



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

ARİSTOTELES'TE VE DERRİDA'DA HAYVAN SORUSU

Güncel Oğulcan ÜLGEN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

ARİSTOTELES'TE VE DERRİDA'DA HAYVAN SORUSU

Güncel Oğulcan ÜLGEN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

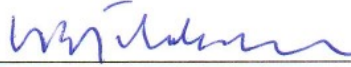
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

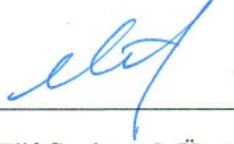
Güncel Oğulcan Ülgen tarafından hazırlanan “Aristoteles’te ve Derrida’da Hayvan Sorusu” başlıklı bu çalışma, 18/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



[Prof. Dr. Nazile Kalaycı] (Danışman)



[Dr. Öğr. Üyesi Toros Güneş Esgün]



[Doç. Dr. Elif Çırakman] (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

04 / 11 / 2019

Güncel

Güncel Oğulcan ÜLGEN

¹ “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ay aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir. Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Güncel Oğulcan ÜLGEN

TEŞEKKÜR

Bu tezi kendisine rağmen yazabildiğim çok sevgili Mukaddes Uzbay Ülgen'e; bana tez öncesinde ve tez süresince tefekkürle teşekkür arasındaki ilişkinin önemini öğreten değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya tüm kalbimle teşekkür ederim.

ÖZET

ÜLGEN, Güncel Oğulcan. *Aristoteles ve Derrida'da Hayvan Sorusu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

Bu çalışma hayvan sorusunu biri klasik biri çağdaş iki filozof üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın ilk bölümünün odak filozofu Aristoteles'in hayvan üzerine görüşleri, onun canlılık çalışmaları ve diğer eserleri üzerinden ele alınacaktır. Böylece Aristoteles'in hayvan üzerine görüşlerindeki uyumsuzluğa işaret edilecek ve onun hayvan sorusuyla ilgilenirken karşılaştığı kimi sorunlar serimlenecektir. İkinci bölümde Derrida'nın hayvan sorusuna olan ilgisi ele alınacaktır. Derrida'nın felsefe tarihinde hayvan sorusuyla ilgili tespit ettiği kimi sorunlar gösterildikten sonra Derrida'nın kendi hayvan görüşü ve bu soruyu nasıl geliştirdiği tartışılacaktır. Böylelikle hayvan sorusuna birbirine çağca uzak iki alternatif cevap karşılaştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Hayvan , İnsan , Etik , Ontoloji , Tarih , İnsanmerkezcilik , Özgünlük , Homojenleştirme

ABSTRACT

ÜLGEN, Güncel Oğulcan. *The Question of Animal in Aristotle and Derrida*, Master's Thesis, Ankara, 2019.

This study deals with the question of animal through two philosophers, one classic, and the other contemporary. In the first chapter of the study, Aristotle's views on the question of animal and his vitality studies will be examined. In this way, the discrepancy in Aristotle's views on animals will be pointed out and some of the problems Aristotle encounters while dealing with the question of animal will be presented. In the second chapter, Derrida's views concerning the question of animal will be discussed. After presenting the problems that Derrida identifies in the history of philosophy concerning the question of animal, Derrida's own way of dealing with the question of animal and how he improved this question will be discussed. Thus, two alternative answers which are historically far from each other will be compared.

Keywords

Animal , Human , Ethics , Ontology , History, Property , Homogenization

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM : ARİSTOTELES’TE HAYVAN SORUSU	8
1.1. ARİSTOTELES ÖNCESİ HAYVAN SORUSUNUN KISA BİR TARİHÇESİ	9
1.1.1. Süreklilik ve Bozulma.....	10
1.1.2. Ruh Göçünün Hayvanlar için Anlamı.....	11
1.1.3. Her Şeyi Kucaklayan Bir Yasa.....	13
1.1.4. Odak Kayması: Doğadan İnsana.....	15
1.1.5. Şaşan Sürü: Et Yemek ve Gürbüz Toplum	15
1.2. ARİSTOTELES’TE HAYVAN SORUSUNA DAİR	17
1.3. HAYVAN FELSEFESİ İÇİN GEREKLİ OLAN KAVRAMSAL ÇERÇEVENİN ELDE EDİLMESİ	19
1.3.1. <i>Büyük Alpha</i> : Hazır Başlamak.....	20
1.3.2. <i>Gamma</i> : Karşıt Tablosu.....	21

1.3.3. <i>Delta</i> : Çok Anlamlı Kavramların Belirlenmesi.....	22
1.3.4. <i>Epsilon</i> : Hayvanlar Hangi Bilim Altında Ele Alınır.....	27
1.3.5. <i>Zeta, Eta, Theta</i> : Ousia, Dynamis ve Energeia Tartışması.....	28
1.3.6. <i>Íota</i> : Tam Fark Olarak Karşıtlık.....	30
1.3.7. <i>Lambda</i> : Tanrı Bir Canlı Mıdır?.....	31
1.4. CANLILIK ÇALIŞMALARI: CANLILIĞIN MADDESİ İLE CANLILIĞIN BİÇİMİ.....	32
1.4.1. <i>Hayvan Araştırmaları</i> : Hayvanlara Dair.....	33
1.4.2. <i>Hayvanların Kısımları</i> : Sınıflandırma Sorunu.....	36
1.4.3. <i>Ruh Üzerine</i> : Psyke-analiz.....	41
1.5. ARİSTOTELES'İN ETİK VE POLİTİK ÇALIŞMALARINDA HAYVANIN KONUMU ÜZERİNE.....	49
1.5.1. <i>Eudemos'a Etik</i> : Aklın Değeri.....	50
1.5.2. <i>Nikomakhos'a Etik</i> : Hayvanın Eksikleri.....	51
1.5.3. <i>Politika</i> : Hayvan Politikası.....	54
1.6. DEĞERLENDİRME.....	56
2. BÖLÜM : JACQUES DERRİDA'NIN HAYVAN FELSEFESİ.....	59
2.1. ARİSTOTELES'TEN DERRİDA'YA HAYVAN SORUSU.....	63
2.1.1. Aklın Başka Yetiler Tarafından İkame Edilmesi.....	63
2.1.2. Erken Dönem Vejetaryenlik.....	64
2.1.3. Büyük Varlık Zinciri.....	65
2.1.4. Descartes'ın Makine Hayvanları.....	67
2.1.5. Romantikler: Vejetaryen Bilinç.....	69
2.1.6. Hak ve Özgürlük Tartışmaları Açısından Hayvan.....	71
2.2. DERRİDA'NIN “HAYVAN FELSEFESİ”.....	73
2.3. GELENEK VE/VS DERRİDA.....	74

2.3.1. Mitoloji ve/vs Derrida.....	78
2.3.1.1 Önceliğe İlave.....	78
2.3.1.2. Çıplaklığın Örtülüğü.....	80
2.3.1.3. Heterojenliği Düşünmenin İmkânı Olarak <i>Khimaera</i>	81
2.3.2. Felsefe ve/vs Derrida.....	82
2.3.2.1. Ölüm Üzerine.....	84
2.3.2.2. Ötekinin Ötesinde Ne Var?.....	86
2.3.2.3. Eksikliğin Telafisi.....	89
2.4. FARKLI BİR ONTOLOJİ GİRİŞİMİ.....	92
2.4.1. “Hayvan, ne kelime ama!”.....	92
2.4.2. Sınırları Beslemek: Limitrophy.....	94
2.4.3. Différansiyel Ontoloji.....	96
2.5. RADİKAL ÖTEKİNİ TEMEL ALAN BİR ETİK: HAYVAN ETİĞİ..	99
2.5.1. Hayvan Haklarının Eleştirisi.....	99
2.5.2. Saf Vejetaryenlik Olanaklı Mıdır?.....	101
2.6. DEĞERLENDİRME.....	103
SONUÇ	105
KAYNAKÇA.....	111
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	118
EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU.....	119

GİRİŞ

[...] hayvan sorununu, sorunun “toprağına” (sol), bu sınırın kuruluşunu ayakta tutan “sütünun (socle) zemini”ne varıncaya dek yeniden düşünmek zorundayız. Bu takip etme en kısa deyişle, Yunanlara bir tür geri dönüş anlamına gelir.

L. Lawlor, *Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu*

İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da neyle isterseniz onla ayrılır.

K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi*

2019 yılında kurulan *Animal Clock* adlı web sayfası Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Kanada ve Yeni Zelanda’da öldürülen hayvanların istatistiğini kullanarak senenin başından günümüze öldürülen hayvan sayısını saniye saniye güncellemektedir. Siteye giren kullanıcı sitede vakit geçirdiği sürece öldürülmekte olan hayvanların sürekli artan ölüm sayısı ile karşılaşacaktır. Bu giriş bölümünü yazdığımız sırada, hâlâ yükselmekle beraber görülen son sayı, İngiltere için 5,192,259,204, Amerika için 44,617,857,358, Kanada için 4,505,056,746, Yeni Zelanda için 3,996,012,827’dir.¹

Rakamlardan görülüyor ki günümüzde hayvanlarla kurduğumuz ilişkide bir şeyler son derece ters gitmektedir. Tarihte en fazla insan kıyımının gerçekleştiği İkinci Dünya Savaşı’ndaki ölü sayısı² ile karşılaştırdığımızda bir senede öldürülen hayvan sayısının³ 800 kat daha fazla olduğunu görürüz. Bu veriler günümüzde dünyanın çeşitli yerlerinde her gün kayıtsız kaldığımız pek çok kıyımın gerçekleştiğine işaret eder.⁴ Ayrıca bu kıyımlar sadece günümüze özgü değildir. Hayvan

¹ Bu verileri 22.10.2019’da saat 14:03’ten aktarıyoruz. Kaynak: www.animalclock.org

² 75 milyon olduğu aktarılır. Kaynak: <https://www.secondworldwarhistory.com/world-war-2-statistics.php>

³ Her sene ortalama 150 milyar hayvan öldürülmektedir. Kaynak: <https://thevegancalculator.com/animal-slaughter/>

⁴ Soykırımdan kurtulan Alex Herschaft hayvanların günümüzdeki konumuyla Yahudilerin toplama kamplarındaki konumu arasında bir benzerlik görmektedir. Bkz. <https://www.jta.org/2016/10/06/united-states/holocaust-survivor-likens-treatment-of-farm-animals-to-modern-day-shoah>. (Erişim Tarihi 22.10.2019)

kesimi için spesifik bir yeri işaret eden ilk mezbahalar sanayi devrimiyle birlikte on dokuzuncu yüzyılın başında, Fransa’da ortaya çıkmıştır (Fitzgerald, 2010: 58).⁵ Bu mezbahaların kurulmasıyla birlikte hayvanlar gıda adı altında toplu bir kıyım maruz kalmıştır. Sanayi devrimi sonrasında insanın hayvanlarla kurduğu ilişki radikal bir değişime uğramıştır. Hayvandan faydalanmada maksimum verimlilik için tasarlanmış olan mezbahalar amaçlarına uygun bir biçimde maksimum kıyımı beraberinde getirmiştir. Harari’nin tarihin en büyük suçlarından biri olarak değerlendirdiği sınaî hayvancılık böylece günümüze kadar gelmiştir.⁶

Hayvanlarla kurulan ilişkimizdeki bu hudutsuz değişim filozofların da dikkatini çekmiş olmalı ki özellikle 1970’lerden itibaren hayvan sorusu felsefede gitgide merkezileşmiştir.⁷ Filozof ve hayvan hakları aktivisti Charles Magel 1970’e kadar hayvanın ahlaki konumu üzerine yazılmış eserlerin bir kaynak dizinini çıkarmayı hedeflediğinde sadece 94 eser bulabilmiştir. Çalışmasına başladığı 1970’den çalışmasını yayınladığı 1989 yılına kadar hayvan üzerine 240 yeni çalışma yapılmıştır (Singer, 2004: xii). Bu, hayvan sorusuna ilgideki artışı gösterir.

Hayvan sorusuna felsefi ilginin ilk dalgası Peter Singer, Tom Regan, Paola Cavalieri gibi “Anglosakson” filozoflardan oluşur. Bu filozoflar hayvanların da insanlar gibi acı çektiğini belirtirler ve insanlarla bazı “temel” ortak yetilere sahip oldukları gerekçesiyle onların da kimi temel haklara sahip olmaları gerektiğini öne sürerler. Anglosakson filozoflar erken dönemden itibaren özellikle hayvan hakları aktivizmiyle ilgilenirken kıta felsefesinin filozofları tartışmaya görece daha geç dahil olmuştur. Kıta filozoflarının tartışmaya dahil oluşundaki bu geç kalmışlığa değinen Matthew Calarco ve Peter Atterton *Hayvan Felsefesi* adlı derlemeye yazdıkları *Kıta Felsefesinde Hayvan Sorusu* adlı giriş yazısında şöyle derler: “Kıta felsefesinin hayvan sorusuna nadiren ilgi göstermiş olmasını öğrenmemiz bizim için inanılması güç ve şaşkınlık verecek bir şeydir. Kıta felsefesi ekseriyetle insanlar hakkında konuşmuş, başka şeylere pek değinmemiştir” (Calarco & Atterton, 2004: XV). Kıta felsefesinin Nietzsche, Heidegger, Bataille, Levinas gibi filozofları felsefenin insanmerkezci yapısını eleştirmiş ama doğrudan hayvan sorusuyla ilgilenmemişlerdir. Ancak Agamben, Derrida, Deleuze ve Guattari gibi daha çağdaş kıta felsefesi filozofları için hayvan sorusu ciddi bir odak oluşturmuştur.

Anglosakson filozoflarla kıta felsefesi filozofları arasında soruyla ilgilenme biçimi açısından gözle görülür bir fark vardır. Anglosakson filozoflar doğrudan hayvan meselesiyle ilgilenip

⁵ Bu mezbahalar Fransızcada *Abattoir* olarak adlandırılır. Kelimenin birebir anlamı öldürme yeridir. Kaynak: <https://www.etymonline.com/word/abattoir>

⁶ Bkz. <https://www.theguardian.com/books/2015/sep/25/industrial-farming-one-worst-crimes-history-ethical-question> (Erişim Tarihi 22.10.2019)

⁷ Örneğin Hayvan etiği için neredeyse bir milat sayılan Peter Singer’ın Hayvan Özgürleşmesi adlı kitabı ilk defa 1975’te basılmıştır.

hayvan haklarına ve hayvan etiğine vurgu yaparken, kıta felsefesi filozofları felsefenin insanmerkezci tarihini sorun edinerek hayvanın ontolojik ve tarihsel konumu üzerine daha kuramsal çalışmalar sürdürürler (Calarco, 2008). Bu kıta filozoflarının etik ve hak sorunlarıyla ilgilenmediği anlamına gelmez. Elbette kıta filozofları da hayvan sorusunun etik ve hukuki yanlarına odaklanır. Fakat bunu yaparken Anglosakson geleneğin aksine belirli bir tarihselliği göz önünde bulundurarak daha önce düşünülen hataları tespit etmeye ve onlardan kaçınmaya çalışırlar. Bunun için de felsefe tarihi boyunca hayvan üzerine üretilmiş olan söylemleri incelerler. Görüldüğü üzere Anglosakson filozoflar hayvan meselesini daha acil bir çağrıyla ele almış, kıta filozofları meseleye biraz daha ihtiyatla yaklaşmıştır.

Hayvan sorusuna dair yapılan bu ayırım günümüzde geçerliliğini yitirmiştir. Eleştirel hayvan araştırmaları alanında çalışan araştırmacılar her iki kamptan da beslenebilmektedir. Biz bu çalışmada hak ve etik tartışmalarına girmekle beraber temelde hayvan üzerine üretilen söylemleri incelemeyi hedeflemekteyiz. Hedefimiz doğrultusunda biri klasik biri çağdaş iki filozof seçtik. Aristoteles'i seçmemizin sebebi onun hayvan sorusu için kurucu rolüdür. Aristoteles'in bu rolünün nüansları hayvan meselesini çalışanlar tarafından ne yazık ki göz ardı edilmiştir. Derrida'yı seçmemizin sebebiyse onun hayvan meselesindeki özgün ve tabiri caizse devrimci rolüdür. Felsefenin insanmerkezci boyutlarının altını çizen Derrida, erken dönem çalışmalarından itibaren hayvan sorusuyla ilgilenmiştir. Derrida'nın söz konusu ilgisi hayvan sorusuyla uğraşanlar için son derece önemli olmuştur. Tarihsel olarak birbirine uzak bu iki filozofu birbirine bağlamak için felsefe tarihinde hayvan sorusuyla ilgilenen kimi diğer filozofları da ele aldığımızdan, tezimiz hayvan sorusuyla ilgilenenler için bir literatür taraması işlevi de görecektir.

Aristoteles'e bakacak olursak doğa, etik, politika, sanat gibi alanlarda kendisinden önce öne sürülmüş olanları kendi düşünceleriyle derleyip toplayarak kendine özgü bir sistem oluşturma görevini üstlendiği ve onun sistemleştirme istencinin hayvanlar ve hayvanlık kavramına kadar uzandığı görülecektir. Hayvan meselesinde kurucu olduğunu belirttiğimiz Aristoteles'in bu mesele hakkındaki konumu pek açık değildir. Bir tarafta hayvanları merkeze alıp inceleyen biyolog Aristoteles, diğer tarafta ise hayvanı ikincil konumda ele alan filozof Aristoteles olmak üzere birbirine zıt iki Aristoteles vardır. Bahsi geçen filozof Aristoteles hayvan sorusu üzerine yapılan çalışmalarda genelde olumsuz bir biçimde konumlandırılmıştır. Aristoteles'in özellikle etik ve politik çalışmalarında hayvanı ahlaki düşünüm alanından dışlaması, bunu da bilişsel bir yeti olan akla başvurarak yapması felsefe tarihinde hayvan sorusunun kaderinde son derece kötü bir etkiye yol açmıştır. Sorabji, Steiner, Singer, Regan gibi pek çok filozof Aristoteles'i bu olumsuz etkisi üzerinden değerlendirip onun üstünü çizmiştir. Biz bu çalışmada böyle bir yol izlemeyeceğiz. Bizim iddiamız Aristoteles'in biyolog ve filozof olmak üzere iki farklı yanı

olduğudur. Dolayısıyla biz bu tezde bu iki farklı Aristoteles arasındaki farkı göstermeye, böylelikle de hayvan sorusuyla ilgisinde yeni Aristoteles okumalarına imkân yaratmaya çalışacağız.

Aristoteles'i canlılık çalışmalarını göz ardı ederek ele almak, bu çalışmalar onun külliyatının çeyreğini oluşturduğundan, filozofa dair eksik okumalara sebep olacaktır. Aristoteles'in politik ve etik çalışmalarında kullandığı insan tasarımı, temelini canlılık çalışmalarında bulmaktadır. O halde Aristoteles'in etik ve politik çalışmalarında ürettiği insan ve hayvan tasarımı eleştirmek için bu tasarımlara kaynaklık eden canlılık çalışmalarına gitmek zorunludur. Ne var ki, canlılık çalışmalarına giden okuyucu işlerin pek de basit olmadığını görecektir. Çünkü okuyucu bu çalışmalarda insanın akla sahip olduğunu ama hayvanın akılla kurulan ilişkisinin o kadar da açık olmadığını görecektir. Aristoteles sıklıkla hayvanı akıldan yoksunlukla işaretleyen, hayvanı bir araç gibi gören batı medeniyetinin ilk figürlerinden biri olarak değerlendirilir (Singer, 2004: XI). Bu iddia Aristoteles'in etik ve politik çalışmaları açısından doğruluk payı taşısa da onun diğer çalışmalarında akla dair konumunun pek açık olduğu söylenemez. Biz de bu muğlaklığa dayanarak Aristoteles'te *nous* meselesine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini öne sürmekteyiz.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *nous*'u bir düşünce erdemi (Aristoteles, 2014: 1142b1-30) olarak değerlendirirken *Ruh Üzerine*'de bu yetiyi edilgen ve etkin olmak üzere ikiye bölmekte ve onun tanrısallıkla ilgisini kurmakta, böylece *nous*'u insanı diğer canlılardan ayıran bir yeti olarak belirleyebilmektedir (Aristoteles, 2018a: 414b15-18). *Ruh Üzerine*'nin bir bölümünde Anaksagoras'ın *nous* görüşünü ele alırken onun farklı tür bir *nous*'tan bahsediyor olabileceğini belirterek farklı tür *nous* kavrayışları olabileceği ihtimaline de açık kapı bırakmaktadır (Aristoteles, 2018a: 404a26-404b7; 405a8-16; 427a19-29). Ayrıca, *Hayvan Araştırmaları* ve *Hayvanların Kısımları* adlı çalışmalarında da hayvanla *nous*'u yan yan getirmektedir. O halde ya Aristoteles farklı *nous* tasarımlarına sahiptir fakat hayvanın *nous*'unu yeterince irdelememektedir ya da sadece insanda akıl olduğunu iddia ederek diğer çalışmalarında tespit ettiği şeyi etik ve politik çalışmalarında görmezden gelmektedir.

Aristoteles'te *nous* meselesine bağlı olarak tespit ettiğimiz bir diğer mesele, filozofun sınıflandırma konusundaki belirsizliğidir. *Ruh Üzerine*'de bitki, hayvan ve insan arasında rahatça ayrımlar yapabilen Aristoteles, *Hayvan Araştırmaları* ve *Hayvanların Kısımları* adlı çalışmalarında sınıflandırmaya dair kimi ciddi *aporialar*⁸ karşılaşmıştır. *Metafizik*'te ise Aristoteles'in karşıtlık tanımını uygulama biçiminde bir sorun tespit edilmektedir. Sözü edilen

⁸ Örneğin *Hayvan Araştırmaları*'nın bir bölümünde kimi canlıların bitki mi hayvan mı olduğundan bile emin değildir (Aristotle, 1995a: 588b13-14).

esere göre en genel anlamıyla karşıtlık, aynı cins içindeki türler arasında mümkündür. Fakat Aristoteles bu tanımla uyumsuz bir biçimde bir cins olan hayvanla bir tür olan insanı karşılaştırmaktadır. Halbuki kendi verdiği karşıtlık tanımıyla uyumlu olacaksa, karşıtlığın ancak insan ve başka bir hayvan arasında, örneğin insan ve kedi arasında kurulabilmesi gereklidir. Bu durum bize Aristotelesçi söylemin çoklu hayvanları tekil genellik olan “hayvan” kategorisi altında ele aldığını gösterir. Aristoteles canlılık çalışmalarında karşılaşmış olduğu çokluğu görmezden gelerek *Ruh Üzerine*, *Nikomakhos’a Etik*, *Politika* gibi eserlerinde insanın karşısına hayvan dediği şeyi yerleştirmekte ve bu iki kategoriyi akıl üzerinden ayırmaktadır. *Ruh Üzerine*’de insanla hayvanın beslenme ve hareket etmede ortak olduğunu ama insanın ruhun akleden yanına sahipliğiyle hayvandan ayrıldığını belirtir. Bu tekil farkla tür olan insan cins olan hayvandan ayrılmış olmaktadır.

Öyleyse Aristoteles’in hayvan üzerine söyleminde iki sorun tespit ettiğimizi söyleyebiliriz. Sorunlardan ilki insan ve hayvanı birbirinden tekil bir farkla ama muğlak bir kavrama dayanarak ayırması, ikinciyse heterojen hayvanları kimi çalışmalarında homojen hayvan kategorisi altında değerlendirmesidir. Tezimizin ikinci odak filozofu Derrida tam da felsefe tarihinin bu iki işlemine karşı çıkışıyla bizim tezimizde yer alacaktır. Derrida’ya göre felsefe tarihi boyunca hayvanların mahrum bırakıldığı şey rahatlıkla insana atfedilmiş (Derrida, 2011a: 130), heterojen hayvanlar daima homojen hayvan kategorisi altında ele alınmış, onların sonsuz yapısal farklılıkları görmezden gelinmiştir (Derrida, 2011b: 198).

Derrida’nın hayvan üzerine üretilen söylemlerde hedef aldığı işlemlerden ilki atıf/yoksunluk mantığıdır. Başka bir ifadeyle insanın hayvandan mahrum bıraktığını kendine rahatlıkla atfetmiş olmasıdır. Derrida atıf/yoksunluk mantığını inceledikten sonra geleneksel ontolojinin homojenleştirici özdeşlik mantığını hedef alarak hayvanları indirgemeci “hayvan” kafesinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bunun için felsefe ve mitoloji tarihine de giderek kimi dilsel müdahalelerde bulunmuştur (Derrida, 2008: 47). Hayvanları “hayvan” yapan mantığı ve insanı hayvandan tekil sınırlar üzerinden ayıran geleneksel felsefeyi eleştirerek sınırların sonsuzlaştırılması gerektiğini, insan ve hayvan ayrımının artık tutunulacak bir ayrım olmadığını, bunun yerine insan/kedi, geyik/aslan gibi ayrımları geçirmek gerektiğini, hatta insanlar arasında bile tıpkı türler arasındaki gibi yapısal farklar olduğunu ve bu yapısal farklılıklara odaklanmak gerektiğini belirtir (2008: 40). Böylelikle yapısal farklılıkların sonsuzlaştığı, farklılara açık bir ontoloji oluşturulabilecektir.

Derrida felsefe tarihinde sıklıkla karşılaşılan homojenleştirme ve atıf/yoksunluk mantığı dışında bir de eksikliğin veya kusurun insan tasarımının yararına kullanıldığı kimi anlatılara odaklanır. Yaratılış anlatısında Âdem’in sonralığına rağmen hayvanları adlandırıyor olmasıyla Prometheus

anlatısında insanın kökensel kusuru olan çıplaklığının ateşle telafi edilmesinin paradoksal olduğunu düşünür. Derrida bu anlatıları incelerken paradoksun tam olarak neden kaynaklandığını açık bir biçimde belirtmez. İlk etapta paradoks sanki yalnızca eksikliğin üstünlüğe dönüşmesiymiş gibi gözükse de Derrida'nın bu işlemi paradoks olarak değerlendirmesinin sebebi, bizce, eksikliğin telafi veya ikame ediciliğinin Derrida'nın *Gramatoloji*'de tespit ettiği eklentiselliğin işleme biçimine ters düşmesidir. Derrida'ya göre geleneksel metafizikte eklentinin konumu hep bozucu, olumsuz ve yapay olarak değerlendirilirken bu anlatılarda eklenti insan tasarımını kurmaya yardımcı olduğundan, hatta adlandırma anlatısında eklenti tam da insan olduğundan, hoş görülmüştür. Bu hoş görme insan tasarımı için bütün bir mantığın askıya alınabileceğini göstermektedir.

Bu noktaya kadar halen ontolojinin alanındaız. Derrida geleneksel ontolojinin özdeşlik mantığından çıkarak bir fark ontolojisi kurmaya çalışır. Bu fark ontolojisinin elbette etik çıkarımları da olacaktır. Derrida hayvan etiği söylemini ele aldığıda hayvan hakları ve vejetaryenliğe sempati duysa da hayvanın çağdaş toplumlardaki konumunu temellendirmek için kullanılan söylemin hayvan hakları olarak yeniden öne sürülmesini ironik bulduğundan hayvan hakları için bir çağrı yapmaz. Vejetaryenliğe duyduğu sempati de karnofallogosantrik⁹ simgeselliğin gücünden dolayı etik bir buyruğa dönüşmez. Ayrıca Derrida'ya göre etik, genel geçer yasalarla değil her durumda kendini tekrar üreten spesifik yasalarla mümkün olduğundan ve vejetaryenlik de bir genel geçer yasa kurmaya çalıştığından Derridacı etik kavrayışa pek uygun değildir. Dolayısıyla, bu tezde de göreceğimiz üzere Derrida ontolojik açıdan bir kırılmaya ve kopuşa yol açmakla beraber tekil etik arayışından dolayı hayvana dair etik bir söylem üretmekte zayıf kalmıştır.

Aristoteles'in hayvan sorusu açısından olumsuz bir yanı olduğunu kabul ediyoruz. Fakat Aristoteles'in bir tek etik ve politik çalışmalarındaki olumsuz imgeden oluşmadığını da göstermek istiyoruz. Örneğin Aristoteles *Hayvan Araştırmaları*'nın ilk kitabında bir sınıflandırma *aporiası*yla karşılaşır. *Hayvanların Kısımları*'nda da bu *aporiyayı* çözemez. Dolayısıyla eğer Aristoteles külliyatının bu eserlerini öne çıkarırsak hayvanları hayvan kategorisi altında eritemeyecek bir Aristoteles'e ulaşabiliriz. Belki de Aristoteles'in karşılaştığı bu heterojenlik *aporiasını* Derrida'nın fark ontolojisiyle çözebiliriz. Derrida hiçbir sınıflandırma girişimine girmeden canlılar arasındaki sınırları katlamayı, çoğaltmayı öneren *limitrophy* kavramıyla Aristotelesçi *aporioda* ikamet etmeyi hedefler. Böylelikle de aporetik bir felsefe yapar. O halde Derrida, canlılık çalışmalarında karşılaştığı *aporiyayı* görmezden gelen Aristoteles'in insanı ve hayvanı *akıl* üzerinden ayıran geleneksel ontolojisine karşı böylesi tekil ayrımlardan kaçınan bir

⁹ Yazı karşısında söze üstünlük tanıyan, etçil ve eril bir yapı anlamına gelir.

fark ontolojisi önermektedir. Bizce bu fark ontolojisinin imkânı Aristoteles'in hayvanları sınıflandırmada karşılaştığı *aporiada* zaten tespit edilebilir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde ilk önce Aristoteles'e kadar hayvan üzerine söylenenleri kısaca ele alıp daha sonra Aristoteles'in hayvan sorusuyla nasıl ilgilendiğine bakacağız. Aristoteles'in *Metafizik* kitabından hayvan sorusu için bir kavramsal çerçeve oluşturduktan sonra onun canlılık çalışmalarına (*Hayvan Araştırmaları, Hayvanların Kısımları Üzerine, Ruh Üzerine*) odaklanıp bu çalışmalarda bahsetmiş olduğumuz sorunları tespit edip açıklamaya çalışacağız. Ardından tespit ettiğimiz sorunlar doğrultusunda etik ve politik çalışmalarına (*Eudemos'a Etik, Nikomakhos'a Etik, Politika*) gidip canlılık çalışmalarındaki hayvan tasarımıyla buradaki hayvan tasarımı karşılaştıracğıız. Tezimizin ikinci bölümünde yine Aristoteles bölümünde yaptığımız gibi Derrida'ya kadar hayvan üzerine söylenenler hakkında bir literatür taraması yapıp ardından Derrida'nın hayvan üzerine görüşlerini ele alacağız. Derrida'nın hayvan üzerine görüşleri Aristoteles'e göre daha dağınık bir biçimde ortaya koyulduğundan bu bölümde eserler üzerinden değil tartışmalar üzerinden bir sınıflandırma yaptık. Bu doğrultuda, ikinci bölümde ilkin Derrida'nın felsefe ve mitoloji tarihine olan eleştirel ilgisini ele alacağız, ikinci olarak Derrida'nın geleneksel ontoloji eleştirisini ve kendi fark ontolojisini nasıl inşa ettiğini inceleyeceğiz. Son olarak Derrida'nın hayvan etiğine olan ilgisine bakarak Derridacı hayvan felsefesi incelememizi bitireceğiz. Sonuç bölümünde yine Aristoteles'in ve Derrida'nın hayvan sorusu üzerine görüşlerini tezden çıkardığımız sonuçlar doğrultusunda ele almaya çalışacağız.

1. BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE HAYVAN SORUSU

Aristoteles külliyatının çeyreğini oluşturan ve felsefesinin geneli açısından büyük önem taşıyan canlılık çalışmaları, biyologlar ve doğa araştırmacıları tarafından yüzyıllarca okunmuş ve model alınmış olmasına rağmen, felsefe tarihçileri tarafından hak ettiği ilgiyi ne yazık ki çok yakın bir zamana kadar görmemiştir. Aristoteles’in felsefe bölümlerinde yaygın bir biçimde okutulan büyük eserleriyle ciddi bir biçimde ilişkili olan bu çalışmaların kısmî bir ilgiden daha fazlasını hak ettiğini düşünmekteyiz. Canlılığın biçimsel yönünün araştırıldığı *Ruh Üzerine*’yi enine boyuna anlamak için canlılığın maddi yönünü inceleyen biyolojik çalışmaları da okumuş olmak gerekir. Aristoteles’in felsefi projesi bu çalışmaların toplamı sayesinde aydınlanır. Bizce canlılık çalışmaları politik ve etik çalışmalarında insana özgü olanı arayan Aristoteles’in görüşlerinin temelini oluşturur. Bu çalışmalar Aristoteles’e insanın yakın cinslerine (*genus proximum*) dair bir çerçeve sağlamakla beraber, onu insanı diğer canlılardan ayıran şeyi (*differentia specifica*) de araştırmaya iter. O halde insana dair etraflıca bir kavrayış ancak canlılık çalışmalarıyla mümkündür. Ayrıca Aristoteles’in “bilimsel” metodolojisini merak edenler için de canlılık çalışmaları son derece verimli kaynaklardır. Bu çalışmalarda Aristoteles metodolojik olarak tümevarım ve tümdengelimden ziyade Sokratesçi diyalektiğin radikal bir versiyonundan faydalanmaktadır (Aygün, 2017:9; 2017: 14).

Canlılık çalışmalarının bir parçası olduğu *physika*¹⁰ Aristoteles felsefesinde *prote philosophia*’dan, yani ilk felsefe olan teolojiden sonra gelir. Bu sonralık, Aristoteles’te *prote philosophia* mümkün olmadığı bir senaryoda en üstün araştırmanın *physika* olacağı anlamına gelir. Aristoteles de bu sebeple bu çalışmaları ikincil felsefe olarak adlandırır. Ona göre duyulur varolanları temaşa etmek ikincil felsefenin yani *physika*’nın işidir (Aristoteles, 2018b: 1037a14-15). İkincil felsefe, canlı varolanları inceleyen canlılık çalışmaları sütunu ile cansız varolanları inceleyen doğa çalışmaları sütunundan oluşur. O halde, ikincil felsefenin yalnızca doğa çalışmaları sütunuyla ilgilenen kişi yapının tamamını göremez. Üniversitelerde verilen Aristoteles derslerinin müfredatlarına bakıldığında, *Ruh Üzerine*’den başka canlılık çalışmalarından sayılabilecek bir esere yer verilmediği görülecektir. Bu müfredatlarda *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine* gibi kitaplar yer alırken, ikincil felsefenin öteki kurucu sütununu oluşturan *Hayvan Araştırmaları*, *Hayvanların Kısımlarına Dair*, *Hayvanların Üremesi* gibi eserler yer almaz. Oysaki Aristoteles bu eserlerde bitkiden tanıya pek çok canlıyı ele almış, onların varoluş kiplerine dair incelemeler

¹⁰ Aristoteles’in doğadaki canlı ve cansız varolanları incelediği çalışmaların bütünü.

yapmış, onların işlevlerini, kısımlarını, uzuvlarını, ruhlarını (yani, canlılık biçimlerini) sınıflandırmıştır.

Biz bu tezde, felsefe tarihinde hayvan sorusunun ilk kez Aristoteles tarafından öne sürüldüğünü iddia etmekteyiz: “‘Felsefede hayvan sorusu’ dendiğinde ilk akla gelen filozof Aristoteles olabilir. Muhtemelen çok az filozof hayvanlar üzerine Aristoteles kadar düşünmüş, hayvanları onun gibi merakla gözlemlemiş, bu gözlemlerden yola çıkarak onunki kadar kapsamlı bir açıklama modeli kurmaya çalışmıştır” (Yücefer, 2015: 196). Aristoteles’ten önce hiçbir filozof, hayvanı onun gibi sistematik bir biçimde inceleme gereksinimi duymamıştır. Aristoteles son derece titiz bir yaklaşımla gerek kendi gözlemlerine dayanarak gerekse başka gözlemleri toplayarak hayvanların yaşantılarını, onların yaşamasını sağlayan uzuvları ve onların canlılık biçimlerini incelemiş, karşılaştığı bulgulara, yaptığı gözlemlere dayanarak hayvanları sınıflandırmayı denemiş, böylelikle onları hem biyolojik hem de ontolojik açıdan bir dizgenin içinde konumlandırmaya çalışmıştır.

Aristoteles’te hayvanın nasıl kavrandığını incelemeden önce Aristoteles’e gelesiye filozofların hayvanı nasıl kavradığına bakmamız gerekir ki Aristoteles’te nelerin yeni olduğunu okuyucu daha iyi bir biçimde algılayabilsin. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak sırasıyla mitolojik kavrayışa, Pythagorasçılara, Empedokles’e, sofistlere ve Platon’a bakacağız. İkinci olarak, Aristoteles’te hayvan sorusunun nasıl öne sürüldüğünü daha etraflıca kavrayabilmek için Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde oluşturmuş olduğu kavramsal çerçeveyi tezimizle ilgisini kurarak çizeceğiz. Bu ön hazırlık sonrasında, hayvan sorusunun kalbine yani Aristoteles’in canlılık çalışmalarına, ardından bu çalışmaların etik ve politik çalışmalarla ilgisine odaklanacağız.

1.1. Aristoteles Öncesi Hayvan Sorusunun Kısa Bir Tarihçesi

Eski Yunan’da Aristoteles’e değin hayvanın kavranış biçimi yoğun bir şekilde destanlardan ve dini inanışlardan etkilenmiştir. Mısır’la ve Hindistan’la göç ve ticaret aracılığıyla kurulan ilişkilerin ürünü olarak değerlendirilebilecek ruh göçü düşüncesi Pythagorasçılarla birlikte Aristoteles’e kadar son derece etkili olmuştur. Bu dönemde insan ve hayvan arasında, benzer yaşamsal kaygıları paylaşmalarından ve ruh göçünün çift taraflı gerçekleşebileceği inancından kaynaklanan bir süreklilik düşüncesi hakimdir.

1.1.1. Süreklilik ve Bozulma

Mitolojik olarak adlandırılan dönemde hayvanın konumu Aristoteles sonrası dönemden son derece farklıdır. Bu dönemin temsilcilerinden Homeros ve Hesiodos'ta hayvan ve insan arasında ontolojik bir ayrışmadan ziyade bir süreklilik vardır (Steiner, 2010: 38). Süreklilik fikri, insan ve hayvanların varoluş kiplerinin iç içe geçmiş olduğuna, onların benzer dertleri ve kaygıları paylaştığına, bu nedenle onların birbirinden arı bir biçimde ayırlamayacağına, aralarındaki farkın niteliksel değil olsa olsa niceliksel olduğuna işaret eder. Bu varolanların yaşamdan anladığı şeyin ortak bir katmanda bulunduğu anlamına gelir.

Bahsi geçen bu süreklilik fikriyle, Homeros'un eserlerinde dilsel bir düzlemde karşılaşırız. Steiner Homeros'ta insan ve hayvanın dil üzerinden ortak kaygılarla birbirlerine bağlandığını ileri sürer. Hayvanla insanın birlikte ele alındığı metaforları bu iddiasına örnek olarak gösterir: Savaş meydanındaki savaşçıların aslanlara benzetilmesi, *Odysseia*'da yolculuğundan dönen Odysseus'u ilk tanıyanın köpeği Argos oluşu. Bu iki örnek tıpkı insanlar gibi hayvanların da yaşamla bir mücadele içinde olduğunu ve yine tıpkı insanlar gibi hayvanların da kimi yetilere sahip olduğunu (Argos tanıma yetisi sayesinde Odysseus'u tanır) gösterir. Sextus Empiricus, Odysseus'u ilk tanıyanın Argos olmasından hareketle köpeklerin insanlardan daha güçlü bir ayırma/tanıma yetisine sahip olduğunu iddia edecektir (2010: 40-42).

Hesiodos'un mitolojisinde çağlardan çağlara gerçekleşen bozulmayla değişen bir beslenme rejiminden bahsedilebilir. *İşler ve Günler*'in beş çağ anlatısı bu bozulmanın güzel bir ifadesini barındırır. Hesiodos'a göre sırasıyla altın, gümüş, tunç, kahramanlar ve demir olarak sayılan çağlardan en iyisi altın çağdır: "Olympos'ta oturan ölümsüzler yarattı/Ölümlü insanların ilk soyunu, altından. O zamanla Kronos'un gökleri tuttuğu zamanlardı,/Tanrılar gibi yaşıyordu insanlar/kaygısız, rahat, acısız, dertsiz [...]/Toprak kendiliğinden bereket saçıyordu. Sayısız nimetler ortasında rahat, memnun/Yaşayıp gidiyordu insanlar tarlalarında" (Hesiodos, 2018: 110-120). Aktarılan dizelerde insanın altın çağda yalnızca tarımla beslendiği görülür. Ancak insanlığın bozulmasıyla birlikte bu değişir. Üçüncü çağ olan tunç çağı bozulmanın en belirgin şekilde tespit edildiği çağdır: "Bu tunç soylular gümüş soylulara hiç benzemiyordu,/Biraz kütük gibiydi bunlar, güçlü kuvvetli, korkunç,/İşleri güçleri azıtmak, saldırmak, öldürmektir./Bunlar ekmek yemiyordu, taş gibiydi yürekleri,/Korku salıyorlardı gittikleri yere" (2018: 144-147). Üçüncü çağın soyunun ekmek yememesi beslenme rejiminde gerçekleşen bir değişimin göstergesidir. Demek ki tarımdan başka bir beslenme rejimine doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bir önceki dizedeki azıtma, saldırma ve öldürme vurguları bu dönüşümün tarımdan ete doğru gerçekleştiği anlamına gelebilir. Bu dönüşüme paralel hayvanın insan karşısındaki konumu değişmiştir. Altın

çağın tarıma olan odağı, bu çağda yaşayan soyun vejetaryen bir beslenme rejimi takip ettiği anlamına gelebilir. Öyleyse bozulma insanın hayvanları ete dönüştürmesiyle işaretlenir.

1.1.2. Ruh Göçünün Hayvanlar İçin Anlamı

Pythagorasçılardan bahsetmeden önce, Pythagorasçıların hayvan görüşlerini etkilemiş olduğu düşünülen Hint felsefesine kısaca değinmemiz gerekir. Brahman'ların törenlerinde hayvan ve hatta insan kurban etmek önemli bir yer tutarken, Upanishadlar devrinin filozofları¹¹ “hayvan ve insan kurban etmekte hiçbir yarar görmüyorlardı” (Kaya, 2014: 85) ve kurban mantığını eleştiriye tabi tutuyorlardı. Mahavira ve Buddha kurbanı daire eleştiride bir adım daha ileri gitmiştir: Onların kurban mantığına karşı düşünceleri¹² o kadar serttir ki bu dönemden sonra kurban mantığı yavaş yavaş çökmeye yüz tutar. Jainizm (Mahavira) ve Budizmde (Buddha) insanın hayvanla kurduğu ilişki radikal bir dönüşüme uğrar. Budizmde başka bir canı almamak, *Pañcasīla*'nın (Beş İlke'nin) ilk ilkesidir. Bu ilke insanlarla birlikte hayvanları da kapsar. Burada canlılık insan ve hayvan arasında bir fark gözetmez. İki varlık türü de zarar vermeme ilkesinin öznesidir. Yoga düşüncesindeyse canlılara zarar vermeme ilkesi, yoganın “çileci ve tinsel” (Eliade, 2017: 55) güzergahının aşamalarından ilki olan sakınılacak davranışlardan (*yama*) biri olarak görülür. Öldürmemek anlamına gelen *ahimsa*, “hiçbir yaratığa hiçbir araçla ve hiçbir zaman acı çektirmemek anlamına gelir” (2017: 56). Yoga düşüncesinde Pythagorasçılarda ve Empedokles'te karşılaşacağımız arınma motifini görürüz. Arınma kimi eylemlerden kaçınarak ruhu temiz ve arı bir hale getirme sürecidir. Hayvan eti yemek, genelde, arınma sürecinde sakınılacak eylemlerden birisi olarak yer bulur.

Eski Yunan'da sıklıkla karşılaşacağımız ruh göçü düşüncesine de Hint felsefesinde rastlarız. Hint felsefesindeki kökeni Vedik dönemine dayanan ruh göçü düşüncesi, Chandogya Upanishad'da (V, 10; 1-7) önceki yaşantıya göre yeniden doğum olarak şöyle açıklanmıştır: “Kim besin yer ve menî çıkartırsa tekrar doğuma sahip olabilir. İyi davranışta bulunanlar, kural gereğince, iyi rahimlerden, Brahman, Kshatriya veya Vaişya olarak doğarlar. Kötü davranışta bulunanlar ise kötü rahimlerden köpek, domuz veya kast dışı bir insan olarak doğarlar.” Aktarılan pasajda, dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacak bir canlılar hiyerarşisi mevcuttur: İyi bir yaşamın mükafatı kast yaşamıyken, kötü bir yaşamın cezası kast dışı bir insanın veya bir hayvanın yaşamı olarak belirlenir. Ne var ki bu örtük hiyerarşinin altında başka bir mantık daha yatmaktadır: Ruhun

¹¹ Upanishad'ların hemen hemen İÖ yedinci veya İÖ altıncı yüzyılda yazılmaya başlandığı iddia edilir.

¹² Kurban mantığına karşı çıkışlar için bakınız: (Kaya, 2014: 65).

bedensizliği yani ruhun bedenden müstakil varolabilmesinin olanaklılığı. Ruhu sabitleyebilecek, onu kendine zorunlu kılacak bir beden yoktur; bu da ruh için bedenın ya da yaşam kipinin olumsuzluğına işaret eder. Böyle bir olumsuzluk düşüncesi hayvan, insan ve insanın farklı yaşamları arasında nihai olarak bir süreklilik olduğunu gösterir: Ruh önceki yaşantısına göre yeni bir beden sahibi olacaktır. Bedensiz bir ruh düşüncesi, Pythagorasçı ve Platoncu ruh göçü kavrayışında etkili olacak fakat Aristoteles'in hylomorfik kavrayışıyla birlikte yitmeye yüz tutacaktır.

Pythagorasçılara gelmeden önceki son arasözümüzü canlılık üzerine etmeliyiz. Canlılık çalışmalarını mümkün kılan canlılık fikri olduğundan, canlılık fikrinin ortaya çıkışına değinmemiz şarttır. Thales'te henüz bir canlılık fikri tespit edilmez [veya onda canlılık fikrinden başka hiçbir şey göremeyiz, Aristoteles'in aktardığına göre Thales'te her şey tanrılarla doludur (*onthe panta plere theon einai*) (Aristoteles, 2018a: 411a 7-9)]; Thales için tüm varolanlar tanrıyla doludur, yani hepsi ruhtan pay alır. Bu kavrayış hylozoisttir¹³. Canlılığın ruh ile ilişkisini kurarak, bu ilişki üzerinden canlı/cansız ayrımını yapan ilk filozof Anaksimenes'tir (von Aster, 1999: 27). Anaksimenes evrenin *arkhe*'si olan *pneuma/aer* ile insanı bir arada tutan *psykhe* arasında bir analogi kurar (Benso, 2008: 14). İnsanı canlı yapan içindeki *psykhe*'dir, ruha sahip olma anlamına gelen *empsykhon*'un Eski Yunancada canlı anlamına gelmesi de bu sebeptendir. Bu ayrım canlılık çalışmalarını olanaklı kılmıştır. Böylece artık, doğa araştırmacısı için doğa iki farklı bölümden oluşur: canlı (*empsykhon*) ve cansız (*apsykhon*).

Eski Yunan'da hayvanı ciddi bir biçimde ilk düşünenler Pythagoras ve takipçileridir. Campbell onları “vejetaryenlik tarihindeki ilk vejetaryenler” olarak değerlendirmektedir (Campbell, 2014: 539).¹⁴ Diogenes Laertios bize şöyle aktarır: “Bizim Pythagoras, *bizim gibi, bir ruhu olma ayrıcalığına sahip* hayvanları öldürmeyi de, etlerini yemeyi de yasaklamıştır” (Laertios, 2017: 382, vurgu bizden). Demek ki, o dönemlerde, hayvanların “*bizim gibi, bir ruhu olma ayrıcalığına sahip*” olmadığı düşünülüyordu ki Pythagoras, böyle bir yasak getirerek yazıya geçirilmeyi hak eden bir *status quo* ihlaline yol açmış olsun. İhlal diyoruz, çünkü Barthes'ın da haklı bir şekilde tespit ettiği gibi geleneklerin doğrudan yazıya geçirilmesi gereksizdir, çünkü onlar gündelik yaşamın “özünü oluşturan” ve herkesin ezbere bildiği konulardır (Barthes, 2016: 51). Pythagoras'ın hayvanların da ruh sahibi olduğunu bildirmesi gerekiyorsa, bunun nedeni Anaksimenes ile başlayan *canlılık* düşüncesinin hayvan konusundaki muğlaklığıdır. Pythagorasçı çaba, ruh düşüncesinin hayvanı da kapsamayı yönündedir. Çünkü et yememe buyruğunu işler

¹³ Madde anlamına gelen *hyle* ile yaşam anlamına *zoe* sözcüklerinden oluşturulmuş bir sözcüktür. Maddenin yaşamla dolu olduğu anlamına gelir.

¹⁴ Elbette, buradaki “vejetaryenlik tarihini”, batının vejetaryenlik tarihi olarak okumak gerekir. Yukarıda da gördüğümüz üzere, Hint düşüncesinde hayvanın konumuna dair düşünceler batının geneline göre daha erken bir dönemde başlamıştır. Dolayısıyla, vejetaryenliğin bir arkeolojisini yapmamız gerekseydi bunun için ilk bakacağımız yer Pythagorasçılar değil, Hint düşüncesi olurdu.

kılan ön kabul, ruh sahibi olmaktır. Hayvanlar tıpkı insanlar gibi ruh sahibi kabul edildiğinde, yine tıpkı insanlar gibi et olmaktan da kurtulacaktır. Aristoteles Pythagorasçı girişimi bir adım daha ileri götürerek bitkilerin de ruh sahibi olduğunu belirtir ve ruhun kapsamını genişletir. Ne var ki, bu genişleme bir devalüasyon yaratır ve ruh sahibi olmak bir ayrıcalık olmaktan çıkar. Aristoteles'te ayrıcalık artık ruh sahibi olmakla değil, ruhun belirli bir yanına/işlevine sahip olmakla elde edilir. Bunun ne demek olduğunu göreceğiz.

Pythagorasçıların ruh görüşü aynı zamanda ruh göçüyle bağlantılı olduğundan, tıpkı Hint düşüncesinde olduğu gibi, bir süreklilik mantığını temel alır. Bu süreklilik mantığını, en açık şekilde Ksenophanes'in aktardığı bir anekdotta tespit edebiliriz: “Bir keresinde onun [Pythagoras'ın] dayak yiyen bir köpeğin yanından geçerken ‘Dur! Dövme onu! Onun sesini duyduğumda, onun arkadaşımın ruhu olduğunu anladım!’ dediği aktarılır” (Xenophanes, 1920: Fragment 7). Burada, garip bir ahlaki kaygı vardır: Pythagoras köpeğin dayak yemesini istemez, ama bunun sebebi tam olarak köpeğin dayak yemesinin kötü olması değil de arkadaşımın ruhunun o köpeğin bedeninde olmasıymış gibidir. Pythagoras'ın umursadığı şey köpeğin bedeni midir yoksa arkadaşımın ruhu mu? Fakat bu metaforu olumlu bir biçimde de okuyabiliriz: Hayvanlara acı çektirmemeliyiz çünkü uzaklıklarına rağmen bize bir şekilde yakındırlar da. Eğer biz hangi ruhun hangi hayvan bedeninde olduğunu bilemeyeceksek en iyisi hiçbir hayvana acı çektirmemektir. Böylece, hayvanlara acı çektirmemeyi, onları bir gıda nesnesi olarak görmemeyi salık veren bir ilkeye ulaşabiliriz.

Ne var ki, Aristoteles'in ruh görüşü üzerinde yaptığı değişikliklerle beraber, artık böyle bir ilke işlemez hale gelecektir. Fakat, Pythagorasçı zarar vermeme ilkesi daha sonraları Plutarkhos, Porphyrios gibi filozoflar tarafından, Pythagoras'a referansla, tekrar ortaya çıkartılacaktır.

1.1.3. Her Şeyi Kucaklayan Bir Yasa

Aristoteles *Retorik* adlı kitabında Empedokles'in hayvanları öldürmeyi yasakladığını aktarır: “Empedokles de, bize hiçbir canlı varlığı öldürmememizi emrederken, bunu yapmanın bazı kimselere doğru gelmediğini, bazı kimseler için de haksız olduğunu söylüyor [ve Empedokles'ten iki dize aktarır]: Hayır, ama, her şeyi kucaklayan bir yasa, gökler boyunca/Hiç kesiksiz uzanır, ve toprağın sonsuzluğu üzerinde” (Aristoteles, 2015: 85). Bu pasaj iki şeyi gösterir: Birincisi, Aristoteles'in döneminde hayvanlara karşı bir hassasiyet mantığı ve onları da kapsayacak bir yasa arayışı olduğunu; ikincisiyse, Empedokles'in hayvan konusunda hassas olduğunu ve bizzat kendisinin hayvanları kapsayacak bir yasa bulma girişiminde olduğunu.

Empedokles'e göre "et yememek – hayvanları öldürmekle insan kardeşlerimizi öldürmüş oluyoruz – ve belli bitkilere perhiz etmekle, çeşitli 'arınmalar' ile ruh binlerce yıl boyunca birçok vücut kalıplarından geçerek yetkinleşebilir ve sonunda yeniden yurdu olan ışığa yükselebilir" (Kranz, 2014: 105). *Arınmalar*'da da altın çağda hayvan öldürmenin ve kurban etmenin olmadığını aktarır: "Boğaların saf kanıyla ıslanmıyordu sunak/Günahların en büyüğü idi bu insanlar arasında/Can alarak asil uzuvları yutmak. (B 28) Hep-yapraklı hep-meyvalı ağaçlar hem yeşildiler/Meyvalarla bol bol bütün yıl hep yüklüydüler. (B 77.78) Bütün yaratıklar ehli ve insanlara sokulmandılar/Vahşi hayvanlar da, kuşlar da, sıcaktı dostluk ateşi" (2014: 113). Empedokles'te de bir bozulmuş anlatısı vardır: "Altın çağdaki yükseklikten insanlık çok aşağılara düşüyor; artık insanlık boğuşmayı, hayvanları boğazlamayı seviyor, fakat bir adam yalnız başına hayvanla insan arasındaki sevgi ile ilgili eski bilgeliği insanlara bildiriyordu: bu adam Pythagorastı" (2014: 113). O halde Sokrates öncesi düşünürler için et yemekle, yani hayvanlara davranış biçimimizle bozulma arasında bir ilişki olsa gerek. Çünkü et yemeye işaretlenen bozulma motifi oldukça sık tekrar eden bir motiftir.

Bir sözde Aristoteles metni olduğu düşünülen *Bitkiler Üzerine*'de¹⁵ aktarıldığı üzere, Anaksagoras, Demokritos ve Empedokles bitkilerde de *nous* olduğunu düşünmektedir. Eğer bu iddia herhangi bir doğruluk payı taşıyorsa, o zaman bazı Sokrates öncesi düşünürlerin ruh görüşünün Aristoteles'ten çok daha önce bitkiyi kapsadığı düşünülebilir çünkü Kranz'ın aktardığı üzere Empedokles ve Anaksagoras *nous*'u *psyche*'yle özdeş görürler (Kranz, 2014: 160). Eğer *nous*'u *psyche*'yle özdeş görüyorlarsa, bu, adı geçen düşünürlerin tıpkı Aristoteles gibi bitkide de ruh gördüğü anlamına gelir.

Pythagorasçıların ve Empedokles'in hayvana bakış açısı günümüzden oldukça farklı olsa da bu filozoflar ilkesel olarak hayvanlara zarar vermemeyi temel aldıklarından, hayvanları hiçbir şekilde düşünmek gerekmediğini düşünen alternatifleri arasında olumlu bir yere sahiptirler. Aristoteles ile birlikte hayvan kavrayışı tamamen değişmiştir. Steiner'a göre batılı özne halen hayvanı Aristotelesçi ve Stoacı düşünme kipi altında düşünmektedir (Steiner, 2010: 39). Günümüzün şartları, felsefe yapma biçimi ve sahip olduğumuz bilimsel bulgular Sokrates öncesi düşünürlerin döneminden farklı olduğundan bugün Empedoklesçi/Pythagorasçı bir düşünme kipiyle hayvan sorusunu ele almak naif bir romantizme kayma riskine sahiptir. Fakat Empedoklesçi/Pythagorasçı düşünme kiplerinin varlığı bize hayvanı başka düşünme kipleriyle düşünebilmenin olanağını, hayvanı kavrayışımızın olumsuzluğunu gösterir.

¹⁵ Yazarının İ.Ö. birinci yüzyılda yaşamış Nikolaos Damaskenos olduğu düşünülür.

1.1.4. Odak Kayması: Doğadan İnsana

Sofistlerde doğadan insana doğru gözle görülür bir odak kayması gerçekleşir. Pre-sokratiklerin ortak meselesi genel olarak doğa ve ontolojikken, bu odak kayması sonucunda insan felsefesinin temellerinin atıldığını söyleyebiliriz: Artık başat soru insan olmuştur. Fakat, sofistlerin insan felsefesi tam değildir: Onlar insanın sınırını oluşturan diğer kavramlara odaklanmazlar. İnsan felsefesine dair kapsamlı bir soruşturma hayvanın ve bitkinin de ne olduğunu araştırmayı gerektirir.

Sofistler hayvan meselesine değinmeseler de felsefe tarihine hayvanı düşünmek için temel olacak birkaç kavram/ayrım bırakırlar. Örneğin, *nomos* ve *physis* kavramları, bu kavramlar arasındaki ayrım, sofistlerin en önemli mirasıdır. Protagoras ve Hippias gibi sofistler için önem taşıyan bu ayrım, en tam haline Antiphon'un *Hakikat Üstüne* adlı metninde ulaşır (Duke, 2012). Bu iki kavram arasındaki ayrımın önemi, kültür ve doğa, insan ve hayvan gibi diğer kavramlar arasındaki ayrımlara bir temel sunmasıdır.

Sofistler insanın bilgiyle ilişkisini, ahlak, eğitim, din, siyaset ve hukuk gibi kimi kurum ve kavramları inceler. Sofistlerin etkisini lağvetmek için onların uğraştığı meselelerle uğraşmak şarttır. Platon sonrasının yoğun olarak “insan” a odaklanmasının sebebi de zaten Atina’yı bu sofist etkiden kurtarmaktır: Plan sofistlerin “insan” hakkındaki “tehlikeli” görüşlerinin kökünü kurutmaktır. Ne var ki ne Sokrates ne de Platon insanı enine boyuna düşünmenin gerekliliği olarak hayvanı düşünmeyi tespit etmiştir. Bu gerekliliği yerine getiren ilk filozof Aristoteles olmuştur. Onun etiğinin ve politikasının çağdaşları karşısındaki gücü burada yatar. Aristoteles sofistleri alt edebilmek için insanın sınırlarını çizecek, dolayısıyla insan dışını düşünecektir. İşte bu yüzden onun külliyatı çağdaşlarına göre oldukça kapsamlıdır: Doğa, hayvan, bitki, siyaset, etik, ruh, duyular, rüyalar (vb.) pek çok farklı alan onun külliyatında yerini almıştır.

1.1.5. Şaşan Sürü: Et Yemek ve Gürbüz Toplum

Platon'un da tıpkı Pythagorasçılar gibi ete karşı bir mesafe almış olmasına rağmen bunun tam olarak Pythagorasçılarla aynı sebeplerden olup olmadığı tartışmalıdır (Dombrowski, 1984: 1). *Politeia*'da Sokrates iki tür toplum belirler: Birincisi et yemenin lüks olarak görüldüğü sağlıklı toplum, ikincisiyse et yenen bozulmuş ve illetli toplum (Platon, 2011: 372e-373a). Bu bozulmuş

toplumda et talep edildiğinden “sürü *şaşacak*”tır (2011: 373c-d, vurgu bizden). Eski veya güncel birçok anlatıda hayvan bedeninin tüketimiyle birlikte bozulma/düşme/şaşma/sapma'nın gerçekleştiğini ve bozulma/düşme/şaşma/sapma ile birlikte hayvan tüketiminin gerçekleştiğini görürüz.¹⁶ Dolayısıyla, Platon'un bir gıda nesnesi olarak ete karşı mesafeli bir konumu olduğu söylenebilir.

Peki, bir beslenme rejimi tartışması dışında, Platon'un hayvan meselesine bir ilgisi olduğundan bahsedilebilir mi? Ne Sokrates ne de Platon hayvanı Aristotelesçi bir biçimde incelemiştir. Sofistlere kadar felsefe yoğun bir biçimde doğaya odaklanmıştır. Aristoteles'e göre Platon'la birlikte felsefede doğadan politikaya ve erdemlere doğru bir odak kayması gerçekleşmiştir (Aristotle, 1995b: 642a 28-30). *Phaidon* diyalogunda Sokrates “daha önce doğa araştırmaları olarak bilinen ilme oldukça meraklı” (Platon, 2012: 96a) olduğunu ama bu tür araştırmalar için yeteneğinin olmadığı sonucuna vararak (2012: 96c), kör olmamak için (2010: 96c) araştırmalarından vazgeçtiğini söyler. Sokrates eski ilgisinden yeni ilgisine geçişini şöyle aktarır: “yani nesnelere gözlerimle bakmanın ya da onları duyularımdan biriyle kavramaya çalışmanın, ruhumu bütünüyle körleştireceğinden korkuyordum. Düşüncelere sığınmak ve varolanlara ilişkin hakikati onlarda aramak gerektiğini düşündüm” (2012: 99e). Platonik tavır doğa alanı üzerine diyalektik yöntemden kaçınır. Aristoteles ise diyalektik tavrın doğa alanına da uygulanabileceğini düşünerek diyalektiği Sokrates'in/Platon'un bıraktığı yerden devralır (Aygün, 2017: 14). Bu da demek oluyor ki Aristoteles için diyalektiğin, Sokratesçi/Platoncu anlamdan çok daha geniş bir kapsama alanı vardır.

Ne var ki, diyalektiğin kullanım alanına getirdiği bu sınırlama, Platon'un hayvan üzerine hiçbir şey söylemediği anlamına gelmez. *Timaios* diyalogunda hayvanların ve bitkilerin nasıl oluştuğunu belirler. Sorabji'ye göre, Platon'un düşünceleri ne kadar muğlak olsa da, o, hayvana ruhun düşünen yanından pay vermiştir: Ruhun düşünen yanından eksik kaldığı noktalarda bile, hayvan *doksa*'dan hiçbir zaman yoksun bırakılmamıştır (Sorabji, 1995: 10). Platon sanı konusunda öğrencisiyle aynı fikri paylaşmaz. Ona göre hayvanlar sanı vardır. Canlılar arasında yalnızca bitkiler sanıdan pay almaz (Plato, 2000: 77A-C). Dolayısıyla Platoncu bir biyolojide insandan radikal bir biçimde farklılaşan hayvan değil bitkidir. Hayvanın sanıdan yoksun kalması içinse, ki bu yoksunluk hem epistemolojik hem de etik açıdan ilginç sonuçlar doğuracaktır, Aristoteles'i beklememiz gerekir.

¹⁶ Bkz. Eski Ahit'teki Yaratılış anlatısı, Hesiodos'un dönemler anlatısı, Empedokles'in dönemler anlatısı. Hayvanın yenilmesiyle gerçekleşen bir düşünüş anlatısının daha güncel bir örneği için Julia Ducournau'nun *Raw* adlı filmi izlenebilir.

Platon'da hayvan ve insan arasında bir sürekliliğin olduğu söylenebilir. Tıpkı Pythagoras ve Empedokles'te (ve elbette, Hint düşüncesinde) olduğu gibi, Platon da hem insanı hem de hayvanı kapsayan ruh göçü düşüncesini devam ettirir (Plato, 2000: 42B; Platon, 2012: 81D-82B, 91D-92C; Platon, 2011: 620A-D; Platon, 2015: 249B).

Platon'da Homerosçu “edebi” geleneğin devamını da görürüz: Jeremy Bell ve Michael Nass'ın derlediği *Plato's Animals (Platon'un Hayvanları)* adlı kitapta, Platon'un diyaloglarında hayvan imgelerinin, metaforlarının, göndermelerinin ve analogilerinin nasıl kullanıldığı, bu kullanımların Platon'un düşüncelerine nasıl bir derinlik kattığı incelenir. Örneğin Sokrates'in bir at sineğine, Thrasymakhos'un bir köpeğe, tiranın kurda, insan ruhunun biri beyaz biri siyah birbiriyle çekişen iki ata benzetilmesiyle tıpkı Homeros'ta olduğu gibi, insan ve hayvan davranışları ve tutumları bir benzerlik üzerinden ele alınmış, bu kullanımlar Platon'un zaten edebi olan felsefi diline zenginlik katmıştır.

1.2. Aristoteles'te Hayvan Sorusuna Dair

Aristoteles'in canlılık çalışmaları tüm düşünce sistemi için bir taban sunar. Duralı'ya göre Aristoteles “her şeyden önce canlıyı ince eleyip sık dokuyarak araştırmalarına konu edinmiş, sonra da canlı, onun tüm düşünce sisteminin oturduğu taban haline gelmiştir” (Duralı, 2011: 111). Yani, Aristoteles'in canlılık çalışmalarını anlayabilirsek, Aristoteles'in fizik¹⁷ ve etik¹⁸ alanlarındaki diğer çalışmalarını anlamak için de kendimize sağlam bir temel edinmiş oluruz.

Ross'a göre “Aristoteles'in doğa bilimine ve her şeyden çok da biyolojiye karşı göstermiş olduğu ilgisini bir hekim ailesinden çıkmış olmasında aramak makul olacaktır” (Ross, 2017: 18). Aristoteles'in biyolojiye olan ilgisi onun metodolojisini etkilemiştir. Aristoteles felsefe yaparken onun biyolojik bakış açısı her daim iş başındadır. Tüm bir Aristoteles felsefesi tanımlamalar, bölmeler, sınıflandırmalar, bir araya getirmelerle birlikte 17. yüzyılın biyolojik tavrını önceliyor gibidir.

Aristoteles'in canlılık çalışmalarında türettiği kavramlar günümüzde sadece biyoloji felsefesinde değil aynı zamanda deney bilimi olarak biyolojide bile az çok değiştirilip kullanılmaktadır:

¹⁷ Aslında Aristoteles'in biyoloji çalışmaları da fiziğin içindedir. Çünkü fizik Aristoteles'te, bugün bizim anladığımızdan daha geniş bir kapsama sahiptir ve doğa bilimine işaret eder. Burada bizim vurguladığımız fizik ise Aristoteles'in biyolojisi dışındaki diğer fizik çalışmalarıdır.

¹⁸ Tüm biyoloji çalışmalarındaki yakın incelemeler önemli olmakla birlikte, Aristoteles'in özellikle *Ruh Üzerine*'deki belirlemeleri etiko-politik görüşlerine büyük etkide bulunmuştur.

“canlılarla ilgili girilmiş gözlemlerden kotarmış bulunduğu *aisthesis* (duyumlama, algılama), *aitia*, *aition* (neden -illet; causa; Ursache), *analogia* (oran, andırma, andırış), *ananke* (zorunluluk), *arkhe* (başlangıç, temel kaynak, ilke), *automatos* (kendinden, kendiliğinden, rastgele, rastlantılı), *dia* (sebeup -ratio; Grund-), *diairesis* (bölümleme, sınıflama), *to dioti* (niçin -gaye bildiren neden-), *dynamis* (güç, kuvve -potentia; Kraft-), *eidos* (biçim, tür), *endekhomenon allos ekhein* (değişken, tesadüfi) *energeia* (etkingüç -actus, actio-), *entelekheia* (gerçekleşmiş -güç, gerçekleşmiş- biçim, gayeye erişilmişlik), *epagoge* (tümevarış), *eskhatos* (birey), *phantasia* (hayal, tasavvur), *phora* (devinme -loco moveri-), *physikhe* (doğa felsefesi yahu bilimi) *physis* (doğa), *horismos* (tarif), *horos* (deyim, terim), *homoiomeres* (türdeş), *hou heneka* (hedefe yönelmişlik, gayelilik), *hyle* (madde), *hypokeimenon* (taşıyıcı, taban, özne -substratum), *idion* (özellik), *kath-ekhaston* (birey), *katholu* (tümel), *kinesis* (değişme, hareket, motionem, movimientum-), *khronos* (zaman), *logiskos* (dilsel, sözel, soyut), *logistikos* (hesaplamaya, sayılmaya dayanan) *logos* (söz, belirleme, formül, kural, akıl ilkesi), *metabole* (başkalaşma), *morphe* (biçim), *noesis* (düşünme), *nous* (akıl), *paradeigma* (örnek), *pathetikos* (duygulanma; edilginlik), *poiesis* (imal, yapım, üretme, üretim), *poion* (nitelik), *poson* (nicelik), *praksis* (yapıp etme, uygulama, davranma), *prohairesis* (tercih, amaç), *pros ti* (ilgi, ilişki bağıntı, görelilik), *protasis* (öncül), *psykhe* (ruh, canlılık ilkesi), *semeion* (işaret), *skhema* (şekil), *stoikhei* (unsur), *sylogismos* (kıyas, tümdengeliş), *symbebekos* (sapma, araz), *symperasma* (vargı), *symploke* (bağlantı), *synekhes* (sürekli), *tekhne* (iş, zanaat, sanat), *telos* (gaye)” (Duralı, 2011: 112).¹⁹ Duralı'nın bu tespitine, bu kavramların pek çoğunun sadece biyolojide ve biyoloji felsefesinde değil, hem Aristoteles felsefesinin genelinde hem de felsefe tarihinde çok küçük müdahalelerle kullanılageldiğini de eklemek gerek.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar canlılar biliminde bir 'üstat' olarak değerlendirilen (Duralı, 2011: 112) Aristoteles'in üstat olarak değerlendirilmesinin sebebi görüşlerinin özgünlüğündendir. Öyle ki, yaşadığı dönemin hayvanı araştırmaya yönelik kayıtsızlığına, hatta bu meseleyle uğraşanlara karşı takınılan olumsuz tavra karşı çıkarak, *Hayvanların Kısımları*'nda hayvanı felsefi ve ön bilimsel bir düşünmenin nesnesi haline getirir: “Dolayısıyla biz, naçiz hayvanların incelemesinden çocuksu bir tiksintiyle kaçınmamalıyız. Doğanın her alanı *fevkaladedir*: Herakleitos'un, mutfağındaki ocağın önünde ısınırken, onu görmeye gelen ziyaretçilerinin çekindiğini, onun ise ziyaretçilerine girmekten korkmamaları gerektiğini, mutfakta bile *tanrıların* olduğunu söylediği aktarılır. Dolayısıyla biz de her çeşit hayvanın incelemesini tiksinsiz yapacağız: Çünkü onların her biri ve hepsi bizim için *doğal* ve *güzel*

¹⁹ Aktarılan bu pasajda Duralı'nın takip ettiğinden daha farklı bir transkripsiyon takip ettiğimizden kimi değişiklikler yapılmıştır.

olan bir şeyleri ortaya çıkaracak” (Aristotle, 1995b: 645a15-645a23, vurgular bizden). Aktarılan bu pasaj, Aristoteles’in döneminde hayvana olan ilginin mahiyetini göstermektedir: Belli ki bu dönemin filozofları ve doğa araştırmacıları genel olarak hayvan üzerine çalışmaktan kaçınmakta, hatta bunu tiksindirici olarak değerlendirmektedir. Aristoteles ise bu ön yargıyı hem takipçileri hem de diğer araştırmacılar için kırmak ister gibi gözükmektedir. Bu doğrultuda hayvan araştırmalarını analogik bir biçimde tanrısalığa yakınlaştırarak, hayvanlardan *doğal* ve *güzel* olan şeylerin çıkacağını belirtir, böylelikle hayvana olan ilgiyi canlandırmaya çalışır.

Aristoteles, böylelikle, kendi yapacağı çalışmalar için de meşru bir zemin yaratır. Bu zemini kurabilmek için hem sofistlerin hem de Sokratik okulların insana ve insan kurumlarına olan ilgisini kırmalıdır. Aristoteles’in yapmak istediği işi becerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz: Örneğin, öğrencisi ve sıkı bir dostu olan Theophrastos, Aristoteles’in de ilgi duyduğu botanigi geliştirerek hocasının mirasına sadık kalır. Bu, Aristoteles sonrasında sadece hayvanların değil bitkilerin de ilgi gördüğü anlamına gelir.

Aristoteles’in hayvana dair söylediklerine sadece fizik metinlerinde ulaşmayız. Hayvan kavramı, üstü kapalı bir biçimde Aristoteles felsefesini kat etmektedir. Bu yüzden Aristoteles’in *külliyyatının* büyük bir kısmını inceleyeceğiz. İlk olarak *Metafizik* adlı çalışmasından başlayacağız. *Metafizik* Aristoteles felsefesinin uzun bir özeti gibidir. Bu çalışmanın bize sunacağı kavramsal çerçeveye beraber Aristoteles’in canlılık çalışmalarına²⁰, oradan da etik ve politik çalışmalarına odaklanacağız.

1.3. Hayvan Felsefesi için Gerekli olan Kavramsal Çerçevenin Elde Edilmesi

Aristoteles’in çeşitli konulardan oluşan *Metafizik* adlı eserinin ne adlandırılması ne de terkip edilmesi Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir; “büyük oranda Aristoteles’in öğrencilerinin ders notlarından terkip” edilmiş olup “14 farklı kitaptan (daha doğrusu el yazması rulolarından) oluşan” (Sev, 2018: 8) bu eser, bilindiği üzere, şu anki formatıyla İ.Ö. I. yüzyılda Rodoslu Andronikos tarafından derlenmiştir. Bu eserdeki kitapların çizgisel bir kronoloji izlemediği açıktır. Aristoteles’in felsefi projesinin farklı dönemlerinden oluşmaktadır. Bu eser bize Aristoteles’in hayvan sorusuna gidebilmemiz için temel birtakım kavramlar ve tartışmalar sunar. Bizim iddiamız, bu temel kavramların söz konusu eserde ilk kez kullanılmadığı, Aristoteles

²⁰ Şimdiden belirtmemiz gerekir ki, bu tezdeki odağımız biyoloji felsefesi ya da biyoloji tarihi değildir. Aristoteles’in hayvan çalışmalarına bakmaktaki amacımız, filozofun hayvanı felsefi açıdan nasıl kavradığını görmektir.

tarafından daha önce ortaya koyulduğu, bu kitapta da derli toplu bir biçimde sunulduğu yönündedir. Bu kitabın Aristoteles'in kendi tasnifi olmadığını unutmamak gerekir. Örneğin Aristoteles'in *Büyük Alpha*'daki girişinde insana ve hayvana dair kavrayışı netleşmiş görünmektedir ve bu girişi yapabilmesi için canlılık çalışmalarını zaten tamamlamış olmalıdır; veya *Delta*'yı yazabilmesi için, burada açıklamış olduğu kavramları zaten felsefesi boyunca işletmiş, bu işlettiği kavramları okuyucular için açmayı planlamış olmalıdır. O yüzden *Metafizik* aslında bir son olarak değerlendirilebilir; sanki bütün bir külliyat okunduktan sonra, her şeyin derli toplu bir şekilde tekrar verilmesi ve aydınlatılması için derlenmiş gibi gözükmektedir. *Metafizik*'i anlamlandırmak için şöyle bir okuma stratejisi önerebiliriz: Aristoteles'in bütün eserlerinden *Metafizik*'e, sonra *Metafizik*'ten tekrar Aristoteles'in bütün eserlerine. Böyle bir okuma, retroaktif olarak hem *Metafizik*'i hem de külliyatın geri kalanını aydınlatacaktır.

1.3.1. *Büyük Alpha*: Hazıra Konmak

Aristoteles *Büyük Alpha* kitabına oldukça kuvvetli bir cümleyle giriş yapar: “Tüm insanlar *doğal olarak* bilmeyi arzular [*pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*]” (Aristoteles, 2018b: 980a 21-22, vurgu bizden). Hemen birkaç cümle sonra ikinci hamlesini yapar: “Hayvanlar *doğal olarak* duyumsamaya sahip olarak varlığa gelirler, bazılarında bunlardan anımsama meydana gelirken, diğerlerinde gelmez. Bu yüzden de bu bazıları anımsama gücüne sahip olmayanlardan daha zeki [*phronimon*] ve öğrenmeye daha açıktır” (Aristoteles, 2018b: 980a 27-31, vurgu bizden). Bu başlangıcı nasıl yorumlayabiliriz? Aristoteles'in ilk hamlesi Platon'dan miras kalan bilme ve arzu arasındaki ilişkiye dair ciddi bir sorunu sözdizimsel bir manevrayla çözüme ulaştırmaktır. Aristoteles insan öznesine bilmeye dair arzuyu hızla yükler. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'inde bu aceleci sözdizimini ele alır. Foucault'ya göre bilmeye arzuyu birbirine hızlıca bağlayan bu giriş cümlesi, birden fazla kabulü içinde barındırdığından oldukça kuvvetlidir (Foucault, 2013: 5-18). Foucault Aristoteles'in bu cümleyle Eski Yunan'da var olan bilmeye arzu arasındaki gediği hızlıca kapamaya çalıştığını düşünür. Peki, bu pasajda tespit edilen hız, Foucault'nun düşündüğü gibi zor bir tartışmayı hemen aşma girişimi midir yoksa Aristoteles insanın bilmeye olan ilişkisine diğer çalışmalarında zaten yeterince değinmiş olduğunu düşündüğünden mi bu aceleciliğe başvurmuştur? Aceleci gibi görünen bu insan kurgusu aslında daha en baştan iş başındadır. Bu nedenle bu kurgunun gerçekten bir aceleciliğin ürünü olup olmadığı sorgulanmalıdır. Aristoteles'i okurken, onun düşüncelerinin temelini oldukça titiz incelemelere dayandığını unutmamak gerekir. Akıl yürütmeleri hatalı olabilir ama üstünkörü bir hız tam olarak Aristotelesçi bir tutum değildir.

İkinci hamlede hayvana sadece duyumsama atfedilmiştir, bu cümlede anımsamaya sahip olan *bazıları*, insandır. Anımsama, Aristoteles için, bilmenin temellerinden biridir. Dolayısıyla, ikinci önermenin kuvveti hayvanın bilmeyele bir ilişkisi olmadığını söylerken bilmenin temellerinden birini de ifşa etmesinde yatar: Anımsama. Bu iddialar temellerini canlılık çalışmalarında bulur.

Aristoteles aynı sayfada bir ayrıma daha gider: “Öyleyse diğer hayvanlar hayaller ve anılarla yaşar ve deneyimden pek az pay alırken; insan ırkı [*ethnos*] sanat ve hesaplama [*logismos*] da yaşar. İnsanların anımsamalarından deneyim meydana gelir, zira aynı şeye ilişkin pek çok anı bir deneyim imkânını gerçekleştirir. Öte yandan deneyimin bilim ve sanatla neredeyse aynı olduğu düşünülür” (Aristoteles, 2018b: 920b25-31). Aristoteles’in diğer çalışmalarında da görüleceği gibi hayvanların payına düşen hayal gücü, anılar ve deneyimken; insanların payına düşen *tekhne* ve *logos/nous* ’tur. Bu pasajda Aristoteles’in zihin felsefesine dair yargıları nihaî biçimine ulaşmış görünmektedir. Aristoteles bu noktaya bir anda gelmemiştir. Onun külliyyatının çeyreğini oluşturan canlılık çalışmaları bu iddialar için belirleyici olmuştur. Bu yargılara nasıl ulaştığını görmek için Aristoteles’in canlılık çalışmalarını incelemek şarttır.

1.3.2. *Gamma*: Karşıtlar Tablosu

Aristoteles *Büyük Alpha*’da Pythagorasçı karşıt on ilkeyi şöyle sıralar: “[i] sınır-sınırsız, [ii] tek-çift, [iii] bir-çok, [iv] sağ-sol, [v] erkek-dişi, [vi] durağan-hareketli, [vii] düz-eğri, [viii] aydınlık-karanlık, [ix] iyi-kötü, [x] kare-dikdörtgen” (2018b: 986a23-26). *Gamma*’da da bu karşıtlık mantığı Aristotelesçi bir yorumla tekrar ele alınır. Bilim karşıtları, karşıtlığa neden olan değilleme ve yoksunluğu temaşa eder (2018b: 1004a9). “[K]arşıtlık bir çeşit ‘fark’, fark ise bir çeşit ‘başkalık’tır” (2018b: 1004a22-23). Aristoteles karşıtlar dizisinin iki sütunundan birinin yoksunluklara ait olduğunu belirtir (2018b: 1004b27-28). Aristoteles’in bu kitapta ele aldığı karşıtlık incelemesi, *Delta*’da ve *İota*’da karşımıza daha detaylı bir biçimde tekrar çıkacaktır. Bu tartışmanın yerinde bir serimlemesi, Aristoteles’teki insan-hayvan karşıtlığını anlamlandırmak için faydalı olacaktır. Aristoteles’in geleneksel felsefe için belirleyici olan karşıtlık mantığına *Metafizik*’te rahatlıkla ulaşılabilir. Atıf ve yoksunluk mantığı, yani sahiplik ve yoksun kavramlarının işleme biçimi karşıtlığı kuran şeydir.

1.3.3. Delta: Çok Anlamlı Kavramların Belirlenmesi

Bir nevi sözlük görevi gören bu kitap, Aristoteles felsefesinin temel kavramlarını öğrenmek için iyi bir başvuru kaynağıdır. Aristoteles'in bu kitapta bize aktardığı kavramlar şunlardır: ilke, neden, öge, doğa, zorunlu, bir, varolan, aynı, başka, farklı, benzer, zıt, karşıtlar, başka türden/aynı türden, önce/sonra, imkân/güç ve imkânsızlık/güçsüzlük, nicelik, nitelik, görelî ilişki, tam/mükemmel, sınır, gereği/-den, -dan ötürü, kendi başına, düzenleme/düzme, sahiplik/durum, hal, yoksunluk, sahip olma/elinde tutma, bir şeyden olmak, kısım/parça, bütün/tüm, hepsi, hasarlı/sakat, cins/ırk, sahte/yanlış, ilinek. Aristoteles'le ilgilenen bir okuyucu bu sözlükte Aristoteles felsefesi için temel bir kavram olan *logos*'un eksikliğini hemen fark edebilir. Aristoteles'in bu kelimeyi *Delta*'ya almamasının muhtemel sebebi, onun sınırlanamayacak kadar çok anlama gelmesidir. Ömer Aygün Aristoteles'teki bu kavramın çok anlamlılığına değinerek şöyle der: “*Logos* çok anlamda söylenir. Ne var ki, Aristoteles'te *logos*'un anlamları üzerine derinlemesine bir felsefi araştırma ne filozofun kendi çalışmalarında ne de ondan sonra gelenlerde gerçekleşmiştir” (Aygün, 2017: 3). Aygün'e göre çok anlamlılığına rağmen *logos*'un dört farklı biçimde kullanıldığı tespit edilebilir: *Kategoriler*'de ve *Yorum Üzerine*'de *standart*, doğa bilimi çalışmalarında *ölçü*, eylem alanında *akıl*, politik alanda ise *dil/söz* anlamlarına gelir (2017: 18-21). *Logos* kelimesi felsefe tarihindeki baskın rolünü bu çokanlamlılığa borçludur. Aristoteles'in *Delta* boyunca değindiği kavramlardan doğa [*physis*], aynı/başka/farklı/benzer/benzemez [*tauta/heteron/diasphoros/homoios/anomoios*], zıt [*antikeimenon*], olanak ya da güç [*dynamis*], yoksunluk [*steresis*], sahip olma [*to ekhein*], cins [*genos*] kavramları bizim tezimizin konusu açısından önem taşıdığından, biz yalnızca bu kavramlara odaklanmaya karar verdik.

Doğa kavramı beş anlama gelmektedir: [i] büyüyen şeylerin oluşu; [ii] bir şeyin kendisinden çıkıp büyüdüğü şey; [iii] doğal varolanların kendi olmasını sağlayan ilk hareket; [iv] doğal olmayan şeyleri meydana getiren ilk şey; “örneğin heykellerin ve bronzdan aletlerin doğasının bronz olduğu söylenir”; [v] doğal varolanların varlıkları (Aristoteles, 2018b: 1014b15-1015a3). Doğa kavramının bizim için önemi duyulur varolanlar arasında yer alan hayvanların da bir doğaya sahip olmalarından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle hayvanların incelenebilir, deneysel varlıkları vardır. Doğanın anlamlarından i, ii, iii ve v, doğrudan canlılık çalışmalarıyla yani, fizikle ilgilidir. Fizik nesnelerin hareketlerini, büyümelerini, oldukları şey olmalarını bu doğa kavrayışı açıklar. Hareketi ve durağanlığı açıklayan doğa kavrayışı sadece maddeden oluşmaz, maddeye biçimini veren, yani bütünlüğü oluşturan şeyle de ilgilidir. Çünkü hareket bir şeyden bir şeye doğru harekettir; bu hareketin imkânı da biçimde (*eidōs*) yatar.

Aynı, başka, farklı, benzer, benzemez kavramları genel olarak felsefe açısından özelden de Aristoteles felsefesi açısından büyük önem taşır. Çünkü varolanların arasında ne türden bir ilişki olduğunu, varolanların cinslerle ve türlerle ilişkilerini herhangi bir ontolojinin temel kavramları olan bu kavramlara başvurarak anlayabiliriz. Aristoteles *aynı* için iki anlam verir: 1) ilineksel olanlar için örneğin beyaz ve kültürlü aynıdır, çünkü aynı şeyin ilineği olabilir; 2) şeyin kendi başına aynılığı. “O halde açık ki ‘aynılık’ var olmak bakımından birden fazla olanlar yahut birden fazlaymış gibi ele alınanlar için (mesela bir şeyin kendisiyle aynı olduğu söylendiğinde aynı şey iki taneymiş gibi ele alınıyor) bir çeşit birliktir” (2018b: 1017b5-9). İnsan tür olarak aslında bir çeşit birlik görevi görür. Birden fazla olan insanlar, insan türü altında toplanabildiklerinden aynıdır. Bu aynılığı paylaştıkları ortak biçime borçludurlar. Öyleyse, Mukaddes ve Oğulcan “insan” oldukları için aynıdır, çünkü aynı cins ve aynı türün altındadırlar. Fakat Bugs Bunny ve Oğulcan farklı türden olduklarından başkadırlar. Çünkü Oğulcan’ın türü insanken, Bugs Bunny’nin türü tavşandır. Bu da bize Aristoteles’in başkalık tanımını verir: “türleri, maddeleri ya da varlıklarının ifadesi birden fazla olanlar için söylenir; genel olarak ‘aynı’nın tersi için ‘başka’ denir” (2018b: 1018a10-12). Farklı ise “bir anlamda başkayken, bir bakıma (yalnızca sayı değil, ama tür, cins ya da benzerlik bakımından) aynı olanlara denir” (2018b: 1018a12-14). Örneğin Mukaddes ve Oğulcan’ın maddeleri (*hyle*) farklıdır fakat onların biçimleri (*eidos*) aynıdır: Her ikisi de insandır ama farklı bedenleri vardır.²¹ Fazla sayıda aynı yüklemli taşıyanlar için benzer denir. Örneğin iki kişi aynı renk saç ve aynı renk göze sahipse bu kişilerin birbirine benzediği söylenir. “Başka olanlardan daha fazla sayıda aynı yüklemli taşıyanlar, nitelikçe bir olanlar, başkalaşmayı içinde taşıyan karşıtlardan en çoğunu ya da en önemlilerini paylaşanlar için ‘bu buna benzer’ denir. Benzer olanın tersine ise ‘benzemez’ [*anomios*] denir” (2018b: 1018a15-20). O halde, insan insana benzer fakat insan tavşana benzemez. Fakat burada benzemezliği yaratan yüklenenin (yani yüklem) mahiyetinin tam olarak açık olmadığını da belirtmemiz gerekir.

Zıtlıklar kavramı diğer kavramlara göre daha karmaşıktır. Aristoteles bu kavramı ele almak için başka kavramları da ele almak zorundadır: “Çelişkiler [*antiphrasis*], karşıtlar [*tanantia*], görelilik ilişkiler [*pros ti*], yoksunluk ve sahiplik, bir de oluş ve bozulmuş gibi şeylerin kendisinden çıkıp kendisine döndüğü uçlar [*eskhata*] için ‘zıt’ [*antikeimenon*] denir” (2018b: 1018ba20-23). Karşıtlar için beş anlam öne sürer: “[i] farklı cinsten olanlardan aynı şeyde aynı anda bulunması mümkün olmayanlar, [ii] cinsi aynı olanlar arasında en farklı olanlar, [iii] aynı alıcıdaki en farklı

²¹ Aristoteles’e göre duyulur varolanlar madde (*hyle*) ve biçimden (*eidos*, bazen de *morphe*) oluşan bir bütünlüktür (*synolon*). Aristoteles için biçim, bir varolanın ifadesidir, bu yüzden Aristoteles biçimi etkinlikle (*energeia*) ilişkilendirir. Maddeyi ise bu etkinliğin olanağı (*dynamis*) olarak değerlendirir. Ne var ki, bütünlüğün var olabilmesi ve onun üstüne konuşulması için hem maddeye hem de biçime ihtiyacı vardır: “Çünkü Aristoteles için, madde ve biçimin birlikteliği duyulur varolanın varlığını, ne olduğunu, nasıl bilindiğini (ya da bilinmediğini) açıklar” (Lang, 2015: 63).

olanlar, [iv] aynı imkânın altına düşenlerden en farklı olanlar ve [v] farkları basitçe, cinsçe yahut türce en büyük olanlar için ‘karşıtlar’ [*enantia*] denir” (2018b: 1018a26-30). İkinci tanımda “karşıt” “cinsi aynı olanlardan en farklı olanlar” olarak tanımlanır. Buna örnek olarak hayvan cinsi altında birbirinden en büyük farkla ayrılan hayvanlar/canlılar verilebilir. Fakat Aristoteles en büyük ayrımın neden kaynaklandığını burada belirtmez. En büyük farkı verecek olan “tam fark” olarak karşıtlık, *Íota*’da karşımıza çıkacaktır. Karşıtlığın bu anlamını insan-hayvan karşıtlığı için akılda tutmamız gerekecek. Karşıtlık kavramı sahiplik, yoksunluk, fark gibi pek çok kavramla doğrudan ilişkili olduğundan, bu kavram felsefe tarihinde oldukça önemli bir yer tutacaktır.

Yine zıtlıklardan bahseden Aristoteles “başka türden” olmaktan ne anladığına dair şöyle der: “[i] Aynı cinsten olup da birbirleriyle altlı-üstlü olmayanlara, [ii] aynı cinsten olup da bir farka sahip olanlara, [iii] karşıt varlıklara sahip olanlara ‘başka türden’ denir. [iv] Karşıtlar da (hepsi ya da yalnızca esas anlamdakiler) ‘başka türden’ şeylerdir, [v] ifadeleri cinsin en son türünde başka olanlar da; söz gelişi insan ve at cins bakımından bölünmezdir, ama bunların tanımları başka. Ve [vi] aynı varlıkta olup da farkları olan ilinekler. ‘Aynı türden’ olanlarsa bunların tersi” (2018b: 1018b1-8). Burada başka türden olma meselesi şu açıdan önemlidir: Aristoteles’in canlılar sınıflandırmasına göre, insan dahil bütün hayvanlar aynı cins olan hayvanlığı paylaşıp farklı türlere ayrılır. Aristoteles karşıtlık kurduğunda, insan ve hayvan arasında bir karşıtlık kurar ama kendi kurduğu felsefi yapı bu karşıtlığa izin vermez. Çünkü onun için karşıtlık ancak tür olan insan ile spesifik bir hayvan türüyle kurulabilir, tür olan insan ile cins olan hayvanla değil. Bir tür ve bir cins arasında karşıtlık kurulamaz (örneğin insan ve hayvan karşıtlığı kurulamaz çünkü insan, cinsi hayvan olan bir türdür ya da tavşan ve hayvan karşıtlığı kurulamaz çünkü tavşan, cinsi hayvan olan bir türdür). Karşıtlıklar da ancak tıpkı insan gibi cinsi hayvan olan türler arasında mümkün olabilir (örneğin insan ve tavşan ya da tavşan ve kedi). Dolayısıyla, Aristoteles insan ve hayvanı karşıt olarak ele aldığı anda, heterojen bir çeşitlilik olan hayvanları insan karşısına koyabileceği bir homojenlik olarak değerlendirir. Karşıtlık örneğin ancak hayvan cinsi altında bulunan özgül bir tür olan insan ile yine hayvan cinsi altında bulunan özgül bir tür olan kedi arasında kurulabilirken –ayrıca bu karşıtlığın bile kurulabileceği tam olarak açık değildir çünkü bu iki hayvan arasındaki fark büyük müdür küçük müdür henüz bunu belirleyecek ölçütümüz yoktur ve Aristoteles bir ölçüt olarak karşıtlığın büyük farka (tam farka) dayandığını söyler– Aristoteles insanla hayvanı (sanki doğrudan insanın karşısına insandan bağımsız koyulabilecek hayvan diye bir tür varmışçasına) karşı karşıya getirir. Oysaki işin aslı şudur ki insanla hayvan karşı karşıya gelebilecek kavramlar bile değildir, bunu söyleyen de Aristoteles’in ta kendisidir.

Olanak kavramına, *Theta* kitabını ele alırken değineceğiz ama öncelikle Aristoteles'in *Delta*'da belirlediği anlamlara bakalım. Aristoteles olanak kavramına karşılık üç tane tanım verir: [i] "hareketin ya da değişimin bir başkasındaki yahut bir başkası olmak bakımından aynı varolandaki ilkesi" [ii] "amaçlananı iyi bir biçimde ya da tercihe göre gerçekleştirme ilkesi" [iii] "genel olarak etkilenmez ya da değişmez olmayı veya kötüye doğru zor bela değiştirilebilmeyi sağlayan tutumlara [*heksis*] da 'güç' denir" (2018b: 1019a15-32). Bu kavramın önemi onun gerçekleşme de bir şey sağlayabilmesinden kaynaklanır. Uç bir senaryo olsa da örneğin bir insan hiçbir zaman aklını işletmese de sırf olanağına sahip olduğundan etik alana dahil olacaktır. Fakat hiçbir zaman aklını işletmeyen bir hayvan aklın olanağına sahip olmadığından etik alana dahil olamaz. Dolayısıyla, hem insanda hem de hayvanda etkinliğin olmadığı bir durumda bile, insan sırf aklın olanağına sahip olduğundan etik alana dahil olur.

Yoksunluk (*steresis*) kavramı karşıtlık ilişkilerini anlamlandırmak açısından önemlidir. Çünkü Aristoteles'e göre karşıtlığı olanaklı kılan şeylerden biri yoksunluktur. Yoksunluk yedi anlama gelir: "[i] sahip olunması doğal olan bir şeye sahip olamayan için söylenir, onun için o şeye sahip olma doğal olmasa bile; sözgelisi bitkinin gözlerden yoksun olduğu söylenir. Bir anlamda ise, [ii] kendisi ya da cinsi için sahip olunması doğal olan şeye sahip olamayan; sözgelisi kör bir adamın görmeden yoksun olmasıyla köstebeğinki farklıdır, biri cinsi gereği, diğeryse kendi başına. Dahası, [iii] bir şeye sahip olması doğal olanın o şeye sahip olması doğal olduğu zaman o şeye sahip olmaması (nitekim körlük bir çeşit yoksunluktur, kör ise herhangi bir yaşta değil ama görmeye sahip olması doğal olduğu yaşta görmeye sahip değilse kördür). Benzer şekilde, [iv] bir şeye sahip olmayı doğal kılan koşullar, araçlar, ilişkiler ve tarzda o şeye sahip olamama. [v] Bir şeyin zorla çekilip alınmasına da 'yoksunluk' denir. Öte yandan, [vi] 'a-' önekinin kullanıldığı ne kadar değilleme varsa, o kadar çeşit 'yoksunluk'tan söz edebiliriz [...] Dahası, [vii] tümüyle sahip olmayana da yoksun denir; nitekim tek gözlü birine değil, iki gözü birden görmeye sahip olmayana 'kör' [*typhlos*] denir" (2018b: 1022b22-1023a7). Hayvanın akıldan (*logos/nous*) yoksun olması, aslında sahip olunması gereken bir şeye sahip olmadığı anlamına gelir, sahip olması gereken diyoruz çünkü ruh tamlığında aklı da barındırır. Başka bir ifadeyle bütün bir ruhta *nous* da olduğundan, hayvanın *nous*'a sahip olmaması onda bir eksikliğe işaret eder. Bu yüzden Aristoteles'e göre hayvanlar ruh kullanımı açısından insanın altında bir yerdedir.

Öyleyse hayvanlar türce akıldan yoksunluklarıyla da tanımlanır. İnsan dışı hayvan türlerinin ayırıcı özelliği akıldan yoksunluklarıdır: Hayvan (burada yine sanki hayvan diye bir şey kendi başına mümkünmüş gibi davranılmalıdır) akıldan yoksun olan varlıktır. Bu insan dışı hayvanların olumsuzlamayla kurulduğu bir tanımdır. Onlar bir şeye sahip olmaması üzerinden tanımlanırken, insan bir şeye sahip olmasıyla tanımlanır. Bu noktada, sahip olma kavramının anlamlarını ele

alabiliriz. İnsan akla sahip bir varlıktır. Bu sefer hayvan tanımının aksine insanın olumlu bir ayırıcı özelliğinden bahsedilmektedir, böylelikle kurulan insan kavramı da bir sahiplik yani bir olumlama üzerinden kurulur. Aristoteles sahip olmaktan beş şey anladığını söyler: “[i] Bir şeyi kendi doğası ya da itkisine göre taşımak, bu yüzden insanın ateşe, tiranların kentlere, giyinenlerin kıyafetlere sahip olduğunu söyleriz. [ii] Bir şeyde alıcı olarak bulunan; mesela bronz, heykelin biçimine sahiptir, beden de hastalığın. [iii] Saran bir şey; nitekim sarılan bir şeye onu saran tarafından sahip olunduğu söylenir; sözcüğü testinin suya, kentlin insanlara ve geminin denizcilere sahip olduğunu söyleriz. Aynı şekilde bütünün de parçalarına sahip olduğunu. [iv] Ayrıca bir şeyin doğal hareketini ya da kendi itkisi uyarınca eylemesini engelleyen o şeyi elinde tuttuğunu söyleriz [...] [v] Yine bu minvalde, sürekli şeylerin sürekli olmasını sağlayanın da onları bir arada tuttuğu söylenir, nitekim aksi takdirde her birinin kendi itkileri gereği diğerlerinden ayrılması gerekir” (2018b: 1023a8-1023a24). Yoksunluk-sahiplik kavramları önemlidir, çünkü Aristoteles canlıları incelerken bu kavramları kullanarak kimi karşıtlıklar kurar. Örneğin hayvan ve insanı birbirine karşıt olarak alırken bu iki kavramla iş görecektir. İnsan için şema hemen hemen şöyledir: Cinsi hayvan, türü insan, ayırıcı özelliği akla sahip olması. Hayvan içinse şema hemen hemen şöyledir: Cinsi hayvan, türü hayvan, ayırıcı özelliği akla sahip olmaması. Bu noktada Aristoteles’in yaptığı işin absürtlüğü ortaya çıkar. Aristoteles hayvanların tekil türlerini takip etseydi bu absürt konuma düşmezdi.

Cins kavramıysa dört şeye işaret eder: [i] aynı *eidos*²² sahip olanların oluş sürekliliği, [ii] soydaşların ilk hareket ettiricisi ve [iii] madde (*hyle*) [iv] bir şeyin ne olduğunu söyleyen tanımlarda [logos] içkin olan ilk şey, onun niteliklerine farklar denir (2018b: 1024a29-1024b10). Aristoteles cinse dair ilk tanım için şöyle bir örnek verir: “‘İnsan ırkı olduğu sürece’ demek, ‘insanların oluşları sürekli olduğu sürece’ demektir” (2018b: 1024a31-32). Yani “insan”, tek tek insanların sürekliliğini sağlayan bir *eidos*’tur. Bu *eidos* sayesinde biz eski insanlarla yeni bugünün insanların aynı insanlıktan pay aldığını söyleyebiliriz. Bu *eidos*’un sürekliliği ise insan ırkını (*genos*) oluşturur. İkinci tanımda ise soyut bir ırk kavramından, Helen’lere ataları Helen olduğu için Helen dediğimizden, burada kullanılan Helen’in ise maddi olarak Helen değil cins/ırk olarak Helen olduğundan bahseder (2018b: 1024a32-32). Üçüncü tanımıyla cins, farkın taşıyıcısı olan maddedir. Cins olduğu için fark vardır. Dördüncü tanımıyla cins ise, birinci tanım ile beraber, canlılık araştırmalarına en uygundur: Bir şeyin ne olduğunu (*to ti esti*) belirten tanıma içkin olan şey. Demek ki cins, bir şeyin ne olduğunun tanımını yapmamıza olanak sağlayan şeydir ve bir şeyi o şey yapan özle (*to ti en einai*) ilgilidir.

²² Bu *eidos* kelimesi hem türe hem de biçime karşılık geleceğinden çevirmemenin daha doğru olduğunu düşündük.

Aristoteles *Delta* bölümünde canlılık çalışmaları için faydasını göreceğimiz kavramları ve onları ne anlamlarda kullandığını bize sunmuştur. Bu bölümde ele aldığımız kavramlardan özellikle karşıtlık kavramı bizim için son derece önemlidir. Bu kavrama birazdan tekrar döneceğiz.

1.3.4. *Epsilon*: Hayvanlar Hangi Bilim Altında Ele Alınır?

Aristoteles'e göre "bilim"ler nesnelere göre ayrılır; bu günümüzde de kabul gören bir tespittir. "O zaman hayvan nasıl bir nesnedir (yani, hayvan nasıl bir var olandır)?" sorusunun cevabı, hayvanın hangi bilimin nesnesi olduğunu belirleyecektir. Aristoteles'e göre her akıl yürütme (*dianoia*) *pratik*, *poietik* veya *teorik* (Aristoteles, 2018b: 1025b23-24). Dolayısıyla, her akıl yürütme farklı bir "bilim"e karşılık gelecektir. Fizik "teorik olsa gerektir, çoğunlukla yalnızca müstakil olmayan, fakat aynı zamanda hareket etmesi mümkün olan varlığa karşılık gelen ifadeyi temaşa etmeye dayalı olan bir şey"dir (2018b: 1025b23-26). Bu durumda fiziğin ele aldığı varolan hem müstakildir hem de devininin ilkesini kendi içinde barındırmaktadır. Bugünün fizik bilimi maddeyi ve devinimi inceler. Aristoteles de fiziğin madde ve devinimi incelemesi gerektiğinde hemfikirdir, fakat fizikçiye bir görev daha yükler: "Fizikçilerin – maddesiz olmadıkları ölçüde – ruhun bazı yanlarını temaşa etmesi gerektiği, açık"tır (2018b: 1026a4-6). Aristoteles burada fiziğin biçime de odaklanması gerektiğine işaret eder. Fizikçi sadece madde ve devinimle yetinmez, ruhun canlı olmasını sağlayan belirli kısımları da incelemelidir. Aristoteles psikolojiyi de fiziğin altında ele alır. Dolayısıyla, Aristotelesçi fiziğin içinde bugün fizik, kozmoloji, meteoroloji, biyoloji, botanik, psikoloji olarak birbirinden ayrılan pek çok alan vardır.

Aristoteles'e göre teorik bilimler arasında fizik ile beraber iki teorik bilim daha vardır: matematik ve teoloji. Matematik "nesnelere hareketsiz ve müstakil olmak bakımından inceler" (2018b: 1026a9-10). Fakat teoloji [ya da ilk felsefe (*prote philosophia*)] ezeli, hareketsiz ve müstakil şeyleri inceler: "Zira fizik müstakil olan ama hareketsiz olmayanlara dair, matematiğin bazı dalları ise hareketsiz olan, fakat muhtemelen müstakil olmayan ama bir anlamda maddede olanlara dair; ilk felsefe ise hem müstakil hem de hareketsiz olanlar hakkında"dır (2018b: 1026a15-19). Aristoteles'e göre teoloji, matematik ve fizik arasında bir hiyerarşi vardır; bunlar arasında en değerlisi teolojidir; çünkü o, tümeli, asıl olanı seyredir (2018b: 1026a29). *Pratik*, *poietik* ve *teorik* arasında bir seçim yapmamız gerektiğindeyse "teorik olanlar diğerlerine tercih edilmeli"dir (2018b: 1026a22). Öyleyse, Aristoteles için fiziğin son derece önemli olduğunu belirtebiliriz, zira kendisi de teoloji olmasaydı asıl bilimin fizik olabileceğini belirtir (2018b:

1026a25-27), çünkü duyulur varolanlara dair tüm işlemlerin/araştırmaların gerçekleştiği medyayı bize sunan fiziktir. Öyleyse, hayvan da ikincil felsefe olan fiziğin konusudur.

1.3.5. Zeta, Eta, Theta: Ousia, Dynamis ve Energeia Tartışması

Bu üç kitap ortak bir konu üzerinde ilerlediğinden, bu kitaplar birbirleriyle ilgisinde ele alınacaktır. Aristoteles bu üç kitapta *ousia* kavramına, varolma tarzlarına değinerek bu kavramları açıklığa kavuşturur.

Aristoteles'e göre *ousia* dört temel anlamda söylenir: “ne idülüğün (*to ti en einai*), tümelin ve cinslerin her birinin varlık olduğu düşünülür, dördüncü olarak da taşıyıcının (*hypokeimenon*)” (Aristoteles, 2018b: 1028b33-35). Bu dört farklı anlamına rağmen felsefe tarihinde *ousia* genel olarak *hypokeimenon* olarak anlaşılmıştır. İoanna Kuçuradi de felsefe tarihinin *ousia*'yı yalnızca töz (*substantia*) olarak anlayarak bir yanılgıya düştüğünü belirtir: “Aristoteles'te *ousia*'yı, her karşımıza çıktığı yerde *substantia* ile karşılamak; özellikle de ‘nelik’ anlamında *ousia*'yı, yani *substratum* olmayan *ousia*'yı *substantia* ile karşılamak yanlış olur” (Kuçuradi, 2016: 61). Öyleyse *ousia*'nın çoklu anlamlarından sadece biri *substantia* olabilir, o da *hypokeimenon* olarak düşünüldüğünde.

Ousia kavramını daha açık kılabilmek için *Kategoriler*'e başvurmamız gerekir: “İlk başta ve asıl anlamıyla varlık [*ousia*], ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır, örneğin *belli* bir insan ya da *belli* bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelisi belli bir insan tür olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde, bunlara, ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir” (Aristoteles, 2014: 2a 11-18). Yani burada Aristoteles bize tikel ve tümelden anladığını verir. Sokrates tikelliğinden dolayı birincil *ousia*'dır. İnsansa tümelliğinden ötürü, örneğin hem Sokrates'e hem de Platon'a insanlığını veren şey olduğundan ikincil *ousia*'dır.

Lambda'ya bakarsak Aristoteles *ousia*'ya dair üçlü bir ayrıma gider: İlk ikisi duyulur olanlardır ki bunların bir kısmı ezeli bir kısmı ise bozuluşa tâbi olmak üzere ayrılırlar “(örneğin bitkiler ve hayvanlar, herkes bu konuda hemfikirdir)” (Aristoteles, 2018b: 1069a32-33), üçüncü tür *ousia* ise hareketsiz ve müstakil olandır. Aristoteles bunlardan ilkinin (yani, duyulur *ousia*'ların) değişime tabi olması nedeniyle fiziğe ait olduğundan bahseder. Dolayısıyla, Aristoteles'in hayvan çalışmalarını temel alan bu tez, duyulur varlıklarla (*aisthete ousia*) iş görmektedir. Bu anlamda ele alınan *ousia*, yani *prote ousia*, *hyle* ve *eidos*'un birleşmesinden oluşur, ona da bütünlük

(*synolon*) denir. *Eta*'da duyulur varlıkların bir anlamda madde, bir anlamda form ve işlerlik; bir anlamda da –bu ikisinden çıkan şey olarak– *synolon* olduğunu söyler (2018b: 1043a27-28).

Tek tek var olmanın nedeni farkta yatar (2018b: 1043a2-4). Eğer fark olmasaydı o zaman bütün varolanlar tek bir varolan olacaktı. Dolayısıyla duyulur varolanlarda minimal düzeyde de olsa fark olacaktır. Minimal farklar maddi farklardır. Farkın aşırılışması ise, *İota*'da görüleceği üzere, biçimin farkından kaynaklanır. Bu da bize zaten türler/cinsler arası farkı sağlayacaktır. Cinsler bitki ve hayvanken, türler kedi ve faredir.

Ousia'lar, doğal *ousia*'lar ve sonsuz *ousia*'lar olarak ayrılırlar: “Doğal tözler, oluş ve bozulmuş dünyası içinde karşımıza çıkan ve sahip oldukları maddi özellikler nedeniyle yok olmaya tabi olan tözlerdir. Sonsuz tözler ise ay-üstü dünyaya ait olan ve yalnızca forma sahip olmaları bakımından yok olmayan şeylerdir” (Mutlu, 2014: 121). Bizim tezimiz doğal *ousia*'larla ilgilenmektedir.

Theta kitabında tezimiz için önemli bir olanak tartışması bulunur. Aristoteles bu kitapta varolanın üç tarzda var olduğunu belirtir: etkinlik (*energeia*), olanak (*dynamis*) ve tamlık (*entelekheia*) (2018b: 1045b27-1046a4). Bu üç var olma tarzından özellikle olanaklılık halinde var olma bizim açımızdan büyük önem taşımaktadır. Olanığın sadece işlerken olduğunu, yani bir mimarın sadece ev inşa ederken mimarlık olanağına sahip olduğunu iddia eden Megaralılarla bir tartışmaya giren Aristoteles, “haklı olsalardı, inşa etmekte olmayan hiç kimse mimar olamazdı” (2018b: 1046b31-32) diyerek bu iddianın saçma olduğunu gösterir. Peki, Megaralıların bu önermesinde hiç haklılık payı yok mudur? Bu önerme aşırı olmakla birlikte hiç gerçekleşmeyen olanaklılıkları eleştirir gibi durmaktadır. Aristoteles de bunun farkında olsa gerek ki “bir şeyin imkânına sahip olduğu söylenen işlerlik onda ortaya çıktığında, hiçbir şekilde imkânsız olmayacak. Demek istediğim, birinin oturması mümkünse ve o kişi oturabiliyorsa, bu kişide oturma ortaya çıktığında, oturmak onun için hiçbir şekilde imkânsız olmayacaktır” (2018b: 1047a24-26) der. Tartışma ilginç bir hal alır: Aristoteles'in iddiası bir olanaklılığın gerçekleştiğinde artık olanaksız/imkânsız olamayacağı yönündedir. Yani Megaralıların söyledikleriyle karşılaştırsak, bir kere bir ev inşa etmiş olan mimar için artık mimarlık olanağı, mimar ev inşa etmediğinde de vardır.

Bu durumda Aristoteles *energeia*'yı anakronik bir biçimde ontolojik olarak *dynamis*'ten önceye koymaktadır. Çünkü *dynamis*'in var olduğunu sadece *energeia*'yı tespit ettikten sonra görebiliriz. Dolayısıyla, *energeia* retroaktif bir biçimde *dynamis*'i olanaklı kılmaktadır. Aristoteles bu olanak görüşünden hareketle *logos* olanağını daha önce hiç gerçekleştirmemiş insanın da *logos*'tan pay aldığını söyler, çünkü bu kişi sırf insan türüne ait olmakla *logos*'lu yanın olanağına sahiptir. Fakat burada ufak bir hile gizlidir. Aristoteles bir birincil *ousia* olan belirli bir kişinin olanağını, ikincil

ousia olan tümel insanın *energeia*'sından türetmiştir. Yani söylediği şey aslında şudur: kişi *logos*'lu yanının olanağını gerçekleştirirse bile ona sahiptir, çünkü insanlardan bazıları vardır ki bu yanı gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla, Aristoteles burada tümelle tekili birbirine karıştırarak mantıksal bir hata yapar. Eğer insanlık *logos*'un olanağını taşıyorsa, kişi ancak bu olanağı bir kere gerçekleştirdiğinde, *logos* onun için imkânlı hale gelmelidir. Fakat kişi bir kere bile *logos*'u işletmediyse, sırf başka insanlar bu olanağı işletti diye, tümelin yapabildiklerini tekile nasıl uygulayabiliriz? Aristoteles insanın ayırıcı özelliğini akıl olarak belirlediği için bu hataya düşmektedir. Bu hata sayesinde türler arasındaki farkların tekil bir özellik üzerinden belirlenmesinin sorunlu yapısını görürüz.

Megaralılar olanağın sadece işlerken var olduğunu söylerken biraz ileri gitmişlerdir ama şu uzlaşma yersiz değildir: Mimarlık olanağı kişi zaten bir kere de olsa mimarlık yaptıysa geçerlidir. Eğer kişi hiç mimarlık yapmadıysa, sadece insanlar mimarlık yapabiliyor diye bu kişinin mimarlık olanağına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü *dynamis*'i mümkün kılan *energeia*'dır. Dolayısıyla, nasıl mimarlık için kişinin mimarlık yapması gerekirse, *logos* için de kişinin *logos*'la eylemiş olması gerekir; ancak o zaman *logos*'un *dynamis*'i oluşur.

1.3.6. *Iota*: Tam Fark olarak Karşıtlık

Iota kitabı Aristoteles'in karşıtlıktan ne anladığını öğrenmek için faydalı bir kaynaktır. Bu kitap diğer karşıtlıklarla birlikte, “insan” ve “hayvan” karşıtlığının nasıl kurulduğunu ve işletildiğini anlamak açısından oldukça mühim bir kaynaktır. Aristoteles'in karşıtlıktan anladığı şey farkın aşırılığıdır: “‘en büyük fark’ diye bir şey de vardır ve ben buna ‘karşıtlık’ diyorum” (2018b: 1055a3-5). Aristoteles'e göre “karşıtlık sahiplik [*heksis*] ve yoksunluk arasındakidir – ama her yoksunluk değil de (çünkü yoksun birçok farklı anlama gelir), bunların tam olanı” (2018b: 1055a33-35). Demek ki yoksunluğun tam olanı, yani bir derece farkı olmayan yoksunluk, karşıtlığın temelidir. Öyleyse “karşıtların biri daima yoksunluğa karşılık gelir” (2018b: 1055b26-27).

Karşıtlık “tam fark”tır (2018b: 1058a9). Peki ne söz konusu olunca? Yani varolanda ne farklılaştığında, bu farklılaşmaya *tam* deriz? Bir hayvan bir diğerinden başka türden olsa bile, her ikisi de en nihayetinde hayvandır, yani hayvan cinsi altında sınıflandırılır. O halde *başka türden* olanların *aynı cinsten* olmaları zorunludur. Yani insan ve at başka türdendir ama ikisi de aynı cinstendir: İki de hayvandır. Burada ilginç bir tespit ile karşılaşırız: Aynı hayvanlık cinsi her bir türde farklıdır, örneğin bir hayvan türünde atlıktır, diğerinde insanlıktır. Aynı cinse ait olanın

başka türden olmasını sağlayan bir fark vardır. Yani, Aristoteles’e göre “farkı ortaya koyan şey madde değildir” (2018b: 1058b3-4). Aristoteles için farkı yaratan şey *biçimdir*.

Maddi fark bir karşıtlık yaratmaz, örneğin erkek ve dişi arasında maddi bir fark vardır ama bu onların karşıt olduğunu göstermez. Oldukça ilginç olan bu önermeyi nasıl yorumlamalıyız? Aristoteles’e göre “‘dişi’ ve ‘erkek’ hayvana has hallerdir [*pathos*] ama varlığa karşılık gelecek şekilde değil de, maddede ve bedende. Bunun sebebi de aynı tohumun belli bir etkiye maruz kalarak dişi ya da erkek olmasıdır” (2018b: 1058b21-23). Bu pasajda geçen ‘dişi’ (*telus*) ve ‘erkek’ (*arsen*) kelimeleri karşısında ihtiyatlı olmak gerekiyor. Biyolojik bir karşıtlık taşıyormuş gibi gözükse de bu kavramlar, politik yaşam söz konusu olduğunda basit bir farktan daha fazlasını garantileyecektir. *Politika*’da muğlaklaşan bu dişi-erkek ikiliğinde birtakım biçimsel farklar oluşmaya başlayacaktır. Kadın-erkek ikiliğine dönüşen bu dişi-erkek ikiliği, yöneten erkek ve yönetilen kadın olarak karşımıza çıkacaktır. Bu *Gamma*’da belirtilmiş olan Pythagorasçı ikilik mantığının bir çeşitlemesidir. Felsefe tarihinde bu ikilik mantığına göre bir taraf hep “üstün” iken öteki taraf “aşağı”dadır. Sadece isimler değişir fakat mantık hep aynıdır.

Özetle, Aristoteles hayvanlar arasında bir fark belirlerken yalnızca maddi olanı değil biçimi de göz önünde bulundurur. Doğa araştırmacısının biçimi de ele alması gerektiğini belirtirken kastettiği de budur. Karşıtlık, tam farktır: Tam fark da biçimsel ayrılıklarda yatar. Bu biçimsel ayrılıklar türler arasındaki farklılaşmaya yol açar. Bu farklılaşma da bize karşıtlıkları sunar.

1.3.7. *Lambda*: Tanrı bir Canlı mıdır?

Aristoteles’te tanrı muğlak bir konum işgal etmektedir. Öncelikle, bu tanrı Aristoteles’in dönemindeki diğer tanrı kavrayışlarındaki gibi antropomorfik değildir. O “ezeli, hareketsiz ve duyulur olanlardan müstakil olan bir varlık”tır (2018b: 1073a3-4). Aristotelesçi tanrı tasarımının ilginç kısmı, tanrıyı da bir canlı olarak ele almasıdır: “Yaşam da zaten ona aittir; zira aklın işlerliği yaşamdır, tanrı ise bu işlerlik. Tanrının kendi başına işlerliği ise en iyi ve en ezeli yaşam. Tanrının yaşayan ezeli ve en iyi şey olduğunu söylüyoruz, yani tanrıya yaşamak ve sürekli ve ezeli hayat aittir; bu zira tanrı” (2018b: 1072b26-30). Açıktır ki, Aristoteles tanrıdan çağdaşlarına göre oldukça farklı bir şey anlar. Aristoteles’e göre canlılığın ilkesi ruhtur. Eğer Aristoteles tanrıyı canlı olarak tanımlıyorsa, tanrının ruhun bir kısmından pay alması gerekir. *Ruh Üzerine*’yi ele aldığımızda göreceğiz ki Aristoteles canlılık tanımını tanrıya kadar genişleterek canlılığa tanrıyı da katar.

Aristotelesçi ruh kavrayışını diğerlerinden ayrı kılan onun ruh ve bedene dair monist yaklaşımıdır. Ruh ve beden bir kâğıdın iki yüzü gibidir. Canlılık ruhun bedende bulunuşudur. O zaman, Aristoteles tanrıyı canlı olarak tanımlarken neyi hedefler? Tanrı bedenli değildir, saf yaşamdır. Bu yüzden, tanrı daima işler durumdadır. O saf akıldır. Burada akıl olarak geçen kelimenin Eski Yunanca karşılığı *nous* kelimesidir. Bu kelimenin geniş bir çağrışım alanı vardır. Fakat, en isabetli çağrışım muhtemelen Anaksagoras'ın *nous* kavrayışı olacaktır. Anaksagoras'ta *nous* tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi hareketin sebebidir; Aristoteles'in tanrı formülasyonu Anaksagoras'ın formülasyonuna benzemekle beraber ondan bir farkla ayrılır: Anaksagoras *nous*'u her yerde görürken Aristoteles *nous*'u sadece tanrıya ve insana verir; Aristoteles'e göre akıl "en tanrısal"dır (2018b: 1075b16). Dolayısıyla, Aristotelesçi ontolojide insan *nous*'a, yani tanrısal olana kısmen (kısmen çünkü insan, tanrı gibi saf akıl değildir, bir bedene sahip olduğundan arzulara da sahiptir; dolayısıyla akli sürekli kullanamaz. Ayrıca aklın bir biçimi vardır ki o da bedensiz işleyemez) sahip olarak zaman zaman tanrısal bir deneyimin öznesi olabilir. Bu da tanrının düşünme deneyiminin modeli olarak işlediği anlamına gelir.

1.4. Canlılık Çalışmaları: Canlılığın Maddesi ile Canlılığın Biçimi

Başlarken de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in canlılık çalışmaları iki katmandan oluşur: *Hayvan Araştırmaları*, *Hayvanların Kısımları* gibi çalışmalar canlılığın maddi yönüne odaklanırken *Ruh Üzerine* canlılığın biçimsel yönüne odaklanır. Aristoteles'in hayvanın (canlılığın) maddi yönünü araştırdığı kitaplar ikiye ayrılır. Bunlardan ilki sıklıkla yanlış bir biçimde *Hayvanların Tarihi* diye çevrilen²³ *Historia Animalium*'dur. Aristoteles bu kitabında çeşitli hayvanlar üzerine aktarılmış kimi *endoksa*'ları toparlamıştır. Kitabın yapısı anakronik bir biçimde ansiklopediktir. *Hayvanların Kısımları*, *Hayvanların Oluşumu Üzerine* ve *Hayvanların Hareketleri Üzerine* gibi ikinci türden kitaplarda ise, *Hayvan Araştırmaları*'ndaki *endoksa*'ların üzerinde çalışır ve kendi görüşlerini işler. Biz bu bölümde ilk önce *Hayvan Araştırmaları*'nın bir sinopsisini çıkaracağız. Sonrasında bu sinopsis doğrultusunda *Hayvanların Kısımları*'nda neler yaptığına bakacağız. Elde

²³ Prof. Dr. Ahmet Arslan, David Ross'un *Aristoteles* adlı kitabında *Historia Animalium*'u *Hayvanların Tarihi* diye çevirmiştir. Bu yanlışın muhtemel kaynağı kitabın başlığının İngilizcesinin *History of Animals* olarak çevrilmiş olmasıdır. Ne var ki kitabın başlığı bağlamında geçen *history* kelimesi "araştırıyorum" anlamına gelen *historéō* kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla bu kitabın başlığının doğru bir çevirisi *Hayvanların Tarihi* değil *Hayvan Araştırmaları* veya *Hayvanların Araştırılması* olmalıdır. Biz *Hayvan Araştırmaları*'ni tercih ettik.

ettiklerimizin ışığında, *Ruh Üzerine* kitabına gidip canlılığın biçimine dair söylediklerini ele alacağız.

1.4.1. *Hayvan Araştırmaları: Hayvanlara Dair Bilgiler*

Hayvan Araştırmaları on farklı kitaptan oluşur. Aristoteles, ilk kitapta ön-taksonomik bir girişimde bulunur. İkinci kitapta kimi diğer çalışmalarında da ele aldığı yaşam süresi, üreme gibi konuları; üçüncü kitaptaysa üreme, damarlar, saç, tırnak, kan ve süt gibi konuları ele alır. Dördüncü kitapta dokunma, tat alma, dil ve rüyaya; beşinci kitapta üremenin zamanına değinir. Altıncı kitap hayvancılıkla uğraşanlara bir kılavuz niteliğindedir. Yedinci kitapta üremeye; sekizinci kitapta hayvanların huylarına ve yaşama biçimlerine değinir. Dokuzuncu kitapta hayvanlara dair ansiklopedik olarak değerlendirilebilecek kimi *endoksa*'ları paylaşır. Onuncu kitaptaysa dişilerin üremesini ele alır. Biz bu bölümde, bu yoğun çalışmanın sadece bu tezle doğrudan ilgili kitaplarını ele almayı planladık: bunlar birinci, altıncı, sekizinci ve dokuzuncu kitaplardır.

Aristoteles ilk kitapta, ön-taksonominin en büyük ölçütlerini kan, üreme ve ayak olarak belirler. Bu ön-taksonomik giriş daha sonra onto-biyolojide canlıların taksonomisinin/sınıflandırmasının bir sonucu olarak doğa cetveli²⁴ düşüncesine yol açacaktır. Aristoteles bu sınıflandırma işine birinci bölümde *genos*'tan ne anladığını söyleyerek başlar: “Cins²⁵ dediğim [*lego de genos*], örneğin, kuş ve balıktır: bunların hepsi cinse göre farklılıklar gösterir ve elbette ki hem baskıların hem de kuşların çeşit çeşit türleri vardır” (Aristotle, 1995a: 486a 23-24). Aynı cins içindeki hayvanların parçaları büyük bir oranda benzerdir (Aristotle, 1995a: 486b 15). Aristoteles bu sınıflandırma mantığı için kimi temeller arar: Kanlı-kansız ayırımına ve bu ayırımla ilgili ayaklı-ayaksız ayırımına bakar (Aristotle, 1995a: 489a 30-35); üreme biçimlerine göre kimi ayrımlar yapmaya çalışır: “bazı hayvanlar vivipar, bazıları oviparözdür, bazıları da larvipardır” (Aristotle, 1995a: 489a 34-35). Aristoteles bu sınıflandırma mantığına *Hayvanların Kısımları*'nda tekrar değinecektir fakat bu sınıflandırma mantığının nihai formülasyonuna hiçbir zaman erişemeyecektir. Dolayısıyla, Aristoteles'in “doğa cetveli”nde –doğa cetvelini ihtiyatlı yazmamız gerekiyor çünkü Aristoteles böyle bir sınıflandırmanın kimi güçlükler yüzünden tam olarak mümkün olmayacağını belirtir (Ross, 2017: 186)– yine de kana göre (bu günümüzdeki

²⁴ Latince biyolojide mükemmeliğe doğru bir canlılık hiyerarşisini ifade eder.

²⁵ Kuş ve balıklar bu pasajda cins olarak ele alınmıştır. Bunun sebebi Aristoteles'e göre kuşların altında başka türlerin olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te hayvanlar bazen türken bazen de cins olabilirler. İnsansa hep tür olmalıdır çünkü insanın altında bir tür yoktur.

omurgalılar ve omurgasızlar ayırımına denk düşer) (2017: 186), üremeye göre ve ayaklara göre çok da keskin olmayan bir sınıflandırma mantığından bahsedebiliriz.

Aristoteles altıncı kitapta köpeklerden domestik hayvanlara, domestik hayvanlardan kurt gibi vahşi hayvanlara kadar pek çok hayvanla ilgili pragmatik bilgi paylaşır (Aristotle, 1995a: 574a18-581a6). Bizce bu kitap bir yandan hayvanları tanıma işlevi görürken diğer yandan onları nasıl kullanacağımızı öğreten bir kılavuz gibi işler. Bu kitabın bize hayvanları araçsallaştıran bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles sekizinci kitapta hayvanların huylarının ve varlık kiplerinin, karakteristiklerine ve beslenmelerine göre biçimlendiğini belirtir (Aristotle, 1995a: 588a14-15). Bu kitapta cansızdan canlılığa giden bir çizgisellik, aynı zamanda canlılığın oluşmasıyla (*genesis*) karşılaşırız: “Doğa ufak ufak, kesin bir sınır çizgisi belirlemesi imkânsız bir biçimde, cansız şeylerden canlılığa doğru, ve ara formun nerede yattığı açık olmayan bir biçimde ilerler. Dolayısıyla, cansız şeylerden bir sonra gelen bitkilerdir, bitkiler ise görünür canlılıklarına göre farklılık gösterirler, kısacası, tüm bir bitki cinsi, hayvanla karşılaştırıldığında yaşamsal olarak eksik olsa da, diğer maddi var olanlarla karşılaştırıldığında yaşamla doludur” (Aristotle, 1995a: 588b 4-11). *Metafizik*’i ele aldığımızda Aristoteles’te sahiplik ve yoksunluk kavramlarının nasıl işletildiğinden bahsetmiştik. Aristotelesçi ontobiyolojide tam olan tek canlı insandır. Bu tamlık meselesini *Ruh Üzerine*’de, ruhu yani canlılığın *arkhe*’sini, canlılığa biçim veren şeyi ele aldığımızda tekrar göreceğiz.

Hayvanlarla insanları karşılaştıran Aristoteles, onlarda kimi benzerlikler olduğunu, benzerlikler arasındaki farklılaşmanın da bir kopuş değil, niceliksel farklar olduğunu belirtir (Aristotle, 1995a: 588a17-21). David Ross, Aristoteles’in bu kavrayışına dayanarak biyolojisinin bir süreklilik arz ettiğini belirtir (Ross, 2017: 204). Fakat hayvan ve insan arasında biyolojide görülen bu süreklilik, daha sonra da göreceğimiz gibi, özellikle Aristoteles’in psikolojisinde muğlaklaşır. Bu muğlaklık etik ve politik çalışmalarında tam anlamıyla bir kopuşa dönüşür. Çünkü biyolojik çalışmalarında yaşanan belirsizlik bu çalışmalarda görmezden gelinir.

Aristoteles yine aynı kitapta sınıflandırma mantığına dair bir sorun tespit eder: “Öyleyse, denizde, kimi nesnelere var ki onların hayvan mı bitki mi olduğunu belirlemek oldukça zordur” (Aristotle, 1995a: 588b13-14). Aristoteles birinci kitapta ölçüt olarak belirlediği kan, ayak, üreme ölçütlerinden farklı kimi ölçütler de kullanıyor olmalıdır ki burada bir *aporia* ile karşılaşır. Bu sorun aslında, Aristoteles’in hayvanları yerelliğe göre farklılaştırmasıyla ortaya çıkar: Aristoteles bazı hayvanların kuru topraklarda bazılarının da suda yaşadığını belirtir (Aristotle, 1995a: 589a11-12). Bazı hayvanların hem suda hem de karada yaşaması yerellik üzerinden gerçekleşen farklılaşmayı zora sokar.

Aristoteles yerellik/bölge ölçütünü dikkate alarak beslenme konusuna değinir. Aristoteles burada hayvanların yedikleri ile bölgelerinin birbirine bağı olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre hayvanın beslenme biçimi, onun "dünya"sını oluşturur. Bu yaklaşım 20. yüzyılda ortaya çıkacak Uexküllcü/Heideggerci bir "dünya/çevre" ("*Welt/Umwelt*²⁶") tartışmasını haber verir. Aristoteles'e göre hayvanın hayvanlığını belirleyecek temel, onun beslenmesidir. Bu aslında canlılık için de temeldir. *Ruh Üzerine*'de de göreceğimiz üzere, Aristoteles için canlılığın en temel emaresi bir şeyin beslenebilmesidir. Bitki de bu yüzden bir canlıdır; o en temel emare olan beslenmeyi gerçekleştirebilir. Hayvanın beslenmeyle ilişkisinin bu kuruculuğu hayvanın açıklığını da belirler. Hayvan ancak beslendiği yere göre *Umwelt* kurar, beslendiği yerin olanaklarına göre açılabilir. İnsan hayvana göre beslenmeyle kurduğu ilişkide daha "açık"²⁷ olduğundan, insanın *Umwelt*'i daha geniş olabilir. Ancak burada Heideggerci hataya düşmemek gerekir: "Taş dünyasızdır, hayvan dünyaca yoksuldur, insan dünya-kurucudur" (Heidegger, 1995: 185). Heidegger insanın dünya-kurucu olduğunu iddia eder fakat Uexküll'ün kene örneğinde bahsettiği *Umwelt* insana açık değildir, dolayısıyla insanın açık ve kurucusu olamadığı *Welt*'ler de söz konusudur.²⁸

Sekizinci kitabını hayvanlarda karşılaşılan hastalıklarla bitiren Aristoteles, dokuzuncu kitapta çeşitli kaynaklardan topladığı bilgileri aktarır, hayvan üretenler için belirli *endoksa*'lar paylaşır (Aristotle, 1995a: 578a5-10); domestik hayvanların yakalandığı hastalıkları sıralar (1995a: 603a605b6). Aristoteles bunları aktarırken sıkı bir terminoloji takip etmez. *Nous* ve ona bağılı *phronesis*, *dianoia* gibi kimi yetilerle gerçekleştirildiği öne sürülen örnekleri oldukça Aristoteles-dışı bir tavırla aktarır: dişi geyiklerin zeki gözükmesi (1995a: 611a15); küçük hayvanların büyüklere göre daha zeki olması (1995a: 612b19-21); zekâ belirtileri gösteren kuşlar (1995a: 614b19); çalışkan böcekler (1995a: 622b20-24); yaratıcı örümcekler (1995a: 623a8); zeki ve eğitilebilir filler (1995a: 630b 20-22); enseste karşı gelen deve (1995a: 630b 32-631a1); arkadaşlarını kurtaran yunus (1995a: 631a16-20); koşullara göre adapte olabilen hayvanlar (1995a: 631b5-10). Aristoteles tüm bu aktardıklarını balıkçılardan, çiftçilerden, hayvancılardan ve ticaretçilerden toplamıştır. Bu metnin zor yanı Aristoteles'in aktardıklarına katılıp katılmadığının anlaşılabilmesidir. Bu metinde aktarılanlara dair Aristoteles'in ne düşündüğünü anlamak için Aristoteles'in diğer çalışmalarına başvurmamız gerekir. Aristoteles bazı çalışmalarında buradaki kimi görüşleri eleştirir ama hepsini değil. Eleştirmediği görüşleri bu

²⁶ Almanca etrafında anlamına gelen *Um-* ön ekiyle dünya anlamına gelen *Welt* kelimesinin birleştirilmesinden oluşan bu kavram Uexküll'e göre her canlının kendine özgü dünyasına işaret eder.

²⁷ Açıklık tartışmasına dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Agamben, 2015

²⁸ Hayvanın dünyasını anlamakla ilgilenenler için bkz. Thomas Nagel'in "*Yarasa Olmak Nasıl Bir Şey?*" (*What is it like to be a Bat?*) adlı makalesi.

görüşlere katıldığı için mi yoksa onları eleştirmeye değer görmediği için mi eleştirmez? Bu sorunun, ne yazık ki, bir cevabı yok.

Sorabji bu kitapta Aristoteles'in hayvanlara akli veriyormuş gibi gözüktüğü kısımlara odaklanarak hayvanların akıl ve yetileri konusunda Aristoteles'te bir "sanki" vurgusu tespit eder (Sorabji, 1995: 13). Sorabji'ye göre bu metinde aktarılanlara göre hayvanlar pek çok yetiye sahiptir: *tekhnikes* (1995a: 615a14, 614a4, 620b10, 622b23), *dianoia* (1995a: 612b20, 616b20), *nous* (1995a: 610b22). Sorabji Aristoteles'ten şu pasajı aktarır: "[Yunusların] geri dönüşleri çok uzun olduğunda, onlar nefeslerini *sanki yolun uzunluğunu hesaplıyorlarmışçasına* (*hosper analogisamenoi*) tutar" (1995a: 631a26-27, *vurgu bizden*). Sorabji, bu cümlede geçen "sanki" kelimesinin bir tereddüt göstergesi olduğunu iddia eder: Aristoteles "sanki" hayvana akli vermeye tereddüt eder. Dolayısıyla, Aristoteles'in, akli ve yetilerini hayvanlara atfediyormuş gibi görüldüğü her yerde, örtük bir "sanki"yi, en azından Aristotelesçi çerçeve açısından varsaymamız gerekir. Aristoteles'in akıl vurgusunun analogik bir yanı da olabilir, bunu daha sonra tekrar ele alacağız. Anlaşıldığı üzere, hayvanlara bu yetileri atfedenler olmuşsa da Aristoteles bu yolu takip etmemiştir. Aristoteles'in kendisinin bu yetileri hayvanlara verip vermediğini ve nedenini *Ruh Üzerine*'de ele alacağız.

1.4.2. Hayvanların Kısımları: Sınıflandırma Sorunu

Hayvan Araştırmaları'nın daha çok bir kayıt işlevi gördüğünden bahsettik. *Hayvanların Kısımları*'ndaysa, Aristoteles, artık metodolojisini şahsi gözlemleriyle birleştirir. Aristoteles metnin geneli boyunca gözlemlerinden hareket eder ve bir doğa araştırmacısına uygun bir biçimde "tek tek değişik görüntüler arasında tesbit ettiği ortak niteliklerden kalkarak bütün o benzer görüntüleri 'anamlı' kılabilecek tümel bir 'taşıyıcı'ya tümevarış yolundan ulaşır" (Duralı, 2011: 109).

Bu çalışmada Aristoteles hayvanların kısımlarının ereksel nedenlerini araştırır. Bir parça varsa, bir ereği gerçekleştirmek için vardır: "Her araç ve her bedensel öge bir şey içindir yani bir eylem, dolayısıyla bütün bir beden açıkça karmaşık bir eylem için var olsa gerekir" (Aristotle, 1995b: 645b15-18). Örneğin, boynuzları ele alırken Aristoteles "hiçbir hayvanda hem boynuz hem de her iki çenede ön diş olmaz, boynuzu olanların üst çenesinde ön dişler eksiktir. Doğa dişlerden aldığı boynuzlara verir..." (1995b: 664a1-3) diyerek, organların/uzuvların ereklerini yaptıkları işlere göre belirler. Eğer bir ereği halihazırda gerçekleştiren bir organ/uzuv varsa daha fazlasının var olması imkansızdır.

Bu çalışmada bizi asıl ilgilendiren, *Hayvan Araştırmaları*'nda başlamış olan ama bitmeyen sınıflandırma sorunudur. Aristoteles hayvan kavrayışı açısından temel bir sorun olan sınıflandırmayı sağlam bir biçimde yapabilmek için ilk önce, bir doğa araştırmacısının nasıl bir yöntem izlemesi gerektiğini araştırır. Her türü (*ousia*)²⁹ tek tek mi ele almalıyız yoksa onların ortak yönlerini mi tartışmalıyız diye sorar; her türü tek tek ele alırsak farklı *ousia*'lar benzer fenomenlere sahip olduğundan, zaten söylenmiş olanları tekrar etmiş oluruz diye belirtir (1995b: 639a15-26). Aristoteles'e göre en uygun yöntem ortak işlevleri tanımlayıp onların hangi cinslere ve türlere (*tas kata genos kai tas kat' eidos*) ait olduğunu göstermektir (1995b: 645b20-23). Aristoteles burada müphem bir adım atar. Ortak derken tüm hayvanlara ait olandan, cins derken nicelik farkı gösteren hayvanların gruplanmasından, tür derken de alt gruplara ayrılamayanlardan bahsettiğini söyler. Dolayısıyla kuş Aristoteles için bir cinsken³⁰, insan Aristoteles için bir türdür. Fakat insan ve kuş hayvan cinsi altında da toplanır. Demek ki Aristoteles için cins kavramının iki kullanımı vardır: birincisi hayvanlar, bitkiler gibi büyük bir çeşitliliği kaplayan gruplandırma olarak cins; ikinciyse hayvanların altında veya bitkilerin altında bulunup daha da bölünebilen gruplandırma olarak cins. O halde, hayvanı hayvan cinsi, kuşları kuş cinsi olarak gruplandırmamızı sağlayan ortak *eidos*'lar vardır. Burada tür kavramının muğlaklığına değinmemiz gerekir; tür için bazen *ousia*'yı (*deutera ousia*) bazen de *eidos*'u (yani bir var olana biçimini veren şeyi) kullanır. Bu iki kelimenin ortak vurgusu değişmezlik, sabitliktir. Bir türün içindeki bireyler birbirinden farklılaşabilir, ne var ki bu değişiklikler türün kendisine (*ousia/eidos*'a) etkiye bulunmaz; tür aynı kalmaya devam edebilir. Bireyler türün sınırları içinde kalarak sadece maddi farklılıklar gösterir: Örneğin, dişi veya erkek olabilir, yaşlanabilir, tüylerinin rengi farklı, daha uzun veya daha kısa olabilir.

Aristotelesçi sınıflandırma sorunu burada ortaya çıkar. Türler arasında sınırlar vardır ama bu sınırları sınır yapan ölçüt nedir, yani daha açık bir biçimde sınır tam olarak nedir? *Hayvan Araştırmaları*'nda bize kimi ölçütler sunulmuştu: kan, ayak, üreme biçimleri ve beslenmeye bağlı

²⁹ İkincil *ousia*.

³⁰ Aristoteles'in düşüncesi tür ve cins ayrımı açısından pek açık değildir. Cins olarak hayvanla tür olarak insanı karşı karşıya getirebilmesi de bu yüzdendir. Porphyrios *İsagoge*'de cinsle türü şu şekilde ayırır: "Türler, cinsten içerildikleri ve cinsi içermedikleri halde, cins ve tür, cins türleri içerdiği için farklıdır: cinsin türden daha çok kapsamı vardır. Ayrıca, cinslerin daha önce konulmuş olmaları ve özgül ayrımlarla bildirilerek türlerin kuruluşunu tamamlamaları gerekir; cinslerin doğası gereği önce olmaları buradan kaynaklanır. Onların yok olması, türlerin yokolmasına yol açar, ama tersi olmaz; tür verilmiş olunca, ne olursa olsun cins de var demektir; ama verilmiş olan cins ise; tür ne olursa olsun var değildir. Cinsler kendilerine bağlı olan türlere eşanlamlılık bakımından yüklenmişlerdir; oysa türler konusunda cinsler için aynı durum yoktur. Üstelik, cinslerin daha büyük bir kapsamı vardır, çünkü bunlar kendilerine bağlı olan türleri kuşatırlar ve türlerin, kendilerine özgü ayrımları gereğince, cinslerden daha büyük bir içlemleri vardır. En son olarak ne tür, en genel cins; ne de cins, en özel tür olabilir" (Porphyrios, 1986: 49).

yerellik.³¹ Bunlara göre de canlılar arasında bir sınıflandırma yapılmaya çalışılmıştı. Fakat Aristoteles bu ölçütlerden memnun değildir. Aristoteles'e göre, üreme ve beslenme, ilk bakışta sınır çizmek (yani, sınıflandırmak) için iyi ölçütler gibi durur, zira bu ikisi de canlılığın, bir varolana canlı demenin temel koşullarıdır. Duralı da üremenin Aristoteles için son derece önemli olduğunu “çünkü, canlıya esas özelliğini kazandıran süreklilik ile gelişim” üremeden kaynaklandığını belirtir (Duralı, 2011: 129). Ama bazı canlılar özel durumlardan dolayı üreyemediği için, üreme tam olarak kapsayıcı değildir. Aristoteles de bu yüzden beslenmeyi temel alacaktır. Bunu *Ruh Üzerine*'de göreceğiz.

Metafizik'in *Delta* adlı kitabından aktardığımız doğa, aynı, başka, farklı, benzer, benzemez, zıt, olanak, yoksunluk ve sahip olma gibi kavramların canlılığı sınıflandırmada başat kavramlar olduğu açıktır. Doğa sınıflandırma açısından önemlidir; çünkü büyümeyi, olmayı, hareketi sağlar. Büyüme canlılığın temellerinden biri olan beslenmeyle ilgiliyken, olma diğer bir temel olan üreyle ilgilidir. Dolayısıyla bir canlının doğası bir yandan onun olduğu şeyken diğer yandan da onun olacağı şeydir. Burada olanak kavramı da önemlidir, çünkü doğa bir anlamda da olanağa işaret eder. Bir şeyin doğası, yani onun biçimi (*eidōs*'u) olarak doğası, onun sahip olduğu olanakları da belirler.

Aynı, başka, farklı, benzer, benzemez kavramları türler arasındaki farkları tespit etmeye yardımcı olurlar. Aristoteles, *Delta*'da bunun nasıl yapılacağını az çok gösterir. Maddi farklar bireyler arasındaki farklılıklara yol açarken, biçimsel farklar türleri/cinsleri oluşturur. Yoksunluk ve sahip olma kavramları da farklılığı, başkalığı ve aynılığı belirler. Dolayısıyla türler ve bireyler arasındaki ilişkiler bu kavramların yardımıyla aydınlanır.

Tüm bu kavramlara ve gözlemlere rağmen Aristoteles'in sınıflandırması aporetiktir. “Onun biyolojiyle ilintili hemen hemen bütün eserlerinde sınıflama denemeleriyle karşılaşabiliriz. Çeşitli ölçüler uyarınca giriştiği sınıflama denemeleri, onu hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin etmemiş, hep daha eksiksiz bir ölçü bulmak ülküsünün ardında koşturmuştur. Hocası Eflatun'da olduğu üzere, onun da, gerek genel felsefesinde gerekse canlılara ilişkin araştırmalarında temel sorunu, bir ana ölçü bulmak olmuştur. Şu var ki Aristoteles'in, özellikle canlıların araştırılmasında temel değişmez her şeyin kendisine geri götürebileceği bir ölçü tesbit etmiş olduğu söylenemez” (Duralı, 2011: 130-131). Fakat bu zorluklar onu sınıflandırma girişiminden alıkoymaz: “Aristoteles, hayvan türlerini bilimsel bir özenle inceleyerek bunlar hakkında bilgi derlemenin

³¹ Tezin devamı açısından sınır arayışının tek bir sınır üzerinden gerçekleştiğine dikkat etmek gerekir. Derrida'nın bunu nasıl sorun edindiğini ikinci bölümde göreceğiz.

yanı sıra bunların sınıflandırılmasına da ilk girişen araştırmacıdır” (2011: 131). Aristoteles sonrasında sınıflandırma hem ontoloji hem de biyolojiye bir mesele olarak miras kalacaktır.

Aristoteles’e göre hayvanlar kanlı ve kansız olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrım bugünün “omurgalılar” ve omurgasızlar” ayrımına karşılık gelir (Ross, 2017: 186). Kanlı hayvanların içinde insan, vivipar dört ayaklılar, oviparöz dört ayaklılar, ayaksız hayvanlar, kuşlar ve balıklar vardır.³² Kansız hayvanlar ise böcekler, kabuklular, eklembacaklı kabuklular, kafadan bacaklılardır. Kan, sınıflandırma yapabilmek için epey kapsamlı bir ölçüt gibi görünmektedir. Fakat Aristoteles bu ölçütle yetinmez ve daha önce de bahsetmiş olduğumuz yerellik ölçütüne tekrar başvurur. Yerellikle hayvanları değerlendirmeye başladığında bir *aporiya*yla karşılaşır çünkü bu ölçütle değerlendirildiğinde memeli deniz hayvanlarından bazıları ve foklar gibi hem kara hem de suda yaşayan kimi hayvanlar arada kalır. Eğer kendisine ayağı ölçüt alırsa o zaman da yarasalar ve devekuşları, dörtayaklılar ile kuşlar arasında bir yerde olur (1995b: 697a15). Aynı zamanda cinsinin bitki mi hayvan mı olduğundan emin olamadığı tulumlular, süngerler, denizhıyarları ve denizısırganları gibi canlılar da vardır (1995b: 681a10). Bunlar sınıflandırma meselesini iyice zora sokarlar. Çünkü artık bir cinsi cins yapan ölçüt bile tespit edilemez hale gelmiştir.

Buraya kadar sınıflandırma herhangi bir hiyerarşi belirtisi göstermez. Zaten bir sınıflandırma mantığı da pek imkânli gözükmez. Hatta hayvan olmakla bitki olmanın arasındaki sınırın bile muğlak olduğu noktalar tespit edilmiştir. Ne var ki, bu sınıflandırma girişimi tamamen masum değildir. Aristoteles, buradaki kimi belirlemelerle, insanın doğa içindeki konumunu oldukça yükseğe, hatta tanrısal bir mertebeye taşımaya çalışır: “Hayvanlar içinde bir tek insan dik durur, bu onun tanrısal doğası ve tözüne uygundur. Çünkü tanrısallığın işlevidir düşünmek ve bilge olmak” (1995b: 686a29). Filozoflar buna benzer görüşlerle felsefe tarihi boyunca insanı yücelteceklerdir. İnsanın diğer canlılara karşıtlığında kendisine atfetmiş olduğu bu kutsal konum, diğer canlıların konumunun aşağılık olarak değerlendirilmesine yol açacaktır.

İnsanın konumuna dair bir vurgu da *Hayvanların Oluşumu Üzerine*’de bulunur; Aristoteles’e göre insanın da dahil olduğu vivipar hayvanlar “doğaca daha mükemmeldir” ve “daha saf bir ruh ilkesinden pay alırlar” (*teleotera de ta thermotera ten physin kai hygrotera kai me geode*) (Aristotle, 1995c: 732b29-32). Teoman Duralı Aristoteles’te sınıflandırmanın temel ölçütünün

³² Belirtmemiz gerekir ki, bu sayılanlardan bir tek insan türdür, çünkü onun altında başka hiçbir şey yoktur. Elbette, bu yaklaşım modern biyoloji açısından geçerli değildir, çünkü *Homo* artık bir cins olarak ele alınır ve onun altında *Sapiens*, *Erectus* gibi türler vardır.

üreme olduğunu belirtirken, (Duralı, 2011: 122) muhtemelen paylaştığımız benzer pasajları düşünmektedir.

Aristoteles'in bir diğer ilginç vurgusuysa el hakkındadır: Ona göre canlılar arasında bir tek insan elini bu kadar iyi kullanabilir, bunu da zekâsı sayesinde yapar (Aristotle, 1995b: 687a16-19). El başka araçları oluşturabilen bir araçtır, bu araç da insana doğa tarafından verilmiştir (1995b: 687a21-24). Aristoteles tam da bu araç meselesinden bahsederken, Prometheus mitine bir gönderme yapmışçasına, insanın eksik olduğunu düşünenlerin yanıldığını belirtir (1995b: 687a24). Eksiklik olarak tanımlanan çıplaklık, özgün bir silahtan yoksunluk, aslında bir yoksunluk değil insanın avantajıdır: “İnsan için, öte yandan, pek çok savunma yolu mevcuttur, o yolları istediği zaman değiştirebilir ve o hangi silahı ne zaman kullanacağını da seçebilir” (1995b: 687a30-687b2). Burada, Derrida bölümünde ele alacağımız eksikliğin kurucu mantığına da tanıklık ederiz. İnsanın eksikliği doğanın verdiği el tarafından telafi edilir. Bu telafi tüm *tekhne*'lerin olanaklılık koşulu olan *tekhne*'yi vermiştir.

Hayvanların Kısımları, heterojen, yer yer muğlak bir sınıflandırma mantığının ardında pek de masum olmayan bir hiyerarşi barındırmaktadır. Aristoteles'in örtük hiyerarşisinin işlediği bir diğer nokta, yukarıda değindiğimiz ayakta durma meselesinde tespit edilebilir (1995b: 686a25-687a1): Aristoteles'e göre oldukça zeki, dik duran tek hayvan olan insandan yere yaklaştıkça zekâsı kıtlaşan hayvanlara doğru giden bir canlılık hiyerarşisi vardır. Aristoteles için beden yere yakınlığına göre biçimini değiştirir: İki bacaklılardan dört bacaklılara, dört bacaklılardan kuşlara ve balıklara, onlardan çok bacaklı böceklerle, böceklerden ise artık hayvan oluştan çıkan üst tarafı alt tarafıyla yer değiştirmiş olan bitkiye kadar bir düşüş vardır. Bitkilerde artık “ağzın ve kafanın eşdeğeri kökler olmuştur” (1995b: 687a1). Dolayısıyla, zekâyâ en yakın olan insan, en uzak olan ise bitkidir. Bu Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı kitabında açık bir biçimde de görülecektir.

Bu çalışmalarda sınıflandırma için temel bir ölçüt bulmakta zorlanan Aristoteles, insanı hiyerarşik açıdan en üste konumlandırmak için gereken temel ölçütü canlılığın maddi yönünü ele alan biyoloji çalışmalarında değil, canlılığın biçimini ele alan psikolojide bulacaktır. Bu ölçütü etik ve politik çalışmalarında *logos* olarak aktaracaktır. O halde canlılığın maddi yönünü inceleyen bu çalışmalar Aristotelesçi felsefe açısından bugün son derece değerlidir. Aristoteles bu çalışmalarda indirgemeci özelliklere sığınmaz. Hayvanları sınıflandırmak için ölçüt bulmakta bile zorlanır. Aristoteles'in aradığı ölçütleri *Ruh Üzerine*'de bulduğunu göreceğiz. Bu ölçütler maddi çalışmalardaki gibi titiz değildir. Maddi çalışmalarda heterojenlik göz önünde bulundurulurken *Ruh Üzerine*'de homojenleştirici bir tavır vardır. Yani Aristoteles *Ruh Üzerine*'de beslenme, hareket etme ve akletme ölçütleriyle üç ontolojik kategoriye sağlaştırmaya çalışır: Bitki, Hayvan ve İnsan. Böylelikle maddi çalışmalarda karşılaştığı zorlukları aşmış olur. Ne var ki

karşılaştığı zorluklar bu kadar rahat ölçüde aşılabilecek zorluklar değildir. Örneğin psikoloji ve etiko-politik çalışmalarında *nous* ve *logos*'u insan ve hayvan arasında ayırıcı bir ölçüt olarak kullanır fakat bu iki yeti atfedilebilecek ya da mahrum bırakılabilecek kadar açık yetiler değildir. Çünkü bu iki kavram da aslında son derece metafiziktir. Aristoteles maddi çalışmalarındaki tutumuyla felsefe yapmayı sürdürseydi bugüne uygun bir ontoloji geliştirebilirdi. Dolayısıyla bugün hayvan alanında çalışan bizler için Aristoteles'in geleneksel ontolojisinden ziyade maddi çalışmalarındaki aporetik kalan ama heterojenliğe daha yatkın olan ontoloji daha "güncel"dir.

1.4.3. *Ruh Üzerine: Psykhe-analiz*

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı çalışması, canlılığın maddi yönünü ele alan biyoloji (yani, hayvan) çalışmalarından farklı bir biçimde canlılığın biçimsel yönünü ele alır. Bu çalışmanın odağında, ruhun ne olduğu ve ruhun işlevleri bulunmaktadır. Aristoteles ruhun ne olduğunu tespit edebilirse canlılığın cansızdan olan farkını, canlı olabilmenin asgari koşullarını da tespit etmiş olacaktır. Dolayısıyla bu çalışma bize Aristoteles'in canlılığın biçimine dair ne düşündüğünü; canlılığın işlevlerini ve canlıların bu işlevler üzerinden nasıl ayrıldığını gösterir.

Ömer Aygün, *Ruh Üzerine*'nin çevirisine yazdığı girişte, Aristoteles'in bu kitaptaki öğretisinin bir "can bilimi" olduğunu belirtir (Aygün, 2018: 11). "Aristoteles'in projesi ruh söylemlerini bir canlılık bilimine dönüştürmektir" (2018: 11). Başlarken Aristoteles'in çalışmalarının bir canlılık çalışması oluşturduğunu belirtmiştik, fakat sadece *Ruh Üzerine* değil, tüm biyoloji ve psikoloji çalışmaları bu canlılık çalışmalarını oluşturan parçalardır.

Aygün'e göre Aristoteles bu kitapta üç yenilikçi hamle yapar: [i] ölümden ziyade yaşama odaklanmak [ii] canlılığın kapsama alanına bitkileri de eklemek [iii] ruh konusunu insanın tekelden kurtarmak (2018: 11). Aristoteles'in ruhun kapsama alanını genişleterek kendisinden önceki anlamları tahliye etmeye çalıştığı doğrudur. Ne var ki, Aristoteles bu yenilikçi hamlelere rağmen akla dair incelemesinde öyle olumsuz bir hamle yapar ki bu hamleyle tüm yeniliği boşa çıkarır. Bu olumsuz hamle, Aristoteles'in akli sadece insana atfetmiş olmasıdır. Böylelikle felsefe tarihinde uzun yıllar boyunca sürecek olan bir tartışmanın tohumlarını eken ilk filozof Aristoteles olur. Üstelik Aristoteles'in hayvanı mahrum kıldığı tek yeti akıl değildir; hayvan *doksa*'dan da mahrum kılınmıştır. Aristoteles hayvanı akıldan ve *doksa*'dan mahrum bıraktığında, onların eylemlerini açıklamak için farklı yetilere başvurur (Sorabji, 1995: 54). Sorabji, Aristoteles'in hayvan felsefesi için tercih ettiği bu hamlelerin hem zihin felsefesi hem de ahlak kavramları açısından bir kriz doğurduğunu belirterek Aristotelesçi tartışmanın bugün hala devam ettiğini

belirtir (1995: 7). Şimdi bu krize neyin sebep olduğunu daha iyi anlamak için Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de ruh ve ruhun yetileri hakkında neler söylediğine bir bakalım.

Aristoteles kendi ruh kavrayışını öne sürmeden önce daha önceki ruh kavrayışlarıyla hesaplaşmalı, onları eski kılmanın yollarını bulmalıdır. Bu işe Pythagorasçı ruh görüşünü saçmaya indirgeyerek başlayan Aristoteles, dönemindeki Pythagorasçıların ve Pythagoras’tan etkilenenlerin görüşlerini alt etmeye çalışır. Aristoteles’in, Pythagorasçı ruh kavrayışına yaptığı eleştirisi, onun ruh ve beden ayrı olduğunu kabul etmemesinden kaynaklanır: “Pythagorasçı hikâyelerde olduğu şekilde rastgele bir ruh rastgele bir bedenin içine sızabilirmiş gibi. Oysa her beden kendine özgü bir biçime ve forma sahiptir. Hani neredeyse marangozluk sanatının kavallara sızdığını söylemekten bunun bir farkı yok; çünkü sanat [*tekhne*] aletler kullanmak zorunda, ruh da bedeni” (Aristoteles, 2018a: 407b21-23). Aktarılan pasajda, Aristoteles’in ruh kavrayışının hylomorfik olduğu görülür. Başka bir ifadeyle ne beden ruhtan ayrı var olabilir ne de ruh bedenden. Hatırlanacağı üzere bu kavrayış için bir kâğıdın iki yüzü metaforunu kullanmıştık. Ruh bedene canlılığı sağlayan biçimdir; bedense bu canlılığı taşıyabilecek bir madde sunar. Burada Aristoteles felsefesinde oldukça tipik bir ikiliğin çeşitlemesini görürüz: *dynamis* ve *energeia*. Beden madde, yani olanaktır; ruh ise biçim, yani etkinliktir. *Eta* kitabını ele aldığımızda, olanak ve etkinlik halinde var olmanın anakronik bir yapıda olduğunu göstermiştik. Bu anakronik yapıya göre biz olanağı sadece etkinlik üzerinden görebileceğimiz için, etkinlik ontolojik bir önceliğe sahiptir. Bunun bir çeşitlemesi olan ruh ve bedende de benzer bir öncelikten bahsedilebilir; biz beden canlılığını sadece ruhu düşünerek anlayabileceğimizden ve bedeni canlı yapan ruh olduğundan, ruh beden karşısında ontolojik bir önceliğe sahiptir. Biz bedene baktığımızda canlılık görmeyiz, çünkü cansız bedenler de vardır. Bize canlılığı kavratan bedenin kendisi değil onun biçimidir, yani bedendeki ruhtur. Aristoteles’in Pythagorasçı ruh görüşüne eleştirisi sonrasında, pek çok filozof tarafından savunulan Pythagorasçı ruh göçü düşüncesi artık inanılabilirliğini kaybeder. Eski Yunan boyunca baskın olan ruh göçü düşüncesine olan inancın temellerinin sarsılmasıyla zımnî bir değişim gerçekleşir: Ruh göçünün iptaliyle hayvana dair bir kavrayışın sonu ilan edilir.

Aristoteles bu kitapta, ruha dair nihai olmayan iki tanım geliştirir. Bunlardan birincisi ikinci bölümün başındaki “ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir” (2018a: 412a27) tanımıdır; Aristoteles bu tanımdaki cismin başına bir de “organik” yani organlı sıfatını ekler (2018a: 412a25-27). Aristoteles bu tanımıyla doğal bir cismin/bedenin (*somatos physikoi*) ruhtan ayrı ele alınamayacağını belirtir. Bu hylomorfik yaklaşımı vurgulamak için şöyle der: “ruh ile bedenin de bir olup olmadığını araştırmaya gerek yoktur” (2018a: 412b6-7). Çünkü ruhla

bedenin bir olduğu Aristoteles için son derece açıktır. Ruh genel anlamıyla belli bir çeşit cismin/bedenin özüdür (*to ti en einai*).

Ruha dair ikinci tanımsa aslında kitabın hemen başında gelir: “ruh yaşayanların ilkesi gibidir (*arkhe ton zoon*)” (2018a: 402a8). Daha sonra bu tanıma ek olarak, ruhun beslenmenin, duyumsamanın, akıl yürütmenin ve hareketin ilkesi olduğunu belirtir (2018a: 413b11-13). Refik Güremen, Aristoteles’in bu ruh tanımından hareketle, Aristotelesçi canlılığın kapsama alanının bitkiden tanrıya kadar uzadığını belirtir (Güremen, 2017). Aristoteles’e göre canlılar bu güçlerin ya hepsine ya birkaçına ya da yalnızca bir tanesine sahip olabilir: “bu güçler beslenme, arzulama, duyumsama, yer değiştirme ve akıl yürütme”dir (Aristoteles, 2018a: 414a28-31). İnsanlar ya da daha üstün bir şey varsa, ki bu Aristoteles için tanrıdır, akla (*nous*) ve akıl yürütmeye (*dianoetikon*) sahiptir. (2018a: 414b15-18). Dolayısıyla, Aristoteles burada tanrının canlılığı için açık bir kapı bırakmıştır. Tanrı bedene sahip olmasa da sayılan güçlerden akla ve akıl yürütmeye sahip olduğundan, canlı olarak değerlendirilir. Fakat ruhla beden bir olduğundan bedeni olmayan bir canlı nasıl olabilir? Sanıyoruz ki, tanrı meselesi Aristoteles’in çözemediği bir sorun olarak kalacaktır.

Şimdi bir de canlılık ve cansızlık arasındaki farka değinelim. Aristoteles’e göre canlıyı cansızdan (*empsychon*’u *apsykhon*’dan), yani canlı bedeni cansız bedenden ayıran şey yaşamaktır (*zen*) (2018a: 413a20-21). Yaşamayı sağlayan şeyse ruh sahibi olmaktır. Peki yaşamı, yani bir varolanın yaşadığını, nasıl tespit edebiliriz? Aristoteles’e göre bir şeye “yaşıyor” demek için şunlardan birine bile sahip olması yeter: akıl (*nous*), duyumsama (*aisthesis*), yer değiştirme hareketi (*kinesis*) ve durma (*stasis*), ayrıca beslenme hareketi (*trophe*), bozulma (*phthisis*) ve de büyüme (*auksesis*)” (2018a: 413a22-25). Eğer bir şeyde bunlardan birini tespit edebilirsek o şeye “yaşıyor” diyebiliriz. Fakat bu işlevlerden bir tanesi canlı denilen her şey tarafından paylaşılıyor olmalı ki bütün canlıları canlı yapan ortak bir nokta bulunabilsin. Aristoteles bu ortak işlevi, en temel canlılık birimi olan bitkide tespit eder: beslenme ve büyüme. Beslenme diğer olanaklara bağlı olmadan da var olabilir fakat diğer olanaklar – örneğin duyumsama, yer değiştirme – beslenme olmadan var olamaz.

Bu noktaya kadar ruhun pek çok işlevi olduğunu gösterdik. Peki Aristoteles bu işlevleri tam olarak nerede tespit etmiştir? Bu soruyu sormamızın nedeni, Aristoteles’in burada söylediklerini herhangi bir gözleme dayandırmıyor gibi görünmesidir. Yani Aristoteles burada bize zaten ulaşılmış olduğu sonuçları mı sunuyordur yoksa artık gözlemlerden değil de felsefi ön kabullerden mi hareket etmektedir? Çünkü bu sonuçların kaynağını tam olarak belirlemek de mümkün gözüküyor. Hayvan çalışmalarında kimi taslaklar olsa da oradan elde edilenler *Ruh*

Üzerine'deki tespitlerle tam olarak örtüşmez.³³ Uyku, anımsama, rüyalar, duyumsama ve duyumsanırları incelediği *Parva Naturalia* olarak adlandırılan çalışmaları *Ruh Üzerine*'de söylenenlerin kaynağı olarak düşünülebilir, ama bu iki çalışma arasında da kimi kopukluklar vardır. Eğer burada söylenenlerle örtüşecek birebir gözlemleri işaret edemiyorsak *Ruh Üzerine*'nin çoğunun aslında Aristoteles'in gözlemlerinden ziyade felsefi ön kabullerine dayandığını varsayabiliriz. O halde Aristoteles sınıflandırma sorununu çözmek için felsefeye başvurur. Biyolojik açıdan *aporia* bellidir ama Aristoteles onu aşmaya çalışmaz. Karşılaştığı sorunları görmezden gelip insan, hayvan ve bitki üzerinden yaptığı üçlü ayrıma gider.

Ruhun kendisi gözlemlenebilecek bir şey olmadığından, canlılık da biçim olduğundan Aristoteles'in onu bir şekilde yakalaması gerekir. O da bunu fenomenlerden hareket ederek, klasik yöntemi olan bizim için en açık olandan doğa için en açık olana giderek yapar. Bunu yapmak için de bir işlev analizine başvurur. Aristoteles işlev analizine canlılık için temel ve ortak bir fenomenden başlar: "Yaşamdan kastım (*zoon de lego*) kendi kendine beslenme, büyüme ve bozulma" (2018a: 412a14-15). Kısaca, beslenme, büyüme ve bozulma canlılığın en temel işaretleridir. Bu ifade Yunan felsefesi için bir dönüşümü haber vermektedir. Yunan felsefesi Aristoteles'e kadar canlılığı hep kendiliğinden devinim olarak ele almıştır (Marder, 2011: 84). Aristoteles ise devinimsiz olduğu için bir canlı olarak değerlendirilmesi zor olan bitkiyi canlı olarak değerlendirir. Bu noktada, Aygün'ün ileri hamle olarak nitelendirdiği hamleyle karşılaşırız: Aristoteles durağan olan bitkilerde canlılığı görmekte gönülsüz olanlara karşı ruhun sınırlarını genişleterek bitkilere canlılığı tanır.

Bu genişletmeyi mümkün kılan üreme ve beslenmedir. Yukarıda Duralı'dan üremenin önceliğine dair bir tespit aktarmıştık. Aristoteles bu kitapta ilkin bu tespiti doğrular, "bir yaşayan için en doğal iş, tamsa ve sakat veya kendiliğinden doğmuş değilse, kendi gibi bir başkasını üretmektir, hayvansa bir hayvan, bitkiyse bir bitki üretmektir, ki daimî ve tanrısal olandan gücü ölçüsünde pay alsın" (2018a: 415a28-31). Fakat hemen ardından beslenme ve üremeyi tek bir güç olarak belirleyip beslenmenin üremeden önce ele alınması gerektiğini belirtir: "çünkü bu gücü öbür güçlerden ayıran şey beslenme işlevidir" (2018a: 416a22-23). Aygün'ün bu kısma düştüğü dipnot öncelik sonralık meselesini aydınlatır: "Yani ruhun üreme-beslenme gücünü incelemeye üremeden değil de beslenmeden başlamak gerek, çünkü beslendiği halde üremeyen hayvanlar var (örneğin yaşlılar, yavrular, katırlar ve benzerleri), oysa ürediği halde beslenmeyen yok" (Aygün,

³³ Aristoteles bu metinlerde hayvanlara kimi yetileri ya verir ya da bu yetilerin başkaları tarafından verildiğini aktarır. Bkz. *Hayvan Araştırmaları*'nda *Tekhnikes*, 615a14, 616a4, 620b10; 622b23; *dianoia*, 612b20; *nous*, 610b22; *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de *nous*, 648a-34. Bu atfedişlerin mahiyetinin muğlaklık taşıdığını belirtmiştik.

2018: 111). Yani üreme her ne kadar tanrısal olsa da Aristoteles için canlılık konusunda üremeye göre daha kapsayıcı olan beslenme daha temeldir.

Beslenmeden sonra duyumsamanın analizine geçen Aristoteles, “O halde yaşayan şeyler bu ilke gereği [yani, beslenme] yaşamaya sahiptir, hayvan ise öncelikle duyumsama gereği yaşamaya sahiptir” (2018a: 413b1-2) der. Bir varolanı canlı yapan şey beslenmedir. Bu önerme tanrıyı kapsamaz, çünkü Aristoteles burada canlı şeyden bahsederken bedenli/duyumsanabilir olanlardan bahseder, tanrı ise akla sahip olduğundan canlıdır ama o bedenli olmadığı için beslenmeye gerek duymaz. Bir varolanı hayvan yapan şey duyumsamadır. Hayvan duyumsadığı için bitkiden ayrılır; bu, hayvanlığın temel ölçütüdür. Duyular arasında en temel duyu (*aisthesis*) ise dokunma duyusudur: “beslenme, dokunma duyusundan ve bütün öbür duyulardan müstakil olabildiği gibi, dokunma da bütün öbür duyulardan müstakil olabilir” (2018a: 413b5-7). Bu, tüm diğer duyuların ancak dokunma duyusuyla birlikte var olabileceğini söylemektir.

Duyumsama da beraberinde hayal gücünü (*phantasia*) ve arzuyu (*oreksis*), dolayısıyla acıyı (*lype*) ve hazzı (*hedeno*), acı ve haz da iştahı (*epithymeia*) getirir (2018a: 413b22-24). Bu da demek oluyor ki, duyumsamaya sahip olan hayvan bununla beraber hayal gücüne, arzuya, acıya, hazza ve iştaha sahip olacaktır –ama birazdan göreceğimiz üzere bu bir nedensellik değil korelasyondur. Aristoteles bu noktada akıl (*nous*) ve teorik güç (*teoretikes dinameos*) meselesinin henüz açık olmadığını, bunların ruhun başka bir cinsi olduğunu belirtir (2018a: 413b23-26). Bu meseleye değinmesinin sebebi kitabın biraz ilerisinde aklın sadece insana özgü olduğunu söylemeye hazırlık yapmasıdır. Fakat henüz akıl tartışmasına girmeden önce bize yaşayanlar arasında farkı yaratan şeyi sunar: “Yaşayanların bazısında bu kısımların hepsi var³⁴, bazısında birkaçı³⁵, bazısında da yalnızca biri³⁶; zaten yaşayanlar arasındaki farkı yaratan da bu” (2018a: 413b34-36).

Aristoteles ilk önce ruhun işlevleri olan duyumsamayı, hayal gücünü ve arzuyu ele alır. Duyumsamayı aktive eden şey duyulurlar olduğundan, Aristoteles ilkin duyulurları inceler. İki tür duyulur arasında ayırım yapar: tek bir duyu tarafından duyumsanan özel duyulurlar ile birden fazla duyu tarafından duyumsanan ortak duyulurlar. Duyumsama karşıtlığın bir çeşit ortasıdır, bir orandır (*logos*). Bitkilerin orta halleri olmadığı için duyumsamadan mahrumdur. Duyulurları biçimleyen oran (*logos*) bitkilerde olmadığı için onlar etkiye doğrudan maruz kalır. İnsan ve hayvanda duyulur olanın duyumları ve hayalleri, duyum ortadan kalktıktan sonra da kalır (2018a: 425b21-25). Yani duyumsanan şeyleri kullanabilir. Aristoteles bu noktada hayal gücünü devreye sokar. Hayal gücü duyumsamayla aynı şey değildir, çünkü duyumsama bir güç (*dynamis*) ya da

³⁴ İnsanlar.

³⁵ İnsan olmayan hayvanlar.

³⁶ Bitkiler/Tanrı.

bir işlemdir (*energeia*). Hayal gücü ise bunlardan ikisine de ait değildir. Ait olmadığını göstermek için verdiği örnek de rüyalardır (2018a: 428a8). Hayal gücü duyumsamayı takip etse de, Aristoteles hayal gücünün tüm hayvanlarda bulunmadığını söyler. Yani duyumsama ve hayal gücü arasındaki ilişki bir nedensellik değil bir korelasyondur; yan yana gözüktükleri örnekler olabilir ama birbirlerini zorunlu kılmazlar. Aristoteles hayal gücünün duyumsama olmadığını gösterdikten sonra, onun *doksa* olmadığını da göstermeye çalışır. Burada Sorabji'nin retorik olarak nitelendirdiği bir argümana dayanarak şöyle der: “Görüşü [*doksa*] inanç [*pistis*] takip eder (çünkü belli bir inancı olmayan kişilerin bir görüş sahibi olmaları olacak iş değil), oysa hiçbir vahşi hayvanda inanç bulunmazken hayal gücü pek çoğunda var. Üstelik, her görüşün peşinden bir inanç gelir, inancın peşinden ikna olmuşluk, ikna olmanın peşinden de bir *logos* gelir. Fakat vahşi hayvanların bazılarında hayal gücü söz konusuysa, hiçbirinde *logos* yoktur” (2018a: 428a19-26). Böylelikle Aristoteles hayal gücünü tartışırken hayvanı *doksa*'dan da mahrum bırakır. Bu mahrumiyet Aristoteles açısından işleri zora sokacaktır; hayvanı *nous/logos* ve *doksa*'dan mahrum bırakarak hayvanın tüm “kavramsallaştırma”larını –bu “kavramsallaştırma” sözcüğünü büyük bir ihtiyatla yazmak gerekir çünkü Aristotelesçi kavrayış buna pek izin vermez– hayal gücüne atfetmek zorunda kalır. Hayvanlarda duyumsamanın verileri bir tek hayal gücü tarafından işlenebilir. Fakat hayal gücünün de bir yeti olarak yapabilecekleri sınırlıdır. Dolayısıyla akıllı hayvanlara atfetmeyen Aristoteles, kimi eylemleri hayal gücüyle açıklamakta zorluk çeker. Bunu hayvan üzerine yaptığı çalışmalarda görmüştük.

Aristoteles'e göre hayal gücü de ikiye ayrılır: duyumsamaya dayanan –bu hem hayvanlarda hem insanlarda vardır–; bir de tartan, hesaplayan –bu sadece insanlarda vardır (2018a: 434a5-7). Pek çok hayvan hayallere göre eylemde bulunur, aklını iyi kullanamayan insanlar da öyle (2018a: 429a4-7). Öyleyse hayal gücü bir yanıyla hayvansal öbür yanıyla insansaldır. İnsansal olduğunda duyumsama ve akıl arasında bir köprü görevi görür.

Arzuyu anlamak için akla bakmamız gerektiğinden ilk önce akıl yetisini ele alacağız. Aristoteles insanın biçimsel olarak en temel farkını akıl yürütme (*dianoetikon*) ve akıl (*nous*) olarak belirler (2018a: 414b15-18). Ruhun bu işlevi, insanı diğer canlılardan ayırır. Fakat Aristoteles bu belirlemeyi yaparken hiçbir temel veriyor gibi gözükmez. Yukarıda, Aristoteles'in biyoloji çalışmalarında (her ne kadar muğlak olduğunu kabul etsek de) hayvana akıllı atfettiği örneklerle karşılaşmıştık. Öyleyse Aristoteles'in insana atfettiği aklın mahiyeti nedir? Bu akıl hayvana atfedilebilecek olan akıldan nasıl ayrılır?

Aristoteles kendisinden önce gelen Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Homeros'un *nous* ve *phronesis*'i duyumsama yetisinden ve ruhun diğer yetilerinden/işlevlerinden ayırmadıklarını söyler. Anaksagoras'ın *nous*'u tüm hayvanlara (hatta *Bitkiler Üzerine*'den

aktardığımız gibi bitkilere de) yüklemesi Aristoteles için kabul edilemezdir. Bu karmaşıklığı çözmek için Anaksagoras'ın *farklı tür bir nous*'tan bahsediyor olabileceğini belirtir (Aristoteles, 2018b: 1009b12-31; Aristoteles, 2018a: 404a26-404b7; 405a8-16; 427a19-29, vurgu bizden). “*Farklı tür bir nous*” vurgusu, başka türlü *nous* kavrayışlarının da olabileceğini ima eder. Bu olasılık, psikoloji ve biyoloji çalışmaları arasındaki uyumsuzluğu açıklama açısından faydalı olabilir. Ya *nous* bu iki çalışmada farklı anlamlarda kullanılıyor ya da Aristoteles *nous*'u biyoloji çalışmalarında analogik olarak kullanıyor diyebiliriz. Aristoteles'te analoginin metodolojik bir işlevi vardır. Buna *Hayvanların Kısımları*'nda değinir: “Kuşlar ve balıklar analogik organlara sahiptir: kuşta tüy, balıkta puldur [...] hayvanlarda ortak olan ancak analogi yoluyla” (Aristotle, 1995b: 644a21-23). Aristoteles burada *analogik organlardan* bahseder. Analogik organların varlığı, analogik yetilerin de varlığına bir olanaklılık tanır: Benzer işlevleri karşılayan ama aynı adı taşımayan yetiler. Aristoteles hayvanlarda *nous*'un olmadığını düşünse de hayvanların kimi edimlerini açıklamak için *nous* kavramını analogik olarak kullanmak zorunda kalmıştır. Fakat bu yorumda bile bir sorunla karşı karşıyayız, çünkü Aristoteles'in *nous*'tan tam olarak ne anladığı muğlaktır. Bu muğlaklığı biraz açmaya çalışalım.

Aristoteles'in bahsettiği akıl (*nous*) duyumsamayı, hayal gücünü, arzuyu içeren geniş kapsamlı Lockeçu bir akıl/zihin değildir (Mesaroş, 2014: 186). Eğer öyle olsaydı Aristoteles akli incelerken akıl incelemesinin altında duyumsamayı, hayal gücünü ve arzuyu incelerdi, oysa bu yetiler müstakil bir biçimde incelenmiştir. O halde bu incelemeler akla bağlı olan yetilerin değil, ruhun yetilerinin analizidir. Duyumsama, hayal gücü ve arzunun akıldan bağımsız ele alınışı ve hayvanlara atfedilişi, bu yetilerin akılla doğrudan bir bağlantısı olmadığını, yani, bu yetilerin olanaklılık koşulunun akıl olmadığını gösterir. Yine de, Aristoteles'e göre bu yetiler bir akıl tarafından denetlenince daha iyi işleyecektir.

Aristotelesçi *nous*'un müstakil olduğu yönünde genel bir kanı vardır. Saffet Babür bu kavrayışın, tam olarak Aristoteles tarafından ortaya konmadığını, kaynağını ortaçağ düşüncesindeki “*intellectus agens*”ten aldığını söyler (Babür, 2016: 133). Babür *nous*'un *Nikomakhos'a Etik*'teki formülasyonunu takip ederek onun sanat (*tekhne*), bilgi (*episteme*), aklıbaşındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) gibi bir düşünce erdemi (*arete dianoetike*) olduğunu belirtir (2016: 134). Bu yorum *nous*'un müstakil olmayan bir yanı olduğunu garantörü olabilir. Fakat, Aristoteles için aklın müstakil olan bir yanı olduğu da kesindir. Ne var ki, bu aklın tek akıl olduğunu kabul etmek, Aristoteles'in açık bir biçimde söyledikleriyle ters düşer. *Nous pathetikos*, bedenden müstakil olamayan bedenle beraber ölen akıldır (2018a: 430a21-22); (bir anlamıyla) akıl duyumsamadan yoksun var olamaz. Akıl duyumsanın yanlışlarını düzeltme görevi üstlendiğinden (429b16-20) bedenden bağımsız olamaz. Akıl olanak halinde var olduğunda bir yazı tahtasıdır (*pinakis*

*agraphos*³⁷) (2018a: 429b33), olanak halindeki bu akıl, maddi akıldır yani bir *dynamis*'tir. Her şey haline gelebilir ama her şey haline gelebilmek için bir diğer akla ihtiyaç duyar. Bu akıl her şeyi yapan akıldır ve bir analogiyle “gücül haldeki renkleri işler haldeki renkler haline getirir” (2018a: 430a14); demek ki bedensel akıl tam olarak işleyebilmek için müstakil bir akla ihtiyaç duyar: “[i]şte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımından ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir ... Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezeldir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez” (2018a: 430a15-24). Akıl biçimlerin biçimidir, duyum duyulurların biçimidir. Aristoteles şöyle vurgular: duyumsama olmadan bir şey öğrenilmez ya da anlaşılmaz. Hayal gücü olmadansa akıl akledemez, ama hayal gücü ve akıl aynı şey değildir (2018a: 432a3-19). Bu da Aristotelesçi akıl kavramının, en azından bir haliyle, bedensellikten müstakil olarak düşünülemediğini gösterir. Bir kez daha *dynamis* ve *energeia*'nın çeşitlemesiyle karşı karşıyayız. Bu sefer edilgin ile etkin ikiliğiyle kendini gösteren bu ikilik, yine *energeia*'nın *dynamis*'ten ontolojik önceliğini bize gösterir. Maddi olan edilgin akıl ancak ve ancak biçimsel olan etkin akılla beraber iş görebilir. Dolayısıyla, bizim edilgin akli yakalamamız ancak onun iş gördüğü anda gerçekleşir ki bunun için biçimsel aklın zaten var olması gerekir. Fakat, benzer bir biçimde etkin aklın işleyişini yakalamamız için de onun ışığının altında duran bir edilgen akıl gerekir. İşte tam da bu birbirini zorunlu kılış, bize müstakil aklın pek de müstakil olamayacağını gösterir. Eğer müstakil akıl, müstakil olmakta zorlanıyorsa, o zaman müstakil akıl olmasıyla tanımlanan tanrı nasıl olur da var olabilir? Açıktır ki, bu noktada işler son derece karmaşık hale gelir. David Ross da bu karmaşanın farkında olacaktır ki şöyle der: “Aklın diğer yetilerle bağlantısı, Aristoteles'in psikolojisinin en karanlık noktalarından biridir” (Ross, 2017: 215). Öyleyse aklın insana atfedilmesinde veya hayvandan mahrum kırımında bir sorun vardır. Bu noktada Aristotelesçi atıf/yoksunluk mantığının filozofun kendisinin dilediği kadar açık bir biçimde işleyemediği ortaya çıkar. Fakat Aristoteles ısrarla akli insana atfeder ve hayvanı akıldan mahrum bırakır.

Akıl kavramından sonra ruhu hareket ettiren şey nedir diye soran Aristoteles, bu soruya cevaben arzu kavramını incelemeye girişir. Hareket ettiren ne beslenme (Aristoteles, 2018a: 432b14), ne duyumsama (2018a: 432b19) ne de teorik akıldır (2018a: 432b26). Hareket ettirici adaylar arzu, hayal gücü ve pratik akıldır (2018a: 433a12-16). İlk hareket ettiren şey arzulayan kısımdır. Hem arzulayan hem de arzulanan, hareket ile ilgilidir. Bu noktada insan ve hayvan arasında bir ayrım daha yapar. Akıl arzuyu denetlediğinden insan gelecek için yaşayabilir ama hayvan yalnızca iştah

³⁷ Tam karşılığı üstüne bir şey yazılmamış tahtadır.

tarafından denetlendiğinden sadece şu an için yaşar. Arzunun hareketi sağlayabilmesi için hayal gücüne ihtiyacı vardır. Hayal gücü de duyumsamaya ya da tartmaya dayanır: Hayvanda hayal gücü sadece duyumsamadan kaynaklanır; insanda ise hayal gücü pratik akıl ile birleşerek arzuyu denetler (2018a: 433a21-31; 2018a: 433b28-31). Böylece Aristoteles insanın arzuyu denetleyebileceğini belirtirken hayvanın bu denetlemeden yoksun kaldığını kanıtlar.

Dokunma duyusu dışındaki duyuların varlığı hayvanın iyiliğine hizmet eder. Bu duyular bir hayvan türünde rastgele bulunmaz. Onlar bir ihtiyacı karşılamak için yani bir amaca yönelik bulunurlar. Hayvanlarda sadece dokunma duyusu yoktur, çünkü bazı hayvanların kendisini muhafaza edecek mesafeye ihtiyacı vardır. Demek ki Aristoteles'e göre hayvanlar kendilerini muhafaza ederler, buna yönelik bir arzuları vardır, bu arzularını gerçekleştirmek için "doğa" onlara kimi olanaklar vermiştir (2018a: 434b24-28). Aristoteles bu muhafaza istencinin hayvan için doğurabileceği içerimleri tam olarak kestirebilmiş değildir.³⁸

Böylece, *Epsilon* bölümündeki vurgu açık hale gelmiştir: Canlılık araştırmalarında, yaşayanlar arasındaki bir farktan bahsedilecekse, bu ancak ruhun işlevleri arasındaki farklarla mümkündür: Bu yüzden de fizikçi ruha ve işlevlerine odaklanmalıdır. Yukarıda, *Iota* kitabını ele alırken, Aristoteles'in karşıtlığı tam fark, tam farkı da maddi değil biçimsel farklılaşma olarak belirlediğinden bahsedilmişti. İnsan ve at birbirinden farklıysa, bunun sebebi beden değil ruhtur. "Ruh, yaşamamızı ve duyumsamamızı ilk anlamda sağlayanıdır: Bir madde ve taşıyıcı değil, bir logos ve biçimdir ruh" (2018a: 414a11-13). İnsan ve at biçimsel olarak farklı olduğu için birbirine karşıttır. Dolayısıyla ruh canlılığın cinsini/türünü belirleyen şeydir.

1.5. Aristoteles'in Etik ve Politik Çalışmalarında Hayvanın Konumu Üzerine

Canlılık çalışmaları, Aristoteles'in hayvanların yapısını incelediği çalışmalardır. Bu çalışmalarda yapılan sınıflandırmalar, bir araya getirmeler henüz bir işleme maruz kalmamıştır. Bu işlem Aristoteles'in etik ve politik çalışmalarında gerçekleşir. Aristoteles bu çalışmalarında hayvana dair bildiklerini kullanarak hayvanı etik ve politik alanın sınırına yerleştirir ve insana özgü olanı kullanarak insanın politik ve etik alanını inşa eder. Bunun sonucunda hayvana dair temel sorular da belirlenmiş olur: "Hayvan etik ve politik alan tarafından kapsanabilir mi?", "Hayvanın dili var

³⁸ Hayvanın muhafaza istenci, onun kendisini korumaya ve yaşamını sürdürmeye olan eğilimini gösterdiğinden günümüzde gerçekleşen vegan etik tartışmaları açısından yararlı bir temel olabilir. Hayvanın kendini sürdürmeye olan eğilimi son derece içkin ve doğrudan olduğundan hayvan yaşamının değeri üzerine herhangi bir münakaşayı da iptal eder. Bu kendini sürdürmeye eğilimi olan her hayvanın yaşamak istediğini gösterir.

mıdır?”, “Hayvanın akli var mıdır?”, “Hayvanın akli varsa ne dereceye kadar kullanabilir?”, “Hayvanla insan arasındaki fark nedir?”. Felsefe tarihinin genel tutumu, Aristoteles’ten miras kalan bu sorulara hayvan için olumsuz cevaplar vermektir.

Bu bölümde Aristoteles’in hayvanı etik ve politik çalışmalarında nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

1.5.1. *Eudemos’a Etik: Aklın Değeri*

Eudemos’a Etik’te eylemin kaynağını inceleyen Aristoteles, felsefe tarihi için tipik bir hamle yaparak hayvanın eylemediğini söyler³⁹:

Canlılarda ve öteki hayvanlarda da, kendilerindeki itkiye aykırı dışardan bir şey onları devindirdiğinde zor ile yapılan ve katlanılan pek çok şey görüyoruz. Cansız nesnelere ilke yalın, canlılarda ise karmaşık, çünkü iştah ile akıl her zaman uyumuyor. Dolayısıyla öteki hayvanlarda, tıpkı cansız nesnelereki gibi, zorlayıcı olan şey yalındır (nitekim onlarda akla karşıt iştah yok, yalnızca iştahla yaşarlar). Oysa insanda her ikisi de var, ama belli bir yaşta, eyleme’yi gerçekten anladığımızda. Nitekim çocuğu da hayvana da değil, uslamlama ile davranana eyliyor deriz (Aristoteles, 2015a: 1224a20-29).

Bu pasajda hayvanların sadece iştahla yaşadığı belirtilir. Bu da hayvanın erdemden ve kendini denetlemeden tamamen mahrum olduğu anlamına gelir çünkü hayvanlar denetleme işini yapan akıldan da mahrumdur. Eğer hayvan kendini denetlemeden mahrumsa o zaman sadece iştahla hareket ettiğinden onun davranışlarının erdemli olmasını bekleyemeyiz (2015a: 1228a26-29).⁴⁰

Aristoteles aklın oluşan bir şey olduğunu belirtir, ama aklın neden insanda oluşup da hayvanda oluşmadığının cevabını veremez (Aristoteles, 2015a: 1224b20-30). O insanı doğrudan rasyonel

³⁹ Bu eylem tartışması aslında daha sonraları özgür irade tartışması olarak bilinecek tartışmanın en ilksel halidir. Aristoteles burada hayvanın özgür iradede yoksun olduğu belirlemesini yapmaktadır.

⁴⁰ Plutarkhos hayvanların doğuştan, insanlarınsa sonradan erdem sahibi olduğunu belirterek bu görüşü eleştirir (Plutarch, 1939: 493B-494A). Sadece insanların erdemli olabileceği argümanı başta sağduyuya uygun gözükse de, Plutarkhos’un eleştirisi erdem meselesinin Aristoteles’in sandığı kadar basit bir mesele olmadığını gösterir. Bu mesele, bugün de çıkmazdadır. Ahlakın kaynağının ne olduğunu tam olarak bilmiyor değiliz. Bir etolog olan Frans de Waal, kimi hayvanlarda belirli ahlaki dizgelerin bulunduğunu, ahlakın akla değil de beyindeki ayna nöronlarına dayandığını iddia ederek ahlak, erdem tartışmalarını ve hayvanın bu tartışmadaki konumunu iyice içkin bir düzleme çekerek derinleştirir (Bu tartışma için bkz. De Waal, F. (2014). *Bonobo ve Ateist: Primatlar Arasında İnsanı Aramak*. İstanbul: Metis Yayınları). Plutarkhos’un eleştirisi felsefe tarihinde hayvan kavrayışına dair farklı sesler olduğunu fakat bizim Aristotelesçi ve Stoacı geleneğin sesini duymaya alışık olduğumuzu gösterir (Steiner: 2010: 39).

canlı olarak belirler (Aristotle, 1995d: 1253a1-18).⁴¹ Bu diğer canlılarda aklın olanağını da iptal eder. *Eudemos'a Etik*'in sondan bir önceki cümlesinde, Aristoteles aklın akıldışılık üzerindeki üstünlüğünü ilan eder: “Ruhun durumu budur ve ruh için en iyi ölçüt şu: ruhun akıldan bağımsız yanına olabildiğince az kulak vermek” (2015a: 1249b21-23).⁴² Böylece Aristoteles ruhun yanları arasından en çok akla değer verdiğini açık açık ifade eder.

1.5.2. *Nikomakhos'a Etik: Hayvanın Eksikleri*

Kronolojik gittiğimize göre (her ne kadar Aristoteles külliyatı açısından zor olsa da en azından etik ve politik çalışmalar söz konusu olduğunda kronoloji takip etmek mümkündür), *Nikomakhos'a Etik*'te neler söylendiğine bakalım. İnsanın işini aramak için insana özgü olanın ne olduğunu araştıran Aristoteles belirlemesini kitabın başlarında yapar:⁴³

Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise *insana özgü* olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duylulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye *akıl sahibi* olanın – bunun da *akla boyun eğen* olarak, bir de *akla sahip olan ve düşünen* olarak – bir tür eylem yaşamı kalıyor (Aristoteles, 2014a: 1097b33-1098a).

Aristoteles ilk olarak insanların diğer canlılarla ortak özelliklerine bakar: yaşamının temel koşulları olan beslenme ve büyüme hem bitkiler hem de hayvanlarla; duyumsama (*aisthesis*) ise yalnızca hayvanlarla paylaşılır. Aristoteles hayvanlarla ve bitkilerle ortak olmayan tek şeyin akıl olduğu belirlemesini yapar. Peki Aristoteles hayvana akılı vermemekte neden diretir? Eğer akılı hayvanda da görseydi, o zaman insana özgü olduğunu iddia edemezdi ve böylece insan için *eudaimonia*'nın ve politikanın olanağına bir temel bulamazdı. Fakat, Aristoteles farklı bir yol da

⁴¹ Her ne kadar *Politika Eudemos'a Etik*'ten sonra yazılmış olsa da, Aristoteles felsefesinde aklın sadece insana ait olduğu kabulü yeni değildir.

⁴² Akıl konusunda böyle bir tavrı eleştiren Nietzsche, *Şen Bilim*'in başında tarih boyunca akıldışı yanı göz ardı edilen insanın temelinde içgüdü, dürtü, delilik, nedensizlik olduğunu söyler ve felsefe tarihinin bize bunu unutturmaya çalıştığını belirtir (Nietzsche: 1974: 74). Aristotelesçi akıl da Nietzsche'nin bu bilinç eleştirisinden pay alır. Nietzsche, tam olarak gelişmemiş olan bilincin, insanı oluşturan temel olarak ele alındığını belirtir. Nietzsche'ye göre bu belirlenim bilinci zaten tam kabul ettiğinden artık onun için uğraşılmasına gerek olmadığı sonucuna ulaşır. Bu da pek çok hatanın kaynağıdır (1974: 84-85).

⁴³ Aristoteles'in buradaki saptamalarına kaynak olarak *Ruh Üzerine* eserini gösterebiliriz. Fakat bilişsel/sezgisel bir yeti olan *nous*, gidimli bir yeti olan *logos*'la yer değiştirmiştir. *Nous* bu metinde bir düşünce erdemidir. Richard A. Lee, Jr. ve Christopher P. Long *Aristoteles'te Nous ve Logos* (2007) adlı makalelerinde Aristoteles'te *nous* ve *logos* ayrımının felsefe tarihçilerinin arı olmadığını belirtirler. *Nous logos*'un lojiğinden pay alırken, *logos* da *nous*'un noetizminden pay almaktadır.

izleyebilirdi. Hayvan ve insan akli arasında bir derece farkı olduğunu ve *eudaimonia*'yla politikanın bu derece farkından kaynaklandığını öne sürebilirdi. Bunu yaparak canlılık çalışmalarında hayvanların edimlerini açıklamada karşılaştığı zorlukları da aşabilirdi. Ne var ki, Aristoteles zor yolu seçmiş, akıl konusunda bir derece farkına değil mutlak bir kopuşa gitmiştir.⁴⁴

Akılsal olandan yoksunluğun ne anlama geldiğini *Ruh Üzerine*'de gördük. Şimdi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ruhu nasıl ele aldığına bakalım. Aristoteles ruhu ilk kitapta ele alır: Ruh aşağıdan yukarı doğru bir hiyerarşiye dayanarak üçe böler. Bu hiyerarşi bir sonrakinin diğerini kapsamasına dayanır: Beslenen yan beslenme ve büyüme ile ilgidir. Ruhun bu yanının akılla dolayısıyla erdemlerle hiçbir ilgisi yoktur. "Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı" olan (Aristoteles, 2014a: 1102b13-14) arzulayan yan arzuyu kontrol eder: "arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan ise, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır" (2014a: 1102b30-32). Demek ki arzulayan yanın, doğrudan olmasa da dolaylı olarak akılla ilişkisi vardır; bu yan akla katılabilir. Erdemlerin bulunduğu yan ise akılsal yandır; bu yan ikiye bölünür: "biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında. Erdem de bu ayrıma göre belirlenmektedir. Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik (*sophia*), doğru yargılama (*synesis*), akli başındalık (*phronesis*) düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz" (2014a: 1103a3-6). Aristotelesçi üçlü ruh bölümü kabaca bu şekilde yapılır. Bu ruh anlayışında, hayvan sadece arzulayan yana ve aşağısına sahiptir; hayvanın arzulayan yanı *logos*'a boyun eğmez, çünkü onda arzuyu denetleyecek *logos*'lu yan zaten yoktur. Bu da demek oluyor ki, hayvanın davranışları *logos*'un sunduğu anlamdan ve akıldan yoksundur. Onlar sadece iştah ile yaşarlar.

Aristoteles'teki yoksunluk mantığının kilit önermesi, akıldan yoksun hayvanların iştahla yaşadığıdır. Aristoteles'e göre, akıldan yoksun yaşayan hayvan hiçbir şekilde bir edimin öznesi olamaz. Çünkü o, bir tercihe (*prohairesis*) dayanarak eyleyemez. Tercih tartışması ilginçtir. Schaubert'in de belirttiği gibi, *Nikomakhos'a Etik*'in üçüncü kitabının 1-5 bölümleri arasında bir kez bile "ahlaki sorumluluk" kelimesi geçmediği halde, Aristotelesçiler bu kitabın ahlaki sorumluluk üzerine olduğunu iddia ederler (Schauber, 2003: 26). Sorabji de Aristoteles'in istençli ve bize bağlı eylem arasındaki ayrımını sorunsallaştırır: Ahlaki sorumluluğun açık bir şekilde belirtilmediğine değinerek Aristoteles'in köpeği neden ısırmaktan sorumlu tutmadığını anlamadığını söyler: "Ama ben Aristoteles'in neden bir köpeği ısırmaktan sorumlu tutmadığını

⁴⁴ Etik ve politik çalışmalarında hayvanları yoksun kıldığı aklın karşılığı, *Ruh Üzerine*'de olduğu gibi, *nous* değildir. Aristoteles bu çalışmalarda *nous* yerine *logos* kelimesini kullanır. Aygün'ün eylem alanında *logos*'un karşılığının akıl olduğunu belirttiğini aktarmıştık.

anlamıyorum... O açıkça istençli eylemi övgü ve suçla bağdaştırıyor ve eğer o hayvanlara sorumluluğu vermek istemiyorsa, bu hiçbir yerde hiçbir şekilde açık değildir” (Sorabji, 1995: 111). Sorabji *Nikomakhos’a Etik*’in üçüncü kitabında hayvana istençli edimi veren (Aristoteles, 2014a: 1111b8-9) Aristoteles’in, neden ona sorumluluğu da vermediğini sorun edinir. Aristoteles istençli eylem ile tercihli eylem arasında da bir ayrım yapar. Ona göre “akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur, ama arzu ile tutku ortaktır” (2014a: 1111b12-13). Aristoteles sorumluluğu tercihe bağladığından hayvana sorumluluk vermez. Ancak bu noktada Sorabji de haklı bir eleştiride bulunur: Aristoteles istençli eylemi övgü ve suçla bağdaştırabiliyorsa neden sorumlulukla bağdaştırmasın? Bugün hayvanlara sorumluluk verilmesini saçma bulabiliriz fakat dokuzuncu yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar hayvanlar çeşitli suçlardan mahkemeye çıkarılıp suçlu bulunabiliyordu (Vatomsky, 2019). Aristoteles böyle bir yolu takip etmek istemediğinden övgü ve suç ile sorumluluk arasında ilişki kurmaz. O sorumluluk alanını akıldan hareketle kurduğundan hayvanı bu alana dâhil etmez. Bu kitap istençli edim ile zoraki edim arasında bir ayrım öne sürer. Burada Aristoteles istençli eylemin hayvanlarda bulunduğunu ama onlarda (ve çocuklarda) tercihin (*prohairesis*) bulunmadığını söyler. Aristoteles’in hayvanları tercihten yoksun bırakması yeni bir haber değildir. *Eudemos’a Etik*’in ikinci kitabında bu tartışmaya zaten girmiştir. Aristoteles tercihi hakkında düşünülüp taşınan bir şey olarak değerlendirdiğinden ve akli da hayvanlardan yoksun kıldığından tercihi hayvanlara yükleyemez (Aristoteles, 2015a: 1226b6-14). Hayvanı tercihten yoksun bırakması, özellikle *Nikomakhos’a Etik*’in üçüncü kitabındaki haliyle oldukça Descartesçidir. Bu tartışmanın sonucunda özgür iradenin olanaklılığı sadece insana tanınmıştır. Hayvansa Descartesçi makine hayvan tanımlamasına yakın bir şekilde tanımlanmıştır. Çünkü hayvan, eylemlerini denetleyebilecek akıldan yoksun olduğundan tamamen bedenine boyun eğer.⁴⁵

Aristoteles’te insanın *eudaimonia*’ya erişmesi, onun insana özgü (*idion*) bir şey bulabilmesine bağlıdır (Sorabji, 1995: 15). Aristoteles’te *eudaimonia*: “[b]ir kişiye hayatı boyunca eşlik eden daimon’un yönünü iyi’ye çevirmesi anlamına gelen eu-daimonia, insanın ‘işini iyi yapması’, ‘iyi yaşaması’ ya da bu anlama gelmek üzere ‘ruhun erdeme uygun etkinliği’dir” (Kalaycı, 2014:

⁴⁵ Buraya bir parantez açmamız gerekir: Aristoteles *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de eylem ve edimlerin arkasındaki nedenleri inceler. Bu metinde hareketi yani eylemi/edimi, üç nedene bağlar: “Hareketin gerçek sebebi istemdir (*oreksis*) ve bu ya duyumsama (*aisthesis*) ya imgelem (*phantasia*) ya da düşünce yoluyla (*noesis*) oluşur” (Aristoteles, 2013: 701a35-37). Hayvan düşünce yoluyla eyleyemediğinden, sadece ona doğru bir hareket gerçekleştiğinde hareket edebilir. Yani, hayvan harekete bir tepki olarak hareket eder. Kendiliğinden bağımsız bir hareket kapasitesi yoktur. Aristoteles’in vardığı bu sonuç Descartesçi makine hayvan’ı (*bête machine*) önceler. Aristoteles burada hayvanları otomatik kuklalara benzetir: “Hayvanların hareketi küçük bir hareket tarafından harekete geçen otomatik kuklalara benzetilebilir” (2013, 701a2-3). Tabii burada Descartes’ı bütün Aristoteles karşıtlığına rağmen Aristotelesçi olarak adlandırmak kronolojik açıdan daha doğru olur. Descartes, en azından hayvan konusunda oldukça Aristotelesçidir!

258). Dolayısıyla, Aristoteles'e göre bir insana mutlu diyebilmek için "hem erdemin tamamı hem de yaşamın tamamı gerekli"dir (2014a: 1100a4-5). Bu tanımda bir sorun yoktur. Sorun, Aristoteles'in insana özgü bir mutluluk türü olan *eudaimonia*'ya büyük bir önem atfetmiş olması ve hayvanların sırf ona ulaşamadıkları için etik ve politik düzlemden dışarıya atılmasıdır. Çünkü "özelden çok kamusal bir mesele olarak" (Kalaycı, 2014: 258) belirlenmiş olan *eudaimonia* aslında etik ve politik alanın kuruculuğunu üstlenir. Bu alana da ancak *logos*'la dahil olunabilir. Aristotelesçi *logos* tartışması insan için bu eşsiz varoluş kipini sunar. Böylelikle Aristoteles insana özgü (*idion*) bir ontolojik konum oluşturur: İnsan hayvanlardan pratik ve teorik akla sahip olmasıyla; tanrıdan ise pratik akla sahip olmasıyla ayrılır. O, tabiri caizse "tek"tir.

Onuncu kitabın sonunda ise akla uygun yaşamı tanımlayan (2014a: 1177b30-1178a8) değerlendiren Aristoteles, insanın spesifik ontolojik konumunu tamamen tayin eder. İnsan ne hayvan ve bitkiler gibi sadece doğaya gömülüdür ne de tanrı gibi sadece saf temaşaya. İnsan konumu gereği hem doğaya gömülüdür hem de temaşa yaparak ondan ayrılır.

1.5.3. *Politika*: Hayvan Politikası

Aristoteles *Politika* kitabında hayvanın *polis*'teki konumunu ve insan için değerini örtük olarak belirlemiştir. Biz bu bölümde bunu *logos* üzerinden nasıl yaptığına bakalım. Aristoteles *Politika*'da köle-efendi ikiliğini prototip olarak düşük olanların üst olanları kabul etmesi gerektiğini söyler: bedenin ruhu, kadının kocayı, hayvanın insanı, çocuğun babayı. Akıldan sadece anlayacak kadar pay alan, doğası gereği köledir. Akıldan pay almayan hayvan tutkularına boyun eğer (Aristotle, 1995d: 1254b3-23). Hayvan da akıldan hiç pay almadığından köle olarak değerlendirilebilir: "öküz, fakir insanın kölesidir" (1995d: 1252b13). Aristoteles aklın bu belirlemesi üzerinden kölenin, kadının ve hayvanın politik açıdan konumunu belirler.

Aristoteles yöneten ve yönetilen ilişkisini zorunlu ve yararlı bulduğunu söyler: "Ruh ve bedende, ya da insan ve hayvanda olduğu gibi (vücudunu kullanıp daha iyisini yapamayacaklarda olduğu gibi) bir fark varsa, aşağıdakiler doğadan köledir ve onların her aşağıda olan gibi, bir efendinin hükmünde olmaları onlar için daha iyi olacaktır" (1995d: 1254b15-21). Bazılarının doğuştan tabi, bazılarının doğuştan yönetici olduğunu belirterek bir ikilikler mantığı kuran Aristoteles, üstün olanın aşağı olanı yönettiği – ya da yönetmesi gerektiği – ikilikleri sayar: efendi köleyi, ruh

bedeni, zihin (*nous*) arzulamayı (*oreksis*), erkek kadını, insan hayvanı (1995d: 1254a24-1254b30).⁴⁶

Aristoteles *Politika*'da dil olan *logos*'u sadece insana verir. Bunun için takip ettiği argüman şudur: doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz, dolayısıyla dilin de bir ereği olmalıdır. Dilin ereği insanın siyasallaşmasıdır. Burada hayvan dilden mahrum kaldığından ona sadece çıkardığı sesler kalmıştır. Onlar acı ve hazzı gösterir ama adalet ve adaletsizliği gösteremez (1995d, 1253a7-18). Aristoteles sadece insan dilinin adalet ve adaletsizliği gösterebileceğini düşündüğünden, dil ve anlamlılık arasında bir ilişki kurmuş olur. Çünkü ona göre ses bir anlamlılığı olan adaleti gösteremez. Böylelikle Aristoteles sesi anlamdan yoksun kılarak tehlikeli bir hamle yapar. Bu hamlenin sonucu, hayvanın anlamdan yoksunluğu olmuştur. Acı ve hazzı gösteren ses tamamen anlamdan mahrum bırakılmıştır. Descartes bu anlamsızlığı kullanarak hayvanın çıkardığı sesleri makinelerin çıkarttığı seslere benzetecektir. More'a yazdığı bir mektupta şöyle diyecektir: "Dil bedendeki gizil düşüncenin tek göstergesidir"⁴⁷. Halbuki acı ve haz da oldukça anlam yüküdür. Ancak onların anlamlılığı mantıksal düzlemin anlamlılığını taşımaz. Ses olarak anlam dil olarak anlamdan daha doğrudandır. Burada, Barthes'ın fotoğraf için yaptığı ayırmadan bahsedebiliriz. Dilin anlamlılığı *studium*'dur, sesin anlamlılığı ise *punctum*. Hazza ve acıya dayanan sesin çıkardığı anlam bizi delip geçer, bizi ele geçirir. O doğrudandır. Barthes'a göre "*studium* her zaman kodlanmış, *punctum* ise kodlanmamıştır" (Barthes, 2000: 69). O isimlendirebildiğimiz bir şeyin bizi gerçek anlamıyla delemediğinden bahseder (2000: 69). Mantıksal düzlem isimlendirilebilenlerin alanıdır. Sesin doğrudanlığı ise adlandırılanın alanını es geçer.

Politika'da adaletin kapsamı *logos*'la belirlenir. Hayvan adaletin kapsamında değildir. Hayvana karşı bir ahlaki sorumlüğümüz yoktur çünkü hayvanda *logos* yoktur. Regan'ın yaptığı bir ayırım Aristotelesçi ahlaki sorumluluk literatürü açısından önemlidir: Regan'a göre ahlaken etkin ve ahlaken edilgen varlıklar arasında bir ayırım yapmak gerekir (Regan, 2017: 131). Böylelikle, belki Plutarkhos gibi erdemleri hayvanlara yüklemekten de hayvanları erdemli yaşamın taşıyıcısı haline getirebiliriz. Regan'a göre ahlaken etkin varlıklar karmaşık bazı yetilere sahiptir ve ahlaken neyin yapılması gerektiğini belirlemek için ahlaki ilkelere başvurup ona göre eyleyebilirler; ahlaken edilgen varlıklar ise davranışlarını ahlaken düzenleyebilecek yetiden yoksundurlar. Böylece ahlaken edilgen varlıklar için doğru ve yanlış yoktur. Çünkü onlar zaten doğru ve yanlış arasından

⁴⁶Önemli çevre ve hayvan etiği filozoflarından Val Plumwood da Aristoteles'in aktarılan pasajına ithafen bu ikiciliği geleneksel ontolojinin temel mantığı olarak değerlendirir ve şöyle der: "Batı kültürünün merkezinde yer alan şey basit bir eril kimlik değil, bu çoklu dışlamalarla tanımlanan efendi kimliğidir" (Plumwood, 2004: 64). Plumwood pek çok feminist kuramcıdan ayrılarak erkek/kadın ikiciliğinin kuruculuğunu kabul etmez. Onun için kurucu mantık efendi köle ikiliğidir ve diğerleri bu ikiliğin çeşitlemeleridir.

⁴⁷ Letter to More of 5 February 1649, AT V 278, CSMK 366

seçim yapacak ahlaki ilkelere ulaşamazlar. Ahlaken edilgin varlıkları, ahlaken etkin bireylere bağımlı kılan, edilgin varlıkların etkin varlıkların eylemlerinin etkilerine maruz kalabilmeleridir. Aristoteles’in gözden kaçırdığı bu ayırım, günümüz hayvan felsefesi tartışmaları açısından son derece önemlidir. Bu ayırım nihai olarak neyi etik bir dizgenin öznesi haline getirebileceğimizi belirlemeye çalışır. Aristoteles’e göre ahlaki ilişki sadece akıl sahibi ve ahlaken etkin bireyler ile akıl sahibi ve ahlaken etkin bireyler arasında mümkündür. Regan ise bu ilişkinin ahlaken etkin bireyler ile ahlaken edilgin varlıklar arasında da kurulabileceğini gösterir.

Son olarak bu kitapta, Aristoteles’in felsefesine uymayan bir teleolojiyle karşılaşırız: “Benzer bir şekilde, hayvanların oluşumundan sonra bitkilerin onlar için, hayvanların ise insan için varolduğu çıkarımına varabiliriz, evcilleştirilmiş olanlar faydalanmak ve yemek için, vahşi olanların, hepsi olmasa da, en azından büyük çoğunluğu yemek ve kıyafet ile çeşitli araçlar için kullanılabilir. İmdi, doğa hiçbir şeyi eksik ve boşuna yapmıyorsa, onun tüm hayvanları insan için yaptığı çıkarımına varabiliriz” (Aristotle, 1995d: 1256b15-22). Bu pasaj tuhaftır, çünkü Aristotelesçi külliyatın başka hiçbir yerinde böyle işleyen bir teleolojiyle karşılaşmayız. Steiner bu teleolojik yaklaşımın aslında Aristoteles’in düşüncesi olmadığını, onun sadece döneminin bir düşüncesini aktardığını söyler (Steiner, 2010: 59). Fakat bu yorumu mümkün kılacak herhangi bir emare yoktur. Çünkü genelde etik ve politik metinlerde aktardıklarını eleştiren Aristoteles, bu pasaja dair hiçbir yorumda bulunmaz, onu eleştirmeye çalışmaz. Bu tavır da bize bunun bir aktarım değil Aristoteles’in kendi düşüncesi olabileceğini gösterir.

1.6. Değerlendirme

Aristoteles’in hayvana dair kavrayışının temel olarak canlılık çalışmalarından kaynaklandığını, canlılık çalışmalarının kabullerinin ise etik ve politik alanlarda işletildiğini gördük. Canlılık çalışmalarında yer yer hiyerarşik bir tavır tespit edilebilse de etik ve politik çalışmalarına göre daha nötr bir hava vardır. Aristoteles’in hayvan sorusuyla ilgilenme biçimi, belki de bir ilk olduğundan, genel itibariyle oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Biyolog Aristoteles hayvana dair kavrayışında heterojenliği yani hayvanların çokluğunu yakalarken, filozof Aristoteles bir özdeşlik mantığı yaratmak için hayvanın çeşitliliğini genel bir tekillik olan “hayvan” kavramı altında zapt etmeye çalışır. Örneğin at, geyik, köpek gibi hayvanlar tek bir hayvan kavramının altına sığdırılarak insanla “hayvan” adı altında bir karşıtlık ilişkisine sokulurlar. Halbuki tam farka dayanan bir karşıtlık insanla hayvanın arasında bir karşıtlık sunmaz. Aristoteles’in felsefesinin izin verdiği karşıtlık insan ve at, at ve geyik karşıtlığı gibi heterojendir. Aristoteles

kendi kurduğu yapıyla uyumsuz bir şeyi talep eder. Dolayısıyla, bu yapı içinde işlemeye çalıştıkça kendisiyle çelişmeye başlar.

Bir diğer problem ise Aristoteles'in hayvan felsefesine kısa devre yaptıran *nous* kavramıdır. Aristoteles *nous*'u ve *noetik* edimleri hayvanlara bir türlü atfetmek istemez. Aristotelesçi problem şudur: Aslında biyolog Aristoteles *nous*'un hayvanlarda bir muadilinin olduğunun farkındadır, ne var ki filozof Aristoteles bu konuda daha temkinli olduğundan, kavramsal olarak *nous*'u hayvana atfedemez. Aristoteles'in *nous*'tan anladığı şeyin işlevleri gerçekten de insana özgüdür. *Nous*, Aristoteles'te bilimlerin, felsefenin, etik ve politik alanın kurucusu olan logos kavramının garantörüdür. Hayvana böyle bir *nous* kavramını atfetmenin *alogos* olacağını düşünen Aristoteles, çözümü hayal gücünün yetilerini genişletmekte bulur, ne var ki bu genişletme de yetersiz kalır. Çünkü hayal gücü hayvanın yaşamak için ihtiyacı olan yakın/uzak, tehlikeli/güvenli gibi kavramsallaştırmalara izin vermez. İbn-i Sina da bu eksikliği fark etmiş olacak ki tam da bu kavramsallaştırmalara izin veren ne akıl ne de hayal gücü olan başka bir yeti tanımlar. Kuruntu yetisi dediği bu yetiyi karşılaştığı kimi bilişsel sorunları aşmak üzere hayvanlara atfeder. Hayvan, İbn-i Sina'da Aristotelesçi *nous*'a sahip olmasa da kuruntu yetisi hayal gücünün eksikliklerini kapatmak için yeterlidir: "Bu yeti, hayvan ve insanlarda bulunur. Ancak hayvanlarda, insandaki aklın yerini tutar" (Atay, 1997: 20). Eğer Aristoteles'in *nous* olarak adlandırmaktan kaçındığı yetiyi hayvanların kendilerine özgü, kendi ihtiyaçları doğrultusunda belirlenen bir akıl olarak değerlendirebilirsek Aristotelesçi problemi çözebileceğimizi düşünmekteyiz. Yani, hayvanların da *aklı* vardır ama bu akıl doğrudan insandakiyle birebir olmak zorunda değildir. Farklı hayvanlar farklı biçimlerde çalışabilecek akıllara sahip olabilir. İnsana benzeyen bir akla sahip olmadıkları için onları akıldan yoksun kılmak hem etik hem de psikolojik pek çok soruna yol açacaktır.

Nous tartışmasının Aristoteles'te incelikli bir biçimde ele alınmamış olması, felsefe tarihi için büyük bir sorun yaratmıştır. Aristoteles sonrası filozoflar Aristoteles'in akla dair bilinçli veya bilinçdışı kavramsallaştırmalarını kabul ederler. Bu yüzden hayvanı akıldan yoksunluğuyla işaretleyip onu etik düşünümün öznesi olarak görmezler. Hayvan, felsefe tarihi boyunca, insanın sınırlarını belirleyen, insanı insan yapan bir sınır görevlisi olmuştur. İnsandan uzak tutulmak istenen her şey hayvanın tarafına atılmış, bazen hayvanın yaşamak için son derece temel ihtiyacı olan şeyler bile hayvandan alınmıştır.

Nasıl ki *Lambda*'nın tanrısı tüm bir ortaçağ teolojisi için belirleyici olduysa, Aristoteles'in hayvan sorusunun belirlemeleri de bütün bir felsefe tarihi için belirleyici olmuştur. Teoman Duralı Aristoteles'in bilimsel araştırmalarının zararlı etkilerinin olduğunu kabul eder ama bunların metafizik ön kabullerden ziyade imkân yetersizliklerinden kaynaklandığını düşünür (Duralı, 2011: 114). İster metafizik ön kabullerden ister imkân yetersizliklerinden kaynaklanmış olsun,

Aristoteles'in hayvan üzerine görüşleri bütün bir felsefe tarihini etkisi altına almış, günümüzün *endoksa*'larına kadar girmiştir.

2. BÖLÜM

JACQUES DERRİDA’NIN HAYVAN FELSEFESİ

İlk bölümde, Aristoteles’in hayvan sorusu için bir ilk olduğunu, bu sebeple özgün bir konumu işgal ettiğini belirtmiştik. Ne var ki, Aristoteles hayvan sorusu ve çıkarımları hakkında bilinçli değilken Derrida hayvan sorusuna son derece bilinçli ve ihtiyatlı bir biçimde yaklaşmıştır. Bu yaklaşım onun felsefe tarihinde bir eksikliği tespit etmesini sağlamıştır. Derrida hayvana dair hayvan edebiyatı, hayvan resmi gibi pek çok tür varken neden hayvan felsefesi yoktur diye sorar: “Hayvan ressamı ve heykeltıraşları var. Hayvan edebiyatından da hayvanlık sanki yalnızca bir alemi, türü veya cinsi değil de sanatsal bir türü tanımlıyormuş gibi bahsedilebilir. Peki neden bir felsefe türü olarak bahsedilemez? Neden bir hayvan felsefesinden bahsedilemez? Bu boşluk için, eğer buna boşluk denebilirse, özsel nedenler olabilir mi?” (Derrida, 2008: 74) Derrida daha önce bir hayvan felsefesi yapılmamış olduğunu belirterek aslında bir hayvan felsefesi çağrısında da bulunmuş olur.

Derrida’ya göre hayvan üzerine olan kuramsal söylem ikiye ayrılır. İlk söylemin üreticileri filozoflardır. Filozoflar hayvanları incelerken, hayvanlara bakarken hayvanların da onlara geri baktığının farkında değildir: “Onlar, kendilerinin ‘hayvan’ dedikleri şeyin, onlara tamamen başka bir kaynaktan bakabileceğini ve oranın dibinden onlara seslenebileceğini hiç hesaba katmamışlardır” (Derrida, 2008: 13). Derrida’ya göre bu tarz söylemler, metinler ve imzalar felsefe tarihinde en sık görülen türdür; bu kavrayışın ortak işlemi, bu kavrayışa sahip filozofların hayvanın bakışına maruz kalmamaları, hayvanın bakışının *subject*’i olmamalarıdır. Eğer maruz kalmışlarsa bu tabiiyetin deşifre edilmesi gerekir (2008: 7). Hayvanın bakışının farkında olmayan bu kavrayış Descartes ile başlatılabilir de Derrida, Descartes’ın bir başlangıç olduğunu söylemekte çekimserdir (2008: 13). Çekimserliğinin nedeni Descartes’tan önce de benzer kavrayışların felsefe tarihinde zaten var olmasıdır. Örneğin, tezimizde de gördüğümüz üzere, Aristoteles de Derrida’nın belirlediği bu filozoflar grubunun üyesidir. Aristoteles canlılık çalışmalarında hayvanlara bakar fakat hayvanların ona baktığını fark etmez.

İkinci söylem, şiirsel ve peygamberce olandır. Bu söylemin üyeleri hayvanın kendilerine seslenebileceğini, hayvanın onlara bakabileceğini bilirler. Derrida da kendisinin bu söylemin bir parçası olduğunu iddia eder. Onun konumunu önemli kılan da budur. Derrida’ya göre bu söylem kategorisinde daha önce hiç felsefe yapılmamıştır. Bu nedenle Derrida kendisinin bu söylem kategorisinin ilk filozofu olduğunu iddia eder (2008: 14). Yani, Derrida’nın felsefesi hayvanın bakışının farkındalığı altında yapılan bir felsefedir: Radikal ötekini ve onun etkisini sonuna kadar

kabul eder. İnsan hem bakandır çünkü hayvana bakandır. Hem de bakılındır çünkü hayvanın bakışına maruz kalır.

O halde bilinçli olarak hayvan felsefesi yapmış olmasının yanı sıra bir hayvan felsefesinin, yani bir adlandırma olarak hayvan felsefesinin gerekliliğini tespit eden ilk filozof da Derrida olmuştur. Dolayısıyla, Aristoteles ve Derrida'yı birlikte ele alan bu tez felsefe tarihinde bir "başlangıç" ve bir "devrim" olan iki ana odaklanmaktadır. Biyolog Aristoteles heterojen sınırların peşindeyken, filozof Aristoteles geleneksel ontolojinin mantığına sadık kalarak çoklu sınırları, çokluğu ve heterojenliği homojenleştirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle Aristoteles canlılık çalışmalarında hayvanların çokluğunun farkındadır, onları sınıflandırmada karşılaştığı sorunları aşamaz. Fakat geleneksel çalışmalarında sanki karşılaştığı sınıflandırma sorunları ve çeşitlilik yokmuş gibi davranır ve hayvanları tek bir hayvan kategorisi altına sığdırır.⁴⁸ Derrida ise geleneksel ontolojinin özdeşlik mantığının işleyiş biçimi olan homojenleştirme hareketine karşı çıkarak heterojenleştirme hareketine vurgu yapar. Yani Derrida için hayvan altında toplanan birbirinden sonsuz farkla ayrılan hayvanlar, bu kategorinin tek tipleştirici kuvvetinden kurtarılmalıdır. İşte tam da bu nedenle Derrida'nın felsefesi hayvanlar için özgürleştirici bir potansiyele sahiptir.

Derrida'ya göre pek çok önemli felsefi sorunun konumlandığı sınırı temsil eden hayvan sorusu (Derrida & Roudinesco, 2004: 64), kendi felsefi projesinin başından sonuna sürekli tekrar eden daimî bir mesele olmuştur (Derrida, 2011a: 1). Erken dönem metinlerine baktığımızda hayvan meselesine doğrudan ve apaçık bir ilgi tespit edilemese de *Hayvan ve Egemen I-II (La bete et Le souverain I-II)*, *Öyleyse (Ardında) Olduğum Hayvan (L'animal que donc je suis)* gibi geç dönem çalışmalarında ve *Hayvanlara Karşı Şiddet, İyi Yemek* gibi röportajlarında, Derrida hayvan sorusunu projesinin merkezine yerleştirmiştir. Derrida hayvanı düşünürken de tıpkı diğer meselelerde olduğu gibi yapısöküme başvurur: "Yapısöküm hareketleri, yapılara dışardan müdahaleye çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde 'ikamet etmek' suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedebilirler. [...] Yapısöküm girişimi, mecburen içerden işleyerek, yıkıcılığın tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, onları oradan yapısallıklarıyla, yani öğelerini ve atomlarını ayrıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabalarının verdiği hızla ileri gider" (Derrida, 2014: 39). Öyleyse, Derrida hayvan sorusunu ve bu soruya verilmiş cevapları yapısöküme tabi tutarak, hayvanın daha önce ele alınmış olduğu kaynaklara başvurup bu kaynakların oluşturduğu yapının içinde kalarak o yapıların hayvana dair

⁴⁸ Hatırlamak gerekir ki Aristoteles *Hayvan Araştırmaları*'nda denizde hayvan mı bitki mi olduğu anlaşılmayan canlılardan bahsetmektedir (Aristotle, 1995a: 588b13-14). Dolayısıyla Aristoteles sadece hayvanları tek bir kategori altına sığdırmakta zorlanmaz, bitki ve hayvanı birbirinden ayıran bir ölçüt bulmakta da zorlanır.

kavrayışlarındaki muğlaklıklara, tutarsızlıklara ve stratejilere odaklanıp onları dönüştürmeyi hedefler.

Hayvan sorusu Derrida'nın daimî ilgilerinden biri olmuşsa da baştan beri açık bir biçimde ele alınmamıştır. Derrida söze karşı yazıyı ele aldığı erken dönem çalışmalarında hayvanı da örtük olarak ele almış olur, çünkü logosantrizm⁴⁹ ve fonosantrizm⁵⁰ sesi yazıya karşı üstün görürken, aynı zamanda insanı da hayvana karşı üstün görmektedir (Derrida & Roudinesco, 2004: 64). Öyleyse, Derrida felsefenin fonologosantrik yapısını yapısöküme uğrattığında, bu yapıyı mümkün kılan kaynakları, bu yapının ürettiği hayvan/insan, kadın/erkek, yazı/söz vb. karşıtlıkların olanaklılık koşullarını, bu karşıtlıkların tarihini ve karşıtlıkların yapısının yapısallığını da yapısöküme uğratmış olur.

Derrida doğrudan hayvan sorusuna odaklandığı metinlerde ve röportajlarda insan ve hayvan arasındaki bölünemez tekil sınırı işaretleyen eşiği yapısöküme uğratmaya çalışır (Derrida, 2011a: 309). Derrida'nın yapısökümü hedef aldığı felsefi yaklaşım, hayvan ve insanı akıl sahibi olmak, konuşmak, gülmek, ağlamak, cevap vermek gibi tekil özellikler üzerinden ayıran geleneksel yaklaşımdır. Derrida sınırları teke indirgeyen homojenleştirici yaklaşıma karşı çıkararak sınırları katlamak gerektiğini düşünür. Başka bir ifadeyle hayvanların çeşitliliği vurgulanmalı, farklı farklı hayvanları birbirinden ayıran çoklu farklar gösterilmelidir. Derrida'ya göre hayvanlar birbirinden, insanlar da hayvanlardan örneğin akıl gibi tekil bir özellik üzerinden ayrılamaz. Farklılaşma ve ayırım sonsuz farklı özelliğe dayanarak gerçekleşir. Özetle, insanla hayvanı, aslanla maymunu, orangutanla şempanzeyi birbirinden ayırabilecek olan tekil bir özellik yoktur. Derrida bu iddiasını hayvanlar ve insan arasındaki sınırları, insanı insan, hayvanı hayvan yapan sınırları düşünerek göstermeye çalışır. Tam da bu sebeple Derrida'nın sınır üzerine araştırma ve incelemelerinden oluşan hayvan üzerine çalışmaları Derridacı ontolojinin en bariz biçimde tespit edilebileceği çalışmalardır.

Sınırları düşünmeyi kendine görev edinen Derrida felsefesi aynı zamanda farkı kucaklayan bir felsefedir. Bu, Derrida felsefesinin geleneksel ontolojiden ve geleneksel etik kavrayışlardan kaçındığı anlamına gelir. Derrida özdeşlikten ziyade özdeşliği ihlal eden, özdeşliğin homojenleştirici kuvvetinin altında toplanamayan varolanlara, öğelere, işlemlere ve birimlere odaklanarak geleneksel felsefenin farkı görmezden gelen, yadsıyan, bastıran özdeşlik

⁴⁹ Logosantrizm: *logos*'u (akıl, söz, düşünce, kural, tanım gibi tüm çevirileriyle birlikte) felsefenin ve dilin merkezine alan düşünsel tutum.

⁵⁰ Fonosantrizm: sesin ve sözün yazıya karşı üstünlüğünü varsayan düşünsel tutum.

mantığından uzaklaşmaya çalışır. Farka ve ötekine bu denli vurgu yapan Derrida felsefesinin önünde sonunda hayvan sorusunu kapsamlı bir biçimde düşünmüş olması son derece doğaldır.

Derrida orta dönemlerinden itibaren farklı bir yazım biçiminin peşine düşerek kitabın ve yazının sınırlarını sınınamaya çalışır.⁵¹ Bu dönemlerde hayvanlar özellikle metaforlar olarak Derrida'nın metinlerine doluşmaya başlar. Orta dönemiyle birlikte Derrida gitgide otobiyografik bir yazım biçimiyle yazmaya başlar. İlginç bir biçimde otobiyografik yazım hayvan sorusunu düşünen filozoflara kendini bir şekilde dayatır. Derrida da bu otobiyografik dayatmadan nasibini alır. Örneğin, *Öyleyse (Ardında) Olduğum Hayvan* adlı metnin hareket noktası gerçek bir karşılaşma üzerine kurgulanmıştır. Derrida kedisıyla –bu kedinin kanlı canlı ve onunla birlikte yaşayan gerçek bir kedi olduğunu ısrarla vurgular– kendisi arasında gerçekleşen, kedisinin karşısında, onun bakışı altında çıplak olduğu bir karşılaşmayı aktarır (Derrida, 2008: 18). Derrida hayvanın kendisine baktığının farkındadır; bu farkındalık, hayvanın karşısındaki çıplaklığı, onu hayvan sorusu üzerinde ciddi bir biçimde düşünmeye sevk eder. Tıpkı Derrida gibi, Val Plumwood da *Av Olmak (Being Prey)* adlı makalesinde bir timsahla gerçekleşen, neredeyse hayatını kaybetmesine yol açan bir karşılaşmadan bahseder. Metnini bu kişisel deneyim üzerine kurgular. Bu deneyim hali hazırda vejetaryen olan Plumwood'a kendisinin de av olabilme olanağını göstererek onun hayvanla kurduğu ilişki üzerine tekrar düşünmesini sağlar. Otobiyografik yazımla günümüzün standartlaşmış felsefe yapma biçimi olan akademik yazımdan uzaklaşan filozoflar sadece Jacques Derrida ve Val Plumwood ile sınırlı değildir, bu dille yazan Donna Haraway, Matthew Calarco, Cary Wolfe, Helene Cixous, Luce Irigaray gibi pek çok filozofa hayvanlar kendilerini belki bir metafor belki de bir alegori olarak açar. Demek ki hayvan meselesi *bios*'un ve *graphos*'un bir araya geldiği bir meseledir. Yaşam ve yazının tam kalbinde bir *auto-* yani kendilikle birleşerek yazılabilecek, aktarılabilecek bir mesele...

Matthew Calarco'nun belirttiği üzere Derrida'nın hayvan üzerine çalışmaları, diğer çalışmalarına nazaran henüz yeterince ilgi görmemiştir (Calarco, 2008). Halbuki Derrida'nın yoğun, ağır ve açıkçası biraz da zor olan felsefesine onun hayvan üzerine çalışmalarından başlamak, Derrida'nın felsefesine giriş yapmak isteyen okuyucu için oldukça faydalı olacaktır. Ayrıca Derrida'nın hayvan çalışmaları hem Derridacı etiği hem de sıklıkla göz ardı edilen Derridacı ontolojiyi anlayabilmek için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Derrida'nın hayvan kavrayışını incelemeye başlamadan önce, tıpkı Aristoteles bölümünde yaptığımız gibi, Derrida'dan önce hayvan üzerine neler söylendiğini inceleyeceğiz. Derrida'yı ele almak için ihtiyacımız olan arka planı elde ettikten sonra Derrida'nın hayvan meselesi üzerinden

⁵¹ Bkz. *Kartpostal, Sokrates'ten Freud'a ve Ötesine ve Glas*.

gelenekle nasıl ilgilendiğine, ontolojik ve etiko-politik görüşünü hayvan meselesiyle ilgisinde nasıl ortaya koyduğuna bakacağız.

2.1. Aristoteles'ten Derrida'ya Geleliye Hayvan Sorusu

Aristoteles öncesinden Aristoteles'e kadar olan süreçle karşılaştırıldığında, Aristoteles'ten Derrida'ya olan süreç son derece uzun olduğu için bu bölümde ele alacağımız filozoflar konusunda seçici olmamız gerekti. Seçimlerimizi yaparken filozofların hayvan meselesine etkilerini göz önünde bulundurduk. Bu doğrultuda en büyük etkiye sahip olduğunu düşündüğümüz filozofları ele aldık. Seçimlerimiz şu şekilde oldu: Aristoteles'in hayvan kavrayışından etkilenen ve hayvanı Aristotelesçi bir biçimde ele alan Stoacılık; hayvanın kendi dönemlerindeki felsefi konumunu eleştiren Plutarkhos ve Porphyrios; hem Aristoteles felsefesinin hem de teolojinin etkisiyle hayvanı olumsuz bir biçimde konumlandıran ortaçağ felsefesi; makine-hayvan belirlemesiyle modern felsefede hayvanın yerini tayin eden Descartes; sertleşen endüstriyellemeye karşı hayvan özgürleşmesi adına vejetaryen bir bilinç oluşturmaya çalışan İngiliz Romantikleri; hayvan meselesini ilk defa hak ve özgürleşme çerçevesinde ele alan Jeremy Bentham, Peter Singer ve Tom Regan gibi hak-odaklı filozoflar.

2.1.1. Aklın Başka Yetiler Tarafından İkame Edilemeyişi

Tıpkı Aristoteles gibi Stoacı filozoflardan bazıları da hayvanlara *doksa*'yı (Sorabji, 1995: 28) ve *logos*'u/*nous*'u atfetmemişlerdir. *Nous* bilişsel davranışları açıklama açısından oldukça temel bir yeti olduğundan, hayvanı⁵² bu yetiden mahrum bıraktığımızda onun davranışlarını açıklamak için bu yetinin yoksunluğunu telafi edecek bir şeyler bulmamız gerekir. Aristotelesçi atıf mantığına örnek olarak Hierokles'i gösterebiliriz. Tıpkı Aristoteles'in hayvana hayal gücü atfederek hayvanın eylemlerini açıklama sorununu aşmaya çalışması gibi, Hierokles de *nous*'un yokluğunda hayvanın davranışlarını güçsüz bir ikame yetiyle açıklamaya çalışır. Hierokles'e göre hayvanın kendine dair bir algısı vardır; hayvan bu sayede kendisindeki ve düşmanındaki

⁵² Okuyucuyu hayvanın bu şekilde tekil olarak adlandırılması hakkında bilgilendirmemiz gerekir. Felsefe tarihinde hayvan genel tekillik olarak ele alındığından, atıflar ve yoksunluklar bu tekillik mantığına dayanarak, yani "hayvanda x vardır", "hayvanda y yoktur" biçiminde temellendiğinden, biz de geleneksel felsefenin bu jestini vurgulamak adına hayvan tekilini bu biçimde tutmaya karar verdik. Fakat okuyucu "hayvan" kategorisinin saçmalığı karşısında ihtiyatlı olmalıdır. Bunun nedenini ileride göreceğiz.

zayıflıkları tespit edebilir (Hierocles, 2009: 7). Hierokles hayvanın bu edimlerini açıklamak için akıl dışında bir yetiye başvurur: *Synaisthesis* (2009: 6). *Synaisthesis* aklın aksine kavramsallaştırarak değil içgüdüsel olarak iş görür. Fakat bu açıklama sorunludur. Çünkü eğer hayvan kendisindeki ve düşmanındaki zayıflıkları tespit edebiliyorsa bu, hayvanın en azından bir yarar zarar muhasebesi yapabildiği anlamına gelir. Dolayısıyla, bu muhasebe *aisthesis*'ten daha titiz bir yetiye ihtiyaç duyuyor gibi gözükmektedir. Burada hayvana atfedilen şeyle hayvanın gündelik davranışları arasında bir tutarsızlık olduğundan bahsedilebilir. Aristoteles'te de benzer bir sorunla karşılaşmıştık. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de hayvana hayal gücünü atfederek hayvanın bütün eylem alanını açıklamaya çalışmaktaydı fakat *Hayvan Araştırmaları*'nda ve *Hayvanların Kısımları*'nda *nous*'u ve *dianoia* gibi noetik edimleri hayvanlara kısmen de olsa atfetmek zorunda kalmıştır. Çünkü hayvanların kimi edimleri “iyi”, “kötü”, “yararlı”, “zararlı”, “yakın”, “uzak” gibi belirli kavramsallaştırmalar olmadan açıklanamaz; bu kavramsallaştırmaları yapmak için de hayal gücünden ve *synaisthesis*'ten daha kuvvetli bir yeti gerekmektedir.

Stoacılar Aristoteles'in başlattığı akıl geleneğine dahil olarak insan aklını insanın hayvan üzerindeki üstünlüğü için koşulsuz bir şart olarak değerlendirmişlerdir (Steiner, 2010: 77). Aristoteles hayvanı akıldan mahrum kılarak onu ahlaki düzlemde dışlamanın ilk adımını atar. Bu hamleyle felsefe tarihini egemenliği altına alan insanmerkezci yaklaşımın da açılışını yapmış olur. Stoacılar da *logos*'a sahip olmayan hayvana karşı adaleti reddederek Aristoteles tarafından açılan bu yolu daha radikal bir aşamaya taşır.

2.1.2. Erken Dönem Vejetaryenlik

Hayvan konusunda Aristotelesçi ve Stoacı yaklaşıma kimi karşı çıkışlar olmuşsa da bu kuvvetli geleneği alt etmede başarılı olamamıştır (Steiner, 2010: 19). Her ne kadar kendi dönemlerinde yaşayanları ikna etmekte başarılı olmasalar da Plutarkhos ve Porphyrios hayvan üzerine üretilmiş olan Aristotelesçi ve Stoacı söyleme karşı çıkmışlardır. Eğer bugün hayvan felsefesi üzerine olumlu bir tarih yazmamız gerekseydi, hiç kuşkusuz Plutarkhos ve Porphyrios böyle bir çalışmanın en önemli figürleri arasında yer alırdı.

Özellikle Stoacılara olan karşıtlığıyla bilinen Plutarkhos hayvanlar üzerine *Hayvanların Akli Üzerine*, *Hayvanlar Akıllıdır*, *Et Yemek Üzerine* gibi pek çok yazı ve diyalog yazmıştır. *Hayvanlar Akıllıdır* adlı diyalogunda Odysseus, Circe ve Gryllus adlı üç karakter hayvanlar üzerine tartışmaktadır. Plutarkhos bu diyalogunda Platonculuğu ve Pythagorasçılığı bir araya getirerek Aristoteles'in aksine hayvanların da akıldan pay aldığını belirtir. Gryllus diyalogun

sonunda Odysseus'un "O zaman koyunlara ve eşeklere bile akli atfediyor musun?" sorusuna "Hepsinin akla ve zekâyâ doğal bir eğilimi vardır" (Plutarch, 1957: 531) diye cevap verir. *Et Yemek Üzerine*'de insanın doğal olarak etçil olduğu argümanına karşı çıkar. Hayvanları yemenin acımasız olduğunu, vahşi hayvanları diğer hayvanları yedikleri için acımasız olarak değerlendirirken aynı şeyi insanların da yaptığını, üstelik zevk için yaptığını belirtir (1957: 547). Yazısının sonunda Stoacıların adaletinin hayvanları kapsamamasını eleştirir ve adaletin hayvanları kapsayacak bir biçimde tekrar araştırılması gerektiğini belirtir (1957: 577-579).

Tıpkı Pythagoras gibi dinsel ve etik sebeplere dayanarak vejetaryenliği savunan Porphyrios Peripatetiklerin, Stoacıların ve Epikürosçuların Pythagorasçı ve Empedoklesçi felsefeye karşı çıkarak hayvanlara karşı bir adalet borcumuzun olmadığını düşündüklerini aktarır (Porphyry, 2000: 32). Porphyrios, çağındaki bu baskın paradigmanın etkisini kırmak adına kimi felsefi müdahalelerde bulunur. *Hayvan Etinden Uzak Durma* adlı yazısında hayvanı yemek için bile öldürmeye karşı çıkmaktadır. Porphyrios tekrar et yemeye başlamış olan Firmus'a yazdığı bu kitapta neden et yememesi gerektiğini anlatmaya çalışır. Porphyrios'un Firmus'u ikna etme çabası aslında bizi ikna etme çabasıdır. Porphyrios'a göre "hayvan eti yemek teori yaşamı için gereken ölçülülüğe, sadeliğe ve tanrıya hürmete katkıda bulunmak bir yana bunlara karşı gelir" (2000: 80). Öyleyse Porphyrios için hayvan eti yiyen biri tam anlamıyla teorik bir yaşam da süremez. Porphyrios kitabının sonunda et yemeyi savunanların bütün argümanlarını çürüttüğünü belirterek onların et yeme edimini güdülerine hâkim olamamaya indirir ve kendilerine hâkim olamadıkları için eti bir ihtiyaçmışçasına savunduklarını belirtir (2000: 100).

Görüldüğü üzere Aristoteles yerine daha çok Platon ve Platonculuktan etkilenen Plutarkhos ve Porphyrios, Aristotelesçi-Stoacı hayvan görüşüne karşı çıkmış, oldukça rasyonel bir biçimde et yemeyi yasaklamışlardır. Bu iki filozofun sesleri felsefe tarihinin insanmerkezci gürültüsü içinde kaybolmuş olsa da bugün vejetaryenlik tarihine ilgi duyanlar tarafından tekrar ön plana çıkartılmıştır.

2.1.3. Büyük Varlık Zinciri

Mitolojik anlatı için bozulmuş motifinin ne kadar önemli olduğuna değinmiştik. Ortaçağ felsefesi için de benzer bir durum söz konusudur. Yoğun bir biçimde Hıristiyan teolojisi tarafından belirlenmiş olan ortaçağ felsefesinde Âdem ve Havva ile gerçekleşen düşüş motifi kurucu bir rol oynamaktadır. Eski Ahit'in başlarındaki Yaratılış anlatısında hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkide insanın egemenliğinden söz edilebilse de bu ilişki şiddet temelli bir ilişki değildir. Yeni

Ahit'te ise durum farklıdır; saf Hıristiyanlık hayvana karşı davranışlarımıza hiçbir yasaklama getirmez (Singer, 2005: 263). Bu da hayvana karşı hiçbir sorumluluğumuz olmadığı anlamına gelir. İnsanın hayvana karşı herhangi bir sorumluluğunun olmamasının ardında ontolojik bir temel vardır. Augustinus *İtiraflar* kitabının on ikinci bölümünde daha sonraları büyük varlık zinciri olarak adlandırılacak bir ontolojik hiyerarşi belirler. Bu hiyerarşi tanrıdan başlayarak cansız maddeye doğru ilerler. Bu hiyerarşide insan meleklerden sonra gelir ve hayvandan daha üstündür. Augustinus bu hiyerarşi mantığını takip ederek dünyadaki varlıkların insanlar için var olduğunu belirtir (Steiner, 2010: 113). İnsanlar tanrıya, hayvanların tanrıya yakın olduğundan daha yakındır (2010: 117): “Augustinus’a göre İsa, insanlara karşı davranışlarımızı belirleyen ahlaksal kuralların hayvanlara karşı davranışlarımız için geçerli olmadığını göstermeye çalışmıştı. Kötü ruhları kolayca yok edebileceği halde domuzlara göndermesinin sebebi buydu” (Singer, 2005: 264). Augustinus *İtiraflar*'ın on üçüncü kitabındaysa *Yaratılış* 'taki “Denizdeki balıklara hâkim olsun, vd” buyruğunu yorumlarken insanın bu hakimiyeti, anlama yetisi sayesinde anladığını belirtir (Augustinus, 2010: 478). Burada çifte bir işlem vardır: İnsanın yaratılış açısından ontolojik olarak hayvandan üstün olmasının yanı sıra tanrı insana bir de bu üstünlüğü anlayabileceği bir anlama yetisi bahşetmiştir.

Aristoteles'ten, Stoacılardan ve Augustinus'tan etkilenen Thomas Aquinas da kozmik bir teleoloji geliştirir (Steiner, 2010: 127). Thomas Aquinas hem Aristoteles'in *Politika*'sına hem de *Yaratılış* anlatısına atıfla şöyle der: “Bundan dolayı, Filozof'un belirttiği gibi [filozof diye kastedilen Aristoteles'tir], insanların bitkileri hayvanların iyiliği için ve hayvanları insanların iyiliği için kullanması yasak değildir (Politika I, 3)”; “dolayısıyla hayvanların kullanımı için bitkilerin hayatını almak da, insanların kullanımı için hayvanların hayatını almak da meşrudur. Ve bu, doğrudan Tanrı'nın emrine de uygundur (*Yaratılış*, 29, 39 ve *Yaratılış* ix, 3).”⁵³ Singer, Thomas Aquinas'ın görüşlerinin son derece etkili olduğunu belirtir: “19. yüzyılın ortalarında bile, Papa IX. Pius, insanların hayvanlara karşı görevleri olduğu anlamına geleceği gerekçesiyle, Roma'da bir Hayvanlara Eziyeti Önleme Derneği kurulmasına karşı çıktı” (Singer, 2005: 269).

O halde ortaçağda temellendirilmiş hayvan görüşünün baskın bir biçimde bugüne kadar geldiğini söyleyebiliriz. Hayvan etiğiyle ilgilenen hukukçular olan Gary L. Francione ve Anna Charlton *İnsan Neden Vegan Olur* adlı kitaplarında veganlığa karşı öne sürülen argümanları teker teker çürütmeye çalışır. Çürütmeye çalıştıkları argümanlardan biri olan “İyi ama hayvanları yememiz Tanrı buyruğu değil mi?” argümanının Amerika'da son derece yaygın olduğunu belirtirler (Francione & Charlton, 2016: 45). Francione ve Charlton *Eski Ahit*'in ilk kitabı olan *Yaratılış* kitabında tanrının sadece dünyanın kontrolünü insana verdiğini, başta kimsenin kimseyi

⁵³ Aktaran Peter Singer, bkz. Hayvan Özgürleşmesi s. 266

yemediğini belirtir (2016: 45). İlk başta insana verilen buyruk bitki yemekken, “[t]anrı, ancak dünyayı bir tufanla yerle bir ettikten sonra Nuh’a insanların ‘bütün canlıları’ yiyebileceğini” söylemiştir (2016: 45). Francione ve Charlton *Yaratılış* anlatısını bu açıdan okuyarak cennette tanrıyla bir olmak için vegan bir diyetin uygun olabileceğini iddia eder (2016: 46). Bunu iddia ettikten sonra da bu buyrukların herhangi bir biçimde okumaya açık olduğunu, onlara dayanarak bu konuları temellendirmeye çalışmanın doğru olmadığını belirtir: “Neredeyse tüm kutsal metinler gibi Eski Ahit’in de en hafifinden muğlak olduğunu ve çelişkiler içerdiğini söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa herhangi bir şeyi savunmak için Eski Ahit gibi belgeleri kullanmaktaki temel sorun, istendiğinde Eski Ahit’in hemen her şeyi savunmak için kullanılmaya müsait olması; buna kölelik, cinayet ve tecavüz gibi korkunçluğundan artık kimsenin şüphe duymadığı şeyler de dahil” (2016: 46). Sonuç olarak, ortaçağın kavrayışının bugün de yaygın olduğu doğrudur fakat bu kavrayışa dayanarak hayvanın mevcut konumunu sürdürmek pek de makul olmasa gerek.

Ortaçağ felsefesinin hayvan felsefesine en büyük etkisi hayvana dair kavrayışı ilahi bir konumdan temellendirmiş olmasıdır. Yani hayvanın ontolojik konumuna dair tartışma daha önceleri entelektüel (bilimsel, felsefi) bir bağlamda ele alınırken, ortaçağ felsefesi ile beraber bağlam tamamen değişir. Artık temellendirmeler aşkın bir konuma referansla yapılır. Bu iddia *Yaratılış* 1:28’te oldukça açıktır: “Ve Tanrı onları kutsadı ve onlara dedi ki, semereli olun ve çoğalın, yeryüzünü doldurun ve onu kendinize tabi kılın; denizdeki balığa, gökteki kuşa ve yeryüzünde hareket eden bütün canlılara egemen olun” (Yaratılış: 1:28). Söz konusu tanrının sözü olduğundan ortaçağ felsefesi bu söze uygun bir ontoloji kurmak zorunda kalır. Dolayısıyla ortaçağın etkisiyle karşı çıkılması inanılmaz güç bir *doksa* felsefi dünyamızı uzun süre egemenliği altına almıştır. Böylelikle, ortaçağ felsefesinin tanrının sözüyle birlikte gelen ontolojik kavrayışı Aristotelesçi-Stoacı geleneği tekrar üretmekle kalmamış, onu bir adım daha ileriye taşıyarak bu kavrayışı aşkınlaştırmıştır.

2.1.4. Descartes’ın Makine Hayvanları

Her ne kadar yüzeysel bir okumada Descartes’ın felsefesi Aristoteles’e bir itiraz gibi gözükse de Descartes’ın hayvan üzerine görüşleri “filozof” Aristoteles’in tekrarından oluşur. Descartesçi hayvan felsefesi yoğun bir biçimde Aristoteles’in, Stoacıların ve Hristiyan teolojisinin etkisi altındadır (Steiner, 2010: 134). Tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, Descartes da hayvan konusunda yoksunluk vurgusunu dil ve akıl üzerinden yapar (2010: 127). Descartes hayvanı ciddi anlamda düşünmemek için iki ölçüt belirler: Onların ruhu yoktur ve onlar sadece makinedir. Ancak seçici

bir okuma onun hayvan üzerine bu düşüncelerini hafifletebilir. Descartes'ın hayvan üzerine düşüncelerini anlamak için onun parçası olduğu felsefi hattı iyi takip etmek gerekir. Bu felsefi hattın genel argümanı bedenselliğe/maddeliğe yaklaştıkça değer düşüğü yönündedir (2010: 135). Dolayısıyla Descartes bedensellikten/maddelikten ayrılabilceği bir nokta bulup insanı onun üzerinden kuralmalıdır. Descartes için *cogito* insanı tam da beden maddeselliğinden kurtaracak şeydir.

Descartes'a göre insan ile hayvan arasındaki fark derece farkı değil, tür farkıdır. Descartes'a göre *res extansa*, *res cogitans* ve Tanrı olmak üzere üç töz vardır.⁵⁴ Hayvan bu üç tözden ancak *res extensa*'yla ilişkiye girebilir. Tözsellğin bu ilksel biçimi tamamen cismanidir. Burada düşünce yoktur. İnsan ise tözsellik biçimlerinden *res extensa* ve *res cogitans* ile ilişki kurabilir. Yani insan hem bedenlidir hem de düşünebilir. Ayrıca düşündüğü için tanrıyla da ilişki kurabilir. Çünkü tanrı –yani mükemmellik idesinin garantörü– ancak düşünen şeye kendini açar. Bu ontolojik fark insana hayvan karşısında bir üstünlük sağlar. *Logos*'tan (Descartes söz konusu olduğunda ruhtan) yoksun olan hayvanlar (2010: 138) tamamen bedenselliğin alanında olduğundan duyumsamanın da konumlandığı ruhtan yoksundurlar. Aristoteles, Stoacılar, Augustinus ve Thomas Aquinas için hayvanlara karşı ahlaki bir sorumluluğumuz yoktur ama hiçbiri hayvanların hissettiklerini reddetmez. Yalnızca Descartes hayvanların hisleri olduğunu (ruh argümanına başvurarak) reddeder (2010: 144).

Descartes'a göre hayvanlar bizim gibi görünseler de bizim gibi değildirler. Bizim gibi olmadıklarını göstermek için iki ölçüte başvurur: “Eğer dış görünüşü ve her bir parçası bir maymuna ya da akıl sahibi olmayan bir başka hayvana tıpatıp benzeyen makineler olsaydı, onların bu hayvanlarla aynı yaradılıştta olmadıklarını asla fark etmeyecektik. Oysa bizim bedenlerimize benzer nitelikleri olan ve pratikte bizim davranışlarımızı mümkün olabildiğince taklit edebilen makineler olsaydı, yine de her zaman elimizde onların gerçekten insan olmadığını anlamamızı sağlayacak iki kesin ölçüt bulunacaktı: Birincisi o makineler düşüncelerimizi başkalarına aktarırken başvurduğumuz kelimeleri ya da işaretleri bizim gibi kullanmayı asla beceremeyecekti [...] İkincisi bu tür makineler birçok şeyi bizim yaptığımız gibi, hatta belki de daha iyi yapsalar bile, kuşku yok ki, birçok şeyde yanılırlar. Buradan da onların mantıkla değil, parçalarının kurulumuna göre hareket ettikleri anlaşılabilir” (Descartes, 2013: 147-149). Descartes alıntılanan

⁵⁴ Töz olarak düşünen şeyi kanıtladığı yer için bkz. Descartes, R. (2013) Yöntem Üzerine Konuşma (Çiğdem Dürüşken Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları. s. 95, bkz. Descartes, R. (2014) Meditasyonlar (İsmet Birkan Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık, s. 24-29; Töz olarak yayılan şeyi kanıtladığı yer için bkz. Descartes, R. (2014) Meditasyonlar (İsmet Birkan Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık, s. 30-34; Töz olarak Tanrıyı kanıtladığı yer için bkz. Descartes, R. (2013) Yöntem Üzerine Konuşma (Çiğdem Dürüşken Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları s. 101, bkz. Descartes, R. (2014) Meditasyonlar (İsmet Birkan Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık, s. 35-52.

bu büyük paragrafta “hayvan”ı iki ölçütle insandan ayırır. İlki konuşmak, ikincisiyse mantıktan yani akıldan pay almak, akla göre yaşamak. Aynı metnin biraz daha ilerisinde konuşmayı taklit eden bir papağanı örnek vererek şöyle der: “Saksağanlar olsun, papağanlar olsun bizim gibi sesler çıkarabilir mesela, ama bizim gibi, yani söyledikleri şeyi anlayabildiklerini gösterecek şekilde konuşamazlar [...] İşte bu, hayvanların sadece insanlardan daha az akıllı olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda tümüyle akıl yoksunu olduğunu gösterir” (2013: 151). O halde Descartes’a göre konuşamayan yani sestem değil dilden yoksun hayvan (hayvanı dilden mahrumluğuyla kurmak felsefenin klasik bir tavrıdır, bunu Aristoteles’in *Politika*’sını incelerken de görmüştük) her ne kadar insana benzese de bir makineden ibarettir. Descartes eğer ayırmakta zorluk çekilirse diye yukarıdaki iki ölçütü de vermiştir: “Gene bu iki ölçüt sayesinde insanlarla hayvanları birbirinden ayıran fark da anlaşılabilir” (2013: 149). Burada farkın tek olduğuna dikkat edilmelidir; insan ve hayvan arasındaki fark, ikisinin akla erişimi üzerinden kurulur. Biri akla sahiptir, diğeri değildir.

Descartes’ın hayvanı akıldan neden ve nasıl mahrum bıraktığını gördük. Peki hayvanı duyumsamadan neden mahrum bırakmıştır? Henry More’a yazdığı bir mektupta⁵⁵ kendi felsefesinin pratik yararlarından bahsederken sorumuzun cevabını da verir: “Görüşüm hayvanlara karşı zalimce olmadığı gibi insanlara da yarar getiriyor – en azından Pythagoras’ın batıl inançlarına kapılmayanlara –, çünkü onları hayvanları yediklerinde ve öldürdüklerinde suç işledikleri şüphesinden kurtarıyor” (Singer, 2002: 275). Demek ki Descartes canları yanar düşüncesiyle hayvan deneylerinden uzak kalanlara bu kaygının boş olduğunu göstermeye, böylelikle modern çağda son derece popüler olan viviseksiyon ve hayvan deneylerine bir temel sunmaya çalışır. Bu bakış açısının yirminci yüzyıla kadar gelmiş olması muhtemeldir. Ancak yirminci yüzyıldaki kimi gelişmelerle beraber hayvan deneyleri konusu da artık bir sorun haline gelir.⁵⁶

2.1.5. Romantikler: Vejetaryen Bilinç

Romantikler endüstriyelleşen ve katılaştıran toplumsallıkta hayvanın konumunun tekrar düşünülmesi gerektiğini düşünürler. Bu hayvanın da ahlaki bir düzleme dahil edilmesi gerektiği anlamına gelir. Hayvanların konumunu değiştirmek adına vejetaryenliği yüceltirler: Joseph

⁵⁵ Aktaran Peter Singer bkz. Hayvan Özgürleşmesi s. 275.

⁵⁶ Bu konu üzerine daha derin bir tartışma için bkz. Singer, P. (2002) Hayvan Özgürleşmesi (çev.) Ayrıntı Yayınları: İstanbul s. 64-147

Ritson'ın *An Essay on Abstinence from Animal Food, as a Moral Duty* kitabı (1802), Alexander Pope'un *Against Barbarity to Animals* yazısı (1712), Percy Shelley'nin *A Vindication of Natural Diet* kitabı (1813), yine Percy Shelley'nin *Queen Mab* adlı felsefi şiiri (1813) ve Mary Shelley'nin *Frankenstein ya da Modern Prometheus* adlı romanı vejetaryenliğin kuvvetli savunularını barındırır. Onlar için vejetaryenlik ahlaki yönleriyle birlikte aynı zamanda insan sağlığı için de önemlidir. Romantik yazarlara göre insana anatomik olarak en uygun diyet vejetaryenliktir. Hastalıklar etçil bir beslenmenin sonucudur (Steiner, 2010: 224). Dolayısıyla, hastalıktan uzak bir yaşam sürmek isteyen insanın vejetaryen beslenmesi gerektiğini düşünürler.

Feminizm ve vejetaryenlik arasında bir kesişimsellik oluşturmaya çalışan Carol J. Adams *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram* adlı kitabında İngiliz romantizminin vejetaryenlikle olan ilişkisini inceler. Mary Shelley'nin *Frankenstein* adlı romanının bir okumasını yapan Adams'a göre bu roman feminist-vejetaryen bir bilince sahiptir. Romanın baş kahramanlarından olan Yaratık tıpkı hayvan ve kadın gibi, erkeklerin/insanların sahip olduğu özelliklere sahip olmak yani onların çemberinin içine girmek ister (Adams, 2010: 212). Adams'a göre bu, Yaratık'ın hem kadınlık hem de hayvanlıkla kurduğu ortaklığı temsil eder. Shelley, Yaratık'ın ağzından vejetaryen beslenmenin savunusunu yapar: "Benim yemeğim insanınki gibi değil; ben iştahım için kuzu veya çocuğu yok etmem; palamut ve dutlar beni yeterince besliyor."

Vejetaryenlik hususunda romantik dönem yazarlarının sık sık döndüğü bir motif Cennet Bahçesi ve düşüş motifidir (2010: 217-218). İngiliz romantizmine göre *Yaratılış*'taki Cennet Bahçesi sahnesi vejetaryen bir sahnedir: "Romantik vejetaryenler, etsiz Cennet Bahçesi fikrine kalpten inanmıştır" (2010: 218). Dolayısıyla bu sahneye geri dönüş için vejetaryen bir diyet önerirler. Sadece bununla kalmayıp et ile ölüm arasında bir ilişki kurarlar (2010: 218). Bilindiği üzere *Yaratılış*'ta insanlar ancak ölümlü olduktan sonra, yani bahçeden düştükten sonra et yemeye başlar. Et yemeyi tartışan önemli anlatılardan bir diğeri olan Prometheus miti de "ateşi bulmanın öyküsü, et yeme fikrini aşıl原因an ilk öykü"dür. Pişirme doğrudan et yemekle ilgilidir ve Prometheus'un insanlığa sunduğu bu pişirme edimi "[cesedin] dehşetini maskeler ve et yemeyi psikolojik ve estetik olarak kabul edilir duruma getirir" (2010: 219-220). Özetle, İngiliz romantikleri hayvanlar için vejetaryenliğe bir çağrı yaparken et yeme fikrinin de mitolojideki bozuluş ve semavi dinlerdeki düşüş anlatılarında takip edildiği kadarıyla kötülükle bir ilişkisi olduğunu belirtirler.

2.1.6. Hak ve Özgürlük Tartışmaları Açısından Hayvan

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl filozofları için Descartes'ın katı ikiciliği ve Thomas Aquinas'ın hayvan üzerine görüşleri yetersiz gelmeye başlamış (Steiner, 2010: 153), bu görüşlerin yetersizliği karşılığını Bentham'ın hayvan üzerine düşüncelerinde bulmuştur. Peter Singer “çıklarların eşit derecede önemsenmesi ilkesinin temel bir ahlak ilkesi” olarak hayvanı da kapsamı gerektiğini öneren ilk filozofun Jeremy Bentham olduğunu belirtir (Singer, 2005: 44). Bentham *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı kitabında hayvanı ahlaki alana şu şekilde dahil etme girişiminde bulunur: “Ama yetişkin bir at ya da köpek, gerek akıl gerekse iletişim kurma açısından, bir günlük, bir haftalık, hatta bir aylık bir bebekten kat kat üstündür; ama öyle olmasa bile bu neyi gösterirdi ki? Sormamız gereken soru, ‘Akıl yürütebiliyorlar mı?’ ya da ‘Konuşabiliyorlar mı?’ değil, ‘Acı çekebiliyorlar mı?’ olmalıdır” (2005: 44).⁵⁷ Bu soru felsefe tarihi açısından oldukça önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Artık hayvanın *logos ekhon zoon*⁵⁸ olup olmaması önemli değildir; önemli olan hayvanın acı çekip çekmediğidir. Bentham son derece yalın bir duyumsama etiği önermektedir: Bir varolanın acı çekebilme kapasitesi varsa, o varolan etik düşüncenin öznesi olmalıdır.

Singer'ın ilk defa 1975 yılında yayımladığı *Hayvan Özgürleşmesi* adlı kitap fayda ve zararın acı üzerinden belirlendiği, Bentham ve John Stuart Mill tarafından açılan utilityen hattı takip eder. Richard Ryder'dan ödünç alarak “bir kişinin kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve diğer biyolojik türlerin çıkarları aleyhine, önyargılı ya da yanlı davranması” (Singer, 2005: 43) olarak tanımladığı türçülük kavramı Singer için hayvanlarla kurduğumuz ilişkiyi tanımlamakta önemli bir rol oynar. Türçülük tıpkı ırkçılık, cinsiyetçilik gibi ötekiyle kurulan ilişkiyi bir önyargı çerçevesinde tanımlar. Nasıl ırkçı bir beyaz kendini siyah birinden daha üstün kabul edip doğuştan belirli imtiyazlara sahip olduğunu düşünüyorsa bir türçü de kendini hayvanlardan daha üstün görüp sırf insan olduğu için belirli imtiyazlara sahip olduğunu düşünür.

Tıpkı Bentham gibi Singer da hayvanlarla olan ilişkimizde acıyı temel alır. Ona göre acı çekebilen hayvanların kendi çıkarları vardır. Fakat acıyı temel almanın da kimi sorunlu yanları bulunmaktadır. Acı, hayvanı etik düzlemde düşünebilmek için faydalı bir ölçüt olduğu kadar keyfi bir ölçüttür: Etik düzlemde duyumsamanın ölçüt alınması gerektiğini belirten yine biz olduğumuzdan, buradaki rasyonalizasyon kendi kendini teyit eden bir oto-rasyonalizasyondur. Bu keyfi ölçüt ahlaksal ufukumuzu genişletmek açısından “şimdilik” önemlidir ama bu kabule

⁵⁷ Aktaran Peter Singer bkz. (Singer, 2005: 44).

⁵⁸ Aristoteles'in Politika'da insan için yaptığı belirleme: Akıl sahibi canlı.

uzun süre sarılmak yeni tartışmaların yolunu kapatabilir. Nasıl ki uzun zaman Aristotelesçi akıl argümanına sarılmış olmamız bizi hayvanın konumunu enine boyuna düşünmekten alıkoyduysa, duyumsamayı nihai ölçüt olarak belirlemek de uzun vadede yapay zekâ etiği ve bitki etiği gibi tartışmaların önünde bir engel olabilir.

Singer'ın felsefesinin öyle bir anı vardır ki duyumsama iptal olur ve akıl tekrar temel ölçüt durumuna gelir. Singer *Hayvan Özgürleşmesi*'nde çok spesifik bir düşünce deneyi kurgulayıp hayvanı mı insanı mı kurtarmalıyız sorusunu cevaplamaya girişince bir anda duyumsamadan farklı bir ölçüt arayışına girer. Bu ölçütün de zihinsel kapasiteler olacağını belirler. Böylelikle türçülüğe karşı eleştirel tutumuna rağmen logosantrizme, dolayısıyla insanmerkezciliğe düşmüş olur. Hemen ardından bu saptamasını “ilk anda öyle görünse bile, türçü değildir” diyerek türçülüğün ayırmaya çalışır.⁵⁹ Fakat “öyle görünse bile, türçü değildir” demek felsefi açıdan son derece güçsüz bir argümandır. Singer'ın kurguladığı söz konusu sahne insan mı hayvan mı sorusu üzerinden ona saldıranlara karşı kendi konumunu korumak üzere kurgulanmış gibi görünmektedir. Zihinsel kapasiteler argümanına başvurarak, köpek mi insan mı sorusuna cevaben köpek zihinsel açıdan bir insandan daha üstünse o zaman köpeği kurtarmak gerekir diyebilecektir. Ne var ki, zihinsel kapasiteler bir ölçüt olarak belirlendiğinde, “normal şartlar altında” bir köpek ile “normal şartlar altında” bir insanın karşı karşıya kaldığı her durumda daima insan seçilecektir. Çünkü “normal şartlar altında” bir insanın zihinsel kapasiteleri açısından “normal şartlar altında” bir köpektен daha “üstün” olduğu açıktır. Singer zihinsel kapasiteler tartışmasına girerek Bentham'ın acı temelli duyumsama argümanından logosantrik bir istikamete sapar. Dolayısıyla Singer türçülük karşıtı olmasına rağmen sürdürdüğü ve tekrar ürettiği önyargılardan ötürü türçü kalmayı başarır. Singer'ın bu tuhaf konumu bizi türçülük ve insanmerkezcilik konusunda ihtiyatlı olmaya sevk etmelidir. Kaçış ve mesafe alma çoğu zaman görüldüğü kadar kolay değildir. Türçülük bilincimizin bir kipi olduğu kadar bilinçdışımızın da bir kipidir.

Regan'ın hayvan üzerine düşünceleri Singer'ın düşüncelerine benzemektedir. Regan hayvanlar için ahlaken etkinlik ve ahlaken edilginlik argümanı ile birlikte bir de yaşamın öznesi olma argümanını sunar. *Kafesler Boşalsın* adlı kitabında insan ve hayvan haklarını yaşamın öznesi olabilmeye dayandırır. Fakat Regan burada yaptığı hamlenin felsefi sonuçlarının tam olarak farkında değil gibidir. Aristoteles canlılığı bitkiyi de kapsar hale getirerek kendi çağı için ileri bir adım atmıştır. Regan ise yaşamın öznesi olarak insan ve hayvanı belirleyerek aslında geri bir adım atmış ve yaşam fenomeninin kapsadığı varolanları daraltmıştır. Yaşamın öznesi kavramı Türkçeye çevrildiğinde kimi nüansları yitirir. Orijinali *subject-of-a-life* olan yaşamın-öznesi kavramı *subject* kelimesinin çok anlamlılığından yararlanır: *Subject* hem öznedir hem de tabi

⁵⁹ Peter Singer'ın türçülükle olan imtihanını görmek isteyenler bkz. (Singer, 2005: 58-61).

olandır. Öyleyse *subject-of-a-life*'in bir anlamı da yaşama tabi olan demektir. Dolayısıyla Regan bu kavramı sadece insan ve hayvana özgü görerek yaşam denilen her neyse ona tabi olma durumundan bitkileri muaf tutar. Regan'ın felsefe tarihi açısından oldukça önemli olan yaşam (*life*) ve özne (*subject*) kavramlarını gereken felsefi titizlikle kullanmıyor olması farklı kimi sorunlara yol açmaktadır. Regan hayvanı öznelliğe dahil ederek ileri bir adım atar. Ne var ki bitkinin yaşamdan koparılışı felsefi açıdan bugünlerde popüler bir tartışma haline gelmiş olan bitki etiği tartışmaları açısından talihsizdir. Regan burada hayvanı içeriye dahil edebilmek için bitkiyi feda etmiştir. Bir düzen/yapı kurmak için bir öğeyi dışarı yerleştirerek feda etmek felsefe tarihinde sık karşılaşılan bir tavidir. Derrida bölümünde göreceğimiz üzere, Derrida felsefede sık sık gerçekleşen bu feda mantığını da bir sorun haline getirecektir

Bu alt başlıkta saymış olduğumuz filozoflar için temel ölçüt benzeşim olduğundan, bu filozoflar hala özdeşlik mantığıyla düşünmektedir. Ne var ki benzeşim odaklı düşünme bir varolanın ancak bize benzediği sürece değer görmeyi hak ettiğini iddia ettiğinden, bu düşünme kipi etik açıdan son derece sorunludur. Türçülüğün, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın temellerinde de bu önyargı yatar. Ne Singerci ne de Regancı ontoloji geleneksel ontolojinin kabullerini sorgular. Bu da onların felsefelerinin ileri sürdükleri kadar radikal olmadığını gösterir. Aslında Singer ve Regan örnekleri bize önemli bir şey gösterir: Hayvanı ne kadar radikal düşünmek istersek isteyelim, insanmerkezcilik geleneksel düşünme biçimimizi egemenliği altına almıştır. Biz felsefecilerin insanmerkezciliğin bu kaçması zor, bataklığa benzer yapısıyla nasıl iş görebileceğimizi tartışması elzemdir.

2.2. Derrida'nın “Hayvan Felsefesi”

Felsefe tarihinde hayvan üzerine söylenenleri serimlemiş olduğumuz bir önceki bölümde görüldüğü üzere günümüze yaklaştıkça felsefede hayvan meselesi ontolojik bir meseleden hak ve özgürleşme bağlamında ele alınan etiko-politik bir meseleye dönüşmüştür. Fakat Derrida'nın konumu yirminci yüzyıl hak-odaklı filozofların ve aktivistlerin konumundan farklıdır. Bir yandan hayvanı ontolojik bir mesele olarak düşünürken bir yandan da hayvan sorusunun yarattığı etiko-politik sorunlar mahallini düşünür. Dolayısıyla Derrida'nın farkı onun ne tam olarak ontoloji ne de tam olarak etiko-politika yapıyor olmasıdır; Derrida iki baskın görüşün arasında bir yerden felsefe yapar.

Singer, Regan gibi Anglo-sakson filozoflar oldukça erişilebilir bir dille pratik meselelerle ilgilenirken, Kıta felsefesinin filozoflarının dili, Calarco'nun da belirttiği üzere oldukça jargonlu ve kompleks olduğundan (Calarco, 2015: 29) hayvan meselesinde hareket etmesi daha zor bir rota çizer. Bu yüzden kıta felsefesi üzerinden hayvan meselesine dair okuma yapanlar ilk etapta “tüm bu entelektüel girişim herhangi bir şeye yarayacak mı?” diye sorabilir. Ne var ki, Derrida'nın hayvana dair kavrayışı bütün zorluğuna rağmen hayvan sorusu hakkında hem etiko-politik hem tarihsel hem de ontolojik açıdan son derece özgün ve yeni bir bakış açısı sunar. Biz bu tezde Derrida'nın biçimciliğinin nevi şahsına münhasırlığından yer yer fedakârlık ederek, bunu yaparken kısmen de olsa Derrida'ya ihanet ederek, onun kavrayışını okuyucu için erişilebilir bir hale getirmeye çalışacağız.

Calarco çağdaş dönemin hayvan-yanlısı görüşlerini özdeşlik temelli, fark temelli ve ayrımsızlık temelli olmak üzere üçe ayırır (Calarco, 2015: 3-5). Bu yaklaşımlardan ilki olan özdeşlikçiler hayvan sorusuna özdeşlik mantığından hareketle yaklaşarak insanın hayvanla paylaştığı kimi yetiler üzerinden etiko-juridiko-politik bir çerçeve oluşturmaya çalışır (2015: 4). Bu yaklaşımın filozofları Singer, Regan, Cavalieri gibi filozoflardır. Bu filozoflar hayvanların tıpkı insanlar gibi kimi temel haklara sahip olmaları gerektiğini belirtirler. İkinci yaklaşım olan fark yaklaşımı ise radikal tekilliğe, bireyler arasındaki radikal farka odaklanarak insan ve hayvan arasındaki farka ve uçuruma odaklanır (2015: 4). Bizim tezimizin odağında olan Derrida bu yaklaşımın temel figürüdür. Üçüncü yaklaşım olan ayrımsızlık yaklaşımı ise, insan ve hayvan ayırımına olan vurguyu yok etmeyi hedefler (2015: 4-5). Dolayısıyla ilk iki yaklaşım insan/hayvan ayırımını sürdürürken üçüncü yaklaşım bu ayırma daha şüpheli yaklaşarak bu ayırımın ötesinde düşünmeye çalışır. Bu üçüncü yaklaşımın temsilcileri ise Calarco ve Haraway gibi filozoflardır.

Öyleyse, biz bu tezde Derrida'yı ele aldığımızda Calarco'nun ayırımını yaptığı üç yaklaşımından ikincisi olan fark yaklaşımını da ele almış oluruz. Tezin bu bölümünde yapılması hedeflenenler: İlk olarak Derrida'nın mitolojik ve felsefi gelenekte karşılaşmış olduğu paradoksal bir işlem olan eksikliğin kuruculuğu işlemini nasıl ele aldığına, ikinci olarak onun hayvanı ontolojik olarak nasıl kavradığına, son olarak ise etiko-politik yaklaşımına bakacağız.

2.3. Gelenek ve/vs Derrida

Derrida'ya göre mitolojik anlatıyla felsefi anlatının hayvana karşı tavrında yapısal bir ortaklık vardır. Mitoloji ve felsefede görülen bu yapısal ortaklık hayvanın batıdaki kavranış biçimiyle doğrudan ilgilidir. Düşünme biçimimizin bilinçli ya da bilinçdışı bir kabulü olan insanmerkezci

düşünme biçimi felsefeden çok daha önce Abrahamcı ve mitolojik anlatılarda kendini gösterir (Derrida, 2008: 102). Bu yüzden Derrida ilkin Abrahamcı ve Epi-Prometheusçu geleneğe başvurmak gerektiğini belirtir. Ne var ki, Derrida böyle anlatıları incelerken dikkat edilmesi gereken bir eğilime işaret eder. Bu anlatılar her ne kadar toplumsal açıdan kurucuymuş gibi görünse de buna aldanıp onlara kökensellik atfetmek, onları toplumsallığın bu halinin nedeni olarak göstermek bir yanılgı olacaktır. Bu sebeple, Derrida Semavi dinlerin ve Yunan mitolojisinin başat anlatılarını incelerken, bu anlatıların hayvanın durumunun kökeni veya nedeni olduğunu iddia edebilecek herhangi bir konuma karşı mesafe alır; böylece karşılaştırmalı tarihin ya da mitlerin yapısal analizinin hipotezlerini üstlenmeyeceğini belirtir.

Her kökensellik iddiası önünde sonunda bir keyfiyete dayanacağından, anlatılarda bir nedensellik ve kökensellik tespit ettiğimizi sanırsak yanılgı oluruz. Derrida'nın kökensellik iddialarına karşı aldığı mesafeyi erken dönemine ait *Gramatoloji*'de görebiliriz. *Gramatoloji* metninde Jean-Jacques Rousseau'nun biyografisinin bir durdurucusu olup olmadığını tartışırken, bu durduruculuk görevini üstlenerek göstergeler ağını durdurup kapatabilecek bir gösterilenin olmadığını belirten Derrida'nın sıklıkla yanlış bir biçimde “metnin dışında hiçbir şey yoktur” diye çevrilen “*il n'y a pas de hors-texte*” formülasyonu bu kökensellik iddiasına anakronik bir eleştiri olarak da düşünülebilir (Derrida, 2016: 172). Bu cümle için daha uygun bir çeviri “dış-metin yoktur” olmalıdır. Bu da demektir ki, kökensellik iddiasını onaylayacak, teyit edecek, tasdik edecek tek şey yine bir metin olacaktır ki o metin de başka bir metne ihtiyaç duyacağından bu *ad infinitum* bir onaylama ve tasdik süreci başlatacaktır: Metinlerarasılığın ebedi oyunu. Öyleyse Derrida'nın kökensellik iddiasına olan karşıtlığı, oyunu (göstergeler ağının ilişkiselliğini) durdurabilecek bir aşkın gösterilene olan inançsızlığının sonucudur. Derrida “dış-metin yoktur” tezinin Rousseau'nun “gerçek” varlığıyla ilgili bir tez olmadığını belirtir. Bu tez Rousseau'nun varlığını sorgulamaz. Sadece Rousseau'ya dair elde edebileceğimiz her şeyin bir metin aracılığıyla mümkün olduğu, bu sebeple Rousseau'ya yazı dışında başka bir vasıtayla ulaşamayacağımız anlamına gelir. Artık araya girebilecek bir “gerçek” olmadığından, elimizde sürekli birbirine gönderen sonsuz metinlerden başka hiçbir şey yoktur (2016: 172).

Eğer bu anlatılar bize kökensellik sunmuyorsa başka bir şey sunuyor olmaları gerekir ki biz bu anlatılara bakalım. Derrida'ya göre bu anlatılar birbiriyle kısmen örtüşen, kimi ortak karakteristiklere sahip semptomatik çevirilerdir (Derrida, 2008: 44-45). Bu anlatılar belirli bir aşamanın, durumun, sürecin, dünyanın, hayvanların ve insanların çevirisi olarak iş görür (2008: 45). Biz bu anlatıları ele aldığımızda, bu anlatılarda belirli bir aşamayı, durumu, süreci, dünyayı, belirli bir insanlığı ve hayvanlığı saptayabiliriz. Onlar bize tarihte ve düşüncenin tarihinde olup bitenleri belirli bir sembolizm, belirli metaforlar ve alegoriler aracılığıyla anlatır. Bu anlatılara

bakarak düşüncede nelerin değiştiğine, saptığına, düşüncelerin nereden nereye geçtiğine, hangi kavramların ne tür akıl yürütmelere ve ne türden mantıklara dayanarak kurulduğunu anlamaya çalışabiliriz.

Örneğin Derrida'ya göre bazı anlatılarda geleneksel metafiziğe istisnai bir mantık işlemektedir. Derrida ele aldığı anlatılarda tespit ettiği istisnai mantığı göstermeyi amaçlar. Bu mantıkta eklenti yani sonradan gelen veya bir kusuru telafi eden şey üstünlüğü sağlayacak şey olarak işler. Halbuki geleneksel metafizik ikincinin, sonradan gelenin kötücül ve bozucu bir yapısı olduğu iddiasına sahiptir. Derrida *Gramatoloji*'de *Doğa, Kültür, Yazı* adlı bölümün ikinci başlığında eklentiselliğin mantığını ele alırken eklentinin felsefe tarihi tarafından hep olumsuz bir şekilde kavramsallaştırıldığına değinir. Yazı dilin doğallığına eklenen doğal olmayan bir eklenti olarak değerlendirilir. Teknik bir eklenti olan yazı, sözü yapay bir şekilde mevcut kılar (2016: 157). Dolayısıyla geleneksel felsefe yazının yapaylığına başvurarak eklentinin bozucu bir rolü olduğunu, dışsal ve kötü bir etki olarak değerlendirilen eklentinin (2016: 157) doğallığı bozduğunu iddia eder. Derrida doğanın ve aklın eklentiyi hoş görmediğini belirtir (2016: 162). O halde Derrida'nın söz konusu anlatılarda tespit ettiği şey, insan söz konusu olduğunda geleneksel düşünce tarafından olumsuz bir şey olarak değerlendirilen eklentinin insana üstünlüğünü sağlayan şey haline gelmesidir.

Derrida bu tespitini göstermek için iki anlatıya başvurur. Bunlardan ilki Yaratılış anlatısı, ikincisi ise Prometheus anlatısıdır. Yaratılış anlatısında eklenti insandır. Geleneksel metafiziğin eklentiye karşı tutumu bu anlatıda işleseydi o zaman insanın eklentiselliğinin olumsuz bir şekilde kavramsallaştırılması gerekirdi. Fakat bu anlatıda sonradan gelen insan kendisinden daha önce orada olan şeyi yerinden edip kendisini merkez haline getirir ve kendisinden daha önce varolan hayvanı kendi eklentiselliği olarak kurar: "İnsan ancak 'öteki'sini tümleyicilik oyunundan dışlayan sınırlar çizerek kendine insan adını verir: yani doğanın, hayvanlığın, ilkeliliğin, çocukluğun, deliliğin, tanrılığın saflığını. Bu sınırlara yaklaşımdan hem bir ölüm tehlikesi varmış gibi korkulur, hem de bu yaklaşma ötelemsiz (*différance*) hayata erişme yolu olarak arzulanır. İnsan adını taşıyan insanın tarihi bütün bu sınırların aralarında eklenmesidir" (Derrida, 2014: 372). Öyleyse düşünsel düzlemde, bizden önce burada olan hayvanı yerinden ederek onun alanını işgal ediyor oluşumuzu böyle bir paradoksa dayandırarak temellendirmekteyiz. Derrida da bu paradoksal mantığı ifşa etmeye çalışmaktadır.

Prometheus anlatısında çıplak kalmış insanın çıplaklığı bir *tekhné* tarafından telafi edilir. Prometheus tarafından insana bahşedilen ateş insanın diğer canlılara karşı üstünlüğünü sağlar. Burada da insanın eksikliği sonradan gelen bir eklenti tarafından telafi edilir; bu sefer telafi tıpkı yazı gibi bir tekniktir. Fakat yazı gibi olumsuz görülmeyen bu eklenti, *Yaratılış* anlatısında olduğu

gibi yine insanın diğer canlılardan farklılaşmasını sağlayan sınırı çizmeye yarar. Bu anlatıda da bir eksiklik, insanın kökensel eksikliği, bir şekilde telafi edilir ve insan olduğu şey haline gelir.

Derrida'ya göre eklentiselliğin insanın yararına suiistimal edildiği bu eksiklik mantığı sadece mitolojik anlatılara özgü değildir. Örneğin Lacan'ı ele alırken diğer canlılara göre insanın eksikliği olan erken doğumun dilin ve simgesel düzenin eklentiselliğiyle insan için nasıl bir üstünlüğe dönüştüğünü göreceğiz.

Öyleyse Derrida'nın üstünden hızlıca geçtiği⁶⁰ bu eksiklik iddiasının önemi şudur: İnsan söz konusu olduğunda geleneksel metafiziğin işleme mantığı ters yüz edilir ve olumsuzluğu üreten eklenti mantığı, bu anlatılarda insanı olumlamak için kullanılır. Bu eksikliğin bir eklenti tarafından telafi edilmesinde bir sorun görülmez. Fakat örneğin sözün kendi içindeki boşluğun, çünkü ancak bir boşluk bir eklentiye kendisini doldurmak için çağırır, yazı tarafından telafi edilmesi ve sözün de ancak bu telafiyle kurulması geleneksel metafizik tarafından bir sorun olarak görülür. Derrida'nın *Gramatoloji*'de gösterdiği gibi Rousseau, Saussure ve Claude-Levi Strauss ısrarla yazının söze etkisini lağvetmeye ve kendi kendine tam mevcudiyete sahip, yazı tarafından lekelenmemiş bir söze ulaşmaya çalışırlar.

Derrida hem felsefede hem de mitolojik anlatılarda hayvana dair bir eksiklik/eklentisellik yaklaşımının tespit edilebileceğinden bahseder, bu yaklaşımın paradoksal bir yapısı olduğunu belirtir. Paradoks, insan söz konusu olduğunda eklentiselliğin üstünlük-kurucu bir faktöre dönüşürken yazı, hayvan, kadın gibi "ikincil" kavramlar söz konusu olduğunda eklentiselliğin olumsuz bir etkiye sahip olmasında yatar. Derrida'nın felsefede tespit ettiği bir diğer işlemse atıf/yoksunluk mantığı olarak adlandırdığımız işlemidir. Felsefe tarihi boyunca filozoflar kimi yetileri, nitelikleri ve özleri insana rahatlıkla atfetmiş, hayvanıysa bu yetilerden, niteliklerden ve özlerden hiç çekinmeden mahrum bırakmıştır. Bunu yaparken de hayvanların çokluğunu tekil "hayvan" kategorisine indirmiştir.

⁶⁰ "Hızlıca geçtiği" dedik çünkü Derrida eksiklik mantığının neden paradoks olduğunu hiçbir zaman açık belirtmemiştir. Derrida'da eksiklik mantığını ele alan diğer yorumcular da bu mantığın neden bir paradoksa işaret edeceği üstünde durmamışlardır. Derrida'nın bu tespiti paradoks sadece eksikliğin üstünlüğe dönüşmesinden kaynaklanıyormuş gibi yorumlanır bkz. Ertuğrul, 2015. ve bkz. Lawlor, 2006. Halbuki Derrida'nın bu eksiklik paradoksunun Derrida felsefesinde bir yeri olmalıdır. Eksikliğin üstünlüğe dönüşmesi, bizce Derrida'nın eklenti mantığına aykırı olduğundan Derrida tarafından bir paradoks olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel metafizik eklentiye sonradan geleni, telafi edeni ve eksikliği kapatmanı olumsuz bir biçimde konumlandırırken söz konusu insanı kurmak olduğunda aynı mantık tam tersi biçimde iş görür. Bu sefer eklenti övülecek bir şey haline gelir ve insana insanlığı sağlayan şey olur. O halde Derrida'ya göre paradoks eklentinin genel itibarıyla olumsuz olarak görünen bir şeyken insan için olumlu halde işlemesidir. Bu geleneksel metafiziğin *doksa*'sına aykırı olduğu için bir paradokstur.

Özetlemek gerekirse Derrida hem felsefeyi hem de mitolojiyi kapsayan düşünce tarihinde üç şey tespit etmiştir: eklentisellik mantığının insanın yararına kullanılışı, atıf/yoksunluk mantığının suiistimal edilişi ve çoklu hayvanların tekli hayvan kategorisi altında ele alınışı.

2.3.1. Mitoloji ve/vs Derrida

Derrida *Öyleyse (Ardında) Olduğum Hayvan* adlı metninde Yaratılış ve Prometheus anlatısını inceler. Bu iki anlatı biri Yunan diğeri Abrahamcı olmak üzere iki farklı kaynağa dayansa da yapısal bir ortaklık paylaşmaktadır. İki anlatıda da insan eklentisellik mantığının olumlu kullanımına dayanarak kurulur ve insanın diğeri varolanlar karşısındaki konumu bu eklentiselliğe dayandırılır. Yaratılış anlatısında Âdem hayvanlardan sonra gelerek zaten varolan bir düzenin içine bir eklenti olarak dahil olur. Geleneksel düşünme kipine göre bir eksiklik olarak iş görmesi gereken bu sonralık insan için bir faydaya dönüşür. Prometheus anlatısındaysa Epimetheus'un unutkanlığının telafisi insana bir üstünlük sağlar.

2.3.1.1. Önceliğe İlave

Yaratılış (İbranice “başlangıçta” anlamına gelen *Bereshit*) Eski Ahit'in ilk kitabıdır. Kitabın birinci bölümden on birinci bölümüne kadar kadim dünyanın tarihi; on ikinci bölümden ellinci bölüme kadar İsrail halkının ataerkil tarihi anlatılır. Kadim dünyanın tarihinin anlatıldığı kısım yaratılıştan Babil kulesine kadarki dönemi, İsrail halkının tarihiyse Abraham'dan Joseph'e kadarki dönemi anlatır (Encyclopædia Britannica: 2019).

Derrida bu kitaptaki yaratılış anlatısına odaklanarak yaratılış anlatısının iki farklı şekilde anlatılageldiğinden bahseder. İlk anlatıda tanrı erkeği kendi imgesinde yaratır ama kadınla erkeği “tek bir fırça darbesiyle” (2008: 15) aynı anda dünyaya getirir. İkinci anlatıdaysa erkek kadından önce yaratılmıştır ve hayvanları kendi başına adlandırmak zorundadır (2008: 15). Derrida ikinci anlatıya odaklanır çünkü bu anlatıda erkek zamansal olarak kadından önce hayvandan sonra yaratılmıştır ve birbiriyle zıt olan iki konum işgal etmektedir. Derrida bu çifte konumu sorunsallaştırır. Az önce eklentisellik mantığına değindiğimizde gördüğümüz üzere geleneksel metafizik açısından eklenti (örneğin yazı) doğal bir kavrama/düzene (örneğin söz) dahil olarak onu bozmaktadır. Fakat bu anlatıda geleneksel metafiziğin bu genel tutumuyla karşılaşmayız. Bu

anlatının tuhaflığı geleneksel metafiziğin tipik işlemine ters işlemesinde yatar. Hayvandan sonra gelen insan sonralığına rağmen bir üstünlük elde eder.

Bu anlatıda eklenti olan insan kendisinden önceki düzene dahil olarak onu bozar, tabiri caizse doğallığı yapaylaştırır. Derrida'ya göre eklenti yapıdaki bir boşluğu doldurmak üzere gelir. Bir şey kendini doldurmakta yetersiz kaldığında, bu yetersizliği gidermek açısından bir eklentiye ihtiyaç duyar (Derrida, 2016: 157). Dolayısıyla, bu anlatıda insan yalnızca hayvanın ve bitkilerin var olduğu bir düzeni tamamlamak üzere geliyor olmalıdır. Buraya kadar bir sorun yoktur. Sorun geleneksel metafiziğin sözün eklentisi yazıya, insanın eklentisi hayvana muamelesindedir. İnsan hayvanın var olduğu boşluklu bir düzene eklenti olarak geldiğinde merkez haline gelirken, aynı şey hayvan için gerçekleşmez. Metafiziğe göre eklenti bir hiçtir çünkü dışsal olduğu bir tam mevcudiyete eklenir (Derrida, 2016: 181). O halde buradaki mesele insanın hayvanın “boş”luğuna rahat bir şekilde eklenebilmesi hatta onu yerinden edebilmesi, fakat hayvan insanın eklentisi olarak işlediğinde insanın tam bir mevcudiyet olarak hayvana direnç gösterip onu kötücül bir eklenti olarak değerlendirebilmesidir. Buradaki eklentinin işleme mantığı bir ikame mantığıdır. Bir de ilave olarak eklenti mantığı vardır ki bunu Prometheus anlatısında göreceğiz.

Felsefe tarihindeki insan kavrayışları hayvanlıkla eşdeğer görülen beden, duygu, doğa, kadınlık gibi diğer kavramlardan sürekli ayrı tutulagelmıştır. Felsefe tarihi bu eşdeğer “eklenti”lerin “insan”ı *bozmasına* izin vermemiş, onları insandan uzak tutmuştur; bunu yaparak da insanın kendi başına kendi öz-mevcudiyetinde kurulabileceğini varsaymıştır. Fakat insan söz konusu olduğunda durum değişir. İnsan bir eklenti olarak işler, eklendiği şeyi dönüştürür, sonrasında dönüştürdüğü şeyi yerinden edip onu kendi eklentisi haline getirir. O halde Derrida'nın bu anlatıda yakaladığı şey bir sapmadır. Metafiziğin genel mantığından sapan bir işlem söz konusudur burada. İnsan sonralığına rağmen üstün bir biçimde kurulmaktadır.

Yaratılışa dair bu ikinci anlatıda bir çelişki daha vardır. İnsan hayvana eklenti olarak eklenip hayvanı yerinden ederek merkezi ele geçirirken aynı şey erkekten sonra gelen kadın için gerçekleşmez. Yani kadının eklentiselliği erkeğin sınırlarını çizen, erkeğin “tam mevcudiyet”ini olumlayan bir harekete dönüşür. Bu, metafiziğin mantığında erkek insanın yararına olmayan bir senaryonun mümkün olmadığını göstermektedir. Erkek sonra da gelse önce de gelse fark etmez; onun üstünlüğü her durumda tasdik edilmektedir (söz konusu anlatıda bu tasdik işlemi Tanrı tarafından gerçekleşmektedir). Bu anlatıda erkeğin kadına üstünlüğü geleneksel ikilik mantığına uygun bir biçimde kurulmuştur. Bu mantıkta erkek kendisine bir ilave eklenti olarak dahil olan kadından önce mevcut olduğundan “üstün”dür. Fakat aynı kural hayvan söz konusu olduğunda ihlal edilmektedir. Çünkü erkek bu sefer hayvandan sonralığıyla “üstün”dür.

Özetle, Derrida'nın Yaratılış anlatısında tespit ettiği şey insanın hayvana karşı üstünlüğünün, insanın bir eksiliğinden temellendirildiğidir. Bu eksiklik mantığı geleneksel ikilik yapısını iptal ederek (veya bir süreliğine askıya alarak) insan söz konusu olduğunda eksikliği, kusuru bile bir üstünlüğe dönüştürebilmektedir. Halbuki hayvanda benzer bir şey olmaz, örneğin hayvanın konuşmaması, hayvanın simgesellikten pay almaması vb. “eksiklik”ler hiçbir biçimde hayvanın yararına düşünülmemiştir. Bu eksiklikler bir ilave mantığından pay almazlar. Aksine bu “eksiklik”ler ve “kusur”lar felsefe tarihi boyunca hayvanın ikincil konumunu meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Bir tek Bentham bir kusuru, bir eksikliği alıp hayvanın faydasına dönüştürecektir. Bunu nasıl yaptığını birazdan göreceğiz.

2.3.1.2. Çıplaklığın Örtülüşü

İsmi “önceden Bilen”, “özen Gösteren” anlamlarına gelen Prometheus bir titandır. Prometheus'un mitoloji tarihindeki işlevi “insanları hem ölümsüzlerden ayırma hem de ölümlüleri yetkinleştirme”dir (Kerényi, 2018: 179). Prometheus'un kardeşi olan Epimetheus'un ismi “sonradan öğrenen”, düşüncesiz” anlamlarına gelmektedir. Prometheus ve Epimetheus adları “özene muhtaç ve düşüncesizlik tarafından tehdit edilen varlıklarla, yani insanlarla ilişkilidir, çünkü Düşüncesi ile Özen Gösteren ayrılmaz şekilde birbirine bağlıydı” (2018: 179). Öyleyse Prometheus anlatısının insanla ilgili bir anlatı olduğu açıktır. Anlatıyı kısaca hatırlayacak olursak: “Anlatılana göre, tanrılar mevcutken, ortada henüz ölümlü hiçbir varlık yoktu. Ölümlüler için de kadere uygun olarak meydana çıkma vakti geldiğinde, tanrılar, onlara yeraltında topraktan, ateşten ve bu öğelere karşın her şeyden biçim verdiler. Sonra onları ışığa çıkarmak istedikleri zaman, tanrılar Prometheus ile Epimetheus'a, bu varlıkları donatmalarını, kendilerine yaraşan yetenekleri aralarında paylaşmalarını emretti. Epimetheus, paylaşma işini tek başına yapmak için Prometheus'tan izin istedi ve dikkatsiz Epimetheus her şeyi hayvanlar arasında paylaştırdı, böylece insan tamamen korumasız ve çıplak kaldı. Basiretli Prometheus, ateşi ve Hephaistos ile tanrıça Athena'nın sanatlarını onların ortak tapınağından çalmaktan ve insan soyuna armağan etmekten kendini alamadı” (2018: 177-178). Prometheus ateşi çalıp onu çıplak olan insana vererek Epimetheus'un unutkanlığını telafi eder. Bu telafi, yani insanların korumasızlığının ve çıplaklığının (bütün teknolojinin kaynağı olan ateşle yani *tekhne*'lerin *tekhne*'siyle örtülüşü insana diğer varolanlar karşısında üstünlük sağlayan şeye dönüşür.

Bu anlatıda da eklenti mantığının metafizik tarihine ters düşen bir işlemlerle karşılaşırız. Derrida bu anlatıyı şöyle değerlendirir: “İnsanın, doğanın ve hayvanın efendisi olan özne olması

paradoksal bir biçimde bir hataya ya da insandaki bir zaafa dayanır. Bu eksikliğin çukurundan, hayvana atfettiğinden farklı olan eksiklikten, insan tek bir darbeye kendine özgülüğünü (insanın tuhaflığı özgülüğünün ona özgü olanla hiçbir ilgisi olmamasıdır), ve hayvan yaşamı denilen şeyin üzerinden üstünlüğünü kurar ya da iddia eder” (2008: 20). Yukarıda eklentinin ikame edici işlevinin ikame sonrası yerinden etmeyle gerçekleştiğini gördük. Burada da eklentinin ilave işlevini görürüz. Bir eksiklik, bir şeyin ilave edilmesiyle telafi edilir. Bu ilaveyle beraber eksiklik bir üstünlüğe dönüşür. Dolayısıyla, buradaki paradoks şundan kaynaklanmaktadır: İnsanın unutulmuşluğu insanda telafi edilmesi gereken bir boşluk oluşturur. Eklenti (bu durumda ateş) bu boşluğun içinde rahat bir biçimde ikamet eder ve insanı “tam mevcut” hale getirir. Bu anlatıda da eklentinin metafiziğe ters bir biçimde iş gördüğünü, onun olumlu bir biçimde değerlendirildiğini görüyoruz.

Söz konusu insana üstünlük sağlamak olduğunda olumlu bir biçimde eklenti mantığı, Prometheusçu ve Âdemci anlatılardan, Yunan ve Semavi mitolojisinden bugüne kadar gelmiştir. Dolayısıyla insana özgü olan, paradoksal bir mantık ile temellendirilmiş, bu paradoksal zemine rağmen kurulan kendine özgülük, insanın diğer canlılara üstünlüğünü garantilemiştir. Öyleyse bu anlatılardaki yapısal ortaklık kusur ve zaafın insanın özgülüğünün, insanın üstünlüğünün kurucusu olarak işleridir. Derrida’ya göre bu eksiklik mantığı daha sonra felsefede de aynı biçimde devam edecek ve ontolojinin kurucu tutumlarından biri haline gelecektir.⁶¹

2.3.1.3. Heterojenliği Düşünmenin İmkânı Olarak *Khimaera*

İlk okumada tespit edilmesi güç olsa da Derrida’nın hayvanı tekrar düşünmek adına sunduğu “*animot*” neolojizmi (bu kavramı Derrida’nın ontolojisini ele aldığımızda daha ayrıntılı inceleyeceğiz), onun mitolojiyle angajmanına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlantı *Khimaera* vasıtasıyla gerçekleşir. *Animot* kimeriktir. Peki nedir bu *Khimaera*? “*Khimaera* kimdi veya *Khimaera* neydi? *Khimaera*, bilindiği üzere, alev-püskürten canavarın adıdır. Onun canavarlığı, tam da kendisinden türediği hayvanların çokluğundan, içindeki *animot*’dan (bir aslanın kafası ve göğsü, bir keçinin uzuvları, bir ejderhanın kuyruğu) kaynaklanır. Likyalı *Khimaera* Typhon’un ve *Ekhidna*’nın soyundandır. Bir cins ismi olarak *ekhidna* yılan, ya da daha kesin bir biçimde, engerek veya bazen, mecazen, hain bir kadın, kişinin cezbedemeyeceği ya da flüt çalarak ayağa dikemeyeceği bir yılan anlamına gelir. *Ekhidna* aynı zamanda sadece Avustralya’da ve Yeni

⁶¹ Aristoteles’te el meselesinin eksiklik/eklenti mantığının bir ürünü olduğundan bir önceki bölümde de bahsetmiştik.

Gine’de bulunan çok özel bir hayvanın adıdır” (2008: 41). Khimaera kendinde çokluğu barındıran bir canlı, indirgenemez bir çokluğu düşünmenin başlangıç noktasıdır. Bu sebeple Derridacı hayvan kavrayışına son derece uygun bir metafordur. Derrida’nın neden Khimaera’ya başvurduğunu anlayabilmek için onun bir genelleme olarak “Hayvan” hakkında ne düşündüğüne bakmamız gerekir. Derrida heterojen bir çokluk olan hayvanların, genel tekillik olarak “Hayvan” adı altında toplanmasına karşı çıkar; bu toplama insan dışı tüm canlıların tek bir kavram altında rahatlıkla toplanmasına neden olur. Aralarındaki tüm yapısal farklılıklara rağmen hayvanların genel tekillik olan hayvan adı altında toplanması, Derridacı felsefenin tam olarak karşıt olduğu özdeşlik mantığının olağan bir işlemidir. Özdeşlik mantığı farkları yadsıyarak benzerliğe odaklanır. Kategorizasyonu da benzerlik üzerinden yapar.⁶²

Derrida’nın *L’animal donc que je suis* metnini okuyan Zizek bu homojen hayvan kategorisinin sorunsallaştırılmasını takip ederek nüktedan bir şekilde Heidegger’in hayvandan anladığı şeyin aslında hep kertenkele olduğunu belirtir (Žižek, 2017). Bu espri bize Derrida’nın sorun edindiği şeyi de açık bir biçimde gösterir. Biz hayvan dediğimizde, aslında hiçbir şeye işaret etmeyiz ya da bir şeye işaret ediyorsak da o hayvanların heterojenliği değil, tıpkı Zizek’in esprisinde olduğu gibi tekil bir hayvandır. İşte Derrida tam da Hayvan sözcüğünün bu şiddetli yapısına işaret etmek adına bir müdahale stratejisi geliştirmektedir. Bu stratejinin önemli bir ilham kaynağı heterojenliğin sembolü Khimaera’dır.

2.3.2. Felsefe ve/vs Derrida

Derrida, 1969’da yazdığı erken dönem metinlerinden *İnsanın Ereklere (Les fins de L’homme)* adlı metninde, üç H’nin yani Hegel, Husserl ve Heidegger’in Fransa’da epey uzun bir süre boyunca klasik hümanist bir çerçeveye yerleştirilip okunduğunu belirtir ve klasik hümanizme karşı eleştirel bir mesafe alır (Derrida, 1986: 109-136). Derrida’ya göre hümanizmden kaçmaya çalışan, onu eleştiren veya rafineleştirmeye çalışan kimi filozoflar klasik hümanizmin, yani Kartezyen özneyi, *cogito*’yu kendine temel alan hümanizmin pençesinden kaçamamıştır.

⁶² Bu noktada Wittgenstein’in “ailevi benzerlikler” dediği şeyi hatırlayabiliriz. *Felsefi Soruşturmalar*’da dil ve dil-oyunları için özsel bir tanım olup olmadığını tartışan Wittgenstein, oyun metaforuna başvurarak oyun için özsel bir tanım verilemeyeceği gibi farklı dil-oyunları için de özsel bir tanım verilemeyeceğini belirtir. Farklı oyunlar arasında sadece çeşitli akrabalıkların olduğundan bahseder ve bunlara ailevi benzerlikler der. Wittgenstein’a göre nasıl aile üyeleri birbirine benziyorsa oyunlar da bir aile gibi birbirine benzer (Wittgenstein, 2014: 51-55). Öyleyse çeşitli hayvanlara hayvan dememizi sağlayacak özsel bir tanım yoktur. Bu yüzden de felsefe genel tekillik olarak hayvandan bahsettiğinde aslında hiçbir şeyden bahsetmez. Derrida tam da bu sebeple hayvanlar yazarken bile tırnak işaretlerine ihtiyaç duyar.

Derrida'nın bu eleştirisinin hedefindeki üç filozof Levinas, Heidegger ve Lacan'dır (her ne kadar Lacan'ı antifelsefe çağrısından dolayı bir antifilozof olarak tanımlamak daha doğru olsa da).

Peki kendisinden kaçınılamayan bu Kartezyen öznellik, bu Kartezyen tavır tam olarak nedir? Yukarıda Descartes'ın hayvan kavrayışına değinmiştik. Şimdi de Derrida'nın Descartes'ın hayvan kavrayışı ve kendisinin Kartezyen olarak tanımladığı tavır hakkında neler söylediğine bir bakalım. Descartes'ın *cogito* formülasyonu, şüpheyi kendine temel alan bir metodolojiyle işlediğinden genel olarak "insan"a, özeldeyse felsefe tarihinin ciddi bir biçimde genel geçer bir kabulü olan "rasyonel insan"a dair güveni, en azından başlarken, askıya alır. Çünkü bu tanımlamalar da tıpkı diğer şeyler gibi şüpheyi tabidir (Derrida, 2008: 70). Öyleyse Kartezyen hareket noktası ilk etapta felsefenin tüm önyargılarını askıya alır gibi görünmektedir. Bu askıya alma hayvan sorusu açısından olumlu bir sonuç doğurabilecekken, Descartes tam tersi bir yola sapar ve felsefenin hayvana dair önyargılarını daha da radikalleştirerek hayvanın duyumsamadan bile yoksun olduğunu iddia eder.

Descartes hayvanın insanla olan benzerliğinden şüphe eder. Başta sadece metodolojik şüphenin bir parçası olan bu şüphe, daha sonra Descartes'ın hayvan felsefesine yayılır. Descartes'ın hayvana dair sunmuş olduğu iki kriter, felsefenin bütün geleneksel söylemini yönetir: 1) hayvanın cevap vermektense yoksun olması 2) hayvana atfedilen eksiklik (2008: 81-82). Bu iki kriterin tamamen Kartezyen olmadığını da söyleyebiliriz, çünkü Aristoteles felsefe tarihine Descartes'tan önce bu iki kriteri zaten miras bırakmış, Descartes ise bu iki kriteri öznellik formülasyonu ile harmanlayarak onların günümüz felsefesine kadar gelmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Descartes bir neden değil fakat hayvana dair bir semptomun kuvvetli bir sistematığıdır (Derrida, 2004: 65).

Derrida'ya göre Heidegger, Levinas ve Lacan hayvan konusunda Descartes ile aynı inançları paylaşır. Onlar da tıpkı Descartes gibi hayvanlar arasındaki özsel ve yapısal farkları dikkate almaz, insana yapmanın yasak olduğu şeyleri hayvana yaptığımızı fark etmezler (2008: 89). Dolayısıyla, söz konusu hayvan olunca hiçbiri Descartes'tan farklı bir şey düşünmez: Onlar da bakıldıklarının farkında değiller; hayvanlardan yani çoğul olandan hayvan kategorisi altında tekilmişçesine bahsederler, hayvana dair genel bir kimlik/özdeşlik sunarlar ve hayvanlar arasındaki yapısal farkları göstermeye çalışmazlar (2008: 90). Derrida'ya göre Kartezyenizm en nihayetinde hayvana savaş açmış olan Abrahamcı geleneğe sıkı sıkı bağlıdır (2008: 101). Derrida bize hayvana karşı tutumları göz önünde bulundurulduğunda, bu filozofların klasik felsefeden, metafizikten ve hümanizmden kaçış iddiaları karşısında ihtiyatlı olmamız gerektiğini belirtir.

Derrida Kartezyenizme bağlılık tespitini bu üç filozofun hayvan üzerine görüşlerinde klasik hümanizmden kaçamamış olmalarına dayandırır. Örneğin Heidegger Kartezyen öznelliği eleştirirken hayvan konusunda felsefe tarihinin klasik mantığının işlemlerini tekrar üretmiş, genel tekillik olarak hayvandan bahsetmiş, atfedilmesi imkansız olanı insana rahatça atfederken hayvana atfedilmesi gerekeni atfetmemiştir; Levinas her ne kadar özdeşlik mantığından kaçınmaya çalışıp öteki etiğine açılmaya çalışsa da hayvanı bir öteki olarak görme konusunda çekimser davranmıştır, bu yüzden de ötekilik argümanını dilediği kadar radikalleştirememiştir; Lacan tepki/cevap arasında arı bir ayrım varsayarak hayvanı cevaptan yoksun kılmış, cevap verebilme yetisini yalnızca insana atfetmiş ve geleneksel felsefenin atıf/yoksunluk mantığını sürdürmüş, ayrıca insanın erken doğmuşluğuna vurgu yaparak insanın konumunu bu eksikliğe dayandırmıştır. Derrida'nın hayvan kavrayışı, kısmen bu filozofların görüşlerine yaptığı eleştirilerle şekillendiğinden, biz bu bölümde bu üç filozofun görüşlerini ve Derrida'nın onları nasıl eleştirdiğini ele alacağız.

2.3.2.1. Ölüm Üzerine

Derrida hayvan meselesiyle ilgilendiği metinlerde Heidegger'e sıklıkla başvurur/döner.⁶³ Sürekli devam ve tekrar eden bu ilginin bütünü burada ele alamayacağımızdan, bu ilginin sansasyonel kısmı olan Heidegger'in hayvanı ölümden mahrum kılışını ele almakla yetineceğiz.

Derrida Heidegger'i tüm eleştirel mesafesine rağmen halen Kartezyen kalmakla itham eder (Derrida, 2011a: 146). Heidegger'in Kartezyenizmi en belirgin biçimde hayvan üzerine görüşlerinde ortaya çıkar. İnsan ve hayvanın ortak noktası apaçık sonluluklarıken, Heidegger bu ortaklığı reddederek hayvanın sonlu olmadığını belirtir. Derrida'ya göre Heidegger'in hayvan üzerine kurduğu söylem son derece "şiddetli, tuhaf ve çelişkili"dir (Derrida & Nancy, 1991: 111). Heidegger etoloji, biyoloji gibi hayvanı inceleyen bilimlerle ilgilenmiş olmasına rağmen, bilimlerin hayvana dair bulgularını ısrarla görmezden gelir. Heidegger'in bilimleri diskalifiye etmiş olması, Derrida için sorunlu bir durumdur (Derrida, 2011b: 109). Heidegger'in bilimleri es geçmesinin sebebi, onun bilimlerin öze dair bir şey söyleyemeyeceği inancından kaynaklanır. Ona göre öze dair varsayımlarda bulunabilecek tek kişi onto-fenomenologtur (2011b: 194). Dolayısıyla bilimin hayvan üzerine söylemini es geçerek daha temel bir söyleme ulaşmaya çalışır. Fakat bu çaba bilimin hayvana dair kaydetmiş olduğu olguları/bulguları görmezden geldiğinden,

⁶³ *De l'esprit: Heidegger et la question, L'animal donc que Je suis, La bête et Le souverain I-II, Aporias* metinleri bu sürekli ilginin tespit edilebileceği metinlerdir.

Heidegger yalnızca hayvanı bilimin kavradığından çok farklı bir şekilde kavramakla onları kimi yetilerden mahrum bırakmakla kalmaz, üstüne hayvanın sonluluğunu da reddederek hayvanı ölümden mahrum bırakır.

Heidegger için hayvan ölümüne doğru bir *Dasein* olmadığı için ölmez. Bu hayvanın insan gibi sonlu olmadığına işaretidir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm tanımı şudur: “*Dasein* için saf ve basit bir olanaklılığın olanaksızlığı” (Derrida, 1993: 23). Farklı farklı kültürlerin çeşitli ölüm kavrayışlarına olanak sağlayan *fundamental* ölüm kavramına ulaşmayı hedefleyen Heidegger'e göre ölümün eksistansiyel analizi, bizi her türlü ölüm kavrayışını önceleyecek bir ölüm kavramına ulaştıracaktır (Derrida, 1993: 27). Eksistansiyel analizinin sonunda ölmek ve telef olmak (*Verenden*) arasında bir ayırım yapan Heidegger, ölümün sadece *Dasein* için “saf ve basit bir olanaklılığın olanaksızlığı” olduğunu belirtir ve hayvanı ölümden mahrum bırakır.

Derrida'nın *Aporias*'taki stratejisi hayvanın ölümden yoksunluğunun sorun edilmesi değil, insanın ölümle kurduğu ilişkinin sorun edilmesidir. Bu, Derrida felsefesinin atıf/yoksunluk mantığına karşı takındığı genel tavrın bir örneğini sunar bize. Derrida kendisinden önceki filozofları ele alırken onların hayvanı nelerden mahrum bıraktıklarına bakmakla yetinmez, insanın neleri kendine özgü gördüğüne, hangi özellikleri kendine atfettiğine de bakar; atfedilenlerin atfedilmesinin ya doğasının muğlaklığı açısından olanaksız olduğunu ya da zaten yersiz olduğunu göstermeye çalışır. Bundan dolayı Derrida'nın bu metindeki stratejisi hayvan için ölümün ne olduğuna değil, insan için ölümün ne olduğuna yönelmektir. Derrida'ya göre ölüm her zaman bir sırrın adıdır (Derrida, 1993: 74). *Hayvan ve Egemen II*'de Derrida ölüm durumuna dair nesnel ve bilimsel bir bilginin olmadığını, ölüme dair tüm kavrayışlarımızın sadece inançlar olduğunu belirtir (Derrida 2011b: 162). Öyleyse Heidegger'de görülen kesinlik nereden gelir? İşte Derrida Heidegger'i tam da bu kesinliğin temelsizliği üzerinden yakalar ve Heidegger'in ölümü insana rahatça atfedişini sorunsallaştırır.

Derrida'ya göre Heidegger'in bir diğer sorunu (bu diğer filozoflarda da tespit edilebilecek ortak bir sorundur), hayvanlardan genel tekillik olarak yani “hayvan” olarak bahsetmesidir. Heidegger hayvanlardan tekilmişçesine bahsederek hayvanlar arasındaki yapısal farklılıkları görmezden gelmektedir. Öyleyse Heidegger'in “hayvan ölmez” belirlemesine karşılık “Hangi hayvan?” sorusu sorulabilir. Fakat Derrida için bunun bir önemi yoktur, zira Derrida'ya göre hayvanların – her ne kadar yapısal farklılıklarla birbirinden ayrılan hayvanlar için hayvansallığa dair genel bir söylem üretme konusunda dikkatli olmak gerekse de– ölümle bir ilişkisi olduğu açıktır; eğer yoksa, *Dasein*'in/insanın da yoktur (Derrida, 1993: 76). Derrida'ya göre *Dasein*'in ölüme dair tek deneyimi ötekinin ölümü üzerinden gerçekleşir; ölüm hep ötekinin ölümüdür (1993: 76). Dolayısıyla ne *Dasein* ne de hayvan ölümüne olduğu biçimiyle (*als solche*) erişebilir. Ölüm sadece

öteki aracılığıyla deneyimlenebilir. Ölüm ancak ötekiyle olan ilişkide mümkündür. “Ben yalnızca ötekinde ölürüm: onun aracılığıyla, onun için, onda.” (Derrida, 2001: 227) İşte Derrida tam da bu yüzden *Aporias*'ın merkezine şu soruyu yerleştirir: “Ölümüm – mümkün mü?” Derrida Heidegger'de ölüm üzerine incelemesini tüm ölümlerin altında hepsine olanaklılık sağlayan tek bir ölüm varsa bile temeli çürük olduğunu belirterek bitirir. Çünkü ölüme dair kendini antropo-
thanato-teolojik bir bulaşmadan muaf tutabilecek bir temel bulunamaz (Derrida, 1993: 80). Ölümüne dair teolojik bir tekrar, dinsel olmayan bir analiz ve dil olanaklı değildir.

Görüldüğü üzere, Derrida'nın Heidegger'i incelerken başvurduğu strateji arı ve insana özgü olduğu iddia edilen bir şeyi, bu özgül durumda ölümü, bulanıklaştırmak ve onun insana rahatça atfedilen yapısının muğlaklığına işaret etmektir. Böylece atıf mantığının konforuna saldırmış olur. Derrida için kendilik (*ipseity*) meselesi son derece önemlidir (Derrida, 2011a: 67). Bu yüzden filozofların kendisine (insana) atfettiği şeylere odaklanır. Bu girişim için kritik soru şudur: “İnsan nasıl oluyor da kendisine atfettiğini hayvandan mahrum kılabilir?” (2011a: 130). Derrida'ya göre sadece insana özgü görülenlerin bir kısmı modern bilimle birlikte teker teker hayvanda da tespit edilirken, diğerleri tıpkı Heidegger'in ölüm kavrayışında olduğu gibi, artık filozofların felsefe tarihi boyunca alışmış olduğu rahatlıkla insana atfedilemezdir.

2.3.2.2. Ötekinin Ötesinde Ne Var?

Levinas geleneksel felsefeden öteki üzerine yaptığı vurguyla ayrılır. *Ötekinin Hümanizmi* adlı kitabında geleneksel hümanizmi eleştirerek, insanın insanlığının ancak ötekinin vasıtasıyla anlaşılabilirliğini öne sürer. Bu doğrultuda “öteki”, “yüz” gibi marjinal kavramları ön plana çıkarır. Levinas bu kavramlarla ontolojiden kaçınmayı hedefler: “Denebilir ki, ontolojiszleştirme ya da ontolojiyi aşma yoluyla Levinas, varlığın ötesinde konumlanmış bir varolan tasavvuruna, bu tasavvurda şekillenen etik bir özneliğe varmak istemektedir” (Gözel, 2011: 35). Bu şekilde, Levinas, Heideggerci varlık kavramını es geçen bir etik oluşturmaya çalışır.⁶⁴

Levinas için “Batı felsefesi, ötekiyi açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada Öteki, varlık olarak tezahür etmekle ötekiliğini yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Öteki olarak kalan Öteki'ye karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür” (Levinas, 2016: 131).⁶⁵

⁶⁴ Bkz. Levinas'ın *Ontoloji Temel Midir?* adlı yazısı.

⁶⁵ Çeviride Başka kelimesiyle karşılanan *Autre* kelimesini tezimizin söz dağarcığıyla tutarlı olması açısından Öteki olarak değiştirdik.

Levinas bu sebeple batı felsefesinin aynılığa ve varlığa yaptığı vurguya karşı ötekiliğe ve varlığın ötesine vurgu yapar. Böylelikle ötekiliğin merkeze yerleştiği bir etik kavrayış öne sürmeye çalışır. Derrida ise Levinas'ın ötekine yaptığı vurguyu sahiplenerek kendi etik anlayışını geliştirir.

Derrida'ya göre Levinas tüm radikalliğine rağmen eleştirdiği gelenekten kopamamıştır. Çünkü genel olarak hayvan sorusuna özeldeyse hayvanın yüzü sorusuna karşı kayıtsız kalmıştır (Derrida, 2011a: 237) Derrida'nın Levinas'ın geleneksel metafiziğe bağlılığı üzerine yaptığı en erken çalışma *Şiddet ve Metafizik* (1964) adlı metindir. Derrida bu metinde geleneksel Yunan metafizikinden kaçınmaya çalışan Levinas'ın paradoksal bir biçimde nasıl yine bu geleneğin içine düştüğünü gösterir. Levinas bu metinde ötekiyle karşılaşmayı yüceltirken, bu karşılaşmanın yazı üzerinden gerçekleşmeyeceğini belirterek geleneksel metafiziğin sesmerkezci etki alanında iş görmeye devam eder. Derrida ötekiyle karşılaşmanın yazıda da mümkün olduğunu vurgulayarak Levinas'ın sesmerkezci yaklaşımını aşmaya çalışır.

Ne var ki, Levinas'ın geleneksel metafiziğe, hatta Kartezyen *cogito*'ya bağlılığı en belirgin biçimde hayvan üzerine görüşlerinde ortaya çıkar. Levinas oldukça manidar bir biçimde *Ahlakın Paradoksu* olarak yazıya geçirilen bir röportajında kendisine hayvanın bir yüzünün olup olmadığı sorulduğunda, bu sorunun cevabının “daha spesifik bir analiz gerektirdiğini” belirtir. Levinas'a göre hayvanın yüzü ancak insanın yüzü fark edildiğinde retroaktif olarak görülür. Başka bir ifadeyle, insanın hayvanla kurduğu etik ilişki, insanın insanla kurduğu ilişkiyle analogik bir yapıya sahiptir, yani ancak insanın insanla ilişkiye bir benzetme yapılarak anlaşılır dolayısıyla insan hayvan arasında gerçekleşecek etik karşılaşmalar temelini insanın insanla kurduğu ilişkide bulur. Öyleyse Levinas etiğinin öznesi, etik kavrayışının tüm devrimciliğine rağmen yine de insandır. Derrida Levinas'ı bu konuda eleştirir, Levinas'ın ötekini temel alarak kurduğu etik düzlemin hayvanı kapsamadığını, hayvana kadar genişletilemediğini belirtir. Ötekinin kapsama alanının bu darlığı, ötekinin Levinas'ın dilediği ölçüde radikalleşmesi yolunda büyük bir engeldir. Çünkü hayvan “daha fazla ötekidir, daha radikal bir biçimde ötekidir” (Derrida, 2008: 107). Dolayısıyla, ötekinin gözlerinin rengini bile fark etmememiz gerekirken, öteki olan hayvanın yüzünün neden “daha spesifik bir analiz” gerektirdiği sorusu Levinas etiği için son derece kritik bir sorudur. Levinas için öteki olarak hayvanın konumunun muamması, yani daha spesifik bir analize olan ihtiyacı Levinas'ın geleneksel metafiziğin/hümanizmin sınırları içinde kalmasından kaynaklanır.

Bu iddiayı bir kere daha doğrulamak için Levinas'ın “Öldürmeyeceksin” buyruğuyla ne yaptığını da inceleyebiliriz. Levinas Yahudi-Hıristiyan “Öldürmeyeceksin” buyruğunu hayvana kadar genişletmez. Bu sebeple, Derrida “Öldürmeyeceksin” buyruğunun Levinas için aslında öldürmeyi değil sadece cinayeti kapsadığını belirtir. Bu buyruk sadece “yüz”ün, yüzü olan öznenin öldürülmesini yasakladığından, yüzünün varlığı konusunda daha spesifik bir analize maruz

kalması gereken hayvan, Levinas için cinayete kurban gitmez. Öyleyse Levinasçı yüz kavrayışının son derece seçici olduğunu söyleyebiliriz. Apaçık bir biçimde yüzü olan hayvan konusundaki çekimsizliği, Levinas'ın geleneksel metafiziğin aksiyomatğine dayanarak felsefe yapmasından kaynaklanmaktadır.

Levinas'ın öteki etiğini kendi etik kavrayışı için merkezi bir konuma yerleştiren Derrida'ya göre ötekinin karşısında hep bir sonralık, hep bir takip mevcuttur. Derrida'nın *L'animal que donc je suis* adlı başlığının bir katmanı da aslında bu öncelik sonralık ilişkisine, bu takip meselesine vurgu yapıyor olabilir.⁶⁶ Buradaki "*je suis*" iki anlama gelir: Bir anlamı *être*'nin (olmak) birinci tekil şahıs çekimi olarak "ben x'im" anlamına gelir; diğer anlamı ise *suivre*'nin (takip etmek) birinci tekil şahıs çekimidir ki, o da "ben takip ediyorum" anlamına gelir. Dolayısıyla, Derrida insanın sonralığını, hatta benin sonralığını (radikal veya değil) ötekini takip etme meselesi olarak değerlendiriyor olabilir. Zaten *Hayvan ve Egemen* adlı metninde D. H. Lawrence'ın *Yılan* adlı şiirini tartışırken buna değinir. Lawrence bu şiirinde bir insanın bir yılanla olan karşılaşmasını aktarır. Anlatıcı bir çeşmeye vardığında, orada bir yılanın zaten ondan önce gelmiş olup da su içtiğini görür ve şöyle der: "İkinci gelen ben, beklerim." Derrida Lawrence'ın bu sonralık vurgusunu alır ve bu vurgunun Levinasçı "*sizden sonra*"yı⁶⁷ akla getirdiğini belirtir: "Öteki için saygının ilk göstergesi 'sizden sonra'dır" (Derrida, 2011a: 238). Dolayısıyla, Derrida *L'animal que donc je suis*'de sonralık/öncelik meselesini irdelerken aklında Levinasçı "*sizden sonra*"nın ötekiyle ilişkideki etkisi vardır. Zaten bu yorumumuzu temellendirecek bir biçimde kendisi de birkaç cümle sonra şöyle der: "Ben ilk gelene, kim olursa olsun saygı göstermeliyim" (2011: 239). Burada, yukarıda ele aldığımız adlandırma anlatısındaki mesele de ters yüz edilir. Sonradan gelen insan, sonralığını dayatarak üstünlük sağlayacağına kendisinden önce gelene, ötekine saygı göstermelidir. Bizce Derridacı/Levinasçı etik bu formülasyonla birlikte bir ekoloji etiğini ufuk olarak alır.

Derrida Levinas'ta hayvanı kapsamayan ötekinin kapsama alanını genişleterek kendi öteki etiğini kurmaya çalışır. Ancak etiko-politik alanı genişleten bir müdahaleyle hayvanla insan arasında etik bir ilişki mümkün olur. Derrida tam da Levinas'ın karşılaştığı problemleri çözmek adına Levinas'ın ötekine dair öne sürdüğü "*sizden sonra*" formülasyonunu hayvanı da dahil ederek devreye sokar. Bu "*sizden sonra*" etiği, ötekinin tıpkı D. H. Lawrence'ın su içen yılanında olduğu

⁶⁶ Bir diğer katmanı ise bariz bir biçimde Descartes'in cogito formülasyonunun Fransızcası olan "Je pense donc je suis"dir. Derrida burada Descartes'ın bu formülasyonunu bir mutasyona uğratarak hem hayvan felsefesinin en kuvvetli hedeflerinden birinin Descartes olduğunu gösterir hem de Descartes'ı aşmaya çalışır.

⁶⁷ Bahsi geçen "*sizden sonra*"nın nasıl formüle edildiğini görmek için bkz. (Levinas, 1985: 89).

gibi, daima her zaman bizden önce burada olduğunu varsayar, bir nezaket belirtisi olarak, ötekine, bu durumda hayvan ötekine de “sizden sonra” der.

2.3.2.3. Eksikliğin Telafisi

Lacan'ın hayvan meselesinde nerede durduğunu anlamak için onun düzen kuramına dair en azından bir fikir sahibi olmak gerekir. Lacan'a göre imgesel, simgesel ve gerçek düzen olmak üzere birbirine Borromean düğümü⁶⁸ gibi bağlı üç düzen vardır. Lacan'a göre bu üç düzen psişik özneliliğin temel boyutlarıdır (Johnston, 2018). Lacan entelektüel yaşamı boyunca bu üç düzeni sürekli yeniden formüle etmiş, hayatının farklı dönemlerinde farklı düzenlere odaklanmıştır. Gerçek, simgesel ve imgesel düzenden bahsettiği yirmi ikinci seminerinde şöyle der: “İmgeselle başladım, daha sonra simgesel düzen işini hallettim [...] ve sonunda size şu meşhur Gerçek'i sunuyorum” (Lacan, 1974-1975).

Lacan'a göre imgesel düzen bebeklikten konuşmaya kadar sürer. Oidipus öncesi bu düzende benlik öteki olarak algıladığı kimseyle kaynaşıp bütünleşmeye dönük bir arzu duyar (Sarup, 2017: 47). Ayna aşaması olarak adlandırılan metaforik duruma kadar çocuk kendisinin aynasındaki imgesiyle ötekileri birbirine karıştırır. Yani çocuk henüz ötekiyle ben arasındaki ayrımı yapamaz. Ayna aşaması üç aşamadan oluşur: “Birinci aşamada, aynanın önünde bir yetişkinle birlikte yanyana duran çocuk aynadaki kendi yansımasıyla yanındaki yetişkin kişinin yansımasını birbirine karıştırır. İkinci aşamada, görüntü (imge) kavramını edinir çocuk, aynadaki yansımanın gerçek bir varlık olmadığını anlar. Son olarak üçüncü aşamada, yansımanın bir imge olduğunun farkına varmak kalmaz yalnızca; aynı zamanda o imgenin bizzat kendi imgesi olduğunun, kendi imgesininse Öteki'nin (Başkası'nın) imgesinden bütünüyle ayrı olduğunun farkına varır” (2017: 25). Lacan'a göre bir çocuk “on sekiz ayla altı yaş arasında bir yerde öznenin hem kendi benini hem de Ötekini –daha doğrusu kendisini Başkası olarak– kavramaya” başlar (2017: 45). Böylelikle çocuk simgesel düzenin kuruculuğunu üstlenen ötekini kendisinden ayırt edebilir hale gelir, bu ayırma işlemiyle dilin özneliliği üzerindeki kuruculuğunu kabul eder.

Simgesel düzen öteki ve dil olmak üzere iki şeyle işaretlenir. Lacan'a göre bir kere simgesel düzene dahil olan özne artık arkaik, sözöncesi, ruhun gerçekten kendisi gibi olduğu aşmaya geri

⁶⁸ İtalya'nın Aristokrat ailesi olan Borromea'nın simgesidir. Birbiriyle iç içe geçmiş olan üç halkadan oluşur. Bir halkanın eksiltilmesiyle diğer iki halka da dağılır.

dönemez (2017: 48). Bilinçdışının öznesiyle dilin öznesi olarak ikiye bölünmüş bir özne tasarımıyla karşı karşıyayız. Yasa, kültür, ahlak gibi tüm kurumlar simgesel düzende ortaya çıkar.

Gerçek ise dilin ardında kalan ulaşılamayan bir düzene işaret eder: “Gerçek ya da gerçek olarak algılanan her ne ise o, simgeselleştirilmeye sonuna kadar direnendir” (2017: 49). İşte bu yüzden de simgesel düzene direnen şeydir gerçek. Dil tarafından hiçbir şekilde sözcelenemeyen şey. Örneğin Edvard Munch’un *Çılgılık* tablosu Gerçek’in sözcelenemeyen yapısının adeta bir temsilidir. Gerçekle karşılaşmayı ancak bir çılgılık anlatabilir. Herhangi bir anlamlandırma (*signification*) mümkün değildir.

Lacan için eksiklik meselesi ayna aşamasını sunduğu *Psikanalitik Deneyimde Açığa Çıktığı Biçimiyle Ayna Evresinin Ben İşlevindeki Kuruculuğu* adlı metinde karşımıza çıkar. Lacan bu metinde insanın doğayla kurulan ilişkisinin ilksel bir uyumsuzlukla başladığını, yenidoğanların piramidal sisteminin eksikliğini nesnel düşüncesiyle ve anneliğe ait kimi sıvı kalıntıların mevcudiyetini insanın *prematüre doğmuşluğunun* olgusallığı olarak öne sürer (Lacan, 2004: 78). Dolayısıyla, Lacan’a göre insanlar hayvanların aksine doğayla bir uyumsuzlukla doğar ve bu insan öznenin fiziksel ve psişik bir kırılması olduğunu gösterir. Simgesel düzen bu kırılmayı telafi edecektir. Lacan’ın ayna evresi, Freud’dan devraldığı Oidipus karmaşası ve iğdiş edilme psişik süreçleri insanın bu erken doğmuşluğunun telafisi olarak işleyecek. İnsanı diğer varolanlardan ayıran şey olacaktır.

Her ne kadar Lacan’ın hayvan üzerine görüşleri onun psikanalitik kavrayışı üzerinden temellense de Kartezyen geleneğin dilsiz, cevaptan mahrum makine-hayvan geleneğinden kopmamasıyla Lacan da Kartezyen söylemin içinde iş görmektedir. Lacan’a göre hayvan hep imgeselde kalır ve insan gibi “dil avı” olmaz. Hayvanlarda ne dil ne bilinçdışı ne de öteki vardır. Bunların hepsi sadece insan aracılığıyla hayvana bir etki olarak aktarılır (Derrida, 2008: 121).

Lacan’da insanlığın başlangıç noktası yasadır/insanın yasaya tabi olabilmesidir, yani insanın yasanın öznesi olabilmesidir. Hayvan sadece ego’dan değil, yasadan mahrum olduğundan süperegö’dan da yoksundur (Derrida, 2011a: 102-103). Dolayısıyla Lacan için hayvanın üzerinde, insan öznedeki olduğu gibi gösterenin bir hükmü yoktur: Derrida bu görüşü sorunsallaştırır, çünkü Lacan bu görüşe dayanarak hayvanların kötüyü bilmediğini, kötünden mahrum kaldığını söyler ve Âdemci-Prometheusçu açıdan masum hayvan imgesini tekrar üretir: Suç hayvansallıktan kaynaklanan bir şey değildir (2011a: 104).

Lacan’ın bu düşünceleri suçun ve kötülüğün bir tek insanın simgesel düzeninde gerçekleştiğini savunur. Elbette bir kusur olarak görülebilecek suç ve kötülük aynı zamanda insana insanlığını veren şeydir. Derrida Lacan’daki bu kurucu eksiklik veya kusur (*default*) mantığına odaklanır.

Simgesel düzenin öznesi olmak olarak değerlendirilebilecek (2011a: 125) bu eksiklik veya kusur Lacan'a göre insanın dile ve tekniğe sahip olmasının sebebidir. Derrida'ya göre Lacancı eksikliğin üstünlüğü ilk günahın ve Âdemci düşüşün Freudyen ve bilimsel bir çeşitlemesidir (2008: 130). Lacan tıpkı düşünce tarihindeki diğer filozofların akıl yürütmelerinde ve mitolojik anlatılarda olduğu gibi insana dair bir eksikliği düşüncesinin merkezine yerleştirir ve bu eksikliğe paradoksal bir biçimde insan için olumlu bir rol atfeder. İnsan diğer canlılara göre erken doğduğundan eksiktir. Bu eksiklik dil ve cevap vermeyle telafi edilir. İnsan da hayvanlardan üstün bir hal alır. Çünkü hayvanlar bu eksiklikleriyle tanımlanırken, insanlar sahiplikleriyle tanımlanır.

Derrida'ya göre Lacan'ın dil üzerine düşünceleri de son derece Kartezyendir (2008: 123). Dil yani gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki hayvan için sabittir. Lacan için cevap ve tepki arasında steril bir ayırım ve karşıtlık vardır. Derrida, Lacan'daki bu karşıtlığa başvurarak şöyle der: "Arılar bir "mesaj"a "cevap veriyor"muş gibi gözükse de aslında cevap vermezler, onlar sadece tepki verirler, onlar yalnızca bir programın sabitliğine boyun eğerler, insansa ötekine, ötekinin sorusuna cevap verir. Bu tam anlamıyla Kartezyen bir söylemdir" (Derrida, 2011a: 116-117). Derrida yine önceki bölümlerde gördüğümüze benzer bir strateji takip ederek bu karşıtlıkların atfedildiği, iddia edildiği kadar basit olmadığını göstermeye çalışır. Lacancı sınır, kavramsal olarak erişilebilir mi? Erişilebilir olsa bile, neye dayanarak genel anlamıyla "hayvan" bu sınırın kurduğu ayırımdan mahrum bırakılabilir? Derrida'ya göre bu mahrumiyet ancak bir tür dogmatizme dayanarak üretilir. Çünkü böylesi karşıtlıklar basitçe birbirinden ayrılamaz (2011a: 128).

Heidegger'i ele alırken gördüğümüz üzere, Derrida hayvanın mahrumiyetinin meşruiyet zeminiyle ilgilenmez, insanın kendine atfettiklerinin meşruiyet zeminine bakar: "Mesele hayvanı şu veya bu güçten (dil, akıl, ölüm deneyimi, yas, kültür, kurum, politika, teknik, giyim, yalan, aldatıyor numarası yapma, izin silinmesi, hediye, gülme, göz yaşları, saygı vs. – bu liste zorunlulukla belirsizdir ve içinde yaşadığımız en güçlü felsefi gelenek tüm bunları "hayvan"dan mahrum bırakmıştır) mahrum bırakma hakkına sahip olduğumuzu düşünmemiz değildir. Daha ziyade, insan denilen şeyin, kendi adına, büyük bir kesinlikle insana, kendisine, hayvandan mahrum bıraktıklarını saf, kesin, bölünmez, olduğu şekliyle atfetme hakkı olup olmadığını düşündürmektir" (2011a: 130). Örneğin Alice bir kedinin eveti ve hayırını ayırt edilemez o sadece miyavlar dediğinde, insanınkinin rahat bir biçimde ayırt edilebileceğini varsaymaktadır. Bu yüzden de Cheshire kedisi kendisiyle kelimelerin anlamı üzerine, sonrasında da kelime kelimesinin anlamı üzerine tartışıp bir sonuca varamayınca Alice'e şunu söyler: "Burada hepimiz deliyiz. Ben deliyim. Sen delisin" (Derrida, 2008: 9). Derrida bu alıntıyla insana atfedilen cevap vermenin (*responding*) çok açık olmadığını gösterir. İnsanların kendilerine atfettikleri kavramlar

tıpkı Cheshire ve Alice'in üzerine tartıştığı kelimeler gibi son derece muğlaktır. Bu sebeple onları arı bir biçimde atfetmek mümkün değildir.

2.4. Farklı Bir Ontoloji Girişimi

Bir önceki bölümde, Derrida'nın felsefe tarihinde saf, kesin, bölünemez, olduğu şekliyle (*as such*) kabul edilen ayrımları, atıfları nasıl eleştirip muğlaklaştırdığını; felsefi ve mitolojik anlatıda kusurun ve eksikliğin insanın üstünlüğünü nasıl kurduğunu gördük. Derrida geleneğin hayvanı ve insanı kavrayış biçimini eleştirmekle kalmaz, bu eleştirinin üzerine fark ontolojisi olarak adlandırılabilir kendi ontolojisini inşa etme girişiminde bulunur. Derrida felsefesinin derlemeye ve toplamaya karşı tutumundan dolayı genellikle göz ardı edilen bu ontoloji tam da Derrida'nın dağılmış, saçılmış (*disseminated*) yaklaşımına uygun bir yapıya sahiptir. Derrida'nın fark ontolojisi, çeşitli metinlerde tespit edilebilse de en belirgin biçimde hayvan hakkında görüşlerini tartıştığı metinlerde tespit edilir. Derrida'nın *animot* ve *limitrophy*⁶⁹ neolojizmi ontolojisi açısından en az *arkhe-yazı*, *différance*, eklentisellik gibi kavramlar kadar temeldir. Biz bu tezde Derrida'nın hayvan kavrayışını ele aldığımızdan, Derridacı ontolojiyi bu iki neolojizm ve Derridacı ontolojinin başat kavramı olan *différance* kavramı aracılığıyla aydınlatmaya çalışacağız.

2.4.1. “Hayvan, ne kelime ama!”

Derrida için hayvanın hayvanların çeşitliliğini, çoğulluğunu tekil bir genelliğe indirgeyen problemleri bir adlandırma olduğunu gördük. Tekil bir adlandırma olan “hayvan” a karşı şüpheli yaklaşan (Derrida & Roudinesco, 2004: 63) Derrida hayvan kelimesinin homojenleştirici kuvveti altında tüm çeşitliliği yiten hayvanları hatırlatmak adına *animot* neolojizmini türeterek konukseverliği ve özgürleşmeyi vurgulayan şu soruyu sorar: “Bu kadar *animot*'yu evde nasıl ağırlar ya da özgürleştirebiliriz?” (Derrida, 2008: 37).

Derrida bu ağırlama ve özgürleştirme işini simgesellik (yani dil) vasıtasıyla yapar: Fransızca hayvanın (*l'animal*) tekil yazılışına benzer bir biçimde yazılan ama fonetiği çoğul hayvanı yani

⁶⁹ Bu neolojizm sınır anlamına gelen *limit* kelimesi ve beslenme, büyüme anlamına gelen *trophe* kelimesinin birleşimlerinden türetilen bir kelimedir.

hayvanları (*animaux*)⁷⁰ çağrıştıran, Fransızcada kelime anlamına gelen *mot* kelimesini son ek olarak kullanarak türettiği bu *animot* kelimesini tüm metinlerine büyük bir ihtiyatla dağıtır: “Bana ait göstergelerin ormanında ve hafızama ait anlarda sürülerce hayvana yer verdim” (2008: 37). Gerçekten de Derrida’nın metinleri çeşitli, sürekli katlanan hayvanlarla doludur: karıncalar, kirpiler, ipekböcekleri, örümcekler, arılar, yılanlar, kurtlar, atlar, eşekler, köstebekler vs. (2008: 37). Derrida’nın metinlerindeki bu çeşitlilik, hayvanların ontolojik yapısı yani onların bolluğu ve çeşitliliği için bir metafor olarak iş görür: Hayvan değil çeşitli hayvanlar vardır. Derrida’nın bize anlatmaya çalıştığı şey temelde budur.

Derrida felsefe tarihi boyunca genel tekilik olarak hayvan kavrayışının hiçbir şekilde protesto edilmediğini belirtir. Filozoflar hayvanların çeşitliliği söz konusu olduğunda onların varlığını hep teke indirger, heterojenliği homojenleştirir: Bir tarafta “insan”, diğer tarafta insandan ayrılan muazzam çeşitliliğine rağmen tekil bir ad altında toplanan “hayvan”. Derrida’ya göre hayvan söz konusu olduğunda felsefe kendini sağduyu olarak sunmaktadır. Başka bir ifadeyle felsefe hayvanı sağduyunun kavradığından daha farklı kavramaz ve kendi hayvan kavrayışını da sağduyudan ayırmaz. Hem felsefi duyu hem sağduyu hayvanı genel tekilik olarak kabul eder (2008: 41). Bu felsefenin hayvan kavrayışıyla gündelik yaşamın hayvan kavrayışının örtüştüğü anlamına gelir.

Derrida *animot* neolojizmini tam da felsefenin ve sağ duyunun bu indirgemeci yaklaşımına karşı türetir. Yukarıda da değindiğimiz *Khimaera*’yı kendi *animot* kavrayışı için ilham kaynağı alan Derrida şöyle der: “*Ecce animot*. Ne bir tür ne bir cins ne bir birey, bu ölümlülerin indirgenemez bir yaşayan çokluğudur, çifte bir klondan ya da bir portmanto kelimedenden ziyade canavarca bir hibrit” (2008: 41). Derrida aktarılan bu pasajda bizim hayvana dair tüm kavrayışlarımızı ihlal eder, o artık sınıflandırılmaz bir çoğulluktur; ne biyolojiktir ne kültürel. *Animot* insanın karşılaşması gereken yeni bir ontolojik kategori olarak öne sürülür.

Derrida *animot* kelimesiyle üç şeyi hedeflediğini belirtir. İlk çoklu hayvanları tekli bir biçimde duyurmak istediğini söyler: “Basitçe insanlığın karşısına konumlandırılmayacak olan çoğulluğu tek bir hayvanlık figürüne toplanamayacak olan ‘yaşayan canlıların’ varlığını tahayyül etmek zorundayız” (2008: 47). Derrida’ya göre insanın dışında muazzam bir çeşitlilik vardır. Bu çeşitliliğin homojenleştirilmesi ancak şiddete dayanarak mümkündür. Derrida için heterojen yapıların ve sınırların çok katlılığını hesaba katmak gerekir.

Animot neolojizminin ikinci hedefi, bu kelimeyi oluşturan *-mot* son ekiyle bize meselenin dilsel bir boyutu olduğunu hatırlatmaktır. *Animal* (hayvan) kelimesi en nihayetinde dilsel bir düzlemde

⁷⁰ “Animo” diye okunur.

işler, dolayısıyla uyguladığı şiddet ilkin dilseldir ama bu şiddet daha sonra metafizik, bilişsel, ontolojik ve epistemolojik boyutlara ulaşır. Derrida dilsel şiddetin nerelere varabileceğinin farkındadır. Bu yüzden hayvan kelimesinin yarattığı dilsel kafesi sarsmak, bu hapsin işleyiş biçimini sekteye uğratmak için dilsel bir müdahale olan *animot*'yu kullanır.

Bu neolojizmin üçüncü hedefi ise hayvanlara “dili geri vermek” (2008: 48), yani hayvanın mahrum bırakıldığını hayvana geri vermek değil, bu heterojenlikte yokluğu ve eksikliği olumsuz bir alana açılan mahrumiyet mantığı dışında düşünebilmeyi sağlamaktır. Öyleyse *animot* bir çokluk ekonomisine vurgu yaparak, sabit bir ekonominin durağanlığını, sabitliğini ve değişmezliğini ihlal eder. İnsan da dahil olmak üzere atıfları zorlaştırır ve bu atıfların meşruiyetini sorgular.

Dolayısıyla, *animot* Derrida için fark ontolojisini düşünmeyi olanaklı kılan kavramlardan biridir: “[...] hayvan yoktur, hayvanlar vardır. Mesele insan denilen şeyin tekilliğini göz ardı etmeden, diğer hayvanların da tekil olduklarını hatırlayabilmektir: hayvanlar arasında farklılıklar vardır ancak sınır tek ve bölünmez değil, çok ve geçirimlidir [...] Genel olarak hayvanın hayvanlığını değil, hayvanların farklı hayvanlıklarını, bu hayvanların indirgenemez çeşitliliği içinde düşünme gerekecektir” (Ertuğrul, 2015: 178).

2.4.2. Sınırları Beslemek: Limitrophy

Derrida'ya göre filozoflar insan ve hayvan arasındaki farkı hep teke indirgemıştır: Bir tarafta insan, diğer tarafta ise homojen ve büyük bir grup olan hayvan tek bir farkla (akıl/konuşma/gülme/ağlama/söz verme/siyasallık/simgesel düzen vs.) birbirinden ayrılmıştır (Derrida, 2008: 41). Derrida'nın *animot* neolojizmiyle bu anlayışı feshetme girişimini az önce gördük. Şimdi, ikinci bir hamle olan *limitrophy* neolojizmini ele alalım.

Sık sık basit ayrımlara karşı olduğunu belirten (2011a: 120) Derrida için hayvanlar arasında sonsuz ve belirlenemez yapısal farklılıklar vardır (2011b: 198). Farklar ve süreksizlikler tekil ve sadece hayvanla insan arasında değil, çeşitli türler arasındadır (Derrida, 2004: 66). Bu sonsuz yapısal farkların görmezden gelindiğini düşünen Derrida, Kartezyen hayvanların birbirine çok benzediğini öne sürerek modern hayvan kavrayışının ardında yatan özdeşlik mantığına saldırır (2011b: 199). Ayrıca, yapısal farklılıkların sadece hayvandan hayvana değil insandan insana da mevcut olduğundan bahseder (Derrida, 2008a: 159). O halde Derrida'ya göre varolanlar

arasındaki ayrımlar son derece atomik ve çoğuldur. Farklar sadece tümeller (yani türler) arasında değildir, tikeller (yani bireyler) arasındadır.

L'animal donc que je suis'de Derrida hayvana dair iki büyük hipotezi olduğunu öne sürer. Bunlardan ilki hayvanla kurduğumuz ilişkinin son iki yüz yılda uğradığı mutasyondur. Bunu Derrida'nın etiko-politik görüşünü ele aldığımız bölümde inceleyeceğiz. Bu bölümdeyse bu hipotezlerden ikincisi olan *limitrophy*'nin ontolojiyle ilgisine bakacağız. Derrida'nın bu hipotezi –bu hipotezi aynı zamanda bir konum (*position*) olarak da değerlendirmektedir– bir neolojizm olan *Limitrophy*'dir.

Limitrophy transgresif bir biçimde işler, yani sınırları aşar tekrar tanımlar, katlar, çoğaltır... Derrida bu neolojizmle varolanlar arasındaki ontolojik sınırların beslenmesi, büyütülmesi ve karmaşılaştırılması gerektiğini vurgular. Derrida'nın ontolojik yaklaşımına göre hayvan ve insan arasında bir süreklilik yoktur. Zaten çoğu zaman bir uçuruma benzetilen bu kopuş (yani radikal süreksizlik) Derridacı fark ontolojisini kuran şeydir.

Derrida *limitrophy* tezini üç çeşitlemeyle ortaya koyar. İlkin, bir sonsuz sınır deneyimi olan *limitrophy* insanı ve hayvanı birbirinden ayıran homojen çizgileri imkânsız kılarak hayvana atfedilenlerle insana atfedilenler arasında bir kısa devre yaratır. İnsanla hayvanı homojen bir çizgiyle ayırmanın imkansızlığı “insanda şu var” ile “hayvanda şu yok” formüllerini ve bu formüllere dayanan insan ve hayvan kavrayışlarını iptal eder. Çünkü artık “insan”la “hayvan”ı birbirinden ayıran tekil sınırlardan bahsedilemez. Atıf/yoksunluk mantığı atomize bireyler arasında sonsuza kadar vuku bulacağından tekil formüllerle canlıları birbirinden ayırmak imkansızdır. *Limitrophy* bir yandan atıf/yoksunluk mantığının imkansızlığı gösterirken bir yandan da çoklu sınırlar üzerinde çalışan yeni bir ontolojinin doğuşuna işaret eder.

Bu tezin ikinci çeşitlemesi, bu çok katlılığın tarihine bir vurgu yapar. Derrida'ya göre *limitrophy* “insanmerkezci bir öznellikten” (Derrida, 2008: 31) kopuşu betimler. Dolayısıyla *limitrophy* kavramı tarihsel olarak da incelenmesi gereken bir geçmişe dayanır. Eğer çok katmanlı, çoklu, indirgenemez sınırlardan bahsedebiliyorsak bu sınırlara olanaklılık veren düşüncelerin ve homojen sınırın iflasının ve bu homojen sınırın işe yaramama nedenlerinin tarihinin incelenmesi şarttır. Böyle bir tarih çalışması bize hayvanın *limitrophy* kavrayışıyla beraber nasıl hayvanlıktan *animot*'ya evrildiğini gösterecek yapısökümcü okumalar gerektirir.

Üçüncü çeşitleme birinci ve ikinci çeşitlemeyle ilgilidir: İnsan olarak adlandırılan şeyin ötesinde tüm hayvanları “hayvan” adı altında toplayan homojen bir şey yoktur. Derrida'ya göre felsefe tarihi boyunca tüm filozoflar hayvanı tekil “hayvan” adı altında toplamıştır. Böylelikle hepsi “hayvan”ı dilden, cevaptan, akıldan vs. yoksun bırakmıştır. Dolayısıyla bu yoksunluk mantığının

kendisi de incelenerek “hayvan” adı altında toplanabilecek bir homojenleştirmenin mümkün olmadığını göstermek gerekir.

Derrida ilk çeşitlemeyi atıf meselesini muğlaklaştırarak, ikincisini felsefe tarihinde (ve bazen mitolojik ve dini anlatılarda da) hayvanın ele alınışını inceleyerek, üçüncü çeşitlemeyi de *animot* neolojizmine vurgu yaparak işletir. Böylece *limitrophik* bir yaklaşımla beraber sınırların aslında homojen olmadığını gösterir.

2.4.3. Différsiyel Ontoloji

Derrida’yı diğer ontologlardan ayıran, iz, tekrarlanabilirlik ve *différance* gibi kimi olanakların ve zorunlulukların sadece insana özgü olmadığı saptamasıdır (Derrida, 1991: 116). O insanı kurduğu gibi insan dışını da kuran, ilgilendiren, kapsayan kimi kavramların, işlemlerin ve hareketlerin peşindedir. Derrida’ya aşına okuyucu *différance* kavramının bir Derrida incelemesinde daha erken bir safhada çıkmasını bekleyebilir. Fakat, bizim iddiamız Derrida ontolojisinin hayvan görüşüyle daha erişilebilir kılınacağı yönünde olduğundan, biz buraya kadar Derrida’nın diğer filozoflarla angajmanına değinerek ve *animot* ile *limitrophy* kavramlarını açarak okuyucuyu *différance* kavramına bir nevi hazırlamış olduk. *Différance* kavramı Derridacı ontolojinin temel hareketini gösterir. Bu kavramla birlikte Derrida geleneksel ontolojiye bir mesafe almakla kalmaz, geleneksel ontolojinin işleme biçimini ağır bir biçimde eleştirir. Geleneksel ontoloji insanmerkezli bir ontoloji olduğundan, *différance* ile birlikte geleneksel ontolojiden uzaklaşan Derrida hayvana açık, insanı merkezden indiren bir ontoloji inşa etmeye çalışır.

Öncelikle, *différance* kelimesinin çeviriye direnen yapısına değinmek gerekir. Fransızca *différence* sözcüğü fark anlamına gelirken, *différance* sözcüğüyse tıpkı *différence* gibi okunmasına rağmen kendisinde yalnızca yazıda tespit edilebilecek bir fark barındırarak anlamsal yükünü katlar. Yazı üzerinde gerçekleşen ve seste takip edilemeyecek bir fark her şeyi değiştirir. Derrida *différance*’ın ulaşılması zor bir şey olduğunu ama yalın ve yaklaşık bir semantikle çözümlenebileceği belirtir: “‘*Différer*’ (Latincesi *differre*) fiilinin birbirinden tümüyle ayrı görünen iki anlama sahip olduğu bilinmektedir: Örneğin Littré sözlüğünde iki ayrı maddenin konusudurlar. Bu anlamda Latince *differre* Grekçe *diapherein*’in basit bir çevirisi değildir ve bu nokta, konumuzu özel bir dille, ötekine göre daha az felsefi, özgünlüğü açısından daha az felsefi olan bir dille ilişkiye soktuğu ölçüde bizim için sonuçlar doğuracaktır, çünkü Grekçe *diapherein*’in anlam dağıtımı Latince *differre*’nin iki motifinden biriyle bağdaşmamaktadır, yani daha geçe bırakma, hesaba alma, bir ekonomik kalkül, bir dolambaç, bir erte, bir gecikme, bir

yedek, bir tasarım içeren bir işlemin içindeki zaman ve güçlerin hesaba alınması motifiyile. Bütün bu kavramları şimdiye kadar hiç kullanmadığım, fakat bu zincire eklenebilecek bir sözcükle özetleyeceğim: zamanlama (*temporization*). Erteleme ya da sonraya bırakma anlamında *différer*, zamanlama, bilerek ya da bilmeyerek, bir 'istek' ya da 'istenc'in tamamlanmasını ya da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aracılığına başvurma demektir, bu aracılığı da öyle bir tarzda etkiler ki onun etkisini de geçersiz kılar ya da aza indirir. Daha ileride bu zamanlamanın hangi noktada zamanlaşma ve uzamlaşma, uzamın zaman-olması ve zamanın uzam-olması, yani metafizik ve transcendental fenomenolojinin burada eleştirilip yersizliği gösterilecek diliyle zaman ve uzamın 'özgün konstitution'u denilen şey de olduğunu göreceğiz" (Derrida, 1999: 51). Öyle görünüyor ki *différance* zamansallığı ve uzamsallığı açan bir kaynak gibi işler. Derrida'nın türettiği bu kelime erteleme, özdeş olmama anlamlarına gelen *différer*'yi; görüş ayrılıklarına, çatışıklara gönderen *differend*'yi; ve uzamsal, zamansal ve Saussurecü *différence*'i⁷¹ içinde barındıran ontolojik bir "işlem"e benzer. Zamanın uzam olması ve uzamın zaman olması *différance*'ın işleyiş biçimini gösterir. *Différance* karşıtlıkların birbirine bulaşmışlığına işaret eder.

Derrida *différance*'ın ne bir sözcük ne bir kavram ne de bir varolan (*to on*) olduğunu vurgular (Derrida, 1999: 49; Derrida, 1999: 51). Ona göre *différance* buradılığı mevcudiyet olmamaklığıyla yıkar, onu yakalamak için ne olmadığını söylemeye kalkışırsak bir bütünü söylememiz gerekir, çünkü o ancak bütünün öğelerinin birbiriyle bağlantısallığının olanaklılık koşulunu sunan şeydir. Ancak bu bağlantısallığın, örneğin insan ve hayvan bağlantısallığının, insanın ve hayvanın varsayılan kendiliğinin, özdeşliğinin altında yatan hareket *différance*'tır. Mevcut olmamaklığıyla tanımlandığından onun ne bir varlığı ne de bir özü vardır (1999: 51). *Différance* "ne ... ne ..." yapısına sahiptir, ne etken ne edilgendir (1999: 52). Bu yüzden *différance* artık buradalıkla anlaşılmaz; zamanlama olarak *différance* ile uzamlaşma olarak *différance* birbirine bağlanır (1999: 53). Yukarıda aktardığımız pasajda da gördüğümüz gibi zaman uzamlaşır, uzamsa zamanlaşır. Bu *différance*'ın hareket etme biçiminin de bir prototipidir. *Différance* karşıtların, karşıt olarak alınanların birbirine bulaşmışlığının sebebidir. Bu, bulaşma olmadan karşıtlığın imkanı olmadığını gösterir. Dolayısıyla hayvandan aldığı izle kurulmayan bir insanla insandan aldığı bir izle kurulmayan bir hayvandan bahsedilemez.

Différance tözsellikten kaçır: "yani *différance* artık yalın bir biçimde bir kavram değildir, fakat kavramsallığın, genel olarak kavramsal süreç ve dizgenin olanağıdır" (1999: 53). *Différance* Hayvan/İnsan, Kadın/Erkek, Doğa/Kültür gibi tüm ayrımların ve ayrımsızlıkların sorumlusudur:

⁷¹ Saussure için gösterenler aralarındaki farklarla birbirinden ayrılır. Örneğin *kaş* kelimesi *yaş* kelimesinden k ve y harflerinin farklı olmasıyla ayrılır.

“Différance diye yazılan şey o zaman bu ayrımları, ayrımın bu etkilerini dilde düz etkinlik olmayan bir yoldan ‘üreten’ oyunun devinimidir [...] Différance, içi dolu olmayan, yalın olmayan kaynaktır, yapılı ve ayrı(m) koyan kaynaktır. Öyleyse ‘kaynak’ adı ona artık uymamaktadır” (1999: 53). Kaynak adı ona artık uymamaktadır çünkü kaynak geleneksel ontolojinin bir kavramıdır. Derrida geleneksel ontolojinin kavramlarından kaçınmak için sık sık paradoksal ifadeler kullanır: kaynak olmayan kaynak, kökensiz köken, temelsiz temel vs. Fakat bir yandan da kendisinin metafiziğin kapanışında yazdığını bildiğinden metafizikten tamamen kaçınmadığının da farkındadır. Derrida’ya göre bildiğimiz anlamda felsefe metafizikten arınmış bir biçimde yapılamaz. Bu sebeple Derrida’nın stratejisi felsefenin içinde kalarak felsefenin silahlarını kendisine doğrultmaktır.

Différance bizi ontolojik öğeleri kuran iz kavramına götürür. İz kavramı buradalık şemasının kapanışını gösterir (1999: 53). Eğer kavramları kuran izse, bu, kavramların buradalığının, kendine özdeşliğinin iptal olduğu anlamına gelir. İkilikler ancak birbirine bulaşmışlıkla, aralarındaki bağlantısallıkla kurulur, dolayısıyla hiçbir kavram ve varolan tam olarak buradalığıyla, kendine özdeş bir biçimde kurulmaz, hep burada olmayan bir şeyi yani izi kendisine temel alır. İzi ve *différance*’ı şimdi-buradakinin şimdi-buradalığından yola çıkarak düşünemeyiz. *Différance* düşüncesi bütün klasik ontolojiyi (1999: 58), yani şimdi-buradakinin şimdi-buradalığıyla kendini kendine özdeş bir biçimde kurduğu düşüncesini eleştirir. Buradalık varlığın mutlak ana formu değil, bir belirlenim, bir etkidir. Artık buradalığın dizgesi yoktur, *différance*’ın dizgesi vardır ve buradalık, bilinç, özne onun içinde bir belirlenimden ibarettir (1999: 56). *Différance* düşüncesinin sorguladığı şey varlığın buradalık ya da varolmaklık belirlenimidir (1999: 58). O yalnızca şeyin neyse o olmasına izin vermeyen şey olmakla kalmaz, genel olarak neyse o olmasının yetkesini, şeyin kendisinin özündeki buradalığın yetkesini tehdit eder. *Différance* bize biricik bir sözcüğün, başkalarının efendisi olacak bir adın asla bulunmamış ve asla bulunamayacak olduğunu gösterir (1999: 60). Bu da bütün bir yapıyı denetimi altında tutabilecek bir *arkhon*’un olmadığı anlamına gelir. Böylesi bir *arkhon* sadece bir kurgudan ibarettir.

Özetle Derrida’ya göre herhangi bir ontolojik hareketi mümkün kılan en temel hareket *différance*’tır. Gerçi bu kavramın bir kavram olup olmadığı da tartışmalıdır. *Différance*’ı bir kavramdan ziyade bir kavramsı (*quasi-concept*) olarak adlandırmak daha doğrudur. Derrida geleneksel ontolojinin başat kavramlarından biri olan özdeşliğin karşısına yine geleneksel ontolojide kendisine yer bulmuş olmakla beraber ikincil görülen, zaptedilmesi, bastırılması gereken bir kavram olan fark (*différence*) yerine daha kapsayıcı olan *différance*’ı öne sürerek bu kavramı kendi felsefesinin hareket ettiricisi olarak kullanır. Derrida’ya göre mevcudiyeti, ayrımları kuran şey *différance*’ın oyunudur: *Différance* kökensiz bir kökendir. Dolayısıyla

différance tüm ayrımlara olanak veren şey olmakla beraber tüm steril ayrımların imhasına da yol açar. *Différance* ile beraber ontolojiyi, ikilikleri, karşılıkları ve kategorizasyonları artık eskisi gibi düşünemeyiz.

Différance tüm varlığı kapsayan temelsiz bir temeldir. Heterojen bir ontolojinin olanaklılık koşuludur. *Animot* kendi içindeki çeşitliliğe dilsel bir düzlemde vurgu yapar; *limitrophy* bilişsel bir hareket, bir deneyimdir; *différance* ise ontolojinin bizden bağımsız olan işleyiş biçimidir. *Différance* insandan müstakil oluşuyla hayvanları, bitkileri hatta inorganığı de kapsayarak bize yeni bir ontoloji imkânı sunar.

2.5. Radikal Ötekini Temel Alan Bir Etik: Hayvan Etiği

Derrida bir fark ontolojisiyle beraber bir fark etiği de kurmaya girişir. Fark etiği ötekiyle özdeş yetilere başvurulmuş kurulan etik alana karşıt olarak ötekinin tekilliğini kabul ederek bir etik alan inşa etme çabasıdır. Calarco'nun da belirttiği gibi, özdeşlik etiği benden hareket eden otonom bir yapıya sahipken fark etiği ötekinden hareket eden heteronom bir yapıya sahiptir (Calarco, 2015: 32). Biz bu bölümde Derridacı fark etiğini tezimizin konusuna uygun bir biçimde hayvan ötekini merkeze alarak hayvan hakları, simgesel düzen ve vejetaryenlik tartışması üzerinden inceleyeceğiz.

2.5.1. Hayvan Haklarının Eleştirisi

Derrida hayvan hakları söylemine son derece ihtiyatlı yaklaşarak hakkın hayvan için uygun bir nosyon olup olmadığını sorgular (Derrida, 2008: 88). Bunun sebebi hak nosyonunun kendisinin en nihayetinde insanmerkezci bir kavram olmasıdır. Hak söylemi Kartezyen ve Kantçı bir özne felsefesine dayanan insan hakları söylemini takip ederek oluşturulur (Derrida, 2011a: 111). Bu sebeple Derrida için hakkın hiçbir şüphe barındırmadan hayvana genişletilmesi kabul edilemez bir tutumdur. Calarco'ya göre Derrida hak söylemi ve benzerlerinden kaçınır çünkü hayvana karşı şiddeti temellendirmek için kullanılan bu söylemlerin şimdi hayvanın yararına kullanılması oldukça ironiktir (Calarco, 2008).

Derrida hayvan hakları söylemini üreten gruplara sempati duysa da, ona göre bu hak talebi insan haklarını hayvanlar için tekrar üretmekten ya da genişletmekten başka bir şey yapmaz (Derrida,

2004: 64). O halde hayvan hakları aslında insan haklarının tekrar temellendirilişine yarar, odak hayvandan ziyade yine insan gibi gözükmektedir. Halbuki hayvan felsefesi hümanist ve Kartezyen “hak” kavramının kendisini tekrar düşünmelidir (Derrida, 2004: 74). Derrida’ya göre hayvan meselesini düşünmek pek çok kavramı tekrar düşünmeyi gerektirir. Eğer insan haklarını sadece hayvana genişletmekle yetinirsek felsefi açıdan dönüştürücü bir potansiyeli harcamış oluruz. Derrida’ya göre insan ve hayvan arasındaki ilişki “ontolojik” bir zorunluluktan ve “etik” bir ödevden dolayı değişmelidir. Fakat bu değişim gerçekleşirken daha önce kullandığımız tüm kavramlar tırnak içinde yazılmalıdır, çünkü değişim tamamlanınca bu kavramların kendileri de dönüşüme uğrayacaktır (2004: 64).

Derridacı bir etik bize en çok benzemeyene bile açık olmayı gerektirdiğinden (Steiner, 2013), onun hak gibi özdeşliği temel alan bir kavramı öne çıkarıp desteklemesi zaten kendi felsefesine bir ihanet sayılırdı. Derrida’nın hayvanı düşünmek için hak dışında ve haktan önce gelen bir hareket noktasına ihtiyacı vardır. Bu hareket noktasını Jeremy Bentham’da bulur. Böylelikle ihtiyacı olan proto-etik buyruğa ulaşır (Calarco, 2008). Yukarıda Derrida’nın iki hipotezi olduğundan bahsetmiştik. İkinci hipotezi olan *limitrophy*’yi ontoloji görüşünü incelerken ele almıştık. Derrida’nın hayvana dair birinci hipoteziyse etikle ilgilidir. Derrida’ya göre hayvanlarla kurduğumuz ilişki son iki yüz yıldır fena halde mutasyona uğramıştır: “Son iki yüz yıldır hayvanı ele alışımızın geleneksel biçimleri zoolojik, etolojik, biyolojik ve genetik bilgi biçimlerindeki gelişmelerle büyük bir değişime uğradığı açıktır” (Derrida, 2008: 25). Hayvan teknolojinin etkisiyle sadece ete değil, aynı zamanda insanın hizmeti için pek çok “şey”e indirgenmiştir. İlişkinin büyük bir dönüşüm geçirdiği bu tarihsel anla birlikte pek çok önemli deneyim doğmuştur; hayvana dair yeni bir *pathos*, yeni bir şefkat deneyimi, hayvanlar uğruna kaçınılmaz bir savaş çağrısı oluşmuştur.

Derrida bu noktada Descartes’ın metodolojik kurgusuna değinir. Descartes insanın hayvana benzerliğinden değil, bu benzerliğin çıkarımlarından şüphe duyar. Descartes varsayımsal olarak hiçbir hayvanın olmadığı bir dünyada insan kurmaya çalışır. Bu metodolojik kurgu iki soru doğurur: 1) hayvansız bir dünya düşünebilir miyiz? 2) hayvanla-olmak, dünyada-olma’nın indirgenemez bir yapısı mıdır? Derrida’ya göre Descartes için hayvanla beraber olmak o kadar temel ve indirgenemez bir yapıdır ki metodolojik bir kurguya bile tabi tutulamaz. Fakat, tüm gelişmelerle birlikte Derrida hayvansız bir dünya kurgusunun ufkunun gerçek bir hipoteze dönüştüğünü belirtir. Hayvanın sonuna doğru mu gidiyoruz? Bu sonu veya sona giden yolu, sona yol açan araçları, sondan sonrayı düşünmek gerektiğini belirtir.

Peki bu iki yüz yıl içinde ortaya çıkan şefkat deneyimin kaynağı nedir? Derrida bu noktada Bentham’ın acı formülasyonuna başvurur: Soru hayvanların düşünüp düşünememesi, konuşup

konuşamaması değildir, soru onlar acı çekebiliyor mu sorusudur. Derrida'ya göre bu formülasyon hem felsefi olarak oldukça rafine bir argümandır hem de sağ duyuya uygundur. Bentham felsefe tarihinin insana özgülük vurgularının hepsini iptal ederek etkinlikten ziyade edilgenliğe vurgu yapar. Bu edilgenlik paradoksal bir biçimde işler, bu soru ile beraber *logos*'un egemenliğinden çıkıp duyumsamanın egemenliğinin hüküm sürdüğü edilgen bir alana gireriz. “Onlar acı çekebilir mi” sorusundaki *acı çekebilmek*, bir şeye maruz kalmaya işaret ettiğinden bir güç değil bir güçsüzlüğün olanağıdır: Güçsüz bir güçtür. Derrida için hayvanlar acı çekebilir mi sorusunun cevabı en az *cogito*'nun formülasyonu kadar kesindir.

İşte tam da bu soruyla beraber hayvan üzerine bir çatışma başlar: Hayvan hayatını ve şefkati ihlal edenler ve olan bitenlerin reddedilmez acıklılığına şahit olanlar arasında bir çatışma. Derrida'ya göre acımanın temel alındığı bir savaş başlamıştır ve tarihte önemli bir dönemden geçilmektedir. Ona göre bu savaş kimsenin kaçamayacağı bir zorunluluktur.

2.5.2. Saf Vejetaryenlik Olanaklı mıdır?

Derrida'ya göre simgesel düzen kuruluş itibariyle etçildir. Bu simgesellikte üretilen söylemler hiçbir zaman hayvana öznellik atfetmez (Derrida, 1991: 105). Bu yüzden bu düzen içinde hayvanlar için verilecek bir mücadele en nihayetinde düzenin işleme biçimi tarafından bulanıklaştırılma riskiyle karşı karşıyadır. Bu saf vejetaryenliğin etçil bir simgesellikte tam olarak mümkün olmadığı anlamına gelir.

Derrida fedanın/kurbanın toplumsallık oluşturucu olduğunu belirtir. Karnosantrik bir toplumsallık için bu feda hayvan olmuştur. Derrida'nın eleştirisi geleneksel felsefeye karşı olanların bile fedayı feda etmediği yönündedir (1991: 113). Bunun ne anlama geldiğini Heidegger, Levinas ve Lacan'da hayvan meselesini ele alırken görmüştük. Kısaca hatırlatacak olursak, Derrida'nın bu eleştirisi geleneksel felsefeye karşı çıkanların bile hayvan konusunda geleneksel kaldığını, kendi felsefeleri için hayvanı feda ettiği yönündeydi. Bu sebeple Derrida ısrarla simgeselliğin karnofallogosantrik yanına dikkat çeker. Derrida için özne olmanın olanaklılık koşullarından biri de et yemektir. Örneğin bir başkan sadece et yediği sürece bir başkan olarak kabul edilebilir. Batı toplumlarında vejetaryen bir başkan düşünülemez (1991: 114). Karnofallogosantrizm özneliği kurmakla beraber, hangi bedenlerin fiili ya da simgesel olarak tüketilebilir olduğunu, kimin bu bedenleri fiili ya da simgesel olarak tüketme hakkına sahip olduğunu ve hangi yemeklerin gerçek yemek olduğunu belirler.

Derrida karnosantrizmin baskın yapısından dolayı vejetaryenliğe karşı inançsızdır. Derrida'ya göre özne ötekini simgesel olarak da olsa her zaman yemektedir. Bu yüzden burada sorulması gereken soru aslında, “Nasıl iyi yemeliyiz?” sorusudur (1991: 115). İlginçtir ki Derrida aynı metinde vejetaryenliğin ve ekolojik hassasiyetin bizi hayvan sorununun merkezine götüreceğini de belirtir fakat bu saptama üstünde durmaz (1991: 112). Vejetaryenlik meselesine muhtelif metinlerde değinen Derrida, vejetaryenliğin et kültürü karşısındaki konumunu yeterince incelememiş gibi gözükmektedir.

Derrida *Hayvanlara Karşı Şiddet* adlı röportajında, vejetaryenlik yaygınlaşsa bile hayvanları öldürmenin ve insanları öldürmenin yine de zorunlu olacağını belirtir (Derrida & Roudinesco, 2004: 70). Derrida etin besinsel bir ihtiyaç olmadığını farkındadır. Dolayısıyla etin kuruculuğunun fizyolojik bir meseleden ziyade kültürel olduğunu kabul eder. Bu yüzden Derrida hayvanı kurban ederek bu yapıyı oluşturan kültürün kendisini incelemek gerektiğini belirtir. Çünkü insanın yarattığı bu gösteri artık dayanılmaz bir hal almıştır. Tam bu noktada Elizabeth Roudinesco'nun mezbaha ve et ilişkisine verdiği cevap son derece semptomatiktir: “Görseydim et yemezdim” (2004: 71). Bu cevap psikanalist Octave Mannoni'nin fetişizme dair formülasyonunu çağırıştır: “Çok iyi biliyorum ama yine de (*je sais bien mais quand môme*)”; yani Roudinesco'nun cevabı aslında şudur: “Etin sebep olduğu acıyı çok iyi biliyorum ama yine de yemeye devam edeceğim.”

Peki, Derrida'nın “dayanılmaz hal alan bu gösteriye” rağmen hayvan konusunda net bir etik konum benimseyememesinin sebebi nedir? Bu, Derrida'nın etik sorumluluktan anladığı şeyden kaynaklanır: “Etik sorumluluğun zorluğu cevabın bir evet veya hayır olarak ortaya koyulamamasıdır; bu fazla basit olurdu. Bir bağlam içinde, tekil bir cevap vermek ve karar verilemezliğe sebat ederek bir kararın riskini almak zorunludur. Her durumda, iki çelişkili buyruk vardır” (2004: 76). Dolayısıyla Derrida vejetaryenliğin evrensel yapısına inanmamaktadır. Derrida için etik karar her zaman tekil durumlarda tekrar üretilmelidir. Fakat bu vejetaryenliği savunmamak için gerçekten iyi bir sebep midir? Derrida'nın adalet için yaptığı gibi vejetaryenliği de regülatif bir ideal olarak görmesi mümkün değil midir? Her şeye rağmen Derrida'nın hayvan üzerine çalışmaları hem vejetaryen/vegan söylem için hem de hayvan felsefesi için son derece verimli olmuştur.

2.6. Değerlendirme

Geleneksel hayvan kavrayışını homojenleştirici yapısından dolayı sorunsallaştıran, tam da felsefesine uygun bir biçimde heterojenleştirici özgürleşme olanakları geliştirmeye çalışan Derrida, insan ve hayvan arasındaki sınırın kurgusallığına işaret ederek geleneksel felsefenin atıf/yoksunluk mantığına saldırır. Derrida'nın bu konudaki en önemli tespitlerinden biri eklentinin üstünlük-kurucu yapısıdır. Mitolojide ve felsefede bu kuruculuğu üstlenen kimi örnekleri inceleyen Derrida, bu kuruculuğun geleneksel metafiziğin genel işleyişinin aksine paradoksal bir yapıda işlediğini göstermeye çalışır. İnsana gelince eksiklik ve kusur bir üstünlük sağlarken, hayvanda eksiklik ve kusur onun ikincil konumunun bir garantörüdür. Derrida bu çalışmalarından ötürü günümüzde hayvan felsefesi ve eleştirel hayvan çalışmaları alanında çalışanlar için oldukça önemli bir kaynak haline gelir.

Derrida'nın yenicil ontolojisi felsefenin taksonomik özdeşlik ontolojisine karşı çıkararak felsefeyi taksonomik tavrın konfor alanından uzaklaştırmaya çalışır. Bu doğrultuda Derrida *animot*, *limtroph* gibi neolojizmler türetir, bu neolojizmleri hayvanı tekrar düşünmemiz için seferber eder. Derridacı ontoloji bir fark ontolojisidir, yani kendisinden öncekiler gibi özdeşliği ve benzerliği ontolojik açıdan belirleyici unsurlar olarak değerlendirmektense geleneksel ontolojinin marjinal kavramları olan öteki ve fark kavramlarına açılır. Geç dönem çalışmalarında kendi ontolojik kavrayışının temelindeki *différance* kavramının hayvanlar başta olmak üzere tüm bir varlık alanının hareket biçimi olduğunu belirtir. Dolayısıyla o sadece insana özgü bir ontoloji peşinde değildir. Onun ontolojik kavrayışı radikal ötekine olan açıklığıyla birlikte son derece kapsayıcıdır.

Elbette bu ontoloji kavrayışının etiko-politik bir karşılığı olmuştur. Derrida'ya göre etiko-politik alan Heidegger ve Levinas gibi geleneksel felsefe karşıtları tarafından bile son derece dar tutulmuştur. Derrida tüm radikalliklerine rağmen hayvan söz konusu olduğunda fedayı feda edemeyenlerden ayrılarak bu alanın kapsamını genişletmeye çalışır. Bu doğrultuda özdeşlik ve benzerliğe dayanan homojen bir etikten ziyade farka odaklanan heterojen bir etik anlayış geliştirmeye çalışır. Bunu gerçekleştirmek için insanmerkezci bir yapıya sahip olan öznellik ve hak kavramlarını eleştirir. Derrida'ya göre öznellik ve hak kavramları köklerini Kartezyenizmde bulduğundan, hayvanı olumlu düşünmeye pek de eğilimli olmayan bu kavrayışa dayanarak hayvan için belirli kazanımlar elde etmek tutarlı değildir.

Derrida'nın tespiti simgesel düzenin kuruluş itibarıyla karnofallogosantrik bir yapıya sahip olduğu yönündedir. Bu yüzden Derrida saf vejetaryenliğin ötekinin simgesel olarak sürekli ihlal

edildiği bir düzende zaten mümkün olamayacağını belirtmektedir. Bundan dolayı hak söylemine ve vejetaryen bir etiğe duyduğu sempatiye rağmen bunlara kuramsal bir şüpheyile yaklaşan Derrida, etiğin alanına dahil ettiği radikal öteki olan hayvan için pratik bir konum ortaya koyamaz. Derrida'nın felsefesinin bu zafiyeti hayvan felsefesi ve eleştirel hayvan çalışmaları açısından son derece bereketli tartışmalara neden olmuştur. David Wood Derrida'nın *Mange Bien* adlı röportajının adına göndermede bulunan *Comment Ne Pas Manger* adlı makalesinde Derrida'nın neden vejetaryenliği tıpkı adalet söz konusu olduğunda yaptığı gibi yapısöküm olarak ele almadığını sorar ve vejetaryenliğin de yapısöküme tabi tutulamayacağını, onun yapısöküm olduğunu iddia eder.⁷² Fakat Calarco *Deconstruction is not vegetarianism* adlı makalesinde vejetaryenliğin karnofallogosantrik bir simgesellik içinde yapısöküme benzer bir yapısı olsa da tam olarak yapısöküm olmadığını belirtir. Calarco'ya göre vejetaryenlik yapısöküme tabi tutulabilir ve hatta tutulmalıdır ki gelişebilsin. Calarco bu makalede ayrıca Wood'a "neden veganlık varken vejetaryenlik yapısöküm olsun ki?" sorusunu yönelterek karnofallogosantrik bir düzende veganlık ve yapısöküm arasında bir ilişki kurmuş olur.

Görüldüğü üzere Derrida'nın kendisi vejetaryenlik konusunda son derece kuramsal bir *aporiada* kalmışken, günümüzün kimi hayvan filozofları Derrida'daki bu *aporiaları* açmaya, bu eleştirel konumu daha ileriye götürmeye çalışmaktadır. Derrida'nın hayvan felsefesindeki özgün konumunun önümüzdeki yıllarda hem aktivistler hem filozoflar için kuramsal ya da pratik, olumlu veya olumsuz pek çok tartışmanın kaynağı olacağı açıktır.

⁷² Adalet ve yapısöküm arasındaki ilişki için bkz. Derrida'nın *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* adlı makalesi.

SONUÇ

İnsan, ne yaman bir yapı insan! Akıl gücüyle ne soylu bir varlık! Düşünme yetenekleri ne sonsuz! Duruşu, kımıldanışı ne anlamlı, ne güzel! Ne melekçe davranışları, ne Tanrıca kavrayışları var! Evrenin gözbebeği insan, canlıların baş tacı! Ama benim için nedir insan, bu özü toz yaratık? İnsanın tadı yok benim için, kadının da yok... Güldüğünüze göre inanmıyorsunuz bana.

W. Shakespeare, *Hamlet*

Eleştirel hayvan çalışmaları ve hayvan etiği alanında çalışan pek çok kuramcı Aristoteles'i hızlıca hayvan karşıtı bir konuma yerleştirir.⁷³ Biz bu tezde Aristoteles'i hayvan sorusu açısından aceleci bir tavırla olumsuz bir konuma yerleştirmektense onun hayvan üzerine söyleminin kendi dizgesindeki hangi unsurlar tarafından düzeltilebileceğini araştırdık. Camus'nün Hegel için söylediği şeyin⁷⁴, büyük bir düşünür olan Aristoteles için de geçerli olduğunu göstermeye çalıştık.

Bu hedefimiz doğrultusunda Aristoteles'in canlılık çalışmalarına gittik. Aristoteles'in biyolojik ve psikolojik eserlerinden oluşan çalışmalarında hayvan üzerine ürettiği söylem ile etik ve politik çalışmalarındaki söylem arasındaki aykırılığa dikkat çektik. Aristoteles canlılık çalışmalarında, geleneksel külliyatında takındığı tavrıdan farklı bir tavır sergiler.

Aristoteles, ilkin *Ruh Üzerine*'de yaptığı üçlü ayırımla *Hayvan Araştırmaları* ve *Hayvanların Kısımları* adlı kitaplarında karşılaştığı sınıflandırma sorununun *aporialarını* es geçmiştir. Daha çok gözleme dayanan bu çalışmalarında hayvanları sınıflandırmak için gereken ölçütü bulmakta zorlanmıştır. Hatta *Hayvan Araştırmaları*'nın (Aristotle, 1995a: 588b13-14) ve *Hayvanların Kısımları*'nın (Aristotle, 1995b: 681a10) bir kısmında bitkiyi bitki, hayvanı hayvan yapan sağlam bir ölçüt bulamadığından, bazı canlıların bitki mi hayvan mı olduğu konusunda kafası karışmıştır. Dolayısıyla, Aristoteles *Ruh Üzerine*'de beslenme/büyüme, yer değiştirme/duyumsama ve akıl

⁷³ Bkz. (Singer, 2005: 260-261); (Steiner, 2010: 57-77); (Regan, 2003: 72), (Cavaleri, 2001: 47, 59)

⁷⁴ "Her büyük düşüncede olduğu gibi, Hegel'de de Hegel'in yanlısını düzelterek şeyler vardır" (Camus, 2013: 166)

yürütme gibi yetileri kullanarak bir ayrıma gittiğinde deneysel çalışmalarında karşılaştığı sorunları aşmış olur fakat Aristoteles'in bu sorunları nasıl aştığına dair herhangi bir veri yoktur. Çünkü *Ruh Üzerine* ve diğer hayvan çalışmaları arasında, bu iki çalışmayı birbirine bağlayacak bir köprü bulunmaz. Öyleyse Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de söyledikleri tam olarak deneysel temellerden hareket etmez. Bu söylenenlerin temelleri daha çok varsayımsaldır. Bu sebeple, yetilerden bahsettiğinde kesin konuşmaz, “görünüyor (*phainetai*)” (Aristoteles, 2018a: 410b21, 410b26) gibi çekingen ifadeler kullanır. Fakat “görünüyor” ifadesi de Aristoteles'in imdadına yetişemez, çünkü hayvan çalışmalarında⁷⁵ hayvanlarda akli gösteren eylemler görünürken, *Ruh Üzerine*'de akıl sadece insanlarda görülmektedir.

O halde Aristoteles'in atıf/yoksunluk mantığında düştüğü hataları yine Aristoteles'in kendisine başvurarak düzeltmeye çalışabiliriz. Aristoteles etik ve politik çalışmalarında hayvanda akli görmeyi tercih etmez, çünkü o zaman insana özgü olandan hareketle kurulan etik ve politik alanı kuramaz. Fakat etiko-politik alanı kurmak adına hayvanları feda ederek hayvanların gündelik edimlerini açıklama konusunda kimi sorunlar yaratır. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de hayvanların yapabildiklerini onlara hayal gücü ve duyumsama yetisini atfederek açıklamaya çalışır, fakat başka çalışmalarında hayvanlarda aklın başka bir çeşidini görür.

Aristoteles'te tespit ettiğimiz ikinci sorun, birinci sorunla bağlantılıdır. Aristoteles hayvan çalışmalarında hayvanları sınıflandırmak için bulamadığı ölçütü *Ruh Üzerine*'de bulunca, hayvan çalışmalarındaki heterojen hayvanlar da bir anda yiter. Aristoteles tüm hayvanları tekil bir genellik olan “hayvan” kategorisi altında eriterek onları birbirinden ayıran yapısal farklılıkları görmezden gelir. Böylece onların farklılıklarını homojenleştirir. Böylelikle pek çok farklı canlıyı birbiriyle özdeşleştirerek tekil farklar üzerinden ayırır. Halbuki hayvan çalışmalarındaki Aristoteles hayvanların birbirinden ayrılan yapılarını doğrudan gözlemlemiştir. Sonrasında bu farkları kaydedip onlara dayanarak belirli ortaklıklar kurmaya çalışmıştır ve bu amacında başarılı olamadığı için sınıflandırma girişimi aporetik kalmıştır.

Derrida'nın heterojen hayvanlar tasarımı, yani *animot* bu *aporiada* iş görmüştür. Felsefe tarihinin özdeşlik mantığının boyunduruğu altında hayvanların homojenleştirildiğini düşünen Derrida, “hayvan” kategorisi altında hapsedilen hayvanları bu dilsel esaretten kurtarmaya çalışmış, heterojenliği gözetken, fark mantığıyla işleyen bir fark ontolojisi önermiştir. Derrida hayvanları indirgemekten ziyade onların çeşitliliğini katlamaya çalışır. Bu katlama işlemi onların arasındaki sonsuz yapısal farka vurgu yaparak gerçekleştirir. Bu katlama işlemi *limitrophy* deneyimine yol açar, “hem sınırlarda büyüyen, çoğalan hem de sınırları besleyen,

⁷⁵ Bkz. *Hayvan Araştırmaları*'nda Dokuzuncu Kitap; *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de nous, 648a-34.

karmaşıklıştıran bir deneyim” (Ertuğrul, 2015: 180). *Limitrophy* fark ontolojisinin yarattığı bir deneyimdir.

İnsan ve hayvan tasarımlarında tespit edilen bir diğer sorun, insanın kendine rahatlıkla atfettikleri ve hayvanı rahatlıkla mahrum bıraktıklarıdır. Derrida felsefe tarihinde sıklıkla gerçekleşen bu iki temel işlemi inceler. Örneğin Heidegger’in ölümü *Dasein*’a atfederken hayvanı ölümden mahrum bırakmasını; Levinas’ın yüzü öteki olarak insana atfederken radikal öteki olarak hayvanı yüzden mahrum bırakmasını; Lacan’ın cevap vermeyi insan özneye atfederken hayvanı cevap vermeden mahrum bırakmasını sorun edinir. Derrida’nın izlediği strateji hayvanların mahrum bırakıldıklarını hayvanlara atfetmektense atıf/yoksunluk mantığının insan için işleme biçimini muğlaklaştırmaktır. Başka bir ifadeyle, Derrida insanın hayvanı mahrum bıraktıklarını kendisine nasıl atfettiğine odaklanır. Böylece örneğin Aristoteles’te de gördüğümüz gibi akıl gibi yetilerin atfedilmesindeki zorluk da ortaya çıkar.

Derrida’da ele aldığımız bir diğer mesele olan eklenti mantığının paradoksal bir biçimde işleyişi, kendisinin bunu açık açık belirtmemesinden dolayı diğer meselelere göre daha müphemdir. Derrida kimi mitolojik anlatılarda ve filozoflarda düşünce tarihinin (metafiziğin ya da geleneksel ontolojinin) genel işleyişine aykırı bir işlem yakalar: Eklentinin olumlu anlamda ele alınışı. Metafiziğin olağan işleme biçimine göre eklenti birincil kavramı bozan, yapay, kötücül ve bozuk bir ikincil kavram ya da etkidir. Örneğin, yazı sözü bozar. Söz yazıya karşı hiyerarşik bir üstünlüğe sahiptir, bütün metafizik belirlemeler de bu üstünlüğe referansla veya bu üstünlüğü tekrar üretmek üzere yapılır. Fakat Derrida’nın eklenti mantığıyla ilgili tespiti, birincil kavramın ona muhtaç olduğudur. Bir karşıtlık/ikilik yapısında birincil olduğu iddia edilen, hiyerarşik olarak ötekine üstün görülen kavram her zaman ötekinin ondaki bir eksiliği doldurmasına, o eksiliğe bir şey eklemesine ya da o eksikliği telafi etmesine ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç bu iki kavramın aslında birbirine olan bağımlılığını ifşa eder. Geleneksel metafiziğin büyük bir özveriyle birincil olarak kurmaya çalıştığı kavramın daima kendisi dışında bir kavrama ya da etkiye bağlı olduğunu gösterir. Metafizik bu bağımlılığın aşağılanması ve hor görülmesinin tarihidir. Birincil kavram daima zaten kendi özmevcudiyetinde kurulu olarak algılandığından, ondaki boşluğu ifşa eden eklenti ondan uzak tutulmalı ve bastırılmalıdır.

Derrida insan tasarımına dair mitolojik ve felsefi kimi anlatılarda eksikliğin üstünlüğe dönüştüğünü tespit eder ve bunun bir paradoks olduğunu belirtir. Derrida paradoksun tam olarak neden kaynaklandığını açıklamaz. Yüzeysel bir okumada eksiliğin üstünlüğe dönüşmesinin Derrida’nın nezdinde bir paradoks olarak düşünüldüğü iddia edilebilir. Gerçekten de eksiklik nasıl üstünlüğe dönüşebilir ki? Bunun paradoksal olduğu açıktır. Fakat biz bu tezde bunu Derridacı felsefi dizgenin içinde değerlendirmemiz gerektiğini düşündük. Bizce paradoks bu

anlatılarda eklenti mantığının bir etkisi olan eksikliğin insan tasarımının olumlu kuruluşu olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin adlandırma anlatısını tekrar ele alalım. Anlatıya göre hayvanlar zaten insanlardan önce buradalar, dolayısıyla burada birincil kavram hayvandır. Fakat hayvanın içinde de bir eksik olmalıdır ki insan hayvanın bu eksikliğini doldurabilsin ya da telafi edebilsin. İnsan eklenti bir kavram olarak işleyerek hayvan kavramıyla birleşir, iki kavram arasındaki bu simbiyotik ilişki herhangi bir ikiliğin yapısal koşuludur. Ne var ki, Derrida bu anlatıda daha fazlasını tespit eder. Hayvandan sonra gelen insan, onları adlandırarak –bu adlandırma görevini veren de tanrıdır– birincil kavram haline gelir ve ondan daha “önce” var olan hayvan kavramını felsefe tarihi boyunca kendi çeperine yerleştirir.

Derrida'nın incelediği ikinci anlatı, yani Prometheus'un ateşi insanlara verışı yine eklenti mantığına uygundur. Şöyle ki, Prometheus Epimetheus'un unutkanlığını telafi etmek için insanlar için ateşi çaldığında insanların çıplaklığını yani eksikliğini ifşa etmiş olur. Dolayısıyla, ateş insanın bu eksikliğini veya *kusurunu* (Derrida, 2008: 20) telafi eden şeydir. O halde insan tasarımı için ateş olumlu bir eklentidir. Yüceltilen bir etkidir ve bu metafiziğin genel işleyiş biçimine ters düşer. Çünkü eklenti eklendiği şeyin “doğallığına” eklenen doğal olmayan bir şeydir (Derrida, 2016: 157). Derrida benzer bir mantığa Lacan'da da denk gelir. Lacan insan özne tasarımının temeline insanın diğer canlılara göre erken doğmuşluğunu yerleştirir ve bu erken doğmuşluğun telafisinin insanı diğer canlılardan ayırdığını iddia eder. Bir kez daha eksikliğin kuruculuğuna şahit oluruz.

Aktardığımız üç anlatıda ortak olan şey insan tasarımıdır. Eklenti mantığı birincil bir kavramın faydasına kullanılıyorsa, yani onu bozacak “tehlikeli bir eklenti” (Derrida, 2016: 153) olarak işlemeyecekse, bu mantığın kuralları esnetilebilir ve mantık istisnai bir biçimde işletilebilir, fakat bu anlatılar eklenti mantığının diğer kullanış biçimleriyle karşılaştırıldığında istisnai bir keyfilikten ibarettir.

Derrida felsefe tarihi boyunca hayvan üzerine üretilmiş söylemleri incelemekle bize pek çok yeni ufuk gösterse de etiko-politik olarak çok şey vaat etmemiştir. Hayvan hakları ve vejetaryenlik söylemlerine duyduğu sempatiye rağmen, ikisi için de herhangi bir çağrıda bulunmamıştır. Fakat çağrıda bulunmama nedeni, hayvan etiği çalışanlar için son derece aydınlatıcıdır. Derrida'ya göre içinde yaşadığımız yapı karnofallogosantriktir, yani bu yapının içinde bir özne konumu işgal etmenin üç tane olanaklılık koşulu vardır: Sözü yazıya karşı üstün görmek, erkeği kadına karşı üstün görmek ve insanı hayvana karşı üstün görmek. Dolayısıyla eril ve etçil bir konum işgal etmek gerekmektedir.

O halde böylesi bir düzenin içinde karnosantrik bir diyalektiğin ağına takılma riskiyle hep karşı karşı olduğumuzdan yapılacak saf vejetaryenlik çağrıları tam olarak mümkün olamayacaktır. Fakat bizce bu, vejetaryenlik çağrısı yapmamak için yeterli bir sebep değildir. Çünkü hayvanların varoluşları temel alındığında et yememek et yemekten açık bir biçimde daha iyidir. Derrida da bu yargıya Bentham'ın "acı çekme ölçütü"yle zaten proto-etik bir buyruk olarak varır fakat devamını getiremez. Bu biraz da Derrida'nın etik kavrayışıyla ilgilidir. Genel buyruklara karşıt olan Derrida vejetaryen bir söylemin de genel bir buyrukla işleyeceğini düşündüğünden bu söyleme katılmaz. Fakat bir yandan da mevcut düzenin değişeceğine dair olumlu bir inancı vardır: "Bu dönüşüm şüphesiz yüzyıllar sürecektir, fakat tekrar tekrar söylüyorum, hayvanlara bugün davrandığımız şekliyle davranmaya devam edebileceğimize inanmıyorum" (Derrida, 2004: 73). Öyleyse, bir dönüşüm gerçekleşecektir ve bizim bu dönüşümü, bu dönüşümün gerçekleşmeye başladığı şu an olan bu sınırdaki dönüşümün ufkunu gözeterek düşünmemiz gerekmektedir.

Sonuç olarak, Aristoteles'in hayvan üzerine baskın görüşlerinin temelini yine kendisine ait farklı çalışmalarda hayvan görüşleri tarafından kazıldığını gördük. Her ne kadar etik ve politik çalışmalarda (ve *Ruh Üzerine*'de) "hayvan"ı rahat bir biçimde konumlandırmış ve sınıflandırmış olsa da canlılık çalışmalarında hayvan sorusuyla daha farklı bir biçimde ilgilenmiş, kolaylıkla aşamayacağı kimi *aporialar*la karşılaşmıştır. Tezimiz için bir literatür taraması olarak işleyen, hayvan sorusunun tarihiyle ilgilendiğimiz alt başlıklarda (*Aristoteles Öncesi Hayvan Sorusunun Kısa Bir Tarihi* ve *Aristoteles'ten Derrida'ya Hayvan Sorusu*) hayvan sorusuyla ilgilenenlerin tavrının Aristoteles'in etik ve politik çalışmalarından etkilendiğini gösterdik. Oysaki biz bu tezde Aristoteles'in diğer çalışmalarını ön plana çıkararak hayvan sorusundaki kimi *aporialara* işaret ettik. Bunlar çoklu hayvanların tekil hayvan kategorisine indirgenmesi ve atıf/yoksunluk mantığının muğlaklığıdır. Derrida da bu iki soruna işaret etmiştir. Fakat Derrida'nın izlediği strateji bu konulardaki *aporiaları* aşmaktan ziyade onlarda ikamet etmek, hatta açık olduğunu sandığımız şeyleri bile karmaşıktır (Heidegger'in ölüm üzerine söylemini karmaşıktırma çabasını hatırlayalım). Fakat bu aporetik yaklaşım, yani *aporiaların* felsefi bir tavır olarak benimsenmesi, Derrida'nın hayvan sorusuna etik bir çözüm üretmekte zorlanmasına sebep olmuştur. Genel geçer etik kavrayışlara, modern öznelliği kendine temel alan insan haklarının hayvan haklarına genişlemesine karşı çıkan Derrida, günümüz vejetaryen/vegan söylemlerine, bu söylemlerin genel geçer yapısından ötürü şans tanımamıştır. Derrida'nın proto-etik bir buyruk olarak Bentham'ın acı çekme buyruğunu kabul ettiğini görmüştük. Biz de bugün vegan bir konumun, tamamen acı çekme buyruğu gibi utilitarian sebeplerden dolayı, hayvan

sorusu için proto-etik bir konum olduğunu iddia etmekteyiz.⁷⁶ Fakat bu veganizmin hayvan sorusu için nihai bir etiko-felsefi konum olduğu anlamına gelmez. Yalnızca sorunun kendisine somut etki açısından alternatifleri arasında en uygun konumun şu anda veganizm olduğunu düşünmekteyiz. Fakat eleştirel hayvan çalışmaları veganizmin nihai bir söylem olmadığını kabul etmeli ve veganizmin ufkuna yerleşen bitki etiğine ve yapay zekâ etiğine açık olmalıdır. Bu da veganizmin kendisine bugün temel almış olduğu acı çekme buyruğunu önünde sonunda sorunsallaştırması gerektiği anlamına gelecektir.

⁷⁶ Hayvan çalışmaları ve veganizm arasındaki ilişki üzerine yapılmış olan kimi çalışmalar için bkz. Warkentin, 2012 ve Watt & O'Sullivan & Probyn-Rapsey, 2018.

KAYNAKÇA

- Adams, C. J. (2010). *Etin Cinsel Politikası*. (Mehmet Emin Boyacıoğlu ve Güray Tezcan. ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2015). *Açıklık*. (Meryem Mine ilingirođlu. ev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Aristoteles, (2014a). *Nikomakhos'a Etik*. (Saffet Babür. ev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2013). *Hayvanların Hareketi zerine*. (H. Nur Beyaz Erkızan. ev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Aristoteles. (2014b). *Kategoriler*. (Saffet Babür. ev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2015a). *Eudemos'a Etik*. (Saffet Babür. ev.). Ankara: BilgeSu.
- Aristoteles. (2015b). *Retorik*. (Mehmet H. Doğan ev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2018a). *Ruh zerine*. (. Aygün ve Y. G. Sev. ev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018b). *Metafizik*. (Y. G. Sev. ev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristotle. (1995a). "History of Animals". (d' A. W. Thompson. ev.). *The Complete Works of Aristotle Volume I* (Jonathan Barnes. Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995b). "Parts of Animals". (W. Ogle. ev.). *The Complete Works of Aristotle Volume I* (Jonathan Barnes. Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995c). "On The Generation of Animals". (A. Platt. ev.). *The Complete Works of Aristotle Volume I* (Jonathan Barnes. Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995d). "Politics". (B. Jowett. ev.) *The Complete Works of Aristotle Volume II* (Jonathan Barnes. Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Atay, H. (1997). "Nefis". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 0 Cilt: 37.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (iđdem Dürüşken. ev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Aygün, . (2017). *The Middle Included*. Illinois: Northwestern University Press.
- Aygün, . (2018). "Giriş". *Ruh zerine* (ss. 7-26). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Babür, S. (2016). “‘Nous Poietikos’ (Intellectus Agens) Kavramı”. *Özne* (ss. 133-138). Sayı: 11-12.
- Barthes, R. (2000). *Camera Lucida*. (Reha Akçakaya. Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Basın Yayın.
- Barthes, R. (2016). *Yazı Üzerine Çeşitlemeler/Metnin Hazzı*. (Şule Demirkol. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bell, J. & Naas, M. (2015). *Plato’s Animals Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Indiana: Indiana University Press.
- Benso, S. (2008). "The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas". *Levinas and the Ancients* (ss. 9-23). Indiana: Indiana University Press.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies*. New York: Colombia University Press.
- Calarco, M. (2015). *Identity, Difference, Indistinction*. California: Stanford University Press.
- Calarco, M. & Atterton, P. (2004). “Editors’ Introduction: The Animal Question in Continental Philosophy”. *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. (ss. xv-xxv) (M. Calarco ve P. Atterton. Ed.). London: Continuum.
- Campbell, G. L. (2014). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. New York: Oxford University Press.
- Camus, A. (2013). *Başkaldıran İnsan*. (Tahsin Yücel. Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Cavaleri, P. (2001). *The Animal Question*. New York: Oxford University Press.
- De Waal, F. (2014). *Bonobo ve Ateist: Primatlar Arasında İnsanı Aramak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J. (1986). “The Ends of Man”. (Alan Bass. Çev.). *Margins of Philosophy* (ss. 109-136). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Thomas Dutoit. Çev.). California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1999). “Différance”. (Önay Sözer. Çev.). *Toplumbilim* (ss. 49-62). Sayı: 10.
- Derrida, J. (2001). “La Parole Soufflée” (Alan Bass. Çev.). *Writing and Difference* (ss. 212-245). Routledge: New York.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. (David Wills. Çev.). New York: Fordham University Press.

- Derrida, J. (2011a). *The Beast & The Sovereign I*. (Geoffrey Bennington. Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2011b). *The Beast & The Sovereign II*. (Geoffrey Bennington. Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*. (İsmet Birkan. Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2016). *Of Grammatology*. (Gayatri Chakravorty Spivak. Çev.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, J. & Nancy, J. (1991). "Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida" (Peter Connor ve Avital Ronell. Çev.). *Who Comes After The Subject* (ss. 96-119). New York: Routledge.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2004). "Violence Against Animals" (Jeff Fort. Çev.). *For What Tomorrow... A Dialogue* (ss. 62-76). California: Stanford University Press.
- Descartes, R. (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çiğdem Dürüşken Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar*. (İsmet Birkan Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Dombrowski, D. (1984). *The Philosophy of Vegetarianism*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press.
- Duke, G. (2012). "The Sophists (Ancient Greek)". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002. <https://www.iep.utm.edu>. 26.10.2019.
- Duralı, T. (2011). *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Yoga & Ölümsüz ve Özgürlük*. (Ali Berktaş. Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ertuğrul, T. (2015). "Jacques Derrida: 'Hayvan' Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek". *Cogito* (ss. 174-195). Sayı: 80.
- Fitzgerald, A. (2010). "A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications". *Human Ecology Review* (ss. 58-69). Vol. 17, No. 1.
- Foucault, M. (2013). *Lectures on Will to Know* (Graham Burchell. Çev.). Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Francione, G. L. & Charlton, A. (2016). *İnsan Neden Vegan Olur?* (Cansen Mavituna. Çev.) İstanbul: Metropolis Yayıncılık.
- Güremen, R. (2017, Ocak). *Aristoteles'te Ruhun Tanımı, Dr. Refik Güremen, Aristoteles sempozyumu Üsküdar üniv 2016.* <https://www.youtube.com/watch?v=Zzw2d1mir6U>
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics World Finitude, Solitude* (William Mneill ve Nicholas Walker. Çev.). Indiana: Indiana University Press.
- Hesiodos. (2018). *Theogonia & İşler ve Günler.* (Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hierocles. (2007). "Elements of Ethics". (David Konstan. Çev.). *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (ss. 1-35). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Johnston, A. (2018). "Jacques Lacan" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/lacan/>.
- Kalaycı, N. (2014). "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk". *Cogito* (ss. 257-274). SAYI: 77.
- Kerényi, K. (2018). *Yunan Mitolojisi.* (Oğuz Özügül. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Korhan, K. (2014). *Hint Felsefesinin Temelleri.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Korhan, K. (2017). *Upanishadlar.* (Korhan Kaya. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe.* (Suad Y. Baydur. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (2016). "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı". *Özne* (ss. 53-62). Sayı: 11-12.
- Lacan, J. (1974-1975). *RSI (Seminer XXII).* URL = https://nosubject.com/Seminar_XXII (Erişim: 26.10.2019).
- Lacan, J. (2001). "The Mirror Stage As Formative of the I Function". (Bruce Fink. Çev.). *Ecrits* (ss. 75-81). New York: W. W. Norton and Company.
- Laertios, D. (2017). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* (Candan Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lang, H. (2015). "Aristotle on Sensible Objects: Natural Things and Body". *The Bloomsbury Companion to Aristotle* (ss. 59-73). London: Bloomsbury Publishing.

- Lawlor, L. (2006). "Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu". *Cogito* (ss. 186-212). Sayı: 47-48.
- Lee, R. A. & Long, C. P. (2007) "Nous and Logos in Aristotle". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (ss. 348-367). Sayı: 54 (3).
- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. (Richard A.Cohen. Çev.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2016). *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. (Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. Haz.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Marder, M. (2011). "Plant-Soul: The Elusive Meanings of Vegetative Life". *Environmental Philosophy* (ss. 83-99). Sayı: 8 (1).
- Mesaroş, C. (2014). "Aristotle and Animal Mind". *Procedia - Social and Behavioral Science* (ss. 185-192) Sayı: 163.
- Mutlu, E. Ç. (2014). Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü. *Cogito* (ss. 115-130). Sayı: 77.
- Nietzsche, F.W. (1974). *The Gay Science*. (Walter Kaufmann. Çev.). New York: Vintage Books.
- Platon. (2000). *Timaeus*. (Donald J. Zeyl. Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platon. (2011). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2012). *Phaidon Ruh Üzerine*. (Nazile Kalaycı. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon. (2014). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine* (Birdal Akar. Çev.). Ankara: BilgeSu.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. (Başak Ertür. Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Plutarch. (1957). *Moralia XII*. (Harold Cherniss ve William C. Helmbold. Çev.). Massachusetts: Harvard University Press.
- Porphyrios. (1986). *Isagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. (Betül Çotuksöken. Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Porphyry. (2000). *On Abstinence from Killing Animals*. (Gillian Clark. Çev.). London: Bloomsbury Publishing.
- Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

- Regan, T. (2007). *Kafesler Boşalsın Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. (Serpil Çağlayan. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Regan, T. (2017). "The Case for Animal Rights". *The Animal Ethics Reader* (ss. 131-150). New York: Routledge.
- Ross, W.D. (2017). *Aristoteles*. (Ahmet Arslan. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sarup, M. (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Abdülbaki Güçlü. Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Schauber, N. E. (2003, Winter). "Aristotle on Animals, Agency and Voluntariness" *Richmond Journal of Law and The Public Interest* (ss. 26-50).
- Sev, Y. G. (2018). "Çevirenin Önsözü". *Metafizik* (ss. 7-10). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Singer, P. (2004). "Preface". *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought* (ss. xi-xiii). (M. Calarco ve P. Atterton. Ed.). London: Continuum.
- Singer, P. (2005). *Hayvan Özgürleşmesi*. (Hayrullah Doğan. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sorabji, R. (1995). *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.
- Steiner, G. (2010). *Anthropocentrism and Its Discontents*. New York: Columbia University Press.
- Vatomsy, S. (2019). "When Societies Put Animals on Trial" | *JSTOR Daily*. [online] JSTOR Daily. Available at: <https://daily.jstor.org/when-societies-put-animals-on-trial/> [Erişim 4 Mar. 2019].
- Von Aster, E. (1999). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. (Vural Okur. Çev.). İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Warkentin, T. (2012). "Must Every Animal Studies Scholars Be Vegan". *Invited Symposium, Feminists Encountering Animals* (ss. 499-504), *Hypatia özel sayı*. Cilt: 27, Sayı: 3.
- Watt, M. Y. & O'Sullivan, S. & Probyn-Rapsey, F. (2018). "Should We Eat Our Research Subjects? Advocacy and Animal Studies", *Animal Studies Journal* (ss. 180-205). Sayı: 7(1).
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. (Haluk Barışcan. Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Xenophanes. (1920). "Fragments of Xenophanes". (John Burnet. Çev.). *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black.

Yücefer, H. (2015). “Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles’te Hayvanlar, Beden ve Ruh”. *Cogito* (ss. 196-228). Sayı: 80.

Žižek, S. (2017, Nisan). *Slavoj Žižek - The Animal Doesn't Exist*. https://www.youtube.com/watch?v=-E1SnXC_CG4.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 26/11/2019

Tez Başlığı : Aristoteles'te ve Derrida'da Hayvan Sorusu

Yukarıda başlığı gösterilen ve Danışmanlığında hazırlanan tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 110 sayfalık kısmına ilişkin, 26/11/2019 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. Nazile Kalaycı

AD/SOYAD: Nazile Kalaycı

ÜNVAN: Prof. Dr.

İMZA:

TEZİ HAZIRLAYAN ÖĞRENCİ BİLGİLERİ:

Adı Soyadı: Güncel Oğulcan Ülgen

Öğrenci No: N15227855

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 01/11/2019

Tez Başlığı: Aristoteles'te ve Derrida'da Hayvan Sorusu

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Günel Ogulcan Ülgen
Öğrenci No: N15227855
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

01.11.2019

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Nazile Kalaycı



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT**

Date: 05/11/2019

Thesis Title: The Question of Animal in Aristotle and Derrida

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Güncel Ogulcan Ülgen
 Student No: N15227855
 Department: Philosophy
 Program: Philosophy
 Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

05.11.2019

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof.-Dr. Nazile Kalaycı