

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Oxana Timofeeva hayvanların tarihi

felsefi *bir* deneme
Slavoj Žižek'in Sunuşuyla



St. Petersburg'daki European University'nin Siyaset Bilimi ve Sosyoloji Bölümü'nde doçent olarak görev yapan Oxana Timofeeva ayrıca Rus Akademisi Felsefe Enstitüsü'nde araştırma görevlisi ve *Chto Delat* adlı sanat grubunun üyesidir. Odaklandığı başlıca alanlar hayvan çalışmaları, cinsellik, eleştirel kuram, Marksizm ve doğa felsefesidir. *Introduction to Erotical Philosophy of Georges Bataille* adlı kitabının yanı sıra yayımlanmış pek çok makalesi vardır.

Kolektif Kitap ~ 133

Hayvanların Tarihi

Özgün Adı:

History of Animals: A Philosophy

© Oxana Timofeeva, 2018 ~ © Kolektif Kitap, 2018

ISBN: 978-605-2205-21-1

Türkçesi: Barış Engin Aksoy, 2018

Yayına Hazırlayan: Müge Karahan

Son Okuma: Arif Yıldız

Sayfa Düzeni: Semih Büyükkurt

Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Kasım 2018, İstanbul

Sertifika No: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216

Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12

Sertifika No: 12491

kolektif.  kitap. bilişim ve tasarım ltd. şti.

Kuloğlu Mah. Turnacıbaşı Cad. No: 26/5 - Beyoğlu, İstanbul

www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com

T: 0212 252 89 30 - F: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Bloomsbury Publishing Plc'den alınmıştır.

Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

Hayvanların Tarihi

Felsefi Bir Deneme

OXANA TIMOFEEVA

Slavoj Žižek'in Sunuşuyla

Türkçesi Barış Engin Aksoy

**Ah at, yapma böyle, ah dinle beni at:
Onlardan daha kötü olduğunu mu sanıyorsun!
Biz, hepimiz, bir noktada atız! At?**

Vladimir Mayakovski

İçindekiler

Teşekkür	9
Önsöz	11
Sunuş - Slavoj Žižek	21
I. At Oidipus	29
II. Yasa Önünde	49
III. Deliler	65
IV. Güvensiz, Endişeli ve Mutsuz	83
V. Atıl Hayvanlık	123
VI. Balık Diyalektiği	143
VII. Varlığın Çobanı	155
VIII. Yoksul Hayat	171
Notlar	201
Kaynakça	207
Dizin	219

Bu kitap 2010-2011 süresince araştırmacı olarak bulunduğum Maastricht'teki Jan van Eyck Akademisi'nde gerçekleştirdiğim çalışmaların sonucu olarak 2012'de yazıldı, "taslak" denebilecek ilk hali de aynı yıl yayımlandı. Hayatımın en mutlu iki yılıydı, bu dönemi birlikte geçirdiğim insanların hepsine minnettarım. Bu yeni basımın hazırlanmasında muazzam yardımını olan Mike Lewis'e, ilk taslağın ilk okuru Slavoj Žižek'e, bu projenin ilerlemesini sağlayan Katja Diefenbach'a, bana hep ilham veren Mladen Dolar'a, muhteşem kapak için de Luisa Lorenza Corna'ya teşekkür etmek istiyorum. Farklı alanlardan arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma çalışmalarımı okudukları, yorumlarını esirgemedikleri, metinle ilişkiye girdikleri ya da sadece paha biçilmez fikirlerini benimle paylaştıkları için özel bir teşekkür borçluyum: Aaron Schuster'e, Benjamin Noys'a, Lorenzo Chiesa'ya, Jamila Mascat'a, Katja Kolšek'e, Gregor Moder'e, Agon Hamza'ya, Dominique Hurth'e, Dominiek Hoens'e, Nathaniel Boyd'a, Rasmus Ugilt'e, Sami Khatib'e, Steven Cuzner'a, Nina Power'a, Nikolay Poselyagin'e, Mikhail Iampolski'ye ve "Chto Delat" [Ne Yapmalı] grubunun tamamına; destekleri için Valery Podoroga, Irina Prokhorova, Susanne Frank ve Artemy Magun'a, birlikte çalışma fırsatı sundukları için Bloomsbury Yayınevi'ne minnettarım; bana her şeyi öğreten annem Galina Timofeeva'ya, kocam Andrey Zmeul'a, kız kardeşim Elena Goncharova'ya, diğer aile üyelerine ve akra-

balara sevgileri için teşekkür etmek istiyorum; son olarak, bu listeye dahil olmayan, yaşayan ve yaşamayan tüm hayvanlara teşekkür ederim.

Aralık 2015'te Walter Benjamin üzerine bir konferansa katılmak üzere Batı Şeria'nın Ramallah kentine gitmiştim.¹ İşgal altındaki bu toprakların etrafı şimdilerde duvarla çevrili. Ulaşmak için bir kontrol noktasından geçmeniz gerekiyor. Ben ayrılırken Kalandia kontrol noktasını kullandım. Kapılardan geçerken dönüp arkama baktım: Az önce bulunduğum topraklar o çirkin, gri duvarın arkasında kalmıştı; birkaç çatı ve cami minaresi gördüm. Duvar hemen hemen üç metre uzunluğundaydı, tepesinde dikenli teller vardı. Ansızın duvarın üstünden bir kuş uçtu; İsrail dediğimiz yerden Filistin dediğimiz yere doğru. Bu kitap tamamlanmalı üç yıl olmuştum. Sonuç paragrafını yazarken sınırları aşan, giriş kapılarını umursamayan bir hayvan imgesi henüz soyut haldeydi; aklımda belli bir hayvan "örneği" yoktu. Başka bir kapıdan geçen başka bir hayvan olabilirdi bu, ama tarihin ta kendisi tam da o sırada beni o noktaya getirdi ve bu gözüpek kuşu görmemi sağladı.

Hayvanların Tarihi başlığını Aristoteles'ten ödünç aldım. Mahsus yaptım bunu; bu iki sözcüğün bileşimine yeni bir anlam vermek, tarihsel hayvanlık diye anlaşılmaması gereken şeye hakkını teslim etmek istedim. Başlıca öncülüm, tarihsel olmayan bir tabiata emanet edilmeleri adet olmuşsa da hayvanların *bir tarihi olduğudur*. Hayvanların da kendi tarihsel maddiliği vardır, en azından bir emek gücü olarak. Ancak bana kalırsa bu tarihin mantığı hayvanların gitgide özgürleştiğinden, böy-

lece en nihayetinde haklarının güvence altına alınacağından bahseden hümanist söylemin iyimserliğiyle uyum içinde değildir. Aksine, hayvan ataların azametinden ilham alan antik çağ totemciliğinden başlayarak bir dizi dışlama ve içirme sekansı üzerinden mezbahaları, evcil hayvan dükkânlarını ve küresel safarileri bir araya getiren günümüzün trajedi ve farsına uzanan süreçte hayvanların “kariyeri” kötüye gitmiştir. Tarihsel açıdan başarısız olmuşlardır.

Hayvanlara Niçin Bakarız?^{*} adlı harikulade denemesinde John Berger “hayvanların son iki yüzyılda yavaş yavaş ortadan kaybolduğunu” öne sürer (Berger 2009: 21). Berger’a göre hayvanların ortadan kayboluşu hayvanat bahçelerinin ortaya çıkışıyla eşzamanlı bir süreçtir: “Kamuya açık hayvanat bahçeleri, hayvanların gündelik hayattan kayboluşuna uzanan dönemin başlangıcında hayat bulmuştur” (30). Burada bahsedilen hangi dönemdir? Soyut bir kronolojiden bahsetmiyoruz; düpedüz kapitalist modernlik sözkonusudur: “Anısına hayvanat bahçeleri dikilen bu tarihi kaybın, kapitalizmin kültürü için artık geri dönüşü yoktur” (37). Hayvanlar gitgide, teker teker sahneyi terk edip insanlığı kendi temsilleriyle, evcil hayvanları ve oyuncaklarıyla baş başa bırakıyor. Akira Mizuta Lippit bu çarpıcı gözlemlere şu gerçeği ilave eder: Hayvanlar “asla *büsbütün* ortadan kaybolmamakta”, daha ziyade “*daimi bir ortadan kaybolma* hali içinde” varlık sürdürmektedir. Varoluşları *hortlağımsı* bir hale gelmekte, yahut “doğüstü terimlerle söylersek, modernlikte dünyadan ayrılmayan hayvanlar *yaşayan ölümler* olarak görülmektedir” (Lippit 2000: 1). Gündelik hayattan kaybolan hayvanların hortlakları sanatta, kuramda ve görsel kültürde tezahür eder. Felsefede de aynı

* Referans gösterilen metinlerin yayımlanmış Türkçe çevirilerinden faydalandığında Türkçe kaynağın sayfa numaraları, orijinal kaynakların sayfa numaralarından sonra noktalı virgülle ayrılarak belirtilmiştir. –yhn

şekilde hayalet oldukları gibi, aynı zamanda kabul gören misafirlerdir: Kokularını takip etme arzusu duyan ilk kişi ben değilim. Burada felsefe tarihini hayvanların tarihi olarak okumayı öneriyorum. Bu denemenin, tabiri caizse genel hevesi bu.

Felsefe hayvan hakkında ne söyler? Bu konudaki yaygın tutumu alışıldık bir hiyerarşi kalıbına oturtmak mümkün gibidir. Hayvanların bitkilerden “daha iyi” olduğu, insanların hayvanlardan “daha iyi” olduğu, erkeklerin kadınlardan “daha iyi” olduğu, özgür yurttaşların kölelerden “daha iyi” olduğu fikri epey zaman önce Aristoteles’te karşımıza çıkmıştır. Aşağıda kalan taraf “kötü” olduğu için değil, üstün taraf neyin “iyi” olduğunu daha iyi bildiği için. Açıkça hayvanlıktan “taraf olup” bu hâlâ pek insanca dünyada hayvan türünün eşit temsil edilmesi amacıyla hayvan hakları ve hayvanların özgürleşmesi için savaş verenler dahi insanlığın insani olmayan doğaya tahakküm (şimdilerde yaygın biçimde eleştirilen bir tahakküm) uyguladığı fikrinden vazgeçememektedir; sanki insani olmayan doğanın bizden gelecek yardıma, saygıya, desteğe, tanınmaya sahiden ihtiyacı varmış gibi.

İnsanların umurunda olmak, hayvanların umurunda değildir aslında: Onları kurban ederiz, mezbahalara göndeririz, afiyetle yeriz, sömürürüz, eğitiriz, sanat süreçlerine dahil ederiz, onlara haklar ve belgeler veririz; oysa hayvanlar bunlara aldırış etmez. (Ev hayvanları ve evcilleştirilmiş diğer hayvanlar için bu geçerli olmayabilir; sağ kalmak için rudan insana bağımlı olmaları bu hayvanların, insanların dikkat çekme çabalarına sınırlı bir ilgi gösteriyormuş gibi yapmalarına yol açar.)

İnsanların hayvanlara yönelik ahlaki tavrını duygulanımsal köküne, her etik kaygının veya pragmatik tasanın altında yatan arzu düzeyine kadar götürmek işten bile değildir. Aynı hiyerarşiyi tersine çevirdiğimizde bu defa kıskançlık ve hasetle

karşılaştığımızı söylemek haksızlık mı olur? Filozofların –belki en kibirli insanların– hayvanların etraflarındaki şeylerden haz alışını sahiden kışkırdıkları olur; kaldı ki hayvanların bu haz deneyimini tam olarak yaşayamadığını, zira kendi keyiflerinin bütünüyle bilincinde olmadıklarını da düşünürler. Bataille’ın dediği gibi,

Görünenin aksine, hayvanların yanında insan haysiyetinden bahseden bir insan köpek gibi yalan söylediğinin farkında olmalıdır. Zira o aptalca pratik üstünlük hissi kanunsuz ve esastan özgür varlıkların (gerçek haydutların) yanında yerini gayet huzursuz bir hasede bırakır. (Bataille 1986: 22-23)

Günümüzde yaygınlaşmakta olan, hayvanlar üzerine yürütülen kuramsal tartışmalarda başlıca konulardan biri hayvanlığın temsildir. Kartezyen hükmün ortaya çıkışından uzun zaman sonra hayvanlık felsefesi, kendi üzerine düşünmediği farz edilen hayvan varoluşunu nasıl düşünmek gerektiği sorusuna dönmeye başlamıştır. Son dönemde bizatihi hayvanlığı değil, olsa olsa insanın hayvanlık inşasını ele almanın mümkün olduğu hususunda fikir birliği oluşmuştur. Dahası bir bakıma “hayvan diye bir şey olmadığı” inancı hâkimdir; hayvan en nihayetinde temsilinden başka bir şey değil gibidir. Hayvanın temsil edilmemesi mümkün değildir; bu da ya bir temsil ya da temsilci olduğu anlamına gelir. Temsiller (sanatta, popüler bilimde ve kitle kültüründe karşımıza çıkan türde temsiller) hayvanın nesne olarak ne olduğuna dair dışsal bir fikir verir bize. Bir temsilci olduğundaysa hayvan, özne olarak kendi çıkarının bir tanımını da içerir (hayvan hakları hareketinde olduğu gibi, beşeri bilimlerle eleştirel bir ilişki kuran hayvan çalışmalarında da).

Oysa şimdilerde mazide kalmış görünen bir kültürel gelenek içinde hayvanlar çok daha etkin bir rol oynamış, totemcilik veya antik çağ döneminde olduğu gibi insani veya ilahi bir şeyin temsilcisi olarak iş görmüştür. Örneğin Caligula'nın gözde atı Incitatus, Roma yurttaşı olduğu gibi, Roma senatosunun üyelerinden biri sayılmıştır. Cisimleşen temsili iktidarın sahiden gülünç bir tezahürüdür bu. Klasik anlatılarda hayvanların insan niteliklerini ve zaaflarını temsil etmesi adettir. Daha yakın tarihli bazı örneklerle baktığımızda, psikanalizde hayvanların kanun ve nizamla bağlantılı insan failleri temsil edebildiğini görürüz (Freud'un meşhur "Kurt Adam" vakasında babayı temsil eden kurt örneğin). Öte yandan bu kaçınılmaz temsil çerçevesi gerçek hayvan fikrini de mümkün kılar; gerçek hayvan temsil edilmek veya halihazırda verili olan bir şeyi temsil etmek yerine, bizatihi insan varlığının "gerçek"ine karşılık gelen dolaysız verililiğe kapı açar (ama geriye dönük bir şekilde). Bir yandan kusursuz bir temsilken aynı anda temsil edilemez olan hayvandaki bu ikirciklilik ontoloji, siyaset ve psikanaliz arasında belirgin bir gerilim yaratır; özellikle hayvanın, kararsız "insan" sahasının içinde nasıl üretildiğini takip etmek çok ilginçtir.

Filozoflar, insanlarla hayvanlar arasında her zaman ayırım yapmış; ölçüt olarak rasyonel düşünceyi, dili veya ölüm ilişkini farkındalığı öne sürmüştür. Hayvan odaklı klasik felsefi söylemin iki türü vardır: *Dışlayıcı* söylem "insan"ın etik ve ontolojik üstünlüğünden yola çıkarken, *içerici* söylem varlığın tüm düzeylerinin birbirine akraba olduğu fikrinde ısrarcıdır. Ama bu iki söylem birbiriyle bağlantılıdır ve aynı işleve sahiptir: *şeyler arasında belli bir düzenin* tesisi veya muhafazası. Bataille'in belirttiği gibi, bu rasyonel düzenin temelinde "insan"ın aşkınlığı yatar; bu aşkınlık indirgenemez olan "hayvan" doğasının kurban edilmesini gerektirir.

Halihazırda yeterince radikalleşmiş olmasaydı, hayvanlığı radikallemeyi hedef alabilecek bu alternatif tarihte kozmik düzen, devlet düzeni, dünya düzeni ve en nihayetinde simgesel düzen yer alacak.

Foucault hayvanlığın deliliğin iç hakikati olduğunu söyler; “insan”ın sınırlarını açığa çıkaran bir hakikattir bu (Foucault 1965). Hayvanlık özelliğin düşünmeyen, düşünülemez olan ayna ikizi gibidir. Lacan’a göre, aynaya bakan insan kendi “insan” imgesini aslen kendisine dışsal bir biçim altında temellük eder (Lacan 1977: 1-7). Peki ya insanın kendisini tanıması gereken ve aynı anda bunu yapmasının mümkün olmadığı yerde, aynanın dışında duran hayvansa? Lacan’ı yeniden yorumlayan Derrida asıl muammanın kendi ayna imgesine bakan insanda değil, insanın bakışına karşılık veren hayvanda bulunduğunu belirtir (Derrida 2003).

İç-dış oyunu, içirme-dışlama oyunu Agamben’in “antropolojik makine” dediği türden bir aygıttır; benlik ile “hayvan” öteki arasında bir sınır çizgisi oluşturur. Lacancı metafor bu optik aygıtta da uygulanabilir: İnsan tıpkı aynada olduğu gibi hayvanda da kendi kendini tanır. Bir tür ayna evresidir bu, yani insanın insanlığını kazanmaya başladığı uğraktır. Hayvanda kendisini tanıyan insan kendisini ondan ayırmaya başlar:

O halde *Homo sapiens* ne bir töz ne de tam olarak tanımlanmış bir türdür; o daha ziyade, insana dair tanınırlık üreten bir makine ya da aygıttır. (...) Kendi kendine bakan insanın zaten hepten çarpılmış imgesini maymun çizgileriyle gördüğü bir dizi aynadan oluşan optik bir makinedir bu. *Homo* kuruluşu itibarıyla “insanbiçimli”, (...) insan olmak için kendisini insan olmayanda tanıması gereken bir hayvandır. (Agamben 2004: 26; 34, çeviri değiştirildi)

Ancak bu ayna-makine iki yönde iş görür. Tanımaya her zaman yanlış tanıma eşlik eder. İnsan kendisini hayvanda tanır; ta ki ortak [common] insanbiçimli dünya ikiye bölünüp de ayna, kendisiyle kendisinin ötekisi arasında durmaya başlayınca, ister istemez bir gedik veya boşluk doğuncaya kadar. Agamben'e göre bu yalnızca metafizik değil, aynı zamanda siyasal bir işlemdir:

Eski zamanların makinesi bununla kusursuz bir simetri içinde iş görür. Modernlerin makinesinde dış bir iç'in dışlanması yoluyla, insandışı olan da insanın hayvanlaştırılması yoluyla üretilirken; burada iç bir dış'ın içerilmesi yoluyla, insan olmayan da bir hayvanın insanlaştırılması yoluyla üretilir: maymun-insan, *enfant sauvage* ya da *Homo ferus*, ama hepsinden önce insan biçimli hayvan figürleri olarak köle, barbar ve yabancı. (...) İnsani ve insandışı olana dair bu uç figür karşısında mesele iki makineden hangisinin daha iyi ya da etkili –daha doğrusu, hangisinin elinin daha az kanlı, hangisinin daha az ölümcül– olduğunu tespit etmek değil, en nihayetinde bu makineleri durdurabilmek için nasıl çalıştıklarını anlamaktır. (2004: 37-38; 42-43)

Agamben'in aksine ben, mekanizmanın tam kalbindeki beygir gücü misali makinenin içinde saklanan hayvanın hayat dolu enerjisini emdiği söylenen bu antropolojik makineyi durdurma, metafiziğin makinesini kundaklama iddiasında değilim. Ben sadece aynı makinenin başka türlü çalışmasının mümkün olup olmadığını inceleme olanağı sağlayan belli bir konum almak istiyorum.

Batı felsefesi geleneğinde apaçık bastırılmış belli figürler, bilhassa da hayvanlar ve hayvanlık üzerine araştırma yaptı-

ğınızda, çağımız eleştirmenlerinin benimsediği çok özgül bir tarz veya stratejiye rastlarsınız: geçmişteki düşünürlerin hayvanlara kötü davranmakla suçlandığına. Bu felsefi yansıtma biçimi, felsefenin babalarıyla kurulan ilişkinin Ödipal senaryosunun ayrılmaz bir parçasıdır elbette; hayvanlık gibi bir konu da bunun için muazzam bir açık kapı bırakır. Metafizik, teoloji, rasyonalizm veya hümanizm temellerine dayanan geçmişteki filozofların insanmerkezci, türcü, cinsiyetçi, ırkçı veya Avrupamerkezci yaklaşımlar benimsemiş olduğuna şüphe yoktur; düşüncelerine ilişkin eleştirel yapıbozum çabalarının hepsi de ortak bir hükme varır.

Posthümanist gelenekte Descartes ve Hegel gibi isimlerin yanı sıra Heidegger ve Levinas'ın da büyük ölçüde “düşman” kategorisine alınması anlaşılabilir ama hayvan-oluşun hakiki bir felsefi tavır olduğu beyanıyla insanmerkezcilikten kurtulma yönünde ciddi bir çaba göstermiş ilk isimler arasında yer alan Deleuze'ün veya son yapıtlarını hayvanlığa adanmış olan (Derrida 2008, 2009-2011), Heidegger'i olduğu gibi Lacan'ı da antro-po-fallo-logo-santrizminden dolayı eleştiren, hayvan meselesini kuramsal olarak özneyi yapıbozuma uğratma programı içinde gündeme getiren, *tam bir* hayvan filozofu diyebileceğimiz Derrida'nın dahi töhmet altında kaldığı durumlar vardır (de Fontenay 1998; Wood 1999). Hayvanlara kötü davranan önceki filozoflar hakkında hüküm verme konusunda bir yarıştırmı gidiyor. Lenin'in dediği gibi, biz farklı bir yol tutacağız. Ben yargı retorikinden uzak durup davanın parçası olmamayı tercih edeceğim; filozofları hayvanlar âlemine karşı savunmak istediğim için değil, her bir filozofta öne çıkan ikircikliliğin üstünde durmak için.

Bu kitap felsefi bir hayvanlar/yaratıklar ansiklopedisi değil: hayvan sembolizmi mevzusuna hiç girmeyip, metafizik gelenek üzerine “naif”, dümdüz, “doğrudan” ya da semptomatik

bir okuma yapmaya odaklanacağım; oynadığı oyunun kuralları zaten hep zaman aşımına uğramış olsa dahi bu kurallara saygı göstereceğim, bu oyunların arkasında yatan belli bir “gerçekliği” açığa çıkarıyormuş gibi yapmayacağım. Burada sözkonusu olan anlatı yapısı, güncel duruma gönderme yapan bir tür “eleştirel gerçekçilik” çerçevesi içinde ifşa edilmesi gerekmeden iş görmektedir. İnsanlar, şeyler, ruhlar, kâinat, yabancılaşma, komünizm ve benzerleri; benim *Hayvanların Tarihi* kitabımda bunların hepsi birer karakterdir; kimse tarafından yazılmamış metafizik bir senaryo içinde üstlerine düşen rolü oynamaktadırlar.

Structure, logique, aliénation adlı kitabında François Balmès biyogenetik alanında devam eden ilerlemenin “insanda üremenin koşullarını aksattığına ve üremeyi iki cinsiyet arasındaki karşılaşmadan büsbütün kopardığına; böylece genelleşmiş soyarıtımı seçeneğine, bir türün sınırlarını paramparça eden klon, canavar ya da melez imaline kapı açtığına” dikkat çeker:

Biyolojik gerçeğin sınırları etkin biçimde yerinden edilmekte, simgeselleştirilen bir şeyin güvenli sınırları –yaşam, ölüm, soy zinciri, bedensel kimlik, cinsiyet farkı– ufalanır hale gelmektedir. Klonlama prensipte partnerden, böylece diğer cinsiyetten ya da bizatihi başkalıktan kurtulmamıza imkân sağlar: değişim olmadan kendi kendimizi devam ettirmemize. Burada, en az atom çekirdeğinin parçalanmasıyla birlikte insan türünün yok olması ihtimali kadar radikal bir tarihsel mutasyon sözkonusudur. (Balmès 2011: 16)

Düpedüz insanın tanımını değiştirecek olan bu süreç Oxana Timofeeva’nın bu nefis kitapta ortaya attığı soruların arka planını oluşturur: Tam da insanlığın hayvanlığını geride bırakmanın eşiğinde gibi görüldüğü günümüzde hayvan meselesi hışımla geri dönmektedir. Bu kitabın son kısmının, eserlerinde hem sevişmenin yerini alan teknolojik aletlerin çeşitli boyutlarına hem de hayvanlarla yakınlığımıza ve aramızdaki

dayanışmaya odaklanan –Beckett ve Kafka’yla birlikte 20. yüzyılın üç tartışmasız yazarından biri olan– Andrey Platonov’a ayrılmış olmasına şaşmamak gerekir.

Platonov 1925’in sonlarında “Anti-Sexus” adlı ufak bir deneme yazmıştır.¹ Burada Platonov, Sovyet pazarında ilerleme kaydetmek isteyen büyük bir Batılı şirketin hazırladığı propaganda broşürünün çevirmeni olarak sunar kendini. Çevirmenin önsözünün ardından şirket başkanı ürünü tarif eder ve sonrasında tanınmış kamusal figürlerden (Mussolini, Gandhi, Henry Ford, Charles Chaplin, J. M. Keynes, Mareşal Hindenburg) ürün –kullanıcının hızla yoğun bir orgazm yaşamasını sağlayan seri üretim bir mastürbasyon aleti– hakkında kısa alıntılar gelir. İnsanlık bu yolla cinsel aşkın çetrefillighinden kurtulacaktır. Cinsel ihtiyaç kontrol edilemez olmaktan çıkacaktır; zaman ve enerji isteyen baştan çıkarma sürecine artık gerek kalmayacak, cinselliğin basit ve planlı bir şekilde herkes için erişilebilir hale gelmesiyle birlikte iç huzurun hâkim olduğu yeni bir çağ doğacaktır. “Anti-Sexus”un hiciv niteliğinde bir metin olduğu bellidir, ama hicvin amacının tam olarak ne olduğunu belirlemeye kalktığımızda işler karmaşık bir hal alır. Bu ürünün bizi gerçek cinsel aşkın niteliği olan o yoğun ve son derece tinsel öznelerarası temastan mahrum bırakaçağı yönündeki genellikle Chaplin’e atfedilmiş yorumun –ki tek olumsuz yorum budur– Platonov’un kendisini temsil ettiği düşünülür, ama öyle midir sahiden? Cinsel aşka dönük derin kuşku, Platonov’un 1920’lerdeki eserlerinin tamamının temel özelliği değil midir?

Platonov’un 1920’lerin sonlarına ait iki büyük romanı (*Çevengur* ve bilhassa *Çukur*) Stalinist ütopyanın ve doğurduğu felaket sonuçların eleştirel tasviri diye yorumlanır çoğunlukla. Ancak Platonov’un bu iki eserde resmettiği ütopya Stalinist Komünizm’in ütopyası değil, “olgun” Stalinizmin

1930'ların başlarında karşı tepki verdiği gnostik-materyalist ütopya'dır. Bu ütopya'da ikici-gnostik motifler ağır basar: Cinsellik ve bedensel üreme-çürüme alanının tamamı bilim tarafından inşa edilecek yeni, uhrevi, cinselliksiz, ölümsüz beden tarafından aşılacak, istenmeyen bir hapishane gibi algılanır. (Bu nedenle Zamyatin'in *Biz* distopyası da Stalinizmin totaliter potansiyeline ilişkin eleştirel bir tasvir değil, devrimci 1920'lerin gnostik-ütopik eğiliminin, Stalinizmin tam da karşı tepki verdiği eğilimin uzantısıdır. İşte bu mana'da Althusser Stalinizmin bir tür hümanizm olduğunu ısrarla vurgularken ucuz paradokslarla ilgilenmez: Stalinizmin "kültürel karşı-devrimi" gnostik-ütopik, post-hümanist, "aşırı" 1920'lere karşı hümanist bir tepkidir.) Yeni Proleter Kültüre ya da Yeni İnsana kestirmeden ulaşma hayali kuran (Troçki ve Gorki gibi isimlerin ilgisini çeken) bu gnostik-ütopik yönelime Lenin'in başından beri karşı çıktığını da akılda tutmak gerekir. Bununla birlikte bu gnostik ütopyacılığı bir tür Leninizm "belirtisi" gibi, devrimin başarısızlığa uğramasına yol açan şeyin tezahürü gibi, sonraki "karanlık felaket"in tohumu gibi görmek gerekir. Yani burada sorulması gereken soru şudur: Platonov'un resmettiği ütopik evren, Komünist devrimin içkin mantığının mı uzantısıdır yoksa tam da "normal" bir Komünist devrimin senaryosuna uygun hareket edemeyip başarısızlığa yazgılı binyılcı* bir kestirmeye sapanların faaliyetinin altında yatan mantığın mı? Komünist devrim fikri ile ütopyanın anında gerçekleştirilmesine karşılık gelen binyılcı fikir arasında nasıl bir ilişki vardır? Dahası bu iki seçeneği birbirinden net bir şekilde ayırmak mümkün müdür? "Düzgün" ve "olgun" Komünist devrim diye bir şey olmuş mudur?

* Latince *millenarius* sözcüğünden türeyen *millenarism*, yeni binyılın gelişyle büyük değişiklikler yaşanacağı inancını benimseyen dini, toplumsal ya da siyasi olabilen bir akımı anlatır, Türkçede binyılcılık olarak kullanılır. -yhn

Olmadıysa şayet, bunun Komünist devrim kavramı için ne gibi bir anlamı vardır?

Platonov, Stalinizm öncesi döneme ait bu ütopyik çekirdek-
le diyalogunu hep sürdürmüştür. Bu yüzden en nihayetinde
Sovyet gerçekliğiyle kurduğu o ikircikli, “mahrem” sevgi/
nefret ilişkisi ilk beş yıllık planın tazelenmiş ütopyacılığıyla
bağlantılıdır; sonrasında, Yüksek Stalinizmin ve kültürel kar-
şı-devrimin yükselişiyle birlikte bu diyalogun koordinatları da
değişmiştir. Yüksek Stalinizmin ütopya karşıtı olduğu düşü-
nülendiğinde, Platonov’un 1930’larda daha “konformist”, top-
lumcu gerçekçi bir yazım tarzına dönmesini sansür ve baskı-
nın kuvvetlenmesi karşısında basit bir dışsal uyumlanma diye
görmemek gerekir: Bu daha ziyade gerilimlerin içkin bir şekil-
de gevşemesi, hatta bir ölçüde samimi bir yakınlığın işaretidir.
Yüksek ve geç Stalinizmin kendisiyle “mahrem” bir diyalog
içinde olan, temel öncüllerini paylaşan Grossman, Şalamov,
Soljenitsin gibi başka içkin eleştirmenleri de olmuştur.

Platonov’un sonraki muhalifler için muğlak bir utanç ola-
rak kalmasının sebebi budur. “toplumcu gerçekçi” döneminin
kilit metni *Can* (1935) adlı kısa romanıdır; Platonov’un tipik
ütopyik grubu burada da mevcuttur –“ulus”, marjinal insanlar-
dan oluşan, yaşama isteğini kaybetmiş bir çöl topluluğu– ama
koordinatlar baştan aşağı değişmiştir. Kahraman artık Mos-
kova’da öğrenim görmüş, Stalinist bir eğitimcidir; “ulus”u bi-
limsel ve kültürel ilerlemeyle tanıştırmak ve böylece insanların
yaşama isteğini tazelemek için çöle döner. (Platonov ikirciklili-
ğine sadık kalır elbette: Romanın sonunda kahraman başkala-
rına hiçbir şey öğretemeyeceğini kabullenmek zorunda kalır.)
Cinselliğin rolünün kökten değişmesi bu kaymanın işaretidir:
1920’lerdeki Platonov için cinsellik ataletin ütopya-karşıtı,
“kirli” gücüyken bu kitapta itibarı iade edilir ve tinsel olgun-
luğa giden ayrıcalıklı bir yol haline gelir; başarısız bir eğitimci

olan kahramanımız cinsel aşkta teselli bulur, öyle ki “ulus” neredeyse cinsel çiftin yaratımının arka planına indirgenir.

Böylece “Anti-Sexu”a geri dönmüş oluyoruz: Bu denemenin önemi birbirinden bağımsız, hatta zaman zaman antagonistik olan üç eğilimi, cinsellik ile Düşüş arasında eşitlik kuran gnostik denklemi (erkek üyelerin bile isteye kendilerini hadım ettiği Skopcy tarikatı Platonov’u çok etkilemiştir), cinselliğin toptan düzenlenmesine, hatta ortadan kaldırılmasına karşılık gelen biyoteknolojik seçeneği ve kapitalist tüketimciliği paradoksal biçimde bir araya getirmesindedir. Modern biyoteknoloji gnostisizmin cinsellikten kurtulma rüyasının gerçekleşmesi için yeni bir yol sunar, ancak bunu yapan alet kapitalizmden çıkar ve kendini nihai meta olarak takdim eder. Denemenin yeraltı gerilimi buradadır; sözkonusu yeni mastürbasyon aleti bu üç (ya da dört) unsuru bir araya getirir: gnostik spiritüalizm, modern bilimin saltanatı, Sovyetler’de hayatın toptan düzenlenmesi ve kâr üreten metaların kapitalist evreni. Burada birden fazla ilişki mümkündür: mesela ilk ikisini bir araya getiren tekno-gnostik vizyon (insanların teknoloji tarafından düzenlenen bir şekilde ruhen geri çekilmesi), en mahrem deneyimimizin (orgazm) kapitalist tarzda metalaşması, cinselliğin “insansonrası” bir şekilde aşılmasına meyleden tinselleşmiş bir komünizm gibi. Anlatı açısından sadeliğine rağmen bu denemenin bu kadar zengin olmasının sebebi genel bir “zihinsel haritası”nın eksik olmasıdır: Bu dört koordinattan oluşan uzam içinde mastürbasyon makinesinin yeri neresidir? Cinselliği çıkarılmış bir dirimselliğe dönük benzer bir övgünün Stalinizmde de bolca yer bulduğuna dikkat çekmek ilginç olabilir. İlk beş yıllık plan dönemindeki Stalinist toptan seferberlik burjuva direnişinin son kalesi diye gördüğü cinselliğe karşı savaş eğiliminde olmuş, ama bu sosyalizm mücadelesini yeniden canlandırmak için cinsel enerjiden istifade etme çabalarına en-

gel olmamıştır; 1930'ların başlarında "Spermin-pharmakon", "Spermol", "Sekar fluid - Extractum testiculorum" gibi muhtelif "kuvvet ilaçları"nın reklamları Sovyet medyasında geniş yer bulmuştur (Platonov 2009: 206).

Bugünden bakıldığında, Platonov'un hayal ettiği alet hâkim libidinal ekonomideki kaymaya oturur; bu kaymada Öteki'yle ilişkinin yerini gitgide, Lacan'ın geç döneminde "*les lathouses*" neolojizmiyle vaftiz ettiği, aşırı haz vaadiyle libidoyu kendine çeken ama aslında eksiği yeniden üretmekle yetinen tüketimci nesne-aletlerin büyüüne kapılmış bireyler alır. Psikanalizin yeni teknolojik icatların libidinal-öznel etkisine yaklaşım tarzı şudur: "Teknoloji bir katalizördür, halihazırda burada olan bir şeyi genişletir ve zenginleştirir" (Dolar 2008: 12) – bu örnekteyse, kısmi nesne gibi fantazmatik sanal bir olguyu. Ve kısmi nesnenin gerçeklik kazanması, dizilimin tamamını değiştirir elbette: Bir fantazi gerçekleştiği anda, fantazmatik bir nesne doğruca gerçeklikte belirttiği anda, gerçeklik artık eskisi gibi değildir. Nitekim günümüz piyasasında Platonov'un hayal ettiğine yakın bir alet bulmak mümkündür: el fenerine benzeyen (utanıp sıkılmadan yanımızda taşıyabildiğimiz) "Stamina Training Unit" adlı masturbasyon aleti. Penis aletin üst kısmındaki açıklığa sokulur ve yukarı aşağı hareket ettirilerek tatmin sağlanır. Ürünün farklı renklerde, farklı darlıkta ve cinsel penetrasyonun üç temel açıklığını da (ağız, vajina, anüs) taklit eden çeşitleri vardır. Burada satın aldığımız şey, bir kişinin doğurduğu ilave yükten arındırılmış, salt kısmi nesnedir (erojen bölge). Fantazi (cinsel partneri kısmi bir nesneye indirgeme fantazisi) burada doğrudan gerçekleşir ve bu da cinsel ilişkilerin libidinal ekonomisini baştan aşağı değiştirir.

Bu iç karartıcı durumdan nasıl kurtulabiliriz peki? Oxana Timofeeva bu noktada bize yol gösterir: hayvanlığımızın bü-

tünüyle kabullenilmesi yani “hayvani köklerimize geri dönüş”, “içgüdüsel cinselliğimizin tadını özgürce çıkarmak” gibi bir anlama gelmeyen bir kabullenme. Söz konusu kabullenmenin yolu olumsuzluktan geçer; özgürlük de gayet paradoksal bir hamledir ki geriye dönük bakıldığında genelde (ve yanlış bir şekilde) “hayvani” doğamıza karşı ve ondan kopuk görülen metafizik felsefenin ve Hıristiyan kültürünün çekirdeğini bu hamlenin gerekliliğinin oluşturduğunu görürüz.



At Oidipus

Aristoteles *Hayvanların Tarihi*'nin 9. Kitabı'nda hayvanların özelliklerini tarif eder. Doğal hayatın patlamaya son derece hazır cümbüşünü, bilimsel bir temsil düzenine tabi kılmak için önemsiz ya da ihtimal dışı görünen ayrıntılara dahi kılı kırk yaran bir ihtimam gösterilmesi gerekir. Aristoteles'in hayvanların itiyatlarına dair bilgisinin kaynağı sadece gözlem değil aynı zamanda efsaneler, söylentiler, anekdotlar, hikâyeler ve görgü tanıklıklarıdır. Bereketli ve son derece heterojen olan ampirik malzeme özel olarak ele alınmaya layıktır. Önce tüm ayrıntı ve hususiyetleri belirleyip hesaba katmak, sadeleştirme, indirgeme ve tez elden kuramsal soyutlama yapma konusunda ayartılmamak gerekir. Sınıflandırma ilkeleri bu çağda pek oturmuş olmasa bile mevcuttur. Daha sonraları bunlardan biri antropik ilke diye anılacaktır.

Aristoteles'in faunası insani boyutlar taşır ve açıkça insanlara benzer; insanın daha üstün olduğu farz edildiği için değil, insanın kendi kendini anlama kapasitesine sahip olduğu farz edildiği için. İnsanlar bu dünyanın bir parçası olmakla kalmaz; dünya için evrensel bir model oluşturur. En acayip ve fantastik olanlar dahil olmak üzere diğer mahlukat bu modele şu veya bu ölçüde yakın düşer ve cana yakınlık veya saldırganlık, sinsilik veya safdillik, asalet veya alçaklık, cüretkârlık veya çekingenlik gibi belli insani özelliklere sahiptir.

Hayvanlar insana benzemekle kalmaz; kendilerince insanları taklit de ederler. Tersî geçerli değildir. Yuva yapan bir kırlangıç ev yapan bir insanı taklit eder:

Genel düzeyde hayatlarına bakıldığında diğer hayvanların pek çok yönden insan hayatını taklit ettiğı ve bilhassa daha büyük hayvanlardan ziyade daha küçük hayvanların hassas bir zekâya sahip olduğı görülebilir: Bunun başlıca örneğı kuşlardan kırlangıcın yuva yapışıdır. Zira kırlangıç samanı çamurla karıştırırken aynı düzeni muhafaza eder. Çamuru bitki saplarıyla iç içe örer; çamur konusunda şans yaver gitmişse de kendini ıslatır ve tüylerini tortop edip toprağı bırakır. Dahası yuvasını tıpkı insanın yaptığı gibi, önce dolgu malzemelerini en alta yerleştirip yuvayı kendi boyutuna uygun hale getirerek yapar. (Aristoteles 1991: 253)

Burada “düzen” sözcüğü önemlidir. Aristoteles’in düzene riayet eden kırlangıcı insandaki ihtiyatlılığı taklit eder. Özetle bitkiler, hayvanlar ve insanların farklı şekilde olsa da aynı işi yaptığını savunmak mümkündür. Bitkiler hayvanları, hayvanlar insanları, insanlar da tanrıları taklit eder. Hepsi de hayatında belli bir düzene riayet eder. Kuş ile insan aynı genel düzeni muhafaza ediyor, rasyonel olarak düzenlenmiş ortak bir dünyada yaşıyor gibidir. Simondon’un tanımına başvurursak, bu dünyada tüm canlı varlıkları kuşatan ve onlara tek bir ilke, hayat ilkesi temin eden işlevsel bir devamlılık mevcuttur.

Hayvanlarda itiyat insan ihtiyatlılığını taklit eden türde bir deneyimdir. Burada taklit demek farklı işleyiş tarzlarıyla da olsa insan ihtiyatlılığının işlevsel bir benzeri olmak demektir (...) Dolayısıyla Aristoteles’e göre aklın insana has olduğunu, insanın ayırt edici özelliğı olduğunu kabul etsek dahi –ki et-

mek gerekir— canlı varlıkların farklı türleri arasında muhtelif tertip düzeyleri içinde devamlılıklar ve işlevsel eşdeğerlikler mevcuttur. (Simondon 2011: 49-50)

Gilbert Simondon *Deux leçons sur l'animal et l'homme* [Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders] kitabında hayat ilkesini Aristoteles'in biyolojik işlev kuramındaki değişmezlerden biri olarak yorumlar. Bir *grand hypothèse*'in [büyük hipotez] varlığı, kuramın sahiden bilimsel görülmesini sağlar (oysa daha önceki yazarların doğalcı kavrayışlarını mitten ayırt etmek henüz pek mümkün değildir).¹ Ancak bu tür bilimin genel bir dünya görüşüne derinden bağlı olduğuna ve tam anlamını ancak metafizik sistemin bütünü içinde kazandığına dikkat çekmek gerekir; bu bütün içinde kırlangıç yuvasının mütevazı dekoru dahi evrenin tamamının yapısını yansıtır.

Mimesis varlığın farklı düzeyleri arasında bir alışverişi mümkün kılar. Hayvanlar, insanlar, bitkiler; hepsi de hayati önem taşıyan bir meseleyle, kâinatın muhafazasıyla meşguldür. Aristoteles'te krala selam veren fili düşünelim: "Tüm vahşi hayvanlar içinde en uysal, en nazik olanı fildir zira pek çok şey öğrenir ve anlar: Kral karşısında diz çökmeyi dahi öğrenir" (Aristoteles 1991: 39). Her varlık kendince bu genel hiyerarşik dünya düzenini muhafaza eder; insanların da üstünde ilahi gökcisimleri bulunur: güneş, yıldızlar, gezegenler. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te dediği gibi, "İnsanın diğer hayvanlardan üstün olduğunu savunmak mümkündür ama bu hiçbir fark yaratmaz, zira doğası bakımından insandan çok daha ilahi başka şeyler vardır, örneğin göze en görünür olanı: semavi sistemi oluşturan şeyler" (Aristoteles 1926: 345). Aristoteles'te mahlukat sözkonusu davaya iştirak etmek için özel çaba göstermez; kendilerine özgü yerde, kendilerine özgü tarzda doğal olarak ne yapıyorlarsa onu yapmaları beklenir. Her şeyin ayakta tuttuğu bu düzen insanlar tarafından tesis

edilmiş değildir, ama insanlar kendilerini bu düzenin ölçüsü olarak görür. En nihayetinde, kendince herkes pek insanca görünen belli genel kanun ve yasaklara halihazırda riayet eder.

Kitabın iki kısa hikâyeden oluşan 47. bölümü özel bir ilgiye layıktır:

Deve zor kullanılsa dahi annesiyle çiftleşmez. Zira bir defasında, damızlık erkek deve isteyen bir deve bakıcısı, üzerine örttüğü anne devenin yanına kendi yavrusunu getirmiş; çiftleşme esnasında örtü yere düşünce yavru deve önce işini bitirmiş, sonrasında bakıcıyı ısıra ısıra öldürmüştü.

Yine söylendiğine göre, İskit kralının her zaman çok iyi tay veren harikulade bir kısırağı varmış; kral bu kısırağı, kendi doğurduğu atların en iyisiyle çiftleştirmek istemiş ama erkek buna yanaşmamış. Ancak annenin yüzü örtülünce durumdan habersiz işini görmüş. Çiftleşme tamamlanıp da kısırağın yüzü açıldığında bunu gören at dört nala kaçmış ve kendini kayalıklardan aşağı atmış. (Aristoteles 1991: 393)

Gerçekten tuhaf hikâye. Aslında çağdaş etolojide bazı hayvanların sahiden “ensest”ten uzak durma eğiliminde olduğu kabul edilir. Nitekim daha genç kuşakların göç edip yeni bir ortama yerleştiği hayat tarzı, ebeveynle cinsel bir eş olarak karşılaşma ihtimalini azaltır. İnsanlardaki bu kültürel yasağın hayvanlarda doğal olduğunu; makul, haklı ve türün nesnel çıkarına olduğunu kabul eden biliminsanları vardır.

Gelgelelim çok eşli bazı hayvanların, yavrulara zarar getirmeyen görece bir cinsel özgürlük içinde yaşaması bu tür kuramlara ters düşer. Dahası antik çağda bile yakın akrabalar arasındaki çiftleştirmelerin ya da kan bağı olanların eşleşme-

sinin yavru için olumlu sonuç verdiğini bilen, yapay seçimde bu yola başvuran halklar olmuştur. İskit kralının ahırında da maksat budur, ama “söylendiğine göre” at bu çabalara düpedüz karşı koymuştur.

Kaynakların güvenilirliğiyle ya da Aristoteles’in gözlem ve spekülasyonlarının nesnelliği ve kesinliğiyle bağlantılı bilimsel bir hakikat sorgulaması bu metnin kapsamı dahilinde değildir. Ensest yasağının kökenindeki kültürel etmenlerle doğal etmenler arasında nasıl bir oran bulunduğu sorununu konu etmeyeceğiz. Onun yerine, Aristoteles’in yıldızlı gökkubbesinin altında gerek sıradan, zavallı bir adamın devesinin gerekse kralın safkan atının başka türlü davranmasının mümkün olmadığını teslim edeceğiz – ikisi de belli bir yasaya riayet etmek için uğraş verir.

Bilhassa ikinci hikâyede iyi bilinen bir mite gönderme vardır. Kısrağın seyis tarafından bir örtüyle gizlenmesi Oidipus’u annesi Jocasta’nın kollarına sürükleyen kör talihin bir tür parodisidir. Annesinin yüzü ortaya çıktığı an hayvanın dört nala intihara koştuğu sahne sahiden etkileyicidir: Çaresizlik içinde tek başına uçuruma doğru koşturan at figürünün absürdlüğünü gözünüzün önüne getirin. “Hayvan ruhu”nda bu atı sürükleyip aşağı bırakan itki nedir?

Nikomakhos’a Etik’in 6. Kitabı’nda şöyle der Aristoteles: “Daha aşağı hayvanlardan bazılarının, kendi hayatları konusunda basiretli olma kapasitesi gösterenlerin dahi ihtiyatlı olduğu söylenir” (Aristoteles 1926: 343). Ancak hayvanlara şans eseri bahşedilen bu kabul, ihtiyatın “insani mevzulara ilişkin” olduğu gerçeğine ters düşmez (345). Aristoteles’te tüm hayvanlar içinde akla uygun, bağımsız yargıda bulunma, yani akla uygun seçim yapıp akla uygun edimde bulunma kabiliyeti sadece insana mahsustur.

O halde bir at nasıl intihar eder? İntihar bir edim değil de nedir? İntiharın ihtiyatlı veya akla uygun olduğu söylenemez:

İhtiyatsız, akla uygun olmayan, pervasız bir edimdir bu. Bu edimi Aristoteles'in sistemine göre yorumlamak istediğimizde bir kez daha tüm canlı varlıkların devamlılığına, birbirini takip etmesine imkân sağlayan *mimesis* fikrine başvurmak gerekir. Yani hayvanın ihtiyatsız edimi insanın aynı durumda gerçekleştirdiği ihtiyatsız edimin bir tür taklidi gibi görül-
melidir. Elleri olsa at da tıpkı rol modeli insan gibi kendini kör ederdi. Aristoteles'in atı insanmış gibi davranan bir attır. Davranışı pek insancadır. O kısacık, baş döndürücü, nihai düşüş anında insanlaşır.

Ensest yasağı motifi Antik Yunan kültüründe öylesine yaygınlaşmıştır ki hayvanlara da yansıtılmış gibidir. Gelgelelim asıl korkutucu olan başlı başına ensest değil, bu eylemin kozmik düzenin ihlaline yol açmasıdır. İhtiyatı büsbütün elden bırakan At Oidipus'un akla uygun düzenlenmiş bir dünyada doğmuş olduğunu unutmamak gerekir. Bu dünyanın sahip olduğu uyumlu yapının istikrarı tüm işlevsel unsurların –bunu edilgence yapanlar dahil– iştirakı sayesinde korunur. Sınırlı bir arıza, sistemin tamamını tehlikeye atar, buna bağlı olarak da hayatın temelini tehdit eder.

Geleneksel aile hiyerarşisini ve kuşaklar arası devamlılığı bozan ensest ilişki, topluluğun tamamı için bela demektir. Nitekim Sophokles'in *Kral Oidipus*'unda Thebai halkına veba getirir. Vebanın (mahsulün bereketsiz olması, çoraklık, kitle-
sel insan ve hayvan ölümleri) bazı insan kültürlerinde aile içi evlilikle ilişkilendirilen “yozlaşma”nın simgesel ikamesi olarak iş görebildiğine de dikkat çekmek gerekir. Bir kadının kocasından koca doğurması, kendi çocuğundan çocuk doğurması vahim bir kısa devredir; “doğal” veya alışlageldik hayat akışında bir arızaya, düzenli üreme hattının çöküşüne karşılık gelir.

Hassas kâinatın dengesi her noktada bozulabilir; şeyler düzeninde açılan bir gediğin esas tehlikesi budur. Ancak bu

gedik ve bireylerden birinin bütünü etkileyen kusuru veya şiddeti suç olarak görülemez. Daha ziyade hata veya yanlış- tır bu, çünkü kaynağı genellikle bilgisizlik ya da körlüktür. Hiç kimse bile isteye kötülük yapmaz çünkü Aristoteles'in insanları ve insan-benzeri hayvanlarındaki ihtiyatlılık, iyi olanın peşinden gitmeye bağlıdır. Kötülük yapanlar iyyinin ne olduğunu anlamayanlardır; yeterince makul değillerdir, öfke veya başka bir tutku gözlerini kör etmiştir yahut yasaya aşına değillerdir.

En üstün iyi ve yasalar söz konusu olduğunda, bunların sadece seçilmiş bir azınlık tarafından bilindiğı ve bu azınlığın da devleti yönetenler olduğu düşünülebilir. Bilindiğı gibi hiyerarşik devlet sistemi Aristoteles'te bedeninin ruhun, duyguların da zihninin yönetimi altında olduğu insan doğasına karşılık gelir. Hayvanlar daha az ihtiyatlı olduklarından, insanlara tabi olmalıdır; nasıl ki kadın kendisinden üstün olan erkek aracılığıyla, köleler de özgür insanlar aracılığıyla en üstün iyyinin parçası oluyorsa hayvanlar da bunu insanlar aracılığıyla yapar. Aristoteles'in kölelik sistemine ilişkin meşhur gerekçelendirmesi budur: Kölenin doğası gereğı köle olduğunu, hatta beden bakımından özgür insanlardan ziyade temel işlevi faydalı iş görmek olan ev hayvanlarına yakın olduğunu savunur (Aristoteles 1932: 19-21). Yasayı bil-meyenler, *bilenlere* riayet ederek yasaya uyarlar. Kafka'nın "Kanunlar Meselesi Üzerine" adlı kısa anlatıda işaret ettiği gibi, ıstırap verici bir durumdur bu:

Kanunlarımız her tarafta bilinmiyor, bunlar bize hükme- den küçük soylular grubunun sırrı. Biz bu eski kanunlara kesin biçimde uyulduğuna kaniyiz, ama insana bilmediğı kanunlara göre hükmediliyor olması da alabildiğine ıstı- rap verici bir şey. (Kafka 1995: 437; 182)

Ancak toplumun en tepesinde yer alanların, hükümdar ve kralların, Kafka'nın soylularının dahi bu ıstıraptan nasibini alması mümkündür, zira onların da tepesinde daha üstün bir güç vardır: karanlık bir tanrının iradesi. Bu irade absürd veya adaletsiz görünebilir, ama kanun kuvveti taşır. Kanunu bil-memek bahane değildir. Yani anlayışlarının ötesine uzanan kanunlara riayet eden kral da atı da kâinatın muhafazasına iştirak eder.

Aristoteles'te insan muazzam bir canlı varlık ailesinin parçasıdır hâlâ; aile üyelerinin hepsi şu veya bu ölçüde kendine benzer. Hayvanlarda kendini tanır, onların davranışında kendi hareketlerinin bir tür parodisini görür. Onlarla derin bir akrabalık içinde olduğunu hisseder. Bu his totemcilikle olduğu kadar Antik Yunan'daki ruh göçü inancıyla da –*anima*'nın, canlı ruhun bitki, hayvan ve insan bedenleri arasında fantastik dolaşımı– bağlantılıdır belli ki. *Anima* hâlâ ortaktır; henüz kimse tarafından temellük edilmiş, dolayısıyla da henüz yabancılaşmış değildir.

Antik kâinatın o kuvvetli birliğini beraberce üretmekle meşgul, müttefik bir mahlukat topluluğu hayal etmek mümkündür. Bu topluluk içinde at çok önemli ve saygıdeğer bir konuma sahiptir. Yunanların altın sikkelerinin arka yüzünde bile at temsili vardır. *Documents* dergisinin ilk sayısı için yazdığı "Akademik At" yazısında Georges Bataille zihinsel, toplumsal ve bedensel deneyimler arasındaki bağıntı üzerine düşünür ve atlarda ifade bulan uyumun matematiksel keskinliği ve asilliğine dikkat çeker:

Kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin, tuhaf bir rastlantı eseri Atina'nın kökenlerinde konumlanmış olan atın Platon'un felsefesi yahut Akropolis'in mimarisiyle aynı ölçüde *idea*'nın en mükellef ifadelerinden biri olduğu konusunda şüpheye yer yoktur. Klasik çağda bu hayvana dair temsillerin

hepsinde, ortak bir kibir de eksik olmaksızın, Helen dehasıyla derin akrabalığına övgüler düzüldüğü görülebilir. Aslında her şey beden biçimleri kadar toplumsal biçimler yahut düşünce biçimleri de her tür değerın kaynağını oluşturan bir nevi ideal kusursuzluğa meyilliymiş gibi cereyan etmiştir; bu biçimlerin örgütlenişindeki gelişimin hedefi, Yunan felsefesinin somut olgulara dışsal olan *idea*'lara atfetme eğiliminde olduğu değişmez uyum ve hiyerarşinin gerçekleşmesiymiş gibi. Dünyanın akışına asil ve değiştirilemez ideaların hükmetmesi ihtiyacına en çok riayet eden insanların bu dehşeti, at bedeninin tasviri üzerinden rahatlıkla tercüme edebildiği gerçeği de bakidir: Bir örümceğin veya suaygırının çirkin ve komik bedeni tindeki bu yükselişin karşılığı olamazdı. (Ades ve Baker 2006: 238)

Bataille Yunan *eidos*'un' cisimleşmesi diye anlaşılan akademik at ile Yunan değil Galya sikkelerinde resmedilen gerçekdışı, çılgın atları karşılaştırır. Galyalılar yaklaşık olarak MÖ 4. yüzyıldan itibaren Yunan asıllarının taklidi olan kendi sikkelerini basmaya başlamıştır. Ama bu sikkelerde at imgesinin şekli ciddi ölçüde bozulmuştur ve Bataille'a göre bu şekil bozuklukları tesadüfi değildir. Teknik bir hatanın sonucundan ibaret olamaz. Çılgın, vahşi atlar uyum ve kusursuzluk ideallerine aşına olmayan düzensiz bir hayatın resmedilişidir. Sözkonusu yüksek idealler fazlalık, şiddet ve tehlike dolu bu hayatta mevcut değildir, "suçlu sınıfların hazları için asayiş düzenlemeleri" neyse bu idealler de öyledir (age.).

Düpedüz "suçlu sınıflar"a yakınlık duyan Bataille at imgesindeki estetik bozulmayı akılcı bir kültürün idealizmine ait kibir karşısında bir tür ihlal ve isyan diye tarif eder:

Yani ağza alınmaz töreleri ve olağanüstü çirkinlikleri, ama aynı zamanda göz alıcı tezahürleri ve sersemletici mucizeleri-

* (Yun.) *Idea*'nın eşanlamısı olarak kullanılır; "kaynak", "cevher" anlamına gelir. -yhn

le Galyalıların at benzeri bu sefil maymun ve gorilleri, idealistlerin beylik laflarına ve kibrine karşı, alaycı ve ürkütücü insan gecesinin verdiği kusursuz yanıtı temsil etmektedir. (age.)

Galyalıların bu çıldırmış atlarının, “barbarlığa gerileme” ya da “hayvanlık durumuna geri dönüş” diye bilinen sürecin maddi izi olarak yorumlanması mümkündür. Uygur denilen dünyada böyle bir sürece en ufak anırtırma dahi düzen ve toplumsal hiyerarşiyi muhafaza etmenin en ağır biçimlerini mazur gösterir. Tüm “suçlu sınıflar” kendilerine özgü “asayiş düzenlemeleriyle” ehlileştirilecektir.

Tepedekiler kaos ve barbarlığı statükonun nihai (ve istenmeyen) alternatifi olarak sunar elbette. Akıllıca asayiş önlemleri olmasa dünya anlaşılır ve insanbiçimli olmaktan çıkacak; gece çökecek; Aristoteles’in insan benzeri tatlı hayvanlarının yerini çıldırmış, barbar canavarlar alacaktır. İnsan-atlar maymun-atlara dönüşecektir. Bizatihi insanlar hayvana dönüşecektir. Artık insan görünümü taşımayan “at benzeri maymun ve goriller” Aristoteles’in kırlangıçlarının aksine düzeni sürdürmekle ilgilenmeyecek, Aristoteles’in fillerinin aksine kral karşısında kesinlikle diz çökmeyeceklerdir.

Entropi korkusu bizi huysuzlaştırır; türlü türlü ritüellerle önüne geçmeye çalışırız. İnsan hayatı için gerekli koşulların yeniden üretimi daimi bir çaba gerektiriyor gibidir. Antik çağın uyumlu biçimleri bu tür çabaların nafile olmadığını gösterme işini görür. Ancak daha öncesinde potansiyel tehditten ibaret kalan kaos güçleri –tufanlar, istilalar, savaşlar, devrimler, salgın hastalıklar, yanardağ patlamaları– idareyi ele almış gibidir. Nitekim canlı mahlukatın bu uyumlu biçimleri muhafaza etmeyi başaramayışı kâinatın kırılğanlığını açığa vurur.

Yunanların altın sikkelerinde resmedilen akademik at Aristoteles’in kitabında Oidipuslaşan atın akrabasıdır. Gel-

gelelim Aristoteles'in en başta "iyi" olan atı da düzenin sınırlarını ihlal eder, çıldırır ve kendi kendini öldüren absürd bir hayvana dönüşür. Kendisinin görmezden geldiği kanunlara riayet eden bu görkemli asayiş dünyasında ona yer yoktur. Dışlanmaya mahkûmdur, zira konumu gereği bilmemesi gereken bir şeyi öğrenmiştir. Onun için en iyisinin ne olduğunu daha iyi bilen insana, yani seyise güvenmesi belki kendisi için daha iyi olurdu ama yine de kaderi değişmezdi.

Genel düzeyde Aristoteles'in hayvanlarının hepsi "akademik"tir. Kusursuz olmasalar da insan benzeri, dolayısıyla zararsızdırlar. Aristoteles hayvanlarına çok güvenir; dünyanın genel kural ve kanunlar zemininde akla uygun biçimde açıklanmasını sağlayan bir tür ontolojik birliğe sadık kalacaklarına inanır. Daha önce gösterdiğim gibi, bu sistemde daha az ihtiyatlı olanların (hayvanlar, köleler, kadınlar) daha ihtiyatlı olanlara tabi olduğu hiyerarşik bir düzen önvarsayımı vardır.

Anlaşılan Aristoteles'in sisteminde dış "düşmanlar" önvarsayımı yoktur ama iç düşmanların sayısı çok daha fazladır. Sistem tüm unsurların içerilmesi sayesinde iş görür, ama örneğin hayvanın insanı taklit etmeyi başaramadığı bir durum hesaba katılmış değildir. Bu durumda kâinatın muhafazası imkânsız hale gelecektir. O halde, kurala riayet edemeyen mahlukat yığını, kritik bir orana ulaştığında bildiğimiz dünyanın sonunun geleceği varsayılabılır mı?

Bu daha ziyade "koruyucu düşünme"nin başka bir tarzının mantığıdır; yabancı olana duyulan güvensizlikte—dışlama mantığında—temellenen bir simgesel düzenle aniden, olumlu biçimde özdeşleşen söylemi kastediyorum. Bu söylemde kendisi öngörülemediği gibi, düşünsel ve tinsel insanlığın—kazara yok olmasını önlemenin çok güç olduğu—ince hünerlerine de kayıtsız kalan hayvan doğası çoğu zaman tehlike kaynağı olarak temsil edilir. Hayvanlar şüphe uyandırır. Dışarıdan

gelirler. Bize ne kadar az benzerlerse, o kadar şüpheli görülürler. Başka, gayriinsani bir dünyanın temsilcileridir.

Dışlama sayesinde ayakta duran felsefi sistemlerde hayvan insandan farklı doğaya sahip bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu temel ayrımın başlangıç noktası –logos, iyilik, hakikat, varlık gibi şeylere sadece kendisi erişebilen– insanın mutlak hay-siyeti fikridir. Sokrates öncesi isimlerden modern çağa kadar felsefi doktrinlerde hayvan meselesini tahlil eden Simondon'un bu tür sistemleri doğalcı sistemler karşısında etik sistemler diye nitelemesi bundandır (Simondon 2011: 55). Haklıdır da; ontolojik ikiciliğin baş gösterdiği yerde halihazırda etik bir ayrışma meydana gelmiş demektir. Aristoteles insanın hâlâ hayvanlar âleminin parçası olduğu, tüm canlı varlıkları kapsayan bir sürekliliği açığa vururken, Sokrates ve Platon'da insanlarla doğanın geri kalanı arasında aşılmaz bir mesafe mevcuttur (13). İçerme söz konusu olduğunda ister istemez hiyerarşik olan farkın, sürekliliğin etkisi olarak düşünüldüğüne (varlıklar yukarıdan aşağı sıralanır); etik sistemlerdeyse bu farkın, temel olma niteliği taşıdığına da dikkat çekmek gerekir.

Simondon hayvan konusunda antik çağda doğru dürüst bir kavrayış olmadığı gibi, konunun Hristiyan veya modern bir kavrayışı da olmadığını belirtir ancak şu veya bu çağa özgü genel özellikler ve yaklaşımlar vardır elbette (age.). Gelgelelim Simondon'a göre filozoflar hayvanlar üzerine spekülasyonlarında her zaman ya Aristoteles gibi doğalcı bir devamlılık ve akrabalık fikrine ya da Sokrates gibi spiritüalizme ve etik ikili karşıtlığa meyletmiştir. İnsan bir bakıma Sokrates'in icadıdır; insan ile doğal olan arasında köklü bir ayrım olduğunu vurgulayarak antropolojik farka dayalı bir hümanizm kuran da kendisidir (36-37).

İki yaklaşımın içerme ve dışlama ilkeleriyle bağlantılandırıldığı bu tanıımı kabul etmekten yanayım ancak bu iki yakla-

şımın birbirini karşılıklı olarak önden varsaydığını ve sürekli birbirinin içine girdiğini unutmamak gerekir. Hayvanın insan dünyasına dahil edilmesi dışlanmasının diğer yüzüdür. Etik ve ontolojik ikiciliğin ortaya çıkması için önce ahlak yasalarımızın evrensel kanunlar olarak hayvanlara (başarısız bir şekilde) dayatılması, hayvanların bu kanunlara göre yargılanması gerekmiştir. Hayvanlar tekrar tekrar doğanın yabani çılgınlığına sürgün edilmiş, tekrar tekrar insan dünyasına yeniden kabul edilmiştir. Her seferinde geri dönüp aramızda yaşamaya, kanun ve adetlerimize riayet etmeye çalışırlar. Ve her seferinde başarısız olurlar. Aristoteles'in o pek insanca atları barbarlaşıp Bataille'ın, uyumlu ve makul evrende yeri olmayan çılgın hayvanlarına dönüşür.

Simondon doğal devamlılıkta ısrar eden doğalcılara (Aristoteles, Montaigne) bir nevi daha yakın duruyor, farktan yola çıkan spiritüalistlere (Sokrates, Platon, Descartes) eleştirel yaklaşıyor gibidir. Nitekim insanlarla hayvanlar arasında ayırım yapmak yerine, fiziksel, dirimsel, psişik ve psikososyal düzeylerin, varlığın oluş olarak anlaşılan düzeyleri yahut belli bireyleşme rejimleri biçiminde düşünülmesini önerir (Simondon 1964: 153). Simondon'un ontolojisinde hayvanlar ile insanlar arasında esastan bir fark veya sınır yoktur; daha ziyade esnek maddenin genel ontogenezi sözkonusudur. Tüm sınırlar arasında geçişkenlik potansiyeli vardır: "Ortada salt yaşayan varlıklar ile yaşayıp düşünen varlıklar olduğu anlamına gelmez bu: hayvanların da kendilerini psişik durumlarda bulduğu oluyordur muhtemelen; düşünce edimine yol açan bu durumlar hayvanlarda daha seyrek, o kadar" (152).

Simondon'a göre ("özel" anlamına da gelebilen) "dirimsel", "psişik" ve benzeri kavramlar töz değildir; birey-öncesi-nin -canlı madde söz konusu olduğunda- belli bir edimde devamı gelen bir tür potansiyellik olarak taşıdığı farklı tarzlar,

farklı ihtimallerdir. Hayat, der Simondon, “bireyleşme tiyatrosudur” (Simondon 2009: 7).² Burada her canlı varlık edimde bulunma kabiliyetine sahiptir, bilhassa alışılmadık, yeni bir sorunla karşılaştığında: “Asıl psişizm, canlı bir varlık karşılaştığı sorunları dirimsel işlevlerle çözemez hale geldiğinde baş gösterir” (Simondon 1964: 153) yahut daha genel düzeyde:

Canlılarda sanki imal edilmiş gibi tek seferde olup biten bir bireyleşmenin neticesi olan bir işleyiş değil, *birey tarafından gerçekleştirilen* bir bireyleşme vardır; canlı varlık karşılaştığı sorunları yalnızca uyumlanma, yani çevresiyle ilişkisini değiştirme yoluyla değil (bunu bir makine de yapabilir), kendi kendini değiştirerek, yeni iç yapılar yaratarak ve kendini dirimsel sorunların aksiyomatiğine büsbütün dahil ederek çözer. (Simondon 2009: 7)

Elindeki diğer araçlar –pençeler, dişler, toynaklar, kanatlar vs.– yetersiz veya etkisiz kaldığında hayvanın psişik veya zihinsel bir çabaya girebileceği anlamına mı gelir bu? Ama burada karşımıza çıkan Aristoteles’ten aşına olduğumuz bir motif değil midir: “Kusursuzluk” düzeyi ne olursa olsun canlı mahlukatin hepsine, evrensel ve akla uygun düzene erişim imkânı sağlamaya dönük o bitmez tükenmez arzu?

Bu bireyleşme olanaklarını tahayyül etmeye çalışırken Kafka’nın absürdist hayvanlarını ve bu hayvanların insanlaştığı çarpıcı örnekleri hatırlamak gerekir. Aralarında en başarılısı dar kafesinden kaçma çabası içinde insana dönüşen maymundur. İnsan olmayı arzulamış değildir, kesinlikle hayır. Deleuze ve Guattari’nin dediği gibi, “Kafka için, hayvani özün bir çıkış olduğunu, olay mahallinde ya da kafeste de olsa bir tür kaçış çizgisi olduğunu söylüyoruz. Özgürlük değil, bir çıkış. Saldırı değil, canlı bir kaçış çizgisi.” (Deleuze ve Guattari

1986: 35, 52).³ “Akademi İçin Bir Rapor”da maymun-insan ısrarla vurgular:

Hayır, istediğim özgürlük değildi. Sadece bir çıkış yolu-
du; (...) beni çeken şey insanları taklit etmek olmadı; taklit
ettim, çünkü bir çıkış yolu arıyordum, başka bir sebepten
değil. (Kafka 1995: 253, 257; 134, 138)

Yani maymundan insana dönüşüm edimi özgür irade veya
benzeri bir şeyin tezahürü değildir. Tam tersine maymunun
başka seçeneği yoktur; seçim yapma şansı yoktur. Çıkış yolu-
nun olmadığı düşünülen bir yerde çıkış yolu bulmak; gerçek
bir kaçıştır bu. Kaçmak demek başka seçeneğin olmadığı bir
durumdan çıkmak demektir:

Şimdiye kadar sürüyle çıkış yolum olmuştu, şimdiyse bir
tane bile yoktu. Kalakalmıştım. Beni çivileyip bir yere çak-
salar, hareket özgürlüğüm daha fazla kısıtlanmış olmaz-
dı. Niçin mi? Ayak parmaklarının arasını kaşıya kaşıya
aşındırırsan da yanıtı bulamayacaksın. Parmaklık demirine
yaslan, bastır, sırtın ikiye bölünsün, yanıtı bulamayacak-
sın. Çıkış yolum yoktu, ama bir yol bulmak zorundaydım,
başka türlü yaşayamazdım. (253; 133, çeviri değiştirildi)

Hayvan bedeni kafese sıkışmış maymunun içinde bulunduğu
durum o kadar dayanılmazdır ki tekrar tekrar alışkın oldu-
ğu itiyat ve becerilerden faydalanmaya çalıştıktan sonra, en
nihayetinde yepyeni bir şey denemiştir. Geriye dönük olarak
çıkardığı “sonuç”, kafeste olmasının “türsel varlığından” yani
maymun olmasından kaynaklandığı, kaçmak için de “may-
mun olmayı bırakıp” (age.) insanları *taklit etmeye* başlaması
gerektiği yönündedir, zira insanlar ortalıkta serbestçe gezinir.

Bu imkânsızlık durumunda düpedüz *mimesis*'e başvurur ve “plan” başarılı olur:

Hesap yapmıyordum ama sakın sakın her şeyi gözlemliyordum. Gidip gelen bu insanları seyrediyordum, hep aynı yüzler, aynı hareketler: Çoğu zaman tek bir insan varmış gibi geliyordu. Bu insan ya da insanlar rahatsız edilmeden dolaşıyordu. Kafamda büyük bir hedef belirdi yavaş yavaş. Kimse bana onlar gibi olursam parmaklığın açılacağını vaat etmedi. Gerçekleşmesi imkânsız görünen şeyler için vaatle bulunulmaz. Ama olur da imkânsız gerçekleşirse, vaatler de sonradan tam orada, daha önce boşu boşuna arandıkları yerde beliriverir. (...) Bu insanları taklit etmek o kadar kolaydı ki. (255; 135-136, çeviri değiştirildi)

Kafka'da en nihayetinde hayvanın hayvanat bahçesinden kurtulmasına dönük bu *mimesis*, Aristoteles'te köklü bir bireysel dönüşüme yol açmayan, herkesin ve her şeyin yerinde kaldığı durumu sağlama alan *mimesis*'ten çok farklı görünür. Kafka'da karşımıza çıkan bireyleşmeler arasında kendi üstünde biyolojik bir deney gerçekleştiren açlık grevindeki köpek (“Bir Köpeğin Araştırmaları”), toplumsal sözleşme fikriyle cilveleşen gergin “köstebek” (“İn”), ütöpik bir müzik tutkunları kolektifi olarak fareler (“Şarkıcı Josefine ya da Fare Halkı”) ve elbette Büyük İskender'in eski savaş atı ve gerçek bir akademik at olan, şimdi avukatlık yapan Dr. Bucephalus (“Yeni Avukat”) vardır. Aksi takdirde kanunun dışında veya bir kafesin içinde hayvanlığına tutsak kalacak hayvan için avukat olmak iyi bir seçenek değil midir?

Belki bunun için sahiden en iyisi, Bucephalus'un yaptığı gibi, kanun kitaplarına dalıp gitmek. Serbestçe, dösleri

atlının uylukları altında ezilmeden, usulca yanan lambanın ışığında, muharebe patırtısından uzak, okuyor ve çeviriyor eski kitaplarımızın yapraklarını. (415; 101, çeviri değiştirildi)



Yasa Önünde

“Yasa önünde” bir hayvan: Kapının hangi tarafında durur? Derrida ve Agamben’e göre tıpkı egemen gibi hayvan da belli ki yasanın dışındadır. Yani Agamben’in hayvanı, çıplak hayat üzerinden tarif edilebilir; insanın aksine kurban edilmesi mümkün değildir ama öylece, teklifsizce öldürülebilir, törensiz katledilebilir. Herhangi bir haktan yoksundur; daha doğrusu, tam da yabancılaştırmanın kurumları tarafından teminat altına alındığı için rahatlıkla devredilebilen haklarla donatılmıştır. Bu figür, hayvanlara ve muhtemel diğer “ötekiler”e bahşedilen hakların resmi ideolojisinin çirkin yüzüdür tam da. Ancak bunun hayvanlığın daimi durumu olmadığına dikkat çekmek istiyorum. Hak tesisinden çok önce hayvanlar zaten kanuna tabi kılınmış, bilhassa hayvan öldürmek geniş çapta yasaklanmıştır.

Burada ilk akla gelen, hayvan öldürmeyi kesinkes yasaklayan antik çağ totemciliği ve tarihöncesi dindir elbette. Bu yasak, ritüel mahiyetindeki ihlallerde, hayvanların insanın hamisi veya atası olarak kutsal bir statüye sahip olduğu kurban etme törenlerinde ister istemez çiğnenmiştir. Burada hayvanlar yasanın dışında, yasak hududunun ötesinde, kutsal olanın ikircikliliği içindedir. Ve yine burada “resmin öncelikli mevzusu”durlar: “Boya olarak kullanılan ilk madde muhtemelen hayvan kanıdır” (Berger 2009: 16).

Birçok yazısında tarihöncesi, yani Paleolitik çağa ait mağara resimlerini konu edinen Georges Bataille sürekli ikamet

edildiği düşünölemeyecek mağaralarda hayvan temsilleri bulunduğuna özellikle dikkat çeker. Çizimlerle dolu belli bölgelere erişim düpedüz zordur. Görünen o ki tarihöncesi ressamlar büyük çabalar harcıyıp buralara ulaşmış, karanlıkta ya da bir meşalenin zayıf ışığında çizim yapmıştır. Bataille’a göre bu tür çabalar ancak hayvan figürünün insanda uyandırdığı derin duygulanımın ürünü olabilir; bu hissin esasen dini olduğuna inanır Bataille. Sanatın –ve bizatihi insanlığın– kökenlerinin dini olduğu fikrinde ısrar eder. En sevdiği örnek Lascaux mağarasında bulunan meşhur bir kaya resmidir. Devasa hayvanların ve ufak bir insanın tasvir edildiği, “bir tür çukurun dibinde duran bu resme ulaşmak o kadar güçtür ki günümüzde halka kapalıdır”; resimdeki insanın yüzünde bir hayvan maskesi vardır:

Ölmüş (görünen) bir insanın önünde bağırsakları çıkmış, ölmek üzere bir bizon tasviri vardır. Diğer ayrıntılar da bu tuhaf kompozisyonu pek anlaşılır kılmaz. Israrcı olmasam da sadece insan imgesinin çocuksu halini anımsıyorum; ölmüş insanın hemen yanında bir kuşun kafası durduğu için bu hal iyice öne çıkıyor. Bu meşhur muam-maya açıklama getirme iddiasında değilim. Öne sürölen yorumların hiçbirini beni tatmin etmedi. Ancak az önce ortaya attığım perspektiften bakıldığında, şiddetli tepkilerde ulaşılan o dini ikirciklilik dünyasına yerleştirildiğinde, Lascaux mağarasının derinliklerine, kutsalların kutsalına gömölmüş bu resmin bu dünyanın ölçüsü olduğunu söyleyebilirim; hatta bu dünyanın *yegâne* ölçüsü olduğunu. Dinin doğduğu bu etkileyici ve anlaşılır dünyadan kaçınılmaz biçimde çoğalan dinlere uzanan ölçü. (Bataille 2009: 137)

Maske ve hayvan kafalı adam totemciliğin muhtelif boyutlarına gönderme yapar elbette. Hayvanlara tapınma öncelikle hayvanla insanın kökenden akraba olduğuna dair kanıtlardan türer. Bataille’da insan bu akrabalığı fark ederek ve aynı zamanda ayrılma edimiyle olumsuzlayarak dünyaya dahil olur. İkincisi, insanlar karşısında hayvanların köken-sel üstünlüğünün işaretidir. Hayvan elbette daha kuvvetlidir; büyük bir vahşi hayvanı öldürmek bütün avcı grubunun çabasını gerektirir. Ama tek neden bu değildir. Bataille insanın küçüklüğü ile hayvanın azameti arasındaki karşıtlığın altını çizerken hayvan doğasının *ilahi* olduğu fikri üstünde durur. Hayvanlar ilk tanrılardır, dolayısıyla mağara resimleri de düpedüz ilkel insanın ikonlarıdır. Bataille’ın tarihöncesi hayvanları, egemen oldukları için tanrıdır. Bataille’da egemenliğin güçten ziyade özgürlükle yan yana olduğunu hatırlamak gerekir; hayvanlar *çalışmaz*:

Bu etkileyici tasvirler insan tasvirini, çalışan ve konuşan ilkel insanlığın hissettiği aşağılık duygusu diye düşünmemiz gereken şeyi çalışmayan, suskun hayvan tezahürünün bir nevi karşısına yerleştirir. Mağaralardaki *insan* tasvirleri ilke olarak daha düşük niteliktedir, karikatüre meyleder ve çoğu zaman *bir hayvan maskesinin arkasına* saklanmış durumdadır. Bundan dolayı, resimlenen mağaralardaki insan –ve günümüzün arkaik avcıları– için *hayvanlığın*, sonraları “kutsiyet” adına karşılık gelen dini bir boyuta yakın olduğunu düşünüyorum. (140)

İlkel¹ mağara ressamıyla kıyaslandığında çağdaş sanatçı başlangıçtaki bu kurban etme itkisini olsa olsa taklit edebilir. Başka isimlerin yanı sıra, “kendisini bir sanatçı değil, tüm dinlerin temel unsurlarıyla iş gören ve çağdaş dünyada dini hissi-

yat adına yeni bir temel arayışı içindeki bir rahip diye tanımlayan” Hermann Nitsch 1960’lardaki teatral performanslarında ısrarla hayvan kurban etmeyi taklit eder (Chernoba 2012).

Ancak burada asıl sorun ilkelerin tatbik ettiği gerçek bir kurban ayinine kıyasla Nitsch’in sahte bir ayin gerçekleştirmesi değildir. Bir bakıma kurban ayini her zaman sahtedir, Bataille’in tabiriyle bir simulakrum veya gösteridir; (hayvan kurban etmede) özne hayvan-nesneyi kendi yerine geçirir, çünkü ölüm sınırının ötesine ölmeden geçmenin yoludur bu. Sahte olanla gerçek olan, yapay olanla sahici olan arasındaki farkın çokça tartışılan bir mesele olduğu malum; gelin biz bu meseleden uzak duralım (her defasında sanki eski zamanlarda her şey “sahiciymiş” de şimdi elimizde soluk taklitlerden başka bir şey yokmuş imasına meylediliyor zira).

David Kilpatrick’in belirttiği gibi, Nitsch’e “hayvan öldürme suçlamaları” da yöneltilir ama 1962 tarihli Manifesto uyarınca Nitsch sadece yaşlılıktan ölen ya da uyutulması gereken hayvanları kullanmıştır” (Kilpatrick 2008: 59), ki bu da “ilksel fazlalık” tabir ettiği şeyin tam olarak gerçekleşmesinin önünde önemli bir engel çıkarır: Kullanılan bedenler halihazırda ölü olduğu için kurban ayininin en önemli unsuru, yani ötekinin ölümü eksik kalır” (Kilpatrick 2008, 59). Nitsch mezbahalardan satın aldığı Avrupalı çiftlik hayvanlarını kurban eder. Bu hayvanlar sanat eserinde ikinci ölümlerini yaşamadan önce zaten ölüdür.

Ölülerin öldürülmesi kurban etme diye nitelendirilebilir mi? Kanuna göre hayır: Kutsal olmayan bir şey kurban edilemez; sadece katledilebilir. Çağdaş toplumda hayvanın statüsü kurban fikrine karşılık gelmez. Geleneksel kurban ayinleri ihlale, bir yasağın –her şeyden önce verili bir topluluğun üyeleri için kutsal değerın temsilcisi birini ya da bir şeyi öldürme yasağının– çiğnenmesine dayalıdır; oysa burada ihlal edilecek bir

yasak yoktur. Böyle bir kuzunun öldürülmesi kanunen yasak değildir: Onun hayatı kutsal değil çıplaktır. Gri bir bölgede, yaşamla ölüm arasında ikamet eder. Bu bölge, defalarca katledilebilecek, yaşayan ölü [undead] hayvanlarla doludur. Aynı noktaya varacak şekilde dönüp duran dairesel bir zemin üzerinde girdaba kapılan hayvan ölmeyi hiç bırakmaz. Burada katliam sonsuz bir döngüdür.

Kurban etmenin mit yaratan boyutları üzerine sunduğu tartışmada, kurban etmeyi felsefesinin temeline yerleştiren Bataille aracılığıyla Nietzsche'den Nitsch'e uzanan Kilpatrick yeni bir din arayan bu sanat jestinin bağlamından kopuk olduğunu vurgular. Bu üç figürün bir araya getirilmesi mantıklıdır, zira Bataille da bu dinsiz, "dünyevi" dünyada dini deneyim için yeniden bazı öncüller oluşturmaya çalışmıştır. Bugün bizde eksik olan veya kaybettiğimizi hissettiğimiz bir gerçeğin şiddetini ilk insanlar bir zamanlar yaşamış gibidir. Bataille'ın ritüel üzerinden dini açık açık geri getirmeye çalıştığı bir dönem de olmuştur (*Acéphale* dergisini çıkardığı, aynı adlı gizli cemiyeti kurduğu 1936-39 arası).

Bataille'ın tarihöncesi döneme belli bir nostalji hissiyle değindiği doğrudur. Ancak Jean-Luc Nancy (1991a) gibi eleştirmenlerin savunduğunun aksine, nostaljik bir sahiciliğin ya da başlangıçta var olan bir insan topluluğunun ütopyası Bataille'ın en büyük hatası veya yanlışı değildir. İlkel olana duyduğu hayranlık çağdaş düşünürler arasında epey husumet doğurmuşsa da, Bataille'ın genel eleştirel etkisine önemli bir darbe vurmamıştır aslında. Burada geçip gitmiş bir çağa illa ki nostalji duymamakla birlikte, şu veya bu ölçüde uzak bir geçmişe her zaman dolaysızlık veya naiflik atfetmeye meyilli bir düşünce tarzı söz konusudur sadece. Bataille ilkel insanın hayvan tanrılarına sahiden inandığına ikna olmuş, Nancy de Bataille'ın, ilkel insanın naifliğine inanacak kadar naif oldu-

ğuna inanmıştır. Keza, Slavoj Žižek’in belirttiği gibi, Derrida da geçmiş filozofların fallogosantrizmine, aklın kadiri mutlaklığına inanacak kadar naif olduklarına inanmıştır:

Olgunluğun standardı telakki edilen modern Batılı “rasyonel” düşüncenin merceğinden bakıldığında, onun Ötekileri büyü düşüncesinin tuzağına düşmüş, kabilelerinin totemleri olan hayvandan doğduğuna, hamile bir kadının bir adam değil de bir cin tarafından döllelenmiş olduğuna filan “gerçekten inanan” “ilkeller” olarak görünecektir ister istemez. Rasyonel düşünce böylece “irrasyonel” mitik düşünce figürünü meydana getirir – şiddetli bir sadeleştirme (indirgeme, yok etme) süreci vardır burada ve bu yine Yeninin yükselişiyle birlikte meydana gelir: Baştan aşağı Yeni bir şeyi ileri sürebilmek için, tüm tutarsızlıklarıyla Eskinin başat bir tanımlayıcı özelliğe (“metafizik”, “mitik düşünce”, “ideoloji” vb.) indirgenmesi gerekir. Derrida’nın kendisi de yapıbozumcu tarzıyla aynı sadeleştirmeyi sergiler: Geçmişin tamamı “fallogosantrizm” ya da “mevcudiyet metafiziği” diye özetlenir. (Žižek 2012: 409; 409, çeviri değiştirildi)

Bu eğilime “yansıtma” da denir. Bataille kurban etmekteki naifliği yabani insana, Mutlak bilginin kapalı sistemindeki naifliği Hegel’e, içkinliğin naifliğini de hayvanlara yansıtır. Nancy yansıtmanın naifliğini Bataille’a yansıtır. Ama bunun bir engel olmadığını, en azından burada en ilgi çekici noktanın bu olmadığını tekrarlayacağım: Yansıtma daha ziyade felsefenin birçok kötü alışkanlığı ve semptomundan biridir. Felsefe tarihinin başka türlü ele alınması mümkün müdür?

Ne de olsa burada asıl sorun Bataille’ın dini ilkelere yansıtması değil, içinde bulunduğumuz zamanda dini görmemiş

olmasıdır. Nitsch ile Bataille’da mitin yokluğu mitinin, şimdiki zamanın kutsal olandan yoksun olduğu mitinin ortak olduğu söylenebilir. Güçlerini bir araya getiren Aydınlanma, akılcılık ve kapitalizmin tüm çabalarına rağmen en nihayetinde modernlik insan toplumunu sekülerleştirmeyi, dünyanın büyüsunü bozmayı başaramamıştır. Gerek din gerekse mit halen mevcuttur; keza ritüeller ve inançlar da. Walter Benjamin’e göre kapitalizm bir dindir. Kapitalizm “Weber’in düşündüğü gibi dinin koşullandırdığı bir inşadan ibaret değil, özü itibarıyla dini bir fenomendir” (Benjamin 2004: 259-263). Dinsiz bir toplumda yaşıyor değiliz; sadece dinin özü değişmiş durumda. Ve burada en önemlisi, hayvan dindeki merkezi (kutsal ve kurbanlık) yerini kaybetmiştir. Ancak Bataille da bunun pekâlâ farkındadır; “başlangıçta *hayvanlık-kutsallık* ile *insanlık* arasında bulunan karşıtlıktan günümüzde halen hüküm süren, dinlere büsbütün yabancı olanların dahi zihinlerine egemen olan karşıtlığa, herhangi bir dini anlamdan yoksun *hayvanlık* ile *insanlık-kutsallık* arasındaki karşıtlığa geçiş”i öne çıkarır (Bataille 2009: 141-142).

Hayvanların statüsü değişmiştir. Tarihöncesinin ardından artık tanrı değillerdir. Yine de tanrı ve insanla akrabalıklarının izleri büsbütün silinmiş değildir; Yunanlar kâinatı hayvanlarla paylaşmış, ortaçağda hayvanlar yine insanla aynı evrende, yani Tanrı yaratımı bir evrende yaşamıştır.

İnsanın hayvan maskesiyle resmedildiği tarihöncesi sanatın aksine ortaçağ ve Rönesans resminde, yaratık ansiklopedilerindeki hayvanlar dahi çoğu zaman insan yüzüne sahiptir. Sadece hayvanlar değil, çocuklar da öyledir. Daha net konuşmak gerekirse, Tanrı’nın suretinde ve O’na benzer yaratılmış olan Mahluk’un dünyasında olsa olsa bir ve aynı yüzün pek çok çeşitlemesini görmek mümkündür. Ortaçağ imgesindeki tekillik ve biriciklik Tanrı’nın evrenselliği ve aynılığına karşılık gelir.

Tanrı'nın, yarattığı her unsorda mevcut olmasının bir sonucu da ortaçağ hukukunun sadece insanlarla sınırlı olmamasıdır. Ortaçağ hukuk sistemi hayvanları da kapsamı içine almıştır. Totemcilikte hayvanlar kurban edilebilirken, ortaçağ Avrupası'nda infaz veya aforoz edilmeleri mümkündür. Hayvanlar yargılanmıştır. Yani yaptıklarının bilincinde oldukları kabul edilmiş, işledikleri her "suç"tan ve sebep oldukları her hasardan sorumlu tutulmuşlardır. Biçimsel açıdan insanla neredeyse aynı hukuki statüye sahip olmuşlardır.

Hayvanların insan hukukuna göre yargılanması fikri günümüz için hayret vericidir. Oysa günümüzde hayvanların artık sorumluluklarına değil haklarına odaklanan hukuki tavır bir nevi paradoksal biçimde eski zamanların hukukun-içindeki-hayvan boyutuna gönderme yapan yeni bir içirme biçimine doğru sürüklenir. İnsani olmayan hayvanın aydınlanmış ve akılcılaştırmış dünyadan dışlandığı, hukuki açıdan şey muamelesi gördüğü uzun bir dönemin ardından (burada ahlaki bir kanaat değil, hukuki bir olgu belirtiyorum), biz çağdaş insanlar ortak evrene geri dönüp hayvanları yeniden içeri kabul etmek için âdeta yanıp tutuşuyoruz.

Hayvan yargılamaları ortaçağla sınırlı değildir elbette. Ortaçağ öncesi ve sonrası dönemlerde de görülmüştür (bu çağda bile çok nadiren olsa da gerçekleşir). Hayvan kovuşturmaları üzerine uzun bir makale yazan Jen Girgen Antik Yunan'da, hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız, buna koştur bir uygulama olduğundan bahseder:

Aslında bu tür yargılamaların sahiden gerçekleştiğine ilişkin doğrudan bir kanıt yoktur. Ancak söylendiğine göre hayvanların kovuşturulmasında öncelikli amaç Yunanların cansız nesneleri kovuşturmasına yön veren amacın aynısıdır: işlenen suç yüzünden topluluğa "bulaşan" kirin

temizlenmesi. Kabahat işleyen hayvan yargılamanın ardından mahkeme heyeti ve kanun tarafından suçlu bulunduğu muhtemelen infaz edilecektir. Oluşan kirliliğin temizlenmesi için sonrasında cesedi “sınır dışına atılacaktır”. (Girgen 2003: 105-106)

Buna ilişkin kanıtlardan biri Platon’da karşımıza çıkar:

Resmi yarışmalar esnasında meydana gelenler hariç bir koşum hayvanı ya da başka bir hayvan, birinin ölümüne yol açarsa ölen kişinin akrabaları katili cinayetten kovuştururlar, (...) suçlu bulunan hayvan da öldürülüp sınır dışına atılsın. (Platon 1934: 263-264; 369, çeviri değiştirildi)

Yunanların hayvan yargılama fikri, cezalandırmadan ziyade kirliliğin temizlenmesiyle, topluluğun sınırının korunmasıyla ilgilidir. Bu sınır dahilinde topluluk güvenlik içinde ve saftır. Sorun yaratan her neyse sınır dışına atılmalıdır. Suç işlediği için değil, daha ziyade kısmetsizliğe yol açtığı için. Walter Hyde’a göre Yunanlar “cinayetin topluluğun ahlaki dengesini bozduğuna, birileri veya bir şeyler cezalandırılmadığı takdirde veba, kuraklık, insanların talihinin tersine dönmesi biçimindeki kısmetsizliklerin bastıracağına” inanır (Hyde 1916: 698).

Yunan evreni bu unsurlardan kurtulup hassas dengesini yeniden bulmaya çalışır. Ortaçağ evreni ise yasa hâkimiyeti altındadır ve yasa tanrıların kör iradesine hiç mi hiç benzemez. Hristiyan hukuku bilinen bir şeydir; insanlara verilmiştir ve onlar tarafından anlaşılıp özenle gözetilmesi gerekir. Ama ahlak yasasına hürmet insanı suçluluktan azat etmez, zira bildiğimiz gibi başlangıçta günah vardır.

Girgen’a göre ortaçağ Avrupası’nda hayvan yargılamalarının genel olarak iki türü vardır; her iki tür de insan yargılama-

larıyla hemen hemen aynı şekilde gerçekleştirilmiştir. Seküler mahkemeler “genellikle tek tek evcil hayvanların sanık olduğu davalara ev sahipliği yaparken” ya da “bir insana fiziksel hasar vermiş veya ölümüne yol açmış” hayvanları yargılayıp cezalandırırken, “haşere sürüleri gibi yabani hayvan grupları” ya da “kamuya zarar vermiş (burada genellikle insanların tüketmesi için tahsis edilmiş ekinlerin yok edilmesi sözkonusudur)” hayvanlar genellikle şer’i mahkemelerin yetki alanına dahil edilmiştir. Tek tek yargılanan hayvanlar arasında domuzlar, inekler, boğalar, atlar, katırlar, öküzler, keçiler, koyunlar ve köpekler vardır. Şer’i davalardaysa çoğunlukla köstebekler, fareler, sıçanlar, yılanlar, kuşlar, salyangozlar, kurtlar, çekirgeler, tırtıllar, termitler, muhtelif böcek ve sinek türleri, açıkça belirtilmemiş diğer “haşarat”, hatta yılanbalıkları ve yunuslar sanık konumundadır (Girgen 2003: 99).

Sanıklar alışılmadık olsa da, gerek şer’i gerekse seküler mahkemelerde görülen işlemler gayet ciddiye alınmış, insan sanıklar için geçerli hukuki adetler ve biçimsel yöntemlere sıkı sıkıya riayet edilmiştir. Topluluk itham edilen hayvanlar için kendi cebinden avukat tutmuş, bu avukatlar hayvan sanıklar lehine karmaşık hukuki argümanlar sunmuştur. Ceza davalarında hayvan sanıklar zaman zaman insan tutuklularla birlikte nezarete atılmıştır. Kanıtlar değerlendirilmiş, sanık insanmış gibi hüküm açıklanmıştır. En sonunda seküler mahkemelerde (genellikle ölümcül olan) cezayı uygulama zamanı geldiğinde mahkeme meslekten bir cellada başvurmuş, cellada daha alışlageldik infazlarda olduğu gibi ödeme yapılmıştır (age).

İnfazın ardından hayvanlar genellikle gömülmüş, asılmış ya da kafaları kesilmiştir. 9. yüzyılla 20. yüzyıl arasında gerçekleşen yüz doksan birden fazla hayvan kovuşturması ve aforozunu belgelemiş Edward Payson Evans’ın aktardığı pek çok hikâyeden biri şöyledir:

Falaise mahkemesi 1386'da, bir çocuğun yüzünü ve kollarını paralayıp ölümüne yol açan bir dişi domuzun menegeneden geçirilip kafası ve önayaklarının sakat bırakılmasına, sonrasında da asılmasına hükmetmiştir. (...) Adalet komedisini tamamlamak istercesine insan kıyafetleri giydirilen domuz belediye binasının yanındaki açık meydana infaz edilmiş; devlete, cellada verilen bir çift eldiven dışında on metelik [*sous*] ve on kuruşa [*deniers*] mal olmuştur. (Evans 1906: 140)

Ancak hayvan yargılamaları illa ki ölüm cezasıyla sonuçlanmış değildir. 1712 yılında Avusturya'da bir köpek bir belediye meclisi üyesini, söylendiğine göre bacağından ısırmıştır. Yargılanan köpek *Narrenkotterlein*'da bir yıla mahkûm edilmiştir; "Pazar yerinde duran, genellikle kâfirlerin, suç işleyenlerin, kavgacıların ve huzuru bozan diğer insanların koyulduğu bir tür boyunduruk veya demir kafes"tir bu (Evans 1906: 175).

Hayvan yargılamaları konusunda Yunanların yaklaşımı ile ortaçağdaki yaklaşım arasında önemli ideolojik farklar bulunmasına karşın ortak bir nokta da mevcuttur; bu ortak tutumu "düzen" üzerinden açıklayan Girgen'e kesinlikle katılıyorum. Daha önce altını çizdiğim düzen terimi üstünde durmak istiyorum; sınırlardan ve yasa kapılarından geçip duran hayvanlar sözkonusu olduğunda bu terim ne kadar anlamlıysa artık:

Yargılamaların arkasında yatan güdüyü anlamak sözkonusu olduğunda düzen ve denetime odaklanan kuramlar bilhassa faydalıdır. Bu kuramlarda Yunanların ve ortaçağ Avrupalılarının bu yargılamalara en başta düzensiz bir dünya üzerinde bilişsel denetim kurmak için başvurduğu öne sürülür. (...) Başka bir deyişle, hayvan yargılamaları düzen arayışından doğmuştur. Bir domuzun küçük bir ço-

cuğu öldürmesi gibi olaylar akla uygun her tür açıklama-ya ters düşer gibi görünürken dahi insanlar doğal evrenin yasalı olduğuna inanma ihtiyacı duymuştur. O yüzden de mahkemelere başvurmuşlardır. (Girgen 2003: 119)

Kafka'nın "Yeni Avukat"ındaki Dr. Bucephalus'tan bahsetmiştim. Avukat-hayvan şüphesiz fantastik bir figürdür, ama havyanları savunan avukatlar ortaçağ yargı sisteminin parçası olmuştur. Esther Cohen'in belirttiği gibi, bu insanlar "işlerini gayet ciddiye almış, müvekkillerinin müdafaasına önemli bir zaman, bilgi ve hukuk deneyimi tahsis etmiştir" (Cohen 1986: 123).

Bu kamu avukatlarının en ünlülerinden biri Bartholomew Chassenée'dir; sonraları Parlement de Provence'ın ilk başkanı (başyargıçlığa karşılık gelen bir makam) olmuş, 16. yüzyıl Fransız hukuk düşüncesinin evrimine önemli katkılarda bulunmuştur. 1522'de, seçkin hukuk âlimlerinden biri haline gelmesini sağlayan bir vakada, bölgedeki arpa mahsullerini yok etmekle suçlanan Autun sıçanlarını savunmakla görevlendirilmiştir. Chassenée resmi celbe rağmen müvekkillerinin mahkemeye gelmeyişiyle ilgili olarak önce birkaç köyün farklı yerlerinde yaşayan müvekkillerinin tek bir celple, suçlamadan haberdar olmalarının mümkün olmadığı yönünde bir savunma yapmıştır. Mahkeme hemfikir olmuş, sıçanların barındığı tüm mahallelerde ikinci bir celp okunmuştur. Sıçanlar bu ikinci celbin ardından yine ortalıkta görünmeyince Chassenée bu sefer çağrıya itaatsizliğin yolculuğun uzun ve güç olmasından kaynaklandığını söylemiş; dahası, sıçanların yolculukta karşılarına çıkacak kedilerden korktukları için yükümlülüklerini yerine getiremediklerini dile getirmiştir. (Girgen 2003: 101-102)

Ancak hayvan avukatlığı söyleminin sahası bu argümanlarla sınırlı değildir. İnsan düşüncesi zaman içinde geliştikçe,

bu argümanlar da gitgide daha genel, akılcı ve incelikli hale gelmiştir. Hümanist söylemin başlangıç noktasında başka figürlerin yanı sıra avukatlar, hayvan avukatları da vardır. Başat argümanları şu an kulağa yavan gelse de zamanında devrimci mahiyettedir: Zekâları olmadığı için hayvanların yargılanmasının mümkün olmadığı savunulur ve bunun modern akılcılığa giden yolda önemli bir adım olarak yorumlanması mümkündür. Paradoks şudur ki tam da bu hümanizm hayvanların ileride şey muamelesi görmesine, insan haysiyetinden, zekâsından ya da insana özgü başka bir meziyetten mahrum oldukları için insan evreninden dışlanmalarına zemin oluşturmuştur. Bu tür argümanlar klasik hümanist geleneğin bünyesinde taşıdığı, insanın üstünlüğü fikrine dayalıdır. Hayvan avukatları hayvanlarla konuşamadığımız için, bizi anlayamadıkları için, kanunu bilmedikleri ve ona yabancı oldukları için hayvanlara suçlamada bulunulamayacağı hususunda mahkemeleri ikna etmeyi başarmıştır.



Deliler

Ortaçağda hayvanlar lehine öne sürülen bir argüman daha vardır. Buna göre hayvanlar masumdur. Hıristiyan geleneğin ikircikliliği sözkonusudur burada. Bu gelenek bir yandan insanın hayvani tabiatının günahkârlığından rahatsız olur. Diğer yandan iyi ile kötü arasındaki farkı bilmeyen hayvanın masumiyetine, ders çıkarmamız gereken hayvani saflık ve masumiyete hayrandır. Tanrı yaratımı mahlukatın kutsal sadeliğine dönük bu müşfik hissiyat putperestlikte karşımıza çıkan doğaya tapınmanın Hıristiyanlık içindeki çeşitli işaretlerinden biri olabilir mi? Hıristiyan teolog G. K. Chesterton'a göre kendi "yanılgı"sına dair bir anlayışın tohumlarını halihazırda içinde taşıyan bir tapınmadır bu. Chesterton'a göre putperest uygarlık, sadece çok üstün bir uygarlık olmakla kalmayıp "insanlığın eriştiği en üstün uygarlıktır", zira kendine özgü "şiir ve plastik temsil sanatının", "siyasal ideallerin", "mantık ve dil sisteminin" yanı sıra "kendi hatasını" da keşfetmiştir:

Bu hata tam olarak tanımlanamayacak kadar derindedir; kısaca doğaya tapınma hatası denebilir. Aynı ölçüde, doğal olma hatası da denebilir; çok doğal bir hatadır bu (...) Dünyanın en bilge insanları doğallık yoluna düşmüş; ilk iş olarak da dünya üzerinde doğaya en ters düşen ne varsa onu yapmıştır. Güneşi ve doğanın güneşli akliselimini selamlamanın doğrudan etkisi veba gibi yayılan bir sapkınlıktı. (...) İnsani açıdan konuşacak olursak, Hıristiyanlığa

dönüş işte o daha derinde yatan şeyin keşfiyle gerçekleşmiştir. Kâsedeki meyile benzer bir meyil vardır insanda; Hıristiyanlık bu meyili düzeltme, böylece hedefi tutturma yolunun keşfiydi. Pek çokları bu deyişi tebessümle karşılayacaktır ama İncil'in getirdiği sevindirici haberin ilk günahın haberi olduğunu söylemek son derece doğrudur. (Chesterton 2011: 11-12)

Hıristiyan insanların aksine ortaçağ hayvanları masumdur. Günahtan, iyi ve kötünden haberleri yoktur. Doğadan, daha doğrusu Cennet Krallığı'ndan hiç ayrılmamışlardır.¹ Fakat hayvanların günahtan haberdar olmaması aslında Hıristiyanlığın mesajından, İncil'den haberdar olmaması demektir. Bu noktada Assisili Aziz Francesco'nun hayvanlarla konuşup onlara ders verme hevesi akla gelir. Aziz Francesco hayvanların da evrensel ilahi yasaya erişebilmesi için elinden geleni yapmıştır. Kuşlara ve dört ayaklılara Tanrı Kelamı'nı vaaz etmiş, vaazın başarısı da hayvanların masumiyetine ne kadar yaklaşılabildiğine bağlı görülmüştür.

Aziz Francesco'nun, önceleri kötüyken sonradan iyi olan Kurt Kardeş'i bile yolundan döndürdüğü rivayet edilir. Hayvanlar rahibin etrafına toplanır, onu dinleyip kendi dillerinde sorular sorar, sonrasında Tanrı'ya şükrederlermiş. Bu hamdetmede, “şekilsiz, dilsiz veya sadece yıkıcı” bir canavar dahi olsa her bir canlılık varlık, çatlamış dünyanın tam kalbindeki uçurumun içinden yolunu bulan Hıristiyan inancının yeni birliğinin parçası olarak kendi anlamını bulur:

Şeylerin kökenine ilişkin daha çok şey gören kişinin şeylerin kendisine ilişkin daha çok şey gördüğü de doğrudur çünkü kökenleri onların bir parçası, hatta en önemli parçasıdır. Böylece açıklanarak daha da olağandışı hale

gelirler. O kişinin hayreti artar ama korkusu azalır, zira bir şey anlamsız değil anlamlı olduğunda sahiden harikuladedir; şekilsiz, dilsiz veya sadece yıkıcı bir canavar dağlardan daha büyük olabilir, ama halen düpedüz anlamsızdır. Aziz Francesco gibi bir mistik için canavarların bir anlamı vardı yani gönderdikleri mesaj ona ulaşıyordu. Artık bilinmeyen bir dilde konuşmuyorlardı. Aziz Francesco'nun dört ayaklıların ve kuşların dilini konuşan bir büyücü gibi gördüğü o efsanevi yahut tarihi hikâyelerin anlamı budur. (40)

Dört ayaklılar ve kuşlarla konuşmak için zorlu bir arınma sürecinden geçmek, dış etkilere büsbütün kurtulup önce onlar gibi yoksullaşmak şarttı. Sofu bir hayata kapı açan bu hayvan vaizliği yoksulluk ve sefaletin ahlak bozukluğu veya suç değil aksine, kutsiyet işareti olarak nitelendirildiği bir çağda mümkün olmuştur. Yoksulluk kurtların bile kardeş olarak dahil olabildiği düzgün bir toplumsal varoluşa, iletişim imkânına kapı açıyor gibidir. Fransisken inancı, gerçek bir Hristiyan topluluğu için bir tür yoksulluk ütopyasının elzem olduğunu varsayar. Dünyevi servetin ve altının aksettirdiği, Kilise veya Devlet tarafından pratik edilen iktidar sefaletinin aksine buradaki sefalette bir güç var gibidir.

Batı'nın, "hayatı, verilmiş bir mal gibi değil yalnızca müşterek kullanım olarak düşünmeyi" öğreten Fransiskenliğe geri dönmesi gerektiğini savunan Giorgio Agamben (2013: xiii)² ve "Agamben'in 'çıplaklığa' zenginleştirici bir güç muamelesi yaparak 'çıplak hayat'ı bir aşkınlık kaynağına dönüştürmesinde karşımıza çıkan tersine çevrilebilirliği daha da ileri götüren" Michael Hardt ve Antonio Negri gibi çağımız düşünürlerinin bu tür ütöpik fikirlere sahip çıkması şaşırtıcı değildir (Noys 2011). *İmparatorluk*'tan meşhur bir pasaj:

Komünist militanlığın geleceğine ışık tutabileceğini düşündüğümüz bir efsane vardır: Assisili Francesco efsanesi. Aziz Francesco'nun neler yaptığını bir düşünün. Çokluğun, içinde bulunduğu yoksulluğu mahkûm etmek için bu müşterek durumu benimsemiş, orada yeni bir toplumun ontolojik gücünü keşfetmiştir. Çokluğun müşterek durumunda muazzam bir servet gören komünist militanın yaptığı da budur. Francesco yeni doğan kapitalizme karşı muhalefetine her türlü araçsal disiplini reddetmiş, (yoksulluk ve kurulu düzen içinde) nefsin taşlaşmasına karşı muhalefetine varlığın ve doğanın tamamını, hayvanları, ay kardeşi, güneş kardeşi, kırlardaki kuşları, yoksul ve sömürülen insanları kucaklayan şenlikli bir hayatı güç ve çürüme istencinin karşısına yerleştirmiştir. Postmodern dönemde biz de Francesco'yla aynı durumdayız, iktidarın sefaletinin karşısına varlığın şenliğini koyuyoruz. Hiçbir iktidarın kontrol edemeyeceği bir devrim bu, çünkü biyo-iktidar ve komünizm, ortak faaliyet ve devrim, sevgi içinde, yalınlık ve hatta masumiyet içinde bir aradadır. Komünist olmanın dayanılmaz hafifliği ve sevincidir bu. (Hardt ve Negri 2000: 413; 412, çeviri değiştirildi)

Bir süre sonra, Max Weber'in kapitalizmin ruhuna ilişkin tanımının benimsenmesinin ardından, erdem ve iyiye erişim, evrensel ve bireysel olan düpedüz mal mülkle ve emekle ölçülür hale gelir. Gerçi hem yoksul hem de atıl (çalışmayan) hayvanlar halihazırda yasanın dışındadır. Şimdi yerleri alt sınıfların ve toplumdan dışlananların yanı başıdır.

Michel Foucault *Deliliğin Tarihi*'nin birinci kısmında, Reform döneminde, çalışmanın ahlaki değerinin artmasıyla birlikte aylıklığın kabahat olarak görülmeye başlandığını, yoksulluğun da kutsiyet halesini kaybedip burjuva düzene karşı işlenmiş bir suç muamelesi görür hale geldiğini anlatır:

Yeni bir duyarlılık [*pathos*] biçimi doğmuştur; artık acının yüceltilmesinden, gerek Hayırseverlik gerekse Yoksulluğa özgü bir selametten söz etmeyen, daha ziyade vatandaşlık görevi fikrini konu edinen, yoksul ve muhtaç durumda olanları hem düzensizliğin sonucu hem de düzeni korumanın önünde engel olarak gösteren bir duyarlılık [*pathos*]. Bundan dolayı amaç artık yoksulluğu hafifletirken yüceltmek değil büsbütün ortadan kaldırmaktır. (...) Yoksulluk artık aşagılama-yüceltme diyalektiğinin değil, düzensizlik-düzen ilişkisinin parçasıdır ve suçlulukla kenetlenmiş durumdadır. Luther ve Calvin'in ardından yoksulluk kadim bir cezalandırmanın damgasını taşımaya başlamış, devlet destekli hayırseverlik dünyasında kendinden memnuluk ve devletin iyi düzenine karşı işlenen bir suça dönüşmüştür. Dini bir deneyimin nesnesi ve kutsallaştırılan bir şey olmaktan çıkıp, kendisini ayıplayan ahlaki bir kavrayışın nesnesi haline gelmiştir. Büyük kapatılma mekânları bu evrimin belirgin sonuçlarından biridir. (Foucault 2006: 57; 103-104, çeviri değiştirildi)

Assisili Francesco gibi tuhaf bir adam bu yeni düzende aziz değil deli muamelesi görür, kendini dilenci ve berduşlarla birlikte bir ıslahevinde bulurdu, zira Foucault'nun dediği gibi, deliler "burjuva düzeninin sınırlarını aşar, o düzenin etiğine ait kutsal sınırlara yabancılaşır" (Foucault 2006: 72; 126, çeviri değiştirildi).

Ortaçağın hayırseverlik fikri açısından bakıldığında halen sefaletin gizli gücünden bir şeyler taşıyan deli artık bu sefaletle taçlandırılmaz, kutsal dünyanın habercisi olmaktan çıkmıştır. Çalkantılı hayvanlığın cehennemine iniş halindedir ki bu çalkantı henüz doğmuş akla uygun düzen için cüzamdan daha korkutucu olabilir. Eskiden cüzamlıların

kapatıldığı yerlerin şimdi deliler için barınak haline gelmesi kesinlikle tesadüf değildir.

Foucault klasik çağın deli figüründe mücrim yoksulluk ve aylaklığın hayvani, gayriinsani ilkeyle bir araya geldiğine dikkat çeker. Bu çağın insanına göre insan düşünen taraftır. Düşünmeyen insan değildir. Delilik ıstırabına, hastalığına, ama aynı anda özgürlüğüne karşılık gelen canavarımsılığıyla insandaki hayvani doğanın absürdlüğünü açığa vurur. Foucault deliliği, insan ile insanın hayvanlığı arasında doğrudan bir ilişki olarak konumlandırır:

“Delinin insan muamelesi görmemesi” gibi olumsuz bir olgu gayet gerçek bir düşünce sürecinin ürünüdür, öyle ki bu gayriinsani kayıtsızlık antik çağdan, bilhassa ortaçağdan bu yana hayvanlar âleminde o alışlageldik garabetini, tehditkâr acayıplığını ve uyandırdığı tüm korkuların ağırlığını vermiş olan derin bir endişeyi açığa vurur. Fakat tüm o hayali manzaralarıyla delilik algısına eşlik eden bu hayvan korkusu önceki yüzyıllarda taşıdığı anlama sahip değildir artık. Hayvana dönüşmek artık ne şeytanın gücünün alameti ne de akılsızlığın şeytani simyasının ürünüdür. İnsandaki hayvan bir öte dünyanın göstergesi olmaktan çıkıp başlı başına insanın deliliği halini almış; kendinden başka bir şeye, yani doğal haliyle insanın deliliğinden başka bir şeye işaret etmez olmuştur. (148; 234, çeviri değiştirildi)

Bilhassa delilerin ıslah edilmeleri için yerleştirildikleri tecrit veya kapatılma mekânları, hayvanların sergilendiği hayvanat bahçelerine benzer bir düzene sahiptir. Tecridin amacı delilik karşısında klasik aklın, yoksulluğun patlak veriş karşısında toplumsal düzenin, artık insana hiç mi hiç benzemeyen hayvan karşısında insanın güvence altına alınmasıdır.

Foucault deliliğın (tecrit biçiminde) dışlanması bir “asayiş meselesi” olarak yorumlanması gerektiğini açıklar ki bu da Bataille’a göre Klasik Yunan’da “suçlu sınıflar”ın barbarlığı karşısında hüküm süren “asayiş düzenlemeleri”ni akla getirir. Asayişe neden gerek vardır peki? Güvence altına alınması gereken düzen nasıl bir düzendir? Foucault asayiş düzenlemelerine duyulan ihtiyacı doğruca zorla çalıştırma gerekliliğiyle ilişkilendirir. Deliler ve yoksullar çalışmaz; hayvanları da buraya eklemek gerekir.³

17. yüzyıl Avrupası’nın tamamında emareleri görülen kapatma bir “asayiş” meselesiydi. Klasik dönemde gayet keskin bir anlam taşıyan bu kelime çalışmadan yaşama imkânı olmayanlar için çalışmayı mümkün ve zorunlu kılan önlemler dizisine gönderme yapar. Voltaire’in çok yakında formüle edeceği soru Colbert’in çağdaşları tarafından çoktan dile getirilmiştir: “Ne yani? Bir halk grubu haline geldiniz ama halen zenginlerin, yoksulları çalışmaya zorlamasının bir yolunu bulamadınız mı? Belli ki daha asayişin en başta gelen ilkelerine bile ulaşmamışsınız.” (62; 111, çeviri değiştirildi)

Ama bunun yanı sıra, her şeyden önce insana kendisi için gereklidir asayiş kuvveti, yani tam da (akılcı hayvan olarak) akılcı insanın içinden doğabilen bu hayvanlık veya delilik karşısında kendisini güvenceye almak için. Klasik çağ bu tehlikeyi imkânsızlığa dönüştürmeye meyleder; deliliği güvensiz bir dış uzamdan yanaşan bir toplumsal mesele olarak görür. Toplumsal kapatma uygulamalarına Kartezyen akılcı metafiziğin yahut Foucault’nun tabiriyle Kartezyen dışlamanın temsil ettiği klasik çağ asayişinin kuramsal etkisi eşlik eder. Kendi düşüncesi hariç her şeyden şüphe edebilen Descartes’tan

bahseder Foucault. Bilgi için doğru ve kesin bir zemin tesis etmek amacıyla vehmin ve yanılsamanın belli başlı biçimlerini sıralar Descartes: duyu ve duyusal algı yanılsaması, delilik vb. Son olarak da gördüğümüz şeylerin gerçeklik olmadığı, kötü niyetli bir cinin, düzenbaz-Tanrı'nın oyunu yahut düş olduğu hipotezini ele alır. Gördüğümüz her şey yanılsama olsa, her şey şüpheli olsa dahi, benin düşündüğü konusunda şüpheye yer yoktur ve bu Foucault'ya göre *cogito*'nun, deliliğin dışlanmasını temel alan kesinliğidir.

Cogito'sunun kesinliğinden büsbütün emin olan düşünen özneyi, hakikate büsbütün yabancı olan deliden ayıran unsur tam da düşünmemedir: "Ben, düşünürken, deli sayılamam" (45). Ancak Kartezyen sistemde deliye kıyasla hayvanın insana çok daha yabancı bir varlık olduğunu eklemek isterim, zira delinin ağzından insan konuşmasına benzer bir şey duymak mümkündür, ama bir hayvanın ağzından asla:

İşte bu iki yoldan insanla hayvan arasındaki farkı da bilmek mümkündür. Zira düşüncelerini anlaşılır kılmak için muhtelif kelimeleri bir araya getirip de kendisini ifade edemeyecek kadar ahmak veya sersem bir insan olmaması –ki buna deliler de dahildir– dikkat çekicidir; oysa ne kadar kusursuz ve donanımlı olursa olsun bunun benzerini yapabilen başka bir hayvan yoktur. Bunun sebebi gerekli organlara sahip olmamaları değildir, zira saksağan ve papağanların kelimeleri bizim gibi telaffuz edebildiğini ama bizim gibi konuşamadığını görüyoruz, yani söyledikleri şeyi düşündüklerini gösteremiyorlar. Oysa sağır dilsiz doğmuş, yani konuşma organlarından hayvanlarla aynı ölçüde, hatta daha bile yoksun insanlar normalde kendilerine özgü işaretler icat edip, düzenli olarak yakınlarında bulundukları için dillerini öğrenecek zamanı bulan in-

sanlara kendilerini anlaşılır kılmaktadır. Bu durum, hayvanlarda insanlardan daha az akıl bulunduğunun değil, hiç mi hiç akıl bulunmadığının göstergesidir. (Descartes 1985, 1: 140)

Descartes'ta hayvan hem düşünme kabiliyetinden hem de hissetme kabiliyetinden yoksundur. Akıllı bir ruha sahip olmadığı için ne düşünmesi ne de acı çekmesi mümkündür. O yüzden herhangi bir ahlaki çekince duymadan bilimsel deneylerin nesnesi olarak kullanılabilir:

Nitekim Descartes birkaç yerde heyecanla kendisinin dirikesimlerinden bahseder. Plomp'e yazdığı bir mektupta balık kalplerinin "kesilip çıkarıldıktan sonra herhangi bir kara hayvanından çok daha uzun süre atmaya devam ettiğini" belirtir; "canlı bir tavşanın göğüs kafesini açıp kaburgalarını çıkararak kalbini ve aort gövdesini açığa çıkardığını", bu sayede, kalp atardamalarının işleyişi üzerine Galen'in öne sürdüğü görüşü çürüttüğünü anlatır. (...) "Sonrasında dirikesime devam edip kalbin yarısını kesip aldım." (Waldau ve Patton 2006: 123)

La Description Du Corps Humain'de [İnsan Bedeninin Tasviri] "çok çarpıcı bir deneyin" sonuçlarını paylaşır Descartes:

Canlı bir köpekte kalbin sivri ucunu kesip oyuklardan birine parmağınızı soktuğunuzda, kalp her küçüldüğünde parmağa baskı yaptığını, her büyüdüğünde baskı yapmayı bıraktığını çok net hissedeceksiniz. (Descartes 1985, 1: 317)

Descartes'ın anatomi masasında bir köpeğin kalbi fazla uzun ömürlü olmayacaktır. Muhtemelen sokak hayvanı olan bu kö-

pek gibi diğer Kartezyen hayvanların hayatı da atardamarlarda kan dolaşımının durduğu anın ötesine uzanmaz. Bu hayvanlar neredeyse çoktan ölü ya da yaşayan ölüdür; yeri gelmişken, hayattan ölüme geçişin, bu hayvanların arada kalan gri bölgede geçirdikleri kısa zamanın klasik çağda bilimsel ve estetik bir esin kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Kartezyen hayvanlardan bahsederken “hayat” ve “ölüm” sözcükleri yersiz kaçır aslında. Biliminsanları deneyler yoluyla adına beden denen makinenin işleyişini araştırmaktadır, o kadar. En temelde hayvan bedeni de insan bedeniyle aynı türden bir makinedir. İlkinin işleyişini anladığımızda ikincinin işleyişini de kavrarız. Descartes’ın mekanik evreninde hayvanlar şu veya bu işleme uyarlanmış otomatlar olarak hareket eder. Descartes’a göre hayvanların gösterdiği bazı beceriler,

aslında onlarda zekâdan eser olmadığının, organlarının eğilimi uyarınca onlarda faaliyet gösterenin doğa olduğunun kanıtıdır. Yalnızca yaylar ve çarklardan oluşan, ama tüm bilgeliğimize rağmen bizden daha isabetli bir şekilde saatleri hesap edebilen, zamanı ölçebilen bir kronometre gibidirler. (141)

Peki bu durumda insan bedenini hayvan makineden ayıran şey nedir? Zihin veya ruhtur, insan bedenine hayat veren ölümsüz ruh. Beynin merkezinde duran ufak bir bezde, “beyin epifizi”nde konumlanmıştı. Peki beyin epifizine duyumların gelmesini sağlayıp bu bedeni tam anlamıyla insani bir beden haline getiren, hissetmekten aciz bir makine veya cesedin aksine sahiden canlı bir beden haline getiren nedir? Adına “canlılık” [*animal spirits*] denen ufak dokular, beyin gözenekleri. Canlılık beyin ile bedenin uzuvları arasında bulunan sinir ve kaslar içinden geçip insani duyumları getirir: acıyı, arzuyu, tutkuları.

Hayvanı gerçek duyumlara sahip olmayan, ne arzulayan ne de acı çeken, kemik, kas ve organlardan oluşan karmaşık bir *otomat* gibi tepki vermekle yetinen bir makine olarak açıklanarak davranışlarını da kolayca izah etmeye, faaliyetinin (iyi bilindiği takdirde) öngörülebilir olduğunu varsaymaya, böylece kendisini ani bir ihlal veya doğrudan ve kendiliğinden bir saldırganlığa karşı korumaya ya da bu saldırganlığı bertaraf etmeye kalkışmak da mümkündür. Akılcı Kartezyen dünyanın burjuva konforu içinde (“Buradayım, ellerimde tuttuğum bu kâğıtla ateşin yanı başında, kışlık bir sabahlık giymiş oturuyorum” [Descartes 1985, 2: 13]) hayvanlara giriş izni yoktur; içeri ne Aristoteles’in ihtiyatlı kırlangıçları ne de Aziz Francesco’nin kutsal kuşları girecektir.

Gelgelelim Descartes’ı hayvanlara kötü davrandı diye eleştirmekten daha kolay ve aynı zamanda nafile bir iş yoktur. Doğrudur, bir yanda hem delilikten hem de insanlıktan azade olduğu farz edilen *cogito* dünyasının Descartes’ı vardır. Ama başka bir Descartes daha vardır ki bu Descartes, Žižek’in dediği gibi “*cogito*’dan *res cogitans*’a yaptığı gayrimeşru geçişte *cogito*’yu yanlış anlar”, zira “*cogito* bedenden farklı, ayrı bir töz değildir” (Žižek 2012: 408; 408, çeviri değiştirildi). Radikal şüpheden radikal bölünmeye doğru potansiyel geçişin Descartes’ıdır bu: “*Cogito*’nun bastırdığı bu bölünme Freud’la birlikte yeniden ortaya çıkar” (Chiesa 2011). Denilebilir ki bu Descartes, deliliği (ama aynı zamanda hayvanlığı) sahiden imkânsızlık olarak deneyimler; ona kayıtsız kalmadığı ölçüde öylece onunla birlikte var olması, onu itidal içinde kabullenmesi mümkün değildir.

Bir yandan onu dışlanmış bir şey, aklın sınırlarının ötesinde yatan ve kendi akılcı evrenini çevreleyen bir şey olarak deneyimler; o evreni basitçe dışarıdan tehdit eden değil, özelliğın ikizini oluşturan deliliği dışlayarak etkin biçimde

özneliğini içini kuran bir şey olarak. Foucault bu noktayı öne çıkarır: Delilik de aklın kendisi gibi, iktidar ilişkilerinin belli bir işlevi ve tarihsel olarak belirlenmiş bir söylemsel inşadır. Descartes delilikle yüzleşmek yerine *cogito* aracılığıyla ve –son kertede– Tanrı’da güvence arayarak ondan kaçınmaya çalışır: Lacan’ın farklı yerlerde belirttiği gibi, Kartezyen şüphenin gücü “büyük Öteki”ne dönük bu nihai güvenden gelir; *cogito* kendisini ilahi olanın merhametine teslim ederek yalnız kalmaktan kurtulur.

Öte yandan onu sahiden içsel bir şey olarak deneyimler. Foucault’ya karşı giriştiği meşhur polemikte Derrida’nın argümanı budur; felsefenin kendisi “deliliğe en yakın olunan noktada deli olma ıstırabına karşı bir güvence olabilir” (Derrida 1978: 59). Derrida’nın tartışmanın bu noktasında aldığı konumu Žižek mükemmel açıklar:

Derrida *Deliliğin Tarihi*’ni yorumlarken, Descartes hakkında tüm kitabın anahtarını sunduğunu düşündüğü bu dört sayfaya odaklanır. Ayrıntılı bir analiz yapar ve deliliği dışlamak şöyle dursun, Descartes’ın onu uç noktasına götürdüğünü göstermeye çalışır: Tüm dünyanın bir yanılısma olduğundan kuşkulandığım evrensel şüphe hayal edilebilecek en büyük deliliktir. Bu evrensel şüphenin içinden *cogito* ortaya çıkar: Her şey bir yanılısma olsa bile, düşündüğümde emin olabilirim. Yani delilik *cogito* tarafından dışlanmaz: Mesele *cogito*’nun deli olmadığı değil, *büsbütün deli olsam bile cogito’nun doğru olduğudur*. (Žižek 2012: 329; 329, çeviri değiştirildi)

Bu abartılı delilik uğrağı felsefeye içsel bir uğraktır ve onu temellendirir, ancak “düşünen töz olarak insan imgesi” tıpkı hayvanlar gibi onu da “evcilleştirir”: “Hiç kuşkusuz, her fel-

sefe bu aşırılığı kontrol etmeye, bastırmaya çalışır ama onu bastırırken, kendi en derin temelini bastırır” (age.).

Toplumsal pratikler ve söylemsel prosedürlerin oluşturduğu tarihsel olarak belirlenmiş kümenin etkisi olan *dışlama* ile evrensel bir siyasal işleme ve öznel bilinçdışı deneyimine işaret eden *bastırma* arasında belli bir asimetri vardır şüphesiz. Ama bir bakıma, birbiriyle çekişen bu iki yaklaşım da bu çekişmelerinde haklıdır; hatta bizim bakış açımıza göre birbirini tamamlar. Bir adım daha atıp üçüncü bir konumdan, Lacan’ın konumundan bahsetmek mümkündür; burada Freud üzerinden “ıslah” edilmiş bir Descartes olacaktır. Lacan’a göre *ben* ile *cogito* örtüşmez; özne ben değildir, özne bilinçdışıdır, ama yine de düşünür:

Descartes [öznenin ne demek olduğunu] bilmiyordu –sözkonusu olanın kesinliğin öznesi ve önceki bütün bilginin reddi olduğu dışında– ama Freud sayesinde biz, bilinçdışının öznesinin kendisini kesinliğe ulaşmadan önce gösterdiğini ve düşündüğünü biliyoruz. (Lacan 1998: 37; 43, çeviri değiştirildi)

Şu formülün arkasında saklı olan fikre dikkat çekmek istiyorum: “Descartes bilmiyordu (...) ama *biz* biliyoruz” – hem Descartes’ta hem de Freud’da (ama aynı zamanda Lacan’da da) aynı öznenin sözkonusu olduğu fikri. Herhangi bir *ben* ortaya çıkmadan önce o düşünmektedir. Lacan’ın *cogito*’ya yaklaşım tarzı üzerine yazdığı makalede Mladen Dolar’ın dediği gibi:

Lacan kendi projesini büyük ölçüde “Freud’a geri dönüş” sloganı üzerinden tanımlamış, ama sonrasında bu sloganın doğal bir neticeyle tamamlanması gerektiği anlaşılmıştır: Freud’a geri dönüşün yolu Descartes’a geri

dönüşten geçmelidir. Bundan dolayı Lacan ile kendisini esasen Kartezyen karşıtı diye tanımlamış yapısalcı kuşak arasında muazzam bir mesafe vardır. (Žižek içinde Dolanlar, 1998: 14)

Bu durumda *cogito*'yu bilinçdışının öznesi olarak düşünüp de Freud'un "organik bastırma" kuramını takdim ettiği *Uygarlığın Huzursuzluğu*'na geri döndüğümüzde, bilinçdışını –ret ve olumsuzlama süreçleri üzerinden– hayvanlıkla hizalandırışını dikkate aldığımızda,⁴ asıl Kartezyen hayvanın tam da *cogito*'nun derinlerinde saklı olduğunu görürüz.

Modern literatürde hayvanlık söylemini tahlil eden Carrie Rohman'ın hoş ifadesiyle, "Freud'un anlatısı, insan bilinçdışını yaratan şeyin insanlığın kendi hayvanlığını reddetme girişimi olduğuna işaret eder" (Rohman 2009: 23). Freud'a göre evrim süreci insan bireyinin gelişiminde yansımaları bulur; çocuğun yetişkinliğe doğru geçirdiği süreçler hayvanın aşılması ve izlerinin silinmesi üzerinden ilerler. Bugün için gayet bariz, basit bir tespittir bu; ancak bu şekilde "aşılan" ya da "reddedilen" ya da "bastırılan" hayvanlığın organik bastırmadan öncesinin var olmadığına, bu sürecin ürünü biçiminde geriye dönük olarak ortaya çıktığına dikkat etmek gerekir. Freud'un bireyi zaten hep insandır; öncesinde ne olmadığına ama aynı zamanda ne *olduğuna* dair yansıtma kümesini üreten bir insan (insan tarafından bastırılan hayvan bu bastırmayla birlikte ortaya çıkar).

Freud *Rüyaların Yorumu*'nda rüya çalışması içinde gerçekleşen bir yorum sürecine işaret eder; burada bilinçdışı kendi izlerini ortadan kaldırmaya, anlam dokusundaki boşlukları doldurmaya, muhtemel herhangi bir yorum öncesinde kendi içinde rüyayı yorumlamaya çalışır. Lacan ve Descartes'tan bahsederken bilinçdışının öznesi olarak *cogito* figürünü orta-

ya atan Mladen Dolar, Hegel ve Freud üzerine çalışmasında da “rüyanın tam ortasında pusuya yatmış bilinçdışı bir filozof”tan, izlerini kapatmaya çalışan ama bunu tam olarak başaramayan, “lafı ağzından kaçırın, en azından bir kısmını kaçırın” bir filozoftan bahseder (Dolar 2012).

IV

Güvensiz, Endişeli ve Mutsuz

Tekrar tekrar başvurmak zorunda kaldığımız, hayvanları yukarıda bahsi geçen ve adına insanmerkezcilik denen kötü şöhretli ihmalin nesnesi kılan bu felsefi geleneğin en az Descartes kadar büyük isimlerinden biri de Hegel'dir. Hegel'in hayvanlığı konu alan çalışmalarının bazılarında birçok yönden tam da insanın hayvanlar karşısındaki üstünlüğü öne çıkar.

Doğa Felsefesi'nde karşımıza çıkan hastalık mevzusunu inceleyen Andrew Benjamin Hegel'deki insanmerkezciliğin izini sürer ve bu sorunsalın, Öteki sorunsalı üzerinden gayet karmaşık bir şekilde ırkçılık ve antisemitizmle bağlantılı olduğunu gösterir (Benjamin 2007a: 61-77). Hegel'e göre hastalık bir kavramın güçten düşmesidir, zira kavram bir öznenin birliğini muhafaza eden şeydir ve hastalık da bu birlik için tehlike oluşturur, belli bir tikelliğin genişlemesi yoluyla bu birliği yok edebilir. Bu manada hayvanlar özleri gereği zayıftır, çünkü tehlikelerle dolu bir ortamda yaşar ve (insanların aksine) bu tehlikeli gerçekliğin karşısına kendi kendini tesis eden bir birliğin gücüyle çıkamazlar. Benjamin Hegel'de dinleri ve gelenekleriyle Yahudilerin de insan türü içerisinde insanlığın bütünü uğruna aşılması gereken bir tikellik olduğunu vurgular.¹

Başka bir örnek: Elisabeth de Fontenay, Hegelci hayvanlık söyleminde birbiriyle çelişen iki eğilim bulunduğuna dikkat çeker. Tek paragrafta özetlediği ilk eğilim her canlı organizmayı "dış süreçler vasıtasıyla kendi içinde birliğini hep muha-

faza eden” bir öznellik olarak gören fenomenoloji geleneğiyle ilişkilidir (de Fontenay 1998: 533). “Ağız tinden yoksun” başlıklı koca bir bölüm ayırdığı ikinci eğilimse hayvanlara dönük idealist ihmaldir. Bu ikinci eğilim büyük ölçüde *Estetik*’te, Hegel’in doğal güzelliğin kusuru hakkındaki spekülasyonlarında ifade bulur. Hayvanın güzelliği yetersizdir, çünkü İdeal’e ulaşmaz; İdeal ise yalnızca *kendinde* değil, *kendi için* ve başkaları için de somut bir birliktir:

Doğal güzelliğin doruk noktasındaki hayvan hayatı ne ölçüde ruha sahip olduğunu açığa vurursa vursun, tüm hayvanların hayatı baştan aşağı sınırlıdır, bütünüyle özgül niteliklere bağlı durumdadır. Varoluş alanı dar; çıkarları doğal beslenme, cinsellik vb. ihtiyaçlarının hâkimiyeti altındadır. İçsel olan ve ifadesini harici biçimde bulan ruhsal-hayatı çorak, soyut ve değersizdir. Dahası bu iç iç olarak görünüş kazanmaz; doğadaki canlı varlık kendi ruhunu kendisine göstermez, zira doğadaki varlık sadece budur, ruhu bütünüyle içsel kalır, yani kendisini ideal bir şey olarak ifade etmez. Yani hayvanın ruhu, az önce işaret ettiğimiz gibi, bu ideal birlik halinde *kendisi için mevcut* değildir; mevcut olsaydı şayet, bu özfarkındalıkla birlikte kendisini başkalarına da *gösterirdi*. Yalnızca özbilinçli *ben* kendi gözünde ideal olmasıyla kendisini bu saf birlik olarak bilen ve böylece kendisine sırf dışsal, duyuusal ve bedensel değil, bizatihi ideal türde bir gerçeklik veren saf idealdir. (Hegel 1998: 132)

Yani estetik açıdan bakıldığında, Hegel’de, hayvanlardaki sorunun güzellikten yeterince nasibini almamak olduğu söylenebilir. Hayvanların içi dolayumsuz, bedende hapis, gizli, örtülü, saklı kalır (daha sonraları Heidegger hayvandaki gizlilik fik-

rini geliştirecek, insan varlıklarla salt canlı varlıklar arasındaki ayrımın ölçütünün *açıklık* olduğunu öne sürecektir). Hegel düşüncesinde hayvan bedeninin sadece dışına rastlarız. Ve bu dışsal düzeyde, hayvanlarla insanlar arasındaki ayrımın bazı temel boyutlar üzerinden sabitlenmesi mümkündür. Şimdi Hegel'in metnine atıfla bu temel boyutları sıralayacağım.

Öncelikle hayvan bedeninin pul, yün, tüy ve benzerleriyle kaplı olduğunu görürüz. Ve Hegel'e göre bu pullar, yün ve tüyler *derideki az gelişmişliğin* işaretidir. Deri önemlidir: O ne kadar kuvvetli ve saf olursa, yaratık da o kadar güzel olur. Derideki gelişim, yani doğal kabuk ve koruyucuların kaybolması, beraberinde "açık olma"ya karşılık gelen tinselliğin artışı getirir. Bu bakımdan paradoksal biçimde *Doğa Felsefesi*'nde erkeklerdeki hayvani izler kadınlardan daha fazladır:

Memelilerde deri büyümeye devam eder ve yün, tüy, kıl, (kirpide) diken, hatta pul ve (armadilloda) zırh halini alır. İnsan derisiyse pürüzsüz, saf ve çok daha hayvanidir; kemiksi herhangi bir şeyden yoksundur. Kadının saçları çok daha gürdür. Erkte göğüs ve başka yerlerde bolca kıl olması kuvvet belirtisi olarak görülür, oysa derinin tertibinde görece bir zayıflıktır bu. (Hegel 2007: 426)

Ama deriden ziyade asıl *gözler* tinin görünüşünün alametidir. Yalnızca insanda ruhun kendisini göstermesini sağlayan gözün işlevi olağan doğal işlevlere baskın çıkar; hayvanlarda bedenin esas kısmı çıkıntı yapan *ağızdır*. İnsan yüzünü hayvan kafasından ayıran budur;² hayvan kafasında "hâkim unsur çiğneme aracı olan ağız, alt ve üst çene, dişler ve çiğneme kaslarıdır". Diğer organların hepsi yalnızca ağzın "hizmetkârı ve yardımcısıdır": "Burun bilhassa besinlerin koklanmasında, o kadar önemli olmayan gözlerse besinin gözlenmesinde".

Yalnızca doğal ihtiyaçlara ve onların tatmin edilmesine tahsis edilmiş bu oluşumların öne çıkması, hayvan kafasına sadece doğal işlevler için uyarlanmış, tinsel açıdan ideal bir anlam taşımayan bir görüntü verir. Bundan dolayı hayvan organizmasının bütünü en nihayetinde ağızda bulunan bu araçlar ışığında anlamak mümkündür. Başka bir deyişle belli türde besinler belli bir ağız yapısı, ona özel dişler gerektirir; çenenin, çiğneme kaslarının, elmacık kemiklerinin ve ilaveten omurganın, uyluk kemiklerinin, toynakların ve tüm benzer şeylerin yapısının bunlara olabildiğince karşılık gelmesi gerekir. Hayvan bedeni salt doğal amaçları yerine getirir ve beslenmenin sırf maddi boyutuna bağımlı olmasından dolayı tinsel yokluğun ifadesi haline gelir. (Hegel 1998: 729)

Hayvanın şeylerle pratik ilişkisinde en büyük öneme haiz olan ağız ve diğer organlar insanda arka planda iş görür, zira insanın kurduğu ilişki kuramsaldır.

Dolayısıyla insan yüzü, şeylerle kurulan duygusal ve tinsel ilişkinin tezahür ettiği ikinci bir merkeze sahiptir. Bu merkez yüzün üst kısmındadır; çatılan kaşlar, onların altında ruhu dışavuran gözler ve gözlerin etrafı. (...) Alnın bu şekilde öne çıkması, ağız ve elmacık kemiklerinin ikincil rol üstlenmesi insan yüzüne tinsel bir karakter kazandırır. (age.)

Bu spekülasyonla Bataille'inkini karşılaştırmak ilginç olabilir: Bataille da –başka bazı isimler gibi– hayvan bedenine ağzın hâkim olduğu konusunda Hegel'le aynı algıya sahiptir. 1930 tarihli kısa denemesi “Ağız”da* şöyle der:

* “La Bouche” başlığıyla 1930'da *Documents*'ta yayımlanmıştır. –yhn

Hayvanlarda ağız başlangıç noktasıdır, pruvadır diyelim; en tipik örneklerde en canlı kısım, yani diğer hayvanlar için en ürkütücü kısımdır. Oysa insanda hayvanlardaki gibi basit bir mimari yoktur; insanın nerede başladığını bile söylemek mümkün değildir (...) hayvanlarda çenenin oynadığı anlamlı rol insanda gözlere veya alna düşer. (Bataille 1985: 59)

Ancak Bataille heyecan, öfke gibi anlarda açık duran bir ağzın müstehcen, “patlayıcı” fiziksel itkilerimizi açığa vurduğunu söyleyerek, bu gözleme insanın hayvani doğasının ürünü olan nevi şahsına münhasır bir endişe ya da belki cezbe ilave eder. “Tamı tamına insani bir tavrın o dapdar kabızlığının, *ağzın kapalı*³ olduğu bir yüzdeki amirane ifadenin güvenli bir kasa kadar güzel olması” bundandır der (60).

Hegel’e göre gerçekten ve sahiden güzel olan, sanatsal bir model olarak en iyi örneklerinde bireysel olanla evrensel olanı birleştiren ve hayvan izlerinin tin uğruna ağızda dahi neredeyse silinmiş olduğu Yunan profilleridir.

Hatları yumuşatıp düzleyen Yunan profillerinde alınla burun ve böylece yüzün üst kısımlarıyla alt kısımları arasındaki nazik ve aralıksız bağ, hoş bir ahenk kazanır. Bu bağın etkisi burnun alna daha yakın yapılması; tinsel kısma doğru kalkık çizilmesiyle birlikte bizatihi tinsel bir ifade ve karakter kazanmasıdır. Koklama âdeta kuramsal hale gelir, koklama tinsel olana dair keskin bir burun olur. (...)

Ağız konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Ağız gayesi açlık ve susuzluğu gideren bir araç olmaktır, ama aynı zamanda tinsel durumları, ruh hallerini ve tutkuları da ifade eder. Hayvanlarda dahi bu bağlamda haykırmaya imkân sağlar, ama insanda konuşmaya, gülmeye, iç geçir-

meye yarar; ağız çizgileriyle tinsel durumların veya sevin-
cin, kederin ve bu gibi duyguların belagatle iletimi arasında
belirleyici bir bağlantı vardır. (Hegel 1998: 730)

Yüz tertibinin heykeldeki ifadesine ilişkin analizine devam eden Hegel, “Çinliler, Yahudiler ve Mısırlıların bunun tam tersi tertipleri aynı ölçüde veya daha güzel bulduğundan” bahseder ve sonrasında “Yunan profilinin sahici güzelliğin modeli olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmadığı” ya da kusursuz güzelliğin mutlak bir modeli olmadığı sonucuna karşı çıkar. Bu tür bir sonuç ona göre “yüzeysel bir laf ebeliğidir”.

Yunan profili dışsal ve tesadüfi bir biçim gibi görülmemelidir; kendi bağımsız tabiatıyla güzellik idealinin bir parçasıdır, çünkü (i) tinin ifadesinin salt doğal olanı büsbütün arka plana ittiği ve (ii) salt düzenlilik sergileme uğraşına girmeden ve hiçbir türden bireyselliği yadsımadan biçimin tesadüfiliğinden en fazla kaçınan tertiptir o. (age.)

Bu tür ifadelerin çağımız eleştirmenlerinin dikkatini çekmemesi mümkün değildir elbette. Nitekim Elisabeth de Fontenay buradan türcülükle ırkçılık arasında zorunlu bir bağ doğduğuna dikkat çeker.

Zira Hegel özelliklerin karşılaştırmalı analizinden –bir yandan insanlarla hayvanlar arasındaki, diğer yandan insanların kendi içindeki benzerlik ve farklar– içinde tinsellik düzeylerinin tezahür ettiği nesnel bir gerçeklik çıkarımı yapar. (...) Aristoteles’le dalga geçen Molière gibi Hegel’le alay etmek isteyen biri de belli insanlarda, belli insan ırklarında tinin diğerlerine göre daha büyük ölçüde maddi düzeyde olduğunu ve bu ırkların hayvan türüne gözle gö-

rölür ölçüde daha yakın olduğunu söyleyebilir. (Fontenay 1998: 539)

Hegel’de “öteki” meselesiyle bağlantılı olarak hayvan ve Yahudi figürlerini inceleyen Andrew Benjamin de, “öteki”nin burada evrensel insanlık tarafından tarihsel olarak aşılması gereken bir tikellik (veya hastalık) olarak görüldüğünü vurgular.

Ötekilerin –“Çinliler, Yahudiler ve Mısırlılar”– heykelleri güzellik idealinden ve dolayısıyla heykelle tinsel olan arasındaki olası bağlantıdan uzaklaştırılır. En nihayetinde heykelin gelişim tarihinin hayvanlar olmadan ve tinsel olanı ifade etmeyen eserleri aşabilerek var olması mümkündür. Bu eserlerin mevcudiyeti tarih içinde bir uğrakla, mevcudiyeti aşılmış olması gereken bir uğrakla sınırlıdır. (Benjamin 2007a: 76)

Aşma hamlesi Hegel diyalektiğinde hayati bir rol oynar. Tarihin gelişimi içinde saf olumluluk diye tarif edilebilecek tek bir uğrak yoktur. Hayır, tinin yolu “hayvani” benliği dahil olmak üzere kendi kendini olumsuzladığı ve aştığı bir dizi zorlu adımdan oluşur. Bu olumsuz hamlenin bilhassa insanın ayakları üstünde dik duruşuyla temsil edilmesi mümkündür; Hegel’de bu duruş bilinçli ve kendiliğinden bir edimin neticesidir. Dik duruş, insan bedeniyle hayvan bedeni arasında çizilen sınırdaki sözkonusu ölçütlerden bir diğeridir. Bir yandan insanda önceliğini kaybeden ağzın işleviyle yakından bağlantılıdır ki bunun bir sebebi de insanın düpedüz kafasını kaldırmasıdır – hayvanlarda ağızla omurga aynı çizgi üzerindedir. Diğer yandan, hayvanlarda bulunmayan özgür iradede bahseder Hegel, özgür irade olmadan *dik durmalarının imkânı yoktur*.

Duruş sözkonusu olduğunda yüzeysel bir bakışla bile dikkat çeken ilk nokta insanın dik duruşudur. Hayvan bedeni zemine paraleldir, çene ve gözler omurgayla aynı doğrultudadır ve hayvanın yerçekimiyle arasındaki bu ilişkiyi kendi çabasıyla, serbestçe ilga etmesi mümkün değildir. İnsanda durum bunun tam tersidir, çünkü doğruca dışarı bakan gözlerin doğal doğrultusu yerçekimi ve beden çizgisine her zaman dik açıdadır. İnsanın da hayvanlar gibi dört ayak üstüne çökmesi mümkündür, küçük çocukların yaptığı bir şeydir bu, ancak bilincin uyanmaya başladığı andan itibaren insan kendisini hayvan gibi zemine bağlı olmaktan kurtarır ve kendi çabasıyla dik durur. Bu duruş bir irade edimidir, zira ayakta durma iradesi kesildiği anda bedenimiz de yıkılıp yere düşer. Bundan dolayı dik duruşun içinde tinin ifadesi vardır, çünkü bu yerden kalkış iradeyle, dolayısıyla tinle ve tinin içsel hayatıyla bağlantılıdır daima. (Hegel 1998: 739)

Özgür irade sadece dik durmak için gerekli değildir elbette. Hayatımıza sahip çıkıp onu idare etmek için de şarttır. Elisabeth de Fontenay'e göre, Hegel'in *Doğa Felsefesi* ile *Hukuk Felsefesi* arasında çarpıcı bir geçiş noktasıdır bu. Burada insanların ölüme dair farkındalığı sözkonusudur; bir özgür irade edimini insan hayatının temel ilkelerinden biri haline getirir bu. Descartes'ta olduğu gibi hayvanlar hissetmekten ve acı çekmekten aciz değildir. Aksine, çok şey hisseder, çok acı çekerler ama ölümün farkında değildirler, gerçek anlamda ölmeleri mümkün değildir; ölüm onlar için bilinçle ilgili bir mesele, endişe uyandıran bir mesele değildir. Hayvanların kendi ölümüne sahip çıkması mümkün olmadığı için kendi hayatına sahip çıkması da mümkün değildir, ki bundan dolayı –Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde belirttiği gibi– yasanın öznesi

olamazlar (Fontenay 1998: 542). Hayvanların kendi hayatına ve ölümüne sahip çıkması mümkün olmasa da *bizim* hem kendimizin hem de onların hayatına ve ölümüne sahip çıkmamız mümkündür. Fontenay metafizik mekanizmanın böyle işlediği sonucuna varır: İnsanlara hayvan hayatından ihtiyaçlarına ve arzularına göre dilediğince istifade etme gücü verir. Fontenay'ın amacı da bu "kanlı totoloji"ye son vermektir (543).

Yüzyıllardır devam eden (kelimenin her anlamıyla) bastırmanın ardından hayvanlara itibarlarını iade etme arzusundan doğan bu adil talebe hak vermemek zordur. Gelgelelim, bir yandan bu eleştirel söylemle dayanışma içinde kalırken, meşruiyetini 20. yüzyılın etik-siyasal özgürleşme projesinden ve metafizik geleneğin tamamından kurtulma, onun ötesine geçme yönündeki –Heidegger'den Bataille'a, postyapısalcılık ve yapıbozum üzerinden günümüz posthümanizmine uzanan– genel kuramsal gayeden aldığını da anımsamak gerekir. 1955'te bu gayeyi şöyle özetleyen Lacan'a sonuna kadar katılıyorum: "Descartes gibi Hegel'in de ötesine geçtiğimiz kabildinden ifadeler duymaktan pek hoşlanmıyorum. Her şeyin ötesine geçip geçip yerimizde saymaya devam ediyoruz" (Lacan 1991b: 71).

Metafiziğin ağzından kaçanların hiç olmazsa bir kısmını yakalamak için, ötesine geçtiğimizi iddia ettiğimiz noktaya geri dönüp (ki Lacan'a göre hâlâ bu noktadayız) başka bir Hegel aramak gerekir. Bu başka Hegel aslında aynı Hegel, büyük sistem bütünlüğünün Hegel'i olacak, ama bu sistemde hayvanlara daha ikircikli ve aynı zamanda önemli bir rol düşecek.⁴

Ötenin öncesine dönmemiz gerekiyor, çünkü insan-hayvan ayrımının sadece baskıcı boyutuna odaklanma yönünde daha önce bahsettiğimiz eğilim uyarınca salt etik bir kaygıyla baş başa kalıvermek mümkündür. Bu tür bir kaygıyla fazla ileri gidemeyiz, zira o pek-insanca özbilincin yüzeyine, daha doğ-

rusu tüm hayvan izlerinin silinmiş olduğu felsefedeki vicdan azabına takılıp kalırız. Elisabeth de Fontenay’ın Hegel’deki ilk (fenomenolojik) eğilim olarak şöyle bir değinip pek önemli değilmiş gibi hızla geride bıraktığı noktaya geri dönebiliriz o halde. Bunun için radikal Kartezyen *dışlama* ile hayvanın ilk defa *öznel*lik olarak karşımıza çıktığı radikal Hegelci *içerme* arasındaki geçişe geri dönmemiz yeterli olacak.

Foucault’nun dediğine göre klasik çağda deliliğin yeri “ancak Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* kitabında kısmen kaçabildiği bir dışlama bölgesidir” (Foucault 2006: 46). Bilhassa *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin ikinci cildinde delilerle birlikte hayvanlar –bu deli mahlukat– da karanlıktan çıkıp aklın ışığına kavuşacaktır. Foucault’nun tarif ettiği o toplumsal ve düşünsel dışlama ve tecrit uygulamaları deliliğin, hayvanlığın, yoksulluğun, aylaklığın ve klasik aklın kırılğan muhiti ve onun tesis ettiği hiyerarşik düzen için tehlike oluşturan diğer fenomenlerin yayılmasını önleme amaçlı bir tür “hijyenik” önlem olarak iş görmüşken, bu düzen belli bir noktada o güne dek reddedilen unsurları hiç korkmadan içine alacak kadar kuvvetli hale gelir. Daha doğrusu –ki bu çoktan başka bir şeydir– asayişin tüm kaynaklarını elden geçirdikten sonra düzen bu unsurları kendi içinde keşfeder, onlarla yüzleşip onları kurucu uğraklar olarak kabullenmeye hazırlanır.

Asayiş artık etkin biçimde iş görmez çünkü aklın “düşmanı”, “ötekisi” kolay kolay uzaklaştırılabilecek, dışlanabilecek ya da kapatılabilecek bir şey değildir. Zira “ben kendim” “potansiyel olarak deli”yimidir, yahut Lacan’ın Rimbaud’dan aktardığı gibi, “Ben bir başkasıdır” (“*Je est un autre*”, Lacan 1991b, 2: 7). Nitekim Žižek’e göre,

Hegel’in proto-Foucaultcu bir tavırla belirttiği üzere, delilik tesadüfi bir sürçme, çarpılma ya da insan tininin

“hastalığı” değildir; bilakis, bireysel tinin temel ontolojik bünyesine kazılıdır, zira insan olmak potansiyel olarak deli olmak demektir. (...) Delilik, olgusal bir zorunluluk değilse de, insan zihninin kurucu unsuru olan biçimsel bir imkândır: “Normal” özneler olarak ortaya çıkmamız için deliliğin teşkil ettiği tehdidin ortadan kaldırılması gerekir, yani “normallik” ancak bu tehdidin aşılması olarak doğabilir. (Žižek 2012: 349; 349, çeviri değiştirildi)

Hegel’in felsefe sisteminde akla öyle bir kuvvet ve irade bahsedilmiştir ki, hayvanlık, delilik ve hatta ölüm deneyimi dahil olmak üzere deneyimin olumsuzluğuna karşılık gelen düşman sahanın tamamını kavrayıp özümseyebileceğini beyan eder. Evrensel insanlığın hedefi –esas vazifesinin son bulması ve gerçekleşmesi olmak üzere iki anlamıyla birden hedef– maddenin kendine özgü tinsel içeriğinin gerçekleşmesi, bilim sisteminin açılımı üzerinden maddenin sahiden akla uygun hale gelmesidir. Dolayısıyla her töz özne için bir fırsat olmalıdır; aynı zamanda tinin bütünlüğüne karşılık gelen olumsuz bir hareket içinde yabancılaştırmadan ve kopuştan geçmek, sonluluğu aşmak için onunla yüzleşmek zorunda kalan özne için. Sonluluk da “dışsallık kılığında İdea” olan doğa üzerinden kavranmalıdır (Hegel 2007: 418). Doğa tinin aynasıdır, olumsuzlanışıdır; nesnel, dışsal, yabancılaştırmış varoluşudur, ötekilik biçiminde varoluşudur. Tin birliğini kazanmak için bu aynada kendisini tanımalıdır. Bu cildin son cümlesi şöyledir:

Bu derslerin amacı Doğa’nın resmini çıkarıp bu değişken Proteus’a boyun eğdirmektir; bu dışsallıkta yalnızca kendi aynamızı görmek, Doğa’da tinin özgür bir refleksini görmek: tin olarak tefekküründe değil, dolaysız varoluşuyla Tanrı’yı bilmek. (445)

Hegel'in doğa felsefesi inorganik ve organik maddenin tüm düzey ve biçimlerine temas eder. Jeolojik doğa, kristaller, okyanuslar ve atmosfer; her şey canlı gibidir, her şey seslerle, ışıklarla ve varoluşun muhtelif şekilleriyle dolu gibidir. Hiçbirinin, hiçbir şeyin, en ufak bir mantarın ya da uyduruk bir denizanasının dahi Hegel'in her şeyi bilen gözünden kaçması mümkün değildir. Filozofumuz düpedüz her şeyi ve herkesi tinin sistemine dahil etme, evrenin her noktasını oluş sürecinin parçası kılma arzusuna kapılmıştır. Doğadaki zenginliğin tamamını temellük etme amaçlı en kapsamlı stok veya envanter sayımıyla karşı karşıya gibiyizdir. Hiçbir şey kaybolmamalı, daha da kötüsü dışarıda bırakılmamalıdır: Tinin bahçesinde her şeye ve herkese yer vardır. Doğadaki bereketli çokluk tinin birliğinin, hatta tek başınalığının yansımasıdır. Artık hayvanlar da bütünlüğün çok önemli bir unsuru haline gelir, o yüzden baştan aşağı tasnif edilmeleri gerekir.

Aradan geçen zamanda insan kültürü hayvanları farklı yollardan tasnif etmiştir. Mitoloji, din, bilim ve sanatta bambaşka girişimler ve yaklaşımlarla karşılaşmak mümkündür; kimileri Foucault'nun, Borges'in Çin Ansiklopedisi'nden aktardığı kadar gülünçtür:

(...) bu eserde hayvanlar şöyle tasnif edilir: a) imparatora ait olanlar, b) tahnit edilmişler, c) evcilleştirilmişler, d) süt domuzları, e) sirenler, f) masalsı olanlar, g) sokak köpekleri, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) çok ince bir devetüyü fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiye kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler. (Foucault 1973: xv; 11, çeviri değiştirildi)

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in açılışında bu tasnifin kendisinde düşüncesinin ("düşüncemin – düşüncemizin [age.]) "alı-

şilageldik köşetaşlarını paramparça eden bir kahkahaya” yol açtığını söyler. Foucault’ya göre burada bizi güldüren unsur kabaca bir heterojenlik veya heterotopidir, birleştirici bir ilkenin yokluğudur; “Aynı ile Başka arasında yaptığı asırlık ayrımla” Batı geleneği için düşünülemez bir şeydir bu (age.). Burada asıl şaşırtıcı olanın “yalnızca alışılmamış buluşmaların tuhaflığı” değil, “bu tür buluşmaları mümkün kılan ortak zeminin kendisinin yok edilmesi” olduğunu söyler Foucault; “sıralanan şeylerin hısımlığı değil, bu hısımlığa temel oluşturacak mahallin kendisi imkânsızdır” (age., xvi; 13). Hegel’e göre (2007: 418) “yalnızca tek bir hayvan türü olduğu, tüm çeşitler bu türün değişikleri olduğu” için, onun yaptığı tasnif Borges’deki “Çin” tasnifinin tam tersi gibi görünebilir. Ama bu pek doğru değildir.

Hegel’de tasnif başlı başına büyük sorundur ve bu sorun dış gerçeklik ya da doğayla kavram arasındaki aralıktır. Şöyle der Hegel:

Hayvanların tasnifi üzerine çalışırken uygulanan yöntem somut biçimlerin [*Gebilde*] indirgenebileceği ortak bir özellik, yani basit ve duyumsal olduğu için aynı zamanda dışsal da olan bir belirlenimlilik [*determinateness*] aramaktır. Ama bu tür basit belirlenimler yoktur. (417)

Yani Hegel “canlı biçimlerindeki çeşitlilik ve bolluğun genel bir özelliğe olanak tanımadığının” (age.) ya da Foucault’nun tabiriyle “ortak bir zemin” olmadığını farkındadır. Gerçeklikte ya da doğanın kendisinde ortak bir zemin yoktur, ama Hegel’e göre bu zeminin doğayla hiçbir şekilde örtüşmeyen başka bir alanda, tin ve bilim tarafında aranması gerekir. Örneğin Aristoteles gibi bir doğalcı ampirik gerçeklikten yola çıkıp kuramını bu gerçekliğe olabildiğince uydurmaya çalış-

şirken Hegel kuramdan, kavramdan, “genel belirlenimler”-den başlamak gerektiğinde ısrarcıdır. Meşhur formül burada karşımıza çıkar: Gerçeklik, kavrama uymuyorsa bu kavramın değil gerçekliğin sorunudur.

Dolayısıyla genel belirlenimler kaide haline getirilmeli, doğal biçimler bu kaideye göre ölçülmelidir. Bu biçimler kaideye oturmuyor ama belli açıdan bir şeylere tekabül ettiği görülüyorsa, bir yönden oturuyor ama başka bir yönden oturmuyorsa, değiştirilmesi gereken sanki bu varoluşlara uyması gerekiyormuş gibi kaide, yani cins ve sınıf karakteristiği vb. değildir; aksine, varoluşların kaideye uygun olması gerekir ve uymayan fiili bir varoluş söz konusu olduğunda kusur *ona* aittir. (age.)

Yani kavramın alanı belli bir doğa gerçekliğine tekabül etmesi veya onu yansıtmaması gereken değil, daha ziyade tüm tikellikleriyle bu gerçekliği evrensel olana tabi kılandır. Mladen Dolar’ın belirttiği gibi,

Hegel’e göre olguların kuramla çelişmesi mümkün değildir; daha aşağı bir doğaya sahip olduklarından değil, yalnızca kavram tarafından yakalandıklarında olgu olabildikleri için, olgular ancak onları seçip ilgili bir şey olarak sunan bir kuram sayesinde olgu mertebesine çıkabildiği için. (Dolar 2012)

Bu arada kavramın evrenselliğinin kendine özgü bir felsefi tavır, bir tür baştan *kavram inancı* gerektirdiğine dikkat edelim. Hegel’de tesis edilen hakikat ahlakına göre, gerçeklikte, kavrama uymaması, tasniflere ve genel belirlenimlere uymaması, dolayısıyla açıklanamaması bağlamında bir terslik ol-

duğunda, bunun sebebi gerçekliğin kavramı bakımından basitçe yetersiz olması değil, onun gerisinde kalmasıdır; öyleyse en nihayetinde kavramın umutları boşa çıkarmayacağına ve gerçekliğin kendisini kavramıyla aynı düzeye çıkarması gerektiğine inanmak gerekir.

Başlangıç noktası Kavram olmalıdır; Kavram Doğa'daki "bereketli çeşitlilik" üzerine henüz yeterli bir açıklama sunmıyor olsa dahi, pek çok ayrıntı henüz açıklanmamışken dahi Kavram'a inanç göstermek gerekir. (...) Kavram kendi içinde geçerlidir; ayrıntılar sonradan açıklama bulacaktır. (Hegel 2007: 358-359)

Başka bir deyişle, doğa ne kemiksi ve değişmez ne de verilidir, tarih içinde açılanan tinin doğurduğu hakikatin mantığına göre kendisini dönüştüren bir gerçekliktir.

Hegel'deki bu felsefe ahlakını sadece idealizmine atfetmek yanlış olur. Hegel kendi konumunu açıktan "idealizm" olarak, "Doğa'nın tamamında İdea'yı tanıyan" ve "aynı zamanda gerçekçilik olan" bir idealizm diye niteler elbette (358). Ancak yanılıya kapılmamak için bu ifadenin ne kadar radikal olduğunu anlamamız gerekir, zira bu noktayla Marx'ın Feuerbach üzerine on birinci tezinde ele alınan nokta arasında tek bir adım, ufacık ama çok önemli, belirleyici ve iradeci bir adım vardır: "Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamakla yetinmişlerdir; asıl mesele onu değiştirmektir."

Gerçekliğin kuyruğunu kovalamaktan usanan kuram Hegel'le birlikte kendi üstünlüğünü ilan eder. Çelişki artık gerçekliğe tekabül etmeyen bir kuramda değil, kavramına tekabül etmeyen ampirik gerçeklikte bir soruna işaret eder. Ancak kuramla gerçeklik arasındaki uçurumu daraltmaya dönük herhangi bir arzu olmaması, genel belirlenimlerin hâkimiyetinin doğru olup olmadığına işaret değildir; daha ziyade, olduğu haliyle gerçekliğin ciddi kusurları bulunduğunu, bir sorun

oluşturduğunu gösterir ve bu kusurlar tarihin ve hayatın, – Hegel’in istediği gibi– kavramlarına yetiyecek şekilde hareket etmesini sağlar. Her gün meşgul olduğumuz gerçeklik ne yanılısamadır ne de hakikat. Bu gerçeklik gerçektir ve aynı ölçüde yanlıştır, dolayısıyla gerçekliği doğru hale getirmek isteyen kuram da özerkliğinden hemen vazgeçip pratik haline gelmelidir (halihazırda Marxçı bir adım olur bu).

En önemli noktalardan biri şu olabilir: Herhangi bir proleterden önce hayvan figürü bizi bu geçiş noktasına getirir, ama bu noktaya ulaşmak için önce kavramın doğaya değil, doğanın kavrama uyum sağlayamadığı o hassas nokta üzerine öninceleme yapmak gerekir. Doğa tinin aynasıysa şayet, çarpıtan bir aynadır bu;⁵ ama aynada kendine bakmak yine de mantıklıdır, zira tarihsel öznellik tam da bu çarpıtmalar ve çarpıcı mütekabiliyetsizliklerden doğar.

Böyle bir önincelemenin yolu Hegel’in en “ilkel”den en “gelişmiş” olana, solucanlardan insanlara doğru ilerleyen hayvan tasnifinden geçer. Hegel kendi tasnifini Aristoteles’le başlayıp sonrasında Cuvier ve Lamarck tarafından geliştirilen geleneğe dayandırır. Aristoteles canlı varlıkları kanlı ve kansız hayvanlar diye ayırır. Aristoteles’e göre kanlı hayvanların hepsinin omurgası vardır. Bu ilke daha sonraları çürütülmüş, ama özü itibarıyla sonraki bilimsel inşalara temel oluşturmaya devam etmiştir. Nitekim Lamarck’ta hayvanlar omurgalılar ve omurgasızlar diye ayrılır. George Cuvier ise Lamarck ile Aristoteles’teki ilkeleri birleştirmiştir: Onun kuramına göre omurgalıların kanı kırmızı, omurgasızlarınkiyse beyazdır. Genel olarak bakıldığında Lamarck da aynı şekilde düşünür, ama o, kanı, kırmızı rengin yoğunluğu üstünden tanımlar. Bundan dolayı ona göre omurgasızlarda gerçek kan yoktur, çünkü kan kırmızıdır. Ancak bu tasniflerin hepsinde omurgasızlar ve kansızlar ile kanlı omurgalılar aynı faunanın parçasıdır (422).

Kanın veya kemiklerin varlığı ya da yokluğu sonsuz çeşitlilik gösteren canlı varlıkların belli bir düzene konmasını sağlar; elbette bu düzenin alışıldık halinin hiyerarşik olduğunu unutmamak gerekir: Kansız omurgasızlar en altta, kanlı omurgalılar en üsttedir.

Hegel hayvanları omurgasızlar (“solucanlar, yumuşakçalar, kabuklular gibi” [423]) ve omurgalılar diye bölen geleneksel ayrımı ana hatlarıyla kabul eder. Sonrasında omurgalılar arasında yapılan tasnif “daha temel düzeyde inorganik doğalarını oluşturan Unsurlara”, bedenlerinin, kavranışları bakımından uyumlu olduğu unsurlara göre gerçekleşir: “toprak, hava ya da su” (424). Yani kara hayvanları, kuşlar ve balıklar: “Gerçek kara hayvanları olan memeliler en kusursuzlarıdır; sonra kuşlar, en sonda da balıklar vardır” (425).

Burada ufak görünse de çok önemli bir ayrıntıya dikkat çekmek istiyorum. Hegel’in memelilere ilişkin tariflerinde “sürüngeçenler ve amfibiler” üzerine ufak bir not yer alır: Bunlar “kısmen karaya kısmen suya ait ara biçimlerdir” ve Hegel’e göre bu nedenle “itici yönleri vardır” (age.). Bu hayvanları neden sevmez Hegel? Yakından bakıldığında, sürüngeçenlerin Hegel’e itici gelmesinin hayati bir kuramsal tavra eşlik ettiği anlaşılır.

Malum, ara biçimler genellikle evrim fikrinin kanıtı olarak görülür. Oysa Hegel’e göre, doğada evrim veya üretim [*generation*] yoktur ve olması da mümkün değildir.

Doğal biçim veya alanlardan birinin daha üst bir biçim veya alana doğru ilerleyip geçiş yapışını dışarıda-fiili bir üretim olarak, ancak daha açık söylersek geçmişin *karanlığına* havale edilmiş bir üretim olarak görmek eski çağların ve yakın zamanın Doğa Felsefesinin yersiz kavrayışlarından biridir. Dışsallık tam da Doğa’nın ayırt edici

özelliğidir, yani farkların dağılıp gitmesine, birbirleri için farksız görünmesine izin verilir: *Safhaları* ilerleten diyalektik Kavram farkların içyüzüdür. Dikkatli bir düşünce en temelde duyumsal olan bu tür bulanık fikirleri reddetmelidir; bilhassa bitki ve hayvanların sudan *doğduğu*, daha gelişkin hayvan organizmalarının daha aşağı olanlardan *doğduğu* gibi fikirleri. (20)

Hegel bu hususta çok fazla eleştiri almıştır. Örneğin Benedetto Croce'ye göre,

Hegel'in doğa felsefesinde kavramların evrimi ve diyalektiği bütünüyle düşünseldir. Doğal türler olduğu gibi kalır, sabit kaldıkları öne sürülür. (...) Burada dönüşüm hipotezine karşı tam bir düşmanlık sözkonusudur; doğada tarihsellik görmeyen Hegel'den beklenebilecek bir şeydir bu. (Croce 1969: 164-165)

Nitekim Hegel'in evrim fikrine dönük olumsuz tavrı tam da daha önce bahsi geçen radikal idealizminden türer. "Ara biçimler"ın mevcudiyeti Hegel'e göre evrimsel dönüşüm sürecinin değil, olsa olsa "Doğa'nın Kavram'a sadık kalma, saf-lıklarıyla düşünce belirlenimlerine bağlı kalma konusundaki aczi"nin kanıtıdır (Hegel 2007: 423). Dolayısıyla "gerçek hayvanlar"ı yeğlemesi; balinalar, sürüngenler, amfibiler gibi hayvanlara özel bir yakınlık duymaması tesadüf değildir. Hegel'de amfibiler doğanın bir hatasıdır, arızalıdır; ideayı takip etmeyi başaramayıp hava ile su arasında asılı kalmış "üzücü bir görüntüdür".

Gelgelelim memeli balıklar söz konusu olduğunda, kara hayvanının yeniden suya inmesi; amfibiler ve sürüngenler

sözkonusu olduğunda, balığın yeniden karaya çıkıp burada –hiçbir işe yaramayan, gelişmemiş ayaklarıyla yılanların örneğin– üzücü bir görüntü oluşturmaması; kuşun sokuşu haline gelmesi ve hatta gagalı memelilerde (*ornithorhynchus*) kara hayvanları sınıfına geçmesi, leyleklerdeyse tüyden çok kılla kaplı deve benzeri bir hayvana dönüşmesi; bazı kara hayvanlarının (vampir yarasalar) ve balıkların (uçan balıklar) uçuşa geçmesi: Bütün bunlar temel farkı ortadan kaldırmaz; ortak, paylaşılan bir fark değil, kendinde ve kendi için bir farktır bu. Bu tür belirlenimlerin karışımlarından ibaret olan Doğa'nın bu kusurlu ürünleri karşısında, büyük ayrımlara bağlı kalınmalıdır. (425)

Doğa Felsefesi'nin merkezi ilkelerinden biri buradadır, ki Hegel sisteminin nasıl yalnızca bir hakikat bütünlüğü olarak iş gördüğünü de açığa vurur:

Hayvan doğası bitki doğasının, bitki doğası mineral doğasının hakikatidir; yeryüzü de güneş sisteminin hakikatidir. Bir sistem sözkonusu olduğunda en soyut terim önce gelir, her alanın hakikati de son terimdir; ama bu da yine daha yukarıdaki bir alanın ilk terimidir. İdea'nın zorunluluğu her alanın daha yukarıda duran başka bir alana geçiş yapıp kendisini tamamlamasına yol açar; biçimlerdeki çeşitlilik de zorunlu ve belirlenmiş bir şey olarak düşünülmelidir. (21)

Yani tinin diyalektiği hakikatin içsel birliğinden oluşur; oluş, görünür bir dönüşüm süreci değildir: “Kara hayvanı doğal bir şekilde su hayvanından gelmediği gibi sudan ayrılırken havalanmış da değildir, kuş da muhtemelen yeniden yere inmemiştir” (age.).

Çeşitliliği ve çokluğuyla doğa sözkonusu olduğunda, bir olan, kendinde “öteki” haline gelir; tin ise kendisini yalnızca varlıkların tekilliklerinde bireyselleşmesi yoluyla dışsallaştırır, birbirine karışmalarıyla değil. Tinin birliğinin çarpık aynası olan doğa fark sahasıdır. Öznenin yalnızca kendisini dönüştüren değil, aynı zamanda tüm bu dönüşümler boyunca daima aynı kalan olduğu düşünüldüğünde, doğa bu şekilde kendisini özne haline gelen töz olarak gösterir. Oluşun iç diyalektiği kendisini verili bir bireysel biçimde ifade eder; bu bir taş da olabilir, çiçek de, mineral de, ağaç da, at da, kadın da. Ve tüm bunlar ancak bütünlük içinde vardır; biri diğerinin hakikatidir, onunla ilişki içindedir.

En nihayetinde Hegel’in hayvan ansiklopedisinin bu bakımdan Borges’in “Çin” ansiklopedisinden çok da farklı olmadığı söylenebilir. Borges’te de karşımıza iki tür hayvan çıkar: bir yanda “bu tasnifin içinde yer alanlar”, öte yanda “vesaire”. Yani tıpkı Hegel’in kavramına yeterince oturmayan ama hayvan hayatının bereketi içinde doğanın hataları şeklinde bile olsa var olmaya devam eden (Hegel’de hatalar hakikat sürecinin bir parçasıdır) vampir yarasalar gibi, burada da “vesaire” listeye *dahil edilir*.

Dahası Hegel memelilere ilişkin tasnifinde onları, “diğer hayvanlar karşısında birey” olarak gösterdikleri davranışları bakımından ya da hayvanların birbirleriyle ilişki kurmasını sağlayan kısımlara veya aletlere göre tanımlar.

Silahları vasıtasıyla kendisini organik olmayan doğanın karşısında bir birey olarak konumlandıran hayvan kendisi için bir özne olduğunu gösterir. Memeli sınıfları bu temelde gayet isabetle birbirinden ayrılır: αα. ayakları el olan hayvanlar, örneğin insan ve maymun (maymun insan üzerine bir hicivdir, kendisini fazla ciddiye almayıp da kendine gülebilen insanın hoşuna gidecek bir hiciv); ββ. uzantıları pençe

olan hayvanlar, örneğin *köpekler*, hayvanların kralı *aslan* gibi vahşi hayvanlar; γγ. bilhassa dişleri şekillenmiş *kemirgenler*; δδ. bazı kemirgenlerde (ki bu hayvanlar köpeklere ve maymunlara daha yakındır) dahi görüldüğü gibi ayak parmaklarının arasında zar bulunan *yarasagiller*; εε. ayak parmaklarından bazıları hiç olmayan ve ayakları pençe halini alan tembelhayvanlar; ζζ. *yüzgeç benzeri* uzuvlara sahip hayvanlar, örneğin memeli balıklar; ηη. Toynaklı hayvanlar, örneğin *domuzlar*, (hortumu olan) *filler*, sığırlar, atlar. (427)

Memeliler ve genel olarak hayvanlar arasında en kusursuz olanı elbette insandır; yukarıda bahsi geçen ve yine elleri olan maymun da “insan üzerine bir hicivdir”. En insanbiçimli hayvan maymun olduğu gibi, klasik Batı Avrupa felsefesinde Aristoteles’ten bu yana bir bakıma diğer hayvanların hepsi insan üzerine bir “hiciv” ya da “parodi”dir (Bataille’daki tarihöncesi ise bu geleneğin tam zıddıdır; burada insan hayvanı taklit eder ve hayvanın kafasının arkasına saklanırken, insan temsili “karikatüre meyleder”).

Hayvanlar üzerine spekülasyonlarında Hegel’in Aristoteles’e atıfta bulunması şaşırtıcı değildir. Hegel’deki organik hayatın üç türü –bitki, hayvan ve insan– Aristoteles’teki üç ruha karşılık gelir.

Bitki doğası, yani ışıkla, havayla, suyla ilişki hayvanda da vardır: Ama buna ilaveten hayvanda duyum da vardır, ki insanda buna düşünce de eklenir. Nitekim Aristoteles üç ruhtan –bitki, hayvan ve insan– Kavram’ın gelişimindeki üç belirlenim olarak bahseder. (355)

Bu bakımdan, gerek Aristoteles’in mimetik evreninin gerekse Hegelci bütünlüğün, tüm unsurların dahil edilmesi ve temel

birliği sayesinde mevcut olduğunu unutmamak gerekir; Simon-
don'un dediği gibi Aristoteles'te bu birliğin ilkesi *hayatken*,
Hegel'de bu ilke *öznellik ve olumsuzluktur*. Töz yine özneleşir.

Hegel tüm organizmaları öznellikler olarak tarif eder ve
bu listede bitkilerle insanlar arasında hayvanlar da vardır. Se-
bastian Rand'ın dediği gibi, "bir hayvan için özne olmak yal-
nızca şunu yapmaktır: başkasını duyumsarken kendi kendini
duyumsamak ve duyuşal faaliyeti diğer ayrıştırma ve birleştir-
me faaliyetlerine bağlayarak bu kendi kendini duyumsamayı
başka bir duyumsama haline getirmek" (Rand 2010).

Hayvanlar belli duyu nesneleriyle olumsuz bir ilişki içinde
oldukları ölçüde öznedir; olumsuzluğun kusursuz bir örneği
için, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in duyu-kesinliğini [*sen-
se-certainty*] eleştirirken hayvanı Eleusis gizemlerine vakıf bi-
rine benzettiği harikulade pasaja dönmek gerekir.

Bu bakımdan, duyu nesnelerinin hakikati ve gerçekliği
hakkında iddialarda bulunanlara en temel bilgelik okulu-
na, yani Ceres ve Baküs'ün Eleusis Gizemlerine geri dönme-
leri, henüz ekmeği yemenin ve şarabı içmenin gizini öğren-
medikleri söylenebilir. Çünkü bu gizlere vakıf biri duyuşal
şeylerin varlığı üzerine sırf kuşkuya değil, umutsuzluğa da
kapılır; onların hiçliğini kısmen kendisi ortaya çıkarırken,
kısmen onların bunu kendi kendilerine yaptığını görür.
Hayvanlar bile bu bilgeliğin dışında değildir. Aksine, ona
en derinden vakıf olduklarını gösterirler, çünkü duyuşal
şeylerin önünde bunlar kendinde var olan şeylermiş gibi
durup kalmaz, aksine gerçekliklerinden umudu kesmiş
olarak, hiçliklerinden en ufak şüphe duymadan teklifsizce
uzanıp yerler bunları. Tıpkı hayvanlar gibi Doğa'nın tama-
mı da, duyuşal şeylerin hakikati hakkında ifşa edilen bu
gizemleri kutlar. (Hegel 1979: 65; 81, çeviri değiştirildi)

Bu anlamda Hegel'in Eleusis hayvanlarında, kendi kesinliğiyle duyusal dünyaya ilişkin şüphesinin masabaşı radikalliği arasında asılı kalmış Kartezyen *cogito*'nun altüst edici bir tür parodisini görmek mümkündür. Bu hayvanlar duyu nesnelerinin mevcudiyeti konusunda "şüphe" duyuyor değildir; hayır, Hegel'in dediği gibi umudu kesmiştir (*Verzweiflung*) onlar ve umutsuzluk içinde bu nesneleri bilfiil olumsuzlarlar. Gerçekliğe dönük olumsuz jest sayesinde, özgürlüklerini kazanmalarını sağlayan jest sayesinde hayvanlıkları öznellik olarak görünür. Hegelci öznelliklerin hepsi yapar bunu; tek zorunlu koşul bir düzeyden diğerine geçişte özgürlüklerinin bireysel olarak daha az sınırlı, daha genel ve evrensel hale gelmesidir. Özgürlük düzeyi giderek artar. Örneğin bitkiler bulundukları yere bağlı kalırken hayvanlar hareket özgürlüğüne sahiptir; dik duramasalar da yerçekiminin üstesinden gelip hareketlerini özgürce belirlemeye başlarlar:

Öznelliği tıpkı ışık gibi ideal durumda yerçekiminden kurtulmuş olduğu için hayvan kendi kendini hareket ettirme özgürlüğüne; gerçek dışsallığa mesafeli olmasıyla yerini kendiliğinden belirleyen serbest bir zamana sahiptir. (Hegel 2007: 352)

Dolayısıyla bulunduğu yerin tikelleşmesi hayvanın kendi elindedir, bir başkası tarafından koyutlanmış değildir; hayvan kendi yerini kendisi belirler. Diğer şeylerde bu tikelleşme sabittir, çünkü şeyler kendileri için benlik değildir. Evet, hayvan tikel bir yerde bulunma biçimindeki genel belirlenimden muaf değildir, ama *bu* yer hayvanın kendisi tarafından koyutlanır. Ve işte bu nedenle hayvan öznelliği dışsal Doğa'dan ayrılmış olduğu gibi, hayvan kendi kendisini dışsal Doğa'dan ayırıştırır; bu çok önemli

bir ayrımdır: Kendi kendini *bu* yerin, *şu* yerin ve benzeri-
nin salt olumsuzluğu olarak koyutlamak. (354)

Dahası Hegel'de hayvanların sesi vardır; “Düşünce’ye en ya-
kın şey” olan bu “büyük ayrıcalığa” sahiplerdir (355). Bundan
dolayı, özgürce uçan ve şakıyan kuşlar Hegel'de özel bir şaş-
kınlık uyandırır. Aziz Francesco’nun Hristiyanlığı kabul eden
küçük kuşları insandan duydukları Tanrı Kelamı’nı şakıyarak
yaygınlaştırebiliyorken, Hegel'de kuş, dünyaya kendi mesajını
iletmeye başlar.

Hayvan kendi-için olduğunu içten içe dışavurur; bu dışa-
vurum da sestir. Ama yalnızca hisseden mahlukat, hisse-
den bir varlık olduğunu görünürde sergileyebilir. Havada-
ki kuşlar ve diğer mahlukatın acı, ihtiyaç, açlık, tokluk,
haz, neşe duyduğunda ya da kızıştığında ses çıkarması
mümkündür: Savaşa giden at kişner, böcekler vızıldar,
halinden memnun kediler mırlar. Ama şakımaya başlayan
kuşun sesi daha yüksektir; sesin hayvanlardaki genel te-
zahürü içinde özel bir dışavurum olarak düşünülmelidir.
Zira balıklar kendi çevreleri olan suyun içinde sessiz ka-
lırken, kuşlar kendi çevreleri olan havada özgürce süzülür;
yeryüzünün nesnel ağırlığından kopup havayı kendileriyle
doldurur, çevrelerinde kendilerini nasıl hissettiklerini ifa-
de ederler. Metaller de gürültü [*sound*] çıkarır, ama bu
ses [*voice*] değildir henüz; ses [*voice*] kendisini bu şekilde
açığa vuran tinsellik kazanmış mekanizmadır. İnorganik
olan, dışarıdan uyarılmadığı, kendisine vurulmadığı süre-
ce kendine özgü niteliğini göstermezken hayvanlar kendi
başına ses çıkarır. Öznel olan içten içe titreşerek ve sadece
havada titreşime yol açarak psişik doğasını [*als dies See-
lenhafte*] ilan eder. (354)

Gelgelelim Hegel’de hayvan sesi manadan yoksundur. Hayvan sesi henüz bir dil değildir; anlamlı bir şey olarak duyulmaz. Varlık açığa vurulur, ama hiçbir şey söylenmez. Yalnızca insanda tin dilde kendine uygun bir ifadeye kavuşur. Jean Hyppolite’in altını çizdiği gibi, Hegel’de

Evrenselin bireyleşmesini ya da Tekil ile Evrenselin varoluşsal birliğinin belirişini dil yaratır. Dil, hakkında konuşulan nesneyi ve konuşan özneyi eşzamanlı olarak bildirir; dil “konuştuğu an, kendisini bundan böyle benlikten yoksun bir ses olarak tanımayan” sestir. (Hyppolite 1969: 177; 219, çeviri değiştirildi)

Dil hâkimiyeti insana özgüdür; felsefenin en sarsılmaz sütunlarından biridir bu ve Hegel de bu sütunun tepesinde oturuyor gibidir. Ama *Il linguaggio e la morte* [Dil ve Ölüm] kitabında bu bakımdan Hegel’i yakından takip eden Agamben’in vurguladığı gibi, insan dili tam da hayvan sesindeki “boşluk”tan doğar. Hegel’in *Jenenser Realphilosophie*’de sesin anlam kazanıp “bilincin sesi” haline geldiği süreci, yani eklemlenme ve konuşma sürecini tarif ettiği pasajı aktarır Agamben.

Hayvanın boş sesi kendinde son derece belirleyici bir anlam kazanır. Saf ses, sesli harf ayrışır, zira ses organı eklemlenmesini farklarıyla birlikte sunar. Bu saf ses sessizlerle (ünsüzler) kesintiye uğrar; salt tınlamanın gerçek anlamda durduruluşudur bu. Her şeyden önce bu yolla her ses kendi için bir anlama sahip olur, zira şarkıdaki salt ses farkları kendileri için değil, yalnızca daha önce ve sonra gelen sesler bakımından belirleyicidir. Sedalı ve eklemlenmiş olduğu ölçüde dilin bilincin sesi olmasının sebebi her sesin bir anlamı olmasıdır. (Agamben 1991: 44)⁶

“Eklemlenmenin hayvan sesinin ayrışması, kesintiye uğraması ve korunması biçiminde kendisini gösterdiği” bu pasajı yorumlarken şu soruları sorar Agamben: Hayvan sesindeki bu eklemlenme niçin onu bilincin sesine, hafıza ve dile dönüştürür? “Boş” hayvan sesindeki “saf ses”te ne vardır ki bu sesin sadece eklemlenmesi ve korunması bilincin sesi olarak insan dilini doğursun? (age.)

Yanıt ararken Hegel’in hayvan sesi üzerine başka bir ifadesine değinir Agamben: “Her hayvan şiddetli ölümünde bir ses bulur; kendisini alıkonarak-aşılmış-benlik [*als aufgehobenes Selbst*] olarak ifade eder” (Hegel 1967: 161). Öyleyse, Agamben’e göre,

Hayvan sesinin eklemlenmesinin niçin insan dilini doğurduğunu ve bilincin sesi haline geldiğini anlayabiliriz artık. Hayvanın ölümünün ifadesi ve hatırası olarak ses, ötekisini kendi dışında bulan doğal, salt göstergeden ibaret değildir artık. Henüz anlamlı konuşma olmasa bile, olumsuzun ve belleğin gücünü halihazırda içinde taşır. (...) Hayvan ölürken kendi sesini bulur, tek seste ruhunu yükseltir ve bunu yaparken kendisini *ölmüş* olarak ifade ve muhafaza eder. (...) Ancak hayvan sesinin gerçek anlamda “boş” olmayıp hayvanın ölümünü içermesi sayesinde (Hegel’den aktardığımız pasajda “boş” sıfatı yalnızca belirlenmiş herhangi bir anlamdan yoksun olmak anlamındadır), bu sesin saf sesini (ünlü) eklemlendirip durduran –yani *ölümün sesini* eklemlendirip muhafaza eden– insan dili *bilincin sesi* haline, anlamlı dil haline gelir. (Agamben 1991: 45).

İşte bu yüzden “hayvanın ölümü bilincin oluşudur” (Hegel 1967: 164). Buradan yola çıkıp, Agamben’in mantığına göre insan bilinci ve eklemlenmiş dilin hayvanın ölümünden türe-

mekle kalmayıp, kendi içlerinde halihazırda hatıra olan bir tür yaşayan ölü hayvan taşıdıkları ve muhafaza ettikleri sonucuna varmak mümkündür. İnsan bilinci kendisini “alıkonarak aşılmış” olarak hatırlamaya devam eden bu hayvanı içinde tutar.⁷ Hayvan, Bataille’ın, *kurban etmek* [veya feda etmek] diyeceği bu olumsuz hamleyle büsbütün unutulmuş gibi yapar. *Hegel, La Mort Et Le Sacrifice*’de kurban etmenin “*Fenomenoloji*”deki hareketin tamamında” söz konusu olduğunu, burada “insan hayvanı insan yapan noktanın, üstlenilmesi şartıyla ölümün olumsuzluğu” olduğunu yazar Bataille.

Kurban etme meselesi üzerine esasen şunu söyleyebilirim: Hegel felsefesi düzeyinde insan hakikatini bir bakıma kurban sayesinde açığa çıkarmış ve kurmuştur; içindeki hayvanı kurban ederek yok etmiş, kendisinin ve hayvanın, yalnızca, Hegel’in tarif ettiği ve insanı –Heidegger’in tabiriyle– ölüme dönük bir varlık (*Sein zum Tode*) yahut –bizzat Kojève’in tabiriyle– “insan hayatı yaşayan ölüm” haline getiren o gayricismani hakikat olarak sağ kalmasına izin vermiştir. (Bataille 1997: 286-288)

Ancak “ben olan” bu hayvan, evrensel tin tarafından bilinince, bilgiye ve tarihe yol vermek için olumsuzlanan bu insani hayvanlık hâlâ oradadır; asla büsbütün ortadan kaybolmaz. Bataille bu iddiasında birinin hayvani hayatını, bilincin taşıyıcısı olması gereken hayvan hayatını düpedüz yok ettiğinizde hayvanla birlikte insanın da aynı anda öleceği gerçeğine gönderme yapar. Bundan dolayı Bataille’a göre kurban etmenin esas özelliği yapmacık, göstermelik karakteridir.

Zira kendisine dayanak oluşturan hayvan varlığı öldüğünde, insan varlığı da sona erer. İnsanın en nihayetinde ken-

dini kendisine göstermesi için ölmesi gerekir, ama bunu hayattayken yapmalıdır – kendi kendisinin yok oluşunu seyrederken. Başka bir deyişle, tam da bilinçli varlığı yok ettiği anda bizatihi ölüm (öz-)bilinç haline gelmelidir. Bu bir bakıma hileli bir yoldan gerçekleşir (en azından gerçekleşmenin eşiğindedir yahut kaçak, kavranamaz bir şekilde gerçekleşir). Kurbanda kurban eden kişi öldürülen hayvanla özdeşleşir. Böylece kendisinin öldüğünü görerek ve bir bakıma kendi iradesiyle, kurban eden silahla ruhen bir olarak ölür. Ama bu bir komedidir! (286-287)

Çok basit ifade edersek, kurbanlık hayvan her zaman insanın yerini alır; her zaman “bizim için” ölür. Kurban etme bir aldatmacadır: ölecek olan ötekidir; aştığımız ölüm aslında “bizim” değildir, şahit olduğumuz ölümdür (efendi-köle diyalektliği üzerine bu noktadan muazzam bir Batailleci ihtilaf doğar; burada iki taraf da birbirini aldatır). Ancak tam aksine, şahit olduğumuz ölümün “içselleştirilmiş” yahut bilince ait bir olgu olarak kavranmış haliyle bize “ait” olması anlamında “bizim” *olduğu* da söylenebilir. Nitekim Jean Hyppolite’in Hegel yorumuna göre,

Hayvan, yaşamın sonsuz bütünlüğünün hepten bilincinde değildir, oysa insan bu bütünlüğün kendi-için’i haline gelir ve ölümü içselleştirir. İnsani özbilincin temel deneyiminin esas ölüm deneyiminden ayrılamaz olması bundandır. (Hyppolite 1969: 26; 68, çeviri değiştirildi)

İçselleştirilmiş ölüme ilişkin “esas deneyim” psikanaliz ile kurban etmenin bulunduğu bir alan kurar: unutulmuş olanın hatırasının oluşturduğu, hayvanların ikamet ettiği paradoksal alan. Ama burası Hegelci bir diyar değildir. Bu ücra geçiş

noktası Hegel’de yoktur, zira ona göre bilinçdışı diye bir şey yoktur. Arkada bırakılan (çok kabaca “hayvanlık” diyelim) “bastırılmış” değil, aşılmıştır; olumsuzlanmış olarak her zaman oradadır, ama hiçbir zaman “geri dönmez”. Gelgelelim, Mladen Dolar ve Slavoj Žižek’in tekrar tekrar vurguladığı gibi, insan bilincinin kendinden öznel bir birlik meydana getirme kapasitesine dayalı olduğundan bahsederken Freud ve Lacan’a çok yaklaşır Hegel: “Bilinçlilik” öncesinde, organik düzeyde bu “benlik” esasen halihazırda *bölünmüş* durumdadır. Hayat kendi içinde bölünmüştür ve özne de bu bölünmeden, hayvanın organik bir varlık olarak hasta olmasından doğar. Hyppolite’in dediği gibi,

Bununla birlikte, hayvan düzeyinde dahi bilincin habercisi bir uğrak bulunur: hastalık. Hastalıkta organizma kendi içinde bölünür. Tikel bir varlığa gömülü yaşam genel olarak yaşamla çatışma içine girer. Hasta bir organizmada olduğu gibi tikellik uğrağının evrensel yaşamla ilişkisindeki bu çelişki, tarihin olumluluğunu ve yazgısını oluşturur. Hegel insan ile insanlık tarihi arasındaki bu bölünmeyi ilk eserlerinde incelemiştir. Organik hastalıkta, daima kendi içinde bölünmüş ve “yaşamın mutsuzluğu olarak yaşamın olumluluğunun” bilinci olduğu ölçüde de mutsuz bir bilinç olan bilincin belirtisini fark eden Hegel yaptığı karşılaştırmaların anlamını değiştirir. İnsani özbilinç tam da organizmanın başarısız olduğu yerde başarılı olabilmektedir. (182; 202-203, çeviri değiştirildi)

Bu hastalık canlı bireyin başlangıçtaki savunmasızlığının ayırt edici özelliğidir. Kısacası, Andrew Benjamin’in çalışmaları bağlamında değindiğimiz gibi, Hegel’de, hayvanların insanlarda aşılması gereken kusuru, dış gerçekliğe karşı koy-

mak ve karşı çıkmak için kendilerini içsel bir birlik olarak serbestçe oluşturmamasıdır. Hayvanın çevrenin olumsuzluklarına ve “daimi şiddeti”yle hayatın tehlikelerine açık doğal varlığı onda bitmek bilmez bir “sağlık-hastalık devirdaimi” yaratır ve esasen “güvensiz, endişeli ve mutsuz” olmasına yol açar (Hegel 2007: 417).

Andrew Benjamin bu boyutu enine boyuna ele alır:

Hayvanda benlik inşasının imkânsız oluşu –hayvanın tekilliğini belirleyen ve onu sürekli “hasta” diye tanımlayan konumlandırma– farklı yollardan açıklanabilir. Bu bağlamda en önemlisi, Hegel’in bir yanda “itki” (*Instinkt*) ve “dürtü” (*Trieb*) ile diğer yanda “irade” arasında yaptığı ayrım üzerinden getirilen açıklamadır. İrade “İnsan”ın, itki ve dürtülerinin üzerine çıkmasını sağlar. Dahası İnsan’ın hiç mi hiç “belirlenmemiş” olanla eş tutulmasını, hayvanınsa zaten hep belirlenmiş olmasını sağlayan da iradedir. (Benjamin 2007a: 67)

Hegel’de hayvanlar bu belirlenmemişlikten yahut özgür iradede kesinlikle yoksundur; en nihayetinde insanların yalnızca dik durmasını değil, doğa âleminde hüküm süren zorunluluğa tutsak kalan hayvan hayatını olumsuzlayıp risk almasını da sağlayan eşsiz bir özgürlüktür bu. Hayvan ise hâlâ çevresine ilişiktir, doğal varoluşunun dış koşullarına bağlıdır. Dahası, klasik felsefede hep olduğu gibi, bu noktada hayvanlar âleminin ve aynı zamanda belli insan türlerinin esasına ait hastalığı reddeden belli bir *antropolojik makine* çalışmaya başlar: “İnsan benliği daha içsel biçimde oluşturur; geri güney enlemlerde benliğinin, özgürlüğünün nesnel açıdan teminat altında olduğu safhaya o da ulaşmamaktadır” (Hegel 2007: 306).⁸

Çağdaş şehirlerden birinde kaybolmuş bir sokak hayvanı düşünelim. Sağ kalmak için diğer şeylerin yanı sıra trafiğe, muhtelif kent ve sanayi nesnelere ve insanlara ilişkin uzamsal yönelimini ve yatkınlığını belirlemesi gerekir. Bununla kıyaslandığında bir insanın sorumluluğundaki evcil bir hayvanın hayatı çok daha güvenlidir. Burada daha yüksek bir özgürlük düzeyinin kendi içsel birliğini oluşturmamış olanları yönetme gücü verdiği fikri çıkar karşımıza. Ancak peşi sıra şu soru da doğar: Hayvanlar ve “güney halkları” yeterince özgür olmadıkları için “dışsal olumsuzluğun” tehlike ve şiddetine daha fazla maruz kalıyorsa, *biz* “insanlar” sahiden özgür müyüz peki?

Bu soru, bünyesinde kurban mantığı barındıran aşkınlık metafiziğine ait sahanın ötesine uzanır ve günümüz biyopolitikasını sorgular. Bu noktada Agamben’in, Bataille’in kurban kavrayışına ve (Jean-Luc Nancy’nin [1991b] öne sürdüğü) “kurban edilemez varoluş” fikrine yönelttiği eleştiriye değinmek istiyorum. Agamben’e göre insan hayatının ve genel olarak hayatın “kutsal” statüsü önemini büsbütün kaybetmiştir, zira hayatın tamamı artık sınırsız “şiddete maruz kalmaktadır”.

Modernlikte hayatın kutsallığı ilkesi kurban ideolojisinin tamamen kurtuluyor; bizim kültürümüzde “kutsal” teriminin anlamı kurbanın değil, *homo sacer*’in semantik tarihini devam ettiriyor (ve işte bundan dolayı, bugün çok yaygın olan kurban ideolojisinin demistifikasyonu doğru bile olsa yetersiz kalıyor). Bugün tam da en dünyevi ve bayağı yollardan eşi benzeri görülmemiş bir şiddete maruz bırakılan hayatla karşı karşıyayız. (Agamben 1998: 115; 139, çeviri değiştirildi)

Dolayısıyla böyle bir düzende her insanın, bir nevi Hegel’in “güvensiz” hayvanı haline geldiği söylenebilir. Bunun sebebi

Agamben'in insanın aşkın statüsünü "kaybetmiş" olduğunu düşünmesi değil; düzlem değiştirip farklı türde bir mercekle bakması, hukuk düzeni içindeki değişimleri teşhis ederek metafiziğe dayalı düzenin değişmezlerine sızan bir tür tarihsel soybilime başvurmasıdır. Agamben'in mantığını takip edip insanın hayvanlaşmasının antropolojik makinenin işleyişinin yan etkisi değil zorunlu sonucu olduğunu kabul ettiğimizde, insanın hayvanlar karşısında üstün olduğuna ilişkin her metafizik önvarsayımın en nihayetinde bizi bu zavallı duruma düşüreceği sonucuna varmak mümkündür.

Gelgelelim –Hegel'e geri dönüp herhangi bir antropogenezden önce gelen öznellik mefhumunu dikkate alırsak– ("güney halkları", "Yahudiler", Haiti'deki köleler vb. ile birlikte) hayvanları gerek doğada gerekse ("Batılı") insanlıkta mevcut şiddet karşısında savunmasız bırakan bu konum paradoksal biçimde Hegel'in sisteminde "insanaltı" tüm mahlukata yer açan ve en nihayetinde onlara çok özgül bir fırsat tanıyan şeydir. Esastan bölünmüş doğası, hastalığı ve mutsuzluğuyla onların hayatı olumsuzluğun kuvvetini halihazırda içinde taşır; bu kuvvet kendisini endişe olarak yahut Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde dediği gibi husursuzluk olarak ifade edebilir: "bir şeyin içkin olduğu sınırı dahilindeki *huzursuzluğu*, bir şeyi kendi ötesine götüren çelişki olan huzursuzluk" (Hegel 1969: 128).

Nancy'nin (2002) *olumsuzun huzursuzluğu* ya da *oluş* diye tarif ettiği bu huzursuzluğu bilen ve deneyimleyen sadece doğal ortamındaki hayvan değil, her *bir şeydir*. Her bir şey her an olduğu neyse o olmama, işgal ettiği yerden ayrılma arzusuyla kendi ötesine itilir. Etraflarındaki dünyayı olumsuzlama kabiliyeti ve daha fazla özgürlük yaşama yahut Deleuze ve Guattari'nin tabiriyle kaçma, bir çıkış yolu bulma arzusu duyan hayvan ya da kölenin biçare huzursuzluğudur bu.

Böylece Kafka'daki dönüşümlere, oluşlara, bireyleşmelere, mutasyonlara ve canavarlıklara geri dönmüş oluyoruz. Burada bir an durup Deleuze ve Guattari'ye bir soru yöneltelim: Kafka için hayvan(ın) özgürlüğü sahiden önemli değil midir? Kaçış yolu ararken insanlaşan maymun örneğinde olduğu gibi çıkış yolu her zaman yeterli midir? Bu insan, bu eski maymun hiçbir zaman özgürlük peşinde olmadığını, yalnızca çıkış yolu aradığını söylerken sahiden doğruyu mu söyler? Daha doğrusu –doğruyu söylediğini farz edelim, zira hayvanlar yalan söylemez– en sonunda aradığını mı (çıkış yolu) bulmuştur, yoksa başka bir şey mi kazanmıştır (özgürlük)? Gerçek kaçış, kaçış olmayan yerden kaçış (bir buluş) ise şayet, özgürlük bundan farklı bir şeydir.

Hegel yorumunda Nancy özgürlüğü “anlama müsait olmak” diye tanımlar: “Hegel’in ilk düşündürdüğü şudur: Asla verili olmadığı gibi hazırda erişilebilir de olmayan anlam, kendini ona müsait kılma meselesidir ve bu müsaitliğe özgürlük denir” (Nancy 2002: 7). Kafka’nın bir akademiye rapor sunan Maymun Adam’ı Aristoteles’in mimetik hayvanının mutasyon geçirmiş hali olabilir mi? Bir buluş yapıyordur, bir çıkış yolu bulur ve bir şey daha, kendi oluş deneyimini tarif etmesini, başına gelenlere anlam vermesini sağlayan bir şey daha kazanır; kendini o anlama müsait kılar. Maymun peşinde olmadığı özgürlüğü, bir anlam meselesi olan, kendi kendiyile ilişki meselesi olan özgürlüğü elde eder.

Ancak Kafka’da mutasyonun bir örneği daha vardır: Hayatını kendi tabiriyle kendisi üzerine, içgüdüleri, bedeni ve zihni üzerine bilimsel bir incelemeye hasreden köpekfilozof. Doğal bir varlık olarak hayatını tehlikeye atan bu köpek etrafındaki dünyayı gözlemlemesini ve önceki hayatıyla ilişki kurmasını sağlayan bir tür mesafe yaratır. Ve Maymun Adam’a benzer şekilde, oluşunu geriye dönük olarak açıklar;

kırılğanlık ve mutsuzluk içindeki önceki hayvan hayatını ele alırken başına gelenlere bir anlam verir.

Hayatım nasıl değışti ve temelde nasıl da değışmedi aslında! Şimdi eskileri düşündüğümde, henüz köpek topluluğu içinde yaşadığım, onların dertlerini paylaştığım, köpekler arasında köpek olduğum zamanları hatırladığımda, daha yakından bakınca anlıyorum ki, ta eskiden beri bir aykırılık, bir uyumsuzluk hissetmiştim, en itibarlı kamusal görevlerin bile üzerini örtemediğı hafif bir rahatsızlık doğururdu bu; hatta bazen içli dışlı olduğum köpeklerin arasında bile, hayır, bazen değil, gayet sık, sevdiğim bir köpek kardeşime sadece bakmak bile, sadece bakmak, onu sanki ilk kez görüyormuşum gibi çaresiz bir utanç ve korkuya, hatta umutsuzluğa sürüklerdi beni. Kendimi bir ölçüde yatıştırmaya çalışırdım, bunu itiraf ettiğim dostlar bana yardım ederlerdi, gene daha sakin zamanlar gelirdi – gerçi o sürprizlerin eksik olmadığı, ama daha kalenderce karşılandığı, hayatın gidişine daha kalenderce eklendiğı, belki üzüntü ve yorgunluk getirdiğı, ama onun dışında beni gerçi biraz soğuk, çekingen, ürkek, hesapçı kılan, ama gene de bütün olarak bakıldığında yeterince normal bir köpek olarak devam etmeme izin veren zamanlar. Zaten bu soluklanmalar olmasaydı, bu yaşa kadar nasıl gelirdim; nasıl ederdim de gençliğin dehşetini gözümün önüne getirmemi, yaşlılığın dehşetine katlanmamı sağlayan o sükûnete ulaşabilir; nasıl ederdim de, itiraf edeyim ki talihsiz veya daha ılımlı bir ifadeyle pek talihli olmayan tabiatımdan sonuçlar çıkarabildiğim, neredeyse tamamen bu sonuçlara uygun yaşadığım bir noktaya gelirdim? (Kafka 1995: 278; 199-200, çeviri değıştirildi)

Her ikisi de bize hikâyesini anlatan köpek ve maymunda şimdiki zamanda kendi kendisiyle kurulan ve geriye dönük olarak geçmişe anlam veren ilişki sayesinde hayvan sesi dil-den istifade eder. Ancak burada iki farklı türde *mimesis*'in iş gördüğünü söyleyelim: Maymun, *olduğunu* düşündüğü bir şeyi (özgür bir insan) taklit ederken, köpek *hiç var olmamış* bir şeyi (yeni bir bilim) taklit ve icat eder. Maymun kendi üzerine düşünürken dahi, mevcut insan biliminin gözünde bir gözlem nesnesi olmaya devam ederken, köpek sözcüğün her anlamıyla “özne”dir, “yeni bir bilimin kurucu köpeğidir” (Dolar: 2006: 187; 186). *Özgürlük* olarak tatbik ettiği yeni bir bilimdir. Dahası bu bilimin böylesine eşsiz ve nihai olmasının, özgürlükle donanmış olmasının sebebi tam da köpeğin başlangıçtaki yetersizliği, gözlemlediği sınırlar, kısacası *hayvanlığıdır*. Yeni bilimin kurucu uğrağı olduğu gibi, aynı zamanda özgürlüğü mümkün kılan buluş için zorunlu başlangıç noktasıdır bu.

Bunun sebebi, başta benim bilime yetersizliğim, kısıtlı düşünce gücüm, zayıf hafızam ve her şeyden önce, bilimsel hedefimi daima göz önünde bulundurabilecek halde olmayışımdır. Bütün bunları açık açık, hatta bir çeşit sevinçle itiraf ediyorum. Çünkü bilimdeki yetersizliğimin daha derin sebebi gözüme bir içgüdü, hem de gerçekten hiç de kötü olmayan bir içgüdü gibi görünüyor. (...) Bu içgüdü olmuştur, beni belki tam da bilim uğruna, ama bugün yapılandan başka bir bilim, nihai bir bilim uğruna, özgürlüğe başka her şeyden daha yüksek bir değer biçmeye iten. Özgürlük! Tabii, bugün mümkün olduğu haliyle özgürlük, cılız bir bitkidir. Ama ne de olsa özgürlüktür, ne de olsa bir mülktür. (Kafka 1995: 315-316; 242)

“Bir Köpeğin Araştırmaları” üzerine yorumunda Mladen Dolar, özgürlük karşısında kaçış mefhumuna öncelik tanıyan Deleuze ve Guattari’nin aksine, özgürlüğün aslında Kafka’nın “gizli sözcüğü” olduğunu öne sürer.

Öykünün son cümlesidir bu. Her şeyin sonundaki sözcük, *le mot de la fin* olan *le fin mot*, özgürlüktür; yanında bir de ünlem işareti. Hayal mi görüyoruz, kendimizi çimdiklemeliyiz, Kafka’nın gerçekten bu sözcüğü kullanması mümkün müdür? Kafka’nın özgürlükten açıkça bahsettiği tek yer burası olabilir pekâlâ, ama Kafka evreninde geri kalan her yerde özgürlüksüzlük bulunduğu anlamına gelmez bu. Tam aksine: Özgürlük her zaman oradadır, her yerdedir, Kafka’nın *fin mot*’sudur, sürekli aklımızda olmasına rağmen bir türlü ağzımıza almaya cesaret edemediğimiz gizli sözcük gibidir. (...) Ve onu ele alabilecek, peşinden gidebilecek yeni bir bilimin programı, sloganı vardır burada – nihai bilimin, özgürlük biliminin. (Dolar 2006: 188; 187)

Nasıl bir şey olacaktır bu bilim? Dolar’a göre, “Kafka buna uygun bir sözcük bulamaz, adını koyamaz ama yalnızca etrafına bakması –yıl 1922’dir–, Avusturyalı Yahudi hemşerilerini incelemesi yeterli olurdu. Elbette – psikanaliz” (age.). O halde nihai bilimde amaç divana uzanıp hikâyeler anlatmak mı olacak? Bu bir bakıma doğru olabilir, ama köpek sözkonusu olduğunda burada Hegel’in de en az Freud kadar önemli olacağını eklemem gerek. Nihai bilimin köpeği hem Freudcu hem Hegelci bir köpektir. Kendini anlama müsait kılan hayvandır. Bu köpek *eskiden bir köpek olduğunu* söylemesini sağlayan yeni bir bilim icat eder. “Daha fazla felsefe!” diyen, geriye dönük bakışın hayvanıdır bu. Aslında bir canavardır, (Hegel’in *esas (par excellence)* hayvanının baykuş olduğunu düşününce)

bir baykuş-köpektir, geçmişe bakışın hayvanıdır: “Felsefe gri-sini gri üzerine boyadığı zaman yaşamın bir şekli daha şimdi-den yaşanmıştır ve bu, gri üzerine griyle gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva’nın Baykuşu uçuşuna ilkin alaca-karanlığın çöküşüyle başlar” (Hegel 1967: 13).

Tam anlamıyla felsefi hayvan sonradan ortaya çıkar ve ön-cesini yaratır, yani öncesine anlam verir. Baykuş geride bırakı-lan mahlukatın hepsini, Hegel evreninin her tarafına yayılmış tüm o mutsuz öznellikleri yaratır. Ve tersi: Bu nihai, geriye dönük, felsefi ya da psikanalitik hayvanın özgürlüğünün ön-ceden, bu öznenin öznelliğinin taşıyıcısı olan hayvanlığın ken-di içinde öngörülmüş olması gerekir. Bu noktada, Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda geçen “organik bastırma” da Hegel’de hayvan doğasının, alıkonarak aşılması da çözümü olmayan bir paradoksla yüz yüze gelir. Cary Wolfe’un vurgu-ladığı gibi,

Ancak “organik bastırma” edimiyle insan haline gelen insan *halihazırda*, daha insan olmadan önce, organik ih-tiyaçların bastırılması gerektiğini biliyor olmalıdır, yani Freud’un “insan”ı hayvanlıktan kopuşu sağlayacak bir kö-kende durması mümkün olmayan bir zincire, Derrida’nın tabiriyle sonsuz bir eklentisellik zincirine yakalanmış du-rumdadır. (Wolfe 1999: 118)

_____V
Atıl Hayvanlık

Olumsuzluk nasıl oldu da yalnızca, yaratıcı faaliyetini sürdüren insanla ilişkilendirildi? Huzursuzluğuyla öznellik, niçin yalnızca insanlara atfedildi ve bilhassa 20. yüzyıl Fransız düşüncesinde diyalektik niçin insan, varlık ve dilden oluşan, hayvanların ve diğer insan olmayan varlıkların dışlandığı metafizik çemberle ilişkilendirildi? Bu yolda atılan önemli bir adım olumsuzluğun insanileştirilmesi idi. Bu adım Hegel üzerine etkili ama tartışmalı yorumunda onu bilhassa Heidegger düşüncesinin merceğinden okuyan Alexander Kojève'den gelmiştir.

Malum, Vasili Kandinski'nin yeğeni Alexander Kojève devrim Rusyası'ndan kaçmış, uzun yıllar Paris'te felsefe dersleri verdikten sonra iktisat ve ticaret diplomasisi için danışmanlık yapmış ve Avrupa Birliği'nin yaratıcılarından biri olmuştur. 1933 ila 1939 yıllarında *École Pratique des Hautes Études*'de Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* yapıtı üzerine dersler vermiştir. Kojève bu seminer esnasında Almanca metnin bazı bölümlerini okumuş, Fransızcaya çevirmiş ve yorumlamıştır. Kojève'in yorumu seminere katılanların güvenine mazhar olmuştur. Hikâye anlatıcılığı konusunda son derece yeteneklidir. Onun yorumunda *Tinin Fenomenolojisi* capcanlı çizilmiş karakterleri, çarpıcı dramatik bölümleriyle dev bir felsefi roman gibidir.

Kojève'in yorumunun can alıcı kısımları şöyle özetlenebilir: Zamanın başlangıcı insanın belirmesine denk düşer. Bu uğrak öncesinde zaman diye bir şey yoktur. Ebedi ve değişmez olan yalnızca doğal varlık ya da uzamdır. Bu uzamda hayvan-

lar vardır. Tarih belli bir noktada *bu hayvanlardan biri insana dönüştüğünde* başlar. “Dolayısıyla Zaman’ın Dünya üzerindeki gerçek mevcudiyetine İnsan denir. Zaman İnsan’dır, İnsan da Zaman,” der Kojève (1969: 138). Aktif, acı çeken, savaşan ve çalışan bir hiçlik olarak insanın belirişi insanın doğüstü düşünsel hedefleri uğruna doğal varlığın olumsuzlanması süreciyle tarih ve zamanı doğurur:

İnsan bir boşluk, bir hiçlik olmalıdır; saf bir hiçlik değil, kendisini Varlık pahasına gerçekleştirmek ve varlığı hiçlemek için Varlığı yok ettiği ölçüde var olan bir şeydir. İnsan verili Varlığı dönüştüren ve onu dönüştürürken kendisini de dönüştüren olumsuzlama Eylemidir. (38)

Yani Kojève’de olumsuzluk insan suretine sahiptir. Hegel ontolojisini antropolojiye dönüştürür o. İnsanın ortaya çıkış koşulu biyolojik gerçekliği, yani arzulama kabiliyetine sahip bir varlık olmasıdır. Kojève tüm canlı varlıkların arzulama kabiliyetine sahip olduğunu kabul eder, ama bu kapasitenin yalnızca insan için asli olduğunu düşünür. Arzu insanı eyleme iter, bu eylem arzu nesnesini dönüştürüp özümseyerek olumsuzlar ve böylece öznel bir gerçeklik yaratır. Hayvandaki arzunun aksine insandaki arzu şu veya bu nesneye dönük bir arzu değildir.

Elbette hayvanın da arzuları vardır, o da bu arzular doğrultusunda, gerçeği olumsuzlayarak eyler: Tıpkı insan gibi yer içer. Ama hayvanın arzuları doğaldır; var olana dönük-tür ve dolayısıyla var olan tarafından belirlenir. (138)

Fark şudur: Kojève’de hayvanın arzusu şimdiyle ilişkilidir, *var* olan, hemen elde edilebilecek bir şeyi arzular; oysa insan arzuları gelecekle, *henüz var olmayanla* ilişkilidir: İnsanlar namevcu-

du, doğaüstü fantazmatik nesneleri arzular. Dahası insanlarda arzunun kendisi arzu nesnesi haline gelir. İnsanlar diğer insanlar tarafından arzulanmayı, insani haysiyetleriyle başkaları tarafından tanınmayı arzular; tanınma ya da Georges Bataille'ın tabiriyle *prestij* savaşı verirler. İnsanlar tarihi böyle doğurur; tarih de mücadele, savaş ve devrimlerin tarihi haline gelir. İnsanlar arzularına göre dünyayı aktif bir şekilde böyle değiştirir.

Bu kısa tarifi enine boyuna açmak gerekir, ama Kojève için büyük önem taşıyan ilke tarihin sonunun, başlangıç noktasına karşılık gelmesi gerektiğidir. Yani tarihin sonunda *insan yeniden hayvana dönüşecektir*. Hayli muğlak ve aynı zamanda hayati bir noktadır bu. Kojève'de tarih tek bir tur atar, tekrar yoktur ve insan oluşun tarihidir bu, (Kojève'e göre) çoktan sona ermiştir. Tarihi sona erdirmek için insanlığın evrensel, homojen bir karşılıklı tanıma durumu,¹ tüm arzuların toptan tatmin edildiği bir durum yaratması gerekir ve bu sahiden meydana gelir.

Kojève'in mantığına göre kuramsal olarak bu noktaya halihazırda ulaşılmıştır. İnsanlık için doğru devleti bulmaktan, aynının tarih sonrası açılımına model oluşturacak uygun bir toplumsal gerçeklik bulmaktan başka yapacak bir şey kalmamıştır. Artık sahiden yeni bir şey olmayacaktır. Böyle bir bütünlüğe ulaşıldığı için gelecek izdüşümleriyle birlikte tarihsel zaman sona ermiştir; bundan böyle yalnızca, tüm projelerin gerçekleştiği, tüm arzuların tatmin olduğu ebedi şimdi söz konusu olacaktır. Tarihin sonunda insan artık dünyayı değiştirmek, çalışmak, savaşmak zorunda değildir; tatmin şimdi ve burada elde edilebilir durumdadır. Kojève, Hegel'e göre nihai tarihsel nokta olarak mutlak tinin Napolyon İmparatorluğunda cisimleştiğini öne sürer: Hatta Hegel Jena'da beyaz bir at üstünde gördüğü Napolyon için Dünya Tini ya da Dünya Ruhu demiştir.

Kojève'in kıyamet gününde felakete yol açan herhangi bir şey yoktur;² nihai son, süregelen tarihsel süreçlerin ya da insan hayatlarının trajik bir şekilde aniden kesilmesiyle gerçekleşecek gibi görünmez. Daha ziyade belli bir programın başarıya ulaşması, beklendiği gibi tamamlanması ve gerçekleşmesidir. Kojève'de tarihe düşen vazife, mutsuz hayvanın mutlu olmasıdır; insan ya da tarih, zaman ve olumsuzluk da bu ikisi arasındaki uzun yoldan ibarettir belki de.

Ancak yanlışlığına rağmen bütün bu hikâyeyi çok ilginç kılan bir soru baki kalır: Tarih sona erdiğinde geriye kalan nedir ya da kimdir? Tarih demek bir yandan tinin, özbilincin ve bilginin gelişimi demektir. Dolayısıyla tarihsonrası insan, tarihin bilincini özümseyen ve özbilinç vasıtasıyla tarihi gerçekleştiren bir Bilge'dir. Öte yandan, bu tarihsonrası Bilge İnsan artık insani biçimde çalışmaz, savaşmaz, arzulamaz. Yalnızca doğrudan tatmin olur, kendisini mutlu eden neyse onun tadını çıkarır: sanat, aşk, oyun, spor gibi. Bilge İnsan bir hayvandır anlaşılan, ama çok özel bir hayvan; mücadele ve devrimlerin kanlı tarihi içinde nihayet dünyadaki tüm zenginliği kendine mal etmeyi başaran ve emrine amade kılan bir hayvan. Peki en nihayetinde hayvan mıdır yoksa insan mı?

Kojève 1948'de, tarihin sonunda insan yeniden hayvan haline geliyorsa şayet, bu sonun halihazırda burada olduğunu kabul eder. *Hegel Felsefesine Giriş*'in ikinci basımına eklediği notlarda şöyle der:

Yukarıdaki notu yazdığım dönemde (1946) İnsanın hayvanlığa geri dönüşü (yakın denebilecek) geleceğe ilişkin bir ihtimal olarak akıl almaz gelmiyordu bana. Ama kısa bir süre sonra (1948) Hegelci-Marksist anlayışta Tarihin sonunun *gelecek bir şey değil, halihazırda şimdi ve burada olduğunu* anladım; etrafımda olup bitenlere baktı-

ğımda, Jena Savaşı'ndan bu yana dünyada neler olup bittiğini düşündüğümde, bu savaşı gerçek anlamda Tarihin sonu olarak gören Hegel'in haklı olduğunu anladım. En nihayetinde bu savaşla birlikte insanlığın öncü kıtası İnsanın tarihsel evriminin sınırına ve amacına, yani sonuna neredeyse ulaşmıştır. O zamandan bu yana olup bitenler Robespierre-Napolyon'un Fransa'da gerçeklik kazandırdığı evrensel devrimci kuvvetin mekânsal olarak genişlemesinden ibarettir. Gerçek anlamda tarihsel bir perspektiften bakıldığında, iki dünya savaşının ve onlara eşlik eden irili ufaklı devrimlerin tek etkisi, *çevre bölgelerdeki geri uygarlıkların en ileri (gerçek veya virtüel) Avrupalı tarihsel konumlarla aynı hizaya gelmesidir.* (160)

Yaklaşık olarak bu notu yazdığı dönemde Kojève felsefe kariyerine son verip devlet yönetimine girmiştir. Fransa Ekonomi Bakanlığı için çalışmaya başlamış, Avrupa Ortak Pazarı'nın önde gelen planlamacılarından ve Avrupa Birliği'nin mimarlarından biri haline gelmiştir. Bu kariyer seçimi o dönemki felsefi konumuyla tam bir uyum içindedir: Zira hem tarih hem de felsefe sona ermiş olduğu için, onları bırakıp evrensel addettiği Fransız Devleti'ne hizmet etmesi gayet mantıklıdır.

Ancak Kojève tarihin tam olarak ne zaman sona erdiği konusunda kararsız kalmıştır. Bir noktada Stalinist devletten medet ummuş, ama daha sonraları (1948-1958) tarihin sonu ile tüketimin evrenselleştiği Amerikan hayat tarzı arasında ilişki kurmuştur. Demin bahsi geçen notta şöyle der:

Buradan yola çıkarak, "Amerikan hayat tarzı"nın tarihsonrası döneme özgü hayat türü olduğu, ABD'nin dünya üzerindeki mevcudiyetinin insanlığın tamamının "ebedi şimdi" geleceğinin habercisi olduğu sonucuna vardım.

Dolayısıyla İnsan'ın hayvanlığa geri dönüşü artık geleceğe ilişkin bir ihtimal olarak değil, halihazırda mevcut bir kesinlik olarak görüldü. (161)

Zamanın sonunun başlangıcına ilişkin en iyi bilinen fikir budur muhtemelen, zira tarihin sonunu Amerikan liberal demokrasisi ya da Batı kapitalizmiyle ilişkilendiren Francesco Fukuyama'nın çalışmalarıyla birlikte popülerleşmiştir. Oysa 1959'da, Japonya'yı ilk ziyaretinden sonra Kojève'in fikri tamamen değişmiştir. "Noh tiyatrosu, çay seremonisi ve çiçek düzenleme sanatı" gibi meşhur Japon ritüellerine şahit olduğunda insanın "salt züppelikten", sözkonusu jestin biçimsel güzelliğinden alınan saf keyiften dolayı Batılı tanınma mücadelesi mantığının, siyasal, toplumsal ve diğer tarihsel değerlerin ötesine geçen "büsbütün 'keyfi' bir intihara" bile kalkışabileceğini fark etmiştir. İnsanın ölümü fikrini reddedip tarihin sonunu bu biçimsel, "züppece", "Japon" perspektifiyle ilişkilendirirken *hiçbir hayvanın züppe olamayacağını* öne sürer Kojève:

"Tarihsonrası" Japon medeniyeti "Amerikan tarzı"na tamamen ters düşen yollar benimsemiştir. Japonya'da artık "Avrupalı" ya da "tarihsel" anlamıyla herhangi bir Din, Ahlak Sistemi ya da Siyaset bulunmadığına şüphe yoktur. Ancak saf haliyle züppelik "doğal" ya da "hayvani" verililiği olumsuzlayan, etkililiği bakımından Japonya'da ya da başka yerlerde "tarihsel" Eylem'den –yani savaşvari ve devrimci Kavgalardan ya da zoraki Çalışmadan– doğmuş olanları katbekat aşan disiplinler meydana getirmiştir. (...) Bu da Japonya ile Batı Dünyası arasında son zamanlarda başlayan etkileşimin en nihayetinde Japonların yeniden barbarlaşmasına değil, (Ruslar dahil olmak üzere) Batılıla-

rın “Japonlaşmasına” yol açacağı inancına yer açıyor gibidir. Hiçbir hayvan züppe olamayacağı için, “Japonlaşmış” her tarihsonrası dönem, insana özgü olacaktır. (161-162)

Yani insanla hayvan arasında seçim yaparken son tercihini insandan, hayvanlık durumuna dönmek yerine kendini içeriğinden özgürleşmiş biçimlerin serbest oyununa bırakan Japon’dan yana kullanır Kojève. Aynı dipnotta söylediği gibi,

“Verili ve Yanlış olanı olumsuzlayan Eylem” ortadan kaybolduğunda dahi, İnsan olarak kalması için İnsan’ın “Nesne karşısında Özne” olarak kalması gerekir. Yani bundan böyle, kendisine verili olan her şey üzerine *yeterli* tarzda konuşurken, tarihsonrası İnsan “biçim”i “içerik”ten ayırmaya devam etmeli, bunu artık içeriği etkin bir şekilde dönüştürmek için değil, salt “biçim” olarak kendisini, şu veya bu türden bir “içerik” gibi görülen ötekilerin ve kendi kendinin karşısına yerleştirebilmek için yapmalıdır. (162)

Yani tarihin sonundan geriye kalan, kalıntı, bir hayvan değil aksine insanda en insani olan şeydir; insanda insani olan da aslında tarih, siyaset ya da çatışma değildir, en temelde *özne* olarak *nesnel bir içerikle biçimsel* karşıtlık içinde oluşudur. Tarihin sonunun ardından bu karşıtlık nihayet zamanın “gürültü”sünden arınır, zira bu biçim içeriğin olumsuzluğundan arınmıştır. Tarih insanlığı salt biçimcilik durumuna, saf sanatın diyarına getirir. Kojève’in bu noktada, zamanın sonunda her şeyin –tarih, felsefe, insan, sanat– hep birlikte öldüğünü söyleyen başlangıç hipotezine doğrudan ters düştüğü görülebilir. Bu olumlama adım adım sökülüp atılır ve insan sanatın partizan ısrarı yoluyla kurtarılır; ama içeriği silip atarak doğasını değiştirir.

L'uomo senza contenuto [İçeriksiz İnsan] Agamben'in sanatı konu alan kitaplarından birinin başlığıdır. Agamben Hegel'den bahsederken aslında onun hiçbir zaman sanatın öldüğünü ya da bittiğini değil; sanatın kendisini aştığını, kendi kendini olumsuzlayarak kendi ötesine geçtiğini ve sanatın ölmesi pek mümkün olmayan belli bir jestinin bir bakıma "kendi kendini yok eden hiçlik"i cisimleştirdiğini düşündüğüne dikkat çeker:

Şimdi tekrar soralım, peki ya sanat? Sanatın kendi ötesine işaret etmesi ne demektir? Şimdi yanıt verebiliriz belki: Sanat ölmez; kendi kendini yok eden bir hiçlik haline gelip ebediyen sağ kalır. (...) Sanatın alacakaranlığı gündüzünden daha uzun sürebilir, zira onun ölümü tam da ölemeyiştir, yapıtın esas kökeniyle boy ölçüşemeyiştir. İçeriksiz sanatsal öznellik, şimdi her yerde ve her zaman kendisini, yalnızca saf özbilinçte aynalayan mutlak özgürlük olarak olumlayan saf olumsuzlama kuvvetidir. (Agamben 1999: 56)

Agamben bu kitapta Hegel'in, Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* üzerinden ortaya attığı "beğeni insanı" figürünü ele alır: Bu figür sanatın sonundan ziyade, insanın tarihsel olarak edindiği yeni kapasiteye, sanat yapıtının gerçek değerini kavrama ya da niteliğini ölçme kapasitesine işaret eden bir sapkınlıktır. Beğeni insanı tarihsel olarak sanat insanının yerini alır. Kaybolan, sanatçının yaratıcı olarak konumudur ya da Nietzscheci terimlerle söylersek, güç istenci olarak aktif, arzulayan, şiddet uygulayan üreticinin, yani tarihsel anlamda insanın konumu kaybolur. İzleyicinin konumu ortaya çıkar; çıkarsızca tefekkür eden kişinin, Kantçı gözlemcinin konumu. Bu figürün Kojève'de ilk "son"u oluşturan Fransız Devrimi esnasında ortaya çıkması Hegel'e göre tesadüf değildir.

Diderot Fransız Devrimi'nin eşiğinde yazdığı kısa bir hicivde beğeni insanına karşılık gelen bu sapkınlığı uç noktasına götürmüş, daha elyazması halindeyken Goethe tarafından Almancaya tercüme edilen bu metin genç Hegel'i kuvvetle etkilemiştir. Bu hicivde Rameau'nun yeğeni olağanüstü ince zevklere sahip biri ve aynı zamanda adi bir hergeledir. Onda iyi ile kötü, asalet ile bayağılık, erdem ile ahlaksızlık arasındaki tüm farklar ortadan kaybolmuştur: Her şey mutlak bir sapkınlıkla tersine dönerken, haysiyetini ve berraklığını koruyan yalnızca beğenidir. (...) Rameau'nun yeğeninde beğeni bir ahlaki kangren gibi iş görür; diğer tüm içerikleri ve tinsel belirlenimleri yalayıp yutar ve en sonunda gücünü tam bir boşluk içinde harcamaya başlar. (Agamben 1999: 22)

Beğeni insanındaki yeni kapasitenin, Kant'ın ortaya attığı estetik yargıyla, ama aynı zamanda bilgi fikriyle de bağlantılı olduğu bellidir. Beğeni insanı sanat söz konusu olduğunda neyin iyi neyin kötü olduğunu bilir; şimdi, harekete geçmesini, sanat üretmesini önleyen bir tür bilgi edinmiştir, zira “neyin esas olduğunu tayin edecek hissiyattan yoksundur, çünkü tüm içerikler ve ahlaki belirlenimler yok edilmiştir” (age.) – yalnızca yargıda bulunabilecek durumdadır.

Ama (Agamben'in kıyamet-sonrası değil, mesiyani olarak gördüğü) tarihin sonundan geriye kalan sadece beğeni insanı değildir. Burada başka bir şey ortaya çıkar. *Açıklık*'ın başlarında, Milano'daki Ambrosian Kütüphanesi'nde bulunan, 13. yüzyıla ait bir Yahudi İncili'ndeki bir minyatürden bahseder Agamben: Erdemli olanların son gün katıldığı mesiyani bir ziyafetin resmedildiği minyatürde figürler başlarında taçlarla “zengin bir sofrada” oturmaktadır. Agamben bilhassa bir ayrıntıya dikkat çeker:

Minyatürü yapan kişi taç giyen erdemli kişileri insan yüzleriyle değil, düpedüz hayvan başlarıyla resmetmiştir. Sağ tarafta yer alan üç figürde eskatolojik hayvanları, kartalın vahşi gagasını, öküzün kırmızı başını ve aslan başını gördüğümüz gibi, resimde yer alan diğer iki erdemli kişi de eşeğin grotesk yüz hatlarına ve panter profiline sahiptir. İki çalgıcı da hayvan başlıdır – özellikle daha görünür olan, bir tür keman çalan sağdaki figürün capcanlı bir maymun suratı vardır. (Agamben 2004: 2; 10, çeviri değiştirildi)

Bu resim Agamben'in hayvanlar üzerine kitabının ilk bölümünde tasvir edilir. İkinci bölümde Bataille'dan, üçüncü bölümde Kojève'den ve onun tarihsonrası züppelik fikrinden bahsedilir. Agamben Kojève'in ahir zamanlar üzerine anlattığı hikâyeye inanmış gibi yapsa da kalıntı sorusuna yanıt verirken seçimi farklıdır. Özetle Agamben'e göre tarihin sonundan geriye kalan aslında hayvandır, ama bu hayvan tam da bütün bu dramının en ilgi çekici kısmıdır. Tüketimci bir insan hayvandan ziyade kariyer molasında [*sabbatical*] bir hayvandır bu; derin sıkıntısına karşılık gelen geceden bir mesih doğacaktır. Kojève'in aksine Agamben'in asıl derdi ölümden ziyade hayattır. Hayvan hayatı, çıplak hayat ve ebedi mesiyaniye hayata aynı yüksek ontolojik statü bahşedilmiştir. Agamben'in hayvanı Kojève'in ölüm saplantısına karşı dirimselci bir yanıttır. Agamben'de hayatın karakteristik özellikleri çıplaklık ve hayvanilikten mesiyaniye ve ilahliliğe kayar; dinlenme, ebediyet, şabat, çalışmanın sonu.

Bataille'a döndüğümüzde, Kojève'e verdiği yanıtta –ki tarihin sonu fikrine yönelik ilk itirazlardan biridir bu, Kojève tarafından işitilmemiş yalnız ve çaresiz bir ses gibidir– onun da hayattan bahsettiğini görürüz. Ama dinlenme nedir bilmeyen, başka bir hayattır bu. Bataille'ın itirazı temelde şuna karşılık

gelir: “Tarih bitti tamam, *peki ya ben?*” 1937 tarihli meşhur “Letter to X, Lecturer on Hegel” yazısında şöyle der Bataille:

Eylem (yapmak) –Hegel’in dediği gibi– olumsuzluksa şayet, “artık yapacak bir şeyi kalmayan”da olumsuzluğun ortadan mı kaybolduğu, yoksa “atıl olumsuzluk” halinde mi kaldığı sorusu doğar. Ben kendim tam da bu “atıl olumsuzluk” olduğum için (kendim için daha isabetli bir tanım düşünmüyorum) şahsen başka türlü karar vermem mümkün değil. Hegel’in bu ihtimali öngörmüş olması benim için sorun değil; en azından bunu, tarif ettiği sürecin sonuna yerleştirmemiş. Kendi hayatımın –daha doğrusu, yarıda kalışının, hayatım olan açık yaranın– Hegel’in kapalı sistemini başlı başına çürüttüğünü düşünüyorum. (Bataille 1997: 296)

Yani Bataille’a göre geriye kalan şey, hiç gereği yokken hâlâ (söylediği gibi, tam da sanat eserinde) varlığını sürdüren bir olumsuzluk olarak kendi hayatına karşılık gelen “açık yara”dır. İnsanın çoktan çöpe gitmiş insanlığı, arzusun müstehcen dö-küntüsünden başka bir şey değildir. Bataille bu artığın Kojève için, tarihsel ilerleyişinde geri kaldığı farz edilen “azgelişmiş” bir ülke misali, bir “talihsizlik”ten ibaret olduğuna işaret eder: “Söylediklerime bakınca ortada bazı talihsizliklerden başka bir şey olmadığını düşünebilirsiniz. Bunun karşısında kendi kendimi gerekçelendirişim ayağı kapana sıkışmış inleyen bir hayvanınkinden farklı değildir” (297).

Ancak Bataille’daki bu “ben” bizi yanıltmamalı, tuzağa düşürmemeli. Onda fazlasıyla mevcut olan bu “ben” olumsuzluğun kavramsal şahsiyeti olarak iş başındadır aslında. Bu şahısta şahsi, bireysel bir şey yoktur. “Kendi hayatım” der, ama “burada mesele aslında talihsizlik ya da hayat değil, yalnızca ‘atıl olumsuzluk’un ne hale geldiğidir artık” (age.).

İlk bakışta olumsuzluk Bataille’da hayvanlığa uygulanabilir bir şey değil gibidir, zira Bataille insanlarla hayvanlar arasında ayırım yapan filozoflardan biridir³ ve atıl olumsuzluk da tarihin sonunun ardından insandan geriye kalan ve tarihin sonunun tamamına ermesini, tamamlanmasını önleyen şeydir tam da (dahası ilk başta Bataille’in argümanına aldırış etmez görünen Kojève de, muhtemelen Bataille’in müdahalesi sayesinde, sonun ardından geriye kalan hayvanlık fikrinden en nihayetinde uzaklaşıp sanata ve insana özgü olana, salt biçime yönelmiştir). Bataille kahkahayı, oyunu, erotizmi, sanatı, dini, ihlalle, emek ve üretim düzeneğinin ötesine geçen üretken olmayan harcamayla ilişkili diğer faaliyet çeşitlerini, bünyesi gereği insani olan egemenlik ve özerklik uğrakları olarak tarif eder. Bu yaklaşımın kesinlikle Hegel’den değil, Kojève’den türediği bellidir; *Doğa Felsefesi*’nde açıkça görüldüğü gibi Hegel’de olumsuzluk, hiçbir şekilde atıl olmamasına karşın, hayvanlar âleminde ve doğanın bütününde de kendisini gösterir. (Kojève’in, Hegel’in *Doğa Felsefesi*’ni “mutlak idealizmi”nden ve maddeyi tinselleştirmesinden dolayı tamamen reddettiğine dikkat çekmek önemlidir; Bataille yalnızca Kojève yorumuyla *Tinin Fenomenolojisi*’ne atıfta bulunur.) Gelgelelim Bataille’ı baş aşağı çevirmek mümkündür; tarihin sonuna değil *başına* dair anlayışına değinerek.

Birincisi, insandaki o “açık yara” “hayvani doğasının” istemli bir şekilde olumsuzlanmasından doğar. Yani Bataille’da insan ile hayvan arasındaki sınır çizgisinden bahsederken erotizm gibi, onunla el ele giden ölüme dair farkındalık, dil ve üretken emek gibi fenomenlerden bahsediyoruz. Bataille’a göre erotizm esasen insanın hayvan cinselliğinin karşısında duran cinsel faaliyetidir; hayvan cinselliği sıradan bir biyolojik fenomendir, doğal ortamındaki bireyin bir nevi kendiliğinden, dolaysız davranışdır. Bataille’ın iddiasına göre, insanlar etraflarını sınırlamalar, kurallar, yasalar, ritüeller ve yasaklarla çevirirken, hay-

vanlarda ihlal edilecek bir yasa yoktur; onlar hiç utanç duymadan sınırsız cinsel özgürlüğün tadını çıkarır: “İnsanla hayvan arasında net bir ayırım varsa, bu ayırımın en keskin olduğu yer burasıdır muhtemelen: Hayvan için hiçbir zaman yasaklanmış bir şey yoktur” (Bataille 1955: 31).

İnsan kimliğinin, hayvanlıktan (yasak yoluyla) ayrılma üzerinden üretildiği bu düzenek ve olumsuzluğun insana özgü bir fenomen olarak açıklanması gayet Kojèveci gibidir; Bataille’ı bundan kurtaran tek şey bu ayrılığı, bir yandan tarihsel bir perspektif üzerinden meydana gelmiş bir şey olarak, öte yandan imkânsız bir şey olarak, numara veya komediden ibaret olarak düşünmesidir. Paradoksal biçimde, sahteliğine rağmen bu ayrılık aynı anda ontolojik açıdan anlamlı ve elbette çok sancılıdır, zira insanla hayvan arasındaki sınır çizgisi insan bedeninden geçer. Bataille’a göre başlangıçta hayvanlıktan ayrılma olayı meydana gelmiştir. Bataille buna insanın “ilk adımı” der. Bu ilk adımın geri dönüşü yoktur; “doğaya geri dönmemiz” mümkün değildir.

Ancak bu “ilk adım” fikri Bataillecı antropolojinin en büyük paradokslarından birini oluşturur; Bataille’ın kendisi de bu paradoksun tam olarak üstesinden gelememiştir: Kendi kendini olumsuzlayan aslında *insan* değil *hayvandır*. İlk tarihsel, daha doğrusu tarihöncesi olumsuzlama budur. Bu noktada *Eros’un Gözyaşları*’nda Bataille’ın cenaze töreni yapmaya başlayan ilk insanı nasıl tarif ettiğini düşünmek gerekir:

Bununla birlikte, kendilerinden olanların cesetlerine özen gösteren bu insanlar hâlâ tam olarak insan değildir. Bize bıraktıkları kafatasları hâlâ maymunsudur: Çeneleri çıkıntılıdır, kaşlarının üstünde kemikli bir şişkinlik vardır. Dahası bu ilkel varlıklarda ahlaki ve fiziksel olarak bizi tanımlayan –ve olumlayan– o dik duruş da tam olarak

mevcut değildi. Kuşkusuz dik duruyorlardı, ama bacakları bizimkiler gibi dimdik değildi. Hatta görünen o ki, maymunlar gibi, vücutlarını kaplayarak onları soğuktan koruyan tüylü bir dış görünüşe de sahiptiler. (Bataille 1989: 25; 14, çeviri değiştirildi)

Bu yaratığın bir hayvan olarak kendi kendini olumsuzlayan ilk hayvan haline gelmesi için, önce bir sebeple ayağa kalkıp dik duran ve “Ben artık hayvan değilim,” diyen bir hayvan olması gerekir. Bu noktada Bataille, Kojève’den çok daha fazla Hegelcidir, ancak Bataille’in Hegel’i, Kojève’in Hegel’i olduğu için kendisi bunun farkında değildir. Bataille’in Kojève’in izinden gidip insan-hayvanda *insan* olarak gördüğü şey daha ziyade insan-hayvanda *hayvan* olan, geriye dönük öngöründe tam da olumsuzluk olarak kendisini gösteren şey diye düşünülebilir. Bataille’in Lascaux’da “hayvan maskesinin arkasında” resmedilmiş tarihöncesi insanı ile Agamben’de tarihsonrasının hayvan kafalı erdemli kişilerini bu bakımdan karşılaştırmamak mümkün müdür? Brett Buchanan’ın işaret ettiği gibi,

O halde, hayvanlıktan insanlığa geçişin ya hâlâ devam eden, asla tamamlanmayacak bir şey, ya da –ki bu aynı şey olabilir– daha en baştan başarısızlığa yazgılı bir geçiş olması mümkün değil midir? İnsanlık ile hayvanlığı birbirinden ayıran sınırın ihlali başlı başına hayvanlığa karşı değil de, hayvanlığın, doğumumuza ilişkin düşüncede geride bırakılmış olduğu fikrine karşı olamaz mı? Şayet öyleyse –bunun sadece çılgın bir hipotez olduğunu kabul etmek gerek– Lascaux’daki resimler zaten hep insanöncesi olmanın, başka bir deyişle insanlığın hiçbir zaman büsbütün şekillenmiş bir durum olmadığını, sürekli yapım aşamasında bir süreç olduğunun ikrarını tasvir eder. (Buchanan 2011: 15)

İnsanöncesi ile insansonrası arasında, Bataille'daki atıl olumsuzluk ile Agamben'deki şabat hayatı arasında bulunan belli bir simetri bizi Bataille hayvanının başka bir boyutuna getirir; daha önce Lascaux'daki resimler üzerine analizinden bahsederken değindiğimiz, hayvanın egemenliğine ve fiili atıllığına/işsizliğine gönderme yapan boyuta. Hayvanlar çalışmaz; Bataille'a göre onlar egemendir. "L'amitié de l'homme et de la bête" [Bir İnsanla Bir Hayvanın Arkadaşlığı] (Bataille 1988: 167-171) adlı kısa denemesinde elbette insanlar için çalışan bazı hayvanlar olmakla birlikte, bu hayvanların tam olarak çalışmadığını, daha ziyade çalışır gibi yaptığını söyler. Bunun ev hayvanları, tarım hayvanları ve insanlar tarafından işe koşulan diğer hayvanlar için dahi geçerli olduğunu belirtmek gerekir: Bu hayvanlar çalışır, ama karşılığını almaz. Bizim sağ kalışımız hayvan köleliğine dayalıdır; hayvan bedeni kusursuz bir sömürü öznesidir, saf bedensel biçimiyle emek gücüdür.

Ancak Bataille'a göre hayvanlar çalışırken dahi tuhaf biçimde kopuktur, sanki gizliden gizliye egemenliklerini muhafaza ederler. Birdenbire dörtlüye basıp giden bir at gibi, her an çalışmayı bırakma potansiyeline sahiptirler. Kapılıp gidecek olsalar onları durdurmamız mümkün değildir. Bataille'da hayvanlar farkında olmadan egemenlik sahibidir. Ama onda, çalışmayı bırakıp basit bir şarap içme eylemiyle özgürlüksüzlüklerini olumsuzladıklarında insan hayvanların da, mesela proleterlerin ya da filozofların da bu tür bir egemenliği hayata geçirmesi mümkündür. Monarka değil, hayvana özgü egemenliktir bu. *Din Kuramı*'nda kendi şarap içişini egemen bir uğrak olarak tarif eder Bataille:

Şimdi masamın üzerine bir büyük kadeh içki koyuyorum.
Faydalı oldum. Bir masa, bir kadeh vs. satın aldım.

Ama bu masa artık bir emek aracı değil: Benim içki içmemi sağlıyor.

İçki kadehimi masanın üzerine koyduğum ölçüde o *masayı yok etmiş oldum*, en azından masanın yapılması için gereken emeği yok etmiş oldum. (...)

Bir kez olsun anı saçlarından yakalamış olsaydım, önceki tüm zaman yakalanmış o anın kontrolü altına girerdi. Ve bunu yapmamı sağlayan tüm gereçler, tüm işler anında yok edilirdi; bir ırmak gibi bitmek bilmeden o kısacık anın okyanusuna boşalırlardı. (Bataille 1992: 102; 78-79, çeviri değiştirildi)

La Souveraineté [Egemenlik] kitabında, sahip oldukları tarafından sahip olunan burjuvaziye kıyasla işçilerin, paradoksal biçimde, tam da emeklerinin araçları ve ürünleriyle birlikte yabancılaşmış olması yüzünden özgürlüğe daha yakın olduğunu söyler Bataille. Kullanışsız bir şarap kadehi işçiye mucizevi, görkemli bir an yaşatır.

Gerçek dünyayı düşünecek olursam, işçinin aldığı ücret bir kadeh şarap içmesini sağlar: Dediği gibi güç toplamak için içiyor olabilir, ama aslında emeğin ilkesi olan zorunluktan kaçma umuduyla içer. Bana kalırsa işçinin içki içmesinin esas sebebi içtiği şaraba tam da egemenliğin özünü oluşturan mucizevi bir lezzetin dahil olmasıdır. Fazla bir şey değildir bu, ama o bir kadeh şarap ona bir anlığına bile olsa dünyanın ayaklarının altında olduğu hissini verir. Şarap mekanik bir şekilde mideye indirilir (yutulur yutulmaz unutulur), ancak mucizevi değerini kimsenin tartışamayacağı esrikliğin kaynağıdır o. (Bataille 1991: 198)

Egemenlik fazlalığı Bataille’da hayvanları, filozofları ve işçileri bilhassa Eleusis gizemlerinde, “ekmeği yemenin ve şarabı içmenin” gizemlerinde ifade bulan Hegelci olumsuzluğa geri döndürür: Bu olumsuzluğun, şeyleri yiyip yutarak şiddetle olumsuzlayan hayvan dahil herhangi bir öznellik tarafından deneyimlenmesi mümkündür. Bataille’ın insan tarafına yerleştirdiği atıl olumsuzluk –kahkaha, erotizm, oyun– yine de bu terk edilmiş, çaresiz hayvandan geliyor gibidir. Tarihi sona erdirmek isteyenler önce bu hayvanı defetmek zorundadır. Aksi takdirde Marx’ın tabiriyle Tarihin öznesiyle karşı karşıya geleceklerdir; Marx’ın (2009: 7-8) dediği gibi siyasal iktisadın yalnızca çalışan bir hayvan olarak, “herhangi bir atla eş” gördüğü proleterin olumsuzlandığı ve kendisini olumsuzladığı nokta, doruk noktası.

Yine de böyle bir atıl hayvanlık figürünün, taraflı bir şekilde Bataille’ı Bataille’a karşı okumamın sonucu olduğunu akılda tutmak gerekir. Bataille’a göre hayvanın dolaysız egemenliği ile insanın huzursuz olumsuzluğu arasında hâlâ çok önemli bir fark vardır; bu fark kimi zaman muğlak veya tam olarak seçilemeyen bir hal alsa dahi. Bu farkı anlamak için bizi felsefede hayvanlığın başka bir boyutuna, yani hayvanlık ile içkinlik arasındaki ilişkiye götürecek bir sapaktan geçmemiz gerekiyor.

VI

Balık Diyalektiği

Din Kuramı’nda hayvanlar âleminin genelini yorumlarken, onu ayırt edici özelliği tam bir dolayım ve olumsuzluk olan insan dünyasıyla karşılaştırırken, “Hayvanlık dolaysızlık ve içkinliktir,” der Bataille (1992: 17). Bu noktada “hayatının akışı içinde hayvan kendisini özgül bir unsur –su, hava ya da ikisi birden– içinde muhafaza ederken kendine ait bu unsurun farkına varmaz” diye düşünen Heidegger’e (1995: 292) yakındır. Bataille’da hayvanlık olumsuzlama veya kopuş tanımaz, kendisini hayatın devamlılığı içinde muhafaza eder. Benjamin Noys’un altını çizdiği gibi, Bataille’da “hayvan dünyası farkın olmadığı bir dünyadır, çünkü hayvanlar olumsuzluk nedir bilmez, dolayısıyla fark nedir bilmez” (Noys 2000: 136).

Bir hayvanın diğerini yemesi Bataille için sorun değildir, zira hayvan kendisini avından belirgin biçimde ayırtmaz (burada herhangi bir öteki yoktur). Her ikisi de, yemek de yenmek de aynı kalp atışlarını paylaşır: Hayatın cömertliği rahatlıkla ölümün taşkınlığına dönüşür. “Dünya üzerindeki her hayvan suyun içindeki su gibidir” (Bataille 1992: 19). Bu metafor, dalgaların arasında neredeyse fark edilmeden süzülüp giden balığı akla getirmez mi? Carrie Rohman’ın işaret ettiği üzere (2009: 95), “hayvan ontolojisine dair bu indirgemeci tanım”ı formüle ettiği sırada Bataille’ın, D. H. Lawrence’ın o güzel “Balık” şiirini elinde tuttuğundan şüphelenmek mümkündür:

Balık, ah, balık,
Dünya umurunda değil!

Sular ister kabarıp kaplasın yeryüzünü,
İster kuytu köşelerde durulsun,
Senin için hepsi bir.
Sukul, su altında yaşayan,
Suya batmış,
Dalgalarla ürperen.
Sular çalkalanır,
Sen de çalkalanırsın.
Yıkayan sularla bir olup yıkanırınsın,
Derinde kalırsın. (Lawrence 1995: 105; 118)*

Rohman bunu şöyle açıklar: “Balıkta ayrıcalıklı bir içkinlik deneyimi vardır, zira ortamı sınırsız, her yerde hazır ve nazır sudur. (...) Balık düpedüz ‘Yalın unsurun içindedir / O kadar’” (Rohman 2009: 96). Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak için balığın siyasal ontolojisi üzerine kısa bir ilave yapmamız gerekiyor. Şaşırtıcı gelsin gelmesin, balık neredeyse görünmeden ve sessizce felsefi düşüncenin büyük kısmına eşlik etmiştir. Balık tabiri caizse metafiziğin uçlarında olumsuz bir şekilde sunulmuştur. Kendi doğasında yahut ortamında, yani su içinde yaşayan canlı varlığın çoğu zaman çeperde duran ama son derece tipik bir örneği olarak görülmüştür. Suda sessizce süzülen balık bizatihi içkinliğin, hayvanın doğal özüne uyumunun imgesi olarak karşımıza çıkar. Filozoflar hayvanın özünden bahsederken her zaman balıktan bahseder: Kusursuz (*par excellence*) bir unsur olarak su ve içinde aptal aptal yüzen bir balık resmi son derece ikna edicidir.

Balıktaki içkinliğin doruk noktalarından biri Deleuze ve Guattari’de karşımıza çıkar; onlara göre unsurlardaki sınırsız “oluş” tam da evrenin soyut makinesinin üretimidir. Deleuze

* Çeviren: Aytek Sever. *İnsanlar ve Öteki Yaratıklar*, Ocak 2018, www.isaretatesi.com sitesinden alınmıştır. –çn

ve Guattari hayvanı, olumlama ontolojisinin olumlu bir örneği olarak, “oluş”un modeli olarak almış,¹ insanaltının derinliklerinden çıkarıp felsefe evreninin zirvesine taşımıştır. *Mille plateaux*’nun [Bin Yayla] “Devenir-Intense, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptible” adlı bölümünde basmakalıp olmayan, en güzel balık övgülerinden biri karşımıza çıkar:

Herkes/her şey oluş, dünyalaştırmaktır [*tout le monde*], bir dünya oluşturmaktır [*faire un monde*]. Dışta bırakma süreciyle artık soyut bir çizgiden ya da kendisi de soyut olan bir yapbozun parçasından ibaret olunur. Diğer çizgilerle, diğer parçalarla birleşerek, onlarla birlikte devam ederek bir saydamlık gibi ilkinin üzerini kaplayan bir dünya oluşturulur. Hayvan zarafeti, kamuflaj balığı, karaborsa: Bu balık hiçbir şeye benzemeyen, organik ayrımları bile takip etmeyen soyut çizgilerle kaplıdır; ama bu düzensiz, eklemsiz haliyle bir kayanın, kumun, bitkilerin çizgileriyle dünyalaştırır, böylece algılanamaz hale gelir. Balık, Çinli şair gibidir: taklitçi ya da yapısal değil, kozmik. (Deleuze ve Guattari 2005: 280)

Balığın “dünya oluşturma” ya da dünyalaştırması Leibniz’in *Monadoloji*’sinde sunulan kozmik resmin tuhaf bir şekilde tersine dönmesi gibidir. Deleuze ve Guattari’de “düzensiz, eklemsiz” hale gelen şey Leibniz’de hâlâ “işlenmiş” haldedir; monad evreninin düzeni herhangi bir kaos veya karışıklığa karşı güvence altındadır.

Maddenin her parçası, bitkilerle dolu bir bahçe gibi, balıklarla dolu bir havuz gibi düşünülebilir. Ama bitkinin her dalı, hayvanın her uzvu, uzuvlardaki her hilt [*humeurs*] damlası da yine öyle bir bahçe veya öyle bir havuzdur. Ve

her ne kadar bahçedeki bitkiler arasında kalan toprak ve hava, havuzdaki balıklar arasında kalan su, bitki veya balık değilse bile, yine de çoğunlukla bizim algılayamayacağımız kadar ufak bitki ve balığı bünyesinde barındırır. Yani kâinatta işlenmemiş, steril, ölü hiçbir şey; zevahirin dışında hiç kaos ve karmaşa yoktur. Bu durum aşağı yukarı, bir havuza uzaktan bakıldığında içindeki balıkların kendisini algılamaksızın havuzda karmakarışık bir hareketlilik ve kaynaşma görmek gibidir. (Leibniz 1890: 228; 115, çeviri değiştirildi)

Her şey yolunda, endişeye mahal yok: Düşüncenin tepe noktasında bu nakaratın yinelenmesi gerekir, çünkü bu nokta ile delilik uçurumu ve nihai karmaşa arasında ufacık bir adım vardır. Deleuze ve Guattari bu adımın atılmasını salık vermez, ama monadların yerini *nomad*’ların [göçebe] alması gerektiğini iddia eder. Dünyanın unsurları artık kendi üzerine kapalı değil, sürekli hareket halindedir; sürekli sınırlardan geçip kendileri ile ötekiler olarak kendileri arasındaki o sınırların kendisi haline gelirler.

Deleuze ve Guattari canavar figürünü –Moby Dick– takdim ettiğinde su imgesi biraz rahatsız edici hale gelir. Deleuze’ün Moby Dick’i “ne bir bireydir ne de tür (...) bir sınırla(ş)ma fenomenidir” (Deleuze ve Guattari 2005: 245). “Kuraldışı”dır – bir “sürü” ile diğeri arasındaki sınır çizgisinin geçtiği yerdir, belli bir çokluğun doğasının değiştiği duygulanım noktasıdır. Deleuze, Melville’in Ahab’ından aktarır: “‘Bu beyaz balina benim için dibime sokulmuş o duvar’. Beyaz duvar. ‘Bazen ötesinde hiçbir şey olmadığını düşünüyorum’” (age.). Ahab bir renk –“saf beyazlık”– haline gelen hayvanın bu beyaz duvarını balina-oluş yoluyla aşmaya çalışır (bu oluş onu ölüme götürecektir).

Deleuze'de hayvanlar öylesine içkindir ki ölümü insanlardan bambaşka şekilde bilirler: "Söylenenin aksine, insanlar değil hayvanlar ölmeyi bilir" (Deleuze 2010).

Andrey Platonov'da insanın, ölmeyi bildiği, yaşam ve ölüm hakkında nihai hikmete sahip olduğu farz edilen hayvanı kıskanmasının nefis bir örneği vardır.

Zahar Pavloviç'in tanıdığı Mutevolu bir balıkçı vardı ki, önüne gelene ölümü sorar, merakından dertlenirdi; bu balıkçı her şeyden çok balığı severdi, yiyecek olarak değil de, ölümün sırrını şüphesiz bilen özel bir varlık olarak. Zahar Pavloviç'e ölü balıkların gözlerini gösterir ve şöyle derdi: "Bak – akıl deryası. Balık yaşamla ölüm arasında durur, o yüzden hem dilsizdir, hem de bakışı ifadesiz; bir danayı al misal, o bile düşünür, ama balık düşünmez – o her şeyi zaten bilir." (Platonov 1978: 26-27; 11-12)

Platonov'un balığın peşinden giden karakteri onun sırrına, ölümün sırrına nüfuz etmeye çalışır:

Zahar Pavloviç onu caydırmaya çalışırdı: "Yok orada özel bir şey, daracık bir yer işte." Bir sene sonra balıkçı dayanamadı ve kayıktan göle atladı, yanlışlıkla yüzmeye kalkışmayayım diye ayaklarını da iple bağlamıştı. Gizliden gizliye ölüme hiç inanmıyordu aslında, asıl istediği orada ne olduğunu görmek için şöyle bir bakıvermekti: Kim bilir belki köyde ya da göl kıyısında yaşamaktan çok daha eğlenceliydi; ölümü, gökyüzünün altındaki bir komşu vilayet gibi düşünüyordu, serin suyun dibindeki bir yer – ve meylediyordu ona. Ölümde yaşayıp da sonra geri dönme niyetini dinleyen kimi köylüler balıkçıyı caydırmaya çabalamışlardı, ama destekleyicileri de vardı: "Eh, denemek-

ten zarar gelmez, Mitriy İvanoviç. Dene bakalım, sonra bize de anlatırsın.”Dmitriy İvanoviç denedi: Üç gün sonra çıkardılar onu gölden ve köy mezarlığındaki çitin yanına gömdüler. (12)

Balıkçının balık-oluşunun amacı bacakları iki yana açık ölümün eşiğinde durmaktır (beyaz balina da Kaptan Ahab için neredeyse böyledir). Ancak balıkçının, var olmaya devam eden içsel “insan” gibi bir şeyin hayvani bedeninin ölümünü seyredeceği şekilde kendisini iki parçaya –ölüm ve sağkalış– ayırması mümkün değildir.

Balığın yaşamla ölüm arasındaki farkı bilip bilmemesi önemli değildir: Filozofların çoğu zaman “içkinlik” dediği varoluş tarzı böyledir. Bir balığın, hayvanlar için özgürlük siyasetinden bahseden, plajda oturmuş bir grup insanı birdenbire kıskanmaya başladığını, sohbete katılmak için kıyıya çıkmaya çalıştığını hayal edelim. Evrim sürecinin bu kadar hızlı gidemeyeceği gibi bir itiraz gelebilir; gerçi doğa tarihinde böyle şeyler gerçekleşmiştir, bazı balıklar sahiden sudan ayrılıp sürüne sürüne toprağı keşfetmeye koyulmuştur (Darwin örneğinde olduğu gibi). Bazılarıysa evrim diye bir şeyin düpedüz mümkün olmadığını savunmuştur (Hegel örneğindeki gibi).

Hegelci bir balığın, kavramına karşılık gelmesi, su, hava ve toprak arasında asıl kalmış o balinalar, sürüngenler, amfibiler ve su kuşları gibi “üzücü bir manzara” oluşturmaması için suda kalması daha iyidir. Gelgelelim Hegelci içkinlik ikircikli, hatta kendi kendisiyle çelişkilidir. Bir öznellik biçimi olarak Hegel hayvanı özgürlüğünü kendince, endişesinde, mutsuzluğunda ve huzursuzluğunda açığa vurur. Evet, balinalar ve diğer canavarlar üzücü manzaralardır, doğanın utanç verici hatalarıdır ama Hegel’in arkasında o kuraldışı, şeytani Moby Dick figürünün baş gösterdiğini görmek mümkündür. “Kim

Korkar Hegelci Kurtlardan?” adlı muhteşem yazısında, Deleuze’ün Hegel yorumunu eleştiren Catherine Malabou’ya göre, Hegel de *Deleuze* felsefesinin kuraldışı figürüdür:

Sorum şu: “Normal” bir birliği alabildiğine cisimleştirdiği ölçüde Hegel de Deleuze için “kuraldışı” hale gelmez mi, Deleuze metninde dört bir yana koşturan o sürüleri kaçınılmaz ve vazgeçilmez bir şekilde “sınırlandıran fenomen” haline gelmez mi? (...) Şöyle der Deleuze ve Guattari: “Nerede çokluk varsa, orada istisnai bir birey de vardır. (...) Yalnız kurt diye bir şey olmayabilir, ama sürünün bir lideri, bir efendisi, yahut şimdi tek başına yaşayan, tah-tından indirilmiş eski sürü başı vardır, Issız figür ve İblis figür vardır” (Deleuze ve Guattari 2005: 243). Böylesine musallat olan, ısrarlı, saplantılı biçimde kendi kendine, kurala ya da yasaya (*nomos*) uygun addedilen Hegel adı en sonunda diğer tüm filozoflardan ayrı düşmez mi, sürünün lideri ya da “kuraldışı” olarak onları aşmaz mı? (Malabou 1996: 120)

Ancak ben burada bir adım daha atıp bu öznel perspektifin benim “olumsuz hayvan” dediğim şeyi tarif etmek için yeterli olmadığını savunmak istiyorum. Canlı varlıktan yayılan huzursuzluk, hayvanı kendi ötesine itmek için yeterli değildir. Bir balık endişelenip yine de suda kalabilir: Su su olarak kalır, balık da balık. Temelde yatan bir endişe dahi hayvanın gerçeklikle uzlaşmasını önleyemez. Bir balık kendisini yüzme dışından bir yoldan, sözgelimi insanların sohbetine katılarak ifade etmek istedi diye sudan ayrılacak değildir. Ancak içkinliğin imkânsız hale geldiği belli –“dışsal” ya da “nesnel” diyelim– koşullar vardır. *Alman İdeolojisi*’ne, Marx ve Engels’in Feuerbach’ı “mevcut gerçekliği yanlış anlamak”la eleştirdiği

noktaya dönelim; bu yanlış anlamının kaynağı bir şeyin varoluşunun onun özü olduğu ve “bir hayvanın veya insanın varoluş koşullarının, yaşam tarzının ve faaliyetinin o hayvan veya insanın ‘özünün’ kendisini tatmin olmuş hissettiği koşullar” olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre, varoluş koşullarından tatmin olmamış biri ya da bir şey istisnadır, “talihsiz bir rastlantı”dır. Marx ve Engels buna şöyle yanıt verir:

Demek ki, milyonlarca proleter kendi yaşam koşullarından hiç de memnun değilse, “varoluşları” “özlerine” hiç mi hiç karşılık gelmiyorsa, yukarıda aktarılan pasaja göre bu ses çıkarmadan katlanılması gereken kaçınılmaz bir talihsizliktir. Ancak milyonlarca proleter ve komünist farklı düşünmektedir ve zamanı geldiğinde bunu kanıtlayacak, pratik yoldan, devrim vasıtasıyla “varoluşlarını” “özleriyle” uyumlu hale getireceklerdir. (Marx ve Engels 1976: 58)

Balık da burada devreye girer:

Balığın “özü” onun “varlığıdır”, sudur. (...) Tatlısu balığının “özü” bir nehrin suyudur. Fakat o nehir sanayinin hizmetine girdiğinde, boyalar ve diğer atık maddelerle kirlendiğinde, buharlı gemilerin geçiş yolu haline geldiğinde, yahut suyu kanallara yönlendirilip de basit bir drenajla balıklar varoluş mecrasından mahrum kalabildiğinde o su balığın “özü” olmaktan, uygun bir varoluş mecrası olmaktan çıkar. (59)

Marx ve Engels’in balığının hayvanlar, proleterler ve komünistler arasında bağlantı kuran yepyeni bir şey getirdiğini görüyoruz. Öz, varoluşla örtüşmez; hiçbir şey kendi kendisiyle örtüşmez (zaten Hegel’den çıkan derslerden biridir bu).

Tarih kendisini bu örtüşmezlikten kurtar ve bu kayma “talihsiz bir rastlantı” değil bir zorunluluk olarak okunmalıdır. Hegel’in *Doğa Felsefesi*’nde yanlış bir şey varsa, o da tüm doğal biçimlerin kendisine karşılık gelen kavramlara sadık kalması buyruğudur; bu buyruk doğanın tarih alanına girmesini önler ve böylece ikisi arasındaki çelişki de karşılıklı çarpıtmanın “kötü sonsuz”una meyleder. Marxçı balıkların sessiz isyanı evrensel bir değişim olarak devrimin zorunluluğu ve aciliyetine işaret eder. Dünya üzerindeki tek bir yaratığın rahatsızlığı yalnızca bu tikel yaratığın değil, dayanılmaz hale geldikçe bizatihi dünyanın sorunudur. “Balıklar devrim yapamaz” diye bir itiraz gelebilir, ama proleterlerin devrim yapabileceğini biliyor muyuz sahiden? Devrim başlığında bütün mesele imkânsızlıktır; asla mutlak olmayan, fakat ancak geriye dönük şekilde, önceden olumsuzluktan ibaret olan şeye bir anlam ve zorunluluk bahşederek kendisini bir imkân olarak tanıyabilen imkânsızlık.

Tarihsel bir zorunluluk olarak imkânsızlığın aşılması: Bu halihazırda Hegelci anlamda “oluş”un mantığına kazınmış durumdadır. Geri dönüp baktığımızda tin bahçesinin patlamaya hazır olduğunu, zira tüm o mutsuz, endişeli ve olumsuz yaratıklarla dolu olduğunu görebiliriz. Gelgelelim, Hegel’deki amfibiler, kuşlar, köleler ve güneylilerin oluşturduğu bu çoksesli kalabalık bu öznellik fırsatını kullanıp da, her-bir şeyin, her-her şeyin umutsuzluğu, endişesi ve huzursuzluğuyla açılan bu çatlağa koşturmadıkça, “insan” adlı bu metafizik birim – bilhassa Heidegger’le birlikte– kendisiyle hayvani ötekisi arasında yine keskin bir sınır çizgisi çekmeyi deneyecektir.

VII

Varlığın Çobanı

Heidegger’de hayvan konusu çağdaş düşüncenin enine boyuna incelediği muazzam bir başlıktır.¹ Malum, Heidegger’in amacı o güne kadarki hümanist antropolojiden tamamen kurtulmaktır. Fakat antropolojizme karşıtlığı, kendi tanımına göre,

(...) bu Düşünmenin, kendisini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayriinsaniliği savunduğu ve insanın haysiyetini küçümsediği anlamına gelmez. Hümanizme karşı olunmasının sebebi hümanizmin insanın *humanitas*’ını yeterince yüceltmemesidir. (Heidegger 1998: 251; 22, çeviri değiştirildi)

İnsanın hayvan *artı başka bir şey* olarak, mesela akıl sahibi ya da akılcı bir hayvan olarak, yani hayvani doğasıyla ilişki içinde düşünüldüğü geniş bir metafizik geleneği arkasında bırakan Heidegger insanın hiç mi hiç hayvan olmadığını, insan ile hayvanın aslında iki farklı varlık biçimi olduğunu, aralarındaki ayrımın düpedüz ontolojik olduğunu öne sürer. *Hümanizm Üzerine*’de söylediğine göre, “insan bedeni hayvani bir organizmadan çok farklıdır” (16, çeviri değiştirildi). Tanrılara daha yakındır, “varlığın açıklığında durur”: “Varlığın açıklığında durmaya ben insanın *ek-sistenz*’i adını veriyorum. Bu tip bir Varlık(Olmak) biçimi sadece insana özgüdür” (15-16).

Dahası bizatihi insan, “varlığın ‘oradallığı’ [*Da*] yani varlığın açıklığıdır” (248) ve açıklığıyla hakikate maruz kalır, oysa

hayvanlar hakikatle hiç ilişki kurmadan yaşayıp gider. Hayvanla insan arasında bir uçurum vardır:

Her halükârda canlı mahlukat kendi varlığının dışında ve varlığın hakikati içinde durmaksızın, kendi varlığının özsel doğasını böyle bir duruş içinde korumaksızın neyse odur. Tüm varlıklar içinde bizim için düşünülmesi en güç olanı canlı varlıklardır herhalde, çünkü bir taraftan bize bir bakıma çok benzerken, diğer taraftan bizim *ek-sistent* özümüzle aralarında uçurum vardır. Buna karşılık diğer canlı varlıklarda bize bu kadar yabancı olan şeye kıyasla tanrısal olanın özü bize daha yakınmış gibi görünebilir; şu anlamda yakın: ne kadar uzak olursa olsun *ek-sistent* özümüze hayvanla aramızdaki o tasavvur edilmesi güç, dipsiz bedensel akrabalıktan çok daha tanıdık gelen özsel bir mesafe içinde. (age.; 17-18, çeviri değiştirildi)

Heidegger'in hayvanları hayatlarını yaşar, ama onlarda *ek-sistenz* yoktur. Doğal ortamlarına gömülü halleriyle bu ortama tutsak kalırlar: "Hayvan, hayatının akışı boyunca çevresini oluşturan dünyayla sınırlıdır, daha fazla genişlemesi ya da daralması mümkün olmayan sabit bir kürenin içine hapsolmuştur âdeta" (Heidegger 1995: 198).

Belli bir hayvanın açlık gibi bir tür eksiklikle güdülenen hareketlerinin hepsi hayvanı her zaman kendisine geri döndürür. Bu kapalı döngüsel hareketin bir çıkış yolu yoktur; insanın aksine hayvanın sahip olamadığı dış dünyayla ıskalanmış bir karşılaşma sunar. "Hayvan dünya bakımından yoksuldur" (186).

Heidegger'in *Die Grundbegriffe Der Metaphysik* [Metafiziğin Temel Kavramları] kitabının önemli bir kısmı hayvanın yoksulluğuna ayrılmıştır; hayvan organizmasının, dav-

ranışının, kapasitelerinin, dürtülerinin analizi üzerinden, geçmişteki ve çağdaş biyologlar (Hans Dreisch, Jakob von Uexküll vb.) yorumlanarak, hayvan (dünya yoksulu), gayri-organik, taş (dünyasız) ve insan (dünya oluşturan) arasında yapılan karşılaştırma yoluyla dünya bakımından yoksul olmanın ne demek olduğu incelenir. Yoksulluk hayvanın var olma tarzını belirler. Hayvan yoksun olduğu için yoksuldur, bizse zenginizdir: “Yoksulluk yoksunluk demekse, ‘hayvan dünya bakımından yoksuldur’ tezi de ‘hayvan dünyadan yoksundur’, ‘hayvanın dünyası yoktur’ gibi bir anlama gelir. (...) Zira insanın bir dünyası vardır” (196).

Dünya sahibi olmak insan için özseidir. *Sahibizdir* ve *varıdır*, zira Derrida’nın altını çizdiği gibi Heidegger’de “*insanın sahipliği* ya da insana mahsus olan şey fikri, Varlık meselesinden ya da Varlığın hakikatinden ayrı düşünülemez” (Derrida 1969: 45). Derrida, Heidegger’in izinden gidip bu sahipliğin “manyetik çekim”ini insanla varlık arasında özel bir yakınlık bulunduğu düşüncesi olarak yorumlar. Heidegger’in dünyasında sahiplik ilişkileri hakikat açıklığında zuhur eder; hayli dar bir alan olduğu anlaşılan hakikat açıklığı da halihazırda insanlarla doludur.

Gelgelelim Heidegger yoksunlukta sözkonusu olan *sahip-olmamanın* aynı zamanda bir tür *sahip-olma* olduğunu vurgular. Ancak canlı organizmadaki bu sahip olma potansiyeli fiilen her zaman sahip-olmama olarak kalır ve bu gerçek bir yoksulluktur; hayvanların ihtiyaç duydukları şeylere erişimi sınırlıdır, bu şeyleri kendilerinde neyseler o *olarak* deneyimleyemezler: “Hakikati oluşturan ‘bizatihi’ ile ilişkileri yoktur” (Lindberg 2004: 76), zira bizatihi varlıkların, varlık halindeki varlıkların tezahürü dilde verilidir ve dil sayesinde mümkün olur. En nihayetinde varlık, dilde iş gören ve dille ifade bulan varlıkların tamamına varlık veren bu var

[i]s] değil midir? Derrida'nın dediği gibi, “‘Varlık’ ve yönettiği ya da açtığı dil (ya da dil grubu); *biz*’in metafizik ile hümanizm arasındaki geçişini güvenceye alan şeyin adıdır” (Derrida 1969: 42).

Yani dünya bakımından yoksul olmanın ne demek olduğunu anlamak için önce “dünya” sözcüğünün ne anlama geldiği anlamak gerekir; Heidegger’in *Hümanizm Üzerine*’de açıkladığı gibi dünya tam da bu “varlık açıklığı”dır:

Bitkiler ve hayvanlar hep kendi çevrelerine yerleştikleri, hiçbir zaman özgürce Varlığın Açıklığına –ki “dünya” sadece budur– yerleşmedikleri için, dilden yoksundurlar. (...) Dil özünde bir organizmanın ses çıkarması olmadığı gibi, bir canlı varlığın kendisini dışa vurması da değildir. Simgesel karakteri üzerinden, hatta anlamlandırma karakteri açısından dahi özüne uygun biçimde düşünülmesi mümkün değildir. Dil, Varlığın kendisinin, ışıyarak-gizleyerek ortaya çıkışıdır. (Heidegger 1998: 248-249; 18, çeviri değiştirildi)

Yani insan ile yoksul akrabası arasındaki uçurum ontolojik bir eşitsizliğin uçurumudur. Bu tarif bir ilkeyi aydınlatır: Hayvanlar dilden yoksun oldukları için dünyadan yoksun değildir, dünyadan yoksun oldukları için dilden yoksundur. Dil sahibi olmadıkları gibi, dile sahip olmaları mümkün de değildir; dil hayvanın kapasiteleri arasında değildir, insan becerileri arasındadır. Francesco’nun ve Hegel’in Tanrı’dan mesaj getiren ya da kendi varlığını açığa vuran kuşunun aksine Heidegger’in kuşu olsa olsa anlamsız bir gürültü çıkarabilir:

Heidegger’e göre konuşma imkânının en temel koşulunun “işitme” olduğunu düşündüğümüzde, hayvanın

çıkardığı “gürültü”nün, cıyıklamanın bize “konuşması” mümkün müdür: Bize seslenmesi, dokunması, hitap etmesi mümkün müdür? (...) Heidegger’in bakış açısına göre hayvanın sesinde kendisini ve duygularını *ifade etmesi* pekâlâ mümkündür, ama insan tarafından *işitilmesi* mümkün değildir çünkü konuşmanın özü kendisini *ifade etmek* değil, bir anlamı paylaşma imkânıdır. İnsan hayvanın ona ne söylediğini işitmez (...) tanrılar anlam verir, hayvanlarsa yalnızca gürültü çıkarır. (Lindberg 2004: 76-77)

Hayvanın dış dünyayla ilişkisini tanımlayan temel bir yetersizlik –suskun yoksulluk– daha bu ilişki ortaya çıkmadan önce oradadır. Hayvanların sahip olduğu dünya ortak bir dünya, ortak bir uzam değil, bedenlerinin doğal olarak uyum gösterdiği sınırlı çevreleridir. Yaşam çemberlerinden (doğuştan gelen sonlu sayıda yanıtla karşılık verdikleri “ketleyici uyaran halkası”, [*enthemmungsring*]) ayrılmaları mümkün değildir; onu hep yanlarında taşırlar. “*Dil Varlığın* evidir. İnsanlar onun *evinde* barınır,” der Heidegger (1998: 239). Buna karşın hayvanlar yoksul ve evsizdir, sessiz mahkûmlardır. Yoksulluk ve yalnızlık içinde yaşadıkları dünyanın anlamını paylaşmaları mümkün değildir (dolayısıyla bunu yoksulluk ve yalnızlık *olarak* da deneyimleyemezler). Anlam paylaşımını ve genel olarak paylaşımı insanın zenginliği ve cömertliğine atfeder Heidegger. Paylaşım becerisi insan bedeninin yapısına neşredilmiş durumdadır; Hegel gibi Heidegger de yalnızca insanların elleri olduğunu söyler: “Sözcükle birlikte el de insanın özsel işaretidir (...) hiçbir hayvanın eli yoktur ve el hiçbir zaman patiden veya pençeden kaynaklanmaz” (Heidegger 1992: 118).

İnsan eli alet kullanmakla, yazmakla, üretmekle kalmaz; aynı zamanda verir ve paylaşır da. Eller armağan için kulla-

nılır. Ve armağan da yalnızca insana aittir: varlık armağanı, dil armağanı, düşünce armağanı. Derrida'nın altını çizdiği gibi Heidegger'de,

insan eli *verir ve kendisini verir, verir ve verilir* (...) tıpkı düşünce ya da kendisini düşünce olarak veren şey gibi (...) oysa maymunun ya da basit bir hayvan olarak hatta *akılcıl hayvan* olarak insanın organı bir şeyi yalnızca *tutabilir, kavrayabilir, yakalayabilir*. Organ *bizatihi* o şeyle meşgul olmak zorunda olmadığı, o şeyin özünde neyse o olmasına izin vermediği ölçüde o şeyi *yalnızca* tutabilir ve manipüle edebilir. (Derrida 1990: 175)

Peki ama belki biz onlara bir şey verebiliriz, kendi ellerimizle bir şey sunabiliriz? Steve Baker “Sloughing the Human” adlı yazısında Heidegger'de el meselesini sanat bağlamında ilginç bir şekilde tartışır ve Beuys'un 1974 yılında New York'taki Rene Block Galerisi'nde sahnelenen *Coyote: I Like America and America Likes Me* adlı performansıyla çarpıcı bir koşutluk kurar. Sanatçı galeri mekânında Little John adlı canlı bir çakalla bir hafta geçirmiştir. Baker bir ayrıntıya özel olarak dikkat çeker: “Samanla, boy boy dizilmiş, yırtık pırtık *Wall Street Journal* nüshalarıyla ve sanatçının getirdiği çeşit çeşit başka malzemelerle dolu bir uzamda tek başına (kahverengiye boyadığı ve sürekli çakala fırlattığı) bir çift eldiven” (Wolf 2003: 151).

Beuys'un kendi açıklamasına göre, bu performansta “roller hemen değişmiş” ve çakal “özgürlük üretiminde önemli bir işbirlikçi” olarak görünmüş, sanatçıyı “insan tarafından anlaşılamayacak” şeye yakınlaştırmıştır.

Kahverengi eldivenler benim ellerimi temsil ediyor. Bir dizi şey yapma, bir sürü alet ve aracı kullanma özgürlüğüne sa-

hipler. Çekiş tutabiliyor, bıçakla kesebiliyorlar. Yazabiliyor, şekil verebiliyorlar. Eller evrensel ve insan elinin önemi de burada yatıyor. (...) Eller kartalın ya da köstebeğin pençeleri gibi belli bir kullanımla sınırlanmış durumda değil. Yani Little John'a fırlattığım eldivenler oynaması için ona kendi ellerimi vermem anlamına geliyor. (age.)

Bu örnek hayvanın insan için başkalığından ziyade “hayvandan-başka-olana” işaret eder: “insana” (age.). Hayvanı çağırır; hayvanı insanlaşmaya çağırır. Sanatçının hayvana verdiği şeyin kendisi, bir şeyler vermesi mümkün olandır: yani ellerdir. Peki hayvan da buna bir armağanla yanıt verebilir mi? Heidegger’e göre, kesinlikle hayır. Hayvan daima yaşam dünyasında asılı kalır, çıkışı yoktur. Susanna Lindberg’in harikulade açıkladığı gibi,

Heidegger *Die Grundbegriffe Der Metaphysik*’te hayvana dokunabilen türde varlık için onun “uyaranı” (*Entthemung*) der. Bir işaretten daha azı olan uyaran buna rağmen hayvan için anlamlıdır. Hayvanın çevresini açarak aslen kapalı ve “ket vurulmuş” [*inhibited*] var olma tarzını bozar; hayvanın bu açıklık karşısındaki tutumu afallamış bir “tutulma”dan ibaret kalsa dahi. (...) Jakob von Uexküll’ün izinden giden Heidegger uyaranların hayvanın çevresini oluşturduğunu düşünür. Çevre, *içinde* hayvanın muhtelif uyaranlarla karşılaşabileceği bir uzam değildir; uyaranlarının bütünü hayvanın çevresini, onun “ana hatları”nı ya da içinde hareket ettiği “çember”i oluşturur. Bir hayvanın hayatı, uyaranları tarafından açılan bir çevreyle bitmek bilmez ilişkisidir. (Lindberg 2004: 67)

Gelgelelim Heidegger’de bir seçenek daha vardır; *Dasein*’ın açıklığına ilişkin söylemin arkasında pusuya yatmış başka bir

“bilinçdışı filozof” vardır. Heidegger’de açıklığıyla yarı kapalı, kapallığıyla yarı açık olan hayvan tam da “tutulmuşluğuyla” son derece ikircikli bir figür haline gelir. *Açıklık* kitabında *Dasein*’ın özünü bilinçdışı hayvan hayatının gizliliğinden çıkarsayan Agamben bu ikircikliliği uç noktasına götürür. Agamben’e göre hayvanlığı insanlıkla buluşturan geçiş noktası *Dasein*’ın temel uyumlanmalarından biri olan, Heidegger’in “hayvanlığın özü”nün (tutulma) karşısına yerleştirdiği *derin sıkıntıdır*. Şöyle der Agamben:

Tutulmada hayvan, uyararıyla dolaysız bir ilişki içindeydi; ona maruz kalmış, onun tarafından sersemletilmişti, ancak uyarının kendisinin açığa çıkmasına izin vermeyecek şekilde. Hayvanın yapamadığı şey tam da kendine özgü uyarın çemberiyle ilişkisini askıya alıp atıl kılmaktır. Hayvanın çevresi orada salt imkân gibi bir şeyin tezahür etmesine izin vermeyecek şekilde kurulur. (Agamben 2004: 67-68; 71, çeviri değiştirildi)

Gelgelelim hayvanın tutulmasıyla derin sıkıntı arasında hem büyük bir mesafe hem de yakınlık vardır ve bu yakınlık bölgesi birinden diğerine geçişin gerçekleştiği mahaldir:

O halde derin sıkıntı, dünya yoksunluğundan dünyaya, hayvan çevresinden insan dünyasına geçişin gerçekleştiği metafizik işlemci olarak belirir; burada sözkonusu olan düpedüz antropojenezdir, yaşayan insanın *Dasein* oluşudur. (age.; 71-72, çeviri değiştirildi)

Yaşayan insan *Dasein*’ın ve böylece insanoluşun yükünü sırtlanır. Ancak bu geçiş “hayvan çevresinin sınırlarının ötesine uzanan, onunla ilişkisiz, daha geniş ve aydınlık başka bir alana

açılmaz” (age.; 72, çeviri değiştirildi). Onun yerine hayvanın çevresiyle ilişkisini askıya alır ve uyaranını atıllaştırır. Hayvan-daki tutulma ancak bu atıllaşma ve askıya alınma sayesinde “bizatihi kavranabilir”. Agamben bu noktayla Heidegger’deki *Dasein*’ın açıklığı ve “hayvan çevresinin ne açık ne de kapalı oluşu” motifi arasında bağlantı kurar ve “örtüsü kalkmamış olanın, tarlakuşunun-açık-olanı-görmeyişinin askıya alınması ve yakalanması”nın kendisini böyle gösterdiğini savunur: “İn-san dünyasının ve o dünyanın *Lichtung*’unun (açıklık) merkezine yerleşmiş olan cevher, hayvan tutulmasından başka bir şey değildir; ‘var olanların var olmasının’ doğurduğu hayret, canlı varlıkta bir açılmanmamışlık içinde ifşa edilmesinden dolayı meydana gelen ‘özel aksaklığın’ kavranmasından başka bir şey değildir” (age., çeviri değiştirildi).

Agamben bu analize Heidegger’in Parmenides üzerine derslerine atıfla devam eder:

Lethe’nin* gizsizliğe göre önceliğini birkaç defa ısrarla vurgular Heidegger. Gizin (*Verborgenheit*) gizsizlik (*Unverborgenheit*) bakımından kökeni öylesine gölgede kalır ki, bir bakıma gizsizliğin asli sırrı diye tanımlanması mümkündür. (...) Gizsizliğin bu sırrı şu manada çözülmelidir: *Aletheia*’nın** merkezinde hüküm süren *lethe* –kendisi de aslen hakikate ait olan hakikat olmayan– hayvanın perdelenmişliğidir, açık olmayışıdır. (Agamben 2004: 68-69; 72-73, çeviri değiştirildi)

* (Yun.) Unutmak anlamına gelen “leth” fiilinden türemiştir. Ayrıca mitolojide (adını yönetici tanrıdan alan) ölümler ülkesi Hades’teki unutmanın ırmağı olarak geçer; onun suyundan içenler yaşarken söyledikleri ve yaptıkları her şeyi unutar. –yhn

** (Yun.) *Aletheia* “doğru” anlamına gelen, Yunanca kökenli *alethus*’tan türemiştir, “doğruluk ya da hakikat” anlamına gelir. Olumsuzluk öneki “a”nın *Lethe*’ye eklenmesiyle “gizlememek, unutmamak, açıklık” anlamlarına sahip olur. –yhn

Yani Agamben hayvanlık ile *aletheia*'nın *lethe*'si arasında ilişki kurar. Hakikat (*Aletheia*) bu *lethe*'yi –Heidegger'de varlığın unutuluşuna dönüşen unutuluş, unutkanlık– kendi içinde taşır. Dolayısıyla hayvan ansızın varlığın unutuluşunun tam kalbinde belirir; “unutanın” hayvan olması anlamında değil, tam da unutulanın hayvan olması anlamında. Agamben Heidegger'in *Dasein*'inden yeni bir canavar yaratıyor gibidir, ontolojik bir hayvan. Nitekim, ilk bakışta absürd gelebilecek bu doğrultuda devam edip Heidegger'in meşhur metaforlarından birini düz anlamıyla doğrudan bir ifade olarak okuyacağım izninizle: “İnsan varlığın çobanı” (Heidegger 1998: 252) ise, *varlık da bir sürüdür*.

Heidegger'in varlığın unutuluşunda ayırt etmeye çalıştığı *varlığın çağırısı* filozofların yalnızca anlamsız bir ses olarak işittiği o eklemlenmemiş hayvan sesinin yankısı değil midir? Bu sesleniş çobanının kaybettiği ve unuttuğu hayvan-varlığından gelmez mi? Bu da hayvanın, –Agamben'de (onun Hegel yorumunda) insanın belirişini öngören– kendi şiddetli ölümüyle yüzleşen eklemlenmemiş sesiyle aynı değil midir?

Bu adım Kafka'da, Hegel'de, Freud'da ve başka yerlerde –farklı kılıklarda– halihazırda baş gösteren o geçmişe bakış hayaletini uyandırır ister istemez. Nitekim Lacan 1. *Seminer*'de Freud'un Kurt Adam vakasını yorumlarken, bastırılan ile bastırmanın aynı şey olduğu gibi “şaşırtıcı” bir sonuca ulaşır:

Bir bastırma eylemi içerdiği ölçüde travma, *olan olduktan sonra* [*après coup, nachträglich*] devreye girer. Bu uğrakta öznenin bir parçası tam da bütünlük kazandırmakla meşgul olduğu simgesel dünyadan kopar. Bu parça bundan böyle özneye ait olmayacaktır. Özne artık ondan bahsetmeyecek, artık ona bütünlük kazandırmayacaktır.

Ancak bu parça orada bir yerde kalacak, tabiri caizse özenin denetiminde olmayan bir şey tarafından konu ulacaktır. (...) Asli çekirdeğini oluşturan bastırma burada ba lar. (Lacan 1991a: 191)

Bu ifade Hyppolite ile Lacan arasında Heidegger'deki *lethe-aletheia*, unutuluş-hakikat sözcük oyununun psikanaliz pratiğiyle ilişkisi üzerine ilginç bir tarti ma doğurur. Tartışmanın başlangıç noktası Octave Mannoni'nin "başarılı bastırma" ya da "başarılı simgesel bütünleşme" hakkındaki sorusudur, ki Lacan'a göre, burada "daima bir tür normal unutu  sözkonusudur" (192).

LACAN: Belli ki tarihe bütünleşme, beraberinde simgesel varoluşa kaydırılmamı  koca bir gölgeler diyarının unutuluşunu getirir. Ve bu simgesel varoluş başarılı olduğunda ve özne tarafından bütünüyle  stlenildiğinde, arkasında hiç ağırlık bırakmaz. Devamında Heidegger'in kavramlarına başvurmak gerekir. Varlığın sözcükler arasına kabul edilmesinde her defasında belli bir unutma payı, her *aletheia*'ya eşlik eden bir *lethe* sözkonusudur.

HYPOLITE: Mannoni'nin formülünde ben *başarılı* sözcüğüne anlam veremedim.

LACAN: Terapistlerin kullandığı bir tabir. Başarılı bastırma esastır.

HYPOLITE: *Başarılı* demek en derin unutu  anlamına gelebilir.

LACAN: Ben de ondan bahsediyorum.

HYPOLITE: Yani bu *başarı* belli yönlerden tam bir başarısızlık aslında. Varlığın b t nle mesine ulaşmak için insan özsel olanı unutmak zorunda. Bu *başarı* aslında bir *başarısızlık*. Heidegger olsa *başarılı* sözcüğünü ka-

bul etmezdi. Buna yalnızca terapistin bakış açısından *başarılı* denebilir.

LACAN: Bu zaten terapist bakış açısı. Yine de, Heidegger varlığın her kavrayışında sözkonusu hata payını temelde yatan bir tür *lethe*'ye ya da hakikat gölgesine tahsis ediyor gibi geliyor bana.

HYPPOLITE: Terapistin başarısı – Heidegger için bundan daha kötüsü olamaz. Unutuşun unutuluşu bu. Heideggerci otantiklikse unutuşun unutuluşuna kapılıp gitmemekten ibaret.

LACAN: Doğru, Heidegger varlığın kaynaklarına geri dönüşünü bir tür felsefi yasa haline getirmiş olduğu için. (age.)

Geçmiş bakan hayvan için geri dönecek bir yer yoktur, zira “kaynak”, yani –özgürlük beklentisi olarak– hayvani varlığının hakikati ve manası, ama aynı zamanda şimdi ile geçmiş arasındaki gediği açan “travma”, olan olduktan sonra devreye girer. Bu gedikten derin bir sıkıntı doğar ve en nihayetinde bizi biz yapar.

Kafka şöyle der:

Artık eski istidadından bile yoksun, hatta bir zamanlar neyi temsil ettiğini bile unuttu. Onda şimdiyi karartan belli bir melankolinin, huzursuzluğun, kaybolmuş çağlara dönük belli bir özlemin kaynağı bu unutuştur belki de. Ancak bu özlem insan uğraşının ayrılmaz bir parçası, hatta belki insan uğraşının ta kendisidir. (“He”, *Notes from the Year 1920*, aktaran Bloom 2003: 64)

Aşk üzerine kitabında Vladislav Sofronov bu notun son cümlesini, kendi tabiriyle *düşünce hayvanının* bir örneği olarak

aktarır (Sofronov 2009: 38). Düşünce hayvanı düşüncenin duygulanımsal bir boyutunu, bedensel bir öznedeki “o düşünür”ü tayin etmek için Sofronov’un ortaya attığı bir figürdür. Ancak buradaki hayvan bir “hayvancık” ya da “küçük bir hayvan” değil, düşüncenin (katı, sıvı, gaz hali misali) “küme hali”dir (48). Hayvan âşık olmuş çaresiz bir öznenin, bir düşünürün *ve* yüceltim yerine bir tür fenomenolojik indirgemeye sıçrayan bir hayvanın küme halidir. Düşünce hayvanı –hayvanların değil– düşüncelerin en inceliklisidir.²

VIII

Yoksul Hayat

“Sıkıntı” sözcüğünün Rusça karşılığı *toska*’dır. Jonathan Flatley *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism* kitabında, bu sözcüğü çok sık kullanan Andrey Platonov’a ayrılmış bölümde, “çevirisi imkânsız” Rusça sözcüklerin bu “paradigmatik” örneğine bir tanım getirmeyi dener:

Oxford Rusça-İngilizce Sözlüğü’nde *toska*’ya karşılık olarak “melankoli, azap, özlem, depresyon” tanımları verilir, ancak Vladimir Nabokov’un belirttiği gibi, “*toska*’nın tüm tonlarını veren tek bir İngilizce sözcük yoktur”. Tıpkı “melankoli” gibi *toska*’nın da zengin bir yan anlam sahası vardır. Nabokov sözcüğün menziline dair bir fikir verir: “En derin ve sancılı haliyle, çoğu zaman belirli bir nedeni olmayan büyük bir tinsel ıstırap hissidir. Bu kadar marazi olmayan düzeylerindeyse hafif bir ruh ağrısıdır, nesnesi olmayan bir özlemdir, hastalıklı bir hasrettir, muğlak bir huzursuzluktur, zihin sızısıdır, arzudur. Belli durumlarda birine veya bir şeye dönük arzu, nostalji, aşk hastalığı da olabilir. En alt düzeylerindeyse can sıkıntısına, bıkkınlığa doğru evrilir”.¹

Menzili ve kullanımı bakımından biraz İngilizcedeki “melankoli” sözcüğüne benzeyen *toska* bunalım ve melankolide (en azından günümüz kullanımında) mümkün olmayan bir şekilde nesne alabilmektedir. Herhangi bir şey *hakkın-*

da bunalıma girmek veya melankolikleşmek mümkündür, ancak burada herhangi bir şey (ev, arkadaş, sosyalizm) *için* duyulan *toska*'da olduğu gibi nesneyle aktif bir ilişki söz-konusu değildir. (...) *Toska*'nın bununla bağlantılı bir fiil hali vardır. Fiil olarak sözcük bir şeyden mahrum olmanın, potansiyel ve paradoksal biçimde aktif doğasını öne çıkarır. (Flatley 2008: 160)

Bu kapsamlı açıklamaya tek bir şey ilave etmek istiyorum: *Toska* bir şey için olduğu kadar bir şeye *karşı*, daha doğrusu belli bir verili duruma karşı, genel olarak her şeye karşı da duyulan aktif hissiyatın ifadesi olabilmektedir; çoğu zaman öznenin dayanılmaz bulduğu bir duruma işaret eder. Bu durumda *toska* bir eylem çağrısı gibidir; aciliyete, toptan bir değişimin acil gerekliliğine gönderme yapar (aksi takdirde durum dayanılmaz olmaya devam edecektir). Ani, olumsuz bir kesinti beklentisini tayin edebilir.

Bu son manada *toska* ve Heidegger'deki nostalji arasında hiçbir ilişki yoktur. Bu derin sıkıntı türü varlığın kaynağını umursamaz. İşleri olurluna bırakamayan ıstıraptır. Bu bölümde bizatihi doğanın değişim arzusunun, hayvan hayatının yoksulluğuna kayıtlı ve bir bakıma devrimci bir ütopyaya hareket veren arzunun altında bu sıkıntının yatıyor olabileceğini göstermek için Andrey Platonov'un yazılarını ele alacağım. Özetle, derin sıkıntı ve hayvanın yoksulluğu gibi bazı temel kavramları Heidegger'le paylaşan devrimci Rus yazarı, karşı devrimci Alman filozofla sanal bir diyalog veya polemik içine sokacağım.²

Rus Devrimi'nden esinlenen ve devrim için muazzam bir yaratıcı enerji ve emek sarf eden pek çok aydın, sanatçı, şair ve yazar arasında Andrey Platonov eşsiz bir figürdür. Sanayi proletaryasından gelen Platonov önde gelen Rus yazarlardan

biri olmuş, devrimi gerçek malada Marksist bir edebiyat pratiğinin oluşturulması olarak görüp topluluk, cinsellik, toplumsal cinsiyet, emek, üretim, ölüm, doğa, ütopyacılık ve yeni (ve daha iyi) bir gelecek yaratmanın paradoksları gibi konulara odaklanmıştır.

Gelgelelim olağanüstü yazıları iki defa “unutulmuştur”. Birincisi, “sosyalist gerçekçilik”in genel çizgisinden saptığı için Platonov’u reddeden Stalinist sansür sebebiyle. (En iyi yapıtları çekmecesinde kalmış, ölümünden yıllar sonra yayımlanmıştır.) İkincisi, Platonov’un karmaşık nesrini “reel sosyalizm” üzerine ironik alegorilerden bir diğeri gibi gören daha sonraki liberal ve dini yorumlar yüzünden. Ancak Georg Lukács, Fredric Jameson ve Slavoj Žižek gibi düşünürler için referans noktası haline gelmiştir. Rusya’da da Platonov’un yazılarını yeniden düşünmeye çalışan, bu yazılara yeni kuramsal araçlarla yaklaşıp başlangıçta içerdikleri siyasal meydan okumayı, içine kapandığı katı ideolojik kabuktan kurtarmayı umut eden yeni bir yazar dalgası vardır.

Bu bölümde Platonov’un hayvanlığını³ onun trajik doğa diyalektiğinin bir parçası ve Rus Devrimi için duyduğu mesianik beklentilerin bir ifadesi olarak ortaya koymayı amaçlıyorum.⁴ Bunun için niyetim, somut bir siyasal-ontolojik perspektif içinde Platonov’un *yoksul hayat* fikri üzerine bir yorum geliştirmek. Platonov hayat ve hayatın yoksulluğu üzerine çok şey yazmıştır. *Yoksul hayat* hayvanların ve bitkilerin, ama aynı zamanda tam da bu hayattan mutluluk ve komünizm inşa eden insanların hayatıdır. Yoksulluk hayatın esas, hatta muhtemel tek maddi kaynak olduğu, her şeyin üretiminde kullanılan evrensel bir varoluş tözü olduğu bir durumdur. Devrim dahil büyük şeyler de bu yoksul, zayıf tözden üretilecektir: “İnsan solucandan doğar” (Platonov 1989: 378).

İnsandan farklı olarak hayvanı yoksul hayatın cisimleşmesi olarak gören ve özü sonluluk ve ölüm olan insanın, *Dasein*'in, dünyanın tüm servetine sahip ve dolayısıyla hayvanlar üzerinde ontolojik bir hâkimiyeti bulunduğu inanan Heidegger'den farklı olarak Platonov açıkça o ufak, yoksul ve zayıf canlı varlıkların tarafındadır ve onlara içsel bir varoluş erdemi atfeder:

Tüm hayvan ve bitkiler sefil ve üzgün olamazdı ya: Numara yapıyorlardı, uykuya yahut eziyetli ama geçici bir ucubeliğe düşmüşlerdi. Öyle olmasa hakiki coşkunun sırf insan kalbinde bulunduğunu varsaymak gerekecekti; bu ise değersiz, boş bir fikirdi, çünkü kaplumbağanın gözleri de düşünceli düşünceli bakıyordu ve çakal eriğinin bir ıtırı vardı; demek oluyor ki insan ruhuyla bütünlenmeye ihtiyaç duymayan, kendi içinde yüce varlıklardı bunlar. (Platonov 2008: 120; 121)

Canlı varlıkların içsel bir kıymet taşıdığı fikri Platonov'un en ufak tefek yaratıklara yakından bakmasına ve onlarda maddenin tarafında bulunan bir tür tinsellik bulmasına yol açar. Evet, hayvan hayatı dünya bakımından yoksuldur, ama dünyanın kendisi daha da yoksuldur, entropi ve ölümün kuvvetine karşı koyabilmek için hiç şüphesiz bu hayatın enerjisine muhtaçtır. Bu karşı koyuş emek vasıtasıyla gerçekleşir: Hayvanlar, bitkiler ve yoksul düşmüş insanlar yaşamak ve hayattan keyif almak için sürekli yoğun çalışma içindedir. Nitekim "Hayvanlar ve Bitkiler Arasında" (1936) öyküsünde bebek bir tavşanı şöyle tarif eder Platonov:

Aynı küçük yumuk bebek-tavşan orada ayaklarıyla toprağı eşeliyor, birtakım kökleri ya da geçen yıl birinin dü-

şürüp bıraktığı lahana yaprağını çıkarmaya çabalıyordu. Yorulmak bilmeden yaşam galesiyle uğraşıyordu çünkü büyümesi gerekliydi ve canı durmaksızın yemek istiyordu. Toprakta bulduğu şeyi yiyince biraz işedi ve oynamaya koyuldu – kuyruğuyla, üç ayağıyla tuttuğu dördüncüyle, sonra ölü ağaç kabuğundan artakalanla, dışkılarının parçalarıyla ve hatta ön ayaklarıyla yakalamaya çalıştığı boş havayla. Bir su birikintisi bulup susuzluğunu giderdi tavşan, çevresine nemli bilinçli gözlerle baktı, sonra ötedeki bir çukura girdi, vücudunun sıcaklığına büzüşüp kestirmeye koyuldu. Yaşamın tüm zevklerini tatmıştı: Yemiş, içmiş, nefes almış, çevreyi dolaşmış, keyif duymuş, oynamış ve uyumuştur. (Platonov 2008: 159; 12)

Daha sonra ayrıntısıyla inceleyeceğim *Can* romanında biri çimenlere girer ve okur orada gizli bir hayat bolluğu keşfeder.

Çevresindeki bitkiler köklerinden başlayarak titriyor, çeşitli görünmez yaratıklar kaçışıyordu ötesinden berisinden: karnı olan karnının, ayağı olan ayağının üzerinde, kimileri de alçaktan uçarak. Az önce sessizce oturuyorlardı herhalde, fakat içlerinden yalnızca bazıları, pek azı uyuyor olmalıydı. Her birinin öyle çok kaygısı vardı ki gün yetmiyor olmalıydı onlara; belki de gönülleri kısacık ömürlerini uykuya harcamaya razı olmadığından gözlerini yarı yarıya perdeleyip kestirmeyi yeğliyorlardı, hayatın hiç değilse yarısını görebilmek, karanlığı duyup gündüzün zaruretlerini unutmak için. (Platonov 2008: 22; 26)

Yoksul hayatın ilk özelliği *hamaratlıktır*. Platonov'un hayvanları, bitkileri ve yoksul düşmüş insanları hayatlarını sürdürmek için *çalışır*. İkinci özellik –ki bu halihazırda içsel olarak

hayvanidir— *cömertlik* ve *verme*, armağan etme kabiliyetidir. Heidegger'in hayvanları için vermek değil yalnızca almak veya kapmak mümkündür; sadece yoksul oldukları, verecek bir şeyleri olmadığı için değil, aynı zamanda elleri olmadığı için. Platonov'daysa verme kabiliyeti yalnızca yoksul hayatta vardır, zenginlikse açgözlülüğe karşılık gelir; zenginler yalnızca alır, gitgide daha fazlasını temellük eder.

Yoksul hayatın ne verecek malı mülkü ne de elleri vardır, ama kendisini cömertçe paylaşır; hayvanlar insanlara etleriyle birlikte hayat tözlerini, “ruhlarını” verir. Bu bakımdan Georges Bataille'in kurbanlık hayvanlarına yakındırlar ama Bataille'da hayvan doğadaki fazlalığın harcanması olarak, Platonov'un hayvanıysa sefalet ve eksiklik üzerinden tarif edilir. Platonov'da karşımıza çıkan pek çok et yeme sahnesi aşırı ekonomi rejimi altında iş gören tuhaf kurban ritüellerini hatırlatır:

Babası, avladığı hayvan ve kuşları idareli, akıllıca yer, ölen doğa nimetlerinin insanda bir faydaya dönüşmesi, helada boşa gitmemesi için çocuklarına da aynısını tembihlerdi. Öldürülenlerin etinden kemiğinden sadece tokluk değil iyi de bir ruh, yürek gücü ve fikriyat edinilmesini öğütlerdi. Kuş yahut hayvandan en iyi şeyleri alamıyor da sırf karın doyurmak istiyorsan otlu lahana çorbası ya da ekmekli *türya* yemeliydin. Baba, hayvan ve kuşu âlemin kıymetli ruhları, onları sevmeyi de tutumluluk olarak görürdü. (Platonov 2008: 157-158; 11-12)

Bir ineğimiz vardı. Hayattayken sütünü annem, babam ve ben içerdik. Sonra bir oğul doğurdu – bir dana, o da onun sütünü içiyordu, biz üçümüz ve o dördüncü, herkese de yetiyordu. İnek bir de toprağı sürüyor ve yük taşıyordu. Sonra oğlu et için satıldı. İnek acı çekmeye başladı, ama

kısa süre sonra trenden öldü. Onu da yediler, çünkü sığır eti idi. İnek bize her şeyini verdi, yani sütünü, oğlunu, etini, derisini, içini ve kemiklerini, iyi kalpliydi. (Platonov 1999: 148; 29)

Bir-iki kuşla doyacaklar mıydı sanki? Hayır. Fakat birer yolunmuş kuş eti parçası alabilirlerse kederleri sevince dönüşürdü. Et onları tok tutmaz ama ortak yaşamla ve birbirleriyle bütünleşmelerini sağlar, iskeletlerinin gıcırdayan kuru kemiklerini yağlar, onlara gerçeklik hissi verirdi, var olduklarını anımsarlardı. Burada yemek aynı anda hem ruhu besliyor, hem de manasızlaşan uysal bakışların yeniden ışıldamasına, güneşin yeryüzüne dağıttığı ışığı görmesine yarıyordu. (Platonov 2008: 92; 95)

Platonov'da hayvan eti "ruhu beslemeye" yarar ve aynı zamanda bedene kendi "iyi ruhunu" verir. Yani insan ruhu hayvan bedenini yerken, insan bedeni de hayvan ruhunu yer. Platonov'da et yiyen ve bedeni besleyen ruh maddidir; Hıristiyanlıktaki cismani olmayan, ölümden sonra göğe yükselen ruhla ilgisi yoktur. Bir *anima*'dır, hayat maddesidir; bedenler arasında dolanan, hayvandan insana geçen ve insanlar arasında gezinen tözün adlarından biridir bu. Hayat tözü yeme yoluyla ya da örneğin mahrem anlarda, âşıklar arasındaki cinsel uyarım anlarında yahut dostlar arasındaki duygusal yakınlık anlarında bir bedenden diğerine geçer. Bu anlar derin bir varoluşsal anlam taşıyabilir; bunun muzip bir ifadesi Platonov'un "Anti-Sexus" (1926) metninde, Charlie Chaplin'in yeni bir mastürbasyon aletinin reklam metnine verdiği yanıtta karşımıza çıkar:

Ben Anti-sexus'a karşıyım. Mahremiyet, insan ruhlarının canlı teması hesaba katılmamış ki bu temas cinslerin kay-

naşmasında kadının meta olduğu durumlarda bile açık seçik ortadadır. Bu temasın cinsel birleşmeden bağımsız bir önemi de vardır: Antiseksüel mekanizmanın veremeyeceği anlık dostluk ve tatlı sempati hissi, eriyip giden yalnızlık duygusudur bu. Ben insanların fiili yakınlığından, ağızdan ağza nefes alıp vermesinden, başka gözlere inatla bakan bir çift gözden, en kaba cinsel birleşme sırasında ruhun duyulungsvermesinden, karşısına çıkan bir diğer ruh sayesinde zenginleşmesinden yanayım. Bu nedenle Anti-sexus' a karşıyım. Ben cılız yaşam sularını saçarak ikinci bir varlıkla kardeşlik anını satın alan canlı, acı çeken, komik, köşeye sıkışmış insan varlığından yanayım. (Platonov 2013: 51-52; 159)

Platonov'un hayvanları hayatlarını sürdürmek için sıkı çalışmaktan yorgun ve yoksul düşmelerine karşın cinsel keyfe gayet açıktır. "Anti-Sexus" metninde Chaplin'in hasmı olan Henry Ford'un, kendi kendini tatmin aletinin üreticilerine ürünlerini "gezegenin tüm hayvan nüfusuna" dağıtmalarını tavsiye etmesi tesadüf değildir (51; 158). Hayvan ne kadar küçükse yaşam süresi o kadar kısa, ama şehveti ve heyecanı o kadar fazladır: Ölümle yüz yüze geldiğinde⁵ en önemsiz, "türev varlık" dahi diğerini sevmeye ve böylece yoksul, zayıf kuvvetiyle dahi bir tür evrensel hayat hareketine iştirak etmeye koşturur.

Bir sazlık uzanıyordu önünde ve Çagatayev içine girdiği anda tüm sakinleri bağırmaya, uçuşmaya, dönenmeye başladı. Sazlığın içi sıcaktı. Hayvan ve kuşların hepsi korkup kaçmamıştı insanı görünce, seslere bakılırsa kimileri yerlerinde kalmıştı. Öylesine ürkmüşlerdi ki ölümlerini beklerken bir an evvel üremeye ve haz almaya bakıyorlar-

di. Çagatayev bu sesleri çok eskilerden tanıyordu ve şimdi sıcak otların içinden yükselen bu cılız, sıkıntılı sedaları dinlerken, son sevincinden kolay kolay vazgeçmeyen tüm bu yoksul hayata karşı merhamet duyuyordu içinde. (Platonov 2008: 22; 26-27)

Ancak Platonov'un hayvanlarının tutkularıyla insanın tutkuları arasında bir fark vardır. İnsanlar anlık cinsel arzularını baskılar ve bu kaçınma bazen aşırı noktalara varırken, hayvanlar sınırsızdır. Hayvanın tutku ve arzusu alternatif tanımayan bir yazgı olarak doğasının peşinden gider; bu yüzden acısı, sevgisi, endişesi, açlığı ve öfkesi anında tatmin ya da ölüm dışında soluk aldırılmaz.

Çagatayev emindi bundan, vahşi hayvan ve kuşların dayanılmaz, dolaysız duyguları olduğunu biliyordu. Gözyaşı dökerek, yüreklerini paralayarak kendilerine teselli, düşmana merhamet bulamazlardı içlerinde çünkü. Acılarını kavgada, düşmanın ölü bedeninde ya da kendi mahvoluşlarında tüketmeyi arzulayarak hareket ederlerdi. (Platonov 2008: 89; 93)

İnek artık hiçbir şey yemiyordu; sessizce ve seyrek nefes alıyordu, ağır, zorlu bir dert kavruluyordu içinde; çıkışsızdı, ancak büyüyebilirdi bu dert, çünkü inek, bir insanın yapabileceği gibi sözle, bilinçle, bir arkadaşla ya da eğlenceyle avunamazdı. (...) İnek, bir mutluluğu unutup bir başkasını bulabileceğini ve eziyet çekmeyi bırakıp yeniden yaşayabileceğini anlamıyordu. Bulanık aklı kendisini kandırmasına yardımcı olacak güce sahip değildi: Yüreğine ya da duygularına bir kez sızan şey ne bastırılır, ne de unutulurdu. (Platonov 1999: 144; 25)

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde hayvanlarda kavramsal düşünce-
nün yokluğundan bahseden Adorno ve Horkheimer tam
da bu yokluk yüzünden hayvanların alabildiğine *acı çektiği-
ne* işaret eder. (Bunu Descartes'ın hayvanların *acı çekmedi-
ğini* söyleyen meşhur iddiasına karşı konumlandırırlar.) Bu
Platonov'un hayvanlara gösterdiği duyarlılığa karşılık gelir
bir bakıma. Adorno ve Horkheimer'da da hayvanların doğal
ihtiyaca karşılık gelen yazgılarına karşı koymaları mümkün
değildir (ve bundan dolayı aslında Hegel'in mutsuz hayvan-
larına benzerler).

Teselliden yoksun oluşları hayvanlarda korkunun hafifle-
mesi anlamına gelmez, mutluluğun bilincinde olmayışları
da acı ve kederin yokluğu demek değildir. Mutluluğun
maddileşmesi, varoluşa ölüm bahşetmesi için ortada teş-
his edici bir hafıza, yatıştırıcı bir idrak, dini ya da felsefi
idea, kısacası kavram olmalıdır. Mutlu hayvanlar yok de-
ğildir, ama ne kadar kısa solukludur bu mutluluk! Hay-
vanın düşüncenin özgürleştirici etkisiyle hafiflememiş
hayatı kasvetli ve haşındır. Boş varoluşun kasvetinden
kaçış için direnç gerekir ve bunun için de konuşma şart-
tır. En güçlü hayvan bile son derece zayıftır. (Adorno ve
Horkheimer 1989: 246-247; 328-329, çeviri değiştirildi)

Hayvanların sonsuz zayıflığı “kaderlerini idrakla frenleye-
memeleridir” (247). Mutsuzlukları ve acıları durmak bilme-
den devam eder, çünkü hayvanlar söylemsel kesinti uğrak-
larıyla birlikte *aklın diyalektiğinden* bihaberdir. Platonov'da
hayvan hayatının kanunu başka bir diyalektiğe kayıtlıdır;
doğa diyalektiğine. Bu diyalektiğin trajedisi hayatın ölümde,
bazılarının diğerlerini yemesinde sadık kalınan zalimliğidir.
Nitekim *Can*'da “koyunun çemberi”ni şöyle tarif eder Plato-

nov: Koyunlar ot peşinde çölde gezinmektedir, insanlar koyunların peşindedir, yırtıcı hayvanlar ve köpekler de ölenleri yemek üzere insanların peşindedir.

Öğleyin ihtiyar Sufyan Çagatayev'i kuru yolun kenarına çekti. Kimileyin, Amuderya kollarının yakınlarında yalnız yaşayan, insanları unutmuş ama gördüklerinde bir zamanların çobanlarını anımsayıp yanlarına koşuveren iki-üç yaşlı koyuna rastlanabildiğini söyledi. Bu koyunlar tesadüfen hayatta kalmış ya da beylerin Afganistan'a götürmek isteyip de fırsat bulamadıkları yabanileşmiş koca sürülerden artmışlardı. Koyunlar birkaç yıl çoban köpekleriyle birlikte yaşamıştı; köpekler bir süre sonra onları yemeye başlamış, ama zamanla ölüp gitmiş ya da sıkıntıdan oraya buraya kaçışmışlardı, koyunlarsa yalnız kalmışlardı ve yaşlılıktan ya da susuz kumlarda yolunu kaybetmiş vahşi hayvanların saldırılarından ölüyorlardı yavaş yavaş. Yine de içlerinden birkaçı sağdı ve şimdilerde yalnız kalmaktan çekindikleri için birbirlerine yakın durarak dolaşıyorlardı titreye titreye. Yoksul bozkırda büyük çemberler çiziyor, dairesel yollarından dışarı sapmıyorlardı; akliselimleri böyle buyurmuştu onlara çünkü yiyip ezdikleri küçük otlar onlar yollarını tamamlayıp da eski yerlerine dönene kadar yeniden doğuyordu. Sufyan'ın bildiği, yabanileşmiş, soyu tükenmiş sürülerden artakalan koyunların ölene kadar takip ettiği böyle dört göçebe yolu vardı. Bunlardan birisi yakınlarından geçmekteydi, Can halkının şu an Sarıkamış'a doğru ilerlediği yolla neredeyse kesişiyordu. (2008: 63; 66)

Bozkırda ölü insanları yiyen birçok hayvan ve kuşun olduğunu biliyordu. Halkın peşi sıra, fark edilmeyecek

kadar öteden sessizce gelen vahşi hayvanlar düşenleri yiyor olmalıydı tüm bu zaman boyunca. Koyunlar, halk ve vahşi hayvanlardan oluşan üçlü alay dizi dizi ilerliyordu çölde. Fakat koyunlar ot patikasını kaybederek kimi zaman rüzgârda sürüklenen perekati-pole'lerin peşine düşüyordu, bu yüzden aslında rüzgâr, otundan insanına herkesi yönlendiren güçtü. (76; 80)

Ama doğada trajedinin yanı sıra umut da vardır. Ve yine bu umut da susamış bir hayvanı besleyen ve bedeninin içinden zeki insan gözleriyle bakan o yoksul hayat sayesinde ayakta kalır. Platonov'un hayvanlarının her birinin içinde hapis, gizli bir insan vardır. Nitekim "Çöp Rüzgârı" öyküsündeki bir karakter bir köpeğin eskiden insan olduğunu fark eder.

Sabahleyin bir köpek, küçük bir dilenci kız gibi, korkarak çöplüğe sokuldu. Lichtenberg bu köpeğin aslında acı ve yokluktan hayvan akılsızlığına düşmüş bir insan olduğunu hemen anladı ve daha fazla korkutmadı onu. Ne var ki köpek insanı fark eder etmez dehşetten titremeye başladı, gözleri ölüm kederinden nemlendi – korkudan gücünü yitirmişti, zar zor uzaklaştı oradan. (Platonov 1999: 79; 73)

Platonov hayvanların yüzünde ve bakışında ağlayamayan, üzüntüsünü başka türlü de ifade edemeyen üzgün ve bilinmeyen bir insanın acılarını ve umutlarını okur. *Can*'da sessizce acı çeken devenin betimlenişi bunun en etkileyici örneklerinden biridir:

Köhne Derya Nehri'nin kuru yatağına varan Nazar Çagatayev bir kum birikintisinin içine ön ayaklarına daya-

narak insan gibi oturmuş bir deve gördü. Deve zayıftı, hörgüçleri çökmüştü, kara gözleriyle akıllı, üzgün bir insan gibi ürkek ürkek bakıyordu. ... O zaman deve gözlerini yumdu, çünkü nasıl ağlanacağını bilmiyordu. (Platonov 2008: 26; 31)

Platonov'un hayvanı tanınmayan zekâsından azap çeken, doğal bedenine hapsolmuş, hayvan kılığında bir insandır. Heidegger *Hümanizm Üzerine*'de hayvanları insanlardan ayıran aşılmaz uçurumdan bahsederken, Platonov'un (1934'te yazılan ama Sovyet sansürü tarafından yasaklanıp ancak 1986'da yayımlanan) "Gençlik Denizi" hikâyesinin kahramanı insanlarla diğer varlıklar arasındaki mesafenin komünist bir devrimle aşılması gerektiğini, bu devrimin Darwinci evrimi devam ettirmesi, hatta hızlandırması ve böylece nihayetinde hayvanları bir delilik biçimi olan hayvanlıklarından kurtarması gerektiğini düşünür. Karakterlerden biri, "Bir an önce dünyayı değiştirmemiz gerek," der, "çünkü hayvanlar bile delirmeye başladı" (Platonov 1990a: 294).

Bu noktada tarihsel bir perspektife başvurup 1917 Ekim Devrimi'nin ardından yeni doğmuş Sovyet toplumunda her alanda "doğada devrim", hatta "doğaya karşı mücadele" ölçütlerinin sürekli yükseldiğini belirtmek gerekiyor. Doğanın değişmesi, hem zorunluluğa bağlılığından kurtulması hem de olumsuzluğunun doğurduğu kırılmalığa karşı korunması gerekiyordu. Geri dönüşü olmayan bir nokta fikrini, bir tür "gemiyi terk edin!" fikrini, toplumsal ve doğal düzenin özgürleşme ve eşitlik yönünde toptan dönüşümü fikrini kayıtsız şartsız ayakta tutan yaygın bir avangard tavır vardı. Doğa sınıf mücadelesinin savaş alanlarından biri olarak da görülüyordu. Bir türün diğerine –mesela hayvanların insanlara– potansiyel veya fiili dönüşümü ve beraberinde daha yüksek

bilinç ve özgürlük düzeylerine ulaşılması teması, dönemin Sovyet edebiyatı ve şiirine baştan aşağı sızmıştır ve devrimci hümanizm diye nitelendirilebilir.

Burada belki iradeci özgürleşme siyasetine de içkin olan, yerini alması için eşitsizlik, devlet ve iktidar yapılarını en sonunda yeniden üretme eğilimi gösteren insanmerkezci bir perspektif benimseniyor gibidir. Ancak bunun zıddı olan ütopyaya, sahici ve özgür olduğu farz edilen harikulade doğaya geri dönüş fikrine dayalı derin ekoloji ütopyasına ayrıcalık tanımak değildir bu. Hayat biçimlerine herhangi bir kurumsal baskı aygıtına karşı koyacak kadar kuvvetin bahşedildiği çağdaş dirimselci öngörülere ayrıcalık tanımak da değildir. Doğa “hoş” filan değildir: Rus devriminde doğa Hegelci-Marksist bir anlayışla özgürlüksüzlük, ıstırap ve sömürü üzerinden görülür; hayvanlar âlemi dönüştürülmesi gereken bir toplum modeli gibi iş görür. Mesele bir türün diğerine karşı hâkimiyeti ve üstünlüğü değil, her şeyin hesaba katılmasıdır. Türler arasındaki eşitsizliğe dokunulmadığı sürece insanlar arası eşitlik de mümkün olmayacaktır. Yani Adorno’nun dediği gibi diyalektiğin bulunmadığı hayvanlar olabilir, ama hayvanların bulunmadığı bir diyalektik olamaz. Hayvanlar ve diyalektik konusunu inceleyen Marco Maurizi’nin altını çizdiği gibi, tarih zulmün tarihidir ve insanların insanlara uyguladığı tahakküm insanın doğaya uyguladığı tahakkümle başlar (Maurizi 2012: 67-103).

Fütürist şair Velimir Khlebnikov (2008: 181), “Atlar için imtiyazlar/ve inekler için eşit haklar görüyorum” diye yazar. Rus avangard absürdist grup OBERIU’nun kurucularından Nikolay Zabolotski “The Triumph of Agriculture” şiirinde eskinin burjuva rejimi altında acı çeken bir doğa tarif eder, hayvanları proleterlere benzetir ve teknoloji yardımıyla gitgide özgürleşecekleri bir ütopya yaratır.

Pencerede kızıl bir parıltı gördüm
Makul bir öküzündü.
Hantal inekler meclisi
Oturmuş sorun çözmekle meşguldü.

...

Aşağıda makine mabedi
Oksijen krepler imal ediyordu.
Orada kimya dostu atlar,
Polimerik çorba içiyordu,
Havada süzülüp,
Gökyüzünden ziyaretçi bekleyenler vardı.
Formüller ve kurdeleler içinde bir inek
Elementlerden turta yapıyor
Ve koruyucu örtüler altında
Kocaman kimyasal yulaflar yetiştiriyordu. (Zabolotski 2005)

Platonov bu bakımdan özel bir ilgiye layıktır. Yazılarında yalnızca insanlar değil, bitkiler dahil tüm canlı yaratıklar *komünizm arzusuyla* yanıp tutuşur; Fredric Jameson'ın dediği gibi henüz Freud'unu ya da Lacan'ınını bulamamış bir arzudur bu (Jameson 1994: 97).⁶ *Çevengur*'da (1928-29) geçen bir pasaj bu bakımdan temsilidir: "Çepurnıy bir dulavratotunu yoklamıştı; onun istediği de komünizm idi: Bütün bu muzır otlar canlı bitkilerin dostluğuna delaletti. ... Sokaklarda hayatın sıcaklarına da, ölümün karlarına da proletaryayla birlikte katlanacak hür otlar büyüdü" (Platonov 1978: 198; 246).

Komünizm arzusu derin sıkıntıdan (*toska*) ve mevcut düzenin dayanılmazlığından doğar. Platonov da kendince genişimin yollarını, bütün ikircikliliğiyle teknoloji aracılığıyla "doğaya karşı mücadele"yi düşünmeye çalışır. "Sosyalist Trajedi Üzerine" başlıklı kısa denemesinde şöyle der:

Doğa büyük değildir, bereketli değildir. Ya da öyle haşin bir düzeni vardır ki bereketini ve büyüklüğünü kimseye bahsetmiş değildir. Bu iyi bir şeydir, aksi takdirde doğanın tamamı –tarihsel zaman içinde– yağmalanır, harcanır, yalanıp yutulur, insanlar kemiklerini dahi sıyıırırdı; her zaman yeterince iştah olurdu. Fiziksel dünyanın tek bir kanunu –aslında temel kanunu, yani diyalektik– olmasaydı, insanların birkaç kısa yüzyıl içinde dünyayı büsbütün yok etmesi için bu kadar yeterli olurdu. Dahası, insanlar olmasa dahi doğa kendi kendini paramparça ederdi. Diyalektik muhtemelen doğanın inşasındaki pintiliğin, ürkütücü haşinliğin ifadesidir ve insanlığın tarihsel oluşumu ancak bu sayede mümkün olmuştur. (...) Teknolojiyle doğa arasındaki durum trajiktir. Teknolojinin gayesi şudur: “Bana üstünde duracak bir yer verin, dünyayı yerinden oynatayım.” Ama doğa yenilmekten hoşlanmayacak şekilde inşa edilmiştir. (...) Doğa içine kapalıdır, ancak birbirine benzeyen şeylerin mübadelesiyle, hatta bazen kendisi biraz daha fazlasını alarak iş görür, ama teknoloji bunu tersine çevirmeye çabalar. Dış dünya kendisini bizden diyalektik sayesinde korur. Bundan dolayı, paradoks gibi görünse de, doğadaki diyalektik, teknoloji karşısında en büyük direniştir ve insanlığın düşmanıdır. Teknolojinin maksadı ve uğraşı diyalektiği devirmek ya da yumuşatmaktır. Bu konuda bugüne dek mütevazı bir başarı kazanmıştır, dünya bize karşı hâlâ nazik değildir. Aynı zamanda çocukça bir keyif içinde manasızca erkenden yok oluş karşısında tek öğretmenimiz ve başvuru kaynağımız da diyalektiktir. Keza teknolojinin tamamını yaratan güç de odur. (Platonov 2011: 31-32)

Yani Platonov’un komünizme dair beklentileri ideoloji ve siyasetin çok ötesine uzanır. Doğa ne kadar bunaltıcı ve trajikse,

mutluluk ve özgürlük umudu da o kadar kuvvetlidir. Bu umut esastır; hayvanlarda ölüm dışında bir alternatif tanımadan kaderinin peşinden gitme tutkusuyla, doğal hayatın bütün gücüne sahiptir.

Platonov'un komünistleri ve Bolşevikleri devrimci hayvanlardır. Hayvan yüzlerinde kendilerini görür, kendi devrimci tutkularını hayvanlara yansıtırlar. İnsanlar gibi çileci olmalarının ve bedensel arzularının anında tatmin olmasına karşı koymalarının sebebiyse daha büyük arzularının ya da gerçekten dayanılmaz arzularının komünizme dönük arzu –ve *toska*– olmasıdır. En ufak hayvanlar dahil olmak üzere herkes için mutluluğun gerçekleşmesine dönük tutkudur onları harekete geçiren.

Komünizm yahut sosyalizm arzusu cinsel arzunun yahut başka bir doğal ihtiyacın ne yüceltimi ne alıkonarak aşılması ne de söylemsel kesintiye uğratılmasıdır. Tam aksine, bir tür sefahattir. Gezegen çapında bir değişim olarak devrimin zorunluluğu ve aciliyeti bilinçsiz hayvan doğasına bile kayıtlıdır; bu doğa insanlardan, komünistlerden, *bizden* bir tür kurtuluş bekliyor gibidir. Platonov'un tarihsel materyalizmine hareket veren güç, endişeli bir hayvanın var olana karşı tahammülsüzlüğü ve olması gerekene dair kutlu beklentisidir.

Issız çöl toprağı, deve, hatta acınası avare otlar – tüm bunların ciddi, yüce ve muzaffer olması gerekmez miydi? Sefil varlıkların içinde kutlu, gerekli ve zorunlu bir göreve adanmışlık hissi yaşar, yoksa ne diye böyle güçlüklerle katlanıp bir şeyler beklesinler? (Platonov 2008: 28; 32)

Bu perspektifte devrim ileri bir adımdan ziyade absürd bir “geriye” –yardım bekleyen bu zayıf, unutulmuş yaratıklara doğru– dönüş hamlesidir. Mayakovski'nin “Devrime Övgü”-

de dediği gibi, “Denizcileri gönderdin / Batan bir kruvazöre / Kedi yavrusu ağlıyordu / Orada unutulmuş.” Tek sorun zaten hep *çok geç* olmasıdır. Yoksul hayat kendisini bir kader olarak gerçekleştirmek ve ufacık, biricik fırsatını yakalamak için ihtiyaç duyduğu hayatın kendisinden yoksun gibidir. Hayvanların ölüm anlarında olduğu gibi, çoğu zaman ancak çoktan kaybolduğunda bu fırsatın farkına varılır. Platonov’a göre hayat, kaybeden ve kayıp bir ihtimaldir. Hayvanın ölümünün bu fırsata kaybolmuş bir fırsat olarak tanık olduğu her an çok geç kaldığımızı gösterir. Hayvanlığın trajedisi imkânsız bir felaketin her an gerçekleşiyor olmasıdır. Hayvan uzun süre beklediği mutluluğu elde edemeden, keder ve selafet içinde ölür; insan da yasla baş başa kalır.

Nihayet küçük bir kaplumbağa gördü: Şişkin boynunu çıkarmış, ayaklarını çaresizce salıvermiş yatıyordu; kendini kabuk altında korumayı bırakmış, burada, yolun üzerinde ölüvermişti. Çağatayev onu eline alıp inceledi. Sonra bir kenara götürüp kumların içine gömdü. (Platonov 2008: 57; 60-61)

Yas kaybolan şeyin içselleştirilmesi ya da muhafaza edilmesi olarak iş görür. Hatıra sadık bir düşüncedir: Hatırlayan kaybolanı muhafaza ederek onu unutuluşun boşluğundan kurtarır. Hatıra artık orada olmayana sadakattir, ama buna rağmen, Walter Benjamin’in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*’in ikincisinde söylediği gibi, “zayıf bir mesiyamik güç” bahşeder bize.

Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. (...) Bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma vardır: Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyamik

güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güçle. Bu iddianın karşılığını vermek kolay değildir. Tarihsel maddeci bunun farkındadır. (Benjamin 2007b: 254; 40, çeviri değiştirildi)

Benjamin’de geçmişin iddiası şimdiyi etkileme ve onu ölümün kesintiye uğrattığı umuda yanıt verebilecek devrimci bir eylemin aciliyetiyle ilişkilendirme doğrultusundadır. Hayat fırsatı kaybolduysa, kalbi bilinmeyen mutlulukla atan yaratık yine de yoksulluk, üzüntü ve kölelik içinde öldüyse, onun beklentilerini ancak hayatta olanlar karşılayabilecektir. Hayatta olanların savaşta ölenler karşısındaki sorumluluğundan bahsederken Platonov da Benjamin’in tarihin materyalist diyalektiğine ilişkin bu paradoksal görüşünü paylaşır: “Ölülerin yaşayanlardan başka güveneceği kimse yoktur; biz de şimdi, ulusumuzun mutlu ve özgür kaderinin halkımızın ölümünü haklı çıkaracağı ve kurtaracağı şekilde yaşamalıyız” (Platonov 1984: 109).

Bu notlarda Platonov belli bir ulusla özdeşleşir ve ölümler de bu ulusun parçasıdır. Ancak çoğu nesrinde fiili, var olan bir ulusu tarif etmek yerine, Deleuze’ün tabiriyle “bir halk icat eder” (Deleuze 1997: 4); tıpkı Kafka’nın Fare Halkı’nı icat etmesi gibi. Žižek’in komünist ütopya üzerine düşünürken Jameson üzerinden Platonov ile Kafka’yı karşılaştırması tesadüf değildir.

Fredric Jameson “Josephine”i Kafka’nın toplumsal-siyasal ütopyası, son derece eşitlikçi komünist toplum vizyonu olarak yorumlamakta haklıdır. Fakat şöyle bir istisna vardır: İnsanların üstben karşısında daima suçluluk duyacağı kanısında olan Kafka böyle ütöpik bir toplumu ancak hayvanlar için tahayyül edebilmiştir. (Žižek 2010: 370; 448, çeviri değiştirildi)

Böyle ütöpik bir toplumla, bir ulusa özgü simgesel niteliklerin tümüne sahip halkın gerçekten var olan bazı birimlerinin imgeleri arasında ayırım yapmak çok önemlidir. Deleuze'ün dediği gibi,

Bu ille de dünyaya egemen olması beklenen bir halk değildir. Bu, devrimci-oluşa kapılmış, minör, sonsuza dek minör bir halktır. Melez, aşağı, buyruk altında tutulan, hep oluş halinde, asla tamamlanmayan halk, belki de yalnızca yazarın atomlarında varolur. Melezlik, artık ailesel bir durumu değil, ırkların sürecini ya da yoldan çıkmasını belirtir. Ben oldum olası bir hayvanım, aşağı ırktan bir zenciyim. (Deleuze 1997: 4; 13)

Platonov daha önce ele aldığımız *Can* romanını tam da bu tür melez halklara ithaf eder. Romanın Moskova'da iktisat eğitimi almış kahramanı Nazar Çagatayev partiden, çöle gitmesi ve orada “çeşitli uluslardan kimselerin oluşturduğu, yoksulluk çeken, küçük bir göçebe halkı” (106; 27, çeviri değiştirildi) bulup “onlara sosyalizmi öğretmesi” yönünde talimat alır. Can [*Dzhan*] Sovyet halkı için genelleştirilmiş bir kişileştirme olduğu gibi, Yahudiler için de beklenmedik bir metafor (özgürlük peşinde çölde gezinme) ve en nihayetinde tüm mutsuz ve kayıp insan ve hayvanları “ulus” adı altında bir araya getiren bir edebi figürdür.

İçlerinde Türkmenler, Karakalpaklar, birkaç Özbek, Kazaklar, İranlılar, Kürtler, Beluciler ve kim olduğunu unutmışlar vardı. (...) *Halkın yoksulluğu ve çaresizliği o kadar büyükmüş ki*, senede birkaç hafta süren hoşar işini nimetten sayarmış, çünkü o günlerde ona çörek ve hatta pirinç verirlermiş yemesi için. Su dolaplarının işletilmesinde bu

halk eşek niyetine çalışır, arklara su yürüsün diye tahta çarkı vücuduyla hareket ettirmiş. Eşegi koca bir yıl boyunca beslemek gerekir, oysa Sarıkamışlı işçiler kısa bir süre zarfında yiyeceğini yer, sonra da çekip gidermiş. Hem büsbütün de ölmez, ertesi yıl, çölün dibinde bir yerlerde çilesini doldurup dönermiş gerisingeri.

“Biliyorum o halkı ben, orada doğmuştum,” dedi Çağatayev.

“Bu yüzden gönderiyorlar ya seni oraya,” diye açıkladı sekreter.

“Ne denirdi o halka, hatırında mı?”

“Bir şey denmezdi,” diye yanıtladı Çağatayev. “Ama kendi kendisine kısa bir ad vermişti.”

“Nasıl bir ad?”

“Can. *Ruh* ya da *tatlı hayat* anlamında. O halkın, ruhandan ve kadınların, anaların ona bağışladığı tatlı hayatından başka hiçbir şeyi yoktu – halkı doğuran analardır çünkü.”

Sekreter kaşlarını çattı ve kederlendi.

“Demek varı yoğun göğsündeki yüreğiymiş, o da çarptığı sürece...”

“Sırf yüreği,” dedi Çağatayev onaylayarak, “bir tek yüreği; vücudunun dışında kalan hiçbir şeye sahip değildi. Zaten hayat da onun sayılmazdı, yaşadığını sanırdı sadece.”

“Annen Can halkının kim olduğunu söylemiş miydi sana?”

“Söylemişti. Kaçaklar, yetimler ve dermanı kesilince kapı dışarı edilen yaşlı kölelermiş. Sonra kocalarını aldatan kadınlar vardı, korkudan düşmüşlerdi oraya; aniden ölüp giden birilerini seven, başka da koca istemeyen kızlar geliyordu temelli kalmaya. Bir de tanrı bilmez insanlar yaşardı orada, dünyayla dalga geçenler, suçlular (...) Gerçi hepsini

anımsayamıyorum, küçüktüm daha.” (Platonov 2008: 25; 27-28, vurgular bana ait)

Burada ulus kendi içinden komünizmi inşa edebilecek, aynı zamanda doğal bir kaynak olarak kendisini tüketebilecek bir tür “töz”dür, maddedir: Halkın hayatı ne kadar yoksulsa o kadar açgözlülük doğar, zira saf bir emek gücüne indirgenişinin önünde hiçbir engel yoktur. Yoksullar her zaman çalışmaya zorlanabilir. Bu ulusta “yaşamdan korkulmasının” sebebi budur.

Halkın yaşamaktan korkuyor, unutmuş ne olduğunu, inanmıyor da. Ölü taklidi yapıyor, yoksa mutlular ve güçlüler yine gelip eziyet eder ona. Az bir şey bırakmış kendisine, kimsenin istemediği bir şey, kimse açgözlülük etmesin diye gördüğünde. (106; 108)

Yoksul hayat ölümü taklit eder. Bu ufak nüfusun hayatı yok olmaktadır; çöl kumlarının içinde çıplak ya da yarı çıplak (yalnızca paçavralar giyinmiş) insanlarla birlikte düpedüz gözden kaybolur. Platonov hayatın bu sıfır düzeyinden, ’in tıbbiyle yaşamla ölüm arasındaki bu gri bölgeden başlayarak bu halkın tarihini anlatır. Bu hayat tam anlamıyla insanca değildir; simgesel, gerçek ve kültürel servetten yoksundur. Özdeşleşebileceği hiçbir şey yoktur ve kendisini sömürüye karşı savunacak durumda değildir, ki Platonov’a göre yaşayan ruhu yiyip bitirir bu.

Çagatayev çocukluk anılarından ve Moskova’da aldığı eğitimden bilirdi ki, sömürünün her türlü insanın ruhunu sakatlamakla, onu ölüme alıştırmakla başlar, öyle kurulur egemenlik, başka türlü köle köle olmaz. Ve sürer ruhun

zorla sakatlanışı gitgide artarak, kölenin sağduyusu deliliğe dönüşene dek. (2008: 103; 105-106)

Hegel'den Marx'a uzanan ve emeğin hayvanı insana, köleyi efendiye dönüştürdüğünü savunan diyalektiği böyle tersine çevirir Platonov. Hegel'de köle, emeğiyle dünyayı değiştirir ve özbilinç kazanır; oysa Platonov'un insan hayvanı hayatını devam ettirmek için çalışır ve daha iyi bir dünya umut eder, ama sonunda kendisini tüketir ve umutsuzluğa kapılır, paradoksal biçimde son sığınağını hayvanın dilsiz bedeninde bulur.

Platonov'un insandan kaçış çizgisi, 1934 tarihli "Çöp Rüzgârı"nda tarif edilir. Ana karakter, kozmik uzay fizikçisi Albert Lichtenberg faşist Almanya'da insan olarak kalamayıp yavaş yavaş belirsiz bir hayvana dönüşür. Son sığınağını, artık kimsenin tanıyamadığı bu hayvan bedeninde bulur. "Gençlik Denizi"nde hayvanat bahçesinde teknisyen olarak çalışan Visokovsky, "hayvanlar âleminin eski zamanlarda keşilmiş evriminin yeniden başlayacağını ve şu an huzursuzluk içinde yaşayan, kıllarla kaplı tüm sefil yaratıkların nihayet bilinçli bir hayata kavuşacağını" (Platonov 1990a) hayal ederken, "Çöp Rüzgârı"nda gördüğümüz süreç bunun tam tersidir:⁷ bedeni kıllarla kaplanan ve akıl sağlığını kaybeden, sonrasında artık yeterince insan olmadığı için toplama kampına yerleştirilen bir insan.

Kamp bürosunda Lichtenberg'e hiçbir şey sormadılar, karşılarındakini, insan olamayacağını varsayarak incelediler. Yine de her ihtimale karşın süresiz hapse mahkûm ettiler, kişisel siciline ise şunları işlediler: "Sosyal hayvanın muhtemel yeni bir türü, tüylerle kaplı, el ve ayakları güçsüz, cinsel özellikleri belirgin değil, toplumsal dolaşımdan çıkarılan bu şahsı belirli bir cinsiyete mal etmek olanaksız,

kafasının dış özelliklerine bakılırsa geri zekalı, bazı kelimeler söylüyor, belirgin bir coşku duymaksızın bir cümle telaffuz etti –‘Hitler’in üst yarım bedeni’– ve sustu. Süresiz mahkûmiyet.” (Platonov 1999: 79-80; 74)

Hakim, Lichtenberg’e kurşuna dizileceğini bildirdi, zira beden ve akıl gelişimi Alman ırkçılık ve devlet kuramının öngördüğü seviyeye uymuyordu: Halk organizmasının hayvanlık seviyesine düşmüş şahıslardan kesin şekilde temizlenmesi, ırkın asaletsiz varlıklarla zehirlenmesinin önlenmesi amaçlanmaktaydı. (80; 76)

Paradoksal biçimde, bu tanınmayan hayvan ya da hayvanlaşmış insan, Agamben’in tabiriyle (2002) bu *muselmann* hikâyesinin sonunda bir kahramanlık gösterir; komünist bir Yahudi kadını kurtarıp kamptan kaçmasına yardım eder ve en sonunda çocuğunu kaybetmiş deli bir kadını kendi etiyile beslemeye çalışırken yok yere kendisini kurban eder. Kendisini öylesine tüketir ki bir polis memuruyla birlikte onu arayan karısı sonunda ölü bedenini bulduğunda onun insan olduğunu anlamaz.

Zelda yerde ne olduğunu bilmediği, gözleri yere dönük bırakılmış ölü bir hayvan gördü. Ayakkabısıyla dokundu ona, karşısındakinin belki de kıllarla kaplı ilkel bir insan olabileceğini gördü, yine de büyük ihtimalle iri bir maymundu, biri tarafından sakat bırakılmış ve şaka olsun diye insan kıyafeti parçaları giydirilmişti üzerine.

Az sonra dışarı çıkan polis Zelda’nın tahminini doğruladı, bu yatan, maymun ya da Almanya için gereksiz başka bir şey, bilimdışı bir hayvandı; üzerine kıyafet giydirenler

de genç Naziler ya da Stahlhelmler olmalıydı – politik amaçlarla.

Zelda ve polis, insan yaşamının sonuna kadar tüketildiği boş kasabayı terk ettiler. (Platonov 1999: 89; 81-82)

“Çöp Rüzgârı” Platonov’un umutsuz metinlerinden biridir; burada manzarayı tersine çevirip bir hayvan bedeni içinde saklı olan huzursuz insanın gizli dünyasını –bir anlığına– açığa vurur. Farkına varılmamış ve çoktan kaybedilmiş fırsatı yeniden elde etmek amacıyla, Deleuze’ün “ölmek üzere olan buzağılar için yazarız” deyişinde olduğu gibi, ölmek üzere olan bu yaratık için yazar. İnsan hayvan olur ve en nihayetinde atıklaşır; Kafka’nın *Dönüşüm*’ündeki Gregor Samsa gibi.⁸ Farkına varılan şey hayvandır. “Bir köpek gibi” – *Dava*’da K.’nin son sözleridir bunlar. Biri kalbine bıçak sapladığında, “Bir köpek gibi,” der. Bu sözlerle şunu ekler Kafka: “Sanki bunun utancı kendisinden sonra da sağ kalacaktı.”

Bu pasaj üzerine yorumda bulunan Walter Benjamin söz-konusu utancı Kafka’nın “insanlar ve hayvanlardan oluşan bilinmeyen ailesi”yle ilişkilendirir; Kafka bu ailenin sınırları dahilinde “yazılarında kozmik çağları yerinden oynatır”. Geçmişin, unutulmuş olanın çarpıcı indirgenemezliğiyle, hayvanlığın dünyasına giden yolla meşgul Benjamin’in Kafka’yla hangi yoldan ilişki kurduğuna bakalım:

Utanç yalnızca başkalarının önünde duyulan utanç değil, aynı zamanda onlar için duyulan utançtır. (...) Kafka içinde yaşadığı çağı, zamanın başlangıcı karşısında bir ilerleme olarak görmemiştir. Romanları bir bataklık dünyasında geçer. (...) Artık unutulmuş olması günümüze uzanmadığı anlamına gelmez. Aksine: Tam da bu unutuluştan

Unutulmuş olan asla salt bireysel değildir; bu içgörü Kafka'nın yapıtlarına erişim için bir yol daha sunar. Unutulmuş her şey tarihöncesi dünyadan unutulmuş olanlarla, sürekli yeni, tuhaf ürünler veren sayısız biçimlerle, belirsiz, değişken bileşimlerle birbirine karışır. Kafka öykülerindeki o tükenmek bilmeyen ara dünyanın, içinden geçerek ışığa yöneldiği mahfazadır unutulmuş. (131)

Ataların dünyası Kafka'yı "unutulmuşun mahfazası" olan "hayvanlara kadar götürür" (132). Agamben dolayısıyla Heidegger'de olduğu gibi unutulmuş olan *varlığın* değil (bu durumda varlık dilsel bir işlev, bir rabıta olduğu için, hayvan dile hayat ilavesi getirmekle kalacak ve Badiou'nun [2000] Deleuze eleştirisinde söylediği gibi hayat da varlığın bir diğer adından ibaret olacaktır), varlığımızın olumsuzluk ve hafıza olarak etrafında kurulduğu anlamlı bir hiçlik olarak bizatihi unutulmuşun mahfazası.

Bu unutuluşun kaynağı "Ben'in öteki olması" değil midir? Öyleyse eğer, olsa olsa ancak çok geç fark edilebilen bu gerçek bize kaybettiğimiz şey neyse bizim de o olduğumuz gibi çarpıcı ve aynı zamanda nafile bir bilgi bahşeder. Hafızanın sürekli peşinden koştuğu bir unutuluştur bu. Hafıza unutulmuşun etrafında huzursuzca gezinir. Var olmayana sadık kalır. İnsanın kendisiyle ilişkisinin bu paradoksla yüzleşmekten kaçınması mümkün değildir; kendi umutsuzluğumuzdan geriye dönük olarak ürettiğimiz hayvan biz onun özgürlük beklentisini karşılayamadan utanç verici bir şekilde ölür. Özgürlük bilgiye karşılık gelmez; hayvanın insanlaşmasına da karşılık gelmez. Kafka'nın gizli sözcüğü –"kaçış çizgisi" değil de– "özgürlük" ise, özgürlük Kafka'nın gizli dünyasında her

yerdeyse, bu sadece orada bulunduğu, başka hiçbir yerde olmadığı anlamına mı gelir?

Minerva'nın Baykuşu'nun dramı her zaman geç gelmesidir. Malabou'nun dediğı gibi, "alacakaranlık söyleminde, gecesi- nin başlangıcında felsefe bu hakikatin ilanından başka bir şey olmayabilir: Gelecek için çok geç kalmıştır" (Malabou 2005: 4). Minerva'nın Baykuşu umutsuz hayvanlığımızın son umu- dunu gerçekleştirebileceğimiz yer olan *terra utopia*'ya açılan kapıların çoktan kapandığını keşfeder. Ve bu kapıların üstün- de şöyle yazar:

Hakikat. Hayvanlar giremez.

Ama hayvanlar hakikatin kapılarından girmenin yasak oldu- ğunu bilmez. Kapılar onların umurunda değildir. Bir sınırı belirtmek için nereyi çitle çevireceksek çevirelim –"tek gerçek serkeş"– hayvan o sınırı yasadışı yoldan aşacaktır. Ne de olsa, giriş kapısı yalnızca oradan geçme izni olmayanlar için anlam ifade eder. Hayvan tam da kaçış yokmuş gibi görünen yerde kaçış çizgisini bulacaktır. Ve bu çizgi üzerinde başka bir şey daha bulması mümkündür. Her şeye rağmen, özgürlüğü?

Önsöz

1. “Benjamin in Palestine: On the Place and Non-Place of Radical Thought”, Ramallah, 6-11 Aralık 2015.

Sunuş

1. Metin 1925’in sonlarına doğru yazılmış ama onyıllar sonra yayımlanmıştır. Tuhaf bir bilgi ilave edeceğim: Ağustos 2012’de Rus kamu medyasında ve devlet okullarında (kamu ahlakı ve sağlığına zararlı olduğu gerekçesiyle) her türlü cinsel eğitim ve propagandanın yasaklanmasını savunan Moskova Duma’sı (şehir parlamentosu) vekili Vladimir Platonov da bir tür “Anti-Sexus” olmuştur. Andrey’den Vladimir’e: Rusya’da kamusal hayatın son yüz yılda nasıl bir çürüme içinde olduğunun en özlü formülü bu olabilir.

I. Bölüm

1. Nitekim Pisagor’un kavrayışı ruh göçü ilkesine dayanır: Hayat unsuru –*anima*, ölümsüz ruh– bir bedenden diğerine (insan, hayvan veya bitki bedeni) geçiş yapar; Platon da *Timaeus*’ta hayvanları insandaki yozlaşmanın neticesi olarak gören mitolojik tersine evrim kavrayışını açıklar (Simondon 2011: 32-42).
2. Alberto Toscano’ya göre, Simondon’un bireyleşme sistemi ilişkisel bir ontoloji doğurur; burada “gerçek ilişkiler kendi terimleriyle beraber ortaya çıkan ilişkilerdir” (Toscano 2006: 139).
3. Aynı zamanda iyi bir Simondon okuru olan Deleuze, Kafka’daki tersine hareketi de –insanın hayvanlaşması, metamorfoz– “canlı kaçış çizgisi” olarak yorumlar.

II. Bölüm

1. “İlkel” sözcüğünü çekince payıyla kullanıyorum, zira asıl ilkel olan tarihöncesi insan değil, onu ancak bu küçültücü terimle adlandırabilen sözdağarcığımızdır; bu terim yüzyıllar boyunca hayvanlıkla arasında daha büyük bir mesafe olduğu sanısıyla “uygar” insanın üstünlüğünün işaretçisi olmuştur.

III. Bölüm

1. Bu iki şeyin birbirinden çok farklı olması mümkündür, ama zorunlu değildir. Paradoksun babası olan ikircikliliğe saygı gösterelim: Cennet doğanın taklidi ve aynı zamanda karşıtıdır.
2. Agamben’in Fransisken kökenleri hakkında bkz. Chiesa (2011: 149-163).
3. Bataille’a göre, tarihöncesi insanda muazzam hoşnutluk uyandırmış bir olgudur bu.
4. Deleuze ve Guattari bilhassa Kurt Adam vakası üzerine yorumlarında bu bağlantıyı sorunsuz hale getirmiş, salt olumlu bir ifadeye dönüştürmüş, hayvan-oluş, çokluk ve bilinçdışının hayvanlığı olarak övmüştür (bkz. Deleuze ve Guattari 2005).

IV. Bölüm

1. Bunu Adorno’nun meşhur tespitiyle yan yana getirmek mümkündür: “İdealist sistemde hayvanların oynadığı rol, faşizmde Yahudilerin oynadığı rolün neredeyse aynısıdır” (Adorno 1998: 80).
2. Ötekiyle ilişkinin ilkesi olarak insan yüzü motifi daha sonra Emmanuel Levinas (1979: 187-253) tarafından kapsamlı bir şekilde geliştirilecektir.
3. Ancak günümüz kitle kültüründe en yaygın insan imgesinin ağzı açık insan olduğuna dikkat etmek gerekir: Reklamlarda çoğu zaman yüzünde kocaman gülücüklerle dişlerini gösteren insanlar görürüz; sanki doğruca tüketicilerin hayvani bilinçdışına hitap ediliyor gibidir.
4. Hegel, Kojève ve Bataille’da hayvanlık üzerine bkz. Timofeeva (2013).
5. “Doğanın esnek aynasında / Yıldızlar – bir ağ, Tanrılar / – Ka-

ranlığa musallat, balıklar – mıyız biz,” der Velimir Khlebnikov (2008).

6. Hegel'den (1932: 212) aktaran Agamben.
7. Ebedi mesihanik hayat olacaktır bu; Agamben'e göre çıplak hayatı aşan, ne insani ne de hayvani dilin hayatı. Agamben'in mesihanik hayat mefhumu üzerine bir eleştiri için bkz. Chiesa ve Ruda (2011: 163-180).
8. Batı sömürgelerindeki gerçek kölelik ve Hegel üzerine ilginç bir analiz için bkz. Buck-Morss (2009).

V. Bölüm

1. Bu noktada Fredric Jameson'a katılıyorum: “Ancak ben bu noktada Hegel'in Kojève'den daha ileride olduğu, Kojève'in Efendi ile Köle arasındaki kişilerarası mücadeleyle sınırlı tuttuğu 'tanıma'nın süregelen önemi hakkında daha verimli ipuçları sunduğu inancındayım” (Jameson 2010: 162).
2. Kojève'in düşüncelerinin dini ve kıyametsonrası siyasi bağlamı üzerine daha fazlası için bkz. Timofeeva (2014).
3. Bkz. Timofeeva (2009). Rusça yayımlanan bu kitap Bataille'da erotizmi konu alırken, hayvanlığa Bataille düşüncesinin kıyıda duran ama kurucu bir figürü olarak odaklanmaktadır.

VI. Bölüm

1. Benjamin Noys'un Deleuze'ün olumlamacılığına dönük eleştirisi için bkz. Noys (2010: 51-79).

VII. Bölüm

1. Örneğin bkz. Derrida (2006), Agamben (2004), Lindberg (2004), Atterton ve Calarco (2004).
2. “‘Düşünce hayvanı’ tabiri bir soyutlama fazlasının bir ‘düşünür’ adına gayriidealleştirilmesi demektir, o kadar. Örneğin o kadınla, ötekiyle komşu olduğunuz, şehrin başka bir bölgesindeki apartman dairenizden eşyalarınızı alıyorsunuz. Ve metroda asansörle aşağı inerken birdenbire o diğer adamı görüyorsunuz – bitişik asansörde o kadına doğru, ışığa doğru gidiyor. Yeni da-

irenize girerken onların orada, kadının evinde şu an ne yaptığını düşünüp tavanınızdaki avize kancasına bakıyorsunuz. Ama aynı esnada içinizdeki bir şey asansördeki bu karşılaşmayı saf estetiğiyle, sinematığıyla, bir nokta-kadın etrafında konumlanmış iki vektörün geometrisiyle iki zıt hareketten oluşan sinematografik bir mizansen olarak görüyor. İşte tavandaki kancaya bakan ve (psikolojinin alanından ayrılmadan) geometriyi gören tam da düşünce hayvanıdır” (Sofronov 2009: 33).

VIII. Bölüm

1. Nabokov’dan aktaran Puşkin (1991: 141). Flatley *toska*’nın kullanımı konusunda Fitzpatrick’e de (2004: 357-371) atıfta bulunur.
2. Bu noktada Tora Lane’e katılıyorum: “Bolşevizm’e ve Rus Devrimi’ne derinden muhalif Alman filozof ve yapıtlarının tamamı, Rus Devrimi’ni edebiyata tercüme etme ve kuvvetini canlı tutma aracı olarak görülebilecek Sovyet yazarı arasında, düşünsel anlamda zıtlık varmış gibi görünse de düşünceleri birbirleriyle diyaloga girmeyi hak ediyor” (Lane 2012, 63). Lane makalesinde “zemin” ve “zeminlilik” terimlerinin Platonov ve Heidegger’deki kullanımını karşılaştırır.
3. Platonov’un hayvanları üzerine ayrıca bkz. Günther (2012: 251-272).
4. Ayrıca bkz. Platonov üzerine yazdığım makale, Timofeeva (2011).
5. Rus filozof Valery Podoroga’ya göre Platonov’da “orgazm, gittikçe büyüyen bir ölüm hissi altında mahrem bedenler arasında anlık bir tür enerji mübadelesini temsil eder: Tatmini ölümden bulan arzuyu uyaran tam da bu enerjidir” (Podoroga 1991: 355-356). Platonov üzerine daha kapsamlı ve önemli çalışması için bkz. Podoroga (2011: 239-384).
6. Ayrıca bkz. Flatley (2008: 180) ve “Unconscious Desire for Communism” (Timofeeva 2015a).
7. “‘Çöp Rüzgârı’ndaki geriye dönük başkalaşımın faşist ‘görünümler âlemi’nde her şeyin görüldüğü gibi olmadığına işaret

eder. Bu hayvanlar âleminde evrim ters yönde, yani insanın bozunması doğrultusunda hareket eder; bunun sonucu da insanın hayvanlaşması ve ‘insandan aşağı’ defolu yaratıkların yabancı hayvanbiçimli varlıklar olarak kovulduğu ırkçı bir toplumdur” (Günther 2012: 271).

8. Kafka’nın *Dönüşüm*’ü üzerine analizim için bkz. Timofeeva (2015b).

- Ades, Dawn ve Simon Baker (der.) 2006, *Undercover Surrealism: Georges Bataille and DOCUMENTS*, Cambridge: MIT Press.
- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer 1989, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, New York: Continuum. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010]
- Adorno, Theodor W. 1998, *Beethoven: The Philosophy of Music: Fragments and Texts*, çev. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 1991, *Language and Death: The Place of Negativity*, çev. P. E. Pinkus ve M. Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press. [*Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001]
- Agamben, Giorgio 1999, *The Man without Content*, çev. Georgia Albert, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2002, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, çev. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone Books. [*Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot, 2000]
- Agamben, Giorgio 2004, *The Open: Man and Animal*, çev. Kevin Attell, California: Stanford University Press. [*Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2009]
- Agamben, Giorgio 2013, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, çev. Adam Kotsko, California: Stanford University Press.

- Aristoteles 1926, *Nicomachean Ethics*, çev. Harris Rackham, Aristotle in 23 Volumes içinde, cilt XIX, Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2000]
- Aristoteles, 1932, *Politics*, çev. Harris Rackham, Aristotle in 23 Volumes içinde, cilt XXI, Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi, 2000]
- Aristoteles 1974, *Constitution of Athens & Related Texts*, çev. Kurt von Fritz ve Ernst Kapp, New York: Hafner Press.
- Aristoteles, 1991, *History of Animals*, cilt III, çev. D.M. Balme, Aristotle in 23 Volumes içinde, cilt XI, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Atterton, Peter ve Matthew Calarco (der.) 2004, *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Londra: Continuum.
- Badiou, Alain 2000, "Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology", çev. Alberto Toscano, *Pli*. 10: 191–199.
- Balmes, Francois 2011, *Structure, Logique, Alienation: Recherches En Psychanalyse*, Toulouse: Eres.
- Bataille, Georges 1955, *Lascaux, or the Birth of Art*, çev. Austryn Wainhouse, New York: Skira.
- Bataille, Georges 1970–88, *OEuvres Completes: Volume 1–12*, Paris: Gallimard.
- Bataille, Georges 1985, *Visions of Excess*, çev. Alan Stoekl, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges 1986, "Metamorphoses", "Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-knowing", *October*, 36: 22–23.
- Bataille, Georges 1989, *The Tears of Eros*, çev. Peter Connor, San Francisco: City Light Books. [*Eros'un Gözyaşları*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Göçebe, 1997]
- Bataille, Georges 1991, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, 3 cilt, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books. [*Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2017]
- Bataille, Georges 1992, *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books. [*Din Kuramı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Göçebe, 1997]

- Bataille, Georges 1997, *The Bataille Reader*, Botting, Fred ve Scott Wilson (der.), Oxford: Blackwell Publishing.
- Bataille, Georges 2009, *The Cradle of Humanity. Prehistoric Art and Culture*, çev. Michelle Kendall ve Stuart Kendall, New York: Zone Books.
- Benjamin, Walter 2004, "Capitalism as Religion", *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, Eduardo Mendieta (der.), Londra: Routledge.
- Benjamin, Andrew 2007a, "What If the Other Were an Animal? Hegel on Jews, Animals and Disease", *Critical Horizons*, 8: 1, 61–77.
- Benjamin, Walter 2007b, *Illuminations*, çev. Harry Zohn, New York: Schocken Books. [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990]
- Berger, John 2009, *Why Look at Animals?* Londra: Penguin Books. [*Hayvanlara Niçin Bakarız?*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: DeliDolu Yayınları, 2017]
- Buchanan, Brett 2011, "Painting the Prehuman: Bataille, Merleau-Ponty, and the Aesthetic Origins of Humanity", *Journal for Critical Animal Studies*, 11: 1–2.
- Buck-Morss, Susan 2009, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. [*Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2012]
- Chernoba, Roksolana 2012, *Hermann Nitsch: The Bloody Priest of Vienna*, <http://www.desillusionist.com/data/08/04.html>. Erişim tarihi: 17 Ekim 2017.
- Chesterton, Gilbert Keith 2011, *Saint Francis of Assisi*, Nashville: Sam Torode Book Arts.
- Chiesa, Lorenzo 2011, Notes towards a Manifesto for Metacritical Realism. <http://www.diaphanes.de/titel/notes-towards-a-manifesto-for-metacritical-realism-1267>. Erişim tarihi: 23 Kasım 2017.
- Chiesa, Lorenzo ve Frank Ruda 2011, "The Event of Language as Form of Life: Agamben's Linguistic Vitalism", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 16: 2.
- Chiesa, Lorenzo ve Alberto Toscano (der.) 2009, *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne: Re.press.
- Cohen, Esther 1986, "Law, Folklore and Animal Lore", *Past & Present*, 110: 6–37.

- Croce, Benedetto 1969, *What Is Living and What Is Dead of the Philosophy of Hegel*, çev. Douglas Ainslie, New York: Russell & Russell.
- Deleuze, Gilles 1997, *Critical and Clinical*, çev. Daniel W. Smith ve Michael A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Kritik ve Klinik*, çev. İnci Malak Uysal, İstanbul: Norgunk, 2007]
- Deleuze, Gilles 2010, *L'abecedaire de. A comme Animal*, çev. Dominique Hurth, Maastricht: Jan van Eyck Academy.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 1986, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dedalus, 2015]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 2005, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques 1969, "The Ends of Man", çev. Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puiol, Hubert L. Dreyfus ve Barbara Reid, *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(1): 31–57.
- Derrida, Jacques 1978, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1990, *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*, Paris: Flammarion.
- Derrida, Jacques 2003, "And Say the Animal Responded?" çev. Daniel W. Smith ve Michael A. Greco, *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilee.
- Derrida, Jacques 2008, *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques 2009–2011, *The Beast and the Sovereign*, cilt 1 & 2, çev. Geoffrey Bennington, Lisse, Michel, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud (der.), Chicago: University of Chicago Press.
- Descartes, René 1985, *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 1–2, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolar, Mladen 2006, *A Voice and Nothing More*, Cambridge, MA: The MIT Press. [*Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2013]

- Dolar, Mladen 2008, "Telephone and Psychoanalysis", Ljubljana: *Filozofski Vestnik* (Slovenca), 1: 7-24.
- Dolar, Mladen 2012, "Hegel and Freud", *e-flux*, 34 (4): <http://www.e-flux.com/journal/34/68360/hegel-and-freud/>. Erişim tarihi: 17 Ekim 2017.
- Evans, Edward Payson 1906, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, New York: Dutton.
- Fitzpatrick, Sheila 2004, "Happiness and Toska: An Essay on the History of Emotions in Pre-War Soviet Russia", *Australian Journal of Politics and History*, 50(3): 357-371.
- Flatley, Jonathan 2008, *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*, Londra: Harvard University Press.
- Fontenay, Elisabeth de 1998, *Le silence des betes. La philosophie a l'epreuve de l'animalite*, Paris: Fayard.
- Foucault, Michel 1965, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Pantheon Books. [*Deliliğin Tarihi*, ęev. Mehmet Ali Kılığbay, Ankara: İmge, 1992]
- Foucault, Michel 1973, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, ęev. Alan Sheridan, New York: Vintage Random House. [*Kelimeler ve şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, ęev. Mehmet Ali Kılığbay, Ankara: İmge, 2000]
- Foucault, Michel 2006, *History of Madness*, ęev. Jonathan Murphy ve Jean Khalfa, Londra: Routledge. [*Deliliğin Tarihi*, ęev. Mehmet Ali Kılığbay, Ankara: İmge, 1992]
- Girgen, Jen 2003, "The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals", *Animal Law Review at Lewis & Clark Law School*, 9: 97-133.
- Gunther, Hans 2012, "A Mixture of Living Creatures: Man and Animal in the Works of Andrey Platonov", *Urbandus: The Slavic Review of Columbia University*, 14: 251-272.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA; Londra, İngiltere: Harvard University Press. [*İmparatorluk*, ęev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001]
- Harold, Bloom (der.) 2003, *Franz Kafka*, New York: Chelsea House Publishers.

- Hegel, G. W. F. 1931, *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805–6*. Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1932, *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803–4*, Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1967, *Philosophy of Right*, çev. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. 1969, *Science of Logic*, çev. A.V. Miller, Londra: George Allen & Unwin Ltd. [*Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011]
- Hegel, G.W.F. 1979, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press. [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2010]
- Hegel, G. W. F. 1998, *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, çev. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. 2007, *Philosophy of Nature. Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin 1992, *Parmenides*, çev. Andre Schuwer ve Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin 1998, “Letter on Humanism”, çev. Frank A. Capuzzi, *Pathmarks*, Will MacNeill (der.), Cambridge: Cambridge University Press. [*Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013]
- Hyde, Walter 1916, “The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times”, *University of Pennsylvania Law Review*, 64: 696–730.
- Hyppolite, Jean 1969, *Studies on Marx and Hegel*, çev. John O’neill, New York: Harper & Row Publishers. [*Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı, 2010]
- Jameson, Fredric 1994, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.
- Jameson, Fredric 2010, *The Hegel Variations: On the Phenomenology*

- of Spirit*, New York: Verso. [*Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: İthaki, 2016]
- Kafka, Franz 1995, *The Complete Stories*, çev. Willa ve Edwin Muir, New York: Schocken Books. [Ceza Kolonisinde: Anlatılar I, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Can Yayınları, 2007. ("Akademi İçin Bir Rapor", "Yeni Avukat"); Bir Kavga'nın Tasviri: Anlatılar II, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Can Yayınları, 2009. ("Kanunlar Meselesi Üzerine", "Bir Köpeğin Araştırmaları"); *Dava*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 9. basım 2009.]
- Khlebnikov, Velimir 2008, Председатель земного шара: Стихотворения, поэмы, статьи, декларации, заметки [*President of the Globe: Poems, Articles, Declarations, Notes*], Saint Petersburg: Azbuka-Classica.
- Kilpatrick, David 2008, "Sacrificial Simulacra from Nietzsche to Nitsch", *Hyperion*, 3: 3.
- Kojeve, Alexander 1969, *Introduction to the Reading of Hegel*, çev. James H. Nichols, Jr., Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques 1977, *Ecrits, A Selection*, çev. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton & Co.
- Lacan, Jacques 1991a, *The Seminar of Jacques Lacan, Book 1: Freud's Papers on Technique 1953-4*, çev. John Forrester, Londra: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques 1991b, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, çev. Sylvana Tomaselli, New York; Londra: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques 1998, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York; Londra: W. W. Norton & Company. [*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013]
- Lane, Tora 2012, "A Groundless Foundation Pit", *Urbandus: The Slavic Review of Columbia University*, 14: 61-75.
- Lawrence, D.H. 1995, *Birds, Beasts and Flowers*, Santa Rosa: Black Sparrow Press.
- Leibniz, Gottfried 1890, *The Philosophical Works of Leibniz*, çev. George Martin Duncan, New Haven: Yale University Press.

- Levinas, Emmanuel 1979, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, The Hague; Boston; Londra: Martinus Nijhoff Publishers.
- Lindberg, Susanna 2004, "Heidegger's Animal", *Phenomenological Studies içinde*, Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth ve Karl-Heinz Lembeck, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lippit, Akira Mizuta 2000, *Electric/Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis; Londra: University of Minnesota Press.
- Malabou, Catherine 1996, "Who's Afraid of Hegelian Wolves?" *Deleuze: A Critical Reader*, Paul Patton (der.), Oxford: Blackwell Publishers.
- Malabou, Catherine 2005, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics*, çev. Lisabeth During, Londra; New York: Routledge.
- Marx, Karl ve Frederick Engels 1976, *Collected Works*. cilt 5. 1845-7, çev. C. Dutt, W. Lough ve C.P. Magill, New York: International Publishers.
- Marx, Karl ve Frederick Engels 2009, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan, Marxist.org, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>. Erişim tarihi: 17 Ekim 2017.
- Maurizi, Marco 2012, "The Dialectical Animal: Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse", *Journal for Critical Animal Studies*, 10(1): 67-103.
- Nancy, Jean-Luc 1991a, *The Inoperative Community*, der. ve çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simona Sawhney, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc 1991b, "The Unsacrificiable", *Yale French Studies*, No. 79, Literature and the Ethical Question: 20-38.
- Nancy, Jean-Luc 2002, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, çev. Jason Smith ve Steven Miller, Minneapolis; Londra: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc 2004, *La communauté desoeuvree*, Paris: Christian Bourgois Editeur.
- Noys, Benjamin 2000, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Londra: Pluto Press.

- Noys, Benjamin 2010, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Noys, Benjamin 2011, "The Poverty of Vitalism (and the Vitalism of Poverty)", *To Have Done with Life: Vitalism and Anti-vitalism in Contemporary Philosophy* (Zagreb, konferans sunuşu).
- Plato 1934, *The Laws, Book IX*, çev. A.E. Taylor, Londra: J.M. Dent & Sons Ltd. [*Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı, 2007]
- Platonov, Andrey 1978, *Chevengur*, çev. Anthony Olcott, Michigan: Ann Arbor Press. [*Çevengur*, çev. Günay Çetao Kızılırmak, İstanbul: Metis, 2010]
- Platonov, Andrey 1984, *Собрание сочинений* [*Seçme Eserler*], cilt 3, Moskova: Sovyet Rusya.
- Platonov, Andrey 1989, *Живя главной жизнью* [*Living the Main Life*], Moskova: Pravda.
- Platonov, Andrey 1990a, *На заре туманной юности: Повести и рассказы* [*On the Sunset of a Hazy Youth, Novels and Stories*], Moskova: Soviet Russia.
- Platonov, Andrey 1999, *The Return and Other Stories*, çev. Robert Chandler, Elizabeth Chandler ve Angela Livingstone, Londra: Harvill Press. [*Dönüş*, çev. Günay Çetao Kızılırmak, İstanbul: Metis, 2009]
- Platonov, Andrey 2005, "Der Antisexus", *Am Nullpunkt. Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde*. Hrsg. von Boris Groys ve Aage Hansen-Love. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 494-505.
- Platonov, Andrey 2008, *Soul and Other Stories*, çev. Robert Chandler ve Elizabeth Chandler, New York: NURB. [*Can*, çev. Günay Çetao Kızılırmak, İstanbul: Metis, 2010]
- Platonov, Andrey 2009, *The Foundation Pit*, New York: NYRB. [*Çukur*, çev. Günay Çetao Kızılırmak, İstanbul: Metis, 2017]
- Platonov, Andrey 2011, *On the First Socialist Tragedy*, çev. Tony Wood, *New Left Review*, 69: 312.
- Platonov, Andrey 2013, *The Anti-Sexus*, çev. Anne .O. Fisher, *Cabinet* 51: 48-53.

- Podoroga, Valery 1991, "Eunuch of the Soul: Positions of Reading and the World of Platonov", *Perestroika: Perspectives on Modernisation, The South Atlantic Quarterly*, 90(2) 355-356.
- Podoroga, Valery 2011, *Мимесис: Материалы по аналитической антропологии литературы* [*Mimesis: Materials on Analytical Anthropology of Literature*], cilt 1-2, Moskova: Cultural Revolution.
- Puşkin, Alexandr 1991, *Eugene Onegin*, çev. Vladimir Nabokov, Princeton: Princeton University Press. [*Yevgeni Onegin*, çev. Azer Yaran, İstanbul: YKY, ??]
- Rand, Sebastian 2010, "Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's Philosophy of Nature", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Portekizcesi: "Subjetividade animal e o sistema nervoso na Filosofia da Natureza de Hegel", *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, 7:12 [2010].
- Rohman, Carrie 2009, *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*. New York, Columbia University Press.
- Simondon, Gilbert 1964, *L'Individu et sa genese physico-biologique*. Paris: PUF.
- Simondon, Gilbert 2009, "The Position of the Problem of Ontogenesis", çev. Gregory Flanders, *Parrhesia*, 7: 4–16.
- Simondon, Gilbert 2011, *Two Lessons on Animal and Man*, çev. Drew S. Burk. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Sofronov, Vladislav 2009, *Коммунизм чувственности: Читая Кьеркегора, Пруста, Кафку, Маркса* [*Communism of Sensitivity: Reading Kierkegaard, Proust, Kafka, and Marx*], Moskova: Territory of the Future.
- Timofeeva, Oхana 2009, *Введение в эротическую философию Жоржа Батая* [*Introduction to the Erotic Philosophy of Georges Bataille*], Moskova: New Literary Observer.
- Timofeeva, Oхana 2011, "Бедная жизнь: Зоотехник Високовский против философа Хайдеггера" ["Poor Life: Animal Technician Visokovsky Against Philosopher Heidegger"], *New Literary Observer*, 106: 96–113.
- Timofeeva, Oхana 2013, "The Negative Animal", *Stasis*, 1: 266–289.
- Timofeeva, Oхana 2014, "The End of the World: From Apocalypse to

- the End of History And Back", *e-flux*, 56(6), <http://www.e-flux.com/journal/the-end-of-the-world-from-apocalypse-to-the-end-of-history-and-back/>. Erişim tarihi: 17 Ekim 2017.
- Timofeeva, Oxana 2015a, "Unconscious Desire for Communism", *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*, 11: 32–48.
- Timofeeva, Oxana 2015b, "Uninvited Animals", *Valley of Beggars içinde*, Katerina Chuchalina, Vladislav Shapovalov (der.), Venedik: Marsilio editori, 59–82.
- Waldau, P. ve K. Patton (der.) 2006, *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science and Ethics*, New York: Columbia University Press.
- Wolfe, Cary (der.) 2003, *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wood, David 1999, "Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism", *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, H. Peter Steeves (der.), Albany: State University of New York Press, 15–36.
- Zabolotsky, Nikolay 2005, "Selections from the Triumph of Agriculture", çev. Eugene Ostashevsky, <http://www.thefreelibrary.com/Selections+from+The+Triumph+of+Agriculture.-a0134043717>. Erişim tarihi: 17 Ekim 2017.
- Žiřek, Slavoj (der.) 1998, *Cogito and the Unconscious*, Durham: Duke University Press.
- Žiřek, Slavoj 2010, *Living in the End Times*, Londra: Verso. [*Ahir Zamanlarda Yařarken*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2011]
- Žiřek, Slavoj 2012, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londra: Verso. [*Hiçten Az*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Encore, 2015]

A

Açıklık: İnsan ve Hayvan (Agamben) 133, 164

Adorno, Theodor 207, 214

Aesthetics (Hegel) 212

Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism (Flatley) 173-4, 204, 211

Agamben, Giorgio 69, 109-10, 115-6, 132-4, 138-9, 165-8, 194, 196, 198, 202-3, 207, 209

"Ağız" (Bataille) 88

aile 9, 36, 38, 192, 197

aile içi evlilik 36

"Akademi İçin Bir Rapor" (Kafka) 44

"Akademik At" (Bataille) 38

akılcılık 57, 63

aletheia 165-168

amfibiler 101-2, 150, 153

anima 38, 179, 201, 216

antisemitizm 85

Anti-Sexus (Platonov) 22, 25, 179-80, 201, 215

antropoloji 126, 137, 157

hümanist antropoloji 157

antropolojik makine 16-7, 114, 116

Aristoteles 11, 13, 31-8, 40-4, 46, 77, 90, 97, 100, 105-6, 117, 208

arzu 13, 44, 76-7, 93, 96, 99, 116, 126-8, 132, 135, 173-4, 181, 187, 189, 204

39-41, 73, 94

Assisili (Aziz) Francesco 70-1

atlar 34, 38, 43, 60, 105, 186-7

akademik atlar 39-40, 46

barbar atlar 39

Galyalıların atları 39-40

Ödipal atlar 34, 36, 40

atın intiharı 34-5

Avrupa Birliği 125, 129

avukatlar 60, 62-3

Aydınlanmanın Diyalektiği (Adorno & Horkheimer) 182, 207

aylaklık 70, 72, 94

ayırım 42, 97, 101, 103, 108, 114, 147, 192

insan-hayvan ayrımı 15, 43, 87, 93, 136-7, 157

B
Baker, Steve 162
balık 75, 101-3, 105, 108, 145-53, 203
 diyalektiği 143, 203
 balığın özü 152
 balığın içkinliği 146
 siyasal ontolojisi 146
Balık (D. H. Lawrence) 145
balinalar 102, 150
Balmes, Francois 208
barbarlık 17, 40, 43, 73, 130
bastırılmış 17, 113
bastırma 79-80, 93, 166-7
Bataille, Georges 38, 51, 127, 178, 207-8, 214, 216
beden 21, 23, 37-9, 45, 54, 75-7, 86-8, 91-2, 101, 117, 137, 139, 150, 161, 168, 179, 181, 184-5, 189-90, 195-7, 201-2
Benjamin, Andrew 85, 91, 113-4, 209
Benjamin, Walter 11, 57, 190, 197, 209
Berger, John 12, 209
besin 87-8
bilinç 91-2, 112-3, 177, 181, 186, 194
 bilincin sesi 109-10
bilinçdışı 79-81, 113, 163-4, 202
“Bir Köpeğin Araştırmaları” (Kafka) 46, 120, 213
bireyleşme 43-4, 46, 109, 117, 201

biyogenetik 21
biyopolitika 115
Borges, J. L. 96-7, 104-5
Bucephalus (at) 46, 62
Buchanan, Brett 138, 209
C
Can (Platonov) 24, 177, 192
canavarlar 40, 69, 150
Chaplin, Charlie 179
Chassenev, Bartholomew 62
Chesterton, G. K. 67, 209
cinsel/cinsellik 22-7, 34, 86, 136-7, 175, 179-81, 189, 195, 201
Cinsiyet/cinsiyetler 21, 175, 195
cogito 74, 77-80, 107, 217
Cohen, Esther 62, 209
cömertlik 178
Croce, Benedetto 210
Cuvier, George 100
Ç
Çevengur (Platonov) 22, 187, 215
çevre 45, 77, 108, 114, 128, 160-1, 163-5, 177
Çin Ansiklopedisi 96
“Çöp Rüzgârı” (Platonov) 184, 195, 197, 204(dn)
Çukur (Platonov) 22, 215
D
Darwin, Charles 150, 185
ölüm farkındalığı 150

ölüm eşiği 150
Dava (Kafka) 197, 213
 de Fontenay, Elisabeth 85, 90, 92, 94
 Deleuze, Gilles 18, 44, 116-7, 120, 146-51, 191-2, 197-8, 201-3, 208, 210, 214
Deliliğin Tarihi (Foucault) 70, 78, 211
 delilik 72-4, 77-8, 94-5, 148, 185
 deri 87
 Derrida, Jacques 14, 18, 51, 56, 78, 121, 159, 161-2, 203, 210
 Descartes, René 18, 43, 73-80, 85, 92-3, 182, 210
Deux leçons sur l'animal et l'homme (Simondon) 33
 devamlılık 32-3, 42-3
 develer 34-5, 103, 184-5, 189
 devrim 23-4, 40, 70, 125, 127-9, 152-3, 174-5, 185, 189
 Komünist devrim 23-4, 185
 Fransız Devrimi 132-3
 Ekim Devrimi 185
 Rus Devrimi 174-5, 186, 204
 dışlama 12, 16, 41-2, 73, 78-9, 94
 Kartezyen 73, 94
 Diderot, Denis 132-3
Die Grundbegriffe Der Metaphysik (Heidegger) 158, 163
 dil 15, 67, 69, 73-4, 109-10, 119, 125, 136, 159-61, 195, 198

Din Kuramı (Bataille) 139, 145, 208
 din 51-3, 55-7, 71, 85, 96, 130, 136, 175, 182, 203
 diyalektik 102, 125, 186, 188
 oluş diyalektiği 104
 balık diyalektiği 143, 203
 tarihin diyalektiği 191
 efendi-köle diyalektiği 112
 doğanın diyalektiği 175, 182
 aklın diyalektiği 182
 tinin diyalektiği 103
 doğa 13, 27, 37, 42, 67-8, 70, 72, 86, 89, 95-108, 114, 116, 131, 136-7, 146, 148, 150, 153, 157-8, 174-5, 178, 181, 184-6, 188
 hayvan doğası 15, 33, 41-3, 53, 76, 103, 121, 189
 doğanın diyalektiği 102, 175, 182, 188
 doğanın hatası 102-4
 doğaya karşı mücadele 70, 185, 187
 doğaya tapınma 67
 Dolar, Mladen 9, 79, 81, 98, 113, 120, 210-1
 dönüşüm 45-6, 102-4, 117, 185
Dönüşüm (Kafka) 197, 205
 düzen 15-6, 25, 31-4, 36, 39-41, 44, 61, 70-4, 90, 94, 101, 115-6, 147, 185, 187-8
 hiyerarşik düzen 94
 şeylerin düzeni 15, 36

E
egemenlik 136, 139-41, 194
Eleusis gizemleri 106, 141
eller 36, 77, 105, 161-3, 178
emek 11, 70, 136, 139-40, 174-6, 194
emeğin yabancılaşması 140
zorla çalıştırma 73
endişe 72, 89, 92, 114-6, 148, 150-1, 153, 181, 189, 202
Engels, Friedrich 151-2, 214
ensest yasağı 35-6
entropi 40, 176
Eros'un Gözyaşları (Bataille) 137, 208
erotizm 136, 141, 203
estetik 39, 76, 86, 133
eşitsizlik 186
et 178-9
etoloji 34
Evans, Edward Payson 60, 211
evren 23, 25, 33, 43, 57-9, 62-3, 76-7, 96, 105, 120-1, 146-7
evrensellik 31, 43-4, 57, 68, 70, 78-9, 89, 91, 95, 98, 107, 109, 111, 113, 127, 129, 153, 162, 175, 180, 209
F
Falaise mahkemesi 61
fallogosantrizm 56
felsefe 12-4, 17-8, 27, 38-9, 55-6, 78-9, 92, 105, 109, 114, 120-

1, 125, 129, 131, 141, 147, 19, 199, 212
Deleuze felsefesi 151
Hegel felsefesi 92, 95-6, 99, 102, 110, 128, 136
doğa felsefesi 96, 101-2, 136
Doğa Felsefesi (Hegel) 85, 87, 92, 103, 153
Hukuk Felsefesi (Hegel) 92
Flatley, Jonathan 173, 211
Ford, Henry 22, 180
Foucault, Michel 70, 211
Fransiskan 69, 202
Freud, Sigmund 15, 77, 79-81, 113, 120-1, 166, 187, 211, 213
Fukuyama, Francis 130
G
gelenek/geleneksel 15, 36, 54, 67, 85-6, 97, 100-1, 105
Hıristiyan geleneği 67
hümanist gelenek 18, 63, 93
metafizik gelenek 18, 93, 157
“Gençlik Denizi” (Platonov) 185, 195
gerçekçilik 19, 99, 175
gerçeklik 26, 74, 86, 90, 97-100, 106, 126-7, 129, 151, 179
Girgen 58-62, 211
gnostik 23, 25
gri bölge 76, 194
Guattari, Félix 44, 116-7, 120, 146-8, 151, 202, 210

- günah 59, 68
- güzellik 86, 89-90, 130, 145, 147
- güzellik ideali 90-1
- doğal güzellik 86
- H**
- hafıza 110, 119, 182, 198
- halk 35-6, 46, 52, 73, 183-4, 191-4, 196
- ölü halklar 191
- güneyli halklar 115-6
- hastalık 40, 85, 91, 113-4, 173
- Hardt, Michael 69, 207, 211
- hayat 12, 25, 35-6, 39, 44, 69-70, 92-3, 100, 113-8, 134-5, 139, 175-80, 182-3, 186, 190-1, 193-5, 201, 203
- hayvan hayatı 17, 76, 87, 93, 104, 111, 114-5, 117-8, 134, 145, 164, 174, 176, 180, 182, 195, 198
- çıplak hayat 51, 55, 69, 134, 207
- hayatın akışı karşısında ölüm 76, 93, 145, 187
- insan hayatı 40, 111, 115, 128, 177, 195
- doğal hayat 31, 36, 189
- organik hayat 105
- yoksul hayat 171, 175-8, 181, 184, 190, 194, 204
- hayat ilkesi 32-3, 92, 106
- hayat tarzı 34, 129
- hayvan/hayvanlar 10-8, 21, 31-8, 40-4, 53-5, 57, 77, 80, 115, 120-1, 125-6, 138, 198-9
- Aristoteles'te 31, 35, 40-2, 100, 105
- Bataille'da 52-3, 57, 88, 111, 135-6, 139, 145, 178
- Kartezyen 14, 76, 80, 95
- klasik çağda 38, 51
- Deleuze'de 18, 117, 147, 149, 197-9
- Hegel'de 85-93, 100, 103-5, 108-10, 114-5, 120-1, 150
- Heidegger'de 87, 158-164
- tarihi 11, 13, 19
- insan benzeri 13, 17, 32, 37, 40, 105
- Kafka'da 44, 46, 117, 119, 197-8
- Kojève'de 126-38, 197-9
- doğa 72, 103, 106
- tablolarda 57
- felsefede 13-5, 18, 42, 94, 120-1
- Platonov'da 149, 175, 180-2, 184-5, 189-90, 195
- hayvan kovuşturmaları 58, 60
- psikanalizde 15, 121
- devrimci 175, 189
- kurbanlık 15, 51, 54, 111, 178
- Simondon'da 33, 42-3
- düşünce hayvanı 169

- totem hayvanı 53, 56, 58
 hayvan yargılamaları 54,
 58-61, 63
 hayvanlık 11, 14, 16-8, 40, 57,
 73, 80, 85, 111, 131, 136,
 141, 145, 166, 196, 202
 hayvanlıktan kopuş 121, 145
 içkinlik olarak hayvanlık
 56, 141, 145-6, 149-50
 çılgınlık ya da delilik olarak
 69, 71, 73, 78
 atıl/işsiz 73, 139, 141
Hayvanlara Niçin Bakarız?
 (Berger) 12, 209
Hayvanların Tarihi (Aristoteles)
 11,31
 Hegel, G. W. F. 18, 56, 81, 85-
 8, 90-121, 125-9, 132-6,
 138, 141, 150-3, 160-1, 166,
 186, 195, 202-3, 209-14,
 216-7
 hayvan tasnifi 97, 101
 memeli tasnifi 104
 doğal güzelliğin kusuru 86
 diyalektik 91
 felsefe sistemi 95
 doğa felsefesi 92, 96, 102-3,
 136, 153
 sürüngenlerin Hegel'e itici
 gelmesi 101
 yüz tertibinin heykeldeki
 ifadesi 90
 sistem 116, 135
Hegel Felsefesine Giriş (Kojève)
 128
 Heidegger, Martin 18, 86, 93,
 111, 125, 145, 153, 157-68,
 174, 176, 178, 185, 198, 204,
 210, 212, 214, 216
 heterojenlik 97
 heterotopi 97
 heykel 90-1
 Hıristiyanlık 67-8, 179
 hiciv 22, 104-5, 133
 hiyerarşi 13, 36, 39-40
 hiyerarşik 33, 37, 41-2, 94, 101
 düzen 94
 Horkheimer, Max 182, 207, 214
 hümanizm 18, 23, 42, 63, 157, 159
 devrimci hümanizm 186
Hümanizm Üzerine (Heidegger)
 157, 160, 185, 212
 Hyde, Walter 59, 212
 Hyppolite, Jean 109, 112-3, 167,
 212
 I
Il linguaggio e la morte (Agam-
 ben) 109
 ırkçılık 85, 90, 196
 İ
 içirme 12, 16, 42, 58, 94, 110
 idealizm 39, 99, 102, 136
 ikicilik 23, 42-3
 ikili karşıtlık 42

- ilahi 15, 33, 53, 68, 78, 134
ilahilik 134
ilkel insan 53, 55
İmparatorluk (Hardt & Negri)
69, 211
inekler 60, 178-9, 181, 186-7
insan 9, 13-9, 21-5, 31-4, 36-46,
52-63, 67, 70, 72-6, 78, 80,
85, 87-96, 100, 104-6, 108-
117, 119, 121, 125-39, 141,
145, 149-53, 157-68, 175-90,
192-98
insan hayvan 14-5, 17, 36-7,
40, 44-5, 93, 105, 111, 117,
126, 134, 138-9, 161, 195
karşısında hayvanlar 53, 116
insan oluş 95, 127, 152
insan varlık 15, 38, 87, 125-6,
159, 180
insan bilinci 93, 110-3
insan kültürü 34, 36, 96
insan haysiyeti 14, 63, 157
insan yüzü 52, 87-8, 126, 134
insan dili 109-10
insan hayatı 32, 40, 92, 111
insan bilimi 119
insan türü 85, 114
insanın üstünlüğü 15, 31, 85
insan dünyası 43, 145
insanın hayvanlaşması 116, 201,
205
insansonrası 25, 139
insanlık 22, 57, 77, 91, 113, 116,
127, 138, 164
tarihsel insanlık 128-9, 132
evrensel insanlık 91
insanmerkezcilik 18, 85
iyi 13, 17, 34-5, 37, 41, 46, 67-8,
71, 77, 89, 130, 133, 175, 178-
9, 188, 195, 201
ve kötü 13, 18, 56, 67-8, 74,
77, 85, 119, 133, 153

J
Jameson, Fredric 175, 187, 191,
203, 212
Japonlaşma 131
Japon medeniyeti 130

K
kaçış 44-5, 117, 120, 182, 195,
199, 201
Kafka, Franz 22, 37-8, 44-6, 62,
117-20, 166, 168, 191, 197-9,
201, 205, 210-1, 213, 216
kan 34, 76, 100
Kandinski, Vasili 125
“Kanunlar Meselesi Üzerine”
(Kafka) 37, 213
kaos 40, 147-8
kapitalizm 12, 25, 57, 70, 130
kaplumbağa 176, 190
kayıtsızlık 72
kediler 62, 108, 190
Kelimeler ve Şeyler (Foucault) 96,
211

Khlebnikov, Velimir 186, 203, 213
 Kilpatrick, David 54-5, 212
 “Kim Korkar Hegelci Kurtlar-
 dan?” (Malabou) 151
 klasik çağ 38, 72-3, 76, 94
 klonlar/klonlama 21
 Kojève, Alexander 111, 125-32,
 134-8, 202-3
 komünizm 19, 22, 25, 70, 175,
 187-9, 194
 komünizm arzusu 187
 koyunlar 60, 182-4
 köleler 13, 17, 37, 41, 112, 116,
 139, 153, 191, 193-5, 203
 köpekler 14, 46, 60-1, 75-6, 96,
 105, 117-21, 183-4, 197
Kral Oidipus (Sophokles) 36
 kuraldışı 148, 150-1
 kurban etme 51, 53-6, 111-2
 kurban ritüelleri 178
 kurtlar 60, 69, 151
 kuşlar 32, 60, 68-70, 77, 101, 108,
 150, 153, 178, 180-1
 kutsal 51-2, 54-5, 57, 67, 71, 77,
 115, 207
 kutsiyet 53, 69-70

L
 Lacan, Jacques 16, 18, 26, 78-80,
 93-4, 113, 166-8, 187, 213
*La Description Du Corps Huma-
 in* (Descartes) 75
 Lamarck, Jean-Baptiste 100

L'amitié de l'homme et de la bête
 (Bataille) 139
 Lascaux 52, 138-9, 208
La Souveraineté (Bataille) 140
 Lawrence, D. H. 145-6, 213
 Leibniz, Gottfried 147-8, 213
lethe 165, 167-8
 Levinas, Emmanuel 18, 202, 214
 Lindberg, Susanna 159, 161, 163,
 203, 214
 Lippit, Akira Mizuta 12, 214
 Lukács, Georg 175
L'uomo senza contenuto (Agam-
 ben) 132

M
 mağara resimleri 51, 53
 Malabou, Catherine 151, 199, 214
 Mannoni, Octave 167
Mantık Bilimi (Hegel) 116, 212
 Marx, Karl 99, 141, 151-2, 195,
 212, 214
 Maurizi, Marco 186, 214
 Mayakovski, Vladimir 189
 maymunlar 16-7, 40, 44-5, 104-5,
 117, 119, 137-8, 162, 196
 melankoli 168, 173-4
 Melville, Herman 148
 memeliler 87, 101, 103-4
 mesihanik 133-4, 175, 190, 203
 metafizik 17-9, 27, 33, 56, 93,
 116, 125, 153, 157, 160, 164
mimesis 33, 36, 46, 119, 216

Minerva'nın Baykuşu 121, 199
mit 33, 35, 55-7
Moby Dick 148, 150
Moby Dick (Melville) 148-150
modernlik 12, 57, 115
Monadoloji (Leibniz) 147
mutasyon 21, 117
mutluluk 175, 182, 189, 191

N
Nabokov, Vladimir 173, 204, 216
Nancy, Jean-Luc 55-6, 115-7, 214
Negri, Antonio 69-70, 211
Nikomakhos'a Etik (Aristoteles)
33, 35, 208
Nitsch, Hermann 54-5, 57, 209,
213
Noys, Benjamin 9, 69, 145, 203,
214-5

O
olumlama 131, 147, 203
olumsuzlama 80, 116, 126, 132,
137, 145
olumsuzluk 27, 106, 125-6, 128,
135-6, 138-9, 141, 145, 198
omurgalılar ve omurgasızlar
100-1
ontoloji 15, 41-3, 70, 95, 126,
134, 137, 145-7, 157, 160, 166,
175-6, 201
ortaçağ 57-9, 61-2, 67-8, 71-2

Ö
özbilinç 86, 113, 128, 132, 195
özgürlük 27, 34, 44-5, 53, 107,
114, 116-7, 119-20, 132, 150,
162, 168, 186, 192, 198-9
düzeyleri 107, 115
özgürlük bilimi 119-20
özgür irade 45, 91-2, 114
öznellik 86, 94, 100, 106-7, 116,
120, 125, 132, 141, 150, 153

P
Payson, Edward 60, 211
Platon 59, 201
Platonov, Andrey 22-6, 149, 173-
85, 187-92, 194-7, 201, 204,
211, 215-6
posthümanizm 93
postyapısalcılık 93
proleter 23, 100, 139, 141, 152-3,
186
psikanaliz 15, 26, 112, 120, 167,
210, 213

R
Rameau'nun Yeğeni (Diderot)
132-3
Rand, Sebastian 106, 216
resimler 51, 53, 138-9
Rönesans resimleri 57
ritüeller 40, 57, 130, 136, 178
Rohman, Carrie 80, 145-6, 216
ruh 19, 25, 35, 37-8, 70, 75-6,

- 86-9, 110, 112, 127, 173, 176, 178-80, 193-4, 201
- hayvan ruhu 35, 179
- akıllı ruh 74
- Dünya Ruhu 127
- ruh göçü 38, 201
- Rüyaların Yorumu* (Freud) 80
- S**
- ses 96, 108-10, 119, 134, 146, 152-3, 160-1, 166, 176, 180-1, 184, 210
- sıkıntı 134, 164, 168, 173-4, 181, 183, 187
- sınır/sınır çizgisi 16, 21, 36, 41, 43, 54, 58-9, 61-2, 71, 77, 86, 91, 107, 115-6, 119, 129, 136-8, 146, 148, 151, 153, 159, 161-2, 164, 181, 197, 199, 203
- sınırlandırma/sınırlaşma 148, 151, 163
- Simondon, Gilbert 32-3, 42-4, 106, 201, 216
- simulakrum 54
- siyasal iktisat 141
- siyaset 15, 130-1, 150, 186, 188
- “Sloughing the Human” (Baker) 162
- Sofronov, Vladislav 168-9, 204, 216
- Sokrates 42-3
- solucanlar 100-1, 175
- “Sosyalist Trajedi Üzerine” (Platonov) 187
- sosyalizm 25, 174, 189, 192
- reel sosyalizm 175
- söz/konuşma 57, 69, 74, 89, 109-10, 160, 182
- Stalinizm 22-5
- Structure, Logic, Alienation* (Balmes) 21, 208
- sürüngeçenler 101-2, 150
- Ş**
- şabat 134, 139
- “Şarkıcı Josefine ya da Fare Halkı” (Kafka) 46
- şiddet 37, 39, 52, 55-6, 110, 114-6, 132, 141, 166
- T**
- tanrı/tanrılar 32, 38, 53, 55, 57-9, 67-8, 74, 78, 95, 108, 157-8, 160-1, 193, 202
- tarih 11-6, 19, 21, 51-7, 69, 78-9, 91, 99-100, 102, 105, 111, 113, 115-6, 126-38, 141, 153, 185-6, 188-9, 191, 194-5, 198, 202
- hayvanların tarihi 11, 13, 19, 31
- tarihin başlangıcı 125-7
- tarihin diyalektiği 191
- tarihin sonu 127-31, 133-4, 136
- doğa tarihi 150

- felsefe tarihi 13, 56
- Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* (Benjamin) 190
- tarihöncesi 51-3, 55, 57, 105, 137-8, 198, 202
- tasnif 96-8, 101-1, 104
- tecrit 72-3, 94
- teknoloji 21, 25-6, 186-8
- The Triumph of Agriculture* (Zabolotsky) 186, 217
- Timofeeva, Oxana 21, 26, 202-4, 216-7
- tin 22, 24-5, 39, 41, 86-92, 94-7, 99-100, 103-4, 108-9, 111, 127-8, 133, 136, 153, 173, 176
- kapitalizmin ruhu 70
- Tinin Fenomenolojisi* (Hegel) 94, 125, 213
- toska* 173-4, 187, 189, 204, 211
- totemcilik 15, 38, 58
- tutulma 114, 163-5
- türcülük 90
- türler 33, 60, 102, 186
- hayvan türleri 97, 104, 148, 195
- insan türleri 114
- doğadaki türler 102, 105
- U
- ulus 24-5, 191-2, 194
- Uygarlığın Huzursuzluğu* (Freud) 80, 121
- uyum 12, 24, 36, 38-40, 43-44, 100-1, 129, 146, 152, 161, 164, 177
- uyumun ifadesi 38
- uyum idealleri 39
- Ü
- ütopyacılık 175
- ütopya/ütöpik 22-4, 46, 55, 69, 174, 186, 191-2
- V
- vampir 103-4
- varlık/varlıklar 108-9, 111, 125-6, 157-62, 166-7, 198
- hayvan varlık 108-9, 111, 113, 125
- varlığın çağırısı 166
- varlığın evi 161
- insan varlık 87, 111, 125, 157
- vehim 74
- W
- Weber, Max 57, 70
- Wolfe, Cary 121, 217
- Y
- Yahudiler 85, 90-1, 116, 120, 133, 192, 196, 202
- yabancılaşma 19, 51, 95
- yakınlık 31, 39, 102, 159, 164, 179
- yanılsama 74, 78, 100
- yarasalar 103-5

yargı 18, 35, 62, 133
yas 190
yasa 59, 61, 137, 168, 202
yasak 34, 51, 55, 136-7, 185, 199,
201
“Yeni Avukat” (Kafka) 46, 62,
213
yeniden üretim 40
yoksulluk 69-72, 158-61, 175,
191-2
yumuşakçalar 101
Yunan, Yunanistan 38-40, 57-9,
61, 73, 89-90
Antik Yunan 36, 38, 58
Yunan kültürü 36
Yunan felsefesi 38

Z

Zabolotsky, Nikolay 217
Žižek, Slavoj 9, 21, 56, 77-8, 80,
94-5, 113, 175, 191, 201, 217
zulüm 186

“Hayvanlar gitgide, teker teker sahneyi terk edip insanlığı kendi temsilleriyle, evcil hayvanları ve oyuncaklarıyla baş başa bırakıyor.”

Çalışmalarını çağdaş felsefenin sorunları merkezinde sürdüren akademisyen Oxana Timofeeva, Aristoteles'ten ödünç aldığı adla *Hayvanların Tarihi*'ni felsefi bir hat üzerinde kuruyor, tabiri caizse, “felsefe tarihini hayvanların tarihi olarak okumayı” öneriyor.

Hayvanlar bugün daha ziyade evcilleştirme, kapatma ya da imgeleştirme yoluyla gündelik hayatımıza, dilimize, düşünce dünyamıza dahil olurken bu çalışma “hayvan meselesi”ni Aristoteles'ten Hegel'e, Adorno'dan Deleuze'e uzanan geniş bir felsefe geleneğine ve Bataille, Kafka, Platonov gibi yazarların metinlerine atıfta bulunarak ele alıyor, hayvanla insan arasında aşına olduğumuz tüm ayrımlardan, insanlığa ve hayvanlığa dair tüm keskin tanımlardan azade yeni bir düşünme ve tartışma imkânı sunuyor.

“Eğer felsefe bilgelik sevgisiyse, Oxana Timofeeva'nın *Hayvanların Tarihi*, hayvan sevgisinden mürekkep bir felsefe çalışmasıdır. Felsefeyi hayvanlara karşı yanlış tutumundan ötürü kolayca mahkûm etmek yerine, hayvanlara haysiyetlerini iade etmek üzere Aristoteles'ten Deleuze'e filozofların nasıl daha farklı yorumlanabileceğini yeni baştan anlama çabasına giriyor. *Hayvanların Tarihi*, bize, biz insanlara, yeni bir dünya kazanmak için tüm ‘devrimci hayvanlar’la birlik olmayı öğretiyor.”

BENJAMIN NOYS



kolektif. kitap

kolektif
imkân

www.kolektifkitap.com

