

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 2 / Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik ve Hayvan Etiği

**Matthew Calarco /
İngilizce Aslından Çeviren Güncel Oğulcan Ülgen**

Hacettepe Üniversitesi
ogulcan.ulgen@hacettepe.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0934-6940

Makale Bilgileri:

Calarco, Matthew. 2024. "Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik ve Hayvan Etiği"
Çev. Güncel Oğulcan Ülgen. *Posseible: Felsefe Dergisi* 13, no.2: 108 - 127.

Kategori: Çeviri / Gönderildiği Tarih: 25.11.2024
Kabul Edildiği Tarih: 02.12.2024 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2024

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 2 / December 2024

ISSN: 2147-1622

Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik
ve Hayvan Etiği

Matthew Calarco /

Translator into Turkish: Güncel Oğulcan Ülgen

Hacettepe University
ogulcan.ulgen@hacettepe.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0934-6940

Article Information Tag:

Calarco, Matthew. 2024. "Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik ve Hayvan Etiği."
Translated by Güncel Oğulcan Ülgen. *Posseible: Journal of Philosophy* 13, no.2: 108 - 127.

Category: Translation / Date Submitted: 25.11.2024
Date Accepted: 02.12.2024 / Date Published: 31.12.2024

Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik ve Hayvan Etiği

Matthew Calarco
Çev. Güncel Oğulcan Ülgen¹

Son birkaç yıldır Anglo-Amerikan analitik hayvan etiği tartışmalarını takip eden okuyucular için bir zamanlar kışkırtıcı ve kurumsal anlamda dönüştürücü olan tartışmaların bugün çoğunlukla akademisyenlerin kendi aralarında bilgiçlik tasladıkları çekişmelere dönüşmüş olduğuna dair şüpheyi ortadan kaldırmak güç. Pek çok yazar hayvan etiğinin asıl meselesinin ne olduğuna dair tartışmayı derinleştirmektense – ki bu, insanın etik önceliğine itiraz etmek olmalıdır – şu ya da bu yerleşik sav veya kuram takımına ince ayar yapmakla yetinir olmaya başladı. Hayvan etiğiyle ilgili tartışmalar şu sıralar genellikle ya marjinal durumlardaki savların sağlamlığına² ya da faydacı, radikal derecede eşitlikçi veya sözleşmeci etik kuramın belirli ezoterik öğelerinin geçerliliğine odaklanıyor. Hâl böyle olunca tartışmaların feminist ve kıtacı düşünürlerin açtıkları yeni hatlarda tekrar ele alınmaları bünyede bir rahatlama hissiyatını beraberinde getirir. Carol Adams, Josephine Donovan ve diğer pek çok feminist filozof³ hayvan etiği ve politikası hakkında bugüne kadar tartışmaya hükmeden geleneksel hak odaklı kuramların ötesine geçmeyi hedefleyen alternatif temelleri araştırmaya başlamıştır. Kıta geleneğinde ise Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Gilles Deleuze ile Félix Guattari gibi filozoflar hayvanlığa dair çeşitli felsefi kavrayışları ve Heideggerci ve Heidegger sonrası düşüncenin dogmatik biçimde insanmerkezci olan ortamının etik-politik sonuçlarını tekrar gözden geçirme sürecini başlatmıştır.⁴ Hayvan etiğindeki bu

1 Ç.N. Bu makalenin orijinali “Deconstruction is not vegetarianism: Humanism, subjectivity and animal ethics” başlığıyla *Continental Philosophy Review*’da yayımlanmıştır. Makale Matthew Calarco’nun izniyle çevrilmiştir. İzni için kendisine en içten teşekkürlerimi sunarım.

2 Bu savla ilgili kapsamlı bir çalışma için bakınız: Daniel A. Dombrowski’nin *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases* (Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1997).

3 Bakınız: Carol J. Adams’ın *The Sexual Politics of Meat* (New York: Continuum 1990), *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* (New York: Continuum, 1994) ve şu metinlerde derlenmiş makaleler *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* ed. Josephine Donovan ve Carol J. Adams (New York: Continuum, 1996) ve *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* ed. Carol J. Adams ve Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995).

4 Derrida’nın hayvanlıkmotifini ele aldığı bir dizi eseri vardır. Bakınız “Geschlecht II: Heidegger’s Hand,” çev. John Leavey, *Deconstruction and Philosophy* içinde ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987)/“La Main de Heidegger (Geschlecht II)” *Psyché: Invention de l’autre* (Paris: Editions Galilée, 1987),

geniş kapsamlı gelişmelerle karşılaştırıldığında benim bu makaledeki işim daha dar kapsamlı ve mütevazı görünecektir. Amacım hayvan etiği ve vejetaryenlik hakkındaki çağdaş söylemlere sunduğu eleştirel vaadi incelemek adına Derrida'nın Kıta felsefesindeki bu son akıma yaptığı katkının küçük bir kısmını öne çıkartmaktır.

Her ne kadar mütevazı bir proje olsa da bu makalede öne süreceğim savlar kısmen çetrefil olup Derrida'nın düşüncesine ve hayvan etiğindeki yeni tartışmalara az da olsa aşinalık gerektirdiğinden kimi okuyucular için yer yer zor olacaktır. Bu nedenle, başlamadan önce ana savlarımın ve ulaştığım sonuçların bir taslağını sunmanın okuyucunun işini ciddi ölçüde kolaylaştıracağını düşünüyorum. Yazım iki bölüme ayrılıyor, ikisinin de odağında Derrida'nın Jean-Luc Nancy ile yaptığı “‘İyi Yemek’ veya Öznenin Hesabı” başlıklı söyleşi bulunur.⁵ İlk bölümde hayvan etiği sorusuna Derrida'nın, Kıtacı etik felsefenin muhtemelen *malum* merkezifigürü olan, Emmanuel Levinas'ta hayvana dair yürüttüğü kısa bir tartışma aracılığıyla yaklaşıyorum. Derrida, Nancy ile söyleşisinde, Levinas'ın etik düşüncesinin klasik hümanizmin belirli yönlerine meydan okuma olanağı sağlamasına rağmen sorunlu ve dogmatik bir insanmerkezciliği temel aldığı sürece “derin bir hümanizm” olarak kalacağını iddia eder. İlk bölümde yapacağım şey, Derrida'nın bu iddiasını değerlendirmek ve Levinas'ın etik kavrayışının hayvanlara bir alan açıp açmadığını incelemek olacaktır. Levinas'ın yazılarında hayvanların sahip olduğu rol söz konusu olduğunda Derrida'dan ayrılısam da en nihayetinde Levinas'ın felsefesinin ciddi ölçüde metafizik ve dogmatik bir hümanizm olarak kaldığı konusunda onunla hemfikirim. Levinas'ın etik hümanizminin dogmatik karakterine dair bu temel mutabakatı dillendirdikten sonra makalenin ikinci yarısında Derrida'nın vejetaryenlik hakkındaki tartışmasına ve vejetaryenliğin hümanizm ve insanmerkezcilikle olan eleştirel ilişkisine geçeceğim. Burada söz konusu olan problemi daha iyi açabilmek adına Derrida'nın vejetaryenliğe dair iddialarının sert ve keskin bir eleştirisini sunan David Wood'un “*Comment ne pas manger – Yapısöküm ve Hümanizm*” başlıklı provokatif makalesini inceleyeceğim. Wood insanmerkezci söylemlere ve kurumlara direnme aracı olarak vejetaryenliğin, yapısökümcü ve etik-politik olanağının Derrida tarafından radikal bir biçimde hafife alındığı yönünde birkaç sav öne sürer. Wood'un Derrida'ya karşı öne sürdüğü üç ana savı tespit ediyor ve bu savlara “İyi Yemek”in belirli kısımlarının dikkatli bir okumasıyla yanıt vermeye çalışıyorum. Bu karşı çıkıştaki nihai amacım, Wood'un iddiasının tersine, yapısöküm ile vejetaryenlik arasında özsel bir aidiyet durumu olmadığını, dolayısıyla Derrida'ya yönelttiği eleştirilerin isabetsiz olduğunu iddia etmektir. Ancak yapısöküm vejetaryenlikle tam olarak özdeşleştirilmemeli derken yapısöküm ile et yemenin tutarlı olduğunu söyleyen bir konum da alıyor değilim, aksine vejetaryenlik hakkındaki söylemlerin yapısının daha incelikle sökülmesinin zorunlu olduğuna işaret ediyorum; ki bu hem Wood hem Derrida'da eksik olan şeydir.

415-52; *Of Spirit*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989)/ *De l'esprit* (Paris: Editions: Galilée, 1987), özellikle beşinci bölüm/*Aporias: Dying - awaiting (one another at) the limits of truth*, çev. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993); “Aporias: Mourir - s'attendre aux limites de la vérité” *Le Passagedes frontières: Autour du travail de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 1993) içinde, 309-38; ve “L'animal que donc je suis,” *L'animal autobiographique: Autour de Jacques Derrida*, ed. Marie-Louise Mallett (Paris: Galilée, 1999) içinde. Jean-Luc Nancy'nin son çalışması *Being Singular Plural* (çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne [Stanford: StanfordUniversity Press, 2000]/ *Être singulier pluriel* [Paris: Galilée, 1996]) insanmerkezci olmayan bir varlık ve maruz kalma anlayışı geliştirmeye çalışır. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin kıskırtıcı “hayvan-oluş” kavramı, diğer yerlerin yanı sıra, *A Thousand Plateaus: Kapitalizm ve Şizofreni*'de bulunabilir çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)/*Mille Plateaux* (Paris: Editions de Minuit, 1980); ve *Kafka: Toward a Minor Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986)/*Kafka: Pour une littérature mineure* (Paris: Editions de Minuit, 1975). Deleuze ve Guattari'nin hayvan-oluş'u ele alışını Lynda Birke ve Luciana Parisi tarafından “Animals, Becoming” (Hayvanlar, Oluş) adlı metinde faydalı bir şekilde açıklanmıştır *On Ethics, Ontology, and Animal Life* ed. H. Peter Steeves (Albany: SUNY Press, 1999), 55-73.

5 “‘İyi Yemek’ veya Öznenin Hesabı: Jacques Derrida ile bir Söyleşi” *Öznenen Sonra Kim Gelir?* eds Eduardo Cadava ve diğerleri (New York ve Londra: Routledge, 1991), 96-119/ “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet: Entretien (avec J.-L. Nancy)” *Après le sujet qui vient* içinde (Paris: Cahiers Confrontations 20, 1989), 91-114, bundan böyle sırasıyla EW ve BM olarak alıntılanacaktır.

1. Levinas ve Hayvan Sorusu

Derrida hemen hemen 1985'ten beri Batı metafiziğinde hayvanlığın konumunun sürekli bir analiziyle ilgilenmiş ve bu ilgi çoğu kez Heidegger'in bir veya daha fazla metninin dikkatli bir okumasını gerektirmiştir. 1980'lerin ortalarında *Geschlecht* yazılarıyla başlayarak *Tin Üzerine*'de, *Aporialar*'da ve yakın zamanlarda çıkan "L'animal que donc je suis"de Heidegger'in hayvan yaşamını insanın ek-sistenz'inden ayıran "özün uçurumu" belirlemesinin altında yatan insanmerkezci aksiyomlara tekrar tekrar itiraz etmiştir. Nancy ile gerçekleştirilen "İyi Yemek" söyleşisi Heidegger'in söyleminde "hayvan sorusu"nu ortaya koyan metinlerden biridir. Bu söyleşide özellikle dikkat çekici olan Derrida'nın burada hayvan sorusunu Heidegger'in yazılarının bağlamından çağdaş sahnenin başka düşünürlerine, bunların arasında en göze çarpanı Levinas'tır, genişletmesidir. Levinas ile Heidegger'i birbirinden ayıran pek çok önemli farkı teslim etmesine rağmen Derrida bu söyleşide söz konusu iki düşünürün geleneksel hümanizmin belirli yönlerini tekrar üretmeleri ve tortulaştırmaları bakımından asimile eder. Bu asimilasyonu şu şekilde açıklar Derrida: "Heidegger ile Levinas'ınkiler gibi orijinal söylemler elbette belirli bir geleneksel hümanizmi sekteye uğratır. Fakat bu söylemler onları ayıran farklara rağmen yine de derinlemesine hümanizmler olarak kalırlar. [*Des discours aussi originaux que ceux de Heidegger et de Levinas bouleversent, certes, un certain humanisme traditionnel. Ce sont néanmoins de humanismes profonds ... malgré le les différences qui les séparent*]..." (EW 113/BM 108). Derrida Heidegger'e ilişkin bu iddiasını ispatlamak üzere pek çok eser kaleme almış olsa da aynı konuda Levinas'la ilgili çok az şey yazmıştır. Levinas söz konusu olduğunda bu iddianın durumu nedir? Levinas'ın hümanizmi hangi açılardan geleneksel hümanizmi hem sekteye uğratır hem de pekiştirir?

İlkin, Levinas'ın düşüncesinin klasik hümanizmi nasıl sekteye uğrattığını anlamak için Heidegger'in hümanizmin özü olarak belirlediği şeyi hatırlamak faydalı olacaktır. Heidegger'in hümanizm anlayışını izah ettiği en ünlü eseri "Hümanizm' üzerine Mektup"tur,⁶ fakat Heidegger'in bu düşüncelerinin daha bütünlüklü halleri "Platon'un Hakikat Öğretisi"⁷ gibi yazılarında veya 1940 yılında vermiş olduğu Nietzsche derslerinde de bulunabilir.⁸ Bu son iki çalışma Heidegger'in hümanizm anlayışını kavramak için özellikle önemlidir, zira Heidegger'in görüşüne göre metafizik hümanizm kökenlerini tam anlamıyla Platon'da, tamamlanışını (*Vollendung*) ise Nietzsche'de bulur. Heidegger'e göre metafizik tarihinin başlangıcı Platon'un düşüncesinde oluşur ve bu, insanlara varolanların arasında merkezi ve imtiyazlı bir yer sağlayan bir hümanizmin kurulmasıyla örtüşür ("PDT" 181; "PLS" 142). Heidegger için Platon'unkinde ve takip eden tüm hümanizmlerde söz konusu olan şey "insanları" metafizik biçimde (yani varlığın hakikati sorusunu gündeme getirmeden) "rasyonel hayvanlar" olarak tanımlamak ve onları "olanaklarının özgürleşmesine, kaderlerinin kesinliğine ve 'yaşam'larını güvence altına almaya" yönlendirmektir ("PDT" 181; "PLW" 142). İnsanın merkeziliğinin, itibarının ve kaderinin bu belirlenimi hakikatin özünde bir dönüşümü yansıtır. Hakikat daha önce varolanların kendilerinin örtüsünü kaldırmak ve onları gizlenmelerinden çıkartmak olarak anlaşılırken Platon'la beraber hakikatin anlamı gitgide başka bir düzeye yerleşmiştir; burada hakikat insan "özneler"in "nesnelere" uygun temsillerinin içine yerleştirilmiştir. Platon'da sadece hakikate yönelik bu ikinci kavrayışın gelişmesinin başlangıcı bulunur; zirvesi için Descartes'a kadar beklememiz gerekir. Descartes'la beraber uygun temsile dair endişeler *fundamentum absolutum*

6 "Hümanizm' Üzerine Mektup" çev. Frank A. Capuzzi, *Pathmarks* içinde ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)/"Brief über den 'Humanismus'" *Wegmarken* içinde (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967).

7 "Plato's Doctrine of Truth" çev. Thomas Sheehan, *Pathmarks* içinde, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)/"Platons Lehre von der Wahrheit" *Wegmarken* içinde (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967), bundan böyle sırasıyla "PDT" ve "PLW" olarak alıntılanacaktır.

8 *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, çev. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper, 1982)/*Nietzsche, Zweiter Band* (Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1961).

inconcussum veritatis, hakikat için mutlak, sarsılmaz bir temel arayışına yol açar.⁹ Bu mutlak zemin temsillerin altında yatan, onların uygunluğunu sağlama alan öz-mevcudiyetin ve öz-bilincin insan *subiectum*'unda bulunur. Nietzsche'nin Platon'u tersine çevirmesiyle ve Kartezyen cogito'ya eleştirisiyle metafizik hümanizm sonuna ulaşır; fakat, en azından Heidegger'in nezdinde, Platoncu ve Kartezyen metafiziğin Nietzscheci tersine çevrilmesinin kendisi de, Nietzsche'nin düşüncesinde değerler öznel anlayışla ve hakikate dair perspektivist bir yaklaşımla temellendiği sürece, metafizik tarihinin kapanışında sıkışıp kalmıştır.

Heidegger bu klasik hümanizm anlayışına insan özneyi varolanların merkezinden çıkararak karşılık vermeye çalışır. Heidegger için insanın özü dünyevi nesnelere üzerinde öznel bir efendiliğe veya tahakküme dayanmaz, daha ziyade esasen öteki varolanlara maruz kalmaya, "varolanlar varlığın ışığında oldukları gibi görünebilsin diye [*damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine*]"¹⁰ varlığın hakikatinde ek-sist etmeye ve onu korumaya dayanır. Heidegger'in ve diğerlerinin¹¹ etkisindeki çağdaş post- veya anti-hümanizm insanı varolanların merkezinden çıkartmaya devam etti; ancak yönergeleri ve amaçları Heidegger'inkilerden farklıydı. Levinas klasik hümanizmin "özne"sini veya "İnsan"ını merkezden çıkartmanın kendine özgü bir versiyonunu sunsa da onun hümanizmi sekteye uğratışı bir anti-hümanizm olarak değil, bir başka hümanizm, öteki insanın hümanizmi olarak sunulur. Levinas bu başka hümanizmi açıklamaya çağdaş anti-hümanizmin ufkunda kalarak, klasik hümanizme yöneltilen anti-hümanist eleştirinin büyük bir kısmını kabul ederek başlar. Antropoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimlerdeki gelişmeler ve sayısız savaşın korkunç gerçekleriyle birlikte Batı metafiziğinin İnsanını evrenin imtiyazlı bir referans noktası veya telosu olarak gören görüşün trajikomik hale geldiğini rahatlıkla kabul eder.¹² Modern anti-hümanizm dilin ve özneliğin kurulmasında yapının önceliğini (antropoloji), ego'da bilinçdışının önceliğini (psikanaliz), Dasein'in sonlu ek-sistenz'inin veya insanın öz-mevcudiyetinin üzerindeki ve karşısındaki aşkınlığının ilkselliğini (Heidegger ve Heidegger sonrası düşünce) ispatlayarak insanın öz-mevcudiyetin rahatlığından, güvenliğinden ve itibarından sürülüşüne ve merkez dışı kalışına tanıklık eder. Levinas bu kuramdaki gelişmelerin önemini kabul ederek kendi hümanizmine sağlam bir temel bulmak için bu anti-hümanizmin öncesindeki metafizik hümanizme gitmenin artık söz konusu olamayacağını bilir. Aksine Levinas hümanizmi yeniden düşünme edimini çağdaş anti-hümanizme sorulmuş bir soru biçiminde kurgular. Dolayısıyla Levinas modern-antihümanizmi geriye bakarak çürütmenin bir yolunu sunmaz, bu konuda Peter Atterton tarafından yazılmış olan dikkate değer çalışmaya bir gönderme yaparsak, Levinas'ın yaptığı şey bize anti-hümanizme yönelik "şüpheli bir eleştiri" sunmaktır.¹³

Levinas'a göre anti-hümanizmin farklı biçimlerinin ortak noktası, klasik hümanizmin öznesinin içsel dünyasının önceliğine karşı çıkmaktır.¹⁴ Kendi varlığında ve öz-mevcudiyetinde direten insandan önce ve ondan daha temel bir biçimde anti-hümanizm öz-mevcudiyeti türeyimsel ve ödün verilmiş kılarak öznenin tam

9 Nietzsche, Volume IV, 97/Nietzsche, Zweiter Band, 142.

10 "Letter on 'Humanism'" 252/"Brief "über den 'Humanismus'" 161-2.

11 Anti-hümanizmin kökenlerine dair daha kapsamlı bir açıklama için Reiner Schürmann'ın Marx'ın, Nietzsche'nin ve Heidegger'in hümanizm karşıtlığını tartıştığı *Heidegger on Being and Acting* adlı eserine bakınız: *From Principles to Anarchy*, çev. Christine-Marie Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1987), özellikle 44-60.

12 Humanism et an-archie, "Humanisme de l'autre homme içinde (Paris: Fata Morgana, 1974), 73-4/"Humanism and An-archy," çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers* içinde (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 127.

13 Peter Atterton, "Levinas's Skeptical Critique of Metaphysics and Anti-Humanism," *Philosophy Today*, vol. 41 (4), 1997.

14 "Sans identité" *Humanisme de l'autre homme* içinde (Paris: Fata Morgana, 1974), 100/ "No Identity," çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers* içinde (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 144, bundan böyle metinde sırasıyla "SI" ve "NI" olarak alıntılanacaktır.

kalbinde ötekiliğe bir açıklık ayırır. Levinas bu açıklığın üç yolla anlaşılabilirliğini söyler: (1) “evrenin birliğinde tüm nesnelere herkese açıklığı” olarak (“SI” 103; “NI” 145) yani Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde deneyimin Üçüncü Analojisindeki tözlerin etkileşimi veya topluluğu olarak (A 211-15/B 256-62, bkz özellikle A 211/B257-8); (2) Dasein’in ek-statik varlık kipinin ve Varlığın açıklığındaki ek-sistenz’ı veya Heidegger’in sık sık Varlığın çağrısına (*Anspruch des Seins*) açıklık olarak adlandırdığı şey olarak; ve son olarak (3) Levinas’ın öznenin çekirdeğinde konumlandırmaya çalıştığı daha radikal bir anlamda açıklık, “yaralara ve zorlamalara maruz kalmış bir derinin soyulması [*dénudation de la peau exposée a la blessure et a l’outrage*]” olarak (“SI” 104; “NI” 146). Levinas’ın imtiyaz sağlamak istediği öznenin açıklığının veya radikal edilgenliğinin bu nitelendirmesi yalnızca anti-hümanizmden sonra veya onu *takiben* düşünülebilir. Başka bir şekilde söylersek öznenin radikal bir biçimde edilgen olarak belirlenmesinden önce ilkin kendi öz-mevcudiyetine güvenen otarşik egonun yerinden edilmesi gerekir. Bu merkezden uzaklaştırma anti-hümanizmin tamamlanmasına yardımcı olduğu şeydir. Ancak anti-hümanist eleştiri yalnızca radikal edilgenlik olarak özne düşüncesine yer açar; başkılığa maruz kalmanın ne anlama geldiğinin peşine düşmez.

Levinas bu daha ilksel “soyulmuş” veya “açık” özne anlayışını anti-hümanizme şüpheli bir soru olarak yöneltir.¹⁵ “Hümanizm ve Anarşizm”in anılmaya değer pasajının son satırlarında Levinas şöyle der: “Modern anti-hümanizm belki de tarih-öncesi ve an-arşik vecizenin izini tarihte ve düzende kaybolmuş insanda bulmamakta haksızdır.”¹⁶ Levinas’ın temkinli eleştirisinin ima ettiği şey, anti-hümanizmin belki de duyumsayan öznenin bilincin ötesindeki başkılığa açık ve radikal bir biçimde edilgen olduğu sorumluluk vecizesinin artzamanlı zamanını gözden kaçırdığıdır – kısacası, anti-hümanizm belki de (“belki de” çünkü bunun için bir kesinlik, bilgi veya kanıt sunmak mümkün değildir) etik için uygun zamanı kaybetmiştir. Anti-hümanizmin yaptığı gibi özneye indirgenemez olan (psikolojik, kültürel, sembolik, dilsel vs.) yapıların onun varlığını oluşturduğunu iddia etmek bu yapılar için açık olması için “özne”nin ne olması gerektiği sorusuna cevap vermez. Levinas bu soruya, kendisi de şüpheli olan bir “cevap” verir. Ona göre insan öznesinin özneliliği ve açıklığı belki de etğin, sorumluluğun ve radikal edilgenliğin (bunların hepsi varlık kipi başka insanlar için sorumlu olmak olan bir zaman ve antitenin farklı adları olarak hizmet etmektedir) tam olarak artzamanlı zamanında konumlanır.

O halde Derrida okumamıza dönersek Levinas’ın düşüncesinin (Derrida’nın işaret ettiği gibi) yalnızca klasik hümanizmi sekteye uğrattığını söyleyemeyiz, bu düşünce aynı zamanda çağdaş *anti*-hümanizmin sınırlarına da itiraz getirir. Gelgelelim hümanizmin özüne yönelik bu radikal yeniden değerlendirmeye rağmen, Derrida’nın da ifade ettiği gibi, Levinas’ın söylemi bir “derinlemesine” hümanizm olarak kalır. Bu ikinci iddiayı ancak “derinlemesine”den “dogmatik” veya “metafizik” gibi bir şey anlarsak anlamaya başlarız, zira Levinas’ın düşüncesinin hümanizme derinden bağlı kaldığını ima etmek malumun ilamı olacaktır! Açık ki Derrida burada daha dolaylı bir sorunu göstermeye çalışmaktadır – Levinas’ın alenen metafizik olmayan hümanizminin içinde yatan, sorgulanmamış, metafizik açıdan hümanist varsayımın ifşa edilmesi gerekliliği. İzin verirseniz az önce Derrida’dan yaptığım, üç noktayla böldüğüm alıntıya döneyim:

Heidegger’inki ve Levinas’ınki gibi orijinal söylemler, elbette, belirli bir geleneksel hümanizmi sekteye uğratar. Onları birbirinden ayıran farklarına rağmen bu söylemler yine de, *kurban etmeyi kurban etmedikleri sürece* [*en tant qu’ils ne sacrifient pas le sacrifice*], derinlemesine hümanizmler olarak kalırlar.

15 “Bazı soruları gündeme getiririnin zamanı geldi” cümlesi, No Identity kitabının “Subjectivity and Vulnerability” başlıklı önemli bölümünün başlangıcıdır.

16 “Humanism and An-archy”, 139; “Humanism et an-archie”, 91.

Derrida'nın italik olarak yazdığı bu kelimeler Levinas'ın başka bir insanın hümanizminin metafizik olarak insanmerkezci zeminine işaret eder. Derrida için Levinas'ı etik olanı insanla sınırlandırmaya yönlendiren gizli kontürler "kurban etmeyi kurban etme"ye (bununla kastedilen şey insan olmayan tüm yaşamları öldürmeyi suç olarak görmeyen Batı metafiziğinin egemen söylemini sorgulamaya dair isteksizliktir) yönelik bir isteksizliğe ihanet eder. Derrida Levinas'ın ötekinin yüzünün kırılğanlığında "konuşan" "öldürmeyeceksiniz"e göndermede bulunurken bu buyruğun yalnızca öteki insana yönelik ve ondan gelecek şekilde olabileceğini belirlediğini, bir "yüz"e sahip olmadığından (EW 105, 112-3/BM, 108) hayvan gibi başka bir insan olmayan canlıdan hiçbir zaman gelemeyeceğini önceden belirlemiş olduğunu savunur. Derrida Levinas'taki bu insanmerkezci sınırı şu şekilde açıklar:

"Öldürmeyeceksin" ötekine hitap eder ve onu varsayar [*s'adresse a lui et le suppose*]. Tam olarak kurduğu şeye, öteki olarak insana yazgılıdır. "Öldürmeyeceksin – sınırsız olan tüm sonuçlarıyla beraber – Yahudi-Hristiyan geleneğe, görünen o ki Levinas'ta da, hiçbir zaman "genel olarak yaşayanları öldürmeyeceksin" olarak anlaşılmalıdır. Etik aşkınlığın buyruğuna göre düşünülebilecek olan bu öteki gerçekten de öteki bir insandır; öteki olarak insandır, insan olarak ötekidir [*l'homme comme l'autre, l'autre comme l'homme*]. (EW 112-3/BM 107-8)

Levinas ve Yahudi-Hristiyan geleneğin kalanı hakkındaki bu beyanları düşününce Augustinus'un *Tanrı Kenti*'nde geçen "öldürmeyeceksin" emrinin özel olarak sadece insanlarla sınırlandırıldığı¹⁷ veya Aquinas'ın insanın hayvanlar ve doğanın geri kalanı üstündeki hükmü hatırlanabilir.¹⁸ Derrida'nın bu genellemesine karşı örnekler tabii ki verilebilir,¹⁹ fakat Derrida Yahudi-Hristiyan geleneğin egemen şemasında hayvanların yerini kuşkusuz doğru bir şekilde nitelendirmiştir. Aynı şey Derrida'nın Levinas'ın düşüncesinde hayvanların yerine dair nitelendirmesi için de söylenebilir. Tüm bunları hesaba katarsak Levinas'ın kurban etmeyi kurban etmeye dair bir girişimde bulunmadığı ve kendi "etik" ve "yüz" kavrayışını öteki insanla eleştirel bir tavır takınmadan sınırlandırdığı doğrudur. *Zorlu Özgürlük*'teki "Köpeğin Adı ya da Doğal Haklar"²⁰ başlıklı kısa makalesi dışında Levinas hayvanların etik olanla veya siyaset olarak adaletle ilişkisine tamamen ilgisiz görünmektedir. Ne var ki Derrida'nın Nancy ile söyleşisinin bir kısmının *Topoi*'de Fransızca yayımlandığı sene, Warwick Üniversitesi lisansüstü öğrencilerinin Levinas ile yaptıkları bir söyleşi İngilizce yayımlanacak ve bu söyleşide Levinas kendi düşüncesinde hayvanlığın durumuna dair standart tasviri çetrefilleştirecekti.²¹

17 Augustine, *The City of God against the Pagans*, çev. R.W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Kitap I, bölüm 21, 32-3.

18 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. English Dominican Fathers (New York: Benzger Brothers, 1928), Üçüncü Kitap, Kısım II, Bölüm CXII.

19 Hayvan yaşamının Hıristiyanlık tarihindeki yerine ilişkin çok daha incelikli ve sempatik bir tartışma için Andrew Linzey'in çalışmalarına, özellikle de *Christianity and the Rights of Animals* (New York: Crossroad, 1987) adlı kitabına bakınız.

20 "The Name of a Dog, or Natural Rights" *Difficult Freedom: Essays on Judaism* içinde, çev. Seán Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990)/ "Nom d'un chien, ou le droit naturel" *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1976). Daha önce başkaları tarafından çok iyi bir şekilde ele alındığı için bu makaleyi burada tartışmayacağım. John Llewelyn'in *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger, and Others* (London: Macmillan, 1991) ve David Clark'ın "On Being 'The Last Kantian in Germany: Dwelling with Animals after Levinas'" *Animal Acts: Configuring the Human in Western History* içinde, ed. Jennifer Ham ve Matthew Senior (New York ve Londra: Routledge, 1997) metinlerine bakınız.

21 Söyleşinin başlığı "The Paradox of Morality" çev. Andrew Benjamin ve Tamra Wright, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, ed. Robert Bernasconi ve David Wood (Londra ve New York: Routledge, 1998), 168-80, bundan böyle PM olarak alıntılanacaktır.

Öğrenciler söyleşinin daha başlarında Levinas'ı çalışmalarında hayvanların yeri üzerinden sorgulamaya başlarlar. (Bir de, her ne kadar burada bunu yapmayacak olsam da bu söyleşinin sahnesiyle ilgili pek çok şey söylenebilir. Levinas'ın *öteki insanlar* onu zorlayana kadar hayvan sorusunu herhangi bir şekilde ele almamış olması oldukça ilginçtir. Acaba neden hayvanların maruz kaldığı büyük ızdırabın kendisi Levinas'ı bu soruyu daha sık ele almaya zorlamaz?) Sahiden de söyleşiyi yapanların sorduğu ikinci soru hayvanın bir "yüz"ünün olup olamayacağıyla ilgilidir. Derrida'da Levinas için hayvanın rahatlıkla bir yüze sahip olamayacağını görmüştük (Levinas'ın çalışmalarındaki neredeyse her şey de durumun böyle olduğu izlenimini yaratır). Ne var ki "öldürmeyeceksin" emirinin hayvandan gelebilme olasılığı doğrudan sorulduğunda Levinas sadece hayvanın yüzünün olduğunu kabul etmekle kalmaz, "etik olanın tüm canlılara yayıldığını" da kabul eder (PM 172). Bu kayda değer ve beklenmedik bir iddiadır – Levinas'ın eserlerinin her ciddi okuru sorumluluklarımızın tüm canlıları kapsayacak şekilde yaygınlaştırılması gerektiğini söyleyen bu cümlesi karşısında hayrete düşecektir.²² Zira eğer etik olan insanın ötesine, hayvanlara ve diğer canlılara genişliyorsa neden Levinas'ın siyasetle ve üçüncü tarafla ilgili tartışmalarında bu genişletilmiş sorumluluğun herhangi bir izine rastlamayız? Levinas hayvanlara ve diğer canlılara dair sorumluluklarımızın siyasal hesaplarımıza dahil edilmesiyle insan hakları için bir söylemde ortaya çıkabilecek zorlukları cidden hesaba katmakta mıdır? Benzer bir bağlamda mahrumiyet ve açlık içinde bana bakan öteki insanı neyle beslediğimin bir önemi var mıdır? Aç bir insanı beslemek için bir hayvanı öldürmek Levinas için sorunlu mudur? Ya da bir öteki olarak aç bir hayvana ne yedirdiğim sorun teşkil eder mi? En nihayetinde çoğumuz "bizim" aç yoldaş hayvanlarımızı diğer ölü hayvanların etleriyle beslemiyor mu? Levinas insan olmayan ötekini kurban etmenin ve yemenin etik ve siyasal içerimlerine ilişkin soruyu cidden sorar mı?²³

Bu soruları sorarken etik olanı yaşayanlara genişletme konusunda Levinas'ın tam anlamıyla samimi olmadığı açıktır. Levinas için etik olanın bu genişlemesi (bununla insan olmayan başkılığa duyarlılık olarak *insani* "yeti"yi anlar) başka insanlara ve başka insanlar için ilksel sorumluluğumuzdan türemiş ve bu sorumluluğa göre ikincil olarak anlaşılmalıdır. Duyarlılık gerçekten de kökensel olarak sonsuz, özel bir varolan grubuyla *a priori* bir şekilde sınırlandırılmamış olsaydı, o zaman insanlara karşı sorumluluklarımız ile hayvanlara karşı sorumluluklarımız arasındaki ayrımı, açıklanmaya veya gerekçelendirmeye muhtaç, *a posteriori* bir belirlenim olarak anlamamız gerekirdi. Levinas'ın böyle bir açıklama sunmaya ihtiyaç duymaması bazı şüpheli *a priori* metafizik varsayımlara kasıtsız şekilde dayandığını gösterir. Bu son iddiayı Levinas'ın hayvanın yüze sahip olduğunu kabul eder etmez hızlıca "buradaki öncelik hayvanda değil insan yüzündedir. Hayvanı, hayvanın yüzünü, *Dasein*'a uygunluğunda anlarız" (PM 169) diye ekleme yapma ihtiyacı duymasıyla netleştirebiliriz. Söyleşinin biraz ilerisinde Levinas "insanın yüzü tamamen farklıdır ve ancak ondan sonra hayvanın yüzünü keşfederiz" (PM 172) diyerek ısrarını sürdürür. Dahası etik olanın tüm canlılara genişlediğini söyledikten ve "hayvanın gereksizce ve benzeri şekillerde acı çekmesini istemiyoruz" dedikten sonra Levinas hayvanlara karşı bu türden bir görevin "prototip"inin "insan etiği" (a.g.e.) olduğunu öne sürer. İnsanın bu önceliği nereden çıkar? Bu iddialar ihtiyatlı fenomenolojik analizlere mi dayanır? Yoksa bunlar sorgulanmamış bir insanmerkezciliği ve Derrida'nın iddia ettiği gibi kurban etmeyi kurban etmemeye yönelik gizlenmiş bir isteksizliği mi açığa vurur? Başka bir ifadeyle bu son analizde insanın önceliği

22 Bunu söylerken, John Llewelyn'in Levinas'ın hayvanlık konusundaki aşırı hayırsever okumasına belli bir mesafe koyuyorum. Llewelyn, Levinas'ın söyleşide hayvanların öldürülmesine ilişkin soruya verdiği yanıtı yorumlarken şöyle yazar: "... hayvanlara karşı yükümlülüklerimiz olup olmadığı sorusuna, o [Levinas], bizim de bir an bile şüphe duymadığımız gibi, evet yanıtını veriyor" (*The Middle Voice of Ecological Conscience*, 64). Llewelyn'in aksine, benim şüphelerim başından beri vardı ve Levinas'ın olumlu cevabına rağmen, hâlâ da var.

23 "The Name of a Dog, or Natural Rights" başlıklı makalesinde Levinas, hayvanların etleri için öldürülmesinin etik olup olmadığı sorusunu kısaca ortaya atar, ancak bu sorunun siyaset üzerindeki etkilerini uzun uzadıya irdelemez.

insan olmayan ötekinin bizim için ve insan olan ötekinin ihtiyaçları için kurban edilmesini gerekçelendirme umudunu mu taşır? Ayrıca şunu da merak edebiliriz: Eğer, Levinas'ın önerdiği gibi, hayvana cevap vermenin tek yolu “acı çekme fikrini” insan etiğinden çıkarsayıp hayvanlara aktarmaksa buna tam anlamıyla, onun anladığı şekliyle, etik bir cevap diyebilir miyiz? Etik yanıt verilebilirlik duyarlılık seviyesinde, acı çekmeyle ilgili “fikirler”den önce konumlanmaz mı? Sanki Levinas birinin dolayım veya kavramlar olmadan “hayvan”ın acısına etik olarak ve doğrudan cevap veremeyeceğine inanıyormuş gibidir.

“Hayvan” terimini tartışmamdaki bir sonraki noktaya geçebilmek için tırnak içine alıyorum. Levinas'ın söyleminde “insan” ile “hayvan” arasında yapılan ayırmda derinlemesine sorunlu bir şey vardır. Bu ayırım kuşku uyandıracak derecede temiz, ve saft duruyor. Örneğin Levinas *genel olarak* hayvan yüzünün olanağını kabul ederken aklında *bazı* hayvanların olduğu açıktır. Bu Levinas'ın kimse “hayvanın yüzü olduğunu reddedemez” diyen geniş iddiasını sorunlu hale getirir zira bazı hayvanlar söz konusu olduğunda kendisi bunu *yapabilir*. Örneğin Levinas köpekler yüzü atfetmek konusunda bir an bile şüpheye düşmezken yılanlara geldiğinde “bu soruyu cevaplayamam. Daha spesifik bir analiz gerekir” (PM 172) der. Bir varolanın bir yüze sahip olup olmadığını “bilme”ye yardımcı olacak “analiz”in ne olduğu merak konusudur – sanki yüz tam olarak analiz ve bilgiye indirgenemez şey değilmiş gibi! Bu eleştiriler bir yana, burada gündeme getirdiğim şey Levinas'ın “hayvan” kelimesini kullanırken mantıksal ve kavramsal olarak tutarlı olması gerektiği konusunda, eğer düşüncesini “hayvanlar”a genişletiyorsa yılan, köpek veya fare fark etmez *tüm* hayvanları içermeli gibi bir noktada ısrar etmek değildir. Bu gereklilik “hayvan” kategorisi altına hangi varolanların girdiğini zaten bildiğimizi varsayar. Biyolojik ve zoolojik taksonomi şemalarına göre belirli bir kategori için içerilmeyi ve dışlamayı neyin oluşturduğu konusunda bir kesinlik seviyesine ulaşmak mümkündür fakat etik sorumluluğun zamanı içinde, en azından Levinas'a göre, böyle bir bilgi imkânsızdır. Ötekinin talebiyle yüz yüze gelindiğinde analiz yapmak için veya “yılanlar” ile “köpekler” ya da “hayvanlar” ile “insanlar” arasında ayırım yapmak için gerekli *zaman* nasıl kazanılacaktır? Kısacası, Levinas'ın “köpek” örneğinde “hayvan”a kesin bir yüz atfetmesine karşı ne kadar ihtiyatlı olmamız gerekiyorsa, “yılan”a ilişkin daha spesifik bir analiz gerektiği çağrısına karşı da o kadar ihtiyatlı olmamız gerekir. Yüzün nerede başladığını ve bittiğini önceden ne biliriz ne de bilebiliriz, bu bilgisizlik hali sorumluluğun sınırlarını belirlemeye yönelik tüm girişimleri sorunlu, karşı çıkılabilir ve sorgulanabilir kılmalıdır – özellikle “hayvan” hatta “insan” gibi geniş belirlemeler söz konusu olduğunda.

İnsan ve hayvan arasında keskin bir ayırım yapma eğilimi, aynı söyleşide Levinas farklı bir şekilde ama konuyla alakasını kaybetmeden azizlik motifini ele aldığı devam eder. Burada Levinas Darwinizmin etiğe dair içerimleri hakkında kaygılanmaktadır, zira radikal özgecilik (Levinas'ın azizlikten anladığı şeyin yakın bir ikamesidir) eninde sonunda biyolojiye indirgenebiliriyorsa o zaman insan sadece hayvanlığın başka bir enstantanesi, “hayvan evriminin son aşaması” (PM 172) olacaktır. İnsan etiğinin en nihayetinde hayvanlığa ve biyolojiye indirgenebilir olduğu kadar “yaygın bir tez olan etik olan biyolojiktir” tezine de karşı çıkan Levinas “hayvanla ilişkisinde insan yeni bir fenomendir” der (PM 172). Levinas için insan kesin bir biçimde hayvanlıktan ayrılır ve varlıkta sebatan koparak etiğe doğru ilerler. Bunun karşısında hayvan ise etikten haberdar değildir çünkü o “etikten mahrum bir yaşam mücadelesi”ndeki (PM 172) oluşuna tamamen bağlıdır. Elbette insanlar çoğu zaman “insan”dan uzak ve Levinas'ın anladığı anlamda, kendi varlıklarıyla ve yaşamlarıyla diğerlerinin yaşamlarıyla ilgilendiklerinden daha çok ilgilendiklerinde (Levinas bunun makul olduğunu da ekler), hayvanlara çok daha yakındır. Tıpkı Heidegger gibi Levinas da *animal rationale* olmanın insan olmanın özünü oluşturduğuna yönelik metafizik teze karşı çıkar. Levinas için insanın özü *ratio*'nun ve hayvanlığın alanının ötesindeki azizliğinden çıkar, hayvanlık ise varlıkta saf bir sebat olarak betimlenir: “... insanın ortaya çıkışıyla – ki bu benim felsefemin tamamıdır – benim yaşamımdan daha önemli bir şey vardır, o da ötekini yaşamıdır. Bu akıldışıdır. İnsan akıldışı bir hayvandır” (PM 172).

Burada Levinas'ın hümanizmi, bir kere daha insanın özünü *animal rationale* olarak insan metafizik belirlemesiyle eşit görmeyerek, Heidegger'in metafizik hümanizminin belirlenimlerini açık bir şekilde dikkate alır. Ancak Levinas'ın metafiziğin hümanist öznesini yerinden edişi ancak kısmen başarılıdır; hayvanın varlığı sorusu hiç sorulmadığı aksine homojen bir biçimde ve insanla ilişkisine göre belirlendiği için klasik hümanizmin insanmerkezciliğini taşır ve pekiştirir (Heidegger'de de bulunan bir eğilimdir bu). Levinas'a göre hayvan *insan* etiğinden mahrumdur; hayvanla kurulan etik ilişki *insan* etiğinin "prototip"ine dayanır – insan her zaman ve her yerde hayvanın ölçüsü olarak kalır. Levinas'ı bu kategoriyi ("hayvan") homojenleştirme eğilimleri nedeniyle sorgularken de görmeyiz – sanki "hayvan"ın insanın öteki tarafında konumlanan homojen bir varolanlar grubunu imlediği fikrine güvenebilirmişiz gibi. Levinas'ın öteki insana atfettiği tekillik ve radikalbaşkalıkhiç de insandan öteye öteki hayvana, öteki olarak hayvana genişlermiş gibi görünmez. En nihayetinde Derrida'nın Levinas'ın düşüncesinin "derinlemesine hümanizm" olarak kaldığını iddia etmesine yol açan şey insanmerkezciliğin bu inatçı ve dogmatik kalıntılarıdır.

Şu noktada durumu Levinas'ın aleyhine çevirip onun insanmerkezciliğine karşı çıkabiliriz. Bunu yapmak için hayvan ve insan arasındaki bu ikili karşıtlığı tersine çevirerek ve *bizzat* hayvanın bizi sorumluluğa davet ettiği veya *bizzat* hayvanın kendisinin sorumluluğa ve azizliğe muktedir olduğunu gösterilebiliriz. Kuşkusuz bu doğrultuda, hayvan yaşamının belirli biçimleri için de iyi bir örnek geliştirilebilir. Ne var ki bu eleştirel müdahale, her ne kadar gerekli ve gerekçelendirilmiş olsa da, örtük olarak tam da sorunsallaştırılan insanmerkezciliği oluşturan ve kuvvetlendiren metafizik ayrımlara (İnsan ve Hayvan gibi) dayanır. Çağdaş Kıta düşüncesi ile ona bağlı kuramlar ve pratikler bağlamında hayvan etiği sorusunu sormakla ilgilenenler için en önemli şey geçmek bilmeyen bu insanmerkezciliği naifçe yeniden üretmeden en iyi şekilde nasıl sınırlandıracağımız ve ona nasıl meydan okuyacağımızdır. Levinas'ın hayvanlık hakkındaki görüşlerini uzun uzadıya okumakta ısrar ettim çünkü onun insanmerkezciliği Heidegger sonrası gelenekte "etik olan"la ilişkisinde ("etik olan"dan ne kastedilirse kastedilsin) "hayvan"ın yerinin nasıl anlaşıldığının temsilidir. Çağdaş Kıta filozoflarının çoğu basitçe Descartesçı ya da Spinozacı değildir; ne hayvanların bilinci olduğunu yadsıyacaklardır ne de vejetaryenliğin akıldışı veya kadınsı olduğunu söyleyeceklerdir. Yine de topluluğu, dili, sınırlılığı veya ilişkiyi (tüm bu terimler "etik olan"ı düşünmek için farklı adlar olarak hizmet eder) yeniden düşünmek söz konusu olduğunda insana bir imtiyaz sağlamaya ve hayvanı ikincil ve türetilmiş bir role sahip olarak değerlendirmeye yönelik üstü kapalı bir eğilimleri bulunur. Böylesi bir insanmerkezcilik yalnızca Levinas'ta değil, başka biçimlerde de olsa, "yapısalcılık sonrası" olarak adlandırılan şeyde de bulunur. O halde cevaplanması gereken esas soru hayvan etiğinin olasılığının açıkça reddedilmesine nasıl karşı çıkacağımız değil, insanmerkezciliğin bu nüanslı ve gizli kapalı biçimine nasıl cevap vereceğimizdir.

2. "Kim", kurban etme ve karnofallogosantrizm

Şimdi odağı hafifçe çevirerek, Derrida'nın düşüncesinin bize yalnızca çağdaş Kıta düşüncesindeki insanmerkezcilik kapanışı açık bir şekilde sınırlandırma olasılığı sunmadığını, aynı zamanda bu sınıra *karşı çıkmaya* neyin dahil olduğuna dair birtakım öğretici görüşler de sunduğunu iddia etmek üzere Derrida'nın Nancy ile söyleşisine daha yakın bir şekilde dönmek istiyorum. Derrida "İyi Yemek"te Jean-Luc Nancy'nin "özmeden sonra kim gelir?" sorusunu düşünme davetine yanıt vererek bu meseleleri öznelliği tartışarak ele alır. Nancy'nin bu sorusu dikkatle okunmalıdır çünkü hem neo-hümanistler tarafından dillendirilen bir şikâyeti eleştirel bir şekilde taklit eder hem de öznelliğin yapısökümünün içerimleri hakkında daha yoğun ve olumlu düşünmeye hizmet eder. Derrida Nancy'nin sorusunun formülasyonuna ilişkin iki büyük endişe dile getirir. Bu endişelerden ilki öznenin yapısökümü ve eleştirisine dair yaygın *doxa*'yla ilgilidir. Derrida öznenin "ölüm"üne veya "tasfiye" sine katkıda bulunmuş Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Althusser, Foucault, Levinas

– hatta Derrida’nın kendisi– gibi oldukça geniş bir çeşitlilik gösteren düşünürlerle aynı noktada buluşmamızı söyleyen neo-hümanist görüşü takip etmememiz gerektiğini söyler. Tüm bu düşünürleri tek bir başlık altında toplamak ancak onların arasındaki büyük kırılmalar ve farklar düzleştirip görmezden gelirse mümkündür. Bu düşünürlerin metinlerinde ne öznenin basitçe tasfiyesinden veya ölümünden bahsedilebilir ne de onlardan öteye veya öncesine geçerek özneye basitçe geri dönebiliriz. Derrida’ya göre bu yazarların yazılarında gerçekleşen, özneliğin farklı biçimlerde yerinden edilmesi, merkezden çıkarılması, karmaşılaştırılması ve sorgulanmasıdır – ölümü değil. O halde zorluk bu soruları göz ardı edip Öznenin yapısöküm öncesi bir kavrayışına geri dönmek değil, özneliğin bu yerinden edilmelerinin düşüncenin ve kurumların çeşitli biçimleri açısından ortaya çıkardığı etkilerin ölçülmesidir (EW 98/BM 93).

Neticede geridönülebilecek bir Özneye yoktur – buda çalışmasının bir yerinde öz-mevcut öznenin tam kalbinde belirli bir *différance* düşüncesini kabul etmeye zorlanmamış (Descartes, Kant ve Husserl gibi özneye dönüşte tipik olarak dayanılanları da dahil edersek) bir öznelik düşünürü olmadığını söylemenin başka bir yoludur. “Öznenin yapısökümü” öznelik düşünürlerine dayatılan yabancı bir tematik değil, onların eserlerinde iş başında olan bir şeydir.²⁴ Özneye dönüş ihtiyacına dair doksayı daha karmaşık hale getiren şey onun ölümünden sorumlu görülen Lacan ve Levinas gibi pek çok yazarın çalışmalarında özneliğin korunmuş olmasıdır. Bu yazarlar yapısöküm sonrası bir öznelik mefhumu geliştirmeye çalışıyormuş gibi görülebilir, bu mefhum kökensel olarak başkalağa açılmışlık olarak kendiliğinden kavrayışını açık bir şekilde kabul eder ve ondan başlar. Derrida’nın yazılarındaki olumlayıcı çıkarmaların çeşitli motifleri – “evet, evet”, *Viens*, yemin vs. – onu onların, özellikle Levinas’ın projesiyle yakından ilişkilendirebilirdi; ama gördüğümü üzere, Derrida Levinas’a karşı eleştirel bir mesafe almıştır çünkü onun özneliği yeniden düşünme biçimi tam olarak yerinden etmeye çalıştığı hümanizme sorunlu bir şekilde ve derinlemesine bağlı kalmıştır. Simon Critchley gibi önde gelen Levinas ve Derrida yorumcuları bu konuda iki filozof arasındaki farkları büyük ölçüde hafife alıyor gibi görünüyorlar.²⁵ İki arasındaki farklar Critchley’in iddia ediyor görüldüğü üzere Levinasçı öznelik kavrayışının ve etik olanın hayvanlara genişletilmesiyle aşılabilir; zira insanlar ile hayvanlar arasında paylaşılan bir duyumsamaya veya duyarlılığa dayanan bu genişleme Derrida’nın eşit derecede problemlili bulacağı başka birtakım (bu sefer duyarlı olan ile duyarlı olmayan arasında) sabit sınırlar yaratacaktır.

O halde Derrida’nın neo-hümanist *doxa* hakkında uyarıları ile varmaya çalıştığı nokta, postyapısalcılara yöneltilen özneyi “tasfiye etme” suçlamasının “bir dizi söylemsel stratejinin beceriksizce karıştırılmasından” ibaret olduğudur (EW 96/BM 91). Özne yalnızca ölmekle kalmamıştır “öznelik” terimini halen koruyan eleştirmenler bile vardır. Dahası pek çok sözde posthümanist düşünürün arasında, onları sorguladıkları hümanist geleneğe bağlayan sorgulanmamış bir insanmerkezcilik hüküm sürmektedir. Genel olarak “postyapısalcı” ya da “postmodern” olarak etiketlenenlerin pek çoğunun “neo-hümanist” mevkidaşlarıyla buluştukları insanmerkezci topraklar buralardır. Derrida söyleşi boyunca kendini bu eleştirel olmayan insanmerkezcilikten, özellikle onun insan sonrası gelenekte kendini sürdüren daha örtük biçimlerinden ayırma gayreti içerisinde. Nancy’nin “öznenin sonra kim gelir” sorusuyla ilgili ikinci endişesini de bu noktada dile getirir. Nancy’nin kendisi söyleşinin hemen başlarında “kim” ile özneliğin öteki tarafında yatan bir bölgeye işaret etmeye çalıştığını ifade eder: “‘öznenin’ bu yeri tam olarak yapısöküm aracılığıyla görünür [*cette place ‘du sujet’ qui apparaît justement par sa déconstruction meme*]” (EW98/BM 93). Derrida’nın “kim”in bu şekilde belirlenmesine verdiği yanıt şüphesidir; “Oldukça belirsiz bir

24 Bu temayla ilgili olarak Derrida, Husserl üzerine yazdığı *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967) ve Nancy’nin Descartes üzerine yazdığı *Ego sum* (Paris: Flammarion, 1975) adlı eserlerinden bahseder.

25 Critchley’in “Post-Deconstructive Subjectivity?” başlıklı makalesine bakınız, *Ethics – Politics – Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought* içinde (Londra: Verso, 1999), özellikle 80, dipnot 54.

'kim'i metafizik belirlemelerle dolmuş taşmış bir 'özne'yle ikame etmek [*substituer un 'qui' tres indéterminé*] belki de herhangi bir kesin yerinden etme sağlamak için yeterli değildir" der (EW 100/BM 95). Ve bu durum özellikle de Heidegger'in Dasein'ını Nancy'nin "kim" olarak tanımladığı yeri işgal etmek üzere ele aldığımızda geçerlidir. Derrida Heidegger'in Dasein'ın egzistansiyel analitiğinin belli bir özne metafiziğini kuşkusuz yerinden ettiğini ama metafizik hümanizm ve insanmerkezciliğin kapanışının içinde ona tekrar zemin sağlayan öz-mevcudiyet öğelerini koruduğunu tekrar tekrar iddia etmiştir. Bu özellikler Dasein'ın soru sorma yetisini ve "olduğu gibi"ye (*as such*) ilişkin hermeneutik ve apophantik ilgisini içerir ki tüm bunlar Heidegger için insan Dasein'ı tüm diğer antitelere ayırır ve Dasein'ı *Seinsfrage*'yle uğraşan örnek bir antite olarak işaretler. Derrida'nın metninde bir "kim" bulmak istiyorsak bu Heideggerci biçimde varlık ve "olduğu gibi"ye erişim hakkında sorular soran tamamen saf bir insan yetisi biçiminde bulunmayacaktır, aksine "bir 'olumlama'nın, 'evet'in ve 'an-gaje' olmanın deneyiminde bir soru formüle etmeden önce 'evet, evet' diye yanıtlayan, otonomiye sahip olmadan, kim-öznenin tüm olası otonomisinden önce ve içinde sorumlu olanda [*dans l'expérience d'une 'affirmation,' d'un 'oui' ou d'un 'en-gage' ... ce 'oui, oui' qui répond avant meme de pouvoir former une question, qui es reponsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet*]" (EW 100/BM 95) açığa çıkacaktır. Bu *différance*, iz, olumlama vs. tarafından kuşatılmış bir kimdir, öz-mevcudiyete veya özerkliğe muktedir olmadan önce başkılığa karşı sorumlu olan ve cevap veren bir kimdir. Dolayısıyla eğer Derrida'nın yazılarına referansla bir "kim"den bahsedeceksek bu "kim"i bir birey ya da atom olarak anlamadığımızdan emin olmalıyız, onu "ötekine cevap vermek üzere kendini toplarken kendini konumundan eden ve bölen [*disloque ou se divise en se rassemblant*] bir tekillik (EW 100/BM 95)" olarak anlamalıyız.

Nancy'nin "özmeden sonra kim gelir?" sorusuna Derrida'nın ilk cevabı bu olurdu: kim, sorumlu olan ve cevap veren, olumlayıcı ve an-gaje bir tekilliktir. Fakat bu tekillik düşüncesinin bir "kim"e çevrilmesi veya dönüştürülmesi a priori bir zorunluluk değildir – gerçekten de ondan kaçınmak için ya da en azından bu çevirmeyi incelemeye tabi tutmak için iyi gerekçeler vardır. Nancy tarafından "Kim?" sorusuyla ilgili endişelerine dair daha fazla açıklama yapması istendiğinde Derrida Dasein'la ilgili önceki ifadelerine döner ve Heidegger'in Dasein'ı insanla sınırlandırılmasında söz konusu olan şeyin ne olduğu konusunu daha fazla geliştirir. Onu "kim?" sorusunda rahatsız eden, sorunun kendisinin "Heidegger tarafından bile yeterince sorgulanmamış bir kavramsal karşıtlıklar" (EW 107/BM 102) takımı yani ek-sistent Dasein ile diğer canlılar arasında bir ikili karşıtlık varsayan bir cevap dayatmasıdır. Heidegger için yalnızca (insan) Dasein ek-sist eder, ekspozedir, dünyaya fırlatılmıştır; hayvan, dünyaca yoksul ve dilden mahrum, yalnızca yaşamaktadır, ek-sistenz ve öznellik bakımından onu gayri-muktedir kılan kısıtlayıcı bir çemberle çevrelenmiştir.²⁶ Heidegger sonrası düşüncedeki (örneğin Levinas'ın söyleminde görülen) egemen eğilim (insan) Dasein ile hayvan arasındaki karşıtlığı kabul etmek olmuştur ve Derrida'ya göre Nancy'nin sorusu bu karşıtlığa meydan okumak adına pek bir şey yapmaz; dahası soru istemsizce onu pekiştirebilir de. Derrida'nın buradaki esas noktası kendi düşüncesindeki tekillik, kendine mal etmeden kaçış (*ex-appropriation*), *différance* ve benzeri mefhumlarının pek insanca olan Dasein'a veya insan özneyi önceleyen veya ona neden olan herhangi bir "kim" kavrayışına indirgenmesinin önüne geçmektir. Derrida'nın metinlerinde fark figürleri yalnızca insan öznelliğinin kalbinde değil "her yerde, yani insanlığın ötesinde [*partout, c'est-a-dire bien au-dela de l'humanité*]" (EW 109) de bulunur.

Okuyucu bu noktada Derrida'nın tekilliğin ve kendine mal etmeden kaçışın insanla sınırlandırılmadığına dair ısrarının nedenini merak edebilir. Levinas'la beraber insanların insan dışı antitelere olası bir "öznellik" veya "sorumluluk" atfetmeden,

26 Okuyucuyu Heidegger'in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. William McNeill ve Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995)/*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe*'nin 29/30 ciltleri (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983) adlı eserindeki hayvan yaşamı tartışmasına yönlendiriyorum.

varolanlara karşı açık ve onlar için sorumlu olabileceklerini söylemek yetmez mi? Bu soruyu basitçe yanıtlamak zor. Derrida'nın bu tartışmadaki esas stratejisi kısa bir makalede detaylıca açabilmek için fazlasıyla karmaşık ve güç, ama bu soruları cevaplamaya başlamak için aynı anda iki hamle yaptığını belirtmek isterim. İlk Heidegger, Levinas ve diğerlerinin insan ile hayvan arasında oluşturdukları sağlam ikili karşıtlığı sarsmaya çalışır. Derrida'yı takip edip kendine mal etmekten kaçışın insanın ötesinde çalıştığı düşüncesini değerlendireceksek Heidegger ile Levinas'ın insan ve hayvan arasındaki klasik karşıtlığını yeniden düşünmemiz gerekir – bir tarafta insandaki ek-sistent Dasein (Heidegger) ya da esir-olarak-özne insan (Levinas) diğer tarafta ek-sistenz'tan veya etikten mahrum hayvan vardır. Böylece insanlar ile hayvanlar arasında bulunan farklılıklar basit ve ikili karşıtlıklar olarak değil, *différance*'ın “mantığı”na göre tekrar düşünülmelidir. İkinci nokta, bir kere bu karşıtlara dayanan ayırım sekteye uğratıldığında veya sorgulandığında bu sorunlu ayırlara dayanan söylemler ve kurumların sorgulanmasının yolu da açılmış olur. Dahası belki de öteki hayvanlarla karşıtlığa dayanan ve onlara dair insanmerkezci bir yaklaşımın en sıkıntılı sonucu olan *kurban* da bu sorgulamanın hedeflerinden biri olabilir. Derrida'nın Levinas ile Heidegger'in hümanizmi tekrar düşünüşlerine getirdiği en büyük meydan okuma onların hayvan kurbanına temel sağlayan ve onu gerekçelendiren bir söylemde eleştirel olmayan bir biçimde mesken tutmaları, bu söylemle iletişim halinde olmalarıdır; Derrida'nın varsayımı düşüncenin görevinin bu temelleri sorgulaması gerektiğidir.

Buradaki niyetim okuyucuyu bu varsayımı takip etmesi gerektiğine ikna edecek bir tartışmayürütmek değil. Bir savdansa duygu odaklı bir dil sunuyor olmakla suçlanmak pahasına şunu söylemeliyim ki, hayvanların muazzam bir biçimde ve her yerde katledilmesine yönelik zorunluluk, okuyucuyu bu kurban etme gerekçeleri üzerinde düşünmeye sevk etmiyorsa uzun ve titiz bir akıl yürütmenin başarılı olma şansı çok daha az olacaktır. Dahası bu konuda gerekli olan şey akıl yürütmelerse bu konuda benden daha yetkin olan kişiler de var.²⁷ Benim burada yapmayı önerdiğim şey, Derrida'nın “kim” ile “kurban etme” arasında kurduğu bağlantıyı insanmerkezcilik sorusunu daha açıkça sınırlandırmak adına derinleştirmektir. Derrida “kim” ile “kurban etme” arasındaki bu bağlantıya Levinas'ın “derinlemesine hümanizm” ve “kurban etmeyi kurban etme”ye yönelik isteksizliğiyle ilgili yukarıda okuduğumuz saptamadan hemen sonra geri döner.

Burada oldukça hızlı hareket etmek pahasına yine de “kim” sorusunu “kurban etme” sorusuna bağlamayı deneyeceğim. “Kim” ile “kurban etme” arasındaki bağ sadece fallogosantrik yapı olarak özne kavramını, en azından kendi hâkim *şemasına* göre, hatırlatmaz: bir gün bu şemanın karnivor yiğitliği ima ettiğini göstermeyi umut ediyorum. (EW 113/BM 108)

Derrida özneliğin hâkim kavramının altındaki özelliklerin bağıntı “karnofallogosantrizm [carno-phallogocentisme]” diye adlandırır, buna göre özne olmak öz-mevcut, konuşan, yiğit bir et yiyicisi olmaktır. Bu Carol Adams'ın başka bir bağlamda “etin cinsel politikası” dediği şeyle ilgisiz değildir. Adams'a göre “et yemek bireysel ve toplumsal yiğitliği ölçer”²⁸; Derrida için de özne kavramını hâkim biçiminde kavrayabilmek için yalnızca “yiğitlik figürü”nü onun “belirleyici merkezi”ne yerleştirmekle kalmamalı, onu aynı zamanda kurban etmeyi ve et yemeyi kabul etmekle de ilişkilendirmeliyiz (EW 114/BM 109).

Şimdi Heidegger ile Levinas'ın özneliği yeniden düşünmesi, hatta Nancy'nin

27 Peter Singer'in *Animal Liberation* (New York: New York Review of Books, 1990) adlı kitabındaki faydacı argümanına ve Tom Regan'ın *The Case for Animal Rights* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1983) adlı kitabındaki radikal eşitlikçi hayvan hakları savunusuna bakınız.

28 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meta* (New York: Continuum, 1990), 26.

daha mütevazı “Kim” sorusu, karnofallogosantrik öznenin bu hâkim şemasını sorgulamak adına yeterince iş yapmıyorsa, vejetaryenlik yanlısı söylemlerin Derrida’nın öznelliğin yapısökümüyle daha uyumlu olacağı düşünülebilir. Belki de Derrida’nın söyleşide öne sürmek istediği şöyle bir şeydir: Eğer yapısökümün görevi karnofallogosantrizmi eleştirel bir biçimde sorguya çekmekse ve vejetaryenlik böyle bir eleştiri meydana getiriyorsa o halde “yapısöküm vejetaryenliktir”. En azından David Wood bunu öne sürmesi *gerektiğine* inanmakta. “*Comment ne pas manger – Yapısöküm ve Hümanizm*”²⁹ makalesinde Wood, Derrida’nın yapısöküm ile vejetaryenlik arasındaki bağı açık hale getirmek konusunda yetersiz kaldığını iddia eder. Dahası Wood Derrida’nın “Heidegger’e yönelik tekrar eden itirazının” – yani “hayvanlara muamele söz konusu olduğunda, düşüncedeki devrim durma noktasına gelir ve hümanizmin derin akıntıları kendini tekrar gösterir” tespitinin – onun “İyi Yemek”te yürüttüğü hayvanlık tartışması için de doğru olduğunu belirtir (CM 15). Wood’un bu eleştirisini ciddiye almamız gerekir zira o yalnızca önde gelen yorumcularından biri değil, aynı zamanda hayvan etiği tartışmalarında otuz yıldır kalem oynatan bir düşünürdür. Ne var ki Wood’un Derrida’nın çalışmalarını kavrayış biçimine saygı duymama rağmen, onun Derrida’ya getirdiği itiraz ve bu itirazı desteklediği savların –provokatif olsalar da– genel olarak doğru olmadığını düşünüyorum. Şunu söylememe izin verin; buradaki anlaşmazlık yoruma dayalı bir doğruluk meselesinden, en azından yalnızca bundan, kaynaklanmıyor. Wood Derrida’nın hayvan sorusuna getirdiği izahta özsel olan bir şeyi gözden geçiriyor, bu süreçte Derrida’nın vejetaryenliği ve hayvan etiğini düşünmesindeki başat olarak gördüğüm *sınırlamayı* da göz ardı ediyor.

Wood Derrida’ya getirdiği “hümanizmin derin akıntıları tekrar su üstüne çıkar” itirazını cömertçe ve doğru biçimde üç ana sava indirgenebileceğini düşündüğüm birkaç savla destekliyor. İlki Derrida’nın “malum hayvan” (“*the animal*”) ifadesi hakkındadır. Wood, Derrida’nın karnofallogosantrizm hakkındaki sözlerinin kısa bir yeniden inşasını sunduktan sonra şunları ileri sürer:

Derrida’nın yaptığı şey en azından hayvan sorusunu “öznenin yapısökümü” programının içine çekmektir . . . Derrida’nın “hayvan” ya da “malum hayvan” sözcüklerini (sanki bu zaten körelten bir kısaltma değilmiş gibi) kullanması elbette öğreticidir ve belki de bir sınırlama olduğu kadar gereklidir de... Demek istediğim şu: “olduğu gibi” hayvan yoktur, sadece hayvan alfabesinde Amerikalılar, antiloplar Avustralyalılar, hamsiler, karıncalar, karınca yiyenler, maymunlar, örümcekler, timsahlar ile başlayan olağanüstü çeşitlilik vardır. . .

Eğer doğru anlıyorsam Wood’un buradaki itirazı, “hayvan” veya “malum hayvan” gibi terimlerde barınan “körelten kısaltma”ların Derrida tarafından hafife alınıyor oluşudur. Burada Wood bu terimlerden kurtulabilme özgürlüğümüz olduğunu söylüyor değil – bu nedenle onların zorunluluğunu kabul eder – ama onun hayvan türleri listesi “malum hayvan” gibi geniş kategorilerin homojenleştirdiği farkları en azından karmaşıklştırabileceğimizi ima ediyor. Bu gayet iyi bir Derridacı noktadır ve eğer göz ardı ettiyse Derrida’nın dikkatini buraya çekmek gerekir.

Fakat ben buna cevaben, şayet Derrida hayvan sorusunu sormakta bir şey başardıysa, bu başarının tam olarak bu sınırları sorunsallaştırması olduğunu iddia ederdim. Hayvan sorusu, pek çok şeyin yanında “malum hayvan” ifadesiyle ve onun (eşit derecede sorunlu bir kavram olan) “malum insanı” tanımlamada ve sınırlamada bir karşıt olarak nasıl kullanıldığıyla ilgili bir sorudur. Bu noktaya mübalağasız düzinelerce kez değinmiştir. Şu alıntılarını buna tanıklık eden örnekler olarak alabiliriz:

29 David Wood, “Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism”, *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* içinde, ed. H. Peter Steeves (Albany: SUNY Press, 1999), 15–35, bundan böyle metinde CM olarak alıntılanacaktır.

[Heidegger'in *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda hayvanlık üzerine olan] tezinin indirgenemez ve bana göre dogmatik hipotezi budur – yani *genel olarak* hayvan denen bir şey, bir bölge, homojen tipte bir antite vardır, bunun için herhangi bir örnek uygun olur. *Medyan* karakterinde Heidegger tarafından vurgulanan bu tez [hayvan, taş ile insan *arasındadır*] temelden teleolojik ve gelenekseldir, diyalektik olduğunu söylemeye bile gerek yok.³⁰

Heidegger'e karşı ya da onu hiç işin içine katmadan hayvanların da *öldüğüne* dair binlerce işaret olduğunu söyleyebiliriz. Bir “türü” diğerinden ayıran sayısız yapısal fark bizi genel olarak hayvanlık ya da vahşilik üzerine bir söylem konusunda tetikte tutmalıysa da hayvanların ölümle, cinayetle ve savaşla (dolayısıyla sınırlarla), yaşla ve konukseverlikle ve pek çok başka şeyle oldukça kayda değer bir ilişkisinin olduğu söylenebilir.³¹

... bu önerme [Heidegger'in *Was heisst denken?*'daki “örneğin maymunların kavrayabilecek organları vardır ama elleri yoktur” iddiası] metnin esas sahnesini işaretler, bunu, kesinlikle metafizik olmayan bir hümanizm olmak isteyerek yapar – Heidegger bir sonraki paragrafta bunun altını çizer – bu öyle bir hümanizmdir ki biyolojik belirlenimlerden çekip çıkarılmak istenen bir insan *Geschlecht*'i ... ile kendi organik-biyolojik programları tarafından kuşatılan bir hayvanlık arasına yalnızca *kimi farklar* değil mutlak bir karşıtlık sınırı kaydeder. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım üzere her karşıtlığın yaptığı gibi bu mutlak karşıtlara dayanan sınır da farkları siler ve homojen olana geri döner.³²

Essex Üniversitesinde bir konferansta Derrida'ya *différance*'ın mantığının insanlar ile hayvanlar arasındaki farkları bulanıklaştırıp bulanıklaştırmadığını soran Wood'a verdiği şu yanıtı örnek olarak alıntılatabiliriz. Derrida Wood'a “insanlar” ile “hayvanlar” arasındaki farkları bulanıklaştırmadığını, katlamaya çalıştığını söyler:

Daha fazla fark, evet. Zira aynı zamanda farklı türden ayrımcılıkları, örneğin insan topluluğuyla hayvan topluluğu arasındakileri hesaba katmanız gerekecek. Söylenecek ve yapılacak çok fazla şey var. Auschwitz'ten – apartheid, ırksal ayırmadan – başka bölmeler, ayrılmalar vardır, bizim Batılı demokratik toplumumuzda başka ayrımcılıklar vardır. Tüm bu farkların yeni bir kılıkta tekrar hesaba katılması gerekir; bunun karşısında eğer bir ya da iki çizgi çekerseniz o zaman homojen ayrılaşmamış toplumlar, gruplar veya yapılar takımlarına sahip olursunuz. Hayır hayır, ben farkları bulanıklaştırmayı savunmuyorum. Aksine karşıtlara dayanan sınırlar koymanın *kendisinin* farkları, *différance*'ı ve yalnızca insan ile hayvan arasındaki değil ama hayvan

30 *Of Spirit*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 57/*De l'esprit* (Paris: Editions: Galilée, 1987), 89-90.

31 *Aporias: Dying - awaiting (one another at) the limits of truth*, çev. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993), 75-6/“Apories: Mourir – s'attendre aux limites de la vérité” *Le Passage des frontières: Autour du travail de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 1993) içinde, 336.

32 “*Geschlecht II: Heidegger's Hand*” çev. John Leavey, *Deconstruction and Philosophy* içinde, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 173-4/“*La Main de Heidegger (Geschlecht II)*,” *Psyché: Invention de l'autre* (Paris: Editions Galilée, 1987), 428-9.

toplulukları arasındaki sınırları nasıl bulanıklaştırdığını açıklamaya çalışıyorum – sonsuz sayıda hayvan topluluğu vardır; hayvan toplulukları ile insan topluluklarının kendi içlerinde de de oldukça fazla fark vardır.³³

Bu pasajlar hakkında söylenebilecek pek çok şey var ama işaret etmek istediğim esas nokta Derrida'nın “malum hayvan” ifadesini kullanırken ima edilen “köreltici kısaltma”dan haberdar olduğudur; bu pasajlarda bunu sorgulaması bu yüzdendir, yazılarının çeşitli yerlerinde hayvan *figürleriyle* karşılaşmamız da öyle: maymunlar, kirpiller, kediler, kuşlar, sincaplar, karıncalar, hatta Heidegger'in kertenkelesiyle bile.³⁴

Wood'un ikinci argümanı ise hayvan kurban etmenin “gerçek” ile “simgesel” biçimleri sorusu hakkındadır. Okuyucuyu argümanı yeniden inşa edişime maruz bırakmaktansa Wood'un savını kendi sözleriyle sunmak daha iyi olacaktır:

Başka açılardan, Derrida'nın savı derinlemesine bir hayal kırıklığına neden olur. İlk gerçek ile simgesel kurban etmeyi asimile eder – bunun için başka bir kelime yoktur – öyle ki (öldürmek ve et yemek olan) gerçek kurban etme simgesel kurban etmenin bir enstantanesine dönüşür. Bu odak değişimiyle (iyi) yemek sorusu, gerçek ya da simgesel kurban etme sorusunu açık bırakacak şekilde genelleştirilebilir. Bu kültürde kurban etme geniş (simgesel) anlamıyla kaçınılmaz olduğu sürece, kurban etmeye yönelik davranışla angajmanımızda pratik dönüşümler için çok az motivasyon olabilir gibi görünür (CM 31).

Buna karşı iki ana nokta var: Birincisi, belki de Derrida'nın “gerçek” ile “simgesel” kurban etme arasında yaptığı ayırım için başka bir kelime daha vardır. Bence Derrida bu iki kavramı *asimile etmiyor* daha ziyade onlar arasındaki ayrımı *karmaşıklştırıyor* – ve eğer durum buysa Wood'un Derrida'ya karşı savı yalnızca meseleyi ıskalamakla kalmaz, onun kendisinin bu ayırma dayanıyor oluşunu soru konusu eder. Dikkat edin, Derrida hiçbir zaman gerçek kurban etmeden simgesel kurban etmenin bir *enstantanesi* olarak bahsetmez; bunun yerine öznelğin Batılı mefhumlarının altındaki kurban etme yapısında simgesel kurban etme kavramının “sınırlandırılması imkânsız” /EW 112/BM 107) olduğunu belirtir. Burada söz konusu olan şey, karnofallogosantrik öznenin yalnızca hayvanların “gerçek” kurban edilişi aracılığıyla kurulmadığı, öteki insanların simgesel kurban edilişiyile olduğu kadar aynı zamanda hayvanların “simgesel” kurban edilişiyile de kurulduğudur. Özne yalnızca yiğit ve etobur değildir aynı zamanda terimin “simgesel” anlamıyla yamyamdır da. “Sözde antropofajik olmayan kültürler de simgesel antropofajiyi tatbik eder, hatta en yüksek *socius*larını, ahlaklarının, siyasetlerinin, haklarının yüceliğini bu antropofajinin üstüne inşa ederler” (EW 114/BM 109) diye açıklar Derrida. Burada kastettiği şey, hümanist etiğin ve politikanın en yüksek biçimlerinde bile, “insan” denilen tekil varolanlar insan *olarak* adlandırıldığı ve yapılandırıldığı ölçüde, simgesel kurban edişeye yönelik içsel bir eğilimin olduğudur. Bu, tekil bir varolanı “insan” adı altında evrenselleştirmenin, tüm insanlar için adalet uğruna yapılmış olsa da, simgesel bir kurban etme olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Hegel'i alıntılayan Blanchot'dan aktarırsak: Dilim lafzen kimseyi öldürmez ama tekil kipinde varolan ötekini yok eder.

Bu beni ikinci noktama getirir. Wood argümanımın belirli kısımlarını kesinlikle kabul ederdi fakat onun için soru işareti oluşturan Derrida'nın şu iddiasıdır: “Vejetaryenler

33 “On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium,” *Research in Phenomenology* 17 (1987): 171–85, 183.

34 Derrida'nın “otobiyografik hayvan” makalesi “L'animal que donc je suis” 286–90'da sunduğu, çalışmalarındaki hayvan figürlerine yaptığı göndermelerin uzun listesine bakınız.

de hayvanlardan faydalanır, hatta insanlardan da. Onlar farklı kipte bir tekzip tatbik ederler [*Les vegetatiens eux aussi mangent de l'animal et meme de l'homme. Ils partiquent un autre mode de dénégation*]” (EW 114-5/BM 109). Eğer Wood’u takip edersek Derrida’nın şöyle dediğini varsaymamız gerekir: “Gerçek” hayvanı kurban etmek yalnızca genel olarak öteki varolanların “simgesel” kurban edilmeleriyle ilgili olan daha büyük sorunun bir enstantanesidir. O zaman vejetaryenlerin en nihayetinde etoburlardan farklı olmadığı sonucuna varırız: ikisi de alttan alta kurbanı dayalıdır, ikisi de “hayvanlardan, hatta insanlardan faydalanır”, bu nedenle vejetaryenlerin “gerçek” kurban etmeye direnmeleri nafiledir çünkü hiç kimse daha genel olan, “simgesel” kurban etmeden kaçmaya muktedir değildir. Fakat bu hiçbir şekilde Derrida’nın iddiası değildir. Kelimelerini dizme biçimine dikkat edin: vejetaryenler farklı kipte bir tekzip tatbik ederler yani kendi özgüllüğünde ele alınması gereken bir kiptir bu. Bana göre bu “farklı kipteki tekzip”in, bu vejetaryen kurban etmenin izini sürmek ve analiz etmek hayvan etiği ve siyasetinin çağdaş sahnesinde çalışanlar için önemli bir görevdir ve bu tasarı hakkında bitişe yakın birkaç şey daha söyleyeceğim.

Fakat benim endişelerime karşıt bir biçimde, Wood Derrida’nın eleştirisinin ellerinden, ki bu tüm kurban ediş biçimlerini daha geniş bir “simgesel” biçimin altına sokuyormuş gibi görünür, vejetaryenliğin “gerçek” kurban edişten kaçtığı iddiasını kurtarmakla ilgilenir. Bence Wood’un buradaki kaygısı yanlış yönlendirilmiştir; ancak şimdilik karnofallogosantrizme direnme “motivasyonunun” gerçek kurban etmeden kaçınmak olduğu mefhumunu takip edelim. Çok az insan vejetaryenlerin öldürmekten ve et yemekten kaçınarak hayvanlara kötü muameleyi azaltmakla ilgilendiğini ve vejetaryenler olarak hünerimizin hayvanıdırabını kolektif bir biçimde (en azından kısmen) dizginlemek olduğunu ve bunun birçok insanın vejetaryenliği seçmesinin esas motivasyonlarından biri olduğunu reddedecektir. Gelgelelim vejetaryenler arasında kaçımız gerçekten titiz bir biçimde “gerçek” kurban etmeden kaçınabildiğimizi iddia edecektir? En güçlü ve titiz vejetaryenin günlük yaşamı bile hayvanların gerçek kurban edilişleriyle yüklü değil midir? Belki biftek veya tavuk kanadı yemiyoruz ama üretim aşamasında hayvanların öldürülmesine sebep olan pek çok ürün tüketip kullanıyoruz. Bu gerçek kurbanları fark ettiğimizde zorunlu olarak motivasyonumuzu kaybediyor muyuz? Belki bazıları kaybediyordur – fakat “gerçek” kurban etmenin kaçınılmazlığını kabul edip olabildiğince sınırlandırmak için elinden gelenin en iyisini yapanlar da var. Dahası bir vegan (açık olmam gerekir ki bir vegan olduğumdan burada kendi adıma konuşuyorum) Wood’un vejetaryenlik gerçek kurban etmekten kaçınır iddiasına ne yanıt verirdi? Vejetaryenlik ile veganlık arasındaki fark “simgesel” ile “gerçek” kurban etme arasında yapılan ayrıma bir itiraza indirgenemez mi? Gerçekten de (vejetaryenlerin ürünlerini tereddütsüz tükettikleri) tipik bir kafes tavuğunun ya da süt ineğinin bugünkü fabrika çiftliklerindeki “yaşamının” “gerçek” kurban edilişinin mi yoksa “simgesel”in mi bir örneği olduğunu bilmek oldukça zordur.³⁵ Belki de gerçek ile simgesel kurban etmenin arasındaki ayrımın “sınırlarını belirlemek bu durumda imkânsızdır.”

Fakat tüm bunlara rağmen Wood’un Derrida’ya getirdiği geniş itirazda bir şeyler var. Derrida özneliğin hâkim kavramının altında yatan etobur yığıtlığı ortaya çıkartmaya yardımcı olmak için onca şey yaparken vejetaryen pratiklerin ve söylemlerin karnofallogosantrizmi ifşa etme ve ona en azından kısmen de olsa direnmedeki rolünü savsaklar. “Vejetaryenlik, ekolojizm veya hayvanları koruma toplulukları başlatma” (EW 112/BM 107) fikriyle ilgilenir ve burada vejetaryenlerin bir-özne-olmanın dış sınırlarına nasıl işaret ettiğini kabul etse de vejetaryenliğin bu bağlamdaki önemli potansiyeliyle eleştirel bir şekilde angaje olmak için sürdürülmüş bir girişim söz konusu değildir. Derrida bu projeyi “iyi yeme”ye dair daha genel bir soru sormak adına es geçer. Derrida’nın düşüncesine göre eğer (1) yaşayan ile yaşamayan, insan ile hayvan, simgesel ile gerçek kurban etme arasındaki karşıtlığa dayanan çizgilere artık güvenemiyorsak ve eğer (2) yalnızca “ötekini kavramak-temellük etme-

35 Süt inekleri ve kafes tavuklarının yaşamlarına ilişkin kapsamlı bir analiz için Bernard E. Rollins’in *Farm Animal Welfare: Social, Bioethical, and Research Issues* (Ames: Iowa State University Press, 1995) adlı kitabına bakınız.

temessül etmenin sonsuz farklı kipi” olduğu gerçeğini kabul ediyorsak o halde iyi yemeye dair ahlaki soru artık sadece et yemek ile vejetaryenlik arasında seçime indirgenemez. Ahlaki soru bundan ziyade “en iyi, en saygılı, en minnettar ve ötekiyle, ötekinin de kendisiyle ilişki kurmasını en iyi biçimde sağlayacak yolu belirlemek”le ilgilidir – kısacası mesele “iyi yeme”yi oluşturanın ne olduğudur (EW 114/BM 109). Soruya buradan yaklaşırsak vejetaryenlik diğer iyi yeme biçimlerinden yalnızca biridir, içe atımın, özümsemenin ve kurban etmenin metonomisini düzenlemenin yollarından biridir. Vejetaryenlik kendisini yemenin tek ahlaki kipi olarak gördüğü sürece iyi yemeye ilişkin sorunun ertelemesine neden olur ve vicdan rahatlığının kendinden emin bir biçimine dönüşür (vejetaryenlik hakkındaki pek çok çağdaş söylemde belirgin olan bir eğilim). Dolayısıyla vejetaryenlere “hayvanlarda, hatta insanlarda bir paylarının” olduğunu simgesel olarak da olsa hatırlatmak gerekir. İyi yemeye ilişkin soruyla ilgili nihai bir karar verilemez.

Fakat vejetaryenliği Derrida’nın yaptığı gibi vicdan rahatlığına eğilimli olduğu için eleştirmek, vejetaryenliğin et yeme veya diğer yemek kipleriyle karşılaştırıldığında öteki hayvanlarla ilişkilenenin genel olarak daha saygılı ve minnettar bir yolu olup olmadığı meselesini görmezden gelmek olur. İyi yemeye ilişkin soruyu açık tutmak, kişinin nasıl iyi yediğiyle ilgili özgül bir belirleme yapmış olma zorunluluğunu dışlamaz. Derrida’nın bu konudaki ikircikliği Wood’un makalesinin ardındaki hareket ettirici güçtür. Sanki Wood, Derrida’nın bizzat kendisine hitap etmektedir, karnofallogosantrizme kısmen de olsa vejetaryen bir diyet geçiş yaparak direnilebileceğini fark etmesi için ricada bulunur. Derrida’yı kişisel olarak tanımıyorum ve ne yediğini (Wood’un yaptığı gibi) sormuş değilim, birkaç kişiden onun hayvan eti yediğini duydum. Eğer durum buysa “iyi yeme”ye ilişkin soyut soruyu “güzel bir ruhun” son dalaveresi (yeme alışkanlıklarıyla ilgili bir konum almaktan kaçınan son ve çaresiz bir girişim) olarak yorumlayabiliriz. Derrida’nın düşüncesinin ardındaki bu (olası) motivasyona cevap olarak Wood’un son argümanı şöyledir: yapısökümün “alternatif bir etik onay kaşesi” olarak hizmet edemeyeceği fikrine karşı güzel ruha dair Derridacı siyasetin ötesine geçip “yapısöküm vejetaryenliktir” olasılığını düşünmemiz gerekir. Bunu şöyle açıklar:

Karnofallogosantrizm kendisine direnmenin beyhude olduğu bir Varlık düzeni değildir; varlığını sürdürmek için kendini yeniden üretmek zorunda olan, karşılıklı olarak birbirini güçlendiren bir güçler, tahakküm şemaları ve yatırımlar ağıdır. Vejetaryenlik yalnızca bifteği fasulyeyle ikame etmek değildir; en azından olanak olarak dahi bile olsa bu üretime karşı çıkan bir direnişi özgürleştirme alanıdır. Sesini duyurmak için yakınlıklara ve baskılara (hayaletlere ve haykırırlara ve ıstıraplara) [Wood makalenin başlarında dile getirdiği birtakım meselelere, insan/havan sınırının aşılması, biyolojik çeşitliliğin indirgenmesi ve hayvanları büyük katli gibi meselelere değiniyor] teslim olursak en nihayetinde “yapısöküm vejetaryenliktir” fikrinde ısrar edebiliriz. (CM 33)

Wood’un buradaki savı hem itiraz edilemez hem de sorunludur. Eğer karnofallogosantrizm “varlığını sürdürmek için kendini yeniden üretmek zorunda olan, karşılıklı olarak birbirini güçlendiren bir güçler, tahakküm şemaları ve yatırımlar ağı” olarak tanımlanırsa o zaman yapısökümün görevi karnofallogosantrizmi eleştirel bir biçimde analiz etmek ve yerinden etmek olmalıdır, bu sayede hayvanlarla ilişki kurmanın daha az tahakküm kuran kipleri için olasılıklar açabiliriz, böyle bir durumda Wood’un cezbedici “yapısöküm vejetaryenliktir” iddiasına teslim olabiliriz. Kim böyle bir argümanı reddedebilir veya reddetmek ister ki? Vejetaryen bir diyetin genel olarak (yani her zaman olmasa da tipik olarak) ve çağdaş batı kültürü bağlamında hayvanlarla kurulan ilişki açısından et yemekten daha saygılı bir tutum olduğuna dair bir şüphe var mı? Yani vejetaryenliğin karnofallogosantrizme ve insanmerkezciliğin yapısökümüne fabrikadan gelen hayvanın etini yemekten daha uyumlu olduğuna? Derrida bu tutumu reddetmezdi, her ne kadar uygulamakta

başarısız olsa da (ve tekrarlamak gerekirse başarısız olduğundan da emin değilim – birazdan Derrida'nın kişisel yemek alışkanlıklarının konuyla ilgisi olduğu iddiasında bulunacağım). O halde, Wood'un argümanı doğrudur ama ulaştığı sonuç sıradandır. Kıta düşüncesindeki çağdaş tartışmalara hayvan etiğine dair yapısökümcü bir yaklaşımı tanıtmak istiyorsak şayet, görevimiz Derrida'yı söyleminin vejetaryenlikle uyumsuz olduğuna ikna etmekle sınırlı kalmamalıdır. Belirli bir açıdan gerçekten de öyledir. Ama Derrida'yı neden buna ikna etmemiz gereksin ki? Onu takip eden sempatik okuyucuları da ikna olsun diye mi? Derrida ne bizim papazımız ne de hekimimizdir, iyi yemek için rehberimiz de olmamalıdır. Eğer Derrida açık bir şekilde çağdaş Batılı, şehirli toplumlarda yaşayanlar için vejetaryenliğin hayvanlarla ilişkilendirilmediği et yemekten genellikle daha saygılı bir yolu olduğunu kabul etmekte tereddüt ediyorsa o halde onsuz ilerlememiz gerekir. Böylesi tartışmalara takılıp kalmayalım.

İyi yemeye yönelik yapısökümcü sorusunun ne Wood'un ne de Derrida'nın peşine düştüğü bir şekilde vejetaryenlere yöneltilmesi durumu ilginç kılacaktır. Bana göre iyi yeme sorusunu acilen *halihazırda varolan vejetaryen söylemlerin ve pratiklerin bağlamında* ortaya koymamız gerekir, yani hayvan etiği ve vejetaryenlik üzerine söylemlerin lafzi, simgesel ve metonomik olarak anlaşılabilir uygun yutma ve içme şekillerinin düzenleme ve belirleme biçimlerinin yol açtığı sonuçları derinlemesine sorgulamalıyız. Kısacası, en acil görev “yapısökümün vejetaryenlik olduğunu” göstermek değil, yapısökümcü düşüncüyü hayvan etiği ve vejetaryenlikteki egemen söylemlerin açıklanmamış insanmerkezci ve karnofallogosantrik sınırlarına taşıyabilmek için yapısöküm ile vejetaryenlik ayrımı üzerinden düşünmektir.

Böylesi geniş bir projeyi tamamen izah etmek mümkün olmasa da bu tartışmayı bir sonuca bağlamak amacıyla (analitik hayvan etiğindeki çeşitli akımlarla ilgili dile getirdiğim bilgiçlik taslama eleştirisinden kaçınmak adına) bu yön için takip edilebilecek birkaç görevin taslağına işaret etmek isterim.³⁶ Öncelikle öteki hayvanlara sorumluluğumuzun insanlara *benzerliklerine* göre belirlenmesinin içerimleri hakkında düşünmemiz gerekir, örneğin ortak duyarlılık (Singer) ya da bir hayatın öznesi olmak gibi (Regan). Bu strateji insanmerkezci etik, siyasal ve hukuki söylemlerin dar bağlamında etkili olsa da etik düşüncemizin sınırlarını sorunlu ve itiraz edilebilir (insan ve insan olmayan hayvanlar bir tarafta ve hayvan olmayan tüm diğer varolanlar bir tarafta gibi) bağlantıda tekrar kurma tehlikesine sahiptir. Niyetim bu stratejiyi haksız bir şekilde eleştirmek değil – kolayca yerine koyabileceğim bir şey de yok – ancak bunun, insana “benzer” olarak düşündüğümüz her şeyin çok ötesine uzanan diğer varlıklara karşı sınırsız ve sonsuz bir duyarlılığın ve sorumluluğun geçici, sonlu bir sınırlaması olarak anlaşılması gerektiğini söylüyorum. Eğer ikinci perspektiften başlayabilseydik, hayvanlarla ilişkilenen bir etiği insan ve hayvanların ötesine geçen daha geniş bir etik karşılaştırma akımını takip etmek ihtiyacı duymazdık; bunun yerine hayvan etiğiyle daha geniş çevre etiği arasındaki ilişki koalisyonel ve radikal bir biçimde demokratik olarak düşünülebilirdi. İkinci olarak da Derrida'nın vejetaryenliğin hayvanın ve insanın kurban edilişiyle ilişkisi hakkındaki düşünceleri üzerine daha fazla düşünmeye başlayabiliriz. Vejetaryen söylemler ve pratikler hayvanları hem gerçek hem simgesel anlamda, insanları ise simgesel anlamda kurban etmeye hangi yollarda devam eder? “Malum hayvan” ile “malum insan” terimlerinin kendileri kurban etmeyle nasıl ilgilidir? Bu kurban etme terimlerini yerinden edip karmaşıklaştırırken bir “hayvan” etiği geliştirmeye dair umut besleyebilir miyiz? Bu ve benzeri sorular *vejetaryenliğin bir yapısökümü* için kılavuzluk edecektir, bu çaba vejetaryenliğin eleştirel ve etik-politik potansiyelini kabul ederken onun karnofallogosantrizm ve insanmerkezçiliği istemeden yeniden pekiştiren sonuçlarını da incelemeyi sağlayacaktır.³⁷

36 Bu temaların daha kapsamlı bir ele alınışı “Derrida ve Hayvan Sorusu” üzerine yakında yayınlanacak bir çalışmada yer alacaktır.

37 Peter Atterton'a bu makalede ortaya konan konularla ilgili yararlı tartışmalar başlattığı için ve Bassam Romaya'ya bu materyalin bazı bölümlerini San Diego State Felsefe Bölümü üyelerine sunmam üzere beni davet ettiği için teşekkür etmek istiyorum.