anti-kapitalist ve anti-hümanist eleştirilerinde denk gelinir. Örneğin Theodor Adorno ve Max Horkheimer, “mide bulandırıcı fizyoloji laboratuvarlarından” “arena ve mezbaha”ya, “savunmasız hayvanlara” yönelik zalimane muamelenin yasını tutarlar. 20. yüzyılın, “hayvan krallığının acımasız sömürüsü”ne sahne olduğunu anlatırlar (1997: 245-246).

Badiou mevzu bahis olduğunda, politik bir olay olarak nitelenebilecek olanı ve politik bir özne olarak nitelenebilecek olanı formülasyonunda antroposantrizm açıktır. Politikanın gerçek öznesi *düşünebilen* öznedir ve düşünebilme yeteneği de sadece insanda bulunur: Örneğin Badiou’nun *Metapolitics*’inde (Metapolitika), politik durumlar –“politikanın belli anlar[nın] hakikatle ilişkilenecek olduğu ya da ilişkileneceği” zamanlar– “bu durumlarla iştigal eden insanların jenerik insanlığı”nın ortak özelliğine sahiptir... “Faillerinin kesin eşitliği temelinde kolektif kapasitenin bir temsilini meydana getirirler” (2005: 97). Burada “eşitlik”, insani bağlamda tarif edilir:

Eşitlik, politik aktörün, müstesna olarak insana özgü kapasite göstereni altında temsil edildiği anlamına gelir. Çıkar, müstesna olarak insana özgü bir kapasite değildir. Bütün canlılar hayatta kalmanın bir zorunluluğu olarak kendi çıkarlarının peşinden gider. Düşünebilme tek müstesna insan kapasitesidir ve aslını söylemek gerekirse, düşünebilme marifetiyle, insan hayvanı hakikatin yörüngesi tarafından zapt edilir ve aşılır. Dolayısıyla, adalet fikri altında felsefe tarafından soruşturma konusu yapmaya değer bir politika, yegâne genel aksiyon-

mu, insanlar düşünürler, öyleyse insanlar hakikate muktedirler, olan bir politikadır (s. 97-98).

Bu ifadenin olası sonucu, insan olmayan canlının, hayatta kalma güdüsüne, kendi güdülerini ve çıkarlarını takip eden bir bencillığe sevk edilmesidir. Badiou'nun *The Communist Hypothesis*'de (Komünist Hipotez) hayvanlığı kavramsallaştırması Nietzsche'ninkinin neredeyse tam tersidir: Bireyciliğin sınırlılıkları olan "bencillik", "rekabet", "sonlu olma", "hayvanlığın" sınırlılıklarıyla "bir ve aynı şey"dir ve üstesinden gelinmesi gerekir (2010: 234).

Yüzyıl'da da hayvanların Badiou'nun politik ontolojisinde pek bir yeri var gibi görünmez. Nietzschecilik-sonrası, tanrı-sonrası 20. yüzyılın "insan"a dair iki hâkim düşünce yönteminden, Jean-Paul Sartre'ın temsil ettiği radikal hümanizm ile Michel Foucault'nun temsil ettiği radikal anti-hümanizmden sonra, Badiou, politik olarak zayıf bir mesele olarak gördüğü türlerin yok olması, ekoloji ve biyo-etik tarafından gündeme getirilen "insan"ın "hayvan"a dönüşünün yasını tutar: "Çağdaş 'demokrasiler'in gezegene dayatmayı istediği şeyin bir hayvan hümanizmi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun içinde insan sadece acımaya değer bir varlık olarak yer alır. İnsan, bir *acınabilecek* hayvandır" (2007: 175). Neoliberal demokrasinin politik modeliyle sorunlu bir biçimde bağlı olan hümanizmi tanımlamak için "hayvan" kelimesini kullanan Badiou'nun söylemi, hayvanların sadece acımaya değer olduğu yönündeki bir anlayışı ifşa eder. Hayvanlar aktif bir politik failliktense bir tür melankolik pasifliği temsil ederler. Badiou'ya göre hayvan hümanizmi, "çağdaş hümanizm tarafından insanın *indirgendiği* derin hayvanlık", "insanın onu hayvan bedenine *indirgeyen* temsili" reddedilmelidir (s. 176; 174; italikler bana ait). Bu bölümün açılışını yapmış olan Kant'ın bakış açısını çağrıştıracak biçimde Badiou tekrar ve tekrar "insan"ın nasıl –görünüşe göre daha aşağı olan– hayvanlık durumuna "indirgendiğini" tarif eder: Bu hayvanlık durumu, insanın "ihtiva ettiği" katıksız "altyapı"dır. Badiou'nun neoliberal ideolojiyi titiz ve önemli eleştirisinin fa-

ziletleri bir yana, hayvan *olarak* insanın devrimci politika yoluna doğru önderlik yapacağına dair herhangi bir emare hiç yoktur. Pozisyonunun posthümanizminin tersi olduğunu söyleyebiliriz: Hem Badiou hem de posthümanistler insanın bir hayvan olduğunu ilan ederler, fakat posthümanistler için bu gerçek politikanın yeni durumuna işaret ederken, Badiou için gerçek politikadan geriye çekilişi belirtir. Posthümanizm insanın hayvanlığını radikal bir politik ve felsefi tartışmanın başlangıcı olarak görürken, Badiou için “hayvan hümanizmi tartışmanın kendisini iptal etmek istemektedir” (s. 177).

Dolayısıyla posthümanizm hem liberal hümanist özneye karşı bir itiraz sunar hem de neoliberalizmden sözümona radikal kopuşların kısıtlılıklarını açığa vurur. Badiou ve Žižek’in ileri sürebileceklerinin aksine, posthümanizmin mesele ettikleri, radikal politik faillikten vazgeçen bir “postmodernist hastalık”la paralel görülmemelidir. Aslında, posthümanist ve yeni-Markсист felsefe arasında daha fazla diyalog, maddi ilişkileri içinde hayvanları muntazaman hesaba katacak bir yeni politik ontoloji için açılımlar sağlayabilir. Posthümanizm esasında bizat, –Badiou’nun da tarif ettiği– hümanizm ve anti-hümanizmin tarihsel mirasından kaynaklanır ve birçok posthümanist hayvan kuramcısı, postmodernizmin görececiliğinin ardından, “politik özne”nin yeniden canlandırılması gerektiği anlayışını paylaşır. *İnsan Sonrası*’nda Rosi Braidotti, yukarıda ifade edilen politik zorlukların birçoğunu karşılayacak bir “eleştirel posthümanizm”i savunur (2013: 51). Braidotti, öznellikten vazgeçmektense, “insan öznesini kavramsallaştırmanın alternatif yollarını açmak için gayret gösterir” ve “insan sonrası özneye dair olumlayıcı bakış açıları geliştirmeyi” amaçlar (s. 37; 45). Braidotti, posthümanizmin esasen antroposantrik-sonrası olduğunu bize anımsatır, fakat öznelliğe sırtını dönecek biçimde değil, yeni öznelliklerle deney yapacak ve bu yeni öznellikleri olumlayacak yönde bu antroposantrizm-sonrasının çerçevesini çizer: “Benim için asli soru şudur: Antroposantrik-sonrası bir yaklaşım, çağdaş öznelliğe ve özne oluşumuna dair ne gibi kavrayışları olanaklı kılar?” (s. 58). Özneliğin bütünüyle

yaşayan maddi bir dünyada vücut bulduğu ve bu dünyaya gömülü olduğunu savunan böylesi bir bakış açısı, diğer hayvanlara olduğu gibi, insanın hayvanlığına da açıktır:

Aralarındaki bağın canlılığı; bundan böyle ne belirgin biçimde hiyerarşik ne de kerameti kendinden menkul olan bir surette bu dünyayı, alanı ya da çevreyi paylaşmalarından kaynaklanır. Bu canlı karşılıklı bağlantılılık, ilişkilerde türcülükten ... yeni bir politik çerçeveye ... ileri kapitalizmin oportünistik mantığı olan bütün formlarıyla Hayat'ın metalaştırılmasına karşı olumsuzlayıcı bir projeye doğru niteliksel bir dönüşüm önerir (s. 72).

Braidotti'nin öznesi mütevazı, bireycilik karşıtı ve antroposantrik-sonrasıdır; fakat yine de “eleştiriyi yaratıcılıkla” birleştiren bir politik mücadeleyle cansiperane iştigal etmektedir (s. 104). Braidotti gibi Wolfe da insan-sonrası peyzajda insan olmayanların da özneler olarak düşünülmesi imkânına kapı aralar. Wolfe'un türcülüğü ifşası, öznenen zorunlu olarak tümünden vazgeçmeyi arzulamaktansa, kimlerin özne olabileceğini bildirecek bir fikir etrafında biçimlenir. “Tür bariyeriyle sınırdaş olan öznellik *olasılığını*” savunanlara dahi karşı durmak istemektedir: Böylesi bir girişim “açıkça savunulamaz olmasa bile son derece sorunludur” (Wolfe 2010: 1). Antroposantrik olmayan saiklerle her nevi “özne”yi yeniden canlandırma girişimi çelişki ve güçlüklerle malû olabilir; terim hümanist söylemlerle iyiden iyiye bağlıdır. Fakat Braidotti'nin insan-sonrası öznesi, yüzünü sık sık antroposantrizme çeviren sözümona daha radikal felsefeciler karşısında bir alternatif sunar.

Yeni maddeci ittifaklar ve politikanın nesnesi

“İnsan sonrası kuram”ın, “antroposantrizmin kibrine ve aşkın bir kategori olarak İnsanın ‘müstesnalığına’ itiraz eden” bir “canlı maddecilik” olarak tarifi (Braidotti 2013: 66), gelişmekte olan ve “yeni maddecilik” olarak bilinen bir diğer eleştirel alanla yakınlık arz eder. İnsan-sonrası kuramda olduğu gibi yeni maddecilik de konstrüktivizm ile dilin ve öznelliğin eleştiri-

si üzerindeki postmodernist vurgunun ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Fakat yeni maddeciliğin odak noktası, “nesne-yönelimli ontoloji” (Harman 2011) ve “spekülatif gerçekçilik” (Mackay 2007a, 2007b) gibi gelişmekte olan diğer kuramsal yaklaşımlarda olduğu gibi, öznelikten ziyade nesnelliktir. Diana Coole ve Samantha Frost’un, yeni bir gündem ortaya koyan *New Materialisms* (Yeni Maddecilikler) başlıklı kitaplarında izah ettikleri gibi:

Aşağı yukarı son otuz yıldır kuramcılar, öznenin, kontrol gücünü aşan ve kastiliğini tayin eden yoğun iktidar ağları içine gömülü olduğu fikrinde ısrar etmekle beraber, görünüşte en doğalmış gibi görünen fenomenleri bile inşa etmedeki etkinliğini keşfetmek suretiyle, özneliği anlama biçimlerini radikal-leştirdiler. Ne var ki bakışlarının odaklandığı şey öznelikti ... şimdi nesnellığı ve maddi gerçekliği benzer bir yeniden değerlendirilmeye tabi tutmanın vaktidir (2010: 2).

Coole ve Frost’un derlemelerinde çok canlı bir biçimde görüleceği üzere, yeni maddecilerin hedefi, maddi dünyanın indirgemeci ve naïfçe pozitivist açıklamalarının tuzağına düşmeksizinin, maddeselliği kavrayışımızı genişletip derinleştirmektir.

Yeni maddeciliğin temel özelliklerinden biri, maddeselliğe ilişkin posthümanist, antroposantrik olmayan bir bakış açısıdır: Burada, insanlar tarafından ele geçirilecek ve kontrol edilecek bir şey olarak görülmeğe bizzat maddenin failliği tanınır. Gerçekte bu yaklaşım, “insan bedenlerini dahi ayrıcalıklı hale getirmez”, çünkü “hayvanlarındaki de dahil olmak üzere bütün bedenler ... açıkça faillik için belli kapasiteler gösterirler”. Coole ve Frost’a göre, “sonuç olarak, insan türü ve kendi üzerine düşünme, kendine dair farkındalık ve ussallık gibi geleneksel olarak insan türünü doğanın geri kalanından ayırt etmek için kullanılan özellikler şimdi ancak, daha geniş bir evrimsel ya da kozmik verimlilik alanı içinde olumsuz ya da geçici formlar veya süreçlerden ancak biraz daha fazlası gibi görünmektedirler” (s. 20). Bu bakış açısından bakıldığında, insanlık, ne dünyadaki hayatın en üst düzeydeki başarısı ne de sosyo-eko-

nomik sistemlerle ilişkili tek şey olarak görülür. İncelemenin merkezine ayrıcalıklı “insan” dansa maddeselliğin kendisinin yerleştirilmesi suretiyle, insanın üstünlüğüne dair kavrayışımız yerinden oynar ve bunun yerine daha karmaşık bir faillikler dağılımı ortaya çıkar. Jane Bennett, *Vibrant Matter*’da (Canlı Madde) bu gibi failliklerin politik önem taşıdığını öne sürer: “Politikanın kendisi müstesna olarak bir insan alanıymışçasına tarif edilir” ve böylece “insan eylemi için bir bağlam ya da bu eylem üzerindeki bir dizi maddi kısıtlılıklar izlenimi verir.” Politik failliğin ve sorumluluğun kapsamını antroposantrizmin ötesine genişletmek suretiyle, “canlı maddecilik” ile Marksizmle ilintilendirilen tarihsel maddecilik arasındaki farkı da ortaya koymuş oluruz (2010: xvi).

Özellikle hayvanlarla ilgili olmamakla beraber, Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway*’de (Yarıyolda Evrenle Karşılaşmak), kuantum fiziğinin olası felsefi sonuçları ile bu sonuçların, failliği kavrayışımız üzerindeki etkisine dair çözümlemesinde bu posthümanist maddeciliği araştırma konusu yapar. Barad’ın; Haraway, Foucault ve Judith Butler gibi kuramcılardan yararlanarak ve kuantum fizikçisi Niels Bohr’dan esinlenerek geliştirdiği “faili gerçekçilik” kavramı, gerçekliğin, maddenin canlılığını hesaba katan, “posthümanist performatif” bir açıklamasını sunar. Bu bakış açısına göre, “faillik”, bir şeyin, öznenin ya da nesnenin “bir vasfı” olmaktansa, “dünyanın devam etmekte olan yeniden yapılanışlarıyla” dolaşıktır (Barad 2007: 135; 141). Barad, failliğin bu halihazırdaki ve her daim dolaşık durumunu ifade etmek için, “etkileşim”den [inter-aksiyon] farklı olarak, “edim içi ilişkiler” [intra-aksiyon] terimini önerir:

“edim içi”, *dolaşık failliklerin karşılıklı inşasına işaret eder*. Yani, etkileşimlerini önceleyen ayrı bireysel failler olduğunu varsayan bilindik “etkileşim”den farklı olarak, edim içi ilişkiler nosyonu, ayrı faillerin önce gelmediğini, daha ziyade edim içi vesilesiyle ortaya çıktığını ima eder. “Ayrı” failliklerin, *mutlak değil, sadece ilişkisel anlamda ayrı olduklarını belirtmek*

önemlidir ... faillikler sadece karşılıklı dolaşıklıklarına görelî olarak ayırılırlar; bireysel unsurlar olarak var olmazlar (s. 33).

“Edim içi ilişkiler”in bir sonucu, “insan” diye adlandırdığımız şeyin daha geniş bir maddesellik alanı içinde ortaya çıkıyor olmasıdır; insan failleri önceden ayırt edemeyiz ki bu da insan ve insan olmayan, kültür ve doğa arasında herhangi bir *a priori* ayırım bulunmadığı anlamına gelir (bu, düşünüşü üzerinde “edim içi ilişkiler”in tesirini beyan eden Haraway’i akla getirmektedir) (2008: 17; 165; 285). Dolayısıyla Barad, antroposantrik olmayan bir faillik kavramsallaştırması sunar: “*Posthumanizm*, hümanizm ve antihümanizmin antroposantrizmlerini reddetmek suretiyle, ‘insan’ ve ötekilerinin farklılaştırılarak resmedilmesini ve tanımlanmasını mümkün kılan sınırları inşa eden pratiklerin izah edilmesine işaret eder” (2007: 136). Yeni maddecilik, tartışmayı, özne/nesne, insan/insan olmayan karşıtıllıklarından uzaklaştırarak, failliğin karmakarışık dolaşıklıklarına taşır.

Şu durumda, çağdaş kuram içinde yeni maddeciler ile hayvan kuramcıları, madde ve insana, çoğunlukla antroposantrik olmayan –ya da Braidotti’nin terimini kullanırsak, “antroposantrik-sonrası”– bir yaklaşımı paylaşırlar. Fakat bunun, bir dizi düşünürden (postmodernistler) diğerine (posthümanistler) pürüzsüz bir geçişi ifade ettiği sonucuna varmaktansa, genellikle “post-yapısalcı” olarak etiketlenen ve çoğunlukla kısa yoldan postmodernist kuramcılar ve eleştirmenlerle bir arada ele alınan düşünürler hakkında da bize bir şeyler söylediğini görmeliyiz. Posthümanizmin köklerinden bazıları aslında post-yapısalcı kurama kadar takip edilebilir. Bu da post-yapısalcı terimi altında gruplandırılan farklı yelpazelerdeki düşünürlerin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılar. Belirgin bir örnek, yukarıda gördüğümüz üzere maddesel hayatın antroposantrik olmayan (posthümanist bile diyebiliriz) biçimleriyle ilgilenen Deleuze’dür. Deleuze’ün felsefesi bir “maddeci canlılık”ın ifadesidir (Deleuze ve Guattari 2004: 454) ya da Elizabeth Grosz’un tanımıyla, “genellikle kendisine karşıt ola-

rak konumlandırılanı –ideal, kavramsal, akıl ya da bilinç– bütünlüştiren ... bir çeşit aşırı doygun maddecilik”tir (2011: 43). Deleuze’ün hayatın ve maddenin canlılığı arasında kurduğu bağlantıların özel olarak Braidotti, genel olarak da yeni maddeciler üzerinde önemli etkileri olmuştur ve Deleuze’ü etkileyen Spinoza, Leibniz, Nietzsche ve Bergson gibi başlıca düşünürlerin çoğu da maddeselliğe ilişkin (yeniden)doğan bu tartışmaların merkezindedir. *Spinoza ve İfade Problemi*’nde, Deleuze’ün, 17. yüzyıl sonlarındaki anti-Kartezyen hareketin önemli bir bileşenini oluşturan dışavurumcu maddecilik kavramsallaştırmasını tanımlamak üzere bizzat “yeni ‘maddecilik’” sözcüklerini kullandığını da belirtmeye değer (Deleuze 1992: 321). Farklı bir açıdan, çağdaş yeni maddeci kuram Derrida’ya da borçludur. 3. ve 4. bölümlerde görüleceği üzere, Derrida’nın daha sonraki metinleri, hayvanları çok açık bir biçimde düşüncesinin merkezine yerleştirir. Günümüzde eleştirmenler, bir bütün olarak çalışmaları boyunca, temsil ve anlamlandırma süreçlerini araştırmaya ve dünyaya dair dilsel olarak kurulmuş bakış açılarını ortaya koymaya belki de daha fazla odaklanmış olmasına rağmen, yapıbozum projesinin dil ve maddesellik arasındaki ilişkileri nasıl esaslı bir biçimde yeniden kavramsallaştırdığına işaret etmektedirler (Kirby 2011). İster tam olarak yeni maddeciliklere doğru hareket ediyor, ister daha erken tarihli düşünceleri yeniden ziyaret ediyor olalım, çağdaş tartışmalar içinde hayvan kuramıyla ilintilendirebileceğimiz birçok ontolojik ve politik müttefik mevcuttur.

Rahatsız edici benzerlikler: *Hayvanların hayatları*

Hayvanlar hakkında okumak, bizi sözcüğün tam manasıyla rahatsız eder. Bu cümle iki türlü okunabilir. İlk olarak, *hayvanları* başka bir şeyin temsilcisi olarak değil, sözcüğün tam anlamıyla hayvanlar olarak okumak bizi rahatsız eder, çünkü ya çok naif ya da fazla dolaylımsız gelir. Bunun, gerçekten düşünüyordığımız anlamına geldiğini düşünürüz. *İkinci olarak*, bu rahatsızlığı bedenlerimizde, varlığımızda duyumsuyor-

muşuz gibi *bizi* sözcüğün tam anlamıyla rahatsız eder. Kültürümüzün, dilimizin ve düşüncelerimizin hayvan varoluşundan ve kendi hayvanlığımızdan nasıl uzaklaşmış olduğuyla ilgili huzursuz edici gerçeklerle yüzleşmeye zorlanırsınız. Nietzsche, Deleuze ile Guattari ve Haraway tarafından ortaya konulan hayvan ontolojileri, birçok açıdan, sözcüğün tam anlamıyla hayvanları okumanın farklı bir düşünme biçimine kapı aralayabileceğini gösterir. Zira hayvanları *hayvanlar olarak* okumak, bu hayvanların, hakkında okuduğumuz, gerçekte karşılaştığımız ya da kendi içimizde bulduğumuz hayvanların tam olarak ve gerçekte ne *olduklarına* dair soruları beraberinde getirir. Hayvan ontolojisi hakkında okumak ve düşünmek, “varlık” kavramının kendisini rahatsızlıkla malul hale getirir; kavramı yerleşik kültür ya da doğa, insanlık ya da hayvanlık gibi halihazırda ki kategorilerle bundan böyle kolayca ilintilendiremeyiz.

J. M. Coetzee'nin “konferans anlatısı” (1999: 73), *The Lives of Animals* (Hayvanların Hayatları), edebi ve felsefi hayvanlara dair bir ansiklopedi sunar ve *bizi* onları sözcüğün tam anlamıyla okumak ve onlara dair, sözcüğün tam anlamıyla, düşünmek durumunda bırakır. Hikâyenin kahramanı, kurgusal romancı Elizabeth Costello'nun Appleton Koleji'ndeki bir dinleyiciler topluluğuna verdiği konferansta açık olan, konuşma metninin, çağdaş dünyada hayvanlara kötü muamelede bulunma biçimlerimize (Dördüncü Bölüm'de ele alınacak olan hayvanları yemekle ilgili meseleler de dahil olmak üzere) dair bize rahatsızlık vermekle kalmayan, aynı zamanda hayvan varlığından ayrı bir insan varlığına sahip olduğumuz hissini de yerinden oynatan o anların önemidir. Örneğin Costello hayvanları makinalar olarak gören Kartezyen bakış açısından nasıl “her zaman rahatsızlık duyduğunu” anlatır (s. 33). Kant'ın mantığa odaklanmasını hedef alır, çünkü Kant, “mantığın evrenin bir varlığı olmayabileceği, bilakis sadece insan beyninin bir varlığı olabileceğine dair bizzat kendi sezgisinin hayvanlar söz konusu olduğunda ne anlama gelebileceğini takip etmez” (s. 23). Bu bölümün başında gördüğümüz üzere Kant, mantığı, insanlığın “hayvanlıktan ayrıştığı” kapasite olarak ele alır (Kant 1996: 154). Costello, dü-

şünme kabiliyeti ve mantık üzerinde temellenen bir hiyerarşik bölünme yaratmaktansa, insan ve hayvan varlığının “tamlık, bedenlenmişlik ve varlık hissi”ne dair olduğunu öne sürer (Coetzee 1999: 33). Bu gibi iddiaların oğlu John ve [Coetzee’nin] karısı Norma’nın dinleyiciler arasında huzursuzca kımıldanmalarına sebep olması manidardır: “Yanında oturan Norma, bıkkınlıkla ama usulca iç geçirir, bunu sadece o duyabilir. Ama bunu zaten sadece onun işitmesi amaçlanmıştır”; “Norma’dan ufak bir homurdanma. Elini bulur ve onu sıkır” (s. 32).

Costello, insan ve hayvan varlıkları arasında sabitlenmiş bir hiyerarşik bölünme nosyonuna itirazının bir parçası olarak, birbiriyle ilintili iki benzerlik kurar. İlki, Franz Kafka’nın 1917 tarihli, insan haline gelen bir primat hakkındaki hikâyesi “A Report to an Academy”nin (Bir Akademi için Rapor) maymunuyla kendini karşılaştırmasıdır. Hikâyenin kahramanı Kızıl Peter (bu isim ona yakalanması sırasında sol yanağında oluşan bir silah yarası, “çıplak, kırmızı bir yara” nedeniyle verilmiştir), “maymun doğası”nı “denetim altına” almaya çalışma gayretlerinin hikâyesini anlatır (Kafka 2005: 251). Appleton Koleji’ndeki iki yıl önceki son konuşmasını anımsayan Costello, dinleyicilerine ve okuyucularına şöyle söyler: “O zaman kendimi biraz Kızıl Peter gibi hissetmiş ve bunu paylaşmışım. Bugün o duygu daha da güçlü, sebepleri umarım sizin için daha da açıklık kazanacak.” Fakat bu benzetmenin sadece kendini değersiz göstermeye dönük bir latife olmadığını altını çizer:

Az önce Kafka’nın maymunuyla kendim arasında yaptığım karşılaştırma alçakgönüllü bir kelam, sizleri rahatlatmak, ne bir tanrı ne de bir vahşi, sadece sıradan bir insan olduğumu ifade etmek için sarf edilmiş bir söz gibi gelebilir. Aranızda Kafka’nın insanlar önünde gösteri yapan maymuna dair bu hikâyesini, Yahudi Kafka’nın Özgür Yurttaşlar önünde gösteri yapmasının bir alegorisi olarak okuyanlar bile –Yahudi olmadığım gerçeği dikkate alınırsa– karşılaştırmayı, ilk bakışta bıraktığı izlenime göre, yani ironik olarak görme nezaketinde bulundular.

Başında söylemeliyim ki kelimamın –kendimi Kızıl Peter gibi hissettiğim– taşıdığı niyet bu değil. Niyetim ironi değil. Söylediğimi kastediyorum. Yaşlı bir kadımm. Kastetmediğim şeyleri söyleyecek zamanım yok (Coetzee 1999: 18).

Kafka'nın hikâyesindeki maymuna dönen Costello, bu hayvanı epey dolaylı okuma riskini üstlenir: “Birçok yazar gibi dolaylı bir düşünce tarzım var... Kafka bir maymuna da ir yazdığında, her şeyden önce bir maymun hakkında konuştuğunu anlıyorum” (s. 32). Costello'ya göre, mecazi, sembolik ya da alegorik anlamlar üzerine gitmeden önce maymunun kendisi dikkatimizi talep etmektedir – Ted Hughes'un hayvan şiirlerini nasıl okumak gerektiğine dair öğrencilere daha sonra yapacağı bir konuşmada geliştireceği bir izlettir (s. 50-53). Bu, aynı zamanda, bizzat Coetzee'nin verdiği bir söyleşide yaptığı bir yorumu çağırır. Coetzee kitaplarına, özellikle de *Utancı*'a dair değerlendirme yazıları yazanların, hayvanların varlığını görmezden geldiklerinden ya da ancak laf arasında değindiklerinden yakınmaktadır: “Böylece –doğal olarak– içinde yaşadığımız dünyada hayvanlara nasıl muamele edildiğini yansıtıyorlar; hayatları sadece bizimkilerle kesiştiğinde dikkat etmemiz gereken önemsiz varlıklar olarak...” (aktaran Dawn ve Singer 2010: 110). Costello, kendisi ve maymun arasında bir benzerlik kurmak suretiyle, dinleyiciyi insanların hayvan varlığıyla ilgili bigâne haliyle yüzleştirmek ister.

Costello, kendi hayvanlığını kesip çıkararak bir insanın mahkûm olduğu ontolojik yaradan bahsetmektedir. “Kızıl Peter [’ın], primat davranışını soruşturan biri [olmayıp]”, cismani, yaralı bir varlık olduğunu öne sürer: Kızıl Peter “bir akademisyenler heyetine canlı tanık olarak kendini sunan damgalanmış, işaretlenmiş, yaralı bir hayvandır”. Costello'nun kendisi de “bir akademisyenler heyetine bir yarayı sergileyen, ama sergilemeyen bir hayvandır”: “Yara giysilerimin altında, ama sarf ettiğim her sözcükle o yaraya dokunuyorum” (Coetzee 1999: 26). Costello'nun giysileri altında hayvanlığı kendini ifade etmeye çalışmaktadır; bu yaralı hayvan bedenlerine onun bedeni de dahil

dir. Cora Diamond'ın öne sürdüğü gibi, “bu konuşan ve yaralı ve giyinmiş hayvanın hayatı ‘hayvanların hayatları’ hakkındaki hikâyelerden biridir” (2008: 47). İnsan ya da insan olmayan bedenlerin paylaşılan, korunmasız maddeselliği izleyiciye ve okuyucuya teşhir edilir ve bu, hayvanlar hakkındaki cümlelerine “bilinçleri yok, *bu nedenle*” sözcükleriyle başlayanlar için bir tehdit oluşturur. Costello bu sözcük öbeğinin ardındaki varsayımları soruşturur: “Bu nedenle ne? Bu nedenle onları kendi amaçlarımız doğrultusunda kullanmakta özgür müyüz? Bu nedenle onları öldürmekte özgür müyüz? Neden? Kabul ettiğimiz bilinç biçimiyle ilgili olarak o denli özel olan nedir ki, onu taşıyanı öldürmek bir suç teşkil ederken, bir hayvanı öldürmek cezasız kalır?” (Coetzee 1999: 44). Bunlar dost varlıkları sömürümüze dair rahatsız edici etik sorulardır ve bu sorular ancak insan ile hayvan varlıkları arasındaki bölünmeye dair bütünüyle huzurlu kavramsallaştırmaya itiraz etmek suretiyle gündeme getirilebilir.

Bu ilk analogi insanlar ve hayvanlar tarafından paylaşılan bir ontolojiye işaret ederken, Costello bu potansiyeli görünüşte itiraz etmek istediği ontolojik varsayımlar üzerinde temellenen daha rahatsızlık verici bir karşılaştırma yaparak zayıflatır. Bu, hayvanlara insanlar tarafından nasıl muamele edildiğini tartışırken, hayvanların endüstriyel kıyımı ve Yahudi soykırımı arasında bir benzerlik kurmasıyla daha da açıklık kazanır:

“Koyun gibi kıyıma gittiler.” “Hayvanlar gibi öldüler.” “Nazi kasapları onları öldürdü.” Kampları lanetleyen bu dil kesime götürülecek hayvanların barındığı yerlerin ve mezbananın diliyle öylesine paralellik arz eder ki yapmak üzere olduğum karşılaştırma için zemini hazırlamama pek de gerek yok. Nazi Almanyası'nın suçu, der iddianame makamının sesi, insanlara hayvan gibi muamele etmekte (s. 20).

Burada sorun açıkça Costello'nun bu ifade için gerekli ontolojik “zemin”i hazırlamakta başarısız oluşudur. Yukarıda varoluşa ilişkin kategorileri yerinden oynatmak üzere insan ve hayvan arasında bir benzerlik kurma yoluna giderken, bura-

daki karşılaştırması birbirinden çok farklı iki olayı kestirmeden eşitlemektedir. İnsanların hayvanlar gibi muamele görmesini lanetlemek, kastetmeden de olsa, “insan” ve “hayvan” diye iki özsel ontolojik kategori bulunduğunu ve hayvanlığın hayatın aşağı formu olduğunu ima etmek anlamına gelir. Costello bugün hayvanların öldürülmesinin Yahudi soykırımındaki katliamı “geçtiğini” (bu bağlamda kullanmak için dikkat çekici biçimde rekabetçi bir terim) iddia ederek devam ettiğinde, bu ahlâki yargının argümanının o ana değin öne sürdüğü ontolojik varsayımlarla nasıl uyum sağladığını sormak durumunda kalırız. Dahası, Descartes ve Kant’a yönelttiği bütün eleştirilerde Costello, insan olmayan varlıklara karşı zulmü anlamayı becerememek için hiçbir bahanemiz olamayacağına sebep olarak, ironik bir biçimde insanın görünüşe göre sınırsız düşünebilme kapasitesine başvurur: “Kendimizi bir başkasının yerinde düşünebilme kabiliyetimizin bir sınırı yok. Sempatik imgelemin bir sınırı yok” (s. 35) – burada Nagel’in Birinci Bölüm’de tartışılan “What is it Like to be a Bat”ine yanıt verir. Costello’nun bir etik çağrı olmasına niyet ettiği bu ikinci analoginin problemi, ilk analogisinin ima ettiği daha karmaşık ve rahatsız edici ontolojik ilişkiden uzaklaşmasıdır.

Donna Haraway’e göre, Costello’nun ahlâki argümanı sorundur, çünkü gerçek hayvan varlıklarını tartışmak için gösterilen bütün gayretleri gölgede bırakır. Costello için nasıl “gerçekte var olan hayvanların namevcutmuş gibi göründüklerinin” bir örneğidir; “evrensel iddialar”da bulunan “hayvan haklarına ilişkin radikal bir dil”in içinde kaybolurlar (Haraway 2008: 81). Haraway’e göre Yahudi soykırımıyla endüstriyel çiftçiliği birbirine eşitlemek hayvanların hayatlarını tartışmadan soyutlar. Hayvan ve insan varoluşlarının özgüllüklerine pek dikkat etmeyen, yeterince fark gözetmeyen, dogmatik bir ifade olarak görünür: “Kıyımın berbat eşitliğini sabitlemek üzere aydınlanmacı karşılaştırmalı tarih yöntemini uygular. Et yemek Holokost gibidir; et yemek Holokosttur” (s. 81). Epey gevşek bir mantık takip eden Costello’nun analogisi daha sonra *The Lives of Animals*’da şair Abraham Stern’den de sert bir yanıt alır.

Konferansın ertesi günkü devamına katılamayan Stern bunun yerine bir not bırakmıştır:

Kendi amaçlarınız için Avrupa'nın katledilen Yahudileri ile ke-silen sığırlar arasında tanıdık bir karşılaştırmaya başvurdu-nuz. Yahudiler sığır gibi öldü, dolayısıyla sığırlar Yahudi gibi ölü-yor, diyorsunuz. Bu, kabul etmeyeceğim bir biçimde kelime oyunu oynamaktır. Benzerliğin doğasını yanlış anlıyorsunuz; hatta kutsal şeylere sövme noktasına varacak denli ve kasten yanlış anladığımızı bile söyleyebilirim. İnsan Tanrı'nın suretin-de yaratılmıştır ama Tanrı insanın suretine sahip değildir. Eğer Yahudilere sığırlar gibi muamele edildiyse bu sığırlara Yahudi-ler gibi muamele edilmekte olduğu anlamına gelmez. Bu baş-şağı ediş ölümlerin anısını incitir. Kampların korkunçlukları-nı ucuz bir biçimde kendi yararınıza kullanmak anlamına ge-lir (Coetzee 1999: 49).

Stern, Haraway'le hayvanların kıyımı ile Yahudi soykırımı arasındaki karşılaştırmanın yanlış bir karşılaştırma olduğu fik-rini paylaşır. Fakat Stern'in argümanı da sorunsuz değildir. Doğru bir biçimde bu iki olayın denk olmadığını belirtir, fakat karşılaştırmının ilk yarısının –“Yahudiler sığır gibi öldü”– dik-kat edilmeden geçivermesine izin verir. Aynı biçimde benzet-menin ikinci kısmı da –“sığırlar Yahudiler gibi öldü”– kusurlu-dur, çünkü Holokost sırasında ölmüş Yahudilerin bilgisini var-sayar ve bunu niteliksel olarak farklı bir ıstırapla eşitler; dola-yısıyla ilk kısım da sorunludur, çünkü sığırların deneyimleri-nin bilgisini varsayar ve bunu niteliksel olarak farklı bir ıstırap-la eşitler. Stern'in “Yahudiler sığır gibi öldü” önermesini kabu-le istekli oluşu, ama tersi önermenin mantığını reddetmesi, bel-ki de et kıyımının bir konuşma unsuru olarak kullanılmasıyla hiçbir sorunu olmaması ve bunun da ıstırabın kötüye kulla-nılmasının bir biçimi olduğunu görmezden gelmesiyle ilgilidir.

Dolayısıyla, *The Lives of Animals*, hayvan ontolojisini ifade et-me girişimlerinde analoginin sınırlılıklarını gösterir. Ontolojik sorulara işaret etmek için benzetme yöntemine başvurmayı de-neme dinamiğinin kendisi bir sorun yaratır, zira bildiğimiz ve

eşitleyebileceğimiz iki varlık ya da olay olduğunu önceden varsayar. Kurduğu ilk benzerlikte Costello insan ve hayvan arasında rahatsız edici bir ilişki ortaya koyarken, ikinci kısımda bütünüyle rahat bir basitleştirmeye başvurur. Eğer okurlar için hayvanları sözcüğün tam anlamıyla okumak zorlu bir işse, edebi ya da kuramsal olsun, yazarların karşı karşıya bulunduğu zorlu iş de bilindik kategori ve ilişkilerden özgürleşmeyi beraberinde getirebilecek ifade yollarını bulmaktır. Bu, Coetzee'nin neden bizzat genelleyici gelenekleri yerinden oynatan melez bir anlatı üslubunu seçtiğini açıklayabilir: Coetzee “kurgu yazmak suretiyle felsefe ve edebiyat yapmaktadır” ve “hayvanları değersizleştirmemizi irdelediği kadar felsefenin ya da edebiyatın değeri hakkında da düşünmektedir” (Flynn 2010: 318). İster edebi felsefede ister felsefi edebiyatta olsun, eğer yerine asimetrik tarihleri ve deneyimleri silen aşırı basitleştirilmiş benzetmeler geçiyorsa, insanlarla hayvanlar arasındaki hiyerarşik bölünmelere itiraz etmenin değeri zayıflatılır. Hayvan ontolojisinin asıl zorlu vazifesi, insanla hayvan arasındaki ilişkiyi ve paylaştıkları “varoluşun tamlığı”nı (s. 33) yaratıcı rahatsızlığa dönüştürmektir.

Temel metinler

- Badiou, Alain (2007), “The Joint Disappearances of Man and God”, *The Century*, çev. Alberto Toscano, Cambridge: Polity [Yüzyıl, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, 2011].
- Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge: Polity.
- Coetzee, J. M. (1999), *The Lives of Animals*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press.
- Coole, Diana ve Samantha Frost (ed.) (2010), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham NC: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1986), *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, Dedalus Yayınları, 2015].
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2004), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Londra: Continuum [*Ka-*

pitalizm ve Şizofreni 1, çev. Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları; Kapitalizm ve Şizofreni 2, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık].

- Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna (2008), *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kafka, Franz (2005), "A Report to An Academy", Nahum N. Glatzer (ed.), *Franz Kafka: The Complete Short Stories*, Londra: Vintage, s. 250-262 ["Bir Akademi için Rapor", F. Kafka: Bütün Öyküleri, çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, 2009].
- Nietzsche, Friedrich (2003a), *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale, Londra: Penguin [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Ahmet Cemal, Kabalcı Yayınevi].
- Wolfe, Cary (2010), *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

İlave okuma

- Acampora, Christa Davis ve Ralph R. Acampora (ed.) (2004), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer (1997), *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, Londra: Verso [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan, Kabalcı Yayınları, 2010].
- Ansell-Pearson, Keith (1999), "Bergson and Creative Evolution/Involution", John Mullarkey (ed.), *The New Bergson*, Manchester: Manchester University Press, s. 146-167.
- Badiou, Alain (2005), "Truths and Justice", *Metapolitics*, çev. Jason Barker, Londra: Verso, s. 96-106.
- Badiou, Alain (2010), "The Idea of Communism", *The Communist Hypothesis*, çev. David Macey ve Steve Corcoran, Londra: Verso, s. 229-260.
- Badiou, Alain ve Slavoj Žižek (2009), *Philosophy in the Present*, çev. Peter Thomas ve Alberto Toscano, Cambridge: Polity.
- Baker, Steve (2002), "What Does Becoming-Animal Look Like?", Nigel Rothfels (ed.), *Representing Animals*, Bloomington: Indiana University Press, s. 67-98.

- Barad, Karen (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham NC: Duke University Press.
- Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC: Duke University Press.
- Bergson, Henri (1998), *Creative Evolution*, çev. Arthur Mitchell, New York: Dover [Yaratıcı Tekâmül, çev. Mustafa Şekib Tunç, Dergâh Yayınları, 2017].
- Braidotti, Rosi (2006), "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology", *Theory Culture Society* 23, 197-208.
- Brown, Lori (2007), "Becoming-Animal in the Flesh: Expanding the Ethical Reach of Deleuze and Guattari's Tenth Plateau", *PhaenEx* 2.2, 260-278.
- Calarco, Matthew (2008), *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.
- Danta, Chris ve Dimitris Vardoulakis (ed.) (2008), "Special Issue: The Political Animal", *SubStance* 37.3.
- Dawn, Karen ve Peter Singer (2010), "Converging Conviction: Coetzee and His Characters on Animals", Anton Leist ve Peter Singer (ed), *J. M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, New York: Columbia University Press, s. 109-118.
- Deleuze, Gilles (1991), *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Zone Books [Bergsonculuk, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, 2006].
- Deleuze, Gilles (1992), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2005), *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, çev. Daniel W. Smith, Londra: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2006), *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, Londra: Continuum [Nietzsche, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, 2006].
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet (2012), *From A to Z*, yön. Pierre-André Boutang, çev. Charles J. Stivale, Los Angeles: Semiotext(e), DVD.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, cilt 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Cora (2008), "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", Stanley Cavell vd., *Philosophy and Animal Life*, New York: Columbia University Press, s. 43-90.

- Dolphijn, Rick ve Iris van der Tuin (ed.) (2012), *New Materialism: Inter-views and Cartographies*, Open Humanities Press.
- Flynn, Jennifer (2010), "The Lives of Animals and the Form-Content Connection", Anton Leist ve Peter Singer (ed.), *J.M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, New York: Columbia University Press, s. 317-336.
- Groff, Peter S. (2004), "Who is Zarathustra's Ape?", Christa Davis Acampora ve Ralph R. Acampora (ed.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 17-31.
- Grosz, Elizabeth (2011), *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham NC: Duke University Press.
- Harman, Graham (2011), *The Quadruple Object*, Alresford: Zero Books.
- Haraway, Donna (1989), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- Hatab, Lawrence (2005), *Nietzsche's Life Sentences: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York: Routledge.
- Hayles, N. Katherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel (1996), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press [Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009].
- Kirby, Vicki (2011), "Anthropology Diffracted: Originary Humanicity", *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Durham NC: Duke University Press.
- Langer, Monika (1999), "The Role and Status of Animals in Nietzsche's Philosophy", H. Peter Steeves (ed.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press, s. 75-92.
- Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, çev. Catherine Porter, Cambridge MA: Harvard University Press [Biz Hiç Modern Olmadık, çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2008].
- Lawlor, Leonard (2008), "Following the Rats: Becoming-Animal in Deleuze and Guattari", *SubStance* 37.3, 169-187.
- Lemm, Vanessa (2009), *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press.

- Mackay, Robin (ed.) (2007a), "Speculative Realism", *Collapse: Philosophical Research and Development 2*, Falmouth: Urbanomic.
- Mackay, Robin (ed.) (2007b), "Unknown Deleuze (+Speculative Realism)", *Collapse: Philosophical Research and Development 3*, Falmouth: Urbanomic.
- More, Max ve Natasha Vita-More (ed.) (2013), *The Transhumanist Reader*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich (1982), *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press [*Tan Kızıllığı: Ahlakal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Sa-atçi Karadana, Say Yayınları, 2003].
- Nietzsche, Friedrich (1994), *Human, All Too Human*, çev. Marion Faber ve Stephen Lehmann, Londra: Penguin [*İnsanca, Pek İnsanca*, çev., Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012].
- Nietzsche, Friedrich (1998), *On the Genealogy of Morals*, çev. Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, 2000].
- Nietzsche, Friedrich (2003b), *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, çev. R. J. Hollingdale, Londra: Penguin [*Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Ayça Kaya, Say Yayınları, 2008].
- Nietzsche, Friedrich (2006), *The Gay Science*, çev. Thomas Common, Mineola: Dover [*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004].
- Nietzsche, Friedrich (2007), "Homer's Contest", *On the Genealogy of Morality and Other Writings*, çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, s. 174-182.
- Sanbonmatsu, John (ed.) (2011), *Critical Theory and Animal Liberation*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Traisnel, Antoine (2012), "Zarathustra's Philofafari", *Humanimalia* 3.2, 83-106.
- Turner, Lynn (2010). "When Species Kiss: Some Recent Correspondence Between Animots", *Humanimalia* 2:1, 60-85.
- Wolfe, Cary (ed.) (2003a), *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, Cary (2003b), *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2008), "Fear Thy Neighbour As Thyself!", *Violence*, Londra: Profile Books, s. 34-62.

Hayvan Hayatı

Gündelik hayvanlar

İnsanların hayvanlarla etkileşiminin çoğu gündelik çevremizdeki görece az sayıda türü içerir. En sık karşılaştığımız hayvanları düşünürsek, bunlar genellikle tarımsal evcilleştirmeye ya da ev-içi evcilleştirmeye konu olanlardır: Bundan 7.000 ila 11.000 yıl önce evcilleştirildiği tahmin edilen koyun, sığır ve domuz gibi besi hayvanları ya da günümüzde yaygın olarak evde bakılan hayvanlardır. Bu ikinci gruba dahil olanlardan kedi, ilk kez olarak bundan 8.500 yıl önce evcilleştirilmiştir ve köpeğin 30.000 ila 100.000'den fazla yıl önce evcilleştirildiği tahmin edilmektedir (DeMello 2012: 85-86). Bir biçimde insanlara fayda sağlamak üzere evcilleştirilmiş bu hayvanların hayatlarının, şu durumda, uzun bir tarihi vardır. Günümüzde insanların belli türleri kullanımı öylesine yoğundur ki, evcilleştirilmiş hayvanlarla ya da hayvan ürünleriyle temasa geçmeksizin geçirilecek bir yirmi dört saat tahayyül etmek neredeyse imkânsızdır. Sadece bir örneği alacak olursak, ineklerle her gün bir biçimde karşılaşırız. İnekler et ve süt ürünleri olarak karşımıza çıkıyorlar. Öldürülen bir ineğin yarıdan biraz fazlası yenmek üzere et ürünlerine dönüştürülüyor. Fakat ölü bir ineğin kul-

lanım alanları bunun çok ötesinde. Bunlar, gündelik mamullere eklenen ve inek kökenine sahip olduğunu her zaman düşünmeyeceğimiz ürünler: Kemikleri, yağı ve deriyi içeren karkas, “işleyiciler tarafından bir dizi maddeye ayrılır. Örneğin yağ ve yağ asitleri ayakkabı cilalarında, kalemlerde, yer cilasında, margarin, kozmetik, deodorant, deterjan, sabun, parfüm, böcek ilaçları, muşamba, yalıtım ve soğutucularda kullanılır” (Velten 2007: 157-158). “Canlı hayvan” terimi, ölümlerinin neticesinde insanların gündelik hayatlarının bir parçası haline gelen hayvanları kategorize etmek için garip bir seçim olsa gerek.

Mevzubahis kediler, köpekler ve evlerimizde bulunan diğer hayvanlar olduğunda, evcilleştirmenin sebepleri ve insanların bu hayvanları *kullanım* biçimleri o denli açık değildir. Bir yandan bu hayvanlardan bize yoldaşlık etmelerinden daha fazla bir şey beklemiyor görünürüz, fakat diğer yandan da bu hayvanlar gündelik hayatlarımızda giderek daha da silikleşen diğer evcilleştirilmiş hayvanların yerini doldurmak gibi bir işlev taşımaya başlamıştır. Antik zamanlardan bu yana hayvanlar ev-içi alanlarda tutulmakla beraber, evde bakılan hayvan (*pet*) sahipliğinin, evcil hayvanın yoldaşlık sunduğu modern biçimi, gıda ve iş için kullanılan canlı hayvanların evcilleştirilmesindeki bir değişimle önemli bir etkileşim içindedir: “Yasal tanımına bakıldığında faydacı anlamda hiçbir işlevi olmayan hayvanların yaygın bir biçimde sahiplenilmesi durumu, inekler, domuzlar gibi evcil besi hayvanlarının evden uzaklaştırıldığı 16. yüzyılda bir kategori olarak ortaya çıkar.” Bundan dolayı, “evcil (dolayısıyla yenebilir) bir hayvanın insanlarla yakın temastan uzaklaşmasıyla aynı zamanda – bireyselleşmiş (dolayısıyla yenemeyen) bir diğeri sahne alır” (Fudge 2002: 28). Günümüzde evde bakılan hayvan sahipliği yaygın bir nitelik kazanmış, sayıları son yüz yılda katlanarak artmıştır. Pet Maması Üreticileri Birliği Birleşik Krallık’ta 2013 itibarıyla 8,5 milyon kedi ve 8,5 milyon köpeğin evde bakılan hayvan olarak barındırıldığını tahmin ederken, Amerikan Veterinerler Birliği’nin 2012 araştırması sırasıyla 70 ve 75 milyon’dan biraz az evde bakılan köpek ve kedi hesap ediyordu. Endüstriyel tarımın günümüz küresel

ekonomisinin büyük bir bileşeni haline gelmesiyle eş zamanlı olarak, *petler* de büyük bir ticaret alanı haline geldi: Evde bakılan hayvanların hem kendilerine hem de mamalarına, oyuncaklarına, hatta giysilerine her yıl milyarlarca para harcanıyor (DeMello 2011: 80).

Canlı besisi hayvanları ve özellikle insanlarca nasıl kullanıldıkları ve sömürüldükleri etrafındaki karmaşık ve yüklü etik tartışma daha ayrıntılı olarak Dördüncü Bölüm’te incelenecek, fakat bu bölüm insanlarla evde baktıkları hayvanları arasındaki ilişkiyi ele alıyor. İster Lacan’ın boksörü Justine’i (bkz. Birinci Bölüm), ister Haraway’in Avustralya çoban köpeği Cayenne’i (İkinci Bölüm’e ve aşağıya bkz.) dikkate alalım, hayvanların kuramsallaştırılmasında evde bakılan hayvanların nasıl önemli bir rol oynadığını halihazırda gördük. Hayvan kuramcıları için köpeklerin ve –aşağıda göreceğimiz üzere– kedilerin önemli bir yer tutması pek şaşırtıcı değil, çünkü Batı kültürlerinde evde bakılan hayvanlar birçok açıdan ayrıcalıklı hale getirilmiş bir evcil hayvan çeşididir: Onlara fazlasıyla zaman ayrılır, bakım sağlanır; onları yemeyi hiçbir zaman düşünmeyiz; onlara zarar verildiğini görürsek şok ve tedirginlikle tepki veririz ve ailenin önemli bir parçasıdır. Evde bakılan hayvanlar insanlar için diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında *daha fazla şey* ifade eder. Fakat aynı zamanda hayvandan-*daha az* olduklarını da düşünebiliriz; çünkü üremeleri çoğunlukla insanlar tarafından dikkatli bir biçimde denetim altında tutulur, uzun süreli olarak yalnız başlarına bırakılırlarsa kendilerine bakamazlar ve belki de doğadan ziyade kültürle ilişkilendirilirler. Bunlar, insan-evde bakılan hayvan ilişkilerini kuramsallaştırıcıların incelemeye düşkün olduğu paradoksal meselelerden bazılarıdır.

Evde bakılan hayvanlar

Kimi eleştirmenler evde bakılan itaatkâr hayvanlar üzerindeki insan tahakkümüne bakışlarında oldukça serttir. “Evde bakılan hayvanların malımız” olduğu yaygın pratiğe itiraz eden Gary Francione bu yaklaşımın açık bir örneğini sunar: “Köpek-

ler, kediler, hamsterlar ve diğ er hayvanlar bir fabrikadaki civatlar gibi kitlesel olarak üretilirler ya da kuşlar ve egzotik hayvanlar söz konusu olduğ unda, vahş i yaşam alanlarında yakalanır ve uzun mesafelere taş ınırlar: Bu seyahatler sırasında birçok ölür” (2000: 169). Francione burada, evde bakılan hayvanların kapitalizmin küresel ağ larının parçası haline geldiğ i süreçlere dikkatimizi çeker. Söz konusu hayvanların metaya dönüşmesiyle insanlarla evde bakılan hayvanlar arasındaki ilişki bir sahiplik ve denetim ilişkisi olarak biçimlenir: Evde bakılan hayvanlar hayatlarının hemen hemen her veçhesinde insanlara bağımlıdır ve bu da bütünüyle eşitsiz bir güç dinamiğ iyle sonuçlanır. Sonuç olarak Francione, halen hayatta olan evcil hayvanlar iyi bakılmaya devam ederken (evcil hayvanlara zaman zaman zalimane muamelede bulunulduğ unu ya da ihmal edildiklerini anımsamakta yarar var), “evcil hayvanlar olarak sahip olacağ ımız hayvanların üretimine daha fazla devam edilmemesi” görüşünü savunur (s. 170). Dahası, kimileri bu sahiplik ve denetim meselesini, insan köleliğ iyle benzerlikler kurmak suretiyle ele almıştır: Marjorie Spiegel *The Dreaded Comparison*’da (Korkutan Benzerlik) “bir köpek ve efendisi arasındaki ilişki”nin “köle/köle sahibi ilişkisi”nin bir örneğ i olduğ unu savunur. Bu tartışmada köpek sahipleri itaat davranış larını ödüllendirirken arzularıyla uyumsuz davranış ları cezalandırır: “Bağımsız davranış ların tamamı için köpeğ in cesareti böylece kırılır ve köpek kendi arzularını bastırmak suretiyle onay kazanıp olası dayak ve cezalardan kaçınacağı nı öğrenir” (Spiegel 1996: 41). Köpekler sıklıkla cinslerinin nitelikleri ve davranış ları etrafında derecelendirilirler ve çoğ unlukla aranan safkan köpeklerdir. Hayvanlara ve kölelere yönelik muamelenin iç erdiğ i karmaş ık asimetriğin hakkını tam anlamıyla vermiyor olması dolayısıyla Spiegel’in öne sürdüğ ü fikirle tam bir görüş birliğ inde olmaktan kaç ınsak dahi, safkanlara yönelik arzu ve onlara yüklenen değerler ırkçı saflık söylemleri arasında sorunlu bir ilişki mevcuttur. Bu gibi eleştiriler denetimin küresel ölçeğ ini hedef alır ve evcil hayvan sahipliğ inin baş ka rahatsız edici güç dinamikleriyle doğ rudan ya da dolaylı olarak nasıl kes işebileceğ ini gösterir.

Evcil hayvan sahipliği hakkında daha kişisel düzeyde ve gündelik gerçeklikleri etrafında düşündüğümüzde, yukarıdaki eleştiriler abartılı görünür. Örneğin, aile hayatına büyük bir zenginlik katan bir hayvanın nasıl bir zulmün kurbanı olarak anlaşılabileceğini merak edebiliriz. Bununla beraber kimileri evde bakılan hayvan sahipliğini tam da modern aile dinamiklerine massedilmesi bağlamında eleştirmişlerdir. John Berger *Hayvanlara Niçin Bakarız?*'de evde bakılan hayvan sahipliğinin "mahrem, küçük aile birimine evrensel ama aynı zamanda kişisel bir geri çekiliş"ın göstereni olduğunu ileri sürer. Bu birim "dışarıdaki dünyadan anmalıklarla dekore edilmiş ya da donatılmıştır ki bu tam da tüketim toplumlarının ayırt edici özelliğidir". Evde bakılan hayvan için bu, "ya kısırlaştırıldığı ya cinsel olarak yalıtıldığı, hareketliliğinin ileri derecede kısıtlandığı, diğer hayvanlarla neredeyse bütün temas imkânlarından yoksun kaldığı ve yapay gıdalarla beslendiği" bir ev alanına kapatılmak anlamına gelir. Şu durumda evde bakılan hayvanların hayvanlar olmasına izin verilmez, daha ziyade "sahiplerinin hayat tarzının yaratıkları" haline gelirler (Berger 2009: 24-25). Hayvanları bize bağımlı hale getiririz çünkü duygusal avuntu için *onlara* ziyadesiyle bağımlıyızdır. Bu bakış açısı, sahibi ve evcil hayvan arasındaki ilişkinin hem antropomorfik hem de antroposantrik olduğunu ileri sürer. James Serpell'in "People in Disguise" (Kılık Değiştiren İnsanlar) denemesinde gösterdiği gibi, evde bakılan ve antropomorfik olmayan davranışlar sergileyen birçok hayvanı karanlık bir gerçek bekler: "Ne zaman bir hayvanın davranışı ile sahibinin antropomorfik beklentileri arasında bir uyumsuzluk ya da tezat ortaya çıksa, hayvan cezalandırılma, 'uygunsuz [addedilen] davranış' için kötü muameleye maruz kalma ya da atılma riskiyle karşı karşıya kalır" (2005: 131). Bu gibi eleştirilerin olası bir neticesi, evde bakılan hayvanlara sahip olmanın bizi (bazı) evcil hayvanlara karşı daha müşfik kılabilmesi, fakat diğer hayvanları daha fazla önemser hale gelmemiz için zorunlu olarak bir katkıda bulunmadığı, dahası onların sömürüsüne yol açan daha derindeki yapısal sorunlardan dikkatlerimizi kaçırabileceği yönündedir.

Ne var ki insan-evcil hayvan ilişkilerine yönelik bütünüyle sinik bir bakış, evde bakılan hayvanlarla, insanların, insan olmayan hayat hakkında düşünmesini sağlayan çok önemli gündelik karşılaşmaları göz ardı etmek anlamına gelirdi. Evde bakılan hayvanlar, hele bugünkü sayılarında ve mevcudiyet biçimlerinde, her daim mevcut değillerdi. Dolayısıyla hayatın *doğal* bir veçhesini oluşturmazlar. Fakat sadece evcil hayvan sahipliğiyle ortaya çıkan sorunlara odaklanarak bu hayvanlarla karşılaşmalarımızın önemini gözden kaçırmız. Erica Fudge evde bakılan hayvanların “felsefecilere yeni düşünme biçimleri sunduklarını” ileri sürer; evde bakılan hayvan “burada sadece düşüncenin nesnesi değil, aynı zamanda o düşüncüyü üreten-dir” (2008: 9). Evde bakılan hayvanı düşüncenin üreteni ya da öznesi olarak görmek, sadece güç dinamiklerinin iş başında olduğu daha geniş yapısal satırları değil, aynı zamanda evde bakılan hayvanların insanlık ve hayvanlık arasındaki sınıra dair düşünüşümüzü yeniden kavramsallaştırmada yardımcı olabileceği yolları da dikkate almamız gerektiği anlamına gelir. Doğrudan doğruya Berger’e yanıt veren Fudge “evde bakılan hayvanın küçümsenmesi” olarak gördüğü şeyi ağır bulur: “Evde bakılan hayvanların bir biçimde tam olarak hayvan olmadıkları (fazla insanlaşmış oldukları) iddiası, örtük olarak bir otantik hayvan kategorisi varsayar” (s. 24). Bir başka deyişle Berger’in yaklaşımında, hayvanlar ayrılmazcasına doğaya bağlılar sa ve insanın yaşam alanlarının dışındalarsa gerçekten ve tam olarak *hayvan* olabilecekleri anlayışı gibi bir tehlike mevcuttur. Bu iddia, refahı için insanın kültürel pratiklerine yaslanan hayvanın tam olarak bir hayvan kimliğine sahip olamayacağı düşüncesiyle neticelenir. Bunun da ötesinde Fudge, Berger’in evde bakılan hayvanların “diğer hayvanlarla neredeyse bütün temas imkânlarından yoksun kaldığı” ifadesinde insanların hayvan krallığından bir biçimde ayrıldığı ve kendilerinin hayvan olmadığı yönündeki hümanist varsayımı bulur. Berger şu noktayı gözden kaçırmaktadır: “Evde bakılan hayvanların özellikle bir diğer hayvanla teması mevcuttur: Homo sapiens türü bütün hayatlarının merkezindedir” (s. 24).

Fudge, Berger'in analizinin ima ettiği kategorilerin saflığı hakkındaki varsayımlara işaret etmekte haklıdır, fakat kendi yanıtındaki "merkezindedir" ifadesi insanlarla evde bakılan hayvanlar arasındaki ilişkinin bir derecede antroposantizm içerdiği gerçeğini ele verir. Evde bakılan hayvanlarla temasın insan hâkimiyetine dair düşüncelerimizi dönüştürebileceği yollara açık kalmak çok önemlidir, fakat aynı zamanda insanlarla hayvanların bu temasa girme biçimlerinin asimetrik olduğunu da akılda tutmalıyız. Evde bakılan hayvanların homo sapiensle temas içinde olarak başka bir hayvan türüyle zaman geçirdiği inkâr edilemez; fakat bu, söz konusu evcil hayvanların büyük ölçüde bu tek türün denetimi altında bulunmasının önemsiz olduğu anlamına gelmez. Evde bakılan hayvanların, insanın aile alanına tabi kalmak suretiyle, kendi türlerinden ya da diğer türlerden başka hayvanlarla deneyimleri de dahil olmak üzere deneyimlerinin sınırları meselesi bakidir. Esas güçlük, insanın bu merkeziliğini, evcil hayvanların sömürsünün zorunlu bir işareti olarak yargılamaksızın eleştirebilmektedir. Bu güçlük, insanlarla evde bakılan hayvanlar arasındaki farkları dikkate alan, aynı zamanda da paylaştıkları mekân ve deneyimlerin daha az hiyerarşik bir ilişkinin parçası olduğunu göz önünde bulunduran yaklaşımlarda kendini gösterir. Hayvanlarla en etkileyici kuramsal karşılaşmaların bazıları bu meselede temellenir.

Çıplak karşılaşmalar ve küçük kediler

İlk olarak 1997'deki bir konferansta sunulan malzemeyi bir araya getiren *The Animal That Therefore I Am*'de (Hayvan Dolayısıyla Ben), Jacques Derrida'nın kedisiyle karşılaşması, "bir hayvanın bakışı tarafından sessizlik içinde çıplak yakalanmış" bir halde banyosunda vuku bulur (2008: 3). Bu olayın sebep olduğu "utanç duygusu", insanlık ve hayvanlık arasındaki ilişkiye dair bir dizi geniş kapsamlı tezin kapısını aralar (s. 4). Derrida'nın gündeme getirdiği ilk mesele, hayvanlar söz konusu olduğunda yadsınan çıplaklık deneyimi hakkındadır:

Genel olarak ... hayvanlara özgü ve son kertede onları insandan ayırt eden niteliğin, ayırıcında olmaksızın çıplak oluşları olduğu düşünülür. Dolayısıyla çıplak olmayışları... Çıplak oldukları için çıplak olmayacaklardır. İlke olarak, insan istisna olmak üzere, hiçbir hayvan giyinmeyi hiç düşünmemiştir. Giyinmek insana özgüdür, insanın “özellikleri”nden biridir... Dolayısıyla hayvan, çıplak olduğu için çıplak değildir. Kendi çıplaklığını hissetmez. “Doğada” çıplaklık yoktur (s. 5).

“Çıplak” ve “çıplaklık” terimleri kültürel inşalar olarak açıklanır; insan dilinin ürünüdürler ve insan bedenine ilişkin bir fenomeni açıklarlar. Sadece insanlar bedenlerini ve dolayısıyla cinsiyetlerini örter; sadece insanlar bir “utanç” deneyimine isim vermek zorundadır. Bilinci, dili ve giysileri kuşanmış olan Derrida kendini sadece utanç içinde bulmakla kalmayıp “utanç içinde olmaktan utanırken”, kedi “çıplak olduğunun bilincine sahip olmaksızın çıplaktır” (s. 4-5).

Bununla beraber *The Animal That Therefore I Am* bütün insanlar (kültürün içinde) ve kediler (doğanın içinde) arasında açık bir ayırım ifade etmeyi amaçlamaz. Öncelikle, Derrida kedisinin bütün kedilerin simgesel bir temsilcisi olarak anlaşılmasını istemediğini vurgular: “Hakkında konuştuğum gerçek bir kedi, gerçekten, bana inanım, küçük bir kedi. O”, diye ekler, “bir kedinin *temsili* değil. Dünyadaki bütün kedilerin, mitlerimizi ve dinlerimizi, edebiyatı ve fablları kat eden kedilerin bir alegorisi olarak yatak odasından sessizce içeri giriyor değil” (s. 6). Derrida, ardından “kendinde hayvan” (s. 3), “ikame edilemez tekilliği” içinde hayvan hakkında konuşma girişiminde bulunarak kedisini sembolizmden arındırır. Fakat kedisinin diğer bütün kediler için bir simgesel “elçi” olmadığı hususunda ısrar ederken (9), La Fontaine’in fabllarından Lewis Carroll’ın *Alice Harikalar Diyarında*’sına kadar bir dizi başka kediye işaret eder. Böyle yapmak suretiyle, bu “gerçek kedi” hakkında kendi içinde konuşmayı denemenin güçlüğünü özdeşünömsel olarak teslim eder. İnsanların hayvanlar hakkında düşündüğü daha geniş gösterenler sisteminin bir parçası olarak, hakkında yazdı-

ğı bu “kedi”nin anlamı –daha önceki çalışması “ayıram”ın ile-ri süreceği üzere– “sonsuz içerimler, gösterenin gösterene son-
suz atfı ile ilişkilidir” (Derrida 2011: 29). Banyodan sayfalara,
Derridacı yapıbozum bize bu “kedi”nin dünyadaki bir “gönder-
ge” (maddi nesne) bir yana, bir “gösterilen”e (kavram) sorun-
suzca bitiştirilemeyecek olan bir “gösteren” (ses-imge) olduğun-
nu söyler. Gerçekten de sözcüklerin otoritesine karşı koymak-
la, yapıbozumun kendisi hem yazma hem okumanın “hayvan-
benzeri” hareketlerini açığa çıkaran olarak tarif edilmiştir (Wo-
od 2014: 20; 66; 78; 2013: 26). Derrida’nın “kedi”si başka bü-
tün kedilerin temsilcisi olabilecek genellenebilir bir figüre in-
dirgenemez, fakat doğrudan doğruya dilde temsil edilen birey-
selleşmiş bir gerçek hayat yaratığı olarak da ortaya çıkmaz. Bu
kedi, daha ziyade, insanlıkla hayvanlık arasındaki çizginin “ço-
ğullaştırılması”, “karmaşılaştırılması” ve “yoğunlaştırılması”
yoluyla insan/hayvan ikiliğinin metinsel ve kavramsal yapıbo-
zumu içine yerleşir (Derrida 2008: 29).

Kedisinin izindeki Derrida, evde bakılan hayvanların ne su-
retle felsefi düşünceye kapı aralayabileceğinin bir örneğini su-
nar: “Hayvan bize bakar ve biz onun önünde çıplağızdır. Düş-
şünce belki de orada başlar” (s. 29). Hayvan hayatını kavram-
sallaştırışımızı daha etraflıca kılacak çeşitli sorular sorarak de-
vam eder:

“Hayvan düşünür mü?” “Hayvan temsiller üretir mi?” Bir
kendi, imgelem, bizatihi gelecekle bir ilişki? Hayvan sade-
ce işaretlere değil bir dile de sahip midir, hangi dile? Hayvan
ölür mü? Kahkaha atar mı? Ağlar mı? Yas tutar mı? Sıkılır
mı? Yalan söyler mi? Affeder mi? Şarkı söyler mi? İcat eder
mi? Müzik yapar mı? Oynar mı? Düşmanca tavır takınır mı?
Sunar mı? Verir mi? Elleri var mıdır? Gözleri? Ve benzerle-
ri? Alçakgönüllülüğü? Giysileri? Ve aynası? Bütün bu soru-
lar ve bu sorulara bağlı çok sayıda diğerleri, hayvan için ne-
yin uygun olduğuna dair sorulardır. Tarihleri, önsayıtları,
bahsettikleri şeylerin karmaşıklığı açısından uçsuz bucaksız-
dırlar (s. 63).

Hayvanlar için neyin uygun olduğuna bundan böyle karar verilemez, belirsizdir ve dolayısıyla potansiyelle doludur. Derida'nın gündeme getirdiği "uçsuz bucaksız" soruların, hayvanların bir tür çıplaklık deneyimine sahip olabileceği olasılığını beraberinde getirdiğini de not etmeli: Felsefede "hiçbir zaman sorulmasa" da "bir hayvan *beni* çıplak görebilir mi ve özellikle *kendini* çıplak görebilir mi sorusunu" ortaya koyar (s. 59). Hayvanlar ve hayvanlık hakkında sorular geliştirmek, perspektifi, insanın hayvanlara bakış açısından hayvanların insanlara ve kendilerine bakış açısına kaydırmayı zorunlu kılar.

Bu soruları gündeme getirmek suretiyle Derrida, 16. yüzyıl felsefecisi Michel de Montaigne'e benzer biçimde, insan merkezli bakış açılarını ve üstünlük iddiasını yerinden oynatma gayretindedir. "Raymond Sebond için Özür"de Montaigne'e göre insan, "kendini beğenmişliği" dolayısıyla

kendini diğer yaratıklar topluluğundan ayırır, hayvanlara yoldaş ve arkadaş rolleri biçip onlara münasip gördüğü özellik ve güçleri atfeder. Zekâsı sayesinde hayvanların içsel kıpırtılarını nasıl bilebilmektedir? Biz ve onlar arasında ne menem bir karşılaştırmayla onlara atfettiği aptallık çıkarsamasına ulaşabilmektedir?

Kedimle oyun oynadığımda, onun benim için olduğundan daha fazla benim onun için bir eğlence olmadığımı kim bilebilir? (1958: 331)

The Animal That Therefore I Am'le çarpıcı bir benzerlik gösterecek biçimde (Derrida'nın, kedisinin "Montaigne'in kedisi olmadığı"nın altını çizmesine rağmen [2008: 6]), Montaigne, kedisine bir karşılaşmasından, hayvanların sahip olabilecekleri yeteneklerin daha geniş kapsamlı bir değerlendirmesine uzanır. Konuyla ilgili olarak kafa yormaya şöyle devam eder: Bal arıları ve kırlangıçların "aklı ve ileri görüşlülüğü" (s. 332-333); inekler, köpekler ve atlar arasındaki "tam ve eksiksiz iletişim" (s. 331-332) ve böylesi bir iletişimin bir "konuşma" biçimi oluşu (s. 335); bir tilkinin "usavurması" (s. 337); keçilerin, kaplumbağaların ve fillerin acıya yaklaşma ya da acıdan kaçınmala-

rındaki “bilim ve bilgelik” (s. 339) ve insanlara rehberlik eden köpeklerin “zekâ”sı (s. 340). Hayvanların, “bizim yeteneklerimizin çok ötesinde başka şeyler de yaptıklarını, bunları taklit dahi edebilmekten çok uzak olduğumuzu, hatta bunları hayal bile edemeyeceğimizi” ileri sürer (s. 344). Montaigne’in antropomorfizme kaydığı düşünülebilse dahi, böylesi bir itham Birinci Bölüm’de tarif edilen, “iletişim”, “akıl yürütme” ve “zekâ” gibi yeteneklerin sadece insana mahsus olduğu yönündeki antroposantrik inanca yaslanacaktır. Montaigne “esaslı bir muhakeme sayesinde değil, aptalca bir gurur ve dik kafalılık dolayısıyla kendimizi hayvanlardan önde görürüz ve kendimizi onların koşullarından ve topluluklarından ayırıştırırız” sonucuna varır (s. 358). Hayvan yeteneklerini ciddiyetle teslim edecek olursak, “belli bir insanla bir diğer belli insan arasında, belli bir hayvanla belli bir insan arasında olduğundan çok daha fazla fark olduğunun” ayırdına varırız (s. 342). Böylelikle, Derrida’nın neden “Raymond Sebond için Özür”ü “var olan hayvanlar üzerine en önemli Kartezyen öncesi ya da anti-Kartezyen metinlerden biri” olarak gördüğü anlaşılır (2008: 6).

Derrida, hayvanların “karşılık verebilme yeteneği” olduğunu savunan felsefeciler arasında bulunması suretiyle Montaigne’in izindedir (s. 163). Felsefeciler, çok uzun bir süre insanların dil aracılığıyla “karşılık” verme yeteneğine sahip olduğunu, buna mukabil hayvanların fenomenlere sadece önceden belirlenmiş bir tarzda “tepki” verdiklerini düşünmüşlerdir: Bu, insanları, düşünen varlık, diğer hayvanları da otomat olarak gören Kartezyen bakış açısının tam merkezine yerleşen bir karşılıktır. Derrida, hayvanların insan dilinden yoksun olduklarına dair görüşe daha fazla dayandırılmayacak biçimde karşılık hakkındaki tartışmayı yeniden ele alır; tepki ve karşılık arasındaki önceden belirlenmiş ve basitleştirilmiş karşıtıklara direnmemiz gerektiğini öne sürer. Bu noktayı *The Beast and the Sovereign*’de (Hayvan ve Egemen) daha etraflıca ele alır:

Tepki ve karşılık arasındaki çizginin saflığı ve bölünemezliğini ... sorunsallaştırmak suretiyle ve bilhassa bu çizgiyi *genel ola-*

rak insan türü ve *genel olarak* hayvan arasında takip etme olasılığıyla, insanların farkına varacağı ve bana şikâyet etmekten geri durmayacağı biçimde, bütün bir sorumlu oluş, bütün bir etik ve bütün bir karar verme gücünü kuşku altında bırakma riskini üstleniriz (2009: 119).

Burada Derrida, karşılık ile tepki arasındaki karşıtlığı yapı-bozuma uğratmaya başladığımızda çoğunlukla yerle bir edilen bir eleştiriye dikkat çeker: Bu eleştiri, [hayvanlarla] akraba olduğumuzda, diğer insanlara karşı sorumluluk ve etik hesap verebilirliğimizin zayıflayacağıdır. Bununla beraber Derrida için karşılık ve sorumluluğun ne anlama geldiğiyle ilgili bu açıklık tam da etik için ihtiyacımız olan şeydir:

sorumluluk, karar, kişinin etik oluşu hakkında şüphelere sahip olmak, etiğin, kararın ve sorumluluğun feshedilemez özünü olabilir ya da bana öyle geliyor ki olmalıdır. Bu meseleye dair herhangi bir bilgi, kesinlik ve katı kuramsal güvence, açıkça tam da kişinin inkâr etmeyi denediğini, yani karşılıktaki tepkisel tasdik etmeye el verecektir (s. 119-120).

İnsanların verdikleri karşılıklar önceden belirlenmiş hale geldiğinde, sadece tepkiler haline gelirler. Karşılık ve sorumluluk meselelerini insan alanının ötesinde düşünmek Dördüncü Bölüm’de ayrıntılandırılan etik tartışmalara bütün hayvanları dahil etmemizi mümkün kılar, fakat aynı zamanda yukarıda sıralanan hayvan yetenekleri ve deneyimleriyle ilgili sorular nezdinde de bir açıklık sağlar.

Derrida’nın hayvanlık üzerine çalışmaları, “insan” karşısında tekil bir karşılık ve homojen bir kategori olarak “hayvan” kurgusunu karmaşıklamayı dener. “Hayvan” diye afloata bulunduğumuz heterojen bir yaratıklar grubunu tek bir homojen kategoriye indirger. Bu nedenle, hayvanın, sadece tepkiyle ilgilenen tek bir homojenleştirilmiş kategoriye indirgenmesinin sınırlılıklarını ifade etmek üzere yeni bir sözcük olan “animot”yu önerir. Konuşma dilinde “animot”, Fransızca [hayvanın] çoğulu olan *animaux*’nun sestешidir. Yazılı haldeyse, bu-

nun sadece bir sözcük ya da Fransızca *mot* olduğuna dikkat çeker. Derrida bu animot sözcüğünün üç unsurunu şöyle ayrıntılandırır: İlk olarak, “tekil içinde işitilen çoğul *hayvanların* mevcudiyeti”; ikinci olarak, “bize sözcüğü geri getirmesi” ve “adlandıran ve şeyi öyle adlandıran ses”in açıkça, hayvanı sözcükten, dilden ve karşılıktan yoksun bırakan insan sesi olduğu gerçeğini açığa çıkarması; üçüncü olarak da insan konuşmasının yokluğunu kesinlikle bir yokluk olarak değil de “daha ziyade ismi ve sözcüğü başka türlü düşünen, yokluktan başka bir şey olarak düşünen ... düşünüşün bunun yerine geçmesi” olarak görme olasılığını gündeme getirmesi (2008: 48). İnsanlar hayvanlar hakkında kendi dillerini kullanarak konuşurken, bu aynı dile erişimleri olmayan hayvanların zorunlu olarak yoksun olduklarını varsaymak kibirlice olurdu. Derrida bir kez daha, “onlarla bizim aramızda iletişimi engelleyen bu kusur”un “onlara olduğu kadar bize de ait olabileceği” üzerinde duran *Montaigne*’i akla getirir (1958: 331). Bir noksanlık atfetmektense, hayvanların kendi anlamlı iletişim tarzlarını oluşturma yöntemleri üzerine düşünmeliyiz.

Derrida, gündeme getirdiği meseleler arasında, insanla hayvan arasındaki karşılaşmaların aynı zamanda “cinsel farklılıkların eşiğinde” olduğunu, dolayısıyla insani cinsel farklılığın bölümlendiği kestirme yola da bir itiraz geliştirdiğini anımsatır: Söz konusu bölünme geniş bir türler yelpazesi içindeki cinsel farklılaşmaların “devasa karmaşası”nı nadiren dikkate alır (2008: 36; 59). Derrida’nın çalışmalarının bu veçhesi hayvan çalışmalarındaki meslektaşlarca çoğunlukla gözden kaçırılrsa da hayvan farklılığı ve cinsel farklılığın ilişkili sınırları, karıncalardan maymunlara, kirpilerden atlara değin “hayvanlar topluluğu”nun tamamında aşikârdır. Bu hususa, Derrida’nın, hayvanlığı daha açık bir biçimde kuramsallaştırdığı *The Animal That Therefore I Am*’den (Hayvan Dolayısıyla Ben) çok önceki metinlerinde rastlanır (s. 37). Derrida, kedisini tartıştığı bölümün arasında, “zoo-biyografik kökleri”nden birini gündeme getirir. Bu, “herhangi bir cinsel farklılığın ya da daha doğrusu herhangi bir cinsiyet ikiliğinin, dahası herhangi bir çiftleş-

menin ötesinde” olan bir kutu ipek böceğine baktığı çocukluk anısıyla biten bir deneme olan “A Silkworm of One’s Own”da (Kendine Ait Bir Ipek Böceği) anlatılır (1996: 51). Burada, aynı zamanda “cinsel farklılığın” Derrida’nın *The Beast and the Sovereign*’inin (Hayvan ve Egemen) orijinal Fransızca başlığının (*La bête et le souverain*) “gramerinde işaretlenmiş” olduğunu not etmeye değer (s. 2). Cinsel farklılık ve hayvanlıkla ilişkili sorulara dikkat etmek önemlidir, zira bu sorular karşıtlıkçı kimlik kategorilerinin altını iki kez oyar. Kelly Oliver’ın işaret etmekte haklı olduğu üzere, “farklı hayvan türleri arasındaki cinsellikler, cinsiyetler ve cinsellik biçimlerini dikkate almak bize, ikiliğin ötesindeki cinsellikler ve cinsel farklılıkların çokluğunu teslim etmeyi öğretebilir. Türler içindeki farklı bireyleri anmıyorum bile”. (2009: 148). Derrida’nın metinlerinin okumasında, yapıbozuma uğratılmış insan/hayvan ikiliğinin gölgelerinde cinsel farklılığın yapıbozumunu buluruz.

The Animal That Therefore I Am, nihai olarak, hayvanın homojen gruplandırılmalarına direnmenin, bunun yerine çoğullukları ve heterojenlikleri içinde hayvanları araştırmanın önemini gösterir. Heterojenlik üzerindeki bu ısrarın zorunlu bir bileşeni, hayvanların insanlarla basitçe denk görülemeyeceğidir: Bu, “insan türünü diğer hayvanlardan ayıran her şeyi gözardı etmek ya da silmek” anlamına gelirdi (s. 47). Bu son noktada, Derrida’nın insanlarla “hayvanlar olarak adlandırdıklarımız” arasındaki “kesinti ya da uçurum”la zıtlasma niyeti taşımadığını gösterir; “homojen ve sürekli olanın karşısına heterojenlikler ve derin kesintileri” yerleştirir (s. 30). Ama yine de bu derin kesintinin “İnsan ve genel olarak Hayvan arasında iki kıyısı olan bölünemez bir çizgi” olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulamasına rağmen, “heterojenlikler” ile “derin kesintiler”in bir araya getirilmesi belki de şaşırtıcıdır. Seçimin, bir yanda her ikisinin de heterojenliğini araştırırken insanlarla hayvanlar arasında bir ayrımı sürdürmek ile diğer yanda, bölünmeyi ters yüz etmek ve her farklı şeyi bütünüyle silen bir homojenliğe indirgemek arasında olduğunu ima eder. Kendi tartışmasında gözden kaçırılan olasılık, eşzamanlı olarak in-

sanla hayvan arasındaki “uçurum”u ters yüz ederken, aynı zamanda heterojen farklılıkları araştırmaktır. Matthew Calarco'nun *Zoographies*'de (Zoographiler) öne sürdüğü gibi, “ulaşılabilir bir başka seçenek mevcuttur”:

insan-hayvan ayrımını basitçe gözden çıkarabilir ya da en azından onu sürdürmekte ısrar etmeyebilirdik. Düşüncenin vazifesinin felsefi söylemce göz ardı edilen ya da gizlenen farklılıklara dikkat etmek olduğu hususunda Derrida'yla görüş birliğinde olursa bile bu, sağduyu ve felsefeye rehberlik eden her farklılık ve ayrımın sürdürülmesi ve mükemmelleştirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Bugün felsefi düşünce için zorlu işin, bütünüyle insan-hayvan ayrımının bariyerleri olmaksızın ilerleyebilmek ve farklı patikalar boyunca yeni kavramlar ve yeni pratikler icat etmek olmadığı düşünülebilir mi? (2008: 149)

Calarco'nun ikilikçilik ve ikili karşıtlıkların ötesinde yaratıcı kuramsallaştırmaya daveti, antroposantrik düşünüş içinde işleyen ağır felsefi yüke uğramadan geçmek için bir kestirme yol gibi görülebilir. Dahası –Calarco bunu niyet etmemiş olsa da– ters yüz etmeyi amaçladığı ayrımı yeniden tesis edebilir. Zira John Llewelyn'in ileri sürdüğü gibi “söylediğimiz şeyde bu ayrımı yaratmaktan kaçınmaya karar versek bile, bu kararlılığı sürdürmek adına içinde düşündüğümüz ayrımı muhafaza etmekten imtina etmemeli miyiz?” (2010: 187). Her şeye rağmen, Calarco, hayvan hayatına bir karşılık vermek isteyen hayvan kuramcılarının sorumluluğunun, felsefi geleneği eleştirirken, aynı zamanda –ister insan ister insan olmayan– hayatı bütün heterojenliği içinde beraberce düşünmek ve yaşamak için olumlu bir geleceğe doğru yeni patikalar açmak olduğunu bize anımsatır.

Köpeklerin aşkı adına

Hayvan kuramında en çok tartışılan hayvanlar hiç şüphesiz köpeklerdir. İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, Donna Haraway “arkadaş türler” araştırmasının merkezinde, bir di-

zi kişisel, felsefi ve bilimsel hikâye anlatımının bir karışımını sunarak, köpeklerin hayatlarını araştırır. *The Companion Species Manifesto*'da (Arkadaş Türler Bildirgesi) “evrim, sevgi, eğitim ve cinsler ya da soylar hakkında kaba tüylü köpek hikâyeleri”nin kendisini “bu gezegende insanların zamanın, bedeninin ve mekânının her ölçeğinde birlikte zuhur ettiği türler topluluğuyla bir arada iyi yaşamak hakkında düşünmek” için güçlendirdiğini yazar (2003: 25). Haraway evcilleştirilmiş hayvanlara dair konuştuğunda, herhangi bir hiyerarşik ilişki fikrinden kaçınmaya isteklidir. İnsanları ve hayvanları, daha mahrem ve herhangi bir anlamda bir derin uçurum tarafından bölünmüş olmayan bir maddi ve kavramsal dolaşıklık içine taşımak ister. İnsanların evde bakılan hayvanları tutmak ve denetlemek gibi bir suçu olduğu fikrini reddeden Haraway, “Eğer bir köpeğim varsa köpeğimin de bir insanı var; bunun ne anlama gelebileceği tamamen değişime açıktır” diye ifade eder (s. 54). Montaigne’i hatra getirecek biçimde, insanla evde bakılan hayvan arasındaki bilindik hiyerarşiyi tersine çevirir ve failliğin daha karışık bir dağılımına işaret eder.

Haraway, hayvanlıkla karşılaşmasının merkezine kendi deneyimlerini yerleştirmek suretiyle, Derrida’yla bir otobiyografik odağı paylaşır. Derrida gibi Haraway de tekil hayvanları vurgular, ama bunu bir farkla yapar. *When Species Meet*'de (Türler Karşılaştığında), sürekli olarak “gündelik” olana, insanlarla hayvanların iç içe geçtiği gündelik yollara dönen kendi kuramsal yaklaşımıyla, Derrida’nın kuramsal soruşturmasının önünü açmak için kedisini işe koşması arasındaki farklılıklara doğrudan doğruya işaret eder (2008: 93). Haraway tartışmasını Derrida’nın “bir makinenin değil de birinin nezdinde olduğunu bildiğini” teslim ederek başlatır: Derrida, sonuç olarak, hayvana yönelik “saygının tam da eşiğine” gelmektedir (s. 19-20). Fakat Haraway’e göre Derrida’nın küçük kedisine karşı anti-Kartezyen tutumu, “kedisini önünde çıplak olmakla ilgili endişeleriyle” ve Batılı felsefe geleneğinin hayvanlara yönelik tavrıyla sınırlıdır. “Her nasılsa bütün bu endişe ve güçlü istek içinde” diye yazar Haraway, “kedi hakkında bir daha herhangi bir

şey işitmedik... Derrida arkadaş türlere dair basit bir ödevi yerine getiremedi; kedinin gerçekten de ne yapıyor, ne hissediyor, ne düşünüyor ya da o sabah kendisine bakmakla belki de bir şey iletiyor olabileceğini merak etmedi” (s. 20). Haraway’ın buradaki itirazı, Derrida’nın Batılı felsefenin hayvanlar hakkında meraktan yoksunluğuna dair yakın metinsel analizinin önemi-ne karşılık, önündeki tekil hayvanı unutmamasına karşıdır: “Kedi bütün kedilerin bir simgesi haline gelmemişse bile, çıplak adamın utancı, bir anda, felsefenin bütün hayvanlar karşısındaki utancının bir temsilcisi haline gelmiştir” (s. 23). Bununla beraber Derrida’nın kedisine karşı utanç dolu tepkisinin hayvanlıkla ilgilenmeyi kesmek olarak nitelenemeyecek bir veçhesi vardır. Felsefecinin utancına dikkatimizi yönelterek, Derrida’nın kedisi hakkındaki malzemeyi ilk olarak bir konferansta sunduğunu ve burada “kolaycacık kendisini izleyenlere dönüşen dinleyicisinden, kendisini bir beden, daha da fenası, bir *çıplak beden* olarak görmelerini rica ettiğini” anımsamalıyız: “Mahcubiyet duymaktan mahcubiyet duymasını tartışan Derrida, kendisini mahcup kılar.” Bunu yapmaktaki amacı “aklı bedenden ve insanı hayvandan ayırmış olan ... felsefeci figüründe ve dahası felsefede gördüğü kibri yerinden oynatmaktır” (Fudge 2007: 46). Fudge’ın işaret ettiği gibi, tartışmanın başlangıcını banyoda –“bedene ilişkin bir yer”– kurmak suretiyle Derrida, çalışmasının başlığıyla da açıkça hedef aldığı Kartezyen “Düşünüyorum, öyleyse varım”ı güçlü bir biçimde yerinden oynatmaktadır (s. 46-47).

Haraway utanç konusunda Derrida gibi endişe duymaz. İnsan ve hayvanı daha mahrem bir ilişki içine sokmanın bir denemesi olarak utançtan azade (en iyi anlamında) türler arası öpüşmesini İkinci Bölüm’den anımsayabiliriz. Eğer köpeklerin (ve diğer evcilleştirilmiş hayvanların) gerçek hayatlarına saygı duyacak ve karşılık vereceksek, der Haraway, onları daha az “evde bakılan hayvanlarımız” ve daha fazla “mühim ötekilerimiz” olarak düşünmeliyiz. Köpeklerin dünyada üstlendikleri aktif ve çeşitli rollerinin bulunduğu, halihazırda ve her daim tarihsel, ekonomik ve ontolojik olarak dolaşık bir ilişkiyi

ön plana alacak, “evde bakılan hayvan” kategorisinden bir kopuş sağlamak hayati önemdedir: “Köpekler belli bir anda çeşitli çarpıtılmış, örülmüş kategoriler içinde yaşarlar; biyografileri ve sınıflandırılmaları bir burulma momenti içindedir.” İtaatkârlığı ima eden “evde bakılan hayvan” terimine karşı olarak Haraway’ın “arkadaş türler”i köpeklerin insanlarla hiyerarşik olmayan ilişkileri içindeki aktif rollerini tanımakla kalmaz, aynı zamanda bu ilişkileri dönüştürmeye yardımcı da olabilir. İsimlendirme hayatın birçok veçhesinde etik ve ontolojik bir işlev üstlenir. Hayvanlar söz konusu olduğunda da bu farklı değildir: “Terminolojideki değişimler ticari, epistemolojik, duygusal ve politik ilişkilerin karakterinde önemli dönüşümlere işaret edebilir... ‘Yeni’ isimler, hısımlık ve soyu sembolik ve maddi düzlemlerde yeniden tesis etmede güç değişimlerine işaret eder” (2008: 135). Şu durumda Derrida, yukarıda tanımlandığı üzere, tekil “hayvan”daki homojenleştirici simgesel şiddete dikkat çekmek için “animot”yu gündeme getirirken, Haraway insan ile insan olmayanları bağlayan yakın bağları ifade etmenin bir yolu olarak “arkadaşlık”ı gündeme getirir. Köpekler, Haraway’ın, daha geniş türler arası dolaşıklıklar için örnek vaka çalışmasıdır. Haraway bu daha geniş alanı, “içinde varoluşun özgül biçimlerinin ortaya çıktığı ve devam ettiği ya da etmediği, insanların, hayvanların, eşyaların ve kurumların ağ gibi birbirine dokunmuş biyo-sosyal-teknik aygıtları” olarak tarif eder (s. 134). Derrida’nın eleştirisi dil ve gösterge sistemlerinin içinden kurulurken, Haraway maddi aygıtlara daha fazla dikkat gösterir.

Haraway’ın arkadaş türler arasında hiyerarşik olmayan faillik yüklü ilişkiler için verdiği önemli bir örnek, Avustralya çoban köpeği Cayenne’le yürüttüğü çeviklik eğitimleridir:

Cayenne’le çeviklik eğitimi insanlarla köpekler arasındaki tartışmalı, modern ilişkiyi anlamama yardımcı oluyor: Rekabetçi bir spor için yüksek bir performans standardına ulaşmak üzere eğitim. Soyut düzeyde İnsan ve Hayvan değil de belli bir kadın ve belli bir köpek olarak birlikte eğitilmek, güç, bilgi, tek-

nik ve ahlaki sorularla yüklü bir temas alanında tarihsel olarak özgüleştirilmiş çok-türlü, özne-kurucu bir karşılaşma – ve eş-zamanlı olarak çalışma ve oyun olan bir etkinlikte birlikte, türler-arası keşif için bir şans (s. 205).

Bir kez daha insanla hayvan arasındaki ilişkileri kuramsallaştırmada gündelik hayattan somut örnekleri işe koşan bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Çeviklik eğitimi Haraway'a, "hissedebilen diğer organizmaların, eski tarihlerden kalma ve zaman içinde sadece daha kötüye gitmiş bir felaket olarak görülüp evcilleştirilmesi" görüşüne denk düşmeyen bir evsel faaliyet örneği sağlar (s. 206). Haraway böylesi bir sporun sosyo-ekonomik güç yapılarına nasıl gömülü olduğunun ayırındadır – "bu oyunun gerektirdiği kayda değer zaman ve parayı tahsis edebilecek küreselleşmiş orta-sınıf tüketici kültürlerin bir bileşeni"dir (s. 207)– fakat çeviklik eğitiminin tabi kılma hakkında olmaktan ziyade, arkadaş türler arasında, "beklenmedik bir şeylerin ortaya çıkabileceği" bir "temas alanı"nda gerçekleşen karşılıklı bir öğretme ve öğrenme süreci olduğunu ileri sürer (s. 223). Oyuna dahil olan aktörler de "beklenmedik"tir: İnsan-köpek (ya da başkaca hayvan) arkadaşlığı düğümüne bağlı olarak ortaya çıkan "kim" sorusu "sınırları ve doğaları, bir araya gelmenin yarattığı dolaşıklıklardan önce belirlenmiş sahiplenici insan ya da hayvan bireyelerine değil, aktif birlikte şekillenme ilişkileri içinde oluşan ortaklara atıfta bulunur" (s. 206-207). Eğitimdeki aktörlerin kimlikleri, önceden "insan" ve "hayvan" olarak belirlenmiş olmaktan ziyade, bizzat bu karşılaşmadan doğar.

Arkadaş türlerin gündelik etkileşimleri mevzu bahis olduğunda en etkili düşünürlerden biri Vicki Hearne'dir. Hem bir köpek ve at eğitmeni hem de evcil hayvanlarla insanların kurdukları ilişkilere dair bir kuramcı olan Hearne "iyi eğitmenler konuştuğunda ve yazdığında ortaya çıkan zengin ve her daim değişen felsefeler ağı" olarak adlandırdığı şeyi araştırmanın peşindedir (2007: 3). Hearne'in metinleri kuram ve pratiğin anlam inşası ve dünya inşasının yeni usullerini bulma amacıyla buluşmasının bir örneğini sunar. *Adam's Task*'da (Adam'ın

Görevi) hayvan eğitimi aracılığıyla nasıl mütevazı, saygılı ve özenli insanlar olmayı öğrendiğimizi tartışır: “Eğitmenler eğitimin ... hem hayvanın *hem de eğitmenin* sorumluluk duygusunu ve dürüstlüğünü geliştiren yüceltici bir etkiyle sonuçlandığı hususunda ısrarcıdırlar” (s. 43). Elbette, eğitmenlerin otoritenin potansiyel açmazlarının ayırında olma biçimlerine, zorunlu eğitimin ne olduğuna dair hassas dengeleme girişimlerine ve düzeltici davranış ile cezalandırma arasındaki farka ışık tutarken, eğitimde köpeğin “bulunmaya mecbur bırakıldığını” göstermede başarılıdır (s. 44). Doğru dengeyi bulabilmek insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkilerde, fakat aynı zamanda insanların birbiriyle olan ilişkilerinde de bir güçlüktür – hepimiz birbirimize düzenli olarak “talimat” veririz (s. 76). Hearne, *Animal Happiness*’te (Hayvan Mutluluğu), bu gibi talimatların “sahiplenme”nin bir biçiminden nasıl doğduğunu biraz detaylandırarak yazar: Bu, bir türün diğeri üzerinde hâkimiyeti ile ilgili olmayıp daha ziyade “karşılıklı, hatta bir dereceye kadar simetrik”tir (1994: 207). Hearne’e göre, kölelik edimleriyle karşılaştırırsak, insan-köpek ilişkisinin gerçekliğini ciddi biçimde gözden kaçıırız. Gerçekte, köpeklerin sahiplenilmesi zulmün ya da tahakkümün tam zıddıdır “Eğer köpeğime köpeğim olduğu için kötü muamelede bulunursam, gerçekte ve hiç değilse o an için köpeği sahiplenmediğimi, bir köpeği sahiplenmenin gerektirdiklerini üstlenmediğimi söylemek daha doğrudur” der ve ekler, “köpeğin sahibiyim dediğimde, kendi sözcüklerimi anlamadığım anlamına gelir” (s. 208). Sahip olmanın sorumluluğu vurgulandığında, hayvanların eğitimi “bir insan vazifesi” haline gelir (2007: 265).

Bununla beraber, karşılıklı olarak eğitilen arkadaş türlerle ilişkin tartışmalarda, “evde bakılan hayvan” teriminin silinmesinin insanlarla evcilleştirilmiş hayvanlar arasındaki ilişkilerde üretilen –şayet hiyerarşi değilse– önemli bir asimetriyi gerçekten de silip silmediği sorusu ortadadır. Makro (biyososyo-tekno) ve mikro (aile) düzeylerde köpeklerin pasif alıcılardansa aktif failer oldukları doğru olabilir. Yine de Haraway ve Hearne gibi kimi kuramcıların söz konusu köpek failliğine ışık tut-

mak amacıyla sundukları örneklerden bazıları köpekler üzerinde empoze edilen bazı eylemleri göz ardı etme tehlikesini taşır. Köpeklerin bizzat faillik taşıdıklarını kabul etsek ve Haraway ve Hearne insanlarla köpeklerin tam olarak aynı olduklarını hiçbir surette ileri sürmüyor olsalar bile ne Haraway ne de Hearne bu insan ve insan olmayan failler arasında farklı olarak neyin mevzu bahis olduğunu yeterince hesaba katmaktadır. İlişkiye içkin olan güç dinamiklerini anlaşılabilir hale getirdiğimiz bir noktaya varacak denli evcil hayvanlarla ilişkilerimiz bağlamında içimizi rahatlatıcı biçimde kendimizi eğitmek hususunda dikkatli olmamız gerekir. Örneğin şunu sorabiliriz: Hayvanların mutlu olmak için eğitime ihtiyacı var mıdır? Mutluluğun başkaca biçimleri ya da [hayvanların] gelişebilecekleri başka varoluş biçimleri olabilir mi? Haraway, çeviklik eğitimi sırasında köpeğiyle paylaştığı “kahkaha, gözyaşları, çalışma ve oyun” hakkında yazdığı (2008: 208), burada belki de örtük bir antroposantrizm (birlikte şekillenmedeki asimetrilere yeterince dikkat etmeyi kendini gösteren) ve antropomorfizm (bu insani duygusal nitelikleri köpeklere yansıtmada kendini gösteren) mevcuttur. Eğitim, hiç şüphesiz, bir birlikte şekillenme yoludur, fakat aynı zamanda aktörlerin nasıl şekillendikleri ve şekillendirildiklerindeki niteliksel farklara dikkat etmeli ve bu birlikte şekillenmeye hangi etkinliğin yol açacağına öncelikle kimin karar verdiğini hesaba katmalıyız. Öncelik hayvanlara geçseydi ve tabiri caizse biz hayvanları takip etseydik ve onlar tarafından eğitilseydik ne olurdu? Dahası, yukarıda bahsedilen bütün türler arası karşılaşmalar, insanların hayvanlarla yüz yüze ve temas içinde etkileşimlerini içerir. Haraway’ın kendisinin de not ettiği gibi, gündeme getirilebilecek çok daha zorlu bir soru mevcuttur: “Hayvanların birbirinin bakışıyla karşılık verir bir tarzda nasıl iştigal ettiği sorusu insanlar için ön plana çıksaydı ne olurdu?” (s. 22). Eğitim etkinlikleri ve daha geniş anlamda da insan-evde bakılan hayvan ilişkileri bu soruyu yanıtlanamaz zira söz konusu evsel çevrelerde her daim gerçek olan şey insanın aktörlerden biri olduğudur.

Bununla beraber, insan hayatı halihazırda hayvan hayatıyla bu denli iç içe olduğundandır ki, evde bakılan hayvanlarımızla ilişkilerimizi ele almak çok önemlidir. Köpek sahipliğini bütünüyle değersizleştirmek hayvanlar *hakkındaki* soyut ilkeleri *hayvanlarla* somut, gündelik karşılaşmaların önüne geçirecek olan bir tür acımasızlıktır. Derrida, Haraway ve Hearne tarafından sunulan açıklamaların görelî sınırlılıklarına rağmen, arkadaş hayvanların, kuramcıların hayvanlık sorunsalına yaklaşımlarını etkilemede aktif bir rol üstlendikleri açıktır. Birçok hayvan kuramcısı için evcil hayvanlar ayrıcalıklı bir role sahiptir, zira doğa ve kültür arasındaki ilişkinin daha geniş bir analizine ilham olacak kişisel ve duygusal bağlantıları mümkün kılarlar. Haraway'ın yazdığı gibi: “Âşık olmak; birçok ölçekte, yerelliklerin ve küreselliklerin birçok katmanında, dünyevi olmak, mühim ötekilikle bağlantı içinde olmak ve ötekilere delâlet etmek anlamına gelir” (s. 97). Evde bakılan hayvanlarla insanların ilişkisini anlamak istiyorsak, hayvanlarla sadece kişisel ilişkilere odaklanmadığımızdan emin olmak adına, söz konusu yerel ve küresel düzeylere dikkat etmek hayati önemdedir. Böylesi bir yaklaşım, evde bakılan hayvanlara duyulan sevginin daha geniş kapsamlı bir kayıtsızlığı maskeleydiği, dahası hayvanların sömürüsüne ortak ettiğini düşünen Francione ve Berger gibi düşünürlere de bir karşılık verir. “Köpek aşkı”, der Marjorie Garber aynı adlı kitabında, “bir kaçınma ya da yerine koyma” değildir, daha ziyade “insanların insanlar için hissettiği duyguların kapsamını ve derinliğini çağırıştırır” ve “çoğu zaman içimizdeki en iyiyi açığa çıkarır” (1996: 14-15). Eğer köpekleri, kedileri ve diğer evcil hayvanları sadece insanın ikamesi olarak düşünürsek –böylesi bir eleştiri hikâyesinin önemli bir parçasını oluştursa da– onlara karşı hissettiklerimizi ciddiye alma ve bize sunabilecekleri içgörüyü sahip olma imkânını elden kaçırmız. Arkadaş hayvanlarla ilişkilerimizde en iyiyi ortaya çıkarmak, insanların ve hayvanların mukabele etme usullerinin gündelik, paylaşılan hayatımızda iç içe geçtiği biçimlere yanıt vermek anlamına gelir.

Fenomenolojik dünyalar

Yerel ve küresel ölçekte, insanlar ve hayvanlar dünya inşasının çeşitli biçimlerine dahildir. Haraway'in bize öğrettiği gibi, "türlerin karşılıklı bağımlılığı yeryüzündeki dünya inşa eden oyunun adıdır ve bu oyun mukabele etme ve saygı temelinde biçimlenir". Bu dünyevi oyunun –"teknolojileri, ticareti, organizmaları, peyzajları, insanları ve pratikleri" içeren (2008: 19)– geniş kapsamı dikkate alındığında hayvan dünyalarına saygıyla nasıl karşılık verebiliriz? Dünyevi karşılaşma deneyimlerinin –bu deneyimlere dahil olanlar evsel bir çevreyi paylaşıyor olsunlar, olmasınlar– tamamının aynı olduğunu kolaylıkla iddia edemeyiz. Ne de insanların ve hayvanların tamamının paylaştığı tek bir "dünya"dan bahsetmek kolaydır. Şu durumda söz konusu "dünya" terimini hayvanlar ve hayvanlıkla ilişkili olmak suretiyle nasıl kavrayabiliriz? Hangi şekillerde ayrı insan dünyalarından ve hayvan dünyalarından bahsedebiliriz? İnsanlar hangi dereceye kadar hayvan dünyalarını bilebilir ve hayvanlar hangi dereceye kadar insan dünyalarını bilebilir? "Dünya" teriminin anlamını ilgilendiren bu gibi sorular ve insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkinin dünyanın ne surette deneyimlendiğine dair kavrayışımızı nasıl etkilediği, hayvan kuramcıları için hayati önemdedir. Hayvanlara saygıyla karşılık vermenin onları insan dünyamıza buyur etmek anlamına geldiğini söylemek aşırı basite kaçmak olurdu; asıl saygılı karşılık, "dünya"nın ne olduğunu yeniden kavramsallaştırma gayretlerinde hayvanın yol göstericiliğini takip etmek olurdu.

Somut, gündelik deneyim bu daha soyut dünyalar fikriyle hayvan hayatına fenomenolojik yaklaşımlar içinde karşılaşır. Edmund Husserl'in en önemli çalışması, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*'nin (Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Fikirler) ikinci cildinden alınmış aşağıdaki pasajı ele alalım. 20. yüzyılın başında fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, burada, doğal dünya hakkında düşünmenin iki yoluna dair tartışmasında insanlarla hayvanları bir araya getirir: İlki, "daha katı anlamında,

en alt düzey ve ilk anlamında doğa, yani maddi *doğa*”dır; ikincisi, “daha geniş anlamında, yani bir ruhu olan şeyler anlamında doğadır: ‘yaşayan’ *hayvan doğası*”. Hayvanlar insanlarla doğanın bu ikinci biçimini paylaşırlar:

Sıradan haliyle (dolayısıyla doğal bir halde) mevcut olduğunu düşündüğümüz her şey, dolayısıyla duyular, temsiller, duygular ve her nevi psişik edimler ve durumları da içerecek biçimde, açıkça bu yaşayan doğaya aittir; bunlar “gerçek” edimler ya da durumlardır: Ontolojik olarak hayvanların ya da insanların etkinlikleri ya da halleri olarak niteliklerini kazanırlar ve dolayısıyla mekânsal-zamansal dünyanın bileşenleridirler (1989: 31).

Husserl hem insan hem de insan olmayan hayvanların dünyayla fiziksel ve psişik bir ilişkileri olduğuna işaret eder. İnsan ve insan olmayan hayvanlar “bir ruha sahip Bedenler”dir – ruh burada dinsel bir varlık değil, yaşam ilkesini temsil eden bir ifadedir (s. 35). Her ikisi de Corinne Painter’in işaret ettiği gibi, “hayvanı ve insanı, olduklarının aynısı psişik-fiziksel varlıklar olarak niteleyecek biçimde birlikte akan bir bilinçlilik akışı tarafından meydana getirilirler” (2007: 98). Burada, insan ve insan olmayan hayvanların gündelik, somut gerçekliklerinin –Husserl’in devamında isimlendirdiği üzere– paylaşılan bir “yaşam-dünya”yı hangi yollardan açığa çıkardığını düşünmeye başlama potansiyeli mevcuttur (1989: 384-385). Fakat Husserl söz konusu anahtar “yaşam-dünya ya da orijinal deneyimin dünyası” kavramıyla ilgili olarak *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji) gibi metinlerinde daha ayrıntılı olarak yazmışsa da (1970: 227) dünyada hayvanların yerini farklı tarzlarda da olsa daha açık olarak ele alanlar, takipçileri Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty olmuştur.

Dünyaca yoksul olmak

Heidegger, 1929-1930 yıllarında verdiği derslerin yayımlanmış versiyonu olan *The Fundamental Concepts of Metaphysi-*

cs'de (Metafizik'in Temel Kavramları), "insan" ve "hayvan"a dair tartışmasını "Dünya nedir?" sorusu etrafında yürütür (1995: 176). Farklı formların dünyayla ilişkisini karşılaştırarak devam eder:

insan sadece *dünyanın bir parçası* değil, dünyaya "*sahip*" olmak anlamında dünyanın efendisi ve hizmetçisidir. İnsan dünyaya sahiptir. Fakat öyleyse, insan gibi dünyanın parçası olan diğer varlıklara ne demeli: Örneğin hayvanlar ve bitkiler, taş gibi diğer maddi şeyler? Onlar sadece –ek olarak dünyaya *sahip* olan insandan farklı olarak– dünyanın parçası mıdır? Ya da hayvan da dünyaya sahip midir, eğer öyleyse nasıl? İnsanla aynı biçimde mi, yoksa bir başka biçimde mi? Ve bu ötekiliği nasıl kavrayabiliriz? Peki ya taş? Ne denli ham da olsa belli ayrımlar hemen kendini gösterir. Bu ayrımları, izleyen şu üç tezde formüle edebiliriz: [1.] taş (maddi nesne) *dünyasızdır*; [2.] hayvan *dünyaca yoksul*dur; [3.] insan *dünya-biçimlendirendir* (s. 177).

Sadece bu pasaja bakarak Heidegger'in insan, hayvan ve taşı ayırt etmek için basit bir hiyerarşik çerçeve kurduğunu düşünebilirdik. Tek başına okunduğunda sıkça bu biçimde yorumlansa da bu pasajın hayvan dünyalarıyla ilişkili meseleler üzerinde çalışmasının sadece başlangıç noktası olduğunu anımsamak önemlidir. Heidegger, ders serilerinin kalanında bu terimlerin açıklaması ve yoğun tartışmasından takip edilebileceği üzere, hayvan hayatı sorusuyla derinden ilgilidir. Taş mutlak olarak dünyasız –bir başka deyişle dünyaya erişimden yoksun– bir şey olarak kalmaya devam ederken, hayvanlar ve onların insanlardan farkları üzerine daha incelikli bir tartışma ortaya çıkar.

Heidegger'in kuramsallaştırmasında hayvan merkezî bir rol üstlenir, zira "tam olarak aynı biçimde elimizde bulunan üç varlığa değindiğimizi varsayan" naif bir kategorik şemadan açıkça kaçınmak ister (s. 202). "Hayvanın özü" ve dünyayla ilişkisinin sadece "insan" ve "hayvan" arasındaki farkı açığa çıkarmak bakımından değil, aynı zamanda daha belirgin bir "dünya" kavramına ulaşmak bakımından da öncelikli bir önem

taşıdığını açıklar (s. 185-186). Heidegger'in dünyaca yoksul ile dünya biçimlendiren arasındaki ayrımla kastettiği, hayatı bir tür hiyerarşik düzen ya da "tamamlanmışlık" içine yerleştirecek niteliksel, hatta dahası niceliksel bir fark değildir:

sırasıyla dünya-biçimlendirme ve yoksulluk bağlamında karakterize olunan insanla hayvan arasındaki bu karşılaştırma, tamamlanmışlık ya da tamamlanmamışlığa dair herhangi bir değerlendirici sıralama ya da bizzat değerlendirmeye el vermez... Bu yaklaşımın sorgulanabilir niteliği bizzat hayvanların alanına dair bulunduğumuz yargıları da etkiler. Daha yüksek ve daha aşağı hayvan formları hakkında konuşmaya alışkımızdır, fakat bununla beraber amiplerin ya da haşlamhıların, filler ya da maymunlarla karşılaştırıldığında daha kusurlu ya da tamamlanmamış hayvanlar olduğunu varsaymak temel bir hatadır. Her hayvan ve her hayvan türü bir diğeri kadar kusursuz ve tamdır (s. 194).

Eğer yerüzünde yaşayan çok çeşitli türlere saygı duyacaksak, bir hayvanın diğerdinden ve aslında insandan da "daha kusurlu ya da tamamlanmamış" olduğunu öne süremeyiz.

Bunun yerine Heidegger, insanlarla hayvanlar arasındaki ayrımı ele almak için, nesnel dünyaya *erişebilirlik* tartışmasına girer. Kertenkele ve arıları ele alan iki önemli örnek sunulur. İlk olarak, bir taşın üzerine yerleşmiş "güneşin tadını çıkararak" bir kertenkeleyi tarif eder. Heidegger, kertenkelenin, insanın taş ve güneş olmak üzere bu iki maddi nesneyle ilişkilene ve onları kavramsallaştırmasıyla aynı biçimde taş ve güneşle ilişkilenebileceğini öne sürer. Fakat aynı zamanda kertenkelenin maddi dünyaya bir düzeyde erişimi varken, taşın "etrafındaki herhangi bir şeye olası bir erişimi" yoktur (s. 197). Şu durumda kertenkelenin dünyayı deneyimi insanların ya da nesnelere deneyimiyle bir araya getirilemez: "Kayayla, güneşle ve bir dişi başka şeyle" farklı bir ilişkisi vardır. "Tabiri caizse kaya ve güneş olarak ayırt ettiğimiz şeyler, kertenkele için kertenkeleye göre şeylerdir." Sonuç olarak, Heidegger "kertenkele kaya üzerinde yatıyor dediğimizde, kaya sözcüğünü buradan çı-

karmalıyız, zira kertenkelenin üzerinde yattığı her ne olursa olsun kertenkele için apaçık ve *bir biçimde* bir veridir, ama kertenkele onu bir *kaya olarak* tanımaz” (s. 198). İkinci örnekteki arılara gelirsek, Heidegger, Çek biyolog Emanuel Rádl tarafından yapılan bir deneyden yola çıkar. Rádl bu deneyde arıların uçuş yollarını ve kovanlarına geri dönüşlerini tayin etmek için güneşten nasıl yararlandıklarını göstermiştir: “Arı, güneşe ve uçuş süresine göre hareket etmektedir, fakat her ikisini de bu haliyle algılamaktan, bunlar üzerinde düşünmekten uzaktır” (s. 247). Heidegger’in arının dünyayla ilişkisine dair iddiası, Lacan’ın arıların faaliyetinin dille nasıl ilişkilendiğine dair bakış açısıyla benzerlikler gösterir (Birinci Bölüm’de tartışıldığı üzere Lacan’a göre arının iletişim biçimi insanın sembolik düzeninden farklı bir kayıt sistemi oluşturur). İster kertenkele ister arı ya da insan olmayan başka bir yaratık olsun, Heidegger’e göre, dış dünyayla “benzer” bir ilişkilerinin olmayışı hayvanın deneyiminin insaninkinden bütünüyle farklı olduğu anlamına gelir: “Bu, basitçe, insan dünyasıyla karşılaştırıldığında hayvan dünyasının *niteliksel ötekiliği* meselesi değildir ve özellikle derinlik, uzaklık, genişlik gibi niceliksel ayrımlar meselesi de değildir.” Mesele, daha ziyade, daha esastan “hayvanın bir şeyi bir *şey olarak*, hatta bir varlık *olarak* kavrayıp kavrayamayacağı meselesidir” (s. 264).

Heidegger hayvanlığın özünü hayvanın “tutsaklığı”na odaklanarak ayırt eder. Bu, insanın deneyimleyeceği türden bir hapsedilmişlik hissiyatı olarak anlaşılmalıdır, çünkü hayvan hiçbir zaman tutsak olduğunda yitirilen özgürlüğü deneyimlemez – o, aslolarak “kendi içine emilmiş” olmak suretiyle “tutsak”tır:

Tutsaklık hayvana eşlik eden ya da içine zaman zaman geçici olarak düştüğü bir hal değildir, ne de basitçe kendini içinde bulduğu sürekli bir haldir. Bizzat hayvan oluşun içsel olasılığıdır... Tutsaklığı sadece davranışa eşlik eden hal olarak değil, davranışın doğasında olan içsel olasılığı olarak görüyoruz (s. 239).

Heidegger ardından tartışmayı “dünya”yla hayvanın ilişkisinden, davranışı koşullayan ve “daha az kısıtlayıcı halka” olarak isimlendirdiği şeye kaydırır. Hayvan “kendisini, davranışını neyin etkileyeceğinin ya da davranışına neyin sebep olacağını düzenini oluşturan daha az kısıtlayıcı bir halkayla çevirir” (s. 255). Söz konusu daha az kısıtlayıcı halka, içine giren her şeyin erişilebilir olduğu, “merkezinde olan hayvandan doğru ışılan bir görünmez alan” olarak tarif edilmez; daha ziyade, hayvanlar her şeyden önce “sadece seçilmiş varlıkların sızabileceği ve davranışlarını *daha az* kısıtlayabileceği biçimde ilişkilerinde kısıtlanırlar” (Buchanan 2008: 93-94). Eğer bu daha az kısıtlayıcı halkanın “hayvanın çevresinde kendini gösteren her şeye sürekli bir açıklık” olarak anlaşılması gerekiyorsa (McNeill 1999: 222), şu durumda bizzat kendini o alanda gösterenlerin sadece belli varlıklarla sınırlı olduğunu anımsamak kritik önemdedir. Hayvanların dünyaya erişimini insanlarınkiyle aynı terimler temelinde değerlendirmek yerine, Heidegger, hayvanın deneyimlediği dünyanın ya da “halka”nın nasıl farklılaştığını anlamaya çalışır. Hayvan deneyiminin insan deneyiminden *daha az* olduğu anlamına gelecek biçimde hayvan deneyiminin negatif bir tanımını sunuyor olduğu sıklıkla düşünülse de aslında Heidegger bu derslerde hayvanlığın özünün pozitif bir kavramsallaştırmasını sunmaya çalışmaktadır: Başlangıçta “yoksulluk” olarak adlandırdığı, aslında “bir tür zenginlik”tir (Heidegger 1995: 255). Her hayvan kendi daha az kısıtlayıcı halkasına, kendi farklı tutsaklık yöntemine sahiptir; dolayısıyla ancak antroposantrik açıdan genellikle “dünya” olarak düşündüğümüz şeyde “yoksul” olduğu çıkarımına varabiliriz.

Hayvanın çevresel faktörleri

Heidegger *The Fundamental Concepts of Metaphysics*'de Estonyalı-Alman biyolog ve hayvan davranış bilimcisi Jakob von Uexküll'ün etkisi altındadır. Uexküll'ün “Umwelt” kuramı (ya da zaman zaman tercüme edildiği üzere “algılanan dünya”)

hayvan dünyalarının kuramsallaştırılmasında Heidegger'i takip eden felsefeciler arasında önemli bir ilgi odağı olmuştur. Heidegger'in "her hayvan türünün kendi doğasında diğerleri kadar kusursuz ve tam olduğu"yla ilgili yukarıdaki yorumunun Uexküll'ün çoklu algılanan dünyalar kuramıyla benzerlikleri mevcuttur. Bu kuram, "en basitinden en karmaşığına bütün hayvan öznelerin aynı mükemmeliyetteki kendi çevrelerine yerleştirildiğini" öne sürer: "Basit hayvanın basit bir çevresi vardır; çok-biçimli hayvanınsa kendisi kadar zengin eklenmiş bir çevresi vardır" (Uexküll 2010: 50). Uexküll'in çalışmaları –Heidegger'in atıfta bulunduğu başlıca eser, 1909'da yazılmış *The Environment and Inner World of Animals*'dir (Çevre ve Hayvanların İçsel Dünyası)– *The Fundamental Concepts of Metaphysics*'de, "hayvanların çevreyle bağlı oldukları"na dair içgörü sağlaması itibarıyla biyolojide belirleyici bir adım olarak tanımlanır (Heidegger 1995: 261). Bu değerlendirmesiyle Heidegger, Uexküll'ün hayvanların çevreleriyle ilişkisine dair zamanın Darwinistlerinin sunabileceğinden daha incelikli bir bakış açısı sunduğunu öne sürer:

Darwinizmde bu gibi incelemeler hayvanın halihazırda orada olduğu ve takibinde mevcut bir dünyaya kendini adapte ettiği, ardından da bu dünyaya uygun olarak davrandığı ve en uygun bireyin seçildiği gibi temelden yanlış anlaşılan bir fikre yaslanır. Ne var ki mesele, somut olarak konuşmak gerekirse, basitçe hayatın özgül koşullarını saptamak değil, daha ziyade hayvan ve çevresi arasındaki ilişiksel yapıya dair bir içgörü kazanmaktır (s. 263).

Hayvanla çevresini her nasılsa bir araya gelen iki ayrı varlık olarak görmek suretiyle Darwinizm bu ikisi arasındaki yakın "işiksel yapı"ya yeterince dikkat etmez (Buchanan 2008: 48).

Heidegger'in derslerinden birkaç yıl sonra yayımlanan *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (Hayvanların ve İnsanların Dünyalarına Giriş), Uexküll'ün *Umwelt* araştırmasına ayırdığı yirmi yıldan fazla zamana yayılan düşüncelerini bir araya getirir. Bu çalışmada, hayvan dünyasına ilişkin, daha az

kısıtlayıcı halkayı çağrıştıracak biçimde “sabun köpüğü” metaforunu kullandığı daha ileri bir örnek sunar:

Bu sebeple etrafımızdaki Doğa'yı canlandıran bütün hayvanların, diyelim bir çayırın nüfusunu oluşturan böcekler, kelebekler, tatarcık ya da yusufçuk olsun, etraflarında bir sabun köpüğü olduğunu hayal etmeliyiz. Bu köpük her yandan kapalıdır, görsel alanlarını kapatır ve içinde süjemizin görebildiği her şey de kapalıdır... Ancak bu gerçekliği çok canlı bir biçimde hayal edebildiğimizde kendi dünyamızdaki her birimizi her yandan kapatan köpüğü ayırt edebiliriz (Uexküll 2010: 69).

Uexküll'ün insan olmayan ve insan dünyalarını değerlendirmesi, farklı deneyim yelpazelerinin altını çizer ve hayvanların algı dünyasını kendi algı dünyamıza kapatmamamız yönünde bizi ikaz eder. Uexküll'e göre “öznelerden bağımsız bir mekân yoktur” ve bu özneler insan olmayan hayvanları da kapsar. İnsanların bütüncül “her şeyi kapsayan dünya-mekânı” kavramı antroposantrik bir “kurgu” ya da “fabl”dır (s. 70). *Açıklık: İnsan ve Hayvan*'da Uexküll'ü “20. yüzyılın en büyük biyologlarından biri” olarak tanımlayan Giorgio Agamben'in (2004: 39) açıkladığı gibi:

Nesnel olarak sabit bir orman yoktur: Park bekçisi için orman, avcı için orman, botanikçi için orman, yürüyüşe çıkmış insan için orman, doğa âşığı için orman, marangoz için orman vardır... Bir anlam taşıdığı düşünülen en küçük bir ayrıntı bile –örneğin vahşi bir çiçeğin kökü– farklı bir çevrede yer aldığı her seferinde farklı bir unsur olarak ortaya çıkar (s. 41).

Farklı yaratıkların farklı fenomenolojik deneyimleri dolayısıyla insanların ve hayvanların üzerinde farklı biçimlerde hareket ettiği tek bir “dünya”dan bahsetmenin pek fazla anlamı yoktur: Aslında farklı dünyevi boyutlar üzerinde hareket etmektedirler. Heidegger'in yukarıdaki “kertenkelenin kertenkeleye göre şeyleri”ni tam da bu açıdan okuyabiliriz.

Fakat Uexküll'ün çalışmasına daha yakından bakacak olursak, Heidegger'le karşılaştırması içinde önemli bir farklılık or-

taya çıkar. Bu da Uexküll'ün her hayvanın çevresiyle yaratıcı ve anlamlı ilişkisine daha fazla önem atfetmesidir. 1940 tarihli metni *A Theory of Meaning*'de (Anlama İlişkin Bir Kuram) Uexküll'ün altını çizdiği üzere, gelişim doğrusal değildir ve farklı hayvanlar için esastan farklı bir anlam taşır. Doğal dünyada

yüzlerce değişkey[le karşılaşırız], fakat bu değişkeler hiçbir zaman kusurludan kusursuza doğru bir geçiş göstermez. Yaşam çevreleri dünya dramasının başlangıcında elbette daha sonraları olduğundan daha basittir. Fakat bu yaşam çevreleri içinde her anlam taşıyıcısının karşısında bir anlam alıcısı vardır. Anlam onları yönetir. Anlam, değişen organlardan değişen çevreye sıçrar... Her yerde ilerleme vardır, fakat hiçbir yerdeki ilerleme, en güçlünün hayatta kalması anlamında değildir: Planlanmamış haşin bir varoluş savaşı içinde en iyinin seçilmesi biçiminde değil (2010: 196).

Hayvan *Umwelt*'inden çıkan anlam, hayvanın çevresindeki hangi özelliklerin onun işlevlerini yerine getirmesine yardımcı olacağını ya da hangi nesnelere kendisi için önemli olduğunu sezme kabiliyetiyle belirlenir. Uexküll hayvan davranışına dair mekanistik modeli kesin bir biçimde reddeder. Heidegger'in kertenkele ve arılara dair tartışması zaman zaman söz konusu modelin açmazlarına yakalanmaktadır. Uexküll'ün altını çizdiği, anlam inşasının –ve dolayısıyla bir çeşit dünya inşasının– insanın kültürel alanıyla sınırlı olmadığıdır: “*Dolayısıyla anlamla ilgili sorunsal, bütün canlı varlıklarda bir önceliğe sahip olmalıdır*” (2010: 151). Uexküll'ün hayvanın çevresiyle ilişkisini “olduğu gibi” dikkate almada Heidegger'den daha istekli olduğunu bile söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre, Uexküll'ün insanlarla hayvanların çevreleriyle anlamlı bir biçimde ilişkilene özelliğini paylaşıyor olmaları açıkça onun yaklaşımını sınırlayan şeydir: İlk olarak, Uexküll'ün çalışmasında “dünya” ve “özne” terimleri yeterince kuramsallaştırılmış değildir; ikinci olarak, Uexküll, insanların kendi *Umwelt*'lerini aşma kabiliyetlerini yeterince dikkate almaz (Heidegger 1995: 263-264). Uexküll'den farklı olarak, He-

idegger'in "dünya" kavramını incelikli kullanımı ve hayvan deneyimini insan deneyimiyle aynı terimlerle açıklamadaki isteksizliği, hayvan hayatına felsefi olarak daha titiz bir antroposantrik ve antropomorfik olmayan yaklaşım potansiyeli sunar. Yine aynı yaklaşım, Heidegger'in hayvanların çevreleriyle "olduğu gibi" ilişkilenebilirliklerini gözden kaçırdığı, tatmin edici olmayan bir bağlama da sahiptir. Heidegger, tartışmaya yer bırakmayacak biçimde, hayvanın dünyaca yoksul olduğu tezinin "bizzat hayvanlığın özüne dair açıkça yanıltıcı olduğu" ve "kendinde hayvan olmanın doğası gereği yoksulluk ve yoksulluk anlamına geleceği yönündeki hatalı görüşü teşvik ettiğini" açıkça belirtir. "Hayvanın dünyaca yoksul olduğu tezinin aynı zamanda hayvanlığın özüne dair metafizik ilke olmak bir yana, metafizik ilkelerden biri dahi olmaktan uzak olduğu" sonucuna varır: Söz konusu tez, daha ziyade, insan ve hayvanı ayırt etmede kullanılan karşılaştırmalı metodolojinin bir sonucudur (s. 271). Ne var ki antroposantrik ve antropomorfik olmayan bir bakış açısına doğru bir yol açma girişiminde bulunurken, Heidegger'in akıl yürütmesi hayvanın kendi çevresini deneyimiyle ilgili daha büyük, daha esaslı bir yoksulluk öngörmekle sonuçlanır. "Olduğu gibi" olanla kimi ilişkilerin mümkün olabileceğini hesaba katmayarak, "hayvanın insandan bir uçurumla ayrıldığını" ileri sürer (s. 264). "Hayvan" ile "insan" arasındaki karşılaştırma –ve belki de bu bağlamda Heidegger'in örneklerini, insanlardan, diyelim memelilere göre, daha bariz biçimde farklılaşan böceklerden ve küçük yaratıklardan seçmesi daha uygundur– bizi sık sık hayvanların çevreleriyle ilişkilerinin önceden belirlenmiş ve "saf anlamda içgüdüsel" olduğu duygusuyla baş başa bırakır (s. 248). Heidegger'e göre insan ve hayvan farklı özlere sahip olduğundan, hayvanların kendi dünyalarını *oluşturmakta* oldukları ya da insanlarla bir dünyayı *paylaşmakta* olduklarını düşünmekten alıkonuluruz.

Heidegger'in analizi ne denli vaatkâr görünürse görünsün, nihayetinde insanlarla hayvanları sadece hayatları değil ölümleri bağlamında da ayırır. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*'in sonraki bir bölümünde, hayvanların "olduğu gibi"

ölüme erişimleri olmadığını yazar: “Tutsaklık hayvanlığın özüne dair olduğu içindir ki hayvan, ölümün insanlara atfedildiği anlamıyla ölemez, sadece sona gelir” (s. 267). Eğer hayvanın dünyası onu “tutsaklık” içinde tutuyorsa ve eğer bu “hayvanın özü” ise, bu dünyanın dışında neyin bulunduğunu bilme, algılama ya da deneyimleme kabiliyeti yoktur. Hayvanı ontolojik olarak kendi dünyası içinde hapsedmek suretiyle, insanlarla aynı biçimde ölme tehlikesi altında görmediğimiz canlılara karşı etik sorumluluklarımızı göz ardı etmek de daha kolaydır. Paola Cavalieri’nin öne sürdüğü gibi bunun sonucu, hayvanların “kaygısızca öldürülebileceği”, zira “sadece can verdikleri”dir (2009: 11). İnsanların, olduğu gibi ölmenin ne demek olduklarını bildikleri de ayrıca sorunlu bir varsayımdır. Derrida *The Beast and the Sovereign*’de bu gibi fikirleri sarsmayı dener: “Hiçbir durumda insanın ölümle, mümkün imkânsızlığı içinde, olduğu gibi ilişkisi olduğu ya da ölümü olduğu gibi deneyimlediği açık değildir ya da ... birinin basitçe, sakince, uygun biçimde, hayvanın bundan yoksun olduğunu söyleyebileceği...” (2009: 308). Yukarıda tartışıldığı gibi Derrida da insanlarla hayvanlar arasında kendi “uçurum”unu öne sürse de hayvanların çoklu dünya inşası kapasitelerine karşı bir açıklığı devam ettirir, tıpkı burada ölüm deneyiminin insanlarca ve insan olmayanlarca erişilebilir olabileceği ya da olmayabileceği fikrine açık kaldığı gibi. Buna mukabil Heidegger, önem taşıyan hayatlar ve ölümler arasında çizgi çekmek için fazla acelecidir.

Dünyanın eti

Hayvan *Umwelt*’iyle ilgilenen daha sonraki fenomenolojik denemeler Heidegger’inkinden farklı bir yaklaşım taşırlar. Uexküll’ün *Umwelt* kuramının dünyanın çoklu deneyimleri üzerindeki vurgusu Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty’yi etkilemiştir. Bu etki en bariz biçimde 1956-1960 arasında verdiği *Nature* (Doğa) derslerinde ve ölümünden üç yıl sonra 1964’te Fransızca yayımlanan tamamlanmamış kitabı *The Visible and the Invisible*’da (Görünen ve Görünmeyen) mevcuttur. Merleau-

Ponty'nin düşünüşü üzerinde Uexküll'ün etkisine dair bilhassa belirgin olan husus, fenomenolojinin ağırlıklı olarak insan bilinci ve deneyimiyle alakadar olduğu yaklaşımdan uzaklaşmaya katkıda bulunmuş olmasıdır. Merleau-Ponty, Husserl ve Heidegger'in temellerini attığı çalışmayı bir adım ileri taşıyarak insan ve hayvan hayatını iç içe geçirdiği bir ontoloji kurar. *Onto-Ethologies*'de (Onto-Etolojiler) Heidegger ve Merleau-Ponty'nin Uexküll'ün çalışmalarını nasıl ele aldıklarına dair mükemmel bir analiz sunan Brett Buchanan'ın sözcükleriyle, "Heidegger *Umwelt*'i hayvan çevreleri ile insan dünyası arasındaki ontolojik farkları ele almanın zemini olarak değerlendirirken, Merleau-Ponty'nin ilgisi daha ziyade bu kavramın melodik temayülünün etraflı bir doğa kuramıyla nasıl paralellik gösterdiğine dönmüktür". Merleau-Ponty insan ve hayvan arasındaki ayrımlarla daha az, "aynı hayat kaynağına insanların ve hayvanların doğrudan katılımıyla" daha fazla ilgilidir (2008: 147).

Merleau-Ponty'nin hayvanlara yönelik ilgisinin işaretleri, 1948'den itibaren yaptığı radyo sohbetlerinin derlendiği *Algılanan Dünya*'da mevcuttur. Serinin dördüncü konuşması olan "Hayvan Hayatı"nda, Merleau-Ponty algı dünyasının –fenomenoloji tarafından yeniden keşfedilen duyular dünyasının– hayvanlara açık oluşuna dair yazar:

dünyadaki şeylerle ilişkilene tarzımız bundan böyle, önünde duran nesne ya da uzama efendilik etmeye çalışan saf bir idrak değil. Bu ilişki, daha ziyade, hem bedenlenmiş hem de sınırlanmış olan varlıklarla gizemli bir dünya arasındaki müphem bir ilişkidir ... bu dünya sadece diğer insanlara değil, hayvanlara, çocuklara, ilkel insanlara ve kendi üsluplarına göre onun üzerinde yaşayan deli insanlara da açıktır; onlar da bu dünyada bizimle birlikte bulunurlar. Bugün, algı dünyasının yeniden keşfinin, söz konusu uç ya da atipik yaşam ve bilinç formlarında daha fazla anlam bulmamız ve onlara daha fazla ilgi yönelmemize elverdiğini görmeliyiz (2008: 54).

Hayvanları "çocuklar, ilkel insanlar ve deli insanlar"la birlikte "atipik" ve "insan" olmayan arasında sayan terminolo-

jinin olası sonuçlarından şüpheye düşsek de Merleau-Ponty, yoksun oldukları ya da yetersiz kaldıkları şeyler dolayısıyla bu grupları ne denli uzun bir süre “sağlıklı” ve “normal” olmaktan uzak gördüğümüz hususuna eleştirel yaklaşır. Sonuç olarak, yeterince takdir edilmemiş kabiliyetlerinin bir parçası olabilecek “dünya inşasının diğer biçimleri”ni dikkate almakta başarısız olmuşuzdur. Bu kitapta incelenen çok sayıdaki hayvan kuramcısı gibi Merleau-Ponty de varlıkları ya insan ya da makine olarak değerlendiren Kartezyen bakışa eleştirel yaklaşır (s. 54-55). Fakat Merleau-Ponty’nin burada hayvanlara, insanlardaki dünya-biçimlendiren yeteneklerin tam olarak aynısını affettiğini ileri sürmek yanlış olacaktır. Hayvanın –bu konuşmalar da tartışılan, Heidegger’deki gibi çoğunlukla tekil, homojenleştirilmiş bir “hayvan”dır– bir “dünyaya ‘şekil verme’ süreci”yle iştigal ettiği hususunda nettir (s. 59). Bununla beraber, bu süreci, hayvanın “çevresini bir tür naif fizik kanunlarıyla uyumlu bir biçimde tecrübe ettiği” bir “deneme ve yanılma” süreci olarak tarif eder. Hayvanın “en iyi ihtimalle bilgi toplamak için cılız bir kapasiteye sahip olduğu” ve “anahtarına sahip olmadığı bir dünya”nın içine fırlatılmış olduğunu ekler (s. 58-59). Bütün bunlarla beraber Merleau-Ponty, insanın varoluşun zirvesi olduğunu ve sonsuz bir bilgi kapasitesine sahip olduğunu varsaymaktansa, insanların kendi sınırlılıklarının ayırıcılığına ve hayvanlarındaki de dahil olmak üzere dünyadaki diğer deneyimlere açık kalmaları hususunda ısrarlıdır. “Eğer dikkatimizi hayvan dünyasını izlemeye verirsek, aceleci bir tavırla bu dünyanın herhangi bir içsel düzene sahip olduğunu inkâr etmek yerine hayvanların dünyasına yakın yaşamaya hazır olursak ... bunu göreceğiz” diye ileri sürer (s. 58).

Merleau-Ponty’nin daha sonraki çalışmalarında hayvan dünyalarına dair tartışması daha ayrıntılı bir hal kazanır ve Uexküll’e açıkça atıfta bulunur. *Nature* derslerinde, “Animality: The Study of Animal Behavior” (Hayvanlık: Hayvan Davranışının İncelenmesi) üzerine bölümü Uexküll’e dair uzun bir tartışmayla açar. Heidegger gibi Merleau-Ponty de hayvan hayatının, “herhangi bir başka dizge ya da en azından herhan-

gi bir kötü dizge hayvanın hayatta kalmasını açıklayamayacak olduğu için farklı rastlantısal öğelerin bir araya geldiği” biçimindeki Darwinci açıklamasına dair memnuniyetsizliğini dile getirir (2003: 175). Darwinciler (ve uzlaşmazlık çoğunlukla Darwin’in kendi yazdıklarıyla olmaktan ziyade Darwin’in takipçilerinin yorumlarıyladır) belli türlerin “hayatta kalabilmesi” anlamına gelen “sıradışı dizgeler” üzerinde yoğunlaşırken, Merleau-Ponty, en güçlüünün hayatta kalması üzerindeki bu vurgunun daha az sıradışı dizgeler içinde yer alan hayvanların yine de mükemmel bir biçimde çevrelerine uyum sağlamakta olduğu gerçeğini “baskıladığı” iddiasında Uexküll’ü takip eder:

Ortamdan gelecek her eylem hayvanın eylemi tarafından koşullanır; hayvanın davranışı ortamdan gelecek tepkileri harekete geçirir. Hayvan tarafından gerçekleştirilen eylemin karşılığında bir eylem hayat bulur ve bu da hayvanın davranışında karşılığını bulur. Özetle, dışarı ile içerisi, durum ile hareket basit bir nedensellik ilişkisi içinde değildir (s. 175).

Merleau-Ponty’nin burada hayvanlığa bakışı sık örüntülü mekanize süreçlerle ilgili olmaktansa bağlam-bağımlı, anlamlı hareketlere odaklanmıştır: “*Umwelt*, giderek daha az hedef yönelimli hale gelirken, giderek daha fazla simgelerin yorumlanmasına yönelir.” Hayvan, “kültüre dair bir başlangıcı” içeren, doğanın aktif bir katılımcısı haline gelir (s. 176). İnsan ile insan olmayanı ayıran veçhelerdense onları bağlantılandıran veçhelerle daha fazla ilgili olan Merleau-Ponty, *Umwelt*’te, “bir eylem alanının açılışını yapan hayat” a dair bir kuram görmektedir: Bu açılış, varlıkları hem tür-içi hem de türler arasında birbirine bağlayan bir “hayvanlıklar-arasılığa” doğrudur (s. 173).

Nature dersleri ilerledikçe Merleau-Ponty “dünyanın eti”ne dair bir tartışmayı gündeme taşır (s. 216). Bu kavram, özne ile nesne, içerisi ile dışarı, beden ve çevre arasındaki keskin ayrımlardan kaçınır. Bedenlerimiz dünyaya açıklığın merkezine yerleşir: “Dışarıdan kurulan ilişkiler temelinde dünyanın bi-

limini oluşturmak yerine (örneğin mekânsal ilişkiler), beden dünyanın ölçüsü haline gelir. Dünyaya açığımdır, çünkü bedenimin içindeyimdir” (s. 217). Bu ifade bedeninin bir bireyi dünyanın arka planına hapsettiği anlamına gelmez; daha ziyade Merleau-Ponty “bedeni açık bir bütünsellik” olarak kavramsallaştırır: “Bedenin eti, dünyanın etini anlamamızı sağlar” (s. 218). Heidegger’in *Umwelt* incelemesi insan ile hayvan arasında farklı dünya düzenlerinin ayrışması ile sonuçlanırken, Merleau-Ponty bütün hayatın paylaşılan sahnesi olan, nabızı atan, yaratıcı bir dünya resmeder: “İnsan olmanın başka her çeşit hayvanla aynı olduğunu ileri sürüyor değilim, ama hayatın bütün biçimleri doğal ontolojinin bütünlüğü içinde yerlerini alırlar” (Buchanan 2008: 147). Bu itibarla, Merleau-Ponty dünyanın, Louise Westling’in *The Logos of the Living World*’de (Yaşayan Dünyanın Logosu) ileri sürdüğü gibi, “antroposantrik kibre radikal bir başkaldırı” niteliğini taşıyan ve insanlığı hayatın türler-arası topluluğuna yeniden katan bir kavramsallaştırmasını geliştirmeye başlar (Westling 2014: 5).

Merleau-Ponty söz konusu “dünyanın eti” nosyonunu, erken dönem fenomenolojideki bilinç üzerindeki birincil odağın yerini yeni bir doğa ontolojisinin temellerine bıraktığı *The Visible and the Invisible*’da daha elle tutulur hale getirir. Burada Kartezyen ikilikçiliğe biraz daha mesafelenir ve dünyayla ilişkilerimizi tanımlamada insan bilinçliliğini hayvan bedenliliğinin önüne yerleştirmekten uzak durur:

Kendini bilme ile dünyayı bilme arasında bundan böyle hangisinin ideal önceliğe sahip olduğunu tartışmak anlamlı değildir. Bilhassa, dünya artık, koşullu önermenin “düşünüyorum”u üzerine kurulu değildir. “Var”ım dediğim şey sadece belli bir mesafeden öyledir, kendimden önce tuttuğum ve en az mesafede saydığım burada, bu bedende, bu kişilikte, bu düşüncelerde ... ve buna karşılık, benim kendime olduğumdan daha yakın ben olmayan bu dünyayla, bedenimin sadece bir uzantısıymış gibi ilişkilendiririm – dünyadayım derken kendimi makul bulurum. İdealizm ve düşünsel kısıtlanış ortadan kalkar

çünkü bilgiyle ilişkilene "varlıkların ilişkilene"ne yaslanır, çünkü benim için var olmak belli bir kimliğin içinde kalmak değildir, teşhis edilebilir olanı kendimden önce tutmak demektir, *orada olanı*, başka bir şeyi değil, sadece küçük bir "olduğu gibi"yi eklememdir (1968: 57).

İnsan, dünyada oluşu kavramanın başlangıç noktasının insan aklı değil, doğaya bedenlenmiş açıklığımız olduğu bir "ontolojik titreşim" in parçasıdır (s. 115): "Bütün yapmamız gereken uğraştığımız varlığın içinde kendimizi konumlandırmaktır, ona dışarıdan bakmak değil – ya da *aynı kapıya çıkar*, yapmamız gereken onu hayatımızın dokusu içine yeniden yerleştirmektir" (s. 117). Merleau-Ponty her ikisi de aynı derecede sorunlu olan dogmatik idealizm ile maddecilik kutupları arasında hareket eder: "Bir düşünceler cennetinde ya da bir anlamlar zemininde dayanışma aramak naiflik olacaktır – dayanışma, görüntülerin ne altında ne de ötesindedir, onların eklemledikleri yerededir; o, bir deneyimi o deneyimin deşikelerine gizlice bağlayan bağıdır" (s. 116). Şurası önemlidir ki Merleau-Ponty farklı "yaşayan bedenler" arasındaki açıklıkları ortadan kaldırmak isteğinde değildir, aynı zamanda "yaşayan varlıklar arasındaki uyum" un altını çizmek ister (Buchanan 2008: 132). Bu nedenle Merleau-Ponty, hayatın kendini açtığı eşzamanlı *deşikeler ve bağlantıları* kavramsallaştırır.

Hayatın yeni temeli olan "eklemler" doğanın paylaşılan kendini açışıdır. Beden, kendi üzerine kapalı bir insan öznesine ait değildir, daha ziyade "şeylerin eti" nin bir parçasıdır: "Beden şeylerin düzenine aittir, zira dünya evrensel ettir" (1968: 133; 137). Merleau-Ponty'nin söz konusu "et" sözcüğüyle neyi kastetmediğinin altını çizmek önemlidir: İlk olarak, et, "madde değildir" (s. 139; 146); ikinci olarak da aşkın, mistik bir şeymanın bileşeni değildir. Daha ziyade, "felsefede hiçbir isim taşımayan", "varlığın bir tür 'cevher'i" dir – tıpkı su, hava ve ateş için düşünüldüğü gibi (s. 139; 147). Dolayısıyla et, öznel ya da nesnel dünyaya ait olan "maddi içerik"lerden doğmaz; dünyanın eti ilkseldir, hemen her daim birbirine dolaşık olan insan

ve insan olmayanın doğası, maddi ve gayri-maddi, görünen ve görünmeyeni işaret eden “vahşi ya da yabani bir mevcudiyet”tir (s. 211): “Bu, bedenimin dünyanınkiyle aynı etten yapıldığı ... dahası, bedenimin bu etinin dünyayla paylaşıldığı anlamına gelir, dünya onu yansıtır, ona nüfuz eder ve o dünyaya nüfuz eder ... bir sınır-aşım ya da örtüşme ilişkisi içindedirler.” Merleau-Ponty bedende “dünyanın bütün boyutları”nın bir “ölçüsü”nü bulur (s. 248). *The Visible and the Invisible* uzun uzadıya belli bir “hayvan”ın hayatını incelemeyi; bu, insanın ve hayvanın farklı “özleri” ve dünyaya erişim kabiliyetlerindeki farklılıklara dair Heideggerci dilden kesin bir biçimde uzaklaşması nede niyledir. Dünyanın eti bütün hayata açık olan ezeli bir bedenler-arasılığı tarif eder.

Koku alma duyusuyla ilgili bir sanat neden olmasın? *Timbuktu*

Edebiyatta hayvan hayatını anlatma denemeleri pek çoğunlukla evde bakılan hayvanlara odaklanır ve seçilen tür de yine çoğunlukla köpeklerdir. Evcil hayvanlara dair bu tür anlatılar insanların gündelik yaşamlarında oynadıkları hayati rolü gösterme ve Derrida’yla Haraway’in yaptığına benzer bir biçimde insanla hayvan arasındaki hiyerarşik bölünmeleri çetrefilleştirme gücüne sahiptir. Ama aynı zamanda, kötü muameleye maruz kaldıkları haller de dahil olmak üzere, evcil hayvan sahipliğiyle ilintilendirilen sorunları da aşikâr edebilirler. Dahası, romanlardaki birçok insan olmayan hayvan kendini ana hikâyenin arka planında bulurken, bir köpeğe kahraman rolü verilmesi köpeklerin dünyaya ilişkin fenomenolojik deneyimlerini tahayyül etme ve dolayısıyla Heidegger ve Merleau-Ponty tarafından gündeme getirilenler gibi meseleleri araştırma fırsatı sunar. Fakat hayvan kuramcıları tarafından gündeme getirilen evcil hayvanlar ve onların dünyaya dair deneyimlerine dair soruları edebiyatta da bulmak mümkünken, temel bir farklılık vardır: Hayvanlar ve dünyayla nasıl ilişkilendikleri hakkında düşünmek yerine, *bir hayvanın dünyaya dair düşünme biçimi-*

ni temsil etme girişimleriyle karşılaşırız. Süreç içinde dilin rolü daha dikkatli bir incelemeye konu olur, zira sözcükler doğrudan doğruya bilinçliliği ve insan seslerindense kokuyla daha ilgili olan bir köpek kahramanın gündelik deneyimini ifade etmek için kullanılır.

Paul Auster'ın 1999 tarihli romanı *Timbuktu*, bir köpeğin hayatına dair şakacı ama aynı zamanda ciddi bir keşif sunar. Köpek kahraman Bay Kemik, “günümüz edebiyatında hayvanların felsefileştirilmesine dair geniş külliyat”ın bir örneğini sergiler (Ittner 2006: 91). Onun düşünen bir köpek olduğu anlaşılır. Auster, Bay Kemik'in sahibi Willy'yle birlikte Brooklyn'den Baltimore'a olan yolculuğunun hikâyesini, takibinde Willy'nin ölümü ve ölümden sonrasına, “Timbuktu”ya farazi yolculuğunu yazar: Willy, yas tuttuğuna, hatırladığına, hatta hayal kurduğuna tanıklık ettiğimiz Bay Kemik'i yeni bir ev bulma çabasıyla baş başa bırakır. Devam eden süreçte roman, ev-içi alanlarda köpeklerin sömürülmesinin açmazlarının yanı sıra, köpeklerle birlikte düşünmenin hayata dair farklı bir bakış açısına elverme biçimlerinin potansiyellerini açıklığa kavuşturur. Hemen ikinci paragrafta anlatıcı Willy'yle Bay Kemik arasındaki bağın altını çizer, Willy'nin vefatından endişe duymaktadır:

Bay Kemik bir köpek yavrusu olduğu ilk günlerden başlayarak Willy'yle birlikte olmuştu ve şimdi içinde sahibini barındırmayan bir dünyayı hayal etmek onun için neredeyse imkânsızdı. Her düşünce, her anı, dünyanın her bir zerreciği Willy'nin varlığıyla doluydu. Alışkanlıklar zor ortadan kalkar ve hiç şüphesiz yaşlı bir köpeğe yeni numaralar öğretmenin güçlüklerine dair meselde bir hakikat payı vardır, fakat Bay Kemik'in yaklaşmakta olana dair korku ve endişe duymasının tek sebebi sevgi ya da adanmışlık değildi. Bu, katıksız ontolojik terördü. Willy'yi dünyadan çıkardığımızda tek olasılık bizzat dünyanın ortadan kalkacağıydı (Auster 1999: 4).

Burada bir yandan köpeklerin insanlara bağımlılığını –Bay Kemik için insan “sahibi” dünyanın kendisiyle eş anlamlıdır–

ve öte yandan da her ikisinin varoluşlarını “dolduran” esaslı ve mahrem duygusal ve moleküler dolaşıklıklağı görürüz. “Saf ontolojik terör” ifadesi, köpeği insan hâkimiyetine teslim eden ve aynı zamanda paylaşılan varoluş biçimlerini de güçlendiren bu birbirine dolanık hayatları mükemmelen yakalar.

Auster, hayvanın zihnini, Carter’ın Birinci Bölüm’de yaptığını gördüğümüzden daha serbest bir biçimde tanımlar, antropomorfizmle ilintili sorunları daha az dert eder görünür. Bay Kemik’in düşünceleri, duyguları, hatta hayallerine dair uzun ve detaylı paragrafların bir avantajı, okuyucuları önceden sorgulamaya değer görmedikleri şeyleri sorgulamaya yönlendirmesidir. *Timbuktu*, çok daha ilginç olan *nasıl* ve *ne* düşündükleri, *nasıl* ve *ne* hissettikleri sorusunu araştırmak üzere köpeklerin düşündüklerini ve hissettiklerini elde bir sayar. Dolayısıyla, Auster’ın bu soruları derinlemesine araştırma çabaları, insan dilinin, dünyayı bir köpek olarak kavramanın nasıl bir şey olduğunu *kuramsallaştırmak* için kullanıldığı bir deney olarak görülebilir. Bunu Bay Kemik ve Willy arasındaki ilişkide görürüz; Willy, “köpek olma”nın ve “köpeksi huylar”ın ne demek olduğuyla samimiyetle ilgilenir:

Bay Kemik hayatına girene değin, bir köpeğin davranışını yakından gözlemlene fırsatına hiç sahip olmamıştı, bu konuyla ilgili pek düşünmüş de değildi. Köpekler onun için müphem varlıklardan daha fazlası değildi: Bilincin sınırlarında dolanan gölgeli simalar... Size havlayanlardan kaçınır, sizi yalayanları severdiniz. Bütün bildiği buydu. Otuz sekizinci doğumgününden iki ay sonra bütün bunlar aniden değışti.

Öğrenilmesi gereken ne çok şey vardı, özüksenmesi ve çözümlenmesi gereken ne çok belirti, Willy nereden başlayacağını bile bilemiyordu. Bacakların arasındaki kuyrukla zıt anlama gelen sallanan kuyruk. Gevşek kulaklara karşılık dikilmiş kulaklar. Sırt üstü yuvarlanmak, daireler çizerek koşmak, kıcını koklamak ve horuldanmak, kanguru gibi hoplamak ve havada takla atmak, tacizkâr bir biçimde çömelmek, diş göstermek, başını dikmek ve her bir dakika gerçekleşen yüzlerce

başka ayrıntı, her biri bir düşünce, bir duygunun, bir planın, bir itkinin ifadesi. Yeni bir dil konuşmayı öğrenmek gibiydi (s. 37).

Burada Willy, Bay Kemik'in nev-i şahsına münhasır dünya inşasını teslim etmeye ve buna karşılık vermeye çalışır. Köpeği "bilincin kıyısı"ndan düşünme kabiliyetinin merkezine taşıyan "her bir dakika gerçekleşen ayrıntılar"a eşlik eder. Köpeğin, genellikle içgüdüsel tepkiler olarak görülen yetenekleri burada "bir duygunun, bir planın, bir itkinin" anlamlı bedensel ifadeleri olarak dikkate alınır. Dolayısıyla, Auster'ın anlatıcısı hayvanın hayatını betimlemek için dile başvurmak zorunda olsa da önemli nokta, karakteri Willy'nin, kendisinin de erişmek için mücadele ettiği bir başka deneyim çeşidine dair bir farkındalık sergilemesidir. "Yeni bir dil konuşmayı öğrenmek gibiydi" benzetmesinin gösterdiği üzere köpeğin mevzu bahis dünya inşası, dilin insan dünyasıyla bağlantılıdır ama ona indirgenemez; odak, bir köpeğin sahip olmadığı yeteneğin bir insanın sahip olmadığı yeteneğe kaymıştır.

Köpeğin dünya inşasının farklı dil dizgesi, koku üzerine odaklanılmak suretiyle sergilenir: "Zira hakiki bilgi için, gerçekliğin çok katmanlı görünüşleriyle sahici bir biçimde kavranması için, sadece burnun bir anlamı vardı" (s. 38). Görünüşe göre Bay Kemik kokudan anlam çıkarmak için "sınırsız" bir yeteneğe sahiptir; insan hayatıyla iç içe olsalar bile köpeklerin insanlardan ayrı bir dünyaya sahip olduklarını gösteren bir yetenektir bu: "Bir köpeğin kabaca iki yüz yirmi milyon koku reseptörü varken, bir insanın sadece beş milyon reseptörü vardı." Böylesi niceliksel bir "nispetsizlik"le, "bir köpek tarafından algılanan dünyanın bir insan tarafından algılanan dünyadan oldukça farklı olacağını var saymak mantıklıydı". Köpeği, nesnelere "oldukları gibi" erişemediğinden dolayı yoksun resmetmek yerine, roman, burada insanın yoksun olduğu dünya deneyimlerini merak eder. Bu merak, eğer dil yerine kokuyu ayrıcalıklı duyum olarak alsak insanın nesnelere "olduğu gibi" erişiminin olup olmayacağına dair bir değer-

lendirmeyi de içerir: “Bay Kemik bir şeyi kokladığında ne tecrübe ediyordu? Ve bunun kadar önemli olmak üzere, neden kokluyordu ve neyi kokluyordu?” (s. 39). Şu durumda koku, köpeğin basitçe çevresinde yönünü yordamını bulmasını sağlayan bir şey olarak kuramsallaştırılmaz; daha ziyade, bu duyu, zengin ve anlamlı bir hayat deneyimi sağlar. Dikkat çekici ölçüde orijinal bir dizi soruyla –“bunu kimse daha önce düşünmemiştii” diye okuruz– bize kokunun kendi estetiğini yaratıp yaratamayacağı üzerine düşünmemiz bile istenir: “Koku duyusu üzerine inşa olunmuş bir sanata karşılık vermeyeceklerini kim söyleyebilirdi? Koku alma duyusuyla ilgili bir sanat neden olmasın? Köpeklerin bildikleri şekliyle dünyayla iştigal eden, köpekler için bir sanat neden olmasın?” (s. 40-41). Eğer hayvan kuramcılarının incelediği “hayvan sorunsalı” hem ev-içi hem ev-dışı alanlardaki hayvan hayatına dair sorulara kendini kapamaktansa açık kalmak zorundaysa, burada Auster’in romanının yaptığı tam da budur. Willy sorar: “Kokuların ideal ardışıklığı nedir? Bir senfoni ne kadar sürer ve kaç tür koku içermelidir?” (s. 41). Bu gibi sorular bizden sadece köpeklerin dünyasını onların pencerelerinden anlamaya çalışmamızı istemez, aynı zamanda tam da anlamı aktarmak için bütünüyle sözcüklere yaslanan mevzu bahis romanın sınırlılıkları üzerinde öz-düşünümsel olarak yorumda bulunur. *Timbuktu*, bu soruları sorarak, insanla köpek arasında paylaşılan bir sempatinin (“senfoni” de diyebiliriz) altını çizer ve aynı zamanda birbirinden çok farklı iki dünyaya işaret eder. Burada hem insanla evcil hayvanın mahrem dolaşıklığını hem de bu dolaşıklığın içine girdikleri asimetrik biçimlere yönelik saygıyı buluruz.

Fakat evcil hayvan sahipliği her zaman Willy’nin Bay Kemik’le ilişkisinde olduğu gibi yaratıcı ve saygılı karşılıklara yol açmaz. *Timbuktu* aynı zamanda insanla köpek arasındaki bu dengesiz karşılaşmanın karanlık yüzünü de ortaya koyar: Willy öldükten sonra Bay Kemik yeni bir ev aramaktadır. Evcilleştirilmiş bir hayvan olarak hayatta kalabilmesi için insanlara bağımlı olan Bay Kemik’in itaatkârlaşmaya istekli görünmesiyle

türler arasındaki eşitsizliğin altı çizilir. “En sakın ve kendinden emin tavırla”, bir oğlanın, Tiger’ın onu bulmasına izin verir, “ona sadık olur, bu fırlama tipin olağanüstü güç hamlelerine sabırla katlanır”. Bir başka deyişle, önceden Willy’nin doldurduğu boşluk için şimdi bir başka insana ihtiyaç vardır (s. 126-127). Bu yeni aile başlangıçta Bay Kemik’e iyi davranır, ona yiyecek temin eder, “o da hoşnut bir kendinden geçme halinde yemeğini yer”, tüylerini kenelerden arındırmak için onu yıkarlar (s. 130; 133-134). Ne var ki baba Dick eve döndüğünde köpek üzerindeki insan hâkimiyetini kurmak üzere kurallarını dayatacaktır. Köpeğin, aşağıdaki kurallara uyduğu müddetçe, bir deneme süresi için kalabileceğini buyurur:

- Birincisi: Hiçbir koşul altında köpeğin ev içinde olmasına izin verilmeyecek.
- İkincisi: Tam bir kontrol için veterinerine götürülmesi gerekecek. Eğer makul surette sağlıklı bulunmazsa, gitmek zorunda kalacak.
- Üçüncüsü: Mümkün olan en kısa zamanda bir profesyonel bakım uzmanıyla randevu ayarlanacak. Köpeğin tüyleri kesilecek, şampuanlanacak, manikürü yapılacak ve kenelerden, bit ve pirelerden bütünüyle arındırılacak.
- Dördüncüsü: Kısırlaştırılacak.
- Ve beşincisi: Onu beslemek ve su kabını değiştirmekten Alice sorumlu olacak ve bu hizmetleri için herhangi bir para almayacak (s. 141-142).

Bu listedeki belli maddeler –en dikkate değerleri temizlik ve besleme– önceden anne ve Alice tarafından yerine getirilmiştir. Fakat anne ve Alice, Bay Kemik’e şefkatle yaklaşmış ve ihtiyaçlarına karşılık vermişken, Dick’in emirleri daha ziyade ataerkil ve insan otoritesini kurmakla ilgilidir.

Listedeki en sorunlu maddelerden biri köpeğin eve girmesine izin verilmeyecek olmasıdır: Bay Kemik, “bir ailenin evine giremeyecekse o ailenin parçası haline gelebileceğini kavrayamaz”. Burada bir evcil hayvanı evde bakılan hayvan yapan unsurun reddedildiğini görürüz: İnsanın aile mekânına girmek.

Köpeğim bu biçimde kıyıya itilmesi, ailenin evinde tutulmasına dahi izin verilmeyişiyle vurgulanır. Bütün bunlara ek olarak, Dick, Willy'nin yaptığından farklı olarak köpeğin sahip olduğu yetenekleri görmekte bütünüyle isteksizdir: “Onun için üzülme Alice. O bir kişi değil, bir köpek ve köpekler soru sormazlar. Aldıklarıyla yetinirler” (s. 142). Ne var ki, Auster'ın kahramanı, bu varsayımla tezat oluşturacak biçimde sorular *sormaktadır*:

Burada hayat neye benzeyecek acaba, diye merak etti. Sabah onu terk edecekler ve bütün gün kendi kendisini oyalamasını mı bekleyecekler? Yakışksız bir şaka gibi bu. O arkadaşlık için yetişmiş bir köpekti, diğerleriyle hayat alışverişi için yetişmiş bir köpek, dokunulmaya ve kendisiyle konuşulmasına ihtiyacı vardı, kendisinden daha fazlasını içeren bir hayatı paylaşmaya... Onu bir mahpusa çevirdiler (s. 144).

Köpeğe yönelik muamelelerinde Willy ile Dick arasındaki fark, ilki köpek arkadaşının kendisini değiştirmesine izin vermesi ve onunla “hayat alışverişi”nde bulunmaya samimiyetle dahil olması, ikincisinin herhangi bir farklı hayat biçimini kabul edememesindedir. Her ikisi de fallik isimler taşımalarına rağmen, insanla köpek arasına bariyerler kurmak isteyen, Willy'dense Dick'tir (ve bir süre sonra, Bay Kemik'i “kısırlaştırma”ya götürerek, cinsel organlarının alınmasını sağlar [s. 151-152]). Dick'in kanunlarının zaferini vurgularcasına, köpek geç kapitalist, tüketimci toplumun modern ailesine boyun eğişini kabul eder: Şimdi “iki arabalık garajlarıyla, ev geliştirmek için kullanılan kapalı kamyonetleriyle, yeni-Rönesans usulü alışveriş merkezleriyle Amerika'yı deneyimliyordu ve herhangi bir itirazı yoktu ... sistemin işleyişine bir kez alıştınız mı bütün gün bir kayışa bağlı olmanız artık önemini kaybeder” (s. 162-163). Bay Kemik çağdaş Amerika'nın işleyiş çarkına yakalanmıştır, içinden –Willy'yle paylaştığı– hayat çekilmiş bir tür makine haline gelmektedir. Dahası, Bay Kemik, Willy'nin kendisini “yorgun ve iğrenç bir şaka”ya çevirmek için hırpalamış olduğunu hayal eder (s. 172).

Bay Kemik'in Dick'le tutsaklaştığını ve o olmadan özgürleşeceğini düşünmek basite kaçmak olur. *Timbuktu*, insanlarla köpekler arasındaki farklı ilişkileri araştırarak, mevzu bahis tutsaklık ya da kaçış seçimlerinin hatalı bir ikilik olduğunu gösterir. Bay Kemik'in ataerkil aile hâkimiyetinden kaçtıktan sonra –aile Disney dünyasında bir tatilin tadını çıkarırken bırakıldığı “köpek oteli”nden kaçar– ölümde karar kıldığını dikkate alalım. Hayatta kalabilmek için insanlara bütünüyle bağımlı olan Bay Kemik'in, bütün köpeklerin insanlarla eşit söz hakkına sahip olduğu... *Timbuktu*'nun tahayyüli hayat sonrası dünyasına doğru “son çıkış”tan başka gidecek yeri yoktur:

Yapması gereken tek şey yola atılmaktı... Fakat Bay Kemik intihar gibi bayağı bir şeyi düşünüyor değildi. Sadece bir oyun oynayacaktı... Yolun karşısına doğru koş ve çarpılmaktan kurtulup kurtulamayacağını gör. Bunu ne kadar başarırsan o kadar şampiyonsun. Hiç şüphesiz, er ya da geç işler aleyhine dönecek, şimdiye kadar arabadan kaçır gibi yap oyunu oynayan pek az köpek oyununun son turunu kaybetmeden tamamlayabilirdi. Fakat bu özel oyunun güzelliği de buydu. Kaybettiğiniz an, kazanıyordunuz (s. 185-186).

Bay Kemik için insan hâkimiyetinden muzaffer bir kaçış söz konusu değildir, hayatını kaybeder. Köpek tutsaklığı ya da kaçış fantezileriyle ilgili polemik eleştirilerle uğraşmak yerine, *Timbuktu*, Willy ve Dick aracılığıyla, halihazırda her zaman hiyerarşik olan bir ilişkiye karşılık vermenin iki çok farklı yolunu dikkatle ayrıntılandırır. Auster, karşılaşma ve iç içe geçişlerin asimetrik olduğunu bize gösterir, fakat bu asimetri insanı dünyaya kayıtsız bakışından uyandırabilecek bir unsur olarak görülebileceği gibi göz ardı da edilebilir ve böylece insan-merkezli dünya kavrayışı galabe çalar. Auster'ın romanını okurken karşı karşıya olduğumuz kaçınılmaz mesele bir evcil hayvana sahip olmanın zalimane olup olmadığıyla ilgili soyut ve evrensel bir ahlâki soru değil, daha ziyade bu hayvanlar hakkında nasıl düşündüğümüz, onlara nasıl muamelede bulunduğumuz

ve onların dünyasıyla/dünyasında ne surette alakadar olduğumuzla ilgili somut, gündelik bir sorudur.

Temel metinler

- Auster, Paul (1999), *Timbuktu*, Londra: Faber and Faber [*Timbuktu*, çev. İlknur Özdemir, Can Yayınları, 1999].
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Willis, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, cilt 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2011), *The Beast and the Sovereign*, cilt 2, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna (2008), *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heidegger, Martin (1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968), *The Visible and the Invisible*, çev. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003), *Nature: Course Notes from the Collège de France*, çev. Robert Vallier, Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008), *The World of Perception*, çev. Oliver Davis, New York: Routledge [*Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, 2005].
- Montaigne, Michel de (1958), "Apology for Raymond Sebond", *The Complete Works of Montaigne: Essays, Travel Journal, Letters*, çev. Donald M. Frame, Londra: Hamish Hamilton, s. 318-457 ["Raymond Sebond için Özür", *Bütün Denemeler*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, 2008].
- Uexküll, Jakob von (2010), *A Foray into the Worlds of Animals and Humans with A Theory of Meaning*, çev. Joseph D. O'Neil, Minneapolis: University of Minnesota Press.

İlave okuma

- Agamben, Giorgio (2004), *The Open: Man and Animal*, çev. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press.
- Bailey, Christiane (2011), "Kinds of Life: On the Phenomenological Basis of the Distinction between 'Higher' and 'Lower' Animals", *Environmental Philosophy* 8.2, 47-68.
- Berger, John (2009), *Why Look at Animals?*, Londra: Penguin [Hayvanlara Niçin Bakarız?, çev. Cevat Çapan, Delidolu Yayınları, 2017].
- Berger, Anne Emmanuelle ve Marta Segarra (2011), *Demographies: Thinking (of) Animals After Derrida*, Amsterdam: Rodopi.
- Buchanan, Brett (2008), *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany: State University of New York Press.
- Calarco, Matthew (2008), *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.
- Cavaliere, Paola (2009), *The Death of the Animal*, New York: Columbia University Press.
- DeMello, Margo (2011), "The Present and Future of Animal Domestication", Randy Malamud (ed.), *A Cultural History of Animals in the Modern Age*, New York: Berg, s. 67-94.
- DeMello, Margo (2012), "The Domestication of Animals", *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York: Columbia University Press, s. 84-98.
- Derrida, Jacques (1996), "A Silkworm of One's Own (Points of view stitched on the other veil)", *OLR: Oxford Literary Review* 18.1-18.2, s. 3-66.
- Derrida, Jacques (2001), *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Londra: Routledge.
- Francione, Gary L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog*, Philadelphia: Temple University Press.
- Franklin, Sarah (2007), *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*, Durham NC: Duke University Press.
- Fudge, Erica (2002), *Animal*, Londra: Reaktion.
- Fudge, Erica (2007), "The Dog, the Home and the Human, and the Ancestry of Derrida's Cat", *Oxford Literary Review* 29.1-29.2, 37-54.
- Fudge, Erica (2008), *Pets*, Stocksfield: Acumen.
- Hearne, Vicki (1994), *Animal Happiness: A Moving Exploration of Animals and Their Emotions*, New York: Skyhorse Publishing.

- Hearne, Vicki (2007), *Adam's Task: Calling Animals by Name*, New York: Skyhorse Publishing.
- Husserl, Edmund (1960), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns, Lahey: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ittner, Jutta (2006), "Part Spaniel, Part Canine Puzzle: Anthropomorphism in Woolf's *Flush* and Auster's *Timbuktu*", *Mosaic* 39.4, 181-196.
- Llewelyn, John (2010), "Where to Cut: Boucherie and Delikatessen", *Research in Phenomenology* 40:2, 161-187.
- McHugh, Susan (2004), *Dog*, Londra: Reaktion.
- McNeill, William (1999), "Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-1930", H. Peter Steeves (ed.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press, s. 197-248.
- Mazis, Glen A. (2008), *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries*, Albany: State University of New York Press.
- Oliver, Kelly (2009), "Sexual Difference, Animal Difference: Derrida's Sexy Silkworm", *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press, s. 131-154.
- Painter, Corinne ve Christian Lotz (ed.) (2007), *Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience*, Dordrecht: Springer.
- Rogers, Katharine M. (2006), *Cat*, Londra: Reaktion.
- Serpell, James A. (2005), "People in Disguise: Anthropomorphism and the Human-Pet Relationship", Lorraine Daston ve Gregg Mitman (ed.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York: Columbia University Press.
- Spiegel, Marjorie (1996), *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, New York: Mirror Books.
- Turner, Lynn (ed.) (2013), *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Velten, Hannah (2007), *Cow*, Londra: Reaktion.

- Westling, Louise (2014), *The Logos of the Living World: Merleau-Ponty, Animals, and Language*, New York: Fordham University Press.
- Wood, Sarah (2013), "Swans of Life (External Provocations and Autobiographical Flights that Teach us How to Read)", Lynn Turner (ed.), *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wood, Sarah (2014), *Without Mastery: Reading and Other Forces*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hayvan Etiği

Hayvan kullanımı ve istismarı

Hayvan hayatıyla insanlar arasındaki, özellikle Üçüncü Bölüm'de tartışılan evde bakılan hayvanlar örneğinde bariz olan duygusal bağ ile fabrika usulü çiftliklerde hayvanların kitlesel olarak öldürüldüğü gerçeğini ya da Giriş'te tartışılan hayvanat bahçelerini ziyaret etmeye dönük yaygın ilgi ile hayvanların yaşam çevrelerinin insan kullanımı için geniş ölçüde tahrip edilmesini bir arada düşünmek zor olabilir. Hayvanların sömürsünü açıklamak için basit bir şekilde birçok insanın *zalim* olduğunu söylemek yeterli değildir. Çağdaş Fransız felsefeci Jean-Christophe Bailly *The Animal Side*'da (Hayvan Tarafı), kırsal alanda hayvanlarla karşılaştığımızda verdiğimiz tepkiler ile bu hayvanların kapitalizmin küresel pazarlarında uğradıkları muamele arasında bir çelişkiye işaret eder:

açıktır ki bir noktada çobanla kasap, kanla süt arasındaki zincir kırılmıştır ve böylece insanların hayvanlarla geliştirdiği nadir olmayan aşinalığa yanıt olarak, biz insanlar onları öldürmek suretiyle sadece inkâr ve ihanet içinde bulunuruz.

Ama yine de kırlarda dolanan koyunlar, inekler ya da ke-

çiler gördüğümüzde ya da dahası bir ahıra ya da ağıla girdiğimizde, ilk izlenimimizi besleyen şey ne bir tahakküm ya da efendilik fantezisi ne de ekonomik bir fenomen ya da teknolojik bir zemindir: her daim ..., barışçıl bir olasılık mevcuttur – dünyanın kendi içine doğru sakince kabarması. Görüş alanımızda hayvanların varlığı devam ettiği müddetçe, bir kıpırtı duymak mümkün olacak, bir kaçış imkânı mevcut olacaktır... Ancak ve ancak hayvanlar görüş alanımızdan çıkarıldığında ya da görüş alanımız dışında tutulduklarında denge bozulur ve bundan böyle sadece zalimane olan değil, aynı zamanda ve daha ziyade karanlık zamanlarla hemhal bir rejimin içine doğru kaymış oluruz. Bu rejim içinde hayvanların yoksun bırakıldıkları şey aynı zamanda onlarla bütün ilişkilerimizin ve herhangi bir deneyim ihtimalinin ortadan kaldırılması anlamına gelir (2011: 64-65).

Hayvan kuramcıları için temel bir güçlük, birçok hayvanla “bütün ilişkilerimizin ortadan kaldırılması”na tanıklık ettiğimiz bu “karanlık zamanlar”da hayvan hayatına yönelik etik yanıtlar geliştirmektir. Hayvan etiği sadece –temas içinde bulunduğumuz– evde bakılan hayvanlara ya da hayvanat bahçesinde barınan hayvanlara nasıl muamele ettiğimizle ilgili bir soru değildir, aynı zamanda çoğunlukla ancak öldüklerinde bir kez karşılaştığımız, tüketim maddesine dönüşmüş hayvanların ilgi alanımızdan tamamen kaybolmamalarını nasıl sağlayacağımızla ilgili bir meseledir.

Acı çekebilirler mi?

Britanyalı felsefeci ve sosyal reformcu Jeremy Bentham, 1781 tarihli *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*'nde, şimdilerde çokça atıfta bulunan bir paragrafta hayvanlara karşı etik sorumluluk sorunsalını bir ıstırap meselesi olarak betimler:

Diğer bütün hayvanlar âleminin onlardan tiranlık eliyle esirgenemiş haklara kavuşacağı o günün gelmesi mümkündür. Fransızlar bir işkencecinin kaptanı tazmin edilmeksizin bir in-

sanın terk edilivermesi için siyah derinin bir sebep olamayacağını halihazırda keşfetmiş durumdadırlar. Aynı biçimde, gün gelip de bacakların sayısı, derinin vilositesi ya da sakrumun nerede sona erdiğinin de hissedebilen bir canlının aynı kade-re terk edilmesi için birer sebep olamayacağı kabul edilebilir. Aşılmaz çizgiyi çizecek olan başka nedir ki? Akli yetenekler mi ya da belki konuşabilme kabiliyeti? Ne var ki tamamen erişkin bir at ya da köpek, bir günlük ya da bir haftalık ya da dahası bir aylık bir çocukla karşılaştırılmayacak kadar akıllı ve üstelik sosyal bir varlıktır. Ama varsayın ki başka türdürler, bu ne-yi değiştirir? Soru *akıl yürütebilirler mi değildir. Konuşabilirler mi de değildir. Soru, acı çekebilirler mi olmalıdır* (1982: 283).

Bu paragraf Bentham'ın kitabında merkezî bir iddia olarak, “eski hukukçular”dan bu yana hayvanların nasıl “şeyler sınıfına indirildiği”ne dair bir dipnotta kendine yer bulmuştur. Bununla beraber, önemli bir paragraftır zira Bentham burada, onlara karşı muamelemizi tayin edişimize yön verecek etmen olarak hayvanlar arasındaki fizyolojik ya da bilişsel farklara odaklanmak yerine, onların acı çekme yeteneği olup olmadığını, biraz daha genişletirsek bir refah algısına sahip olup olmadığını dikkate almamız gerektiğini savunur. Acı çekme yeteneği hayata karşı adil bir yaklaşımın kurucu etmeni haline gelir. Buradakinin, “hayvan hakları” söylemindeki –aşağıdaki kesimde yeniden döneceğiz– tam olarak aynısı olmadığını belirtmek önemlidir. Bentham yukarıda “haklar” terimini kullanır, fakat çağdaş ahlâk felsefecisi Peter Singer'ın bize anımsattığı gibi, Bentham'ın meselesi, buyurucu ve evrensel haklar vaz etmekteyse, insanlar ve hayvanların paylaştıkları acı çekme yeteneği üzerinde temellenen eşit değerlendirmedir (Singer 1995: 8).

Bentham, en geniş anlamda, ahlâki eylemlerin, insanlara sağlanan faydanın en çoğa çıkarılması ve olumsuz sonuçlarının en aza indirilmesi esasında hesap edilmesi gerektiğini ileri süren faydacılığın temel kurucusudur ve Singer'ın son kırk yıllık çalışmaları, hayvanlara yönelik kötü muamelenin geniş kapsamlı

bir biçimde irdelenmesi için etiğe bu türden bir yaklaşımın yeniden ele alınmasıdır. Dönüm noktası niteliğindeki kitabı *Hayvan Özgürleşmesi*'nin 1975'te yayımlanmasından bu yana Singer, "insanların insan olmayan hayvanlar üzerindeki tiranlığına" karşı itiraz geliştirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu tiranlık, "yakın zamanlarda mücadele edilmiş bütün ahlâki ve sosyal meseleler" kadar önemlidir (1995: s. ix). İnsan olmayan hayvanların özgürleştirilmesi projesi özellikle endişe vericidir, zira birçok başka diğerleri lehine, bir türün tesis edeceği bir özgürleştirme edimini zorunlu kılar; başka türlü ifade edecek olursak sosyal protestonun örgütlenmesi kurbanlardan değil, baskın türden gelmelidir. Bu onu siyahilerin, kadınların, eşcinsellerin özgürleşmesi hareketlerinden farklı kılar (s. xiii). Singer'ın hayvanlara yaklaşımı –orijinal olarak Richard Ryder'in formüle ettiği bir terim olan ve İkinci Bölüm'de ayrıntılandırıldığı üzere günümüzde posthümanist hayvan kuramcılarının yaygın olarak kullandığı– "türçülük"ten kaçınma gayretindedir (1971: 81). Irkçılık, (hetero)seksizm gibi terimleri çağrıştıran türçülük "kendi türünün mensuplarının çıkarları lehine olacak biçimde başka bir türün üyelerine yönelik bir önyargı ya da taraftar tavrı" ifade eder (Singer 1995: 6). Dolayısıyla hayvanlara yönelik insan sömürsünün uzun tarihini, özellikle de geç kapitalizm döneminde hayvanların artan istismarını aydınlatmak için faydalı bir terimdir.

Eşitlik meselesi Singer'ın projesinde merkezî bir konuma sahiptir, fakat farklılıkların düzleneceği ve böylelikle her canlının homojenliğe indirgeneceği ya da aynı tarzda muamele göreceği biçiminde yanlış anlaşılmalıdır: "Temel eşitlik ilkesi eşit ya da aynı muameleyi gerektirmez; eşit değerlendirmeyi gerektirir. Farklı varlıklar için eşit değerlendirme farklı muamele ya da farklı haklarla sonuçlanabilir" (s. 2). Eşit muameleden eşit değerlendirmeye bu incelikli geçişin sonucu, eşitliğin "olgusal gerçeklerin ileri sürülmesi"nden ziyade "ahlâki bir ilke" haline gelmesidir (s. 4). Singer'ın, *In Defense of Animals: The Second Wave*'in (Hayvanların Savunusu: İkinci Dalga) girişinde yeniden belirttiği üzere, türçülüğe karşı mücadele "bü-

tün hayatların eşit değerde olduğunu söylememizi ya da hayvanlarla insanların bütün çıkarlarına aynı ağırlığın verilmesini gerektirmez”, fakat

hayvanlarla insanların benzer çıkarlara sahip olduğu –fiziksel acıdan kaçınmadaki çıkarı bir örnek olarak alabiliriz– durumlarda bu çıkarların eşit olarak dikkate alınması gerektiğini sınırlı ve savunulabilir bir iddia haline getirir. Bir başka varlığın çıkarlarını, sadece o varlık insan olmadığı için gözden çıkar-mamız ve hesaba katmamamız olmaz (2006: 7).

Singer gibi faydacı düşünürler etik değerlendirmelerin haz-zı çoğaltacak ve acıyı en aza indirecek bir surette yapılması gerektiğine inanırlar: Hayvanlarla mı insanlarla mı uğraştığımız kendi başına farklı hayat formları üzerinden bir öncelik belirlenmesini zorunlu kılmaz, zira herkesin çıkarları hesaba katılmaktadır.

Singer, çalışmaları boyunca türçülük-karşıtı etik konumunu açıklamak ve göstermek üzere birçok senaryo sunar. Aşağıdaki, insan olmayan bir hayvanın acısına ya da hazzına, insan olanınkinden daha az önem vermenin, Singer’ın bakış açısından kabul edilebilir olmayan “pratik sonuçları”na dair bir örnektir:

Bir atın sağrısına açık elimle kuvvetli bir sille indirirsem, at hareket etmeye başlayacaktır ama muhtemeldir ki az bir miktar acı hissedecektir. Derisi sıradan bir tokata karşı kendisini koruyacak kadar kalındır. Bununla beraber bir bebeğe aynı biçimde tokat indirirsem bebek ağlayacak ve muhtemelen acı hissedecektir, zira derisi daha hassastır. Şu durumda aynı güçle uygulandığı durumda bir bebeği tokatlamak bir atı tokatlamaktan daha fenadır. Fakat bir darbe çeşidi olmalıdır ki –tam olarak ne olacağını bilmiyorum, belki ağır bir sopayla indirilecek bir darbe– bebeğin tokat atıldığında hiçbir sebep olmaksızın hissedeceği kadar acıyı atın hissetmesini sağlasın ... ve eğer bir bebekte acıya sebep olmayı yanlış buluyorsak, şu durumda ve şayet türçü değilsek bir atta da haksız yere aynı miktarda acıya sebep olmayı yanlış bulmak durumundayız (1995: 15).

Burada insan ve insan olmayan hayvanların acıdan kaçınmadaki çıkarlarının hesaba katılmaya değer olduğunu görürüz. Bu, her durumda atın ve bebeğin çekeceği acının özdeş olacağı anlamına gelmez, fakat söz konusu bakış açısının mantıki sonucu, bir bebekte acıya sebep olmanın etik-dışı olduğuna dair perspektifimizin hayvanlar tarafından tecrübe edilen acıya doğru genişlemesi gerektiğidir.

Faydacılığın dört temel boyutu Singer'ın örneğinde kendine yer bulur: İlk olarak, "evrenselci"dir – bütün canlıların çıkarı hesaba katılır; ikinci olarak, "refahçı"dır, insan ve insan olmayan hayvanların çıkarlarının tatmini anlamına gelen refah birincil ilgi odağıdır; üçüncü olarak, "sonuç-odaklı"dır – bir eylemin doğru mu yanlış mı olduğuna dair değerlendirme o eylemin sonuçlarına odaklanmak suretiyle yapılır; dördüncü olarak da "birleştirici"dir, zira ilgili tarafların çıkarlarının birbirine eklenmesi suretiyle bütün çıkarları hesaba katar ve en etik eylemin en fazla sayıda ilgilinin yararına olan eylem olduğunu savunur (Matheny 2006: 14-15). Hayvan etiğine faydacı yaklaşım bu dört boyutu bir araya getirmek suretiyle insan çıkarlarının tarihsel olarak veri kabul edilen önceliğini yerinden oynatma amacı açısından üstünlükler taşır. Etik değerlendirmelerini dünyaya dair mevcut bilgi üzerinde temellendirir, aynı zamanda etik bir karar gerektiren her senaryonun bütün ilgili taraflarla ilişkili olacak bir bağlamda değerlendirileceği bir esnekliği de garanti altına alır. Fakat bu yaklaşım bazı problemler de teşkil eder. Antroposantrizme itiraz geliştirme amacı taşıyan bir etik mevzu bahis olduğunda, eylemlerin sonuçlarının değerlendirilmesine ilişkin oldukça rasyonalist ve kendini bilen bir yöntemle yaslanır. Ölçme ve tartma üzerindeki vurgu, nicel hesaplamaya olan inanca yaslanmaktadır ki bu da gerek eylemler ve sonuçlarına dair niteliksel farklar için gerekse toplamının parçalarına zorunlu olarak indirgenemeyecek senaryolar için fazla bir alan bırakmaz. Bir başka deyişle, bu yaklaşım, her daim mantıki bir yol izlemeyen karar alma, eylem ve sonucuna dair karmaşık gerçekliklerden bir dereceye kadar soyutlanmış olabilir. Ek olarak, faydacılıkta, çıkarlar, acı ve ıstıraba

dair hesaplamaları yapanlar hiç şüphesiz insanlardır. Gary Steiner *Anthropocentrism and Its Discontents*'de (Antroposantrizm ve Hoşnutsuzlukları) bunun ciddi bir sınırlılık teşkil ettiğini öne sürer, zira "insanların hayvanlar adına faydacı hesaplamalar yaptığı durumlarda, antroposantrizme düşme ihtimali yüksektir" (2005: 9).

Hayvan hakları

Singer'in faydacı yaklaşımı hiç şüphesiz hayvan refahına dair tartışmaların ileriye taşınmasına çok katkıda bulunmuş ve hayvan etiğini çağdaş ahlâk felsefesinin gündemine yerleştirmiştir. Singer, fabrika usulü çiftliklerde, laboratuvarlarda hayvanların sömürsünü ve yaban hayatın yaşam çevresinin tahrip edilmesini durdurmanın faydalarının, bu yaklaşımın taşıyabileceği herhangi bir sınırlılıktan daha önemli olduğunu savunurdu. Bununla beraber, faydacılık, söz konusu etik projede rol üstlenmeyi mümkün kılacak tek yaklaşım değildir ve kuramsal dayanaklarına dair kolayca bir yana bırakılamayacak ciddi meseleler gündeme getirilmiştir. Faydacı yaklaşıma temel bir itiraz hayvan hakları kuramı biçiminde ortaya çıkmıştır. Tom Regan, 1983 tarihli çığır açan çalışması *The Case for Animal Rights*'da (Hayvan Hakları Davası), faydacılığa dair en büyük güçlüklerden birinin, "yarar"ı insan perspektifinden değerlendirmesi ve bütün canlıları sadece birer araca indirgemesi olduğunu öne sürer. Odak noktası, herkesin eylemlerinin sonuçlarının, "iyinin kötü üzerinde olacağı en iyi toplam denge"de gerçekleşmesidir ama bu, az sayıdaki bireyin "çok acı çekmesi"ne müsamaha gösterilmesiyle sonuçlanabilir, zira "geriye kalanlar bireysel olarak az bir miktar kazançlı çıkarlar ve çok sayıda bireyin birleştirilmiş kazancı az sayıdaki bireyin kederli kayıplarının telafisini oluşturur" (1983: 211). Bir başka deyişle, acı ve hazzın niceliksel düzeylerine odaklanan bu yaklaşım, çeşitli insan ve insan-olmayan özneler arasındaki niteliksel farkları gözden kaybeder. Böylece, der Regan, "herkesin eşitlik ilkesinden yararlanması ve herkesin çıkarlarının eşitçe gözetilmesi

arasında zorunlu bir bağlantı ya da önceden güvenceye alınmış bir uyum yoktur” (s. 226). Faydacılığın sorunu, canlıların *kendi içlerinde değerli addedilmemelerindedir*. Bir eylemin sonucu olarak daha fazla sayıda insan, kaybetmektense kazanıyorsa, azınlık gruplarındakiler için olumsuz sonuçları olsa bile o eylem meşru görülebilir.

Regan’a göre, öldürme örneğini ele aldığımızda faydacı bir yaklaşımın sınırlılıkları hepten ön plana çıkar. Faydacıların, Bentham’ın takipçisi sayılabilecek “hazcı” olan ilk tipi için, “tek başına haz özsel olarak iyidir” ve “tek başına acı özsel olarak kötüdür”, böylece ahlâki failer ancak söz konusu olumlu ve olumsuz değerler “haznesi”ne indirgenirler – öldürmek bizzat etik-dışı olarak değerlendirilmez (s. 200). Singer’la ilişkilendirilen ikinci tip olan “tercih” faydacılığı, “bazı bireylerin sadece burada ve şimdide tercihlerde bulunmayıp geleceklerini ilgilendiren tercihlerde de buldukları, özellikle *yaşamaya devam etme tercihinin* buna bir örnek olduğunu” teslim etmek suretiyle daha karmaşık ve incelikli bir nitelik kazansa da hâlâ sorunludur:

Singer bu arzuyu [*yaşamaya devam etme tercihi*] zorunlu bir koşul haline getirmek suretiyle neden doğrudan ve ilk bakışta bir zarar vermeme görevimiz olduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zarar, burada, sırasıyla hayvanları ve bu hayvanlar gibi ahlâken hasta kabul edilen insanları da öldürmektir. Yaşamaya devam etmeyi arzulamak, bir bireyin kendi ölüm-lülüğüne dair bir fikri olduğunu varsayar – bir bireyin nihai olarak ortadan kalkışını öngörebileceği ve bekleyebileceğini. Bunun da ötesinde, bir bireyin yaşamına dair gelecekte bek-lentileri ile ölümünün ne anlama geleceğini değerlendirdikten sonra, ölmektense yaşamaya devam etmeyi tercih edeceğini varsayar. Burada tartışma konusu olan ahlâken hasta kabul edilen insanların, kendi ölümlerini kavrayabilecek ya da Singer’ın bakış açısının gerektirdiği karşılaştırmalı değerlendirmede bulunabilecek entelektüel donanıma sahip oldukları son derecede şüphelidir (s. 206).

Singer'ın değerlendirmelerini takip edecek olsaydık, belli hayyatlar diğerlerinden daha değerli görülürdü ve bu da bazı insan ve insan olmayan hayvanları bir tür meşrulaştırılmıő öldürme-ye açık hale getirebilirdi. Regan'ın vurguladığı gibi, "yararlılık ilkesine yaslanılması, bazı bireylerin çıkarlarının ciddi ölçüde olumsuz biçimlerde etkilenmesinin kabulüyle sonuçlanabilir – sözgelimi, ldrlrlere, çünkü en uygun birleőtirilmıő sonuçları sağlayacak olan budur" (s. 226).

Regan, faydacı yaklaőtımdan farklı olarak, "hayvan hakları" nı savunur. Şimdi artık Batı toplumları için tanıldıık bir terimdir bu. Hayvan hakları kuramcı ve aktivistleri her hayvanın hayatının *bizatihi* değeri olduğunu teslim eden, evrensel olarak tanınan ilkeler önerirler. Bu bakış açısı, faydacılığın şahsileşmemiő, istatistiki hesaplamalarından uzaklaőarak, etiğin bireyselci bir kavramsallaőtırılmasını gündeme getirir. Bu, bir eylem tarafından zarara uğratılanın sadece birkaç canlı olmasının bir önem taőtımayacaęı, zira bu canlıların da baőtka herkes kadar zarara uğratılmama hakkı olduğu anlamına gelir. Hayvanlara "haklar" tanınması Őunun teslim edilmesi demektir:

bizim gibi, hayvanların da temel ahlaki hakları vardır. Bu haklara, özellikle, temel nitelikteki saygıyla muamele görme hakkı da dahildir ve *bizatihi* değer taőtıyan hak sahipleri olarak bu haktan sıkı bir adalet ilkesi çerçevesinde istifade etmelidirler. Dolayısıyla, aynı bizim gibi ... sadece doğuştan gelen değerlerin taőtıyıcılarıymıő gibi muamele grmemelidirler ... ve onlara verilmesi muhtemel herhangi bir zarar, eőtik içkin değerlerinin ve dolaysız zarar görmeme haklarının tanınmasıyla tutarlı olmalıdır (s. 329).

Hayvan etiğine haklar yaklaőtımında, bir dizi evrensel kural ve ilkenin inőtasında birey "merkezî önem" dedir (s. 395). Bu önem, rneğin Regan'ın "*bildiğimiz Şekliyle hayvan endüstrisinin tamamen ortadan kalkmasından daha az bir Şeyle, haklar bakış açısının tatmin olması olanaklı değildir*" vurgusunda açığa çıkar. Regan'ın yaklaőtımı, "ister çok sayıda olsunlar ister ender rastlanan, bütün hayvanlar[ın] eőtik" olduğuna dair sarsıl-

maz bir inanca (s. 395) sahip olmak suretiyle, insanlarla diğer bütün hayvanlar arasında hiyerarşi kurmak bir yana, türler arasında hiyerarşiler kurmayı reddeder.

Hayvanlara haklar tanınması, sömürülerine karşı hem kuramsal olarak hem de pratikte bir koruma düzeyi sağlar. Böylesi bir proje; “mektuplar yazan, imza metinlerini dolaştıran, gösteriler düzenleyen, lobi faaliyetlerinde bulunan, bir tilki avına müdahale eden, bir hayvanın parçalara ayrılıp incelenmesini ya da ‘ameliyat pratiği’ için kullanılmasını reddeden veyahut başka biçimlerde aktif olanlarca” gündeme getirilen politik değişimi zorunlu kılarken, ahlâk felsefesi, hayvanların etik statüsünü gündeme şaşmazcasına yerleştirmede önemli bir rol oynar ve bu da “kültürümüzün düşünüş ve eyleyişinde bir devrim”i ateşleme yönündeki daha geniş bir gayretin parçasıdır (s. 399-400). Paola Cavalieri’nin, *The Death of the Animal*’da (Hayvanın Ölümü) hayvan hakları davasını savunan karakteri Alexandra, “insan hakları kuramı, felsefi olarak en iyi temellendirildiği halinde ... hem değer ile öznellik arasındaki bağlantıyı hem de radikal ölçüde eşitlikçi bir çerçeveyi yeniden dokumayı başarır” diye ileri sürer (2009: 39). Haklar, sonuçların hesaplanmasına yaslanmak yerine, bir öznenin ne olduğunu, adil muamele adına öznelerin ne bekleyebileceğini ve eşitliklerinin yasaya nasıl geçirileceğini net bir biçimde tanımlar. Fakat insan haklarının ne dereceye kadar hayvanlara genişletilebileceğine dair çokça tartışma olmuştur. Cavalieri’nin Alexandra’sı kimlerin hak sahibi olabileceğine dair ölçütü, “basitçe bir fail, bir başka deyişle hedefleri olan ve onları başarmak isteyen amaç sahibi bir varlık olma gerçeği” olarak tanımlar. Bu, “ussallık”, “kendine dair farkındalık” ve “kavramsal-dilsel yetenekler”in zorunlu olmadığı anlamına gelebilir, fakat yine de amaç sahibi olmak, hedef-yönelimli davranış ve istek ya da arzuyla ilgili bazı soruları havada bırakır (s. 39). Cavalieri, *The Animal Question*’da (Hayvan Sorunsalı), hangi “insan olmayan hayvanların tam bir ahlâki statünün ayrıcalıklı alanına dahil edileceğine dair gereklilikleri karşıladığının henüz ayrıntularıyla çözülmüş bir sorun olmadığını” teslim eder, fakat “genişletilmiş bir insan haklarının kapsa-

ması gereken canlılar arasında memelilerin ve kuşların ve yüksek ihtimalle genel olarak omurgalıların bulunması” gerektiğini ileri sürer (2001: 139). Burada haklar yaklaşımıyla ilgili temel bir sorun yatar: Hümanist bir ahlâki çerçeveyi ve öznellik ile faillige hümanist kavramsallaştırmaları genişletir ve böylece tartışma, insan olmayanların insanlar gibi mumale görecekleri belirgin eşğin ne olduğu meselesine gelir. Cavalieri'nin seçtiği altbaşlık olan *Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (İnsan Olmayan Hayvanlar İnsan Haklarını Neden Hak Eder), bu güçlüğü ele verir; hayvanlar insani tasavvurlara buyur edilmişlerdir, ama bu mevzu bahis tasavvur biçiminin hümanist temellerine yönelik zorunlu bir itirazı beraberinde getirmez.

Yetenekler ve gelişme

Hayvan haklarına dair daha ileri bir dal Martha Nussbaum'un “yapabilirlikler” kuramından yararlanarak geliştirilmiştir. Nussbaum bu kuramı haklar projesiyle “yakın ittifak” içinde, hatta bu projenin bir “türü” olarak görür. *Frontiers of Justice*'de (Adaletin Hudutları), “haklar lügatine bir ilave”de bulunma ve “açıklık” kazandırma gayretindedir (2007: 284). *Gelişme* meselesine dönülecek olursa, yapabilirlikler yaklaşımı “hayvan onurunun geniş yelpazesini ve bu yelpazeye karşılık gelen gelişme ihtiyaçlarını teslim etme yetkinliğine sahiptir ... birçok türden canlının etkinlik ve hedef çeşitliliğine duyarlıdır” (s. 327). Hak-temelli diğer yaklaşımlarda olduğu gibi hayvan öznelliğinin tanınması hayati önemde olmakla beraber, Nussbaum'un buradaki ilgisi sadece insan olmayan yaratıklara tanınan temel haklara yönelik değildir. Hayvanlara yönelik (kötü)muamelelerin fiziksel zulmün ötesine geçen kimi çeşitlerini ele alır ve çalışmasının ilerleyen safhalarında haklar söylemini hayatın insan-olmayan formlarına yönelik samimi bir ilgiyle harmanlar. Yapabilirlikler yaklaşımı, özünde, bütün varlıklar için “onurla varoluş”un kapsamını genişleten bir dizi yeteneği ele almak sûretiyle hem insanları hem de hayvanları kapsayacak biçimde (s. 326) “yaşayan varlıklara yönelik temel bir merak”la ilgilidir

“ve içinde birçok türden canlının gelişmeye imkân bulacağı bir dünya için ... sadece haz ve acıyla ilgilenmez, hayatın ve hayatta olmanın karmaşık formlarına da dikkatini yöneltir. Bu yaklaşım, her şeyin olduğu gibi geliştiğini görmek ister” (s. 349). Nussbaum, bir hayvanın nevi şahsına münhasır potansiyelini gerçekleştirme gayretlerinde neyin destekleyici ve neyin engelleyici olduğunu açık ve pratik bir biçimde dikkate alma arzusundadır. Bu nedenle, *neden* belli pratiklerin etik ve belli diğerlerinin etik-dışı olduğunu anlamlandırmak için daha incelikli sebepler bulma arayışındadır.

Frontiers of Justice, yapabilirlikler yaklaşımının gelişmeyi ölçebileceği çok sayıda madde sıralar. Bu maddeler temel “Yaşam” hakkını içermekle beraber, “Bedensel Sağlık” ve “Bedensel Bütünlük”le ilgili bir dizi diğer hakka da uzanır ve başka unsurların yanı sıra, duyuların, hayal gücünün, düşüncenin, duyguların, hareketin ve çevreyi kontrol edebilme yapabilirliğinin gelişmesini de kapsar. Burada geri dönüp Üçüncü Bölüm’de Derrida’nın hayvan yapabilirliklerine dair sorduğu sorular gibi soruları anımsayabiliriz. Bu sorular önceden felsefecilerin ihmal etmiş oldukları sorulardır. Nussbaum, bu gibi yapabilirliklerin sergilediği gerçeklikle ilgilenmek ister. Bütün bu yapabilirlikler bağlamında, neyin gelişmeye yol açıp açmadığıyla ilgili devam etmekte olan bir tartışma vardır ve mesele basitçe bütün hayvanların haklarını her bir yapabilirlik bahsinde eşitleme meselesi değildir (insanla hayvan arasında ya da belli bir tür içindeki bütün canlılar arasında). Bunu anlayabilmek için sıralanan maddelerden ikisini ele alabiliriz: “Yaşam” hakkı ve “Bedensel Bütünlük”. İlk olarak, yaşam sorunsalı söz konusu olduğunda, “bütün hayvanlar, bilinçli olarak bu yönde bir ilgileri olsa da olmasa da ıstırap ve düşkünlük, ölümü bir zarar olmaktan çıkarmadığı sürece hayatlarını sürdürme hakkına sahiptir”. Fakat bu doğrultuda verilecek karar insanlar ve hayvanlar arasında olduğu gibi farklı hayvanlar açısından da farklılaşır: “Bu hak, böcekler ya da diğer hissedemeyen ya da asgari düzeyde hissedebilen hayat formlarını düşündüğümüzde daha az güçlüdür” (s. 393). Halihazırda üç canlı türüyle karşı kar-

şıya gelmiş durumdayız: Hissedebilen, hissedemeyen ve asgari düzeyde hissedebilen.

İkinci olarak, “Bedensel Bütünlük”ü, bedeninin manipüle edilmesi ve sakatlanmasından kaçınma hakkı örneğini ele alabiliriz: “Hayvanlar bedensel bütünlüklerinin şiddet, suistimal ve diğer zarar verici muameleler ile ihlal edilmesine karşı doğrudan hak sahibidir – bahsi geçen muamelenin acı verici olup olmadığı tartışma dışıdır.” Burada, öncelikli olarak acıya odaklanan diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında açık bir üstünlük mevcuttur, fakat Nussbaum’un sunduğu kimi diğer örneklerde bazı güçlükler de kendini gösterir. Hayvan bedenlerini disiplin altına almaya yönelik eğitimin rolüne dair bakış açısını ele alalım. Nussbaum’a göre, “atın gem vurulmasından ilk etapta huzursuzluk duyması yapabilirlikler yaklaşımına göre, insan çocuklarının zorunlu eğitimden huzursuzluk duymasından daha olumsuz bir şey değildir”. İnsan çocuklarının zorunlu eğitimi, diye ekler, “yetişkinlikteki gelişme ve yapabilirlikleri desteklemedeki rolü temelinde meşrulaştırılır” (s. 395). Bu, *Animal Happiness*’te (Hayvan Mutluluğu), at eğitiminin çocukların yapabilirliklerini geliştirmek üzere verilen bir eğitim gibi bir eğitim türü olduğunu öne süren Vicki Hearne’in argümanlarını akla getirir (1994: 204). Ne var ki, bu gibi benzetmeler hiçbir zaman ilk bakışta göründükleri denli dolaylıdır. İnsanların çoğunluğunun görüş birliği içinde olacağı üzere zorunlu eğitim, hiç şüphesiz insanların yapabilirliklerini güçlendirir. Fakat zorunlu eğitimin çocukların gelişimini zorunlu olarak desteklemediği boyutları mevcuttur (bedensel cezalandırmanın tarihini, okula giden çocukların potansiyel yapabilirliklerinin yetersiz kaynaklar, müfredat tasarımı ya da türlü eğitim usulleriyle ketlendiği örnekleri düşünebiliriz). Hayvanların ve insan çocuklarının “eğitimi” bir noktaya kadar birbirine benzetilebilir, fakat her birinin kendine özgü niteliklerine dair çok daha geniş bir tartışma alanı mevcuttur. Dahası, atların eğitiminin, onları, sadece insanların onların olmasını istediği hale getirmek üzere geliştirip geliştirmediğini de sorabiliriz.

Bir diğerk ilişkili bedensel bütünlük meselesi cinsel yeniden üretim ve hazza dairdir. Nussbaum bu hakkın insanlara tanınmasına dair hiçbir şüphe taşımaz, fakat hayvanlar söz konusu olduğunda meselenin biraz daha karmaşık olduğunu öne sürer. “Hayvanların bu yapabilirliğini korumak iyi görünse de” diye not eder, “belli erkek hayvanların (atlar, köpekler, kediler) kısırlaştırılması bu hayvanlar için hayatın gelişimiyle (uzun vadede) daha uyumlu olabilir”. Bu gibi bedensel müdahaleler hayvanlar için daha kabul edilebilirdir, zira “karakter değişimi ve seçim bağlamında daha az yapabilirlikleri” vardır: “Saldırganlığa eğilimli olan bir köpeğe değişmesini ve farklı davranmasını söyleyemezsiniz; dolayısıyla kısırlaştırma birçok durumda bu hayvanın ve diğerk hayvanların gelişimi için en uygun yol olabilir” (2007: 395-396). Bu ifade, köpeklerin değişim yapabilirliklerini varsaymakla kalmaz, insan etiğine genişletildiğinde rahatsız edici soruları da beraberinde getirir: Bu tavır saldırgan insanlara yöneltilse ne düşünürdük? Ek olarak, belli bir hayvanın gelişimi için bir miktar saldırganlık ve şiddet merkezî bir yerde duruyorsa ne olacak? Regan’la karşılaştırıldığında, bu örnekler hem Nussbaum’un yaklaşımının üstünlüklerini gösterir –zira özgüllüklere dikkat eder ve bu meselelere daha ince-likli bir bakışa izin verir– hem de bir sınırlılığı ifade eder, zira kimin hangi haklara layık olduğunun belirleneceği süreci, belli hayvanlara yönelik şiddetin başka diğerklerine yönelik şiddetle karşılaştırıldığında hoş görülebileceğini iddia etmek noktasına varacak denli, karmaşıklaştırır. Temel bir soru hâlâ ortadadır: Neyin gelişme olduğuna kim karar verir?

Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımı faydalıdır zira insanlara etik ikilemlere dair düşünmek için pratik bir yol sunar. Aşamalı değişime odaklanır, heveskârlığı dolayısıyla kimi zaman henüz başlamadan sona eren türden ütopyacı bir çözüm önermez: “Kabul etmeliyiz ki”, diye yazar, “insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkilerde tam olarak ortadan kaldırmamayacak bir trajedi tortusu kalacaktır” (s. 404). Fakat bir anlamda bu, söz konusu yaklaşımın en büyük eksikliğidir: Basitçe, yeterince radikal değildir. Bu, ilk olarak, Nussbaum’un esasında libe-

ral bireysel özneye yaslanan bir kuramsal çerçeveyi genişletme-
sinde takip edilebilir:

Liberal bir devlette politik aktörlerin yapmasını istediğimiz *sa-
dece* temel adaleti gözetmeleridir, genel iyiyi en çoğa çıkarana-
lar olmaları değil. Ortak iyinin en çoğa çıkarılmasının takip-
çileri *olmamalarını* aktif olarak isteriz, zira iyinin ne olduğu-
nu kuşatıcı bir biçimde tanımlama vazifesine dahil olmalarını
istemeyiz. Liberal bir toplumda doğru iş bölümü, politik ku-
rumların adaleti gözetmesi ve bireylerin kapsayıcı iyi kavram-
sallaşturmalarında kendi rollerinin peşinden gitmek üzere öz-
gür bırakılmalarıdır (s. 340).

Nussbaum'un kuramı, neoliberal kapitalizmin statükosuna
karşı koymaktansa bu statüko içinde işlev görür: Devlet kü-
çük kalır ve bireyler kendi anlayışlarına göre gelişmek üzere
–sözümona– özgür kalırlar. Ne var ki, bu sistem içinde bas-
kı gören insanların ve hayvanların sayısı dikkate alındığında,
bireyin bu versiyonunun gelişmenin en iyi biçimine el
verip vermeyeceği hiçbir surette belli değildir. İkinci bir so-
run Nussbaum'un "tür normları" üzerindeki vurgusundadır:
“(Usulünce değerlendirilen) tür normu, bir canlının gelişme
için kabul edilebilir fırsatlara sahip olup olmadığını görme-
mizi sağlayacak nirengi noktasını bize sağlar.” “O türün men-
suplarının o norma ulaşmasına yönelik bir taahhütümüz” ol-
malıdır (s. 363-365). Bu model, istisnaları ve normatif kate-
gorilere tam olarak uymayanları göz ardı etme riski taşır. Ro-
si Braidotti'nin ileri sürdüğü gibi, Nussbaum'un hayvan eti-
ği, “klasik hümanist idealleri ve ilerlemeci liberal politikayı
tekrar öne sürmek” suretiyle onun daha geniş kapsamlı ahlâ-
ki projesini tamamlar: “Hümanizmin; demokrasinin, özgür-
lüğün ve insan onurunun garantisi olduğu yönündeki eksik-
siz çağdaş savunusu”, hümanizmin, “tarihsel bir düşünüş içinde
olması ihtimali” bir yana, bir kriz içinde olduğunu dahi ciddi
bir biçimde görmekte başarısızdır (2013: 38). Görüleceği üze-
re, Nussbaum'un düşünüşü, İkinci Bölüm'de tartışılan ve an-
troposantrizmle türçülüğe karşı çıkmak için ideolojik eleştiri-

ye merkezî bir rol veren birçok posthümanist kuramcının hümanizm eleştirisiyle uyumsuzluk içindedir.

Hayvan haklarının ötesi

Yukarıda hayvan etiği çerçevesinde verilen üç örnek, kavramsal netlik üzerindeki vurgularıyla felsefenin “analitik” geleneği içinde geliştirilen yaklaşımlar olup ussal değerlendirme, mantıki argümantasyon ve özerk öznelliğe bel bağlarlar. Öte yandan, bu kitabın önceki bölümlerinde incelenen ve “kıta Avrupası” geleneğinden olan birçok hayvan kuramcısı bu düşünme biçimleriyle modellerine açıkça karşı çıkmıştır. Etiği antroposantrik olmaksızın ussallık, mantık ve özerk özneler nosyonuna nasıl dayandırabileceğimizi merak ediyor olabiliriz. Analitik felsefeciler ile kıta Avrupası felsefecileri arasındaki metodolojik farklılaşma sebebiyle, hayvan kuramcılarının karşı karşıya bulunduğu zorlu bir vazife gelenekler arasında daha güçlü bir diyalog oluşturmaktır. Ancak böylece çoğu benzer etik kaygılara sahip olan düşünürler birbirlerini besleyebilir ve eleştirebilir. Hayvanlara yönelik etik muamele hakkında değerlendirmeler mevzu bahis olduğunda metodolojik bölünmeleri çapraz kesecek bir iletişim potansiyeline, yukarıda bahsi geçen *The Death of the Animal*'da rastlanır. Burada çalışmaları daha ziyade analitik felsefeyle uyumlu olan Paola Cavalieri ve Harlan Miller ile aslolarak kıta Avrupası düşüncesiyle iştigal eden Cary Wolfe ve Matthew Calarco arasında bir diyalog gerçekleşir. Peter Singer'ın kitaba önsözünde belirttiği gibi, bu, “analitik gelenekten ve kıta Avrupası geleneğinden gelen insanların belli bir konudaki tartışmalar etrafında bir araya geldikleri ve birbirlerinin pozisyonlarıyla ilişkilendikleri ender örneklerdendir” (Cavalieri 2009: x). Hayvan etiğinin daha geniş kapsamlı bir incelemesini sunmasının yanı sıra, analitik felsefeyi ve kıta Avrupası felsefesini yan yana okumak, “hayvan sorunsalı”yla ilgilenmenin, düşünme biçimimiz üzerinde de daha fazla kafa yormamız gibi zorlu bir vazifeyi önümüze koyduğunu gösterir. Yukarıda tartışılan hayvan kuramına analitik yaklaşımları takiben bu kısım,

hem analitik geleneğin hem de kıta Avrupası geleneğinin içinden yöneltilen eleştirileri ele almak suretiyle bahsi geçen söylemlerin kısıtlılıklarına daha fazla ışık tutuyor.

Yoldaş canlılar

Analitik felsefeci Cora Diamond, 1978 tarihli makalesi “Eating Meat and Eating People”da (Et Yemek ve İnsanları Yemek), “insanlar ve insanlar arasındaki ahlâki ilişkiler ile insanlar ve hayvanlar arasındaki ahlâki ilişkilere dair temel karmaşa” olarak nitelediği alan ekseninde hayvan hakları yaklaşımlarının sınırlılıklarını gösterir. Singer’ın *Hayvan Özgürleşmesi*’ndeki türçülük eleştirisine ve Singer’ın bu kitabının yayımlandığı yıl civarlarında etik kuramında hayvanların çıkarlarına yönelik artan ilgiye yanıt veren Diamond, insanlara yönelik insan eylemleri ile hayvanlara yönelik insan eylemleri arasındaki benzetmelerin aşırı basitleştirici olduğunu öne sürer. Bir yaklaşımın, ıstırapın evrensel, ussal ve *niceliksel* hesaplamaları üzerinde temellendirilme biçimine karşı çıkarak, bunun, “başka insanlarla ilişkilerimizde *ya da* hayvanlarla ilişkilerimizde neyin önemli olduğunu görmemizi güçleştirdiğini” belirtir (1978: 467). Bu gibi etik modeller bize insan-hayvan ilişkilerinin *niteliksel* boyutları üzerine yeterince şey söylemez.

Etiğe türçülük karşıtı yaklaşımlarla ilgili temel meselesini göstermek için hayvanları yemek örneğini ele alır. Faydacı ve hak-temelli yaklaşımlarındaki sorun, çıkarların ve ıstırapın niceliksel karşılaştırmalarına yaslanmaları ve böylelikle vejetaryenlerin hayvanları öldürmek çok fazla acıya yol açacağı için hayvanları yemediklerini varsaymalarıdır (aynı usavurmayla, insanların birbirini yemek için öldürmemelerinin de sebebi budur). Fakat hayvanlara yönelik etik muamelemizin nirengi noktası olarak bir acı eşliğine odaklanmak birçok vejetaryenin hayvanları yememek için gerçek sebebini gözden geçirir ki bunun insanların başka insanları yememek için sahip olduğu gerçek sebeple ortak bir yanı vardır. Tek başına acının niceliğinin bizi başka insanları yemekten alıkoyduğunu söyleyemeyiz,

çünkü insanların çoğunluğu, böyle yapmaktan dolayı başka birinin doğrudan ya da dolaylı olarak acı çekeceğine dair hiçbir kanıt olmasa (örneğin insan doğal sebeplerle zaten öldüyse ya da ölen insanın hiçbir akrabası yoksa) bile insanları yemek istemeyecektir. Diamond'ın argümanı, vejetaryenlerin, çoğunlukla insanları yememe sebepleriyle aynı sebepten, hayvanların yemek için *var olmadığından* dolayı hayvanları yemediklerini fark etmemiz gerektiğidir: "Tartışmada bir ineğin yenecek bir şey *olmadığına* dair hiçbir şey yoktur; mesele sadece insanların bu sürece dahil olmamaları, bir başka deyişle, hayvanları münasip bir biçimde yiyebilecek bir konumda olsaydık ihlal edebileceğimiz hakları ihlal etmememiz gerektiğiyle ilgilidir" (s. 468). Ölülerin sayıları ya da ıstırabın niceliği üzerindeki vurgu, hayvanları yemememiz, çünkü onlarla hayatı bölüşmekte olduğumuz fikrini gözden geçirir. Bu, başka insanları da yememe sebebimizdir. İstırabın düzeyleri hayvanları yememe sebebimizin bir parçası olabilir ama daha derin ontolojik ve etik meseleyi yeterince dikkate almaktan uzaktır.

Hayvanları yeme meselesine bu bölümün izleyen kısımlarında döneceğiz, fakat şu an için Diamond'ın hayvanlarla niteliksel ilişkimize dair odağını diğer etik meselelere de genişletebiliriz. Diamond, yetenekler ve haklar hakkında bir tartışma yerine "yoldaş canlılar"ın, "bir yanıt bulmak üzere bakmamız gereken doğrultu olduğunda" ısrarlıdır. Yoldaş canlılara dair bu bakış açısı açık bir biçimde biyolojik özelliklerce belirlenen bir kategori olmayıp insan *deneyimlerine* yaslanır. Faydacıların ve haklar kuramcılarının metinlerinde argümanın "biz ve köpekler ve fareler ve isketeler ve maymunların tamamının hayvan türleri olduğu biyolojik gerçeğinden başlatılmasını" sorumlu bulur:

[Bu türler], şu ya da bu yetenek bağlamında farklılaşmışlardır, fakat kendi türümüzün mensupları için uygun bulduğumuz muamele, kendi yapabilirlikleri benzer çıkarlar tesis eden diğer tür mensupları açısından da uygundur. Dolayısıyla, başlangıç noktası olarak, çıkarlarımızın gerektirdiğine sahip olma

hakkını taşıyan eşit hayvanlarız. Düşünüşümüz için başlangıç noktası, geneldir, ortaktır ve biyolojik olarak veridir (s. 474).

Diamond'a göre, yoldaşlık aynı biyolojik kategoriye ait olmayı gerektirmez, daha ziyade kültürel bir tavra ya da davranışa işaret eder. Diamond'ın "yoldaş canlı"ya dair benimsediği nosyon "biyolojik bir kavram değildir. Biyolojik olarak bir hayvan ya da *biyolojik hayata* sahip bir şey anlamına gelmez". Daha ziyade, "bu yeryüzünde hayatta ve ölümlülükte yoldaşlar" anlamına gelir ve bu, "insan hayatının belli bir türde kavramsallaştırılmasına yaslanır. İnsan hayatının ne olduğuna dair nosyonun, biyolojik-olmayan bir surette genişletilmesidir". Bir başka deyişle, insan olmak suretiyle hayvanlarla yoldaşlık içindeyizdir. Eğer insanları aşikâr olan insanlıktan soyutlarsak, "diğer insanların benden, diğer hayvanlardan beklemedikleri ahlâki beklentiler" içinde olduklarını teslim etmeyi başaramayız. Dolayısıyla Diamond, etik hesaplamalarda bulunurken, sadece tek bir türü –insan– ortaya çıkan ahlâki standarttan mesul tuttuğumuz koşullarda, insanlarla hayvanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmanın samimiyetsiz olduğunu ileri sürer: Hem özellikle insana ait olan bir etik karşılık tanımlayıp hem de aynı zamanda "temelini ortadan kaldıramayız" (s. 478). Cary Wolfe'un işaret ettiği gibi Diamond için tam tersine, "insan'ın özel konumunu reddetmek suretiyle değil, deyim yerindeyse onu yoğunlaştırmak suretiyle insan olmayan hayvanları 'çıkarmak' ya da 'hak' sahipleri olarak değil, çok daha güçlü varlıklar olarak düşünmeye başlayabiliriz" (2008: 15).

"Yoldaş canlılar" üzerindeki bu daha zorlayıcı vurgunun pratik yararları mevzu bahis olduğunda, Diamond kimi insanların böylesi bir yoldaşlığı hayvanlara genişletme yetkinliğine asla sahip olamayacağını not eder: Yaklaşımı, "herhangi bir yoldaş canlı sorumluluğu ya da buna benzer bir şey taşımayan biri" için kullanışlı olmayacaktır. Fakat bu pratik sınırlılık faydacılık ve hayvan hakları kuramı gündeme geldiğinde de geçerli olacaktır, zira evrensel hayvan hakları "soyut bir eşitlik ilkesi"yken, yoldaşlık fikri somuttur (1978: 477). Bir başka de-

yişle, etik anlayışlarını evrensel haklar üzerinde temellendirenler hiçbir zaman herkes ve her şey adına konuşamazlar ve bunu yapabileceklerini iddia ettiklerinde de farklı bağlamlarda ve farklı yeteneklerle yaşayan geniş insan yelpazesini hayal gücü ve sempati ile hesaba katacak bir etiğe dair düşünmenin yeterli yollarını sunmakta başarısız olabilirler. Maddî gerçekleri –niceliklendirilebilir rakamlar ve istatistikler– hakikatin somut göstergeleri olarak gördüğümüz koşullarda Diamond'ın makalesi bize niteliksel olanın, dolayısıyla kolayca kategorize edilemeyecek olanın aslında her şeyden daha kesin olduğunu anımsatır. Yoldaşlığa sahip olmak ne denli güç olursa olsun, tanımlanması ne denli güç olursa olsun, insanlar için hayvanlara kötü muamelede bulunmanın ne demek olduğunu zorlu niteliksel sorular vasıtasıyla etraflıca ele almak, soyut hesaplamalar ve ilkelelerin kestirme yoluna sığınmaktan çok daha vaatkârdır. Faydacılık ve çeşitli hak-temelli kuramlar hayvanları hayvanlar *olarak*, adaletsizliği adaletsizlik *olarak* tanımak, dikkate almak ve hayvanlara hayvanlar *olarak*, adaletsizliğe adaletsizlik *olarak* karşılık geliştirmekte yetersizdir.

Tanınamaz olanın etiği

Kıta Avrupası felsefesi içinde, Derrida, kimi hak kuramcılarının yaptığına benzer bir biçimde hayvanlara nasıl muamele edilmesi ve nasıl muamele edilmemesi gerektiğine dair açık bir pratik çerçeve sunmasa da hayvan haklarına sempatisini ifade etmiştir. Evrensel Hayvan Hakları Bildirgesi'ne yönelik “kuvvetli bir sempati” içinde olmakla beraber (Derrida 2008: 88), bir “hak” fikrinin ne anlama geldiği, bu hakların öznelliğe dair hangi varsayımlar üzerinde temellendirildiği ve hayvan haklarının, hümanist, antroposantrik bakış açıları üzerine kurulmuş mevcut yasal çerçeveye entegre edilmesi durumunda ne ölçüde başarılı olabileceğine dair esaslı sorular gündeme getirir. “Violence Against Animals” (Hayvanlara Yönelik Şiddet) üzerine Elizabeth Roudinesco ile yaptığı söyleşide ifade ettiği üzere:

hayvanlara değil ama belli bir kategoriden hayvanlara insan haklarının dengi haklar tanınmasını istemek talihsiz bir çelişki olurdu. Gıda, iş, deney ... için hayvan malzemesinin sömürsünü (ve acımasızca böyledir, gücün kötüye kullanımı sayesinde pratik edilir) mümkün kılan felsefi ve hukuki makinenin yeniden üretimi anlamına gelirdi.

Derrida, insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkilerde değişim getirecek tek vasıta olarak “mevzuat mucizesi”ne inancı reddeder (2004: 65). Başka bir yerde hayvan haklarının, “–hayvanın akıl ve kişilikten yoksun bir biçimde bir makine statüsüne indirildiği felsefenin adı olan– Kartezyen ya da Kantçı tipte bir özne felsefesine fazlasıyla bağımlı” olduğunu yazacaktır. Hayvan hakları kuramı bu sebeple “büyük bir mantık hatası”dır (2009: 111). Hayvanlara hangi hakların tanınması, hangi hakların tanınmaması gerektiğini kuramsallaştırmak yerine esas soru şudur: Kimin terimleriyle haklar?

Derrida, *The Beast and the Sovereign*'de “haklar” üzerinde temellendirilmiş etiğe bir alternatif sunar. “En benzemez olana ... tamamen öteki olana ... tanınamaz ötekine saygıyla beraber sorumluluk” esasına yaslanan bir “adalet” ilkesi üzerine düşünür. Derrida, tanınamaz olanın başkılığını tanımak ve ona önem arz eden bir *karşılık vermek* suretiyle, insan haklarından hayvanlara doğru kapsamı genişletilmiş olan etikteki tarafgirliği yerinden oynatma arayışındadır:

“Tanınamaz olan” ... etiğin ve Kanun’un başlangıcıdır, insanın değil. Tanınabilirlik ve yoldaşlık olduğu sürece etik uykudadır. Dogmatik bir uykudadır. İnsan kaldığı, insanlar arasında kaldığı müddetçe etik dogmatiktir, narsisistiktir ve henüz düşünmeye başlamamıştır... “Tanınamaz olan” uyanıştır. Uykudan uyanandır, tam da uyanık olma deneyimidir (2009: 108).

Derrida burada hayvanların basitçe insanın ahlâki mevzuatına dahil edilmesine direnç gösterir. Bu bölümün ilk kısmında ele alınan üç yaklaşımdan farklı olarak, ya ıstırapı hesaplayan (faydacı) ya evrensel ilkeler inşa eden (haklar) ya da onurlu ha-

yat tarzları tarif eden (yapabilirlikler) hümanist modellere yaslanan bir etiği basitçe genişletmek ya da böylesi bir etiğe yaslanmak yeterli değildir. Bunlar yerine, eğer ki insan “ötekiler” kadar insan olmayanlara da hakikaten açık bir etik tesis edeceksek, etik üzerine düşündüğümüz antroposantrik çerçeveleri derinlemesine incelemeliyiz. Sadece bu, “insanlar”la “hayvanlar” arasındaki ilişkiyi dönüştürme potansiyeline sahiptir, çünkü her iki kategoriye kavramsallaştırma biçimimizin dönüşümünü gerektirir.

Derrida'nın Üçüncü Bölüm'te ele alınan daha geniş anlamda hayvanlığa dair yaklaşımı Wolfe'un dikkatimizi çektiği gibi Diamond'inkine üç açıdan benzer görünür: İlk olarak, ortak kırılabilirlik ve sonluluk üzerindeki vurgu; ikinci olarak, etiğin hiçbir zaman nihayete ermeyen, devam etmekte olan bir süreç olduğu fikri ve üçüncü olarak, bu ilk iki boyutun sunduğu gerçekliklere gözümüzü kapatmamızda dilin oynadığı temel rol (Wolfe 2008: 16-19). Fakat tanıyamayabilecek olduğumuza bir karşılık vermek, Diamond'ın ötekileri “yoldaş canlılar” olarak kavramsallaştırmasının ötesine geçmemiz gerektiği anlamına gelir – gerçekten de *The Beast and the Sovereign* tanınmaz olanı “yoldaş olmayan” olarak tanımlar (2009: 108). Dolayısıyla Derrida etiğimizi yoldaşlık üzerinde temellendiriyor olabileceğimiz bütün yollardan uzaklaşma arayışındadır – aile, ulus, kültür ve din de dahil olmak üzere:

Eğer kişi bizi benzer, yoldaş olarak tarif eden bir Yasa'ya güveniyor ve kendini ona bağlı görüyorsa ... bu, bağlantılı olarak, kişinin sadece yoldaşa karşı ödevleri olacağı anlamına gelir, bu ister yoldaş olarak yabancı ve “benim komşum” olsun, adım adım, bildiğimiz gibi, aslında en benzer ve en yakında olana yönelik ödevlerimizi yoğunlaştırır... İnsanlara karşı, hayvanlara karşı olduğundan daha fazla ödev, daha yakın ve benzer olan insanlara karşı daha az yakın ve daha az benzer olanlardan daha fazla ödev (ihtimallerin ve varsayılan ya da hayal edilen benzerlikler ya da birliklerin sırasıyla: aile, ulus, ırk, kültür, din). Bunun bir vaka olduğu söylenebilir (fakat bir vaka

bir etiği temellendirebilir ve gerekçelendirebilir mi?): Sırasıyla yakinen hayatımı paylaşanlara, benim insanlarıma, aileme, Fransızlara, Avrupalılara, dilimi konuşanlara ya da kültürümü paylaşanlara karşı daha fazla ödev hissettiğim bir vaka olabilir... Ama bu vaka hiçbir zaman bir hak, bir etik ya da bir politika tesis edemez (s. 108-109).

Derrida'nın, hayvanları samimiyetle dar kafalılık-karşıtı bir biçimde ele almasının, "vaka"dan, tanıdık ve doğallıkla doğru görünenden etiğin köklerini çekip aldığı aşikârdır. Derrida'nın "posthümanizmi" ile Diamond'ın "hümanizmi" arasındaki ayrışmayı belirleyen bu radikal eleştiridir, ki bu aynı zamanda hayvan kuramına kıta Avrupası yaklaşımıyla analitik yaklaşım arasındaki farka dair de bir ayrışmadır (Wolfe 2010: 89-90).

Derrida'nın hayvan etiği bir dereceye kadar bir diğer kıta Avrupası felsefecisine, Emmanuel Levinas'a, özellikle de onun "ilk felsefe" olarak etik fikrine yaslanır. Levinas'a göre etik varlıktan önce gelir, "ötekiyle karşı karşıyayken" "egonun ege-menliğinden soyunmasıdır". Ussal bir süreç olarak etik anlayışı kesintiye uğrattır ve [etik] ötekini kendinden önce görmek suretiyle, kişinin kendini ötekiyle karşılaşmaya açması meselesi haline gelir. Dolayısıyla Levinas radikal ötekiliğe dair etik bir yanıtı kuramsallaştırır. Bu yanıt, "öteki"nin "aynı"yla (ya da kendi) bütünleştirilmesi *değildir* (1989: 84-85). Fakat Derrida'ya göre Levinas'ın birincil etiğinin sınırlılığı, hayvanın tam olarak etik "öteki" vasfını taşıyamamasıdır, çünkü dilden yoksundur. Bir söyleşide hayvanın "etik anlamda bir 'yüz'ü" olup olmadığı kendisine sorulduğunda Levinas ne evet ne de hayır der: "Hangi anda bir 'yüz' olarak nitelenme hakkına sahip olabileceğinizi söyleyemem. İnsanın yüzü tamamen farklıdır ve ancak sonra bir hayvanın yüzünü keşfederiz. Bir yılanın yüzü olup olmadığını bilmem. Bu soruyu yanıtlayamam. Daha özgül bir analize ihtiyaç var" (1988: 171-172). Levinas'takine tezat oluşturacak bir biçimde, Derrida hayvanlara yönelik olarak, dil ya da tanınma üzerinde temellenmeyen bir etik karşılık arayışındadır. Levinas'ın, hayvanın "etik çevrim dışında" kaldığı an-

troposantrik “yüz” etiğini yapıbozuma uğrattır (Derrida 2008: 106). Levinas’ın, hayvanın, özellikle de burada yılanın bir yüzü olup olmadığı sorusuna “yanıtsızlığı ... bütünüyle insanca- dır” ve Descartes’tan Kant’a, Kant’tan Heidegger’e Avrupa felsefi söylemine nüfuz etmiş aynı tarafgirliği sergiler (s. 108-109). Onu genellikle şeytansı olanla ilintilendiren “devasa alegorik ya da mitik ağırlığı” ile beraber yılan örneğine dönecek olursak (s. 110), Levinas, hayvanların çoğulluğuna dair bu sorudan kaçınmak için bir tür şaşırtmaca sergiler. İnsan söyleminin potansiyeli üzerinde temellenen etiğini yerinden oynatma tehdidi içeren bir sorudur bu.

Bununla beraber, Levinas’ın metinlerinde açıkça bir hayvana referansta bulunduğu ilgi çekici bir örnek mevcuttur. Bu örnek, Nazi toplama kamplarından birindeyken karşılaştığı Bobby adlı bir köpek hakkındaki kısa bir makalesindedir. Kapatılmak suretiyle “insandan aşağı bir maymunlar güruhu” haline getirilmelerinin devamında, Levinas şunları anımsar:

uzun tutsaklığımızın aşağı yukarı ortalarında, birkaç kısa hafta için, gözcüler onu kovana kadar, avare bir köpek girdi hayatlarımıza. Bir gün gözetim altında çalışmaktan dönerken, bu ayaktakımıyla tanışmaya geldi. Kampın olduğu alandaki yaban bir arazi parçasında hayatta kalmıştı. Fakat biz onu egzotik bir isimle, Bobby diye çağırıyorduk, el üstünde tutulan bir köpeğe her zaman yapılacağı gibi. Sabah içtimasında ortaya çıkar ve biz dönerken de bizi bekliyor olurdu, hoplayıp zıplar, sevinç içinde havlardı. Ona göre insan olduğumuza hiç şüphe yoktu (2004: 49).

Bu örnekte insandan aşağı bir hale sokulmuş insan, hayvanla karşı karşıya gelir. Levinas köpeğe, etik bir yaklaşım içinde olan ve etik bir yaklaşımla muamele edilmesi gereken bir güç yakıştırır gibidir. Yukarıdaki söyleşide yer verilen yorumlarından, en azından bir köpeğin bir “yüz”ü olması olasılığına açık olduğunu biliyoruz, “en saf halinde” yüz, köpeklerdense insanlarda bulunsa bile (1988: 169). Yine de çok önemli bir şekilde, söz konusu karşılaşma, paylaşılan bir hayvanlık bağlamında

bir aşinalığa işaret etmekten ziyade, insanın insanlığını restore eder – “insan olduğumuzu”. Levinasçı etik varlıktan önce gelebilir, ama yönelimi insanlığa doğrudur. Buna karşılık, Derrida, hayvanların insandan yüz çevirdikleri durumda bile bir karşılık talep ettiklerini öne sürer, bir “yüz” ya da dile sahip oldukları teslim edilmese bile. Hayvanlara yönelik mezalimin çok geniş kapsamı, tanınamaz olanın etiğini gerektirir; bu etik, konuşamayana, yüzünü hiçbir zaman bize doğru çevirmeyene bir karşılık geliştirmek durumundadır.

Hayvanları yemek

Hayvan etiğine dair en ateşli tartışmalar, 21. yüzyıl Batı toplumlarında canlı suretleriyle nadiren karşılaştığımız hayvanlarla; yani her gün devasa sayılarla öldürülen ve yenilen hayvanlarla ilgilidir. Sık sık, hayvanları yemenin insanların her daim yapmış olduğu bir şey olduğunu varsaysak da vejetaryenizm kavramının uzun bir tarihi vardır. Et içermeyen diyetin en erken savunucularından biri olan eski Yunan filozof Plutarhos, hayvanları yemeye yönelik genelgeçer yaklaşımı tersine çevirerek, insanlara neden etten kaçındıklarını sorduğumuzdan daha fazla, insanların ilk olarak neden et yemeye başladıklarını sorulmuş der:

Ben kendi adıma, ilk insanın nasıl bir halet-i ruhiye, nasıl bir ruh ya da mantıkla katliama ağızını deşirdiğini ve ölü bir hayvanın etini dudaklarına yaklaştırdığını çok merak ediyorum ... bakışı, katledilmiş, yüzülmüş, ezilmiş olanın kanına nasıl dayandı; burnu kokusuna nasıl dayandı; başkalarının yarasını ağızında çiğnerken, ölümcül yaraların usaresini ve sıvılarını paylaşırken, nasıl oldu da bu iğrençlik tat alma duyusuna halel getirmede (2007: 154-155).

Bu pasaj, etin nereden gelmekte olduğuna dair bedensel gerçekliğe bizi davet ettiği için özellikle önemli. Fakat Plutarhos burada daha fazla bir şey yapar. *Doğal* bir edim olarak et yeme mitini, insan bedenini ele alarak teşhir eder:

insanoğlu için etle beslenmek doğal değildir, her Şeyden önce bu, bedenimizin Őeklinden ve görüntüsünden bellidir. Zira insan bedeni, yırtıcılık için dođmuŐ olanların bedenine hiçbir surette benzemez; bir Őahinin gagasına, keskin bir pençe-ye ya da diŐlere sahip değildir, midesi ya da sindirim harareti o denli güçlü değildir ... eğer Şimdi aklımızın çalıştığı doğrultu gibi, bu türden besine bir yatkınlıkla doğduğunuzu iddia edecekseniz, o zaman yiyeceğiniz Şeyi kendiniz öldürün. Ama bunu kendiniz yapın, bir satırın, tokacın ya da baltanın yardımı olmaksızın – bir çırpıda öldürüp yiyiveren kurtların, ayların ve aslanların yaptığı gibi... Hayır, kimse hayatı almıŐ, l bir Şeyi olduğu gibi yemek istemez; onu kaynatırlar, ızgara ederler, ateş ve otlarla onu baŐkalaŐtırlar, bir bakıma, binlerce tatlı sosla katledilmiş olanın kanını deđiŐtirip sulandırırılar (s. 156).

Eti terbiye etme, piŐirme ve baharatla süsleme biçimimiz, onu hayvan kökenine mesafelendirir. Bu her daim kültürel olarak değişkenlik gösteren bir süreç olsa da hayvanların öldürülmesini ve yenmesini dođallaŐtırırız.

18. yüzyıl filozofu Jean-Jacques Rousseau da hayvanları yemenin kültürel olarak inşa edildiği hususunda bir tartışma geliştirmek suretiyle Plutarhos'u takip eder. *Emile ya da ocuk Eğitimi zerine*'de, iŐtahlarının her zaman ve halihazırda etle tatmin edilmediğini görmek için yapmamız gereken tek Şeyin ocukların tercih ettiği besin tiplerine bakmak olduğunu öne sürer: "Etle ilgili damak tadının insan için doğal olmadığının kanıtlarından biri, çocukların bu türden gıdaya ilgisizliğidir. Sebze, süt ürünleri, hamur işleri, meyve, vb. tercih ederler. Her Şeyden önce, bu temel damak tadını doğallığından çıkarmamak, çocukları etobur yapmamak önemlidir." Burada, insanların ete yönelik doğal tavrının ilgisizlik olduğu öne sürülür; etle ilgili yaygın damak tadına yol açan tek Şey kültürel beklentilerdir. Rousseau'ya göre, et yeme sürecine içkin olan Şiddet insan sağlığı, ama bundan da önce "karakteri" açısından önem taşır:

söz konusu deneyim nasıl açıklanırsa açıklansın, muazzam et yiyicilerin genel olarak diğer insanlardan daha zalim ve gaddar oldukları açıktır. Bu bütün zamanlar ve mekânlarda gözlemlenmiştir. İngiliz barbarlığı bilinir... Butün yabancılar zalimdir ve böyle olmalarına sebep olan, ahlakları değildir. Bu zalimlik besinlerinden gelir. Savaşa ava gider gibi giderler ve insanlara aylara buldukları muamelede bulunurlar... Meşhur caniler kendilerini cinayete karşı kan içerek bilerler (1979: 153).

Et yemek, vahşi bir erillikle bağlantılandırılır ve insan kültürlerine yönelik, insan kültürleri tarafından yaratılan bir tehdit olarak algılanır.

Etin nereden gelmekte olduğuna ilişkin bedensel gerçeklik ve etobur diyetin doğal olmaktan çıkarılması, birbiriyle hiçbir zaman günümüz bağlamında olduğundan daha ilintili olmamıştı. Bugün hayvanlar daha önce hiçbir tür tarafından gerçekleştirilmedik ölçüde yüksek rakamlarda sistematik bir biçimde katledilmektedir. Etin çok nadiren yendiği zamanlardan avlanma yoluyla elde edilmeye çalışıldığı zamanlara, besin sağlamak için muhafaza edilen evcil hayvanlardan elde edilen ete ve oradan da fabrika usulü çiftliklerin post-endüstriyel, geç kapitalist zamanlarına geldik (Adams 2010: 91). Et yemek hiçbir zaman bu denli popüler olmamıştı. Günümüzde her yıl tahminen 50 milyar hayvan tüketim için öldürülüyor. Bu, 1950'den bu yana beş katlık bir artış demek (Gruen 2011: 81). Yine hiçbir zaman et kültürü vasıtasıyla bu denli dolaylanmadı: Reklamcılık ve süpermarketler için paketleme yöntemleri etin üretim sürecinde gerçekleşen zulmün bütün işaretlerini siliyor. Tarihçi Chris Otter'ın işaret ettiği gibi: "Parçalara ayrılmış paketlenmiş ve sıraya dizilmiş, belki de domuz ya da ineklerin çizimleriyle süslenmiş etler, *hemen orada* dükkânın içindedir, gülümseyen çocukların ve tatlı yaşlı adamların yanı başında, bu dünyamızdaki normal şeylerin belki de en tuhaflarından biridir" (2008: 106). Hayvan kuramcıları, bu "en tuhaf normal" fenomen geri plana düşmesin diye hayvanları yeme meselesinin etik boyutunu ele alırlar.

Etin cinsel politikası

Rousseau'nun ilgisi öncelikle 18. yüzyıl ahlâkına yönelikken, daha yakın yıllarda hayvanları yemekle ilgili meselelere dönen bilim insanları ve aktivistler de benzer biçimde et yeme sürecini doğallıktan çıkarmayı amaçladılar ve onu daha geniş bir ataerkil şiddet kültürüyle ilintilendirdiler. Hayvanları yeme kuram ve pratiğine en etkili ve en çok tartışma yaratan müdahalelerden biri 1990 yılında Carol Adams'ın *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram*'ının yayımlanması oldu. Bir dizi kültürel temsili ele almak suretiyle bu çalışma, kadınların baskı altına alınmasıyla et yeme arasındaki benzerlikleri ortaya koyar. Adams'ın kitabın 20. yıldönümü baskısındaki ön-söze yazdığı gibi, etin cinsel politikası "kadınları hayvanlaştıran ve hayvanları kadınlaştırıp cinselleştiren bir tavır ve eylemdir" (2010: 4). Adams'a göre ataerki, erkeklerin güç ve erkekliği, hem kadınlara yönelik kadın düşmanı tavır ve davranışlarla hem de et yemek vasıtasıyla ifade etmesi beklentisini yaratır; bu güç dinamiğinin kurbanları olarak kadınlar ve hayvanlar, tahakküm altına alınmış kimlikleri paylaşırlar. Ussallıktan yoksun olduklarına inanılan kadınlar, tarihsel olarak hayvanlara yakın görülmüştür. Adams ve Josephine Donovan'ın daha sonraki bir tarihte yayımlanan *Animals and Women*'da (Hayvanlar ve Kadınlar) belirttikleri üzere feministlerin buna yanıtı üç türdür: Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te yaptığı gibi kadınların hayvanlar gibi olmadığını ileri sürüp onlara atfedilen bu yakınlığı aşmayı, kadınları erkeklerle bir hizaya getirmeyi amaçlamak; ortak tahakküm altına alınışlarını gözler önüne sermek için bu bağlantı üzerinde çalışmak; son olarak da feminizmin hayvanlarla bir işi olmadığını ve aslında hayvanlar üzerine odaklanmanın kadınların karşı karşıya bulunduğu çok daha önemli meselelerden zihinleri uzaklaştırdığını öne sürmek (Adams ve Donovan 1995: 1-3). Adams'ın çalışmasını bu tarihsel eğilimlerden ikincisi içine yerleştirebiliriz.

Kadınların ve hayvanların tahakküm altına alınması arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklanan bu kuramının merkezinde,

Adams'ın "namevcut gönderge" olarak adlandırdığı şey vardır. Namevcut gönderge, ataerkil kültürel pratiklerin kadınların ve hayvanların maddi gerçekliklerini örtbas ettiği bir fenomeni tanımlar. Et mevzu bahis olduğunda, halihazırdaki hayvanların görünmezleştirildiği üç yola işaret eder; bu üç yolun her birinin de kadınlara yönelik şiddette bir karşılığı vardır. İlk olarak, namevcudiyet kelimenin neredeyse tam anlamıyla oradadır, "et yenmesi suretiyle, kelimenin tam anlamıyla namevcutturlar, zira ölüdürler". Burada, yemek tabaklarında et parçalarının nasıl düzgünce küp küp kesilmiş ya da kıyma haline getirilmiş olduğunu akla getirebiliriz; bu, süreç içinde insanların besin ürününü öldürülmüş hayvanlardan ayırıştırmalarına yardımcı olur. Hayvanların namevcut gönderge haline geldiği ikinci yol "tanımlarla ilgilidir: hayvanları yediğimizde onlara dair konuşma biçimimizi değiştiririz" (Adams 2010: 66). Burada, en azından İngilizcede, canlı hayvanlara ve masadakilere verdiğimiz isimlerin nasıl farklılaştığını düşünebiliriz: "Kesildikten sonra parçalanan beden kısımları, bir vakit hayvan olduklarını saklayacak biçimde, yeniden isimlendirilir." Öldükten sonra inekler "rozbif, biftek, hamburger", domuzlar da "domuz eti [*pork*], pastırma, sosis"e dönüşürler. Adams, Plutarhos'un argümanını akla getirecek biçimde ekler: Eti isimlendirirken de etle yapılan bu nesnelere pişirir ve baharatla donatırken de "daha az rahatsızlık verecek referans noktaları seçer", böylece "orijinal doğalarını gözlerden saklarız" (s. 74). Üçüncü ve son olarak, hayvanlar mecazi dil vasıtasıyla namevcut göndergeler haline gelirler: Örneğin, "insanların deneyimlerini tanımlayacak metaforlar" olarak kullanıldıklarında "namevcut göndergenin anlamı, bir başka şeye uygulanması ya da referansta bulunmasından türer" (s. 67). Burada "et" in mecaz olarak "öz" ya da "özlü"yü ifade etmek üzere kullanıldığı örnekleri düşünebiliriz*. "Beef up" terimi bir şeyin güçlendirilmesi ya da geliştirilmesi gerektiği

(*) Yazarın verdiği örnekler, meselenin özü anlamına gelen *meat of the matter* ya da özlü soru anlamına gelen *meaty question*'dir. Türkçede karşılıkları olmadığı gibi, Türkçede bu amaca denk düşecek başka bir örnek de mevcut değildir
— ç.n.

anlamına gelir ve bunu tam tersi yan anlamlara sahip olan “sebze” ile karşılaştırmalı olarak düşünebiliriz. Bir metafor olarak, “Et, birinin *hoşlanacağı ya da göklere çıkaracağı bir şeyken, sebze hiçbir şeyden hoşlanmayan birinin temsili haline gelir: monoton, pasif ya da sadece fiziksel hayat süren biri*” (s. 60). Birbiriyle ilişkili ve kökleri derinlerde olan bu üç süreç birlikte, et yeme sürecinde hayvanı hayvan olarak namevcut kılar.

Adams, kültürel et yeme pratiğinin “ataerkil değerler”i nasıl güçlendirdiğine ve kadınların tabiyetiyle nasıl ilintilendirilebileceğine dair bir dizi örneği ele alır (s. 67). Hem maddi hem de mecazi olarak, kadınlara karşı şiddet gösteren erkeklerin çoğunlukla hayvanlara yönelik de şiddet içinde bulunduğu gerçeğinde bu kendini açık eder. Örneğin, Adams hayvanların gözdağı vermek için kullanıldığı ya da bizzat öldürüldüğü bir dizi cinsel istismar ve cinayet vakasına dikkat çeker ve pornografi ile seks endüstrisinde kadınları tarif etmek için kullanılan dilin hayvanları katletmek ve tüketmek için kullanılan dili nasıl çağrıştırdığını ortaya koyar (s. 71; 68). Ek olarak, bizzat kadınların beden parçalarının nesneleştirilme biçimi kendi içinde bir “kesip parçalama”dır ve bu tavrın yaygınlığı reklamcılık, film ve edebiyatta görülür (s. 86-87). Bu örnekler “metaforik cinsel kesip parçalama paradigması” vasıtasıyla anlaşılabilir: Gerçek ya da metaforik bir “bıçak” vardır (pornografide bu, “kameranın lensi”dir); “kurbanın bedenini aşağılamak, tüketmek, kontrol altına almak” isteyen bir “saldırgan” vardır ve nihayet “beden parçalarının fetişizmi” vardır. Şunu not etmek önemlidir ki, kadınların bedenlerinin etle özdeşleştirilmesi her zaman nesneleştirici bir sürecin bir parçasıdır. Feministler için zorlu görev sadece kadınların “et parçaları gibi muamele görmesini, duygusal anlamda kesip parçalanmalarını ve fiziksel olarak da hırpalanmalarını” eleştirmek ve kadınları bundan özgürleştirmek değil, aynı zamanda “hayvanların gerçekte et parçalarına dönüştürülme” biçimlerini teslim etmek ve buna dair bir yanıt geliştirmektir (s. 72).

Adams’ın itiraz geliştirmeye çalıştığı şey bir anlamda Derri-da’nın –çok farklı kuramsallaştırma yöntemiyle– “*etobur-fallus mantığı merkezçiliği*” olarak isimlendirdiği şeydir. Derrida

bu terimle, özneliğin sadece insanlara da değil çoğunlukla et yiyen erkeklere özgülenme biçimlerine işaret eder. Meslektaş Fransız felsefeci Jean-Luc Nancy ile yaptığı söyleşisi, “Eating Well or the Calculation of the Subject”de (İyi Yemek ya da Öznenin Hesaplanması) Derrida, özneliğin baskın “şema”sının nasıl “etobur erkekliği ima ettiğini” izah eder; bu şema, “öznenin belirleyici merkezinde erkeksi bir figür”ü işaret eder (1991: 113-114). Özneliğin bu metafizik dışlayıcılığı, baskı altına alınmış ya da azınlık konumundaki kimliklerin daha geniş yelpazesiyle ilişkilendirilir:

Otorite ve otonomi (zira otonominin yasaya bağlı olduğu durumda, bu tabiyet özgürlüktür) bu şema vasıtasıyla kadından ziyade erkeğe (*homo* ve *vir*), hayvandan ziyade kadına atfedilir. Ve şüphesiz çocuktan ziyade yetişkine. Yetişkin erkeğin, babanın, kocanın ya da ağabeyin erkeksi gücü ... özne kavramını belirleyen şemaya aittir (s. 114).

Bu yetişkin erkek otoritesi ve otonomisi et yemeye yaslanır. Derrida bu noktayı retorik olarak bir soru yönelterek vurgular; Batılı bir devlet başkanı, vejetaryen olması ve vejetaryenizmi desteklemesi durumunda iktidar gücünü nasıl kazanır: “İçinde bulunduğumuz ülkelerde ... kamusal olarak, dolayısıyla örnek oluşturacak şekilde kendini vejetaryen ilan eden kim *Devlet’in şefi* olma şansına sahip olurdu?” Devam eder: “Şef et yiyen biri olmalıdır ... bekârlık, eşcinsellik ve dahası kadınsılıktan bahsetmiyorum bile (kadınsı olan, içinde bulunduğumuz zamanlarda ve o da çok ender olmak üzere ancak kendini erkeksi ve epik şemaya uydurursa herhangi bir şeyin, özellikle de Devlet’in başı olmaya kabul görür)” (s. 114). İktidar kültüründe kadınsılığın ve vejeteryanizmin namevcudiyeti arasındaki bağlantıları göstermek için Derrida böylece ayrımcılığa uğrayan bir dizi grubu, özellikle de kadınları ilişkilendirir. Fransız “şef” ile sözcük oyunu yapmak suretiyle iktidarın pek sıklıkla et yemekle başa baş gittiğini vurgular.

Bu benzerliğe rağmen, Adams ile Derrida arasındaki bir fark, kuramı pratikle ilişkilendirme biçimlerindedir. Adams’ın kendi

projesi için getirdiği çözüm, “et yemeyi başka hayvanların mazur gösterilemeyecek sömürüsü” olarak gören “etik vejetaryenizmdir” (2010: 30). Bu vejetaryenizm formundan aynı zamanda ataerkil statükoya itiraz geliştirecek farklı bir dünya görüşü doğar. Bu görüşü “vejetaryen arayış” olarak niteleyen Adams, üç aşama tarif eder. İlk olarak, “etin hiçbir şeyliği” namevcut göndergenin tanınması suretiyle ortaya konur; bir başka deyişle, etin bizzat bir hayvan olduğunu ayırt ederiz (s. 227). İkinci olarak, hayvanı tanıdıktan sonra, “ilişkiyi isimlendirme”ye dair edim gelir. “Bu ilişkiler şunları içerir: Masadaki et ile canlı bir hayvan; kendimiz ve diğer hayvanlar; etiğimiz ve diyetimiz arasındaki bağlantı ve et yemenin içerdiği gereksiz şiddetin tanınması.” Sonuç olarak, “yorum, etin hiçbir şeyliğinden hayvanları öldürmenin yanlışlığına dair kanaate doğru ilerler” (s. 229). Üçüncü olarak, kişisel arayış, “*et yiyen dünyaya çıkışan*”, vejetaryenizmin, et-yeme normuna bir alternatifini olumladığı kamusal ve daha politik bir veçhe kazanır. Feminist boyutuyla da uyumlu olacak biçimde böylesi bir vejetaryenizm, Adams’a göre, “ataerkil bir toplum” a itirazda bulunur, zira “et yemek eril güçle ilintilendirilmiştir” (s. 231).

Bu dolambaçsız planda karşı konulamaz bir şeyler vardır ve bu karşı konulamazlık da Adams’ın namevcut gönderge kuramının etik vejetaryenizmin kişisel ve politik eylemine düzenli bir şekilde tercüme edilmesine imkân verir. Böylesi bir yaklaşımın hayvanları yararlandırmayacağını ya da –her yıl et için ne kadar hayvanın öldürüldüğü ve küresel et endüstrisinin ne denli kazançlı olduğu dikkate alındığında– kapitalizmin belli düzeylerine kafa tutmayacağını öne sürmek zordur. Daha az açık olansa bu planın ne ölçüde gerçekçi olduğu ve aynı zamanda vejetaryenizmin kadınların tahakküm altına alınışlarıyla nasıl baş edeceğidir. Eğer bütün kadınlar vejetaryen olursa, erkeklerin takip edeceğinin bir garantisi yoktur. Gerçekte, böylesi bir olay kadınların ataerkiden özgürleşmesi adına tam tersi etkide de bulunabilirdi; erkekler et yemeye devam ederler ve kadınlar giderek daha az et yerlerse, bu hiç şüphesiz erkeksilik ve et yeme arasındaki bağları güçlendirir. “Erkekler güçlü-

dür, erkeklerin güçlü olmaya ihtiyacı vardır, dolayısıyla erkeklerin ete ihtiyacı vardır” miti zorunlu olarak ortadan kalkmayacak, hatta daha da güçlenebilecektir. Dahası, Adams’ın yaklaşımının bizzat kendisi kadınları pasifliğin ve üstesinden gelmeyi arzuladığı diğer atfedilen niteliklerin eksenine sokma tehlikesine sahiptir. Alman filozof G.W.F. Hegel’in ilk olarak 1821’de yayımlanan *Elements of the Philosophy of Right*’taki (Hak Felsefesinin Unsurları) kötü nam salmış o pasajını ele alalım: “Erkek ve kadın arasındaki fark, hayvanla bitki arasındaki farktır; hayvan erkeğe yakındır, bitki kadına; zira sonuncusu çok daha uysal bir gelişme [süreci] gösterir, ilkesi çok daha kararsız olan his birliğidir” (Hegel 1991: 207). Adams bu ifadeyi, bir kez daha, “hem kadınlar hem de bitkilerin erkeklerden ve hayvanlardan daha az gelişkin ve daha az evrimleşmiş görüldüğü” mesajını verdiği, bu mesajın da “her ikisi de uysal olduğuna göre kadınların bitkileri yiyebileceği, fakat aktif erkeklerin hayvan etine ihtiyaç duyduğu” çıkarımına sahip olduğu biçiminde yorumlar (2010: 61). Kadınlar bir nesneleştirme süreci içinde hayvanlarla bağdaştırılabilirken, hiçbir zaman –erkeklerde olduğu gibi– hayvanları yediklerinden yola çıkarak özne olarak tanımlanmazlar.

Ek olarak, feminist vejetaryenlerin yaşayan hayvanlarla zorunlu olarak daha yakın bir ilişkiye sahip olduğunu düşünmekte temkinli olmalıyız. Luce Irigaray’ın “Animal Compassion”da (Hayvan Şefkati), artık et yemediği için köpeklerin kendisine başka türlü davrandığı biçimindeki ilginç yorumunu ele alalım:

Bu açıdan ilginç bir şey fark ettim: Vejetaryen olmuş olmam gerçeğinin –benim için, yemek üzere öldürmekten vazgeçmek anlamına gelir– bazı hayvanların, örneğin köpeklerin, bana karşı daha arkadaşça davranmalarını sağladığını. Aramızda sessiz, saldırgan olmayan bir anlaşma mevcut. Daha az korktukları için daha az saldıyorlar. Ve ben de kendi açımdan onlara karşı daha az korku duyuyorum (2004: 198).

Köpeklerin kendisiyle “sessiz, saldırgan olmayan bir anlaşma”yı paylaştığını iddia etmek suretiyle Irigaray, tür hatları bo-

yunca hayvanların böylesi bir anlaşmayı paylaştığını ve dolayısıyla kendisinin hayvanları yemeye dair sahip olduğu etik kaygılara uyum gösterdiklerini öne sürer. Bu iddia farklı hayvanların çeşitli yeme alışkanlıklarından kendini soyutlamıştır. Aynı zamanda feminizm için sahip olabileceği çıkarımlar tartışmalıdır. Et yiyen kadınları, hem Adams'ın tartışmasının ima ettiği gibi daha az feminist bulmak hem de Irigaray'ın iddiası takip edildiğinde evcil hayvanlarla bağ kurmakta daha az ehil görmek sorunludur.

Öte yandan Derrida, vejetaryenizmi –hiç şüphesiz, fikir dünyasının ve toplumun etobur-fallus mantığı merkezli yapılarına bir itiraz olarak gözden çıkarmasa da– kadınlarla hayvanların ortak tabiyetine bir çözüm olarak hiçbir zaman savunmaz: “Mutlak ‘vejetaryenizm’e inanmıyorum, ne de taşıdığı niyetlerin etik saflığına – hatta bir taviz vermeksizin ya da yerine bir şey geçirmeksizin katı bir biçimde sürdürülebileceğine de inanmıyorum” diye yazar. Daha da öteye geçer ve “daha çok ya da daha az saf, hemen göze çarpmayan, süblime formda belli bir etoburluk aşılmaz kalmaya devam eder” diye ekler (2004: 67). Şu durumda Derrida, basitçe vejetaryen olmak suretiyle hayvanlara yönelik şiddetle ilgili sorumluluktan etik olarak arınabileceğimiz inancından kaçınacak denli dikkatli olmamız hususunda bizi ikaz eder. “Eating Well”de (İyi Yemek) şöyle yazar:

vejetaryenler de hayvanlardan, dahası insanlardan payını alır... Dolayısıyla ahlâki soru şu değildir ve hiçbir zaman olmamıştır: Kişi yemeli midir yememeli midir, bunu mu yemeli diğeri ni yememeli midir, canlı olanları ya da cansız olanları, insanı ya da hayvanı, fakat kişi her koşulda yemek *durumunda* olduğuna ve yemenin tadı güzel olduğuna ve iyinin (*du bien*) herhangi bir başka tanımı olmadığına göre, biri iyilik adına nasıl iyi yemelidir (*bien manger*)? Bu ne anlama gelir? Yemek nedir? İçerik yansıtmının bu düzdeğişmeci nasıl düzenlenir? Ve bu soruların dil içinde formülasyonu bize hangi açıdan fikirlerimiz için hâlâ daha fazla gıda vermeye devam eder? Soru, dilerseviz, hangi açıdan etoburdur? (1991: 115)

Bu bir nebze örtük pasajda Derrida, yanıtlanması, et yenmeli mi yenmemeli mi sorusunun yanıtlanmasından daha zor olan bir dizi soru yöneltir. İlk olarak, bu gibi soruları insan dilinin içinde sormanın ne anlama gelebileceğini soruşturma girişiminde bulunur ve insan olmayan hayatı tespit etme, isimlendirme ve bu hayatla ilişkilendirme ediminin her daim hayvanlara yönelik en azından sembolik bir şiddet içereceğine dikkat çeker. Lynn Turner'ın ifade ettiği gibi, "et yemeyi ya da daha geniş anlamda hayvan ürünlerini kullanmayı reddettiğimiz durumda dahi teşhis ederek mideye indirme suretiyle 'et yeriz'" (2013: 61). Derrida, kimi eleştirilenler tarafından hayvanlara karşı zulmün maddi gerçekliklerinden "kaçındığı" yönünde eleştirilse de (Wood 1999: 31-33) bütün gerçek ya da sembolik şiddet türlerinin eşitlenebileceğini iddia etmez; "etik saf-lık ideali[nin] yapısal olarak imkânsız kertesinde *a priori* bertaraf edildiğini" öne sürmek suretiyle "gönül rahatlığı" ve "iyi vicdan"a karşı temkinli olma isteğindedir (Calarco 2008: 136). Derrida'nın analizi vejetaryenizmin mühim etik potansiyelinden bütünüyle vazgeçmez, fakat onu, soracak hiçbir başka soru kalmamışçasına nihai çözüm olarak da görmez.

Etin ırksal ve kültürel politikası

Adams'ın yaklaşımının sınırlılıklarına rağmen, savunusu, hayvanları yemenin cinsel politikayla ilişkilendiği örüntü-lere işaret etmede hâlâ önemlidir. Ek olarak, projesi başarılıdır, çünkü çok daha özetle de olsa bize türçülükle ırkçılık arasındaki bağları da anımsatır. Adams bunu kanibalizmin tarihine işaret ederek yapar ve kanibalizm Karayipler'den olan insanların İspanyolcada yanlış telaffuz edilmesiyle ortaya çıkmış bir terimdir:

Avrupalılar, Kuzey ve Güney Amerika ile Afrika kıtalarını araştırırken, bu toprakların yerli insanları, en uç vahşi edimle, kanibalizmle suçlandı. Bir kez kanibal olarak etiketlendiklerinde, uygarlaşmış Batılı beyazlar karşısında mağlubiyetleri ve

onların elinde köleleşmeleri meşruiyet zemini kazandı... Kanibalizmin bir sebebinin hayvan proteininden yoksun olmak olduğu düşünülüyordu. Öte yandan Avrupalıların kendileri de Avrupa'nın genişlediği yüzyıllar boyunca her gün hayvan proteiniyle besleniyor değillerdi. Dünya kültürlerinin çoğunda insanlar protein ihtiyaçlarını sebzelerle tahıllardan karşılıyorlardı. Yerli insanların kanibalizmle suçlanması suretiyle feci halde vahşi usulleri faş edilmiş oluyordu, zira Avrupalıların sadece hayvanlara yaptığını insanlara yaptıkları varsayılıyordu. Böylece sömürgeleştirmenin meşrulaştırıcı sebeplerinden biri tesis edilmiş oluyordu (2010: 54-55).

Adams burada hayvanlara yönelik ve diğer insanlara yönelik şiddeti meşrulaştırma görevi üstlenmiş olan bir katmerli miti ortaya koyar. Bu mitin bir yanı et yemenin sağlıklı bir beden için gerekli olduğunu ve etin her zaman insan diyetinin bir bileşeni olduğunu anlatırken, diğer yanı da Avrupalı olmayanların diğer insan bedenlerini yemeyi seçtiğini ve böylece daha az insan olduklarını iddia eder. Adams “etin en iyi protein kaynağı olduğu her düşünüldüğünde ırkçılık devam ettirilir” diyecek kadar ileri gider. Çünkü “hayvan proteininin bir besin olarak vurgulanması, bütün proteinli yemeklerin sebzelerle tahıllardan hazırlandığı birçok kültürün beslenme tarihini çarpıtır” (s. 54-55). Hayvanları yemeye yönelik hâkim Batılı tavır, et içermeyen çok geniş alternatif mutfak geleneklerinin, doğal görünecek denli baskın kültürel normlar içinde marjinalize edildiği anlamına gelir.

Bununla beraber, et yeme pratiği bir kez doğal olmaktan çıkarıldığında, hayvan etiğine dair düşüncenin nerelerde konumlandığına dikkatimizi çevirmeliyiz. Örneğin postkolonyal hayvan kuramcıları; özcülük, etnosantrizm ve elitizmden kaçınmak için toplumsal cinsiyet kadar, ırksal ve kültürel farklılıkları da hesaba katmanın önemine işaret etmişlerdir. Halbuki çoğunlukla olan bu değildir ve hayvan etiğine dair çağdaş tartışmalar içinde “beyaz, Batılı feminist kuramın ‘Evrensel Kadın’ı, sorunlu bir görünümünden çok daha fazlasını ifade etmiş-

tir” (Deckha 2012: 529). Dikkatlerin orantısızca beyaz Batılı feministlerin sesine verilmesi sorunludur, çünkü Batılı olmayan bağlamlardaki yeme alışkanlıklarının cinsel politika üzerinde farklı bir etkisi bulunabileceği eleştirisini saf dışı bırakır. Bir kadın ya da bir erkek olarak et yemek farklı anlamlara gelebilir, fakat farklı kültürlerde bir kadın ya da bir erkek olarak et yemenin ne anlama geleceğini hesaba katmak da bir o kadar önemlidir. Bu noktanın altı, feminist hayvan kuramcısı Cathryn Bailey tarafından çizilir:

Afrikanlı-Amerikalı bir vejetaryen olmanın ne anlama geldiği, İranlı bir vejetaryen ya da beyaz Amerikalı bir vejetaryen olmanın ne anlama geldiğinden farklılaşır. Mesele, bu kimliklerin ... ideolojik güçler ... tarafından biçimlendirilmesindedir: Hayvanların yetiştirilmesi, kesilmesi, taşınması ve yenmesi kanalıyla tahakküm altına alınan grupların hayvanlıkla ilişkilendirilmesi; insan ve insan olmayan hayvanların bası altına alınması arasındaki çeşitli bağlantılar; toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, ulus ve emperyalizmin inşası (ve bunlara direniş); et yeme ve bunun ne anlama geldiği vasıtasıyla gıdaya erişim ve gıda güvenliğinin politik ekonomisi; beyaz üstünlüğünün ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin gündelik tezahürleri (2007: 57).

Buradaki amaç her şeyin makbul olacağı bir ahlâki görececiliğe varmak değildir, daha ziyade cinsel, ırksal, sınıfsal ve ulusal hatlar boyunca hayati bir rol oynayan bağlamsal yapıları daha dikkatle ve özenle hesaba katmaktır.

Marjorie Spiegel'e göre, hayvanların ve insan kölelerin ortak sömürsünü dikkate aldığımızda et yemenin ırksal politikası en karanlık veçhedir. 1988 tarihli kitabı *The Dreaded Comparison* (Korkunç Benzerlik) ırkçılıkla türçülüğün karşılaştığı örneklerle doludur. Kölelerin “hayvanlar gibi” muamele gördüğü koşullarda, her ikisi de –Adams’ın terimini ödünç alırsak– namevcut göndergedir. Bu gibi bir değişmeceli dil, hayvanların fena durumunun, kölelikte olduğu yaygınlıkta etik olmadığına teslim edilmediği koşullarda, ortak bir tahakküm altı-

na alınışın üstünü örter: “Bir insan uğradığında bütünüyle kabul edilemez olan bir muamelenin bir hayvan için uygun tarz olabileceğine karar verdik” (Spiegel 1996: 19). Hayvanları yemek mevzu bahis olduğunda canlı hayvan stokunun, menzile varır varmaz mezata çıkarılmak ve katledilmek üzere bütün bir dünyada son derece kötü koşullarda taşındıkları küresel kapitalist pazarlarda dolaşımı, rahatsız edici şekilde, kölelerin “Yeni Dünya”ya taşındıkları “Köle Yolu”nda kölelere reva görülen “cehennemî” muameleyi çağırıştırır (s. 52). Dünya, değişmeli dilin ardında ve maddi olarak da insanın görüş alanından saklanan fabrika usulü hayvan çiftlikleri ve mezbahalarla doludur: “Gizliliğin, sistemin dokunulmazlığını sürdürmek için zorunlu olduğu” bu yerlerde “hayvan köleliği” devam ettirilir (s. 82). Adams’ın da işaret ettiği gibi insanlara ve hayvanlara yönelik şiddetin farklı bağlamlarını ve sonuçlarını not etmek elbette önemlidir (s. 28). Bunu yapmaya girişen Spiegel’in kitabı, hayvanların gizli sömürsünü ve insanın, şiddete ve tahakküme karşı tavrındaki ikiyüzlülüğü bir kez daha gözler önüne serer.

Cinsiyetçi, ırkçı ve türcü tahakküm arasındaki kesişimlerin karmaşıklığı hayvan kuramcılarının halen uğraşmaya devam ettikleri bir konudur. Bu gibi sosyo-kültürel meselelerin hayvanları yemek sorunsalı açısından taşıdığı önemi hesaba katmak, bizi etiğin tamamlanmış ya da evrensel olmadığı hususunda da ikaz eder; hayvan etiği daha ziyade devam etmekte olan bir düşünce ve eylem süreci olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanların paylaştıkları varsayılan kültürler içinde dahi et yeme ya da yememe sürecine dahil olan aktörler çoklu ve karmaşıktır ve hayvanların ete dönüştüğü süreçler de farklılık arz eder. Diamond’ın bize anımsattığı gibi, “hayvanları yemek ... tek bir şey değildir” (1978: 471). Haraway’in *When Species Meet*’in sonunda paylaştığı, “Parting Bites”daki (Koparan Isırıklar) bir anekdotta bu karmaşıklığı görürüz. Haraway akademik meslektaşlarıyla birlikte yediği bir yemeği ve bu yemek sırasında belli bir etik pozisyona taraf olma isteksizliğini anımsar: “Düşmanca polemik”, “dogmatik saflık” ya da bu hususta “kolaycı görececilik”ten kaçınmaya çalışmaktadır (2008: 296). Ev sa-

hibi olan dinî çalışmalar uzmanı –aynı zamanda avcı ve çevreci– Gary Lease, California’daki bahçesinde bir vahşi domuz kızartmıştır (bu, Haraway’ın “yüksek zekâyâ sahip, oportünistik, sosyal becerilere, iyi donanımlı ve duygusal yeteneklere sahip” olarak betimlediği bir türdür [s. 297]). Haraway, kışkırtıcı bir paragrafta şunu yazar:

Bir domuzu avlamak, öldürmek, pişirmek, sunmak ve yemek (ya da yememek), sürecin her aşamasında çok mahrem bir kişisel ve kamusal edimdir ve organik holizm etrafında bir araya gelmiş olmayan –ve gelmesi de gerekmeyen– bir topluluk için önemli sonuçlara sahiptir. O bahar Lease’in bahçesindeki kimi katılımcılar sunduğu lezzetli domuzu yemeyi reddetmekle kalmadılar, aynı zamanda avlanmış eti ikram etmekle haddini aştığını tutkuyla savundular. Bu tür bir ikramın sadece hayvanlara değil, öğrencilere ve meslektaşlara da yönelik bir saldırganlık fiili olduğunu ileri sürdüler. Bölüm, bir vegan pratik benimsemeli diye devam ettiler ya da en azından toplu tüketim için bir hayvanın bütün bir bedeninin topluluğun karşısına çıkarılmayacağı bir pratik. Fakat vahşi domuzlar, avcılar, yiyenler ve direnişçiler, herkesin sindirimini hal yoluna sokacak bir tatlının ikram edilmediği karman çorman bir yemekte yine karman çorman olmuş arkadaş türlerdir... Ne liberal görececilik ne de herhangi bir cephenin kendinden emin hükmü meşru seçenekse ne yapılması gerekir? (s. 298-299)

Sonuç olarak, bölüm için bir daha asla avlanmış domuz pişirilmeyecek ve sunulmayacaktır. Hepsi “çatışmadan kaçınmıştır” ve “tartışma konusu olan yaşam ve ölüm biçimlerine dair herhangi bir gerçek kolektif taahhüde girilmiş değildir” (s. 299).

Haraway’ın yakındığı doğru ya da yanlış olan bir etik pozisyon değildir, daha ziyade bir etik karşılaşma potansiyelinin kaybedilmiş olmasıdır. Elbette, bu gibi karşılaşmaların amacı çatışmalı konumları –et yemeye karşı olanlar ve et yeme taraftarı olanlar– çözmek değildir, ama “çözüm olmaksızın eylemde bulunma ve saygı gösterilmesi”nin usullerini yaratmak ve bu usullerin türler yediğinde ve yendiğinde ortaya çıkan komp-

leks dinamikleri hesaba katmasını sağlamaktır (s. 300). Yemek, topluca gerçekleştirilen bir olaydır ve birlikte yemeyi durdurursak, “insanlar ciddi surette farklı, hissedilen ve bilinen sonlu doğrulara tepki verdiklerinde ortaya çıkan ve nihai bir barış olmaksızın birlikte yaşamak zorunda oldukları” alternatif dünya görüşleriyle ilgilenmeyi de durdururuz (s. 299). Hara-way için *masada* yer bulan etik *masanın üzerinde* neyin bulunduğu kadar önemlidir. Ancak ve ancak *masada* karşımızda oturan insanlar karşı çıkılmaya ve karşı çıkmaya istekli olduklarında etik, bir etiketten daha önemli bir nitelik kazanır. İnsan dilinin insanları ve hayvanları ayıran şey olduğu düşünülmüş olmasına rağmen, bu dilin farklı bağlamlarda farklı insanlarla yakın ilişki kurmak için yeni bir biçimde kullanılması ihtiyacı vardır. İnsan kibrinin gerçek göstergesi ancak ve ancak son sözü söyleme inadındadır.

Et hikâyeleri: Hayvanları yemek

Yemek masaları hikâyelerle doludur. Bu kitabın pek çok okuyucusunun tanıklık etmiş olacağı bir senaryodur: Bir aile ya da arkadaş grubu bir restoranda oturmaktadır ve yemekler sipariş edileceği sırada dikkatler vejetaryen seçeneklere bakan o bir insana çevrilir. Bunu –zaman zaman sorguya çekmenin sınırlarında dolanan– bir sohbet takip eder. Ne zaman vejetaryen oldun? Et yemeyi bırakmana sebep olan neydi? Yine de balık yiyor musun...(!)? Bu türden bir senaryonun ve bu soruların yinelenip durması, farklı olana dair insan merakına hitap eder ve et yememe seçiminin hâlâ bir kültürel norm olmaktan uzak olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda et yeme meselesinin, beslenme tercihlerinin hayvanları yiyen ve yemeyen biçiminde zıt kategorilere indirgendiği koşullarda, et yeme meselesinin hâlâ nasıl merkeze yerleştiğini gösterir. Masada *anlatılabildiğimiz* hikâyeler sıklıkla dogmatizm ya da cehaletle itham edilir.

Jonathan Safran Foer, 2009 tarihli kitabı *Eating Animals*'da (Hayvanları Yemek), et yeme ya da yememe tercihinin çoğunlukla “her şey ya da hiçbir şey” çerçevesinde anlaşıldığını ve in-

ce ayrıntılar ya da daha karmaşık durumlar için pek az alan bıraktığını yazar: “Hiçbir zaman onları yeme ya da onları yemeyi hiçbir zaman samimiyetle sorgulama; bir aktivist haline gel ya da aktivistleri hor gör” (2009: 32). Bu iki konum arasındaki karmaşık ve zaman zaman çatışmalı alana girmektense, iki kutuplu farklılaştırma bütün bir hayat tarzı hakkında varsayımlara kadar gider:

Bu, diğer etik alanlara asla uygulanmayacak bir düşünme biçimidir. (Asla yalan söylememeyi ve her daim yalan söylemeyi akla getirin.) Birine vejetaryen olduğumu söylediğimde karşımdaki insanın hayatımdaki bir uyumsuzluğa dikkat çektiği ya da hiçbir zaman öne sürmediğim bir iddiadaki açıkları yalamaya çalıştığı seferleri saymam (sık sık, vejetaryenizminin bu insanlara bana ifade ettiğinden daha fazla şey ifade ettiğini düşünmüşümdür) (s. 32-33).

Et yiyenlerin vejetaryenizme dönük küçümseyici merakı “seçim-takıntılı Batı”nın bir paradoksunu ele verir: “Hiçbir surette seçici olmayan hepçil, ironik olarak, ‘Zahmetsiz bir insanım; her şeyi yiyeceğim’– toplum için iyi olacak bir biçimde yemeye gayret eden bireyden sosyal olarak daha duyarlı görünebilir.” Üzerinde kafa yorulmamış bu gibi beslenme seçimleri nadiren “mantığa (hatta vicdana)” dayandırılır (s. 32-33); et yemek daha ziyade öğrenilmiş bir güdü olarak görülür: Görünürde doğal bir süreçtir, öyle ki hakkında bir seçim dahi yapmamız gerekmez. İnsanlar tarafından insanları hayvanlardan ayırt etmek için çok sık kullanılan unsur olan mantık, insanlar bu hayvanları yeme ihtimaliyle karşı karşıya geldiğinde aniden ortadan kaybolur.

Foer’in kitabı rahatsız edici bir şekilde, bugün Batı ülkelerinde –özellikle de Birleşik Devletler’de– pratik edildiği biçimde et yemenin doğal olmadığı yönünde mantıklı bir iddiada bulunur. Buna dair kanıtlar, son yüzyıl boyunca et yeme alışkanlıklarının dramatik bir biçimde değişmiş olmasında saklıdır. Hiçbir zaman şimdi yediğimiz kadar et yemedik. *Eating Animals*’ın sunduğu bazı istatistikler ürkütücüdür: “Amerika-

lılar hayatları boyunca ortalama olarak 21.000 bütün hayvana denk et yemektedir”; “Birleşik Devletler’de çiftliklerde yetiştirilen hayvanlar, toplam olarak, insan nüfusunun ürettiğinin 130 katı atık üretmektedirler – kabaca saniye başına 39 bin kg.dan fazla dışkı” (s. 174); “hayvan tarımı dünyadaki bütün ulaşım sistemleri bir araya getirildiğinde sebep olundandan %40 daha fazla küresel ısınmaya katkıda bulunmaktadır” ve bu nedenle “iklim değişiminin bir numaralı sebebidir” (s. 43); “beslenme için kullanılan bütün hayvan türlerinde fabrika usulü çiftlik, hayvan tarımına hâkimdir – eti için yetiştirilen tavukların yüzde 99,9’u, yumurta için yetiştirilen tavukların yüzde 97’si, hindilerin yüzde 99’u, domuzların yüzde 95’i, sığırların yüzde 78’i” (s. 109); “küresel olarak her yıl kabaca 50 milyar kara hayvanı fabrika usulü çiftliklerde yetiştirilmektedir (balıkların çetelesi mevcut değildir)” (s. 34). Rakamlar tedirgin edici boyutlara ulaşmaktadır, bununla beraber “balıklar için çetele yok”, hepsi arasında belki de en şoke edici olanıdır – rakam öylesine yüksek, pratik öylesine yaygındır ki hesabı tutulamamaktadır. Bu istatistikler, “Amerikalıların yüzde 96’sının hayvanların yasal korunmaya hakkı olduğunu, yüzde 76’sının hayvan refahının kendileri için düşük et fiyatlarından daha önemli olduğunu belirttiği ve yaklaşık olarak üçte ikisinin çiftlik hayvanlarına yönelik muameleyi düzenleyen yasalarla yetinilmeyip ‘katı yasalar’ çıkarılmasını savunduğunu” ortaya çıkaran bir kamuoyu yoklamasıyla daha da kafa karıştırıcı bir hal kazanmaktadır. Foer’in dikkat çektiği gibi, “bu denli çok insanın görüş birliği içinde olacağı bir başka mesele bulmakta epey zorlanırsınız” (s. 73). Şu durumda, hayvanlara karşı zalim olmamız hususunda görüş birliği içinde olan bir sosyal tutum hayvanları yemenin dünyadaki en doğal şey olarak görüldüğü bir sosyal pratikle nasıl olup da uyumsuzluk içinde var olabilir?

Buna verilebilecek bir yanıt, hayvanları yeme ya da yememeye dair seçimimizin (ki çoğunlukla menüde seçenekler sınırlıdır) çoğunlukla sayılarsa kelimelere yaslanıyor olmasıdır. Sorun, çoğunlukla hakikati yukarıda sıralanan istatistiklerin

ardına kasten ve küçümseyerek gizleyen kelimelerle karşı karşıya geliyor olmamızdadır:

Dile hiçbir zaman tam olarak güvenilemez, ama iş hayvanları yemeye gelince, kelimeler çoğunlukla iletişim için kullanıldıkları kadar yanlış yönlendirmede bulunmak ve kamufle etmek için de kullanılırlar. *Dana eti* gibi kimi kelimeler gerçekte ne hakkında konuşmakta olduğumuzu unutmaya yardımcı olurlar. *Serbest gezen* gibi kimileri vicdanlarını rahatlatmak isteyenleri yanlış yönlendirebilir. *Mutlu* gibi kimileri, aslında olanın tam da zıddını ifade ediyordur. Ve *doğal* gibi kimileri de aslında hiçbir anlam taşımaz (s. 45).

Carol Adams'ın dil vasıtasıyla hayvanların görünmezleştiği iddiasını akla getirecek biçimde Foer, hayvanların yaşamları ve ölümlerine dair hakikatlerin nasıl belli terimlerin ardına gizlendiğini izah eder. Yukarıdaki pasaj *Eating Animals*'ın tartıştığı terimler dizininin "Hayvan" maddesinden alınmıştır. Foer, tekil kelimenin bütün zamanlardaki ve bütün yerlerdeki bütün hayvanları temsil edemeyeceğini bize anımsatır. Bağlam önemlidir: "Bir kültürün, hatta bir ailenin içinde bile insanlar bir hayvanın ne olduğuna dair kendi kavrayışlarına sahiptir. Her birimiz de muhtemelen birden fazla kavrayışa sahibizdir" (s. 45). Bir "hayvan"ın ne olduğuna dair bu gibi çatışan bakış açılarını insanlara da genişletmemiz olanaklıdır: Hayvan krallığının bir bileşeni olmamıza rağmen kendimizi çoğunlukla onun dışında ya da dahası üzerinde görürüz. Bütün bunlar sebebiyle hayvanları yeme ya da yememe seçimi çok sayıda kavramsallaştırma ile karmaşıklaşır.

Foer'in uyanık olmamızı istediği bir dizi başka kelime vardır. *Yan-av*, "kazara tutulan deniz canlılarını ifade eder", ki bunlar arasında ton balığı avı ya da karides trolmesi sırasında yıkıma uğratılan çok sayıda balık popülasyonu da mevcuttur. Fakat bu balıklar "kazara" öldürülüyor değildir, "zira yan-av günümüzdeki balık avlama yöntemlerine bilinçli bir biçimde dahil edilmiştir" – dolayısıyla "yan-av"dan bahsetmek "saçmalığın mükemmel örneği"dir (s. 49). *Serbest gezen*, "açık havaya erişim"i

ifade etse de pek çoğunlukla binlerce tavuğu barındıran bir hangarın bir ucunda yalnızca minik bir kapının ya da dahası hayvanların sadece dışarı bakabileceği bir pencerenin bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla tavukların içinde tutulduğu gerçek koşullara dair pek fazla bir anlam ifade etmez (s. 61). Taze, aslolarak, “eksi üç derecenin altına düşmeyen ve dört derecenin üzerine çıkmayan bir ortam”da tutulan kümes hayvanları anlamına gelir ve dolayısıyla “taze tavuk donmuş olabilir”. Bunların hepsi birden de “patojenlerin istilasına uğramış, dışkıları içinde tutulan tavukların teknik olarak taze, kafeslerden özgür ve serbest gezen olarak etiketlenip marketlerde yasal olarak satılabileceği anlamına gelir (önce dışkılarının üstlerinden tenmizlenmesi gerekmemektedir)” (s. 61). Başka bir örnek olarak, organik, “ona atfettiğimizden çok daha azı”dır: Sadece hayvanların pestisid ve suni gübreyle yetiştirilmiş yemlerle, antibiyotik ya da büyüme hormonlarıyla beslenmediği ve “açık havaya bir tür erişimi” bulunduğu anlamına gelebilir ki bu sonuncusu yine sadece bir pencereyi ifade ediyor olabilir. “Organik, ... yumurta elde edilen tavuklar ya da sığırlardan bahsediyorsak gerçekten de daha fazla bir refahı ifade eder. Domuzlar için de daha fazla refah anlamına geliyor olabilir, ama bu ilki denli kesin değildir.” Fakat “eti için yetiştirilen tavuklar ve hindi-ler için ... refah meseleleri bağlamında zorunlu olarak belli bir anlama gelmez. Hindinizi organik olarak isimlendirebilir ama ona gün ve gün işkence etmeye devam ediyor olabilirsiniz” (s. 70). Açıktır ki, gıdayla ilişkili olarak bu nevi kelimelerle karşılaştığımızda, iç rahatlığı ve rehavete kapılmamıza ve hayvan sömürsünün küresel ağlarının bir parçası olmadığımızı dair bir inanç geliştirmemize yardımcı olmalarına izin vermeme-miz gerekmektedir. Bu kelimeler, vicdanımızı rahatlatmak yerine şüpheliğimize davetiye çıkarıyor olmalıdır.

Dolayısıyla, hayvanları yemek söz konusu olduğunda gerçekler ve kelimeler birbirinin aleyhindedir. Yukarıdaki istatistiklerden dehşete kapılıyor olabiliriz, fakat aynı istatistikler mevzu bahis ıstırapla ve ölümle ilk elden karşılaşmadığımız gündelik hayatlarımıza bir anlamda mesafeli ve soyuttur.

Benzer biçimde, rahatlatıcı kelimelerle şüphelerimiz giderilebilir, ama bu kelimeler istatistiklerin ardındaki hayvanların gündelik yaşamları ve ölümlerinden bizi uzaklaştırıyor da olabilir. Her iki durumda da –ister rakamlar ister kelimeler olsun– odaklandığımız şey derli toplu hale getirilip paketlenmiş kolayca (yanlış) anlaşılacak nicelikler ve kategorilerdir. Hayvanları yemeye dair niteliksel, bir başka deyişle gerçekliği teslim edilmeyen *hikâyeler* burada mevcut değildir ve Foer’e göre “yemek ve hikâye anlatmak birbirinden ayrı düşünülemez”. “Etin ne olduğu”na dair anlatılan ve bir dizi önemli soruyu beraberinde getirebilecek çok sayıda hikâye vardır: “Nereden gelmektedir? Nasıl üretilmektedir? Hayvanlara nasıl muamele edilmektedir ve bu ne dereceye kadar önemlidir? Hayvanları yemenin ekonomik, sosyal ve çevresel etkileri nelerdir?” (s. 12). Sorun odur ki, rakamların ve kelimelerin ardındaki bu gibi sorularla ilişkili hikâyeler olduğu gerçeğini “bulandırır, gözden kaybeder ve unutturuz” (s. 7). Hikâyeler istatistiklerle rakamların birbiriyle konuşmasına imkân sağlayacak yollar bulunmasına yardımcı olabilir: “Hakikatleri bir hikâyenin içine yerleştirin, bir şefkat ya da tahakküm hikâyesinin içine ya da belki her ikisine birden –hakikatleri içinde yaşadığımız dünyaya, kim olduğumuza ve kim olmak istediğimize dair bir hikâyenin içine yerleştirin– o zaman hayvanları yemek hakkında anlamlı bir biçimde konuşmaya başlayabilirsiniz” (s. 14). Etin hikâyesini anlatmak istatistiklere eti giydirmeye ve sıkça kullandığımız kelimelerden dışkıyı temizlemeye yardımcı olur.

Eating Animals etin üretimi ve tüketimi hakkında bir hikâye anlatır. Yemek masasındaki tuhaf sohbetler ya da Haraway’in yukarıda tanımladığına benzer bütün tartışmanın susturulduğu durumlardan farklı olarak, Foer’in anlattığı hikâye et endüstrisinin geniş ağları içindeki çok sayıda farklı aktörün konuşmasına izin verir. Kitap ilerledikçe hikâye bir aktivist (s. 90-93), bir fabrika usulü çiftlik işletmecisi (s. 94-97), bir kümes hayvanı yetiştiricisi (s. 110-115), bir vejetaryen çiftçi (s. 205-210) ve mobil bir mezbaha tasarımı yapan bir vegan (s. 238-241) tarafından anlatılan çoğul hikâyelere evrilir. Bu hikâye-

lerden her biri daha önceden farkında olmadığımız bir şey anlatır ve bizden bir tepki talep eder. Hayvan etiğine dair muntazam, karşılıklı düşünme biçimlerine meydan okuyan karmaşık bir resim ortaya çıkar: “Çiftlik sahipleri vejetaryen olabilir, veganlar mezbahalar inşa edebilir ve hayvan tarımının en iyi koşullarda yapılmasını destekleyen bir vejetaryen olabilirim” (s. 242). Foer hayvanları yemeye dair iyi bir argümana sahip olmanın aynı zamanda bir çoğulluk anlatısı olduğunu gösterir. Her ikisini birbirine indirgemeksizin kişisel deneyimini ve daha geniş bağlamı yazar:

Bir kişinin kendisi ve ailesi için bir karar vermesi, ulus ya da dünya için karar vermek anlamına gelmez ... her birimizin hayvanları yemeye dair kişisel düşüncelerini ve kararlarını paylaşmasının değerine inansam da bu kitabı sadece bir kişisel sonuca varmak için yazmadım. Çiftçilik sadece kişisel kararlarla değil, aynı zamanda politik kararlarla da şekillendirilir. Kişisel bir diyet seçimi yeterli değildir. Fakat mümkün olan en iyi alternatif hayvan tarımına dair kararlarımı ve görüşlerimi ne noktaya kadar dayatabilirim? ... Mevzu bahis hayvanları yemek olduğunda birbirimizden ne beklemeliyiz? (s. 198-199)

Eating Animals, basitçe kişinin bireysel seçim düzeyinde kalmak yerine kolektif hikâyeler anlatmanın önemini açığa çıkarır. Bireysel seçimler düzeyinde kalmak, aslında farklı bir yaşam tarzı seçmiyor olduğumuz gerçeğini gizleyen neoliberal seçim modelini onaylayıp pekiştirmek tehlikesini beraberinde getirirdi.

Şu durumda, aslında muhafazakâr bir özel alancılığı maskeleyebilecek olan tutarlı etik bireyler haline gelme fikrinin ötesine geçmeliyiz. Kendi ikiyüzlülük ya da tutarsızlığının üzerine düşünen Foer (örneğin, süt içmektedir ve bunun biftek yemeye karşılaştırıldığında hayvanlara yönelik daha fazla zalimlik içerdiğini öne sürer), bir söyleşi sırasında “mükemmeliyet fikrinden uzaklaşmalıyız, çünkü bu insanları bir gayrette bulmaktan alıkoyuyor. İnsanlar ikiyüzlülük korkusunu toptan eylemsizliği meşrulaştırmak için kullanıyorlar” der (2011). Önü-

nün açılması gereken ve Foer'in kitabının kapı araladığı gerçek seçim, basit bir karşıtlıklı bakış açısının arasındadır ve et yeme süreçleriyle pratiklerine dair daha karmaşık, inceliklendirilmiş bir kavrayış sunar. Çok önemli bir surette, bu inceliklendirilmiş konuları seslendiren kitap, bütün en iyi hikâyelerin yapabileceğini yapar ve gündelik hayatımızda karşılaştığımızdan daha fazlasıyla karşılaşır buna tepki vermemizi sağlar.

Eating Animals'daki en kuvvetli seslerden biri, hayatını idame ettirebilmek için belli hayvanları öldüren bir kişiye aittir ve bunu asla yüz yüze gelmeyeceği başka hayvanlara yönelik etik bir kaygıyla da yapar. Frank Reese "özel bir konuma sahip" bir kümes hayvanı yetiştiricisidir, Foer'in karşılaştığı ve "geleneksel genetiği" muhafaza eden, "çiftliğinde açıkça zalimane olan hiçbir şey yapmayan" tek çiftçidir (2009: 234). Bütün hayatını, hâkim olan fabrika usulü üretim süreçlerindeki daha az özen gösterilen diğer hindileri zulümden kurtarmak üzere, tüketime yönelik hindi yetiştirmeye adanmıştır:

Süpermarkette satın alabileceğiniz tek bir hindi bile normal olarak yürüyemez ve zıplamaları ya da uçmaları ise çok daha düşük bir ihtimaldir. Bunu biliyor muydunuz? Cinsel ilişkide bile bulunamazlar. Ne antibiyotikten azade ne organik ne de serbest gezendirler, ya da başkaca bir şey. Hepsi aynı aptal genetiğe sahiptir ve bedenleri buna pek müsamaha gösteremez. Herhangi bir dükkândan alacağımız ve herhangi bir restoranda sunulan hindi yapay döllenenin ürünüydü. Sadece verimlilik için olsa bu bir şey olurdu, ama bu hayvanlar sözcüğün tam anlamıyla doğal yollardan üreyemez (s. 111, orijinali italikle).

Foer'in kitabının, bu bölümde tartışılan birçok kuramsal metin gibi, et tüketiminin doğal bir etkinlik olduğu fikrine itiraz ettiğini, daha ziyade kültürel bir pratik olduğunu ortaya serdiğini gördük. Fakat doğallaştırmadan çıkarmanın ikinci bir düzeyi burada görülmektedir, o da gerçekte "hayvanları" yiyor olduğumuz mitinin açığa çıkarılmasıdır. 21. yüzyılda birçok hayvan yapay yollarla üretilir, öyle ki kendileri artık üreyemezler. Bu, bir hikâyeye ihtiyaç duyar.

Temel metinler

- Adams, Carol J. (2010), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, 20. yıldönümü basımı, Londra: Bloomsbury [Étin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram, çev. Mehmet Emin Boyacıoğlu ve Güray Tezcan, Ayrıntı Yayınları, 2013].
- Derrida, Jacques (1991), "‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject", Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, New York: Routledge, s. 96-119.
- Derrida, Jacques (2004), "Violence Against Animals", Jacques Derrida ve Elizabeth Roudinesco, *For What Tomorrow... A Dialogue*, çev. Jeff Fort, Stanford: Stanford University Press, s. 62-76.
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, cilt 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Cora (1978), "Eating Meat and Eating People", *Philosophy* 53:206, 465-479.
- Foer, Jonathan Safran (2009), *Eating Animals*, Londra: Penguin.
- Levinas, Emmanuel (1988), "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", Robert Bernasconi ve David Wood (ed.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, çev. Andrew Benjamin, Londra: Routledge, s. 168-180.
- Levinas, Emmanuel (1989), "Ethics as First Philosophy", *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand, Oxford: Blackwell, s. 76-87.
- Levinas, Emmanuel (2004), "The Name of a Dog, or Natural Rights", Peter Atterton ve Matthew Calarco (ed.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Londra: Continuum, s. 47-50.
- Haraway, Donna (2008), "Parting Bites: Nourishing Indigestion", *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 285-301.
- Nussbaum, Martha (2007), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Singer, Peter (1995), *Animal Liberation*, ikinci basım, Londra: Pimlico [Hayvan Özgürleşmesi, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2005].
- Singer, Peter (ed.) (2006), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Oxford: Blackwell.

Spiegel, Marjorie (1996), *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, New York: Mirror Books.

Have okuma

- Adams, Carol J. ve Josephine Donovan (ed.) (1995), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham NC: Duke University Press.
- Bailey, Cathryn (2007), "We Are What We Eat: Feminist Vegetarianism and the Reproduction of Racial Identity", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 22.2, 39-59.
- Bailly, Jean-Christophe (2011), *The Animal Side*, çev. Catherine Porter, New York: Fordham University Press.
- Beauvoir, Simone de. (1997), *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, Londra: Vintage [İkinci Cins 1 'Genç Kızlık Çağı', çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1976; İkinci Cins 2 'Evlilik Çağı', çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1972.; İkinci Cins 3 'Bağımsızlığa Doğru', çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1972].
- Bentham, Jeremy (1982), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londra: Methuen.
- Braidotti, Rosi (2013), "Post-Humanism: Life Beyond the Self", *The Post-human*, Cambridge: Polity, s. 13-54.
- Calarco, Matthew (2008), "The Passion of the Animal: Derrida", *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press, s. 103-149.
- Cavalieri, Paola (2001), *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, çev. Catherine Woollard, Oxford: Oxford University Press.
- Cavalieri, Paola (2009), *The Death of the Animal*, New York: Columbia University Press.
- Deckha, Maneesha (2012), "Toward a Postcolonial, Posthumanist Feminist Theory: Centralizing Race and Culture in Feminist Work on Nonhuman Animals", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27.3, 527-545.
- Fellenz, Marc R. (2007), *The Moral Menagerie: Philosophy and Animal Rights*, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.
- Foer, Jonathan Safran (2011), "Interview: Ecologists Who Eat Meat Have a Blind Spot", *The Ecologist*, 24 Ocak 2011; <http://www.theecologist.org/Interviews/739796/jonathan_safran_foer_environmenta

- lists_who_eat_meat_have_a_blindspot.html> (erişim tarihi: 15 Aralık 2014).
- Gruen, Lori (2011), *Ethics and Animals: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hearne, Vicki (1994), *Animal Happiness: A Moving Exploration of Animals and Their Emotions*, New York: Skyhorse Publishing.
- Hegel, G.W.F. (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irigaray, Luce (2004), "Animal Compassion", Peter Atterton ve Matthew Calarco (ed.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Londra: Continuum, s. 195-201.
- Kelley, Lindsay ve Lynn Turner (ed.) (2013), "Special Issue: bon appetit", *Parallax* 19.1.
- Lee, Paula Young (ed.) (2008), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, Durham: University of New Hampshire Press.
- Matheny, Gaverick (2006), "Utilitarianism and Animals", Peter Singer (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Oxford: Blackwell, s. 13-25.
- Oliver, Kelly (2009), "The Beaver's Struggle with Species-Being: De Beauvoir and the Praying Mantis", *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press, s. 155-174.
- Otter, Chris (2008), "Civilizing Slaughter: The Development of the British Public Abattoir, 1850-1910", Paula Young Lee (ed.), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, Durham: University of New Hampshire Press, s. 89-106.
- Pick, Anat (2011), *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, New York: Columbia University Press.
- Plutarch (2007), "The Eating of Flesh", Linda Kalof ve Amy Fitzgerald (ed.), *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*, Oxford: Berg, s. 154-157.
- Rousseau, Jean-Jacques (1979), *Emile, or On Education*, çev. Allan Bloom, New York: Basic Books [*Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, çev. Mehmet Baştürk, Kilit Yayınevi, 2011].
- Ryder, Richard (1971), "Experiments on Animals", Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch ve John Harris (ed.), *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans*, Londra: Victor Gollancz, s. 41-82.

- Steiner, Gary (2005), *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- The Animal Studies Group (2006), *Killing Animals*, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.
- Turner, Lynn (2013), "Insect Asides", *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Walters, Kerry S. ve Lisa Portmess (ed.) (1999), *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*, Albany: State University of New York Press.
- Wolfe, Cary (2008), "Exposures", Stanley Cavell, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking ve Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York: Columbia University Press, s. 1-42.
- Wolfe, Cary (2010), "Flesh and Finitude: Bioethics and the Philosophy of the Living", *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 49-98.
- Wood, David (1999), "Comment ne pas manger - Deconstruction and Humanism", H. Peter Steeves (ed.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press, s. 15-36.

DİZİN

- A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (Uexküll) 159
A Theory of Meaning (Uexküll) 161
A Thousand Plateaus (Deleuze ve Guattari) 94, 99
acı 18, 21, 25, 84, 90, 101, 140, 183, 185-188, 192, 193, 197, 198
Açıklık (Agamben) 160
adalet 23, 112, 189, 195, 200, 201
Adam's Task (Hearne) 149
Adams, Carol 28, 37, 207-218, 223
Adorno, Theodor 112
Agamben, Giorgio 160
Alice Harikalar Diyarında (Carroll) 138
analitik felsefe 66, 196, 197
"Animal Compassion" (Irigaray) 61, 213
Animal Happiness (Hearne) 150, 193
Animal Rites (Wolfe) 109
animot 142, 143, 148
Anthropocentrism and Its Discontents (Steiner) 187
Anti-Ödipus (Deleuze ve Guattari) 52
antropomorfizm 35, 53, 54, 61, 63-69, 72-74, 76
antroposantrizm 20, 23, 29, 35, 53, 60, 64, 65, 67-69, 72, 74, 76, 111, 112, 115, 117, 118, 137, 151, 186, 187, 195
antroposantrizm-sonrası 114
arılar 18, 45, 58, 140, 156, 157, 161
Aristoteles 17-23, 26, 44
arkadaş türleri aynı zamanda bkz. evde bakılan hayvanlar 104, 105, 149
aşk 20, 23, 26, 28, 75, 85-87, 93, 152, 154, 168
ataerki 208, 212
atlar 47, 48, 50, 140, 143, 193, 194
Attridge, Derek 31
Auster, Paul 34, 36, 170-173, 17, 176
avlanma 29, 207
Bacon, Francis 101
Badiou, Alain 111-114
Bailey, Cathryn 217
Bailly, Jean-Christophe 181
Baker, Steve 99
Balcombe, Jonathan 64
balık 11, 220, 222, 223
Barad, Karen 117, 118
Beauvoir, Simone de 208

- bedenler 19, 21, 31, 90, 104, 107, 108,
116, 119, 122, 123, 138, 154, 166,
168, 169, 193, 210, 216, 227
- bedensel bütünlük 192-194
- Bekoff, Marc 68
- Bennett, Jane 68, 117
- Bentham, Jeremy 182, 183, 188
- Berger, John 12, 14, 135-137, 152
- Bergson, Henri 95, 119
- Bernardin de Sainte-Pierre, Jacques
Henri 12
- biftek 209, 226
- bireycilik 115
- Birns, Nicholas 31
- bitkiler 18, 21, 155, 213
- Bohr, Niels 117
- Borden, Lizzie 70, 77
- böcekler 48, 62, 160, 162, 192
- Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Nietzsche) 84-
86, 88, 89, 91-93, 99
- Braidotti, Rosi 28, 103, 114, 115, 118,
119
- Brown, Lori 98
- Buchanan, Brett 158, 159, 164, 167,
168
- Butler, Judith 117
- Calarco, Matthew 100, 111, 112, 145,
196, 215
- Carrroll, Lewis 138
- Carter, Angela 35, 70-75, 77, 171
- Cavaliere, Paola 163, 190, 191, 196
- cinayet 70, 74, 207, 210
- cinsel fark 143, 144
- cinsel istismar 210
- cinsellik 144
- cinsiyetçilik 218
- Coetzee, J. M. 34, 36, 120-123, 125,
126
- Coole, Diana 116
- çevrecilik 219
- çıplaklık 137, 138, 140
- çiftlik hayvanları 222
- çocuklar 11, 14, 47-50, 73, 94, 164,
193, 206, 207
- çoğulculuk 110, 111
- Darwin, Charles 41, 43, 166
- Darwincilik 28, 35, 43, 66, 89, 95,
159, 166
- Daston, Lorraine 65-67
- Deccal* (Nietzsche) 86
- DeKoven, Marianne 32
- Deleuze, Gilles 25, 28, 35, 52, 53, 93-
104, 107, 118-120
- demokrasi 113, 195
- Derrida, Jacques 15, 28, 31, 32, 36,
57, 58, 60, 84, 119, 137-148, 152,
163, 169, 192, 200-205, 210, 211,
214, 215
- Descartes, René 19-26, 44, 85, 124,
204
- Diamond, Cora 37, 123, 197-200, 202,
203, 218
- dil 18, 19, 30, 31, 33, 35, 42, 47, 53,
57-60, 63, 66, 69, 72, 74, 88, 91,
105, 106, 109, 115, 119, 123, 124,
138, 139, 141-143, 148, 157, 169-
172, 202, 203, 205, 209, 210, 214,
215, 217, 218, 220, 223
- domuzlar 103, 132, 209, 219, 222, 224
- Donovan, Josephine 208
- duygu 12, 14, 24, 48, 51, 53, 60, 66,
69, 73, 76, 82, 84, 91, 121, 137,
150, 152, 154, 162, 171, 172, 192
- Eating Animals* (Foer) 220, 221, 223,
225-227
- “Eating Meat and Eating People”
(Diamond) 197
- “Eating Well” (Derrida) 211, 214
- edebiyat 30, 31, 34, 67, 69, 70, 97,
101, 110, 126, 138, 169, 170, 210
- ego 42, 44, 47, 57, 85, 86, 203
- Elektra kompleksi 71
- Elements of the Philosophy of Right*
(Hegel) 213
- Elliot, Jane 31
- Ellmann, Maud 50, 54
- Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*
(Rousseau) 206
- eşitlik 112, 184, 187, 190, 199
- et yemek 124, 197, 207, 208, 211,
212, 217, 221, 222

- etik 28, 31, 32, 34, 37, 100, 109-111, 113, 123, 124, 133, 142, 148, 163, 182, 185-188, 190, 192, 194, 196-205, 207, 212, 214, 215, 217-221, 226, 227
- Etika* (Spinoza) 24, 25
- Etin Cinsel Politikası* (Adams) 208
- evcilleştirme 12, 15, 29, 131, 132
- evde bakılan hayvanlar aynı zamanda bkz. arkadaş türler 131, 133-137, 139, 146, 147, 152, 169, 181, 182
- Evrensel Hayvan Hakları Bildirgesi 200
- evrim 41, 45, 62, 85-87, 89, 95, 16, 146, 213
- Expressionism in Philosophy: Spinoza* (Deleuze) 25
- fabrika usulü çiftçilik 181, 187, 207, 222, 225
- fallosantrizm 76
- faıdacılık 186, 187, 199, 200
- feminizm 30, 208, 214
- fenomenoloji 28, 36, 153, 154, 160, 163, 164, 167, 69
- fobiler 35, 47, 48, 69
- Foer, Jonathan Safran 34, 37, 220-223, 225-227
- Foucault, Michel 113, 117
- Francione, Gary 134, 152
- Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı* (Deleuze) 101
- Fransız Devrimi 12
- Freud, Sigmund 28, 34, 35, 41-52, 54, 55, 64, 69, 71
- Frisch, Karl von 58
- Frontiers of Justice* (Nussbaum) 191, 192
- Frost, Samantha 116
- Fudge, Erica 69, 132, 136, 137, 147
- Garber, Marjorie 152
- Groff, Peter 84
- Grosz, Elizabeth 118
- Guattari, Félix 28, 35, 52, 94-104, 118, 120
- güvercinler 70, 71, 77
- haklar 24, 37, 107, 124, 182-184, 187, 189-192, 194, 197-201
- Haraway, Donna 28, 35-37, 99-107, 117, 118, 120
- Hartz, Glenn 26
- Hatab, Lawrence 90
- hayatta kalma 45, 112, 113, 161, 166
- Hayles, Katherine 107
- hayvan çalışmaları 9, 29-32
- hayvan dünyaları 61, 95, 153, 155, 159, 165
- Hayvan Özgürleşmesi* (Singer) 184, 197
- hayvanat bahçeleri 12-16, 29, 30, 37, 181
- Hayvanlar ve Kadınlar* (Adams ve Donovan) 208
- Hayvanlara Niçin Bakarız?* (Berger) 135
- hayvanları eğitmek 15
- hayvanları öldürmek 197
- hayvan-oluş 96-102
- Hearne, Vicki 36, 149-152, 193
- Hegel, G. W. F. 213
- Heidegger, Martin 28, 36, 154-165, 167, 169, 204
- Hıristiyanlık 89
- hindiler 222, 224, 227
- hiyerarşiler 190
- Horkheimer, Max 112
- Hughes, Ted 122
- Hume, David 26-28
- Husserl, Edmund 153, 154, 164
- hümanizm 108, 110, 111, 113, 114, 118, 195, 196, 203
- In Defense of Animals: The Second Wave* (Singer) 184
- Irigaray, Luce 61, 213, 214
- ırkçılık 110, 184, 215-217
- İkinci Cins* (Beauvoir) 208
- iklim değışikliği 222
- iletişim 30, 60, 959, 105, 106, 109, 140, 141, 143, 157, 196, 223
- imago 55, 56
- inekler 88, 89, 131, 132, 140, 181, 207, 209

- İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*
(Locke) 26
insan doğası 24, 83
İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (Hume) 27
İnsan-Sonrası (Braidotti) 114
- Kafka, Franz 97, 101, 121, 122
kanibalizm 215, 216
Kant, Immanuel 81-83, 113, 120, 124, 201, 204
kapitalizm 111, 115, 134, 181, 184, 195, 212
kaplanlar 103
karar alma 186
kediler 48, 100, 103, 107, 132-134, 138, 139, 147, 152, 194
kertenkeleler 156, 157, 160, 161
kıta Avrupası felsefesi 196, 200
Klein, Melanie 50-53, 71
koku 170, 172, 173, 205
Komünist Hipotez (Badiou) 113
konuşma 20, 58, 59, 60, 86, 89, 91-93, 106, 120-122, 125, 138, 140, 142, 143, 156, 159, 164, 165, 172, 209, 223, 225
Kopernik 41, 43
koyunlar 181
kölelik 18, 150, 217
köpekler 25, 36, 47, 48, 72, 100, 103, 107, 132-134, 140, 141, 145-148, 150-152, 169-173, 175, 176, 194, 198, 204, 213
kuşlar 11, 27, 48, 70, 92, 107, 134, 191
kültürel çalışmalar 109
- La Fontaine, Jean de 138
laboratuvar hayvanları 187
Lacan, Jacques 28, 34, 35, 55-60, 106, 111, 133, 157
Langlois, Janet 71
Latour, Bruno 104
Lease, Gary 219
Leibniz, Gottfried 23, 25, 26, 28, 85, 119
Lemm, Vanessa 83, 87
- Levinas, Emmanuel 32, 37, 203-205
liberalizm 110, 111
"Little Hans" (Freud) 49, 52, 54
"Lizzie's Tiger" (Carter) 35, 70, 71, 75, 77
Llewelyn, John 145
Locke, John 26-28
Londra Hayvanat Bahçesi 13
- maddecilik 36, 103, 115-119, 168
Marksizm 117
Matthews, L. Harrison 55
melekler 66, 67
merak 31, 49, 99, 100, 102, 135, 147, 172, 175, 191, 196, 205, 220, 221
Merleau-Ponty, Maurice 28, 36, 154, 163-169
metaforlar 51, 209
mevzuat 201
Miller, Harlan 196
Mitman, Gregg 65
Monadoloji (Leibniz) 25, 26
Montaigne, Michel de 140, 141, 143, 146
More, Max 108
Müller-Wood, Anja 71, 75
- Nagel, Thomas 35, 62-64, 66, 67, 70, 124
Nancy, Jean-Luc 211
narsisizm 41, 69, 85
Nietzsche ve Felsefe (Deleuze) 93
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 28, 35, 82-91, 93, 94, 97, 99, 107, 113, 119, 120
Nussbaum, Martha 28, 37, 191-195
- Oliver, Kelly 144
Onto-Ethologies (Buchanan) 164
otomat olarak hayvanlar 26
Otter, Chris 207
- Ödip kompleksi 48
Ödipal 48, 50, 53, 71, 94, 100
ölüm 13, 20, 24, 36, 45, 90, 108, 132, 162, 163, 170, 176, 188, 190, 192, 199, 219, 223-225

- önyargı 82, 83, 109, 110, 184
 ötekilik 97, 152
 özgülleşme 82, 126, 184, 212
 öznellik 33, 67, 96, 114-116, 190, 191
- Painter, Corinne 154
 Paris 10-12
 Parnet, Claire 52, 100
 Payne, Mark 64, 65
 Pisagor 23
 Platon 21, 23
 Plutarhos 23, 205, 206, 209
Politika (Aristoteles) 17, 20, 22
 Pollock, Mary 77
 Porfirius 23
 pornografi 210
 posthümanizm 36, 107-111, 114, 118, 203
 postmodernizm 114
 postyapısalcılık 28
 "Presentation of Psycihal Causality"
 (Lacan) 55
 primatlar 11, 106
 protein 216
 psikanaliz 28, 41, 50, 52-56, 58, 94
- Rabaté, Jean-Michel 32
 Rádl, Emanuel 157
 Ray, Nicholas 53
 "Raymond Sebond için Özür"
 (Montaigne) 140, 141
 Reese, Frank 227
 Regan, Tom 28, 37, 187-189, 194
 Roudinesco, Elizabeth 200
 Rousseau, Jean-Jacques 206, 208
Ruh Üzerine (Aristoteles) 21
 ruhlar 23, 25, 26, 60, 90
 rüyalar 41, 47, 49, 54
Rüyaların Yorumu (Freud) 46, 47
 Ryder, Richard 109, 184
- Scala, André 52
 semboller 47, 55
 serbest gezen hayvanlar 223, 224, 227
 Serpell, James 135
 Sharp, Hasana 24, 25
Siborg Manifestosu (Haraway) 106
- Simondon, Gilbert 21, 22
 Singer, Peter 28, 37, 122, 183-189, 196, 197
 sirkler 12, 15
 sorumluluk 108, 117, 142, 145, 150, 163, 182, 199, 201, 214
 sömürü 15, 29, 36, 112, 123, 133, 135, 137, 152, 170, 181, 184, 187, 190, 201, 212, 217, 218, 224
 Spiegel, Marjorie 37, 134, 217, 218
 Spinoza, Baruch 23-26, 28, 85, 119
 spor 103, 148, 149
 Steiner, Gary 187
 süt 131, 181, 206, 226
- şempanzeler 56
Şen Bilim (Nietzsche) 82
 şiddet 70, 71, 75-77, 112, 148, 193, 194, 200, 206, 208-210, 212, 214-216, 218
- tabular 48
Tan Kızılığı (Nietzsche) 82
 tavuk 222, 224
 teknoloji 108, 153
The Animal Part (Payne) 64
The Animal Question (Cavalieri) 190
The Animal Side (Bailly) 181
The Animal That Therefore I Am (Derrida) 15, 31, 137, 138, 140, 143, 144
The Beast and the Sovereign (Derrida) 15, 16, 57, 84, 141, 144, 163, 201, 202
The Case for Animal Rights (Regan) 187
The Companion Species Manifesto (Haraway) 103, 105, 146
The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (Husserl) 154
The Death of the Animal (Cavalieri) 190, 196
The Dreaded Comparison (Spiegel) 134, 217
The Emotional Lives of Animals (Bekoff) 68

- "The Fall River Axe Murders" (Carter) 70, 74, 77
- "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (Lacan) 58
- The Fundamental Concepts of Metaphysics* (Heidegger) 158, 159, 162
- The Lives of Animals* (Coetzee) 36, 120, 124, 125
- The Logos of the Living World* (Westling) 167
- The Visible and the Invisible* (Merleau-Ponty) 167, 169
- Thinking with Animals* (Daston ve Mitman) 65
- Timbuktu* (Auster) 36, 170, 171, 173, 176
- Totem ve Tabu* (Freud) 42, 43, 46, 47, 54
- Traisnel, Antoine 88, 89, 91
- Turner, Lynn 105, 215
- türcülük 109, 110, 115, 184, 185, 195, 197, 215, 217
- Uexküll, Jakob von 158-161, 163-166
- uta 84, 122, 137, 138, 147
- Uygurluk ve Hoşnutsuzlukları* (Freud) 42, 44-46, 54, 64
- vejetaryenizm 37, 205, 211, 212, 214, 215, 221
- Waldau, Paul 29
- Westling, Louise 167
- "What is it Like to be a Bat?" (Nagel) 62, 124
- When Species Meet* (Haraway) 103, 105, 146, 218
- Wolfe, Cary 28, 31, 108-111, 115, 196, 199, 202, 203
- yapabilirlikler yaklaşımı 191-194
- yapıbozum 16, 119, 139, 142, 144, 204
- Yazılar* (Lacan) 55
- Yeni Maddencilikler* (Coole ve Frost) 116
- yeniden üretim 45, 194, 201
- yılanlar 91, 107
- Yöntem Üzerine Konuşma* (Descartes) 19, 20, 22
- yüzler 17
- Yüzyıl (Badiou) 113
- Žižek, Slavoj 111, 112, 114
- Zoographies* (Calarco) 145
- zulüm 22, 227