

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Aralık / December 2024

Volume/Cilt: 13

Sayı/Issue: 2



ISSN: 2147-1622

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 13 • Sayı: 2 • Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

## Kurucu Editör

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

## Yabancı Diller Editörü

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)

İlhan Burak TÜZÜN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

## Yayın Kurulu

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

## Danışma Kurulu

Uygar ABACI (Penn State Üniversitesi)

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)

Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi, Türkiye)

Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

E. Murat ÇELİK (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)

Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)

Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Emrah GÜNOK (Bağımsız Araştırmacı, Fransa)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Refik GÜREMEN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)  
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Emre KOYUNCU (Ankara Üniversitesi, Türkiye)  
Nilgün TOKER KILINÇ (Bağımsız Araştırmacı, Türkiye)  
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Nicolae MORAR (Oregon Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)  
Juan MENESES (North Carolina Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)  
Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)  
Daniel W. SMITH (Purdue Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)  
Ezgi SERTLER (Butler Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)  
Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Halil Ş. TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:** Cemre Su KAVALLALI  
**Kapak Görseli:** Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),  
Ornament with circle and cross (Ornament met cirkel en kruis) (1905)

### İletişim

Ankara Üniversitesi  
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Ankara, TÜRKİYE  
0 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>  
[editor@possible.org](mailto:editor@possible.org)

Possible: Felsefe Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli ve açık erişimli bir e-dergidir. 2016 yılından itibaren The Philosopher's Index'te, 2019 yılından itibaren SOBIAD'da dizinlenmektedir. Dergimizin yayın politikası ve yazım kılavuzu için web sayfamızı ziyaret edebilirsiniz.

Possible: Felsefe Dergisi tüm değerlendirme ve yayın süreçlerinde COPE (Committee on Publication Ethics) ilkelerine göre hareket eder.

Possible: Felsefe Dergisi'nde yayımlanan yazılar Creative Commons Atıf Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında korunur.

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 13 • Sayı: 2 • December 2024

ISSN: 2147-1622

## Founding Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University, Turkey)

## Foreign Languages Editor

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University, Turkey)

İlhan Burak TÜZÜN (Ankara University, Turkey)

## Editorial Board

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)

Seyit COŞKUN (Ankara University, Turkey)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University, Turkey)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University, Turkey)

## Advisory Board

Uygar ABACI (Penn State University)

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey)

Hakan ATAY (Mersin University, Turkey)

Metin BAL (Dokuz Eylül University, Turkey)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University, Turkey)

Erdal CENGİZ (Ankara University, Turkey)

Seyit COŞKUN (Ankara University, Turkey)

E. Murat ÇELİK (Ankara University, Turkey)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University, Turkey)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University, Turkey)

Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray University, Turkey)

Bora ERDAĞI (Kocaeli University, Turkey)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe University, Turkey)

Emrah GÜNOK (Independent Researcher, France)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University, Turkey)

Refik GÜREMEN (Middle East Technical University, Turkey)  
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey)  
Nazile KALAYCI (Hacettepe University, Turkey)  
Emre KOYUNCU (Ankara University, Turkey)  
Nilgün TOKER KILINÇ (Independent Researcher, Turkey)  
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)  
Nicolae MORAR (University of Oregon, United States)  
Juan MENESES (University of North Carolina, United States)  
Barış PARKAN (Middle East Technical University, Turkey)  
Gülben SALMAN (Ankara University, Turkey)  
Daniel W. SMITH (Purdue University, United States)  
Ezgi SERTLER (Butler University, United States)  
Ayhan SOL (Middle East Technical University, Turkey)  
Harun TEPE (Hacettepe University, Turkey)  
Halil Ş. TURAN (Middle East Technical University, Turkey)  
Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe University, Turkey)

**Visual Design and Typesetting:** Cemre Su KAVALLALI  
**Cover Image:** Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),  
Ornament with circle and cross (Ornament met cirkel en kruis) (1905)

#### **Contact**

Ankara University  
Faculty of Language, History and Geography  
Department of Philosophy  
Ankara, TURKEY  
+90 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>  
[editor@possible.org](mailto:editor@possible.org)

Possible: Journal of Philosophy is a peer-reviewed open-access e-journal published biannually. It has been indexed by The Philosopher's Index since 2016 and by SOBIAD since 2019. Please visit our website for our publication policy and submission guidelines.

Possible: Journal of Philosophy conforms to COPE's (Committee on Publication Ethics) guidelines in every step of the publication process.

All articles published in Possible: Journal of Philosophy are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 13 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

|  |    |
|--|----|
| Herakleitos'ta Değişim, (Kozmik) Süreç ve <i>Logos</i> ,<br>Cengiz İskender Özkan..... | 77 |
| Kant ve Hegel'de Öznenin Eleştirisi,<br>Kaan Batın Çetintaş.....                       | 91 |

### Çeviri / Translation

|  |     |
|--|-----|
| Yapısöküm Vejetaryenlik Değildir: Hümanizm, Öznellik ve Hayvan Etiği,<br>Güncel Oğulcan Ülgen & Matthew Calarco..... | 108 |
|--|-----|

### Kitap İncelemesi / Book Review

|   |     |
|---|-----|
| Kitap İncelemesi: Michel Serres, <i>The Natural Contract</i> ,<br>Ozan Çetiner..... | 128 |
|---|-----|

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 2 / Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

Herakleitos'ta Değişim, (Kozmik) Süreç ve *Logos*

Cengiz İskender Özkan

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

cengiz.ozkan@adu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1953-979X

## Öz

Eski İyonya düşüncesinin en popüler isimleri arasında Herakleitos adı öne çıkar. Bu yazının amacı Herakleitos'un düşüncesinde değişim, (kozmetik) süreç ve *Logos* kavramları arasındaki ilişkiyi yorumlamaktır. Değişim eski İyonya doğa filozoflarının temel ilgisi olmuştur. Miletos ve Ephesos düşünürleri odaklarını doğa, oluş, değişme gibi kavramlara yöneltmişler ve tüm değişimlere birlik veren ilkeyi sorgulamışlardır. Herakleitos doğanın bir görünüşler ve değişim alanı olduğunu ama tüm değişimin tanrısal bir ilkeye göre olduğunu savunmuştur. Doğayı sürekli bir değişim içinde olan bir süreçtir. Herakleitos açısından değişme bir hakikattir. Bu yazıda her değişimin bir süreç olarak ele alınmaması gerektiği fikrine dayanarak Herakleitos'un değişme, süreç ve *logos* kavramları arasında bir ilişki kurulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Değişim, Herakleitos, İlke, *Logos*, Söz, Süreç

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2024, 13(2), 77-90.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.14578318>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 15.11.2024

Kabul Edildiği Tarih: 23.12.2024 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2024

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 2 / December 2024

ISSN: 2147-1622

Heraclitus on Change, (Cosmic) Process and *Logos*

**Cengiz İskender Özkan**

Aydın Adnan Menderes University  
cengiz.ozkan@adu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1953-979X

## Abstract

Heraclitus was one of the most prominent figures in ancient Ionian thought. This paper aims to interpret the relationship between the concepts of change, (cosmic) process, and *Logos* in his philosophy. Change was the primary focus of the natural philosophers of Ionia; the thinkers of Miletus and Ephesus concentrated on concepts such as nature, becoming, and change, and sought to understand the underlying principle that unifies all change. Heraclitus argued that nature is a realm of appearances and constant change, yet all change is governed by a divine principle. Nature is a continuous process of change, and Heraclitus believed change to be the ultimate reality. This paper connects Heraclitus' ideas of change, process, and *logos* by proposing that not all change should be understood merely as a process.

Keywords: Change, Heraclitus, *Logos*, Principle, Process, Speech.

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2024, 13(2), 77-90.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14578318>

Category: Research Article / Date Submitted: 15.11.2024  
Date Accepted: 23.12.2024 / Date Published: 31.12.2024



# Herakleitos'ta Değişim, (Kozmik) Süreç ve *Logos*<sup>1</sup>

Cengiz İskender Özkan

## 1. Giriş

Douglas Adams 2001 tarihli “Papağanlar, Evren ve Her şey” başlıklı konuşmasında şöyle der: “Geçmişte, nasıl çalıştıklarını anlamak için şeyleri parçalara ayırarak bilim yapıyorduk. Bu bizi olağanüstü keşiflere, olağanüstü anlayışlara götürdü. Ama nasıl çalıştığını anlamak için şeyleri parçalarına ayırmanın sorunu, temel parçacığa, temel ilkeye, temel güce inseniz bile, onları hareket halinde görmeden nasıl çalıştıklarını anlayamıyor oluşumuzdu”. Douglas Adams şeyleri parçalara ayırmaktan ibaret olan bakış açısının bu parçalardan meydana gelen oluşu, değişmeyi ve süreci anlamada eksik kaldığını anlatmak istemiştir. Sonradan dünyaya, varolana bütüncül bir bakışla bakarak süreçleri de anlamaya başladık. Bizim bilimimizin bunu anlaması ancak 19. Yüzyıldan itibaren gerçekleşmeye başladı. Bu yazının konusu olan Herakleitos'ta ise bu bakış açısı günümüzden yaklaşık olarak 2500 yıl öncesinde bulunuyor gibi görünmektedir. O, değişme sürecinin içindeki durağan parçalara değil, doğrudan bu değişme sürecinin kendisine odaklanmış gibidir. Çünkü ona göre evren sürekli değişim içinde olan bir *süreç*dir. Herakleitos açısından değişme bir hakikattir. Burada her değişmenin bir süreç olarak ele alınmaması gerektiğini düşünerek Herakleitos'un değişme, süreç ve *logos* kavramları arasında kurduğu ilişki incelenecektir. Bunun için ilkin süreç kavramının etimolojisi incelenecektir, sonra Herakleitos felsefesinde süreç kavramının hangi anlamda söz konusu olduğunu, oluş ve değişme kavramlarıyla ilişkisinde ele alacağım ve son olarak da oluş ve değişme kavramlarını bir süreç olarak kavramamızı olanaklı kılacak olan Herakleitos'un *logos* kavramından ve anlamından söz edeceğim.<sup>2</sup>

1 Bu yazı Selçuk Belediyesi tarafından düzenlen Efesli Herakleitos Felsefe Günleri II etkinliğinde 17.11.2022 tarihinde sunulan “Herakleitos'un Süreç Felsefesi” başlıklı bildirinin geliştirilmiş halidir.

2 Herakleitos'un “değişme” ve “logos” kavrayışını “süreç” kavramıyla ilişkilendirmeye çalışırken “değişme” ile “logos” kavramları arasındaki ilişkiyi Werner Jaeger'in (2012) ve Heidegger'in (1995) yorumlarından hareketle ortaya koymaya çalışacağım.

## 2. Herakleitos'un Felsefesinde Değişim ve Süreç Kavramlarının Anlamı

Antikçağda Atina felsefesinde Platon doğal olarak varolanların olduğu alanı görünüş ve değişme alanı olarak ele almış, Aristoteles de doğa alanının bir doğası olan varolanların bulunduğu alan olarak dile getirirken doğayı da doğal varolanlar için bir değişme ve devinim ilkesi olarak ele almıştır. Doğanın bir değişme ve devinim içerdiğine ilişkin bu saptamalar Atina felsefesine eski İyonya felsefesinden geçmiş olmalıdır. Zira Aristoteles Platon'un doğal varolanlar alanını değişme içeren bir alan olarak görmesini Platon üzerindeki Herakleitos etkisine dayandırır. Yine Aristoteles'in kendisi de doğada varolanları değişen ve devinen şeyler olarak nitelerken bu değişimleri belirleyen doğa (*physis*) adlı kökensel yapıyı değişmez bir ilke gibi düşünmüştür.<sup>3</sup> O zaman antik dönemde hem Atina felsefesinin hem de İyonya felsefesinin düşünüş tarzında doğa alanı değişen ve devinen varlıkların değişme ve devinme süreçlerini içine alan bir alan olarak görülmüştür. Elbette "süreç" kavramı, "değişim" ve "oluş" kavramları üzerinden tanımlanır (yani değişme ve oluş kavramları süreç kavramını tanımlamak için gereklidir; hatta kimileyin yeterli de görünmüştür) ama Herakleitos'un "süreç" kavramı başka bir kavrama daha gönderme yapmayı gerektirir. Bu da "ebedi dönüş" kavramıdır. Burada söz konusu olan dönüş kavramı da bir tür değişme ya da devinme olarak ele alınmalıdır.

Herakleitos'a göre, Kozmos'ta oluşan her şey bir başlangıç ve sondan oluşan sürecin sonsuz döngüsüdür, sürekli bir tekrardır. Burada süreç kavramını açmakta yarar var. Zira süreç genellikle zamanca başı ve sonu olan sürekli bir etkinlik ya da eylemin seyri, akışıdır. Bir anlamıyla bir olaylar ya da eylemler dizisi olarak da görülebilir. Herhangi bir olayın gidişatını vurgulamak için de kullanılır. İngilizce "process" teriminin Latince kökeni "processus" terimidir ve ileri gitmek anlamına gelen "procedere" fiilinden türemiştir. Dolayısıyla süreç teriminin yolculuk anlamına gelecek şekilde de kullanılması bu terimin içinde gelişme kavramını taşıması nedeniyledir. Diğer yandan başka bir ayırım da şudur: Süreç kavramı ikili bir anlamda kullanılır. Çizgisel süreçlerden söz ettiğimiz gibi döngüsel süreçlerden de söz ederiz. Çizgisel bir süreç başı ve sonu olan, iki sınır arasında yer alan, sonlu bir süreç olarak tanımlanabilirken, döngüsel süreç başı ve sonu gibi iki sınırın birbirine bitişik olduğu, bu yüzden de sonsuz, ebedi ama tekrarlayan bir akış olarak ele alınabilir. Eski Yunan düşüncesinde çember genellikle sonsuz, daima olanı gösteren süreçleri temsilen tanrısal bir özelliği göstermek için kullanılır. Herakleitos felsefesinde bugün bizim süreç olarak dile getirdiğimiz kavram fragmanları hesaba katarsak karşımıza çıkmaz. Herakleitos'tan kalan fragmanlarda "μεταβολή (metabolē)",<sup>4</sup> "μεταπεσόντα (metapesonta)",<sup>5</sup> oluştan söz ettiği bazı yerlerde de değişim anlayışı şeylerin sürekli olan bir akışına gönderim yapar gibi durmakta ve başı sonu olan bir

3 Benzer bir saptama Ünlü (2017) tarafından devinim konusunda yapılıyor. "Aristoteles devinimi tanımlayarak devinimin devinen bir şey olmadığını göstermeye çalışıyor. Tek tek şeyler değişse de devinimin kendisi hep aynı kalıyor" (Ünlü, 2017: 319).

4 Değişmek anlamına gelen μεταβάλλω fiilinden türemiştir ve değişim, dönüşüm gibi anlamlara gelir. (Liddell & Scott, 1996: 1110).

5 Öteye taşımak, bir yerden başka bir yere taşımak. John Burnet bu terimin geçtiği fragmandaki "ἡ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστὶ κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα" ifadesini "the former are shifted become the latter" ifadesiyle karşılayarak "μεταπεσόντα" terimini "shifted" olarak verir. Çevirisine ilişkin verdiği 41. dipnotta ise bu terimi "dama tahtasının bir bölümünden diğerine hareket ettirmek/ bir taşın sürülmesi" olarak yorumladığını da belirtir (Burnet, 1920: 102; ve 122).

süreç anlayışı karşımıza çıkmamakta ama kozmos'un bütünü söz konusu olduğunda başı ve sonu olan bir sürece karşılık gelmektedir. Ne var ki bu anlamda süreç de döngüsel bir süreç olarak sonsuz ve sürekli bir dönüşüme işaret etmektedir.

Diğer Presokratik düşünürlerde, özellikle de Miletoslularda olduğu gibi Herakleitos'ta da bu sürecin taşıyıcısı olan maddi bir temel ya da ilk ilke olmalıdır. Jaeger'in de (2012: 156) belirttiği üzere Miletoslular gibi Herakleitos da bu ilk ilkeyi "Tanrısal Olan" diye tanımlamak durumunda kaldığında bile kutsal bir hakikati bildiriyor değildi, zira olgulara rasyonel bir açıklama getirme arzuları böylesi bir kutsallık anlayışına açık kapı bırakmıyordu. Hem Miletoslu düşünürlerde, sözgelisi Anaksimandros'un *apeiron* olarak bildirdiği ilke hem de Herakleitos'un ne sonsuz döngüsü olan ateşi ne de *logos*'u bizim bugün anladığımız anlamda teolojik bir ilke değildir. Eskilerin *theon* ile bildirdiği şey, sözcüğün sıfat olduğu göz önünde bulundurulursa, öncesiz sonrasızlığa gönderme yapmaktadır. Konumuz Herakleitos olduğuna göre, kozmik oluş ve değişimin bütününde bir süreç olduğunu göz önüne alırsak, hem bu süreç boyunca geçerliliğini koruyan bir ilke hem de sürecin sürekli bir ölçüye uygun tekrarlayan akışı (repetisyonu) boyunca kendi geçerliğini sürdüren bir ilke olması anlamına gelir. Açıkçası bu, Jaeger'in de (2012) belirttiği gibi antik dönem düşünürleri için "tanrısal olan" bir şeydir. Dolayısıyla tanrısal olarak nitelendirilen şey ya da ilkeye tanrısal olarak atfedilmesi Antik İyonya'nın Miletoslu düşünürlerinde ve onları takip eden Ephesoslu Herakleitos'ta teolojik bir anlamda olmaktan çok kozmolojik bir hakikate vurgu yapar.

Ancak diğer İyonya düşünürleri için olduğu gibi Herakleitos'un düşüncelerini anlamak ve açıklamak söz konusu olduğunda karşımıza çıkan asıl güçlük elimizde günümüze kadar gelebilmiş bir metin bulunmamasıdır. Kimi yazarlarca Herakleitos'un özgün metninden çoğaltılmış kopyalarının M.Ö. 4. Yüzyılda kimilerinin elinde bulunduğu belirtilse de hem bu kopya metinlerin aslına uygun olup olmadıklarını bilmek güçtür hem de bu kopya metinler de günümüze kadar ulaşamamıştır. "Herakleitos'a ait olduğu düşünülen ve elimizde bulunan fragmanlar bu kopya metinlerden alıntı yapan yazarlar aracılığıyla, kopyaların kopyası biçiminde günümüze kalabilmişlerdir" (Çakmak, 2005: 20). Ayrıca "Platon ve Aristoteles Herakleitos'un görüşlerini ele almalarına karşın çok az doğrudan alıntı (*verbatim*) yapmışlardır" ve "Diogenes Laertios ve Sextus Empiricus'un aktardıkları fragmanlar muhtemelen kopyaların kopyalarından alınmıştır" (24). Bu durum tüm Antik felsefe metinlerinin güvenilirliğini soru konusu edecek bir durumdur, zira sadece Miletos düşünürlerinin veya Ephesos düşünürü Herakleitos'un kileri değil, tüm antik metinler günümüze pek çok defa kopyalanmak suretiyle ulaşmıştır ve hemen hepsi kopyaların kopyası durumundadır.

Geleneksel olarak Platon ve Aristoteles felsefesini takip edenler Herakleitos'u, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile birlikte doğa filozofları arasına yerleştirmiştir ve Herakleitos'un Miletoslulardan farkının temel ilke olarak ateşi seçmesinden ileri geldiği sonucuna varılmıştır (Jaeger, 2012: 156). Nitekim Aristoteles'in *Metafizik A* kitabı 984a8'i Herakleitos'un ilk maddi neden olarak Ateşi kabul ettiğini söylemektedir. Yine çoğu yorumcu Herakleitos'u oluş, değişim ve bir süreç filozofu olarak ele almış ve varolanın ne olduğuna ilişkin bir felsefe ortaya koyan Parmenides'in karşısına koymuştur. Bu konuda Hermann Diels'in

doksografisindeki Aëtius aktarmasında “Herakleitos doğada kıpırdamayan ve yerinde duran bir şey olduğunu kesinlikle reddeder” (Jaeger, 2012: 171) ifadesi geçer.<sup>6</sup> Kaldı ki Platon ve Aristoteles’e göre Herakleitos’un düşüncesinin vardığı yer her şeyin sonsuz akışı (*panta rhei*) teorisiydi (Jaeger, 2012: 156). Platon *Kratylos* 402’ye göre Herakleitos’un düşüncesinde geçen iddia duyulur dünya ile sınırlıydı, oysa Platon’un bilginin asıl nesnesi olarak öne sürdüğü ezeli-ebedi varolanlar idealar dünyasında bulunmaktaydı (156). Aristoteles *Metafizik* 987a34 vd. ise “her şey akar” ifadesini Platon ontolojisinin temel hareket ettiricilerinden birisi olarak görmüştür.<sup>7</sup> Aristoteles (2023), Herakleitos ve takipçisi *Kratylos* için “bu ikisine göre duyumsanabilir olan her şey, hep bir akış içerisindeymiş ve bunlar hakkında sapasağlam bir bilgi olamazmış” (987a34-35) ifadesini kullanır. Bununla birlikte Jaeger’in (2012) bildirdiğine göre “*panta rhei*” sözüne elimizdeki Herakleitos fragmanlarında rastlamıyoruz. Jaeger’e göre, muhtemelen Platon’un *Theaitetos* 189e’de ve *Kratylos* 440c’de geçen benzer ifadeler Herakleitosçulara aittir. Yine muhtemelen bu söz, B12 fragmanı olan “Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar”, B49a fragmanı olan “Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz, bizi ve biz değiliz”, Plutarkhos aktarması olan B91 fragmanı “Herakleitos’a göre aynı ırmağa iki kez girilmez” gibi ifadelerle dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Jaeger (2012)’e göre, Herakleitos’un görüşü Platon’un kendi düşüncesine varmadan önce aşması gerektiği bir aşamaydı. Herakleitos’un her şeyin değiştiğine ilişkin bu akış ve değişme görüşü kendisinden önceki İyonya doğa felsefesinin katkılarında bir birlik sunma çabası olarak, yani doğal oluş ve değişmeyi tek bir birlik olan bir süreç içinde çözümleme çabası olarak görülebilir. Bunu açmak gerekirse tüm tekil varolanlar sürekli bir değişim ve akış içindedir ve buna deneyimlerimizin gelip geçiciliği de dahildir. Nitekim insan varoluşu duyusal olarak deneyimleyen bir varoluştur ve tüm duyusal deneyimlerimiz içsel sezgilerimiz de dahil olmak üzere bilincimizde akıp gider. İnsan bilinci de doğal dünya gibi sürekli bir akış içindedir. Tüm bu oluş ve değişim dünyasına başı ve sonu olan bir bütünlük atfettiğimizde ise tüm dünyayı (kozmosu) bir süreç olarak ya da daha tam bir ifadeyle bir değişme veya oluş süreci olarak kavrarız.

Nitekim Jaeger’in de belirttiği gibi Miletos okulunun arkhe düşüncesinde tüm varolanları ve kozmosu türettikleri bir ilke ya da maddi neden söz konusuysen Herakleitos’un *arkhe*’si olarak ateş kozmosun kendisinden türediği bir başlangıç olmaktan çok kozmosun sürekli değişiminin ve akışının, dinamik bir sürecin doğrudan bir temsilidir. Miletoslular “her şeyin nasıl ve nerede başladığını”, ilk önce neyin var olduğunu bulmak istemişler; “Herakleitos ise oluş ve yok oluş sürecini karşıtların sürekli olarak birbirine dönüşümü” üzerinden açıklama çabasına girmiştir (Jaeger, 2012: 167). Yine Jaeger’in (2012) aktardığı üzere, Reinhardt’a göre Herakleitos’ta Parmenides’in *on*<sup>8</sup> dediği ya da Anaksimandros’un *apeiron*<sup>9</sup> dediği kavrama karşılık gelen kavram ateş değildir, *hen to sophon* (tek bilge) kavramıdır. Bu kavram ateşi nitelemez, tersine ateş onun bir temsili olarak kullanılan bir

6 Bkz. özellikle (Jaeger, 2012), s. 171’deki 3. dipnot.

7 A.g.e. s. 171’deki 4. dipnot.

8 Olan / Varolan

9 Sınırsız

benzetmedir (Jaeger, 2012: 171-172).<sup>10</sup> Ateş benzetmesi kozmik sürecin döngüsel değişim içeren dinamik bir süreç olduğunu göstermek içindir. B60 fragmanı bu döngüsel süreci kastediyor gibidir: “İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır”. Bu ifade oluş ve bozuluş sürecinin bir ve aynı süreç olduğunu, başlangıç ve sonun aynı olduğunu dile getirmemize izin vermektedir. Nitekim bir yandan bazı nesnelere ölüp bozulurken başka bazı nesnelere oluşa gelmekte ve yaşam kazanmaktadır, tıpkı ateşin içinde oluşan ve tekrar yitip giden şekiller gibi. Yani kozmik bir değişim süreci içinde bu iki yol birlikte işlemektedir. “İnen ve çıkan yolun bir ve aynı olması, bu iki sürecin kozmik düzende bir bütün oluşturmasından dolayıdır” (Herakleitos, 2005: 150). Böyle bir süreç döngüsel bir süreçtir ama her defasında yeni şeyler üreten bir süreçtir. Burada döngüsel olan, şeylerin kendileri ya da geçirdikleri değişimler değil, sürecin kendisidir. Bir anlamda tüm bu akıp giden, değişen şeyler içinde döngüsel olarak tekrar eden kozmik sürecin kendisidir. Öyleyse ateş benzetmesi bu süreç içindeki şeylerin dönüşümünü ifade etmektedir.

### 3. Kozmik Süreç veya Doğa ile Logos'un İçsel Bağı

Herakleitos'un bu oluş ve değişim felsefesine göre, değişim rastgele ve düzensiz bir değişim değilse, dinamik bir süreç ise, bu durumda bu sürecin bir ölçüye ya da yasaya göre olması gerekir. Nitekim fragmanlarda “uyum” olarak geçen, kimi yerde “karşıtların uyumu”, kimi yerlerde de “görünen uyum” ve “görünmeyen uyum” olarak karşımıza çıkan ifadeler her şeyin, her değişimin uyum içinde, yani bir ölçüye ve orana göre olup bittiğini ifade etmektedir. Bu fikir Herakleitos düşüncesinde *logos* (söz) kavramı çerçevesinde verilmiştir.

Herakleitos'un fragmanlar derlemesinin en başında (şans eseri bize ulaşmıştır bu kısım) filozofun duyurduğu “söz”den bahsedilmektedir: *Logos*. B1 fragmanı şöyledir:

Bu her zaman mevcut olan *logos*'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımınla karşılaştıklarında deneyimlememiş gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller.

Burada geçen *αἰ* sözcüğünü çoğu yorumcu “olmak” fiiliyle ilişkilendirerek<sup>11</sup> bu sözün her zaman olduğuna, hep ve sürekli geçerli olduğuna gönderme yaptığını belirtiyor. Ancak fragmanın devamı, bu söz sonsuza kadar ya da hep varolsa da ya da geçerli olsa da insanların onu ister işitsinler ister işitmesinler anlayamadığını söylüyor. Burada insanların bu sözü kendisinin ağzından işittiğini söyleyerek, yani bu sözü kendisinin dile getirdiğini söyleyerek bu sözün filozofun sözü olduğunu bildirirse de bu söz bir insanın sözü değildir, öncesiz sonrasız bir hakikati ifade eden bir yasadır ve bu yüzden sözün kendisi de öncesiz sonrasızdır; filozof bunu sadece dile getirmektedir. Nitekim B50 fragmanında “Beni değil, sözü işitin” ifadesi

<sup>10</sup> A.g.e., s. 171-172'deki. 5. dipnot.

<sup>11</sup> τοῦ δὲ λόγου τοῦ ὁ εὐόντος αἰ ...

geçmektedir. Yine B2 fragmanında da *logos*'un her şeye ortak olduğu ifadesi geçer: “*Logos* her şeye ortak olmasına rağmen insanlar kendi düşünceleri varmış gibi yaşar”. Bu ifadeden anladığımız kadarıyla eğer *logos* varolan her şeye ortaksa varolan her şey *logos* ile uyum içindedir, ya da *logos*'a göre olup bitmektedir. “Bütün her şey bu Söz ile uyumlu olarak gerçekleşiyor olsa da insanlar bunu hiç deneyimlememiş, hiç duymamış gibi davranırlar” ifadesi ile ve sürekli başka pasajlarda vurguladığı uyanıklık-uyku karşıtlıkları ile, özellikle B89 fragmanındaki “Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir kozmos<sup>12</sup> vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar” ifadesi adeta insanları uykudan uyandırmaya çalışan ve onlara öncesiz-sonrasız geçerliliği olan sözü haber vermeye çalışan filozofun kendisinden bahseder gibi görünmektedir. Bu da Herakleitos'un doğadan hareket etmekle birlikte asıl ilgisi ve hedefinin insanların ahlaki ve toplumsal düzenleri olduğunu gösteriyor gibidir. Sık sık karşıtlıklardan bahseden Herakleitos uyuyanların dünyası ile uyanıkların dünyasını karşı karşıya koyar. Nitekim uyanık olmayanlar için ortak bir dünya varsa bu kendi karşıtı olarak bir uyuyanlar dünyasının da olmasını gerektirir. Jaeger bu uyanma durumunun fizyolojik bir uyanmaya değil, zihinsel bir uyanmaya karşılık geldiğini söyler. Başka bir deyişle, insanların çoğu etraflarında olup biten şeylerin nasıl gerçekleştiği konusunda o kadar bilinçsizdirler ki, bunu uyku durumuna benzeterek ifade edebiliriz ancak. Dolayısıyla uykuda olanlarla kastedilen durum, her şeyin Söz'e göre uyumlu bir düzen içinde olmasına rağmen bu Söz'ü anlamayan insanların varolması olgusudur.

Herakleitos bize bir Tanrı'nın sözünden bahsetmiyor, daha çok her şeyin kendisine göre uyumlu olduğu bir ilkedен ve ölçüden bahsediyor. Ancak Jaeger, Parmenides'in teorik olana gönderme yapan *noein* ve *noema* sözcüklerine başvurmasına karşılık, Herakleitos'un insanın pratik işlerine gönderme yapan ve geleneksel olarak Eski Yunanlıların “doğru düşünme” ve “doğru sezgi” gibi şeyleri ifade etmek için kullandığı *phronein* sözcüğünü tercih etmesini dikkat çekici bulmaktadır.<sup>13</sup> Demek ki, Herakleitos kozmostaki düzene ilişkin bilgiden hareketle insanlara *phronein*'i öğütlemektedir. Öyleyse Söz'ün bildirdiği hakikate uygun olarak konuşmalı ve davranmalıdır insan. Nitekim başka bir pasajda da (B73) “Uykudakiler gibi davranmamalı (*poiein*) ve konuşmamalı (*legein*)” der. Çakmak da bu fragmana düştüğü açıklamada uykuda olmanın bilinçsiz olmak olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (2005: 179). Öyleyse Herakleitos'un istediği, insanların tamamen uyanık olarak ve her şeyin kendisine bağlı bir şekilde meydana geldiği *logos*'un bilincine vararak yaşam sürmelerini sağlamaktır. Ancak uyanık olanların dünyası ortak bir dünya iken, uyuyanların kendine özgü bir dünyası vardır. Uyuma metaforunu daha ileri götürecek olursak, uyuyanların gördüğü rüyalar başkasına kapalıdır, uyuyana özgüdür ve bu yüzden de ortak değildir. Bu yüzden B2'de söylediği gibi “ortak olana uyulmalıdır”, yani ortak olanın peşinden gidilmelidir. Burada *logos*'un herkese,

12 ἐνα καὶ κοινὸν κόσμον

13 Nitekim pek çok pasajda Herakleitos *phronimos*, *phronein* ve *phronesis* sözlerini kullanır. Bu sözcükler *arete* ve *sophronein* (ölçülü olmak) ile ilişkili kullanılır. Söz gelişi B112'de “Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati soylemek ve doğru olanı yapmaktır” (*sophie esti alethea legein kai poiein*-bilgelik hakikate göre/uygun olarak konuşmak ve yapmaktır) der. Kranz'da: σωφροεὶν ἀρετὴ μέγιστη, Diels'te: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη geçmektedir. Bu kavramlar insanın ahlaki anlamda düşkünlükten kurtulmasını sağlayan bilgiye, insanla ilgili bilgiye gönderme yapan kavramlardır (Jaeger, 2012: 172; 16. dipnot).

hatta her şeye ortak olması, doğru düşüncenin herkeste ortak olması demektir. B113 bunu dile getirir ve *phronein*'in “herkese ortak” olduğunu söyler. İnsanlar ilk duyduklarında kavrayamasa bile, bir kez kavradıklarında onları ortak bir evrende birleştirecek olan *logos*'tur.

Buradan hareketle *logos* kavramının varolanlara ortak olduğunu ve insanın bilinçsiz olma durumundan çıkmasıyla, yani her şeye ortak olan *logos*'u kavramasıyla varolanların bütünü olarak kozmosun gizeminin çözebileceğini söyleyebiliriz. Herakleitos'tan kalan fragmanlardaki uykuda olmak ve uyanık olmak karşıtlığıyla ilgili Heidegger'de karşımıza önemli ayrımlar çıkıyor. Nitekim Heidegger de (1995: 26) eski Yunancadaki *logos* kavramını “varolanların bir bütün olarak hüküm sürmesini<sup>14</sup> gizlilikten çıkarır” diyerek açıklar. Bu ifadeden hareketle bu terimin eski İyonya düşüncesinde varolanların hepsine ortak olan, hepsine birlik ve bütünlük veren ve yine varolanların bütünü olarak kozmosun doğasını gizlilikten çıkaran bir kullanımı olduğunu söyleyebiliriz. Herakleitos'un da terimi özellikle bu anlamıyla dikkate almış olabileceği yukarıda sunduğumuz fragmanlardan anlaşılabilir. Nitekim Heidegger insanın doğa hakkında konuşurken kendisinin de ait olduğu bu hüküm süren varolan hakkında konuştuğunu söyler. Bu açıklamayı Herakleitos'un sözünü ettiği anlamda bu konuşmanın, sözün (*logos*'un) hem insanda hem de doğada ortak olduğunu söylemek ile eşdeğer sayabiliriz. Nitekim Heidegger için hakkında konuşulan şey kendisini konuşmada açığa çıkarır ve Eski Yunanca *logos* terimi *legein* fiilinden türemiş bir sıfat olarak konuşulan ya da söz anlamlarında kullanılır. Heidegger de insanın varolanların hüküm süren bütününde yer aldığı sürece onlar hakkında konuşulanın varolanların özüne ait olmasının zorunluluğundan bahseder. Ona göre “konuşulan şey zaten zorunlu olarak *physis*'in içindedir; aksi halde onun dışından [onun hakkında]<sup>15</sup> konuşulamazdı” ve “bu *logos physis*'e, varlıkların bir bütün olarak hüküm sürmesine aittir” (Heidegger, 1995: 26). Heidegger'in kendi düşüncesine destek bulmak için Herakleitos'tan, B93 fragmanından aktarma yapması önemlidir: “Kehaneti Delphoi'da olan Tanrı ne konuşur ne de gizler, ama bir işaret verir [işaret eder]”<sup>16</sup> (Heidegger, 1995: 27). Heidegger'e göre Herakleitos'un bu ifadesinde konuşmak, “söze getirmek” anlamına gelen *legein* ile saklamak, gizlemek anlamına gelen *kryptein* arasındaki karşıtlık vurgulanmaktadır. Bir anlamda Herakleitos bu karşıtlıktan hareket etmektedir. Bu tespit Herakleitos'un düşüncesi açısından oldukça yerinde ve önemli olsa da dikkat edilmesi gereken başka bir nokta *sêmeinei* fiilidir. Zira Tanrının sözü (*logos*'u) dile getirmeden, konuşmadan yalnızca işaret etmesi saklı olanın açığa çıkmasının, yani tanrısal ve evrensel *logos*'un açığa çıkmasının herkesin işi olmadığı, uykuda olanların bunu anlamayacağı gibi ifadeleri anlamamıza olanak tanımaktadır. Kaldı ki Heidegger de Herakleitos'un başka bir sözüne başvurur ve B123 fragmanını aktarır: “doğa saklanmayı sever”. Herakleitos'un bu sözü yukarıda geçen B93 fragmanı ile

14 Heidegger'in orijinal metninde geçen “Waltens des Seienden” ifadesi İngilizce çeviride “the prevailing of beings” ile karşılanmış olup “varolanların hüküm sürmesi” olarak çevrildiğinde buradaki “hüküm sürmek” ifadesinin varlığını sürdürmek anlamında ele alınabileceğini belirtelim.

15 Köşeli parantez içindeki ifadeyi ben ekledim. Zira Herakleitos'un vurgusu bu şekilde olurdu diye düşünüyorum.

16 Eski Yunanca ifadede “οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλά σημαίνει” (B93) geçiyor. Heidegger vurguyu λέγειν ile κρύπτειν arasındaki karşıtlığa yapıyor, ilave olarak σημαίνει fiilinin de oldukça önemli bir işlevi olduğunu düşünülebilir.

birlikte ele alındığında doğanın, bir bütün olarak varolanın kendini doğrudan açığa vurmayaacağı, kendini gizleyeceği, yalnızca onu kavrayacak bilince sahip olanlara kendisini işaret edeceği anlamında yorumlanabilir. Böylece uykuda olanlar ve uyanık olanlar karşıtlığı söylemek ve gizlemek karşıtlığı üzerinden; *logos*'u işitenler ve işitmeyenler karşıtlığı üzerinden ele alınmalıdır.

Heidegger'e göre Herakleitos'un düşünmesinde açığa çıkan *logos*'un kendisidir; *logos* varolanın hüküm sürmesinin kendisidir. Heidegger'in ifadesini açmak gerekirse hüküm süren *logos*'un kendisidir. "Herakleitos bize ek olarak (bu bağlantıya açıkça dikkat çekmeden), başka bir fragmanda ortaya çıktığı gibi, *physis*'in neden *legein*'de açıkça ortaya çıktığını ve gizlilikten koptuğunu söyler" (Heidegger, 1995: 27). Nitekim Herakleitos'un "doğa saklanmayı [gizlenmeyi] sever" sözünü Heidegger "Şeylerin hüküm sürmesi kendi içinde kendini gizleme çabası taşır" olarak çevirmekte ve şöyle demektedir: "Burada gizleme ile *physis* arasındaki en içsel bağlantıyı ve aynı zamanda açığa çıkarma olarak *physis* ile *logos* arasındaki bağlantıyı görebilirsiniz" (Heidegger, 1995: 27). Dolayısıyla doğa (*physis*) bir bütün olarak şeylerin hüküm sürmesidir ve onun kendini gizleme çabasını açığa çıkaran söz (*legein*) doğaya, yani şeylerin bütününe ait olan insanın *logosu* gizlilikten açığa çıkarmasıyla kavranabilir ancak. O zaman bütününde değişen veya akıp giden doğanın aslında değişmez tek bir yasaya göre geçirdiği değişimlerin bütününde bir süreç olduğu kavranabilir. Kaldı ki Heidegger de Herakleitos'taki *logos/legein* ifadeleri ile gizlilikten çıkarma, açığa çıkma anlamındaki *alēthea* ve *alētheia* ifadeleri arasında bir bağlantı olduğunu savunmaktadır.

Öyleyse bütün bunlardan ne çıkıyor? Heidegger'in düşünme biçimini izleyerek doğa ve söz arasında kurulan bağlantının doğa ve insan arasında kurulan bağlantıya denk düştüğünü söyleyebiliriz. Böylece *legein*, *phronein*, *sophia*, *alēthea*, *logos* ve *physis* kavramları Herakleitos düşüncesinde birbiriyle bağlantılı hale gelerek bir bütün oluşturur. *Logos* sadece evrensel değildir, aynı zamanda ortaktır da. Bu yüzden *logos* kavramı Herakleitos'ta sadece doğanın yasası olarak kozmolojik bir unsur değil, aynı zamanda etik ve politik bir unsurdur. Bazı yorumcular özellikle etik ve politik bir karakter taşıdığını söylese de ben bu görüş yerine, kozmolojik bir karaktere sahip olmasıyla, etik ve politik bir karaktere sahip olmasının aynı düzeyde ele alınmasını gerekli görüyorum. Arada sadece ontolojik ve ters yönde de epistemolojik bir nedensellik var gibi. Demek istediğim, insan dünyasında karşımıza çıkan ortak akıl ve ortak yasalar evrensel bir aklın bilincine varmamıza aracılık ediyor gibidir. Bu anlamda insan dünyasında geçerli olan ortak akıl ve yasalar evrensel bir yasa olarak *logos*'un bilinmesinin nedenidir. Diğer yandan evrensel yasa olan *logos* ise insan dünyasında karşımıza çıkan ortak aklın ya da yasaların varolma nedenidir. Bu yorumumu dayandırdığım fragmanda (B114) şöyle bir ifade geçer: "Bütün insan yasaları tanrısal olandan beslenir".

Jaeger'e (2012) göre de Herakleitos muhtemelen bu fikri Anaksimandros'tan almıştır, zira Anaksimandros'ta da temel ilke "tanrısal olan" diye nitelenmiştir ve öncesiz-sonrasızlığa, yok edilemezliğe atıfta bulunmanın yanı sıra doğanın işleyişinde olduğu düşünülen yasaya, yasalılığa da atıfta bulunmaktadır. Yine Jaeger'in yorumunu izlersek, Herakleitos *logos*'u "insan ürünü olan yasalardan ayırmak için 'tanrısal yasa' diye adlandırır" (Jaeger, 2012: 161). Jaeger'e göre "Herakleitos'ta



yeni olan hukuk sahasından alınan bütün bu sembolleri her şeye egemen olan tek bir kozmik yasa anlayışı içinde bütünleştirme şeklindedir” (161). Bu ilke politik ve ahlaki anlamdaki yasa fikrinin çok daha genelleşmiş bir hali olarak varolan tüm yasaların yasasına atıfta bulunur. Böylece evrensel yasa politik ve ahlaki olanın da kökenini oluştururken yasanın varolan her şeye ortak olmasının ne demek olduğu da daha anlamlı hale gelir.

Ayrıca Diogenes Laertios da Herakleitos’un eserinin adının *Peri Physeōs* olması nedeniyle “eserin birleştirici temasının doğa teorisi olduğunu” ama eserin “üç konu (evren, politika, teoloji) hakkında düşünceler (λόγοι) içerdiğini” belirtmiştir ve buradan yola çıkılarak esere zemin sağlayan şeyin kozmoloji olduğu söylenebilir (Jaeger, 2012: 162). Ancak başka bir yorumcu Diodotos ise eserin genel olarak doğayla değil, devlet ve toplumla ilgili olduğunu, doğal unsurun sadece devlet ve toplum düzeni için bir model (*paradeigma*) işlevi gördüğünü belirtmektedir (2012: 173). Jaeger ise bu yorumun, Herakleitos’un insan yaşamının felsefi yorumu için evrensel paralelliklerden yararlanması anlamına geldiğini belirtir. Yani Herakleitos’a göre kozmos insan yaşamının daha büyük ve geniş bir hali demektir. Jaeger’e göre Herakleitos’tan öncekiler bir kozmos fikrine tam da bu yoldan varmışlardır. Toplumsal düzen kavramını bir bütün olarak dünyaya aktarmış, sonra yeniden dünyada bir düzen keşfetmişlerdir. Bu toplumsal düzen ve evrensel düzen arasında az önce kurduğumuz ilişki ile, yani bir yönden ontolojik, diğer yönden epistemolojik nedensellik ilişkisi ile uyumlu bir fikirdir. Ancak Jaeger tek yönden bakmakta ve sadece epistemolojik nedensellik ilişkisi üzerinden bir yorum getirmektedir.

Biz *logos*’un kozmolojik bir yasa olduğunu kabul etsek bile bu evrensel yasa bir doğa yasası olarak görülmemelidir. Nitekim “bir ‘doğa yasası’ belirli bir gözlemlenmiş olgular kümesini ifade etmek için kullanılan genel bir tanımlayıcı formülden ibarettir”, oysa “Herakleitos’un tanrısal yasası ise tamamen normatif niteliktedir” (Jaeger, 2012: 162). Anaksimandros’un *Dike* dediği kavrama karşılık gelecek şekilde şeylere sınır koyan, sınırlandıran bir yasadır. Herakleitos, fragmanlardan B94’te “Helios bile sınırlarını aşamaz, aşarsa *Dike*’nin yardımcıları oç tanrıçaları onun peşinden ayrılmaz” demektedir. Öyleyse *logos*’un bir anlamı da sınırdır. Her insanın ve hatta her şeyin belirli sınırlar ve ölçüler dahilinde yaşamasının ve varolmasının koşuludur. İnsan ne zaman *logos*’un sınırlarını aşarsa türlü kötü durumlar içinde bulur kendini.

Son olarak Herakleitos’un düşüncesine belirleyici olan diğer unsur karşıtların birliği ya da uyumu düşüncesidir. Bu düşünce de insani olana uygulanmakla birlikte temelini evrensel olanda bulur. Herakleitos’un evrenin işleyişine ilişkin insan deneyiminden hareketle getirdiği açıklama, karşıtların birliği ya da uyumunun salt insani alanda geçerli olduğu, kozmolojik alanda ise bunun sadece bir model olduğuna ilişkin düşüncüyü savunmak için yeterli gelmiyor bana. Kanaatimce görünen uyumdan ve görünmeyen uyumdan bahsettiği pasajlarda karşıtların görünen uyumunun ötesinde görünmeyen bir uyumun olduğuna vurgu yapmakla, politik ve toplumsal alanda görünen düzenin arkasında görünmeyen kozmik bir düzen olduğu fikrini savunmaktadır. Nitekim karşıtlar arasındaki savaş metaforu da bildiğimiz savaştan çok çatışan karşıtların uyumu olmasına atfen kullanılır. Dolayısıyla savaş karşıtların çatışması anlamındadır. Kaldı ki Jaeger’in (2012: 164)

de belirttiği gibi “savaş” bildiğimiz anlamda savaş olamaz, çünkü onun karşıtı olan barış vardır. Oysa evrensel çatışmanın karşıtı yoktur, o zaten karşıtların ifadesidir. Elbette bu çatışma fikrinin ve karşıtların birliğinin bilincine insan deneyimlerinden hareketle varılabilir. Yani insan yaşamında karşımıza çıkan karşıtlar arasındaki çatışmadan hareket ederek, çatışmanın, savaşın tüm kozmosta egemen olan evrensel ilke olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim de Jaeger de B53 fragmanı olan “Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır. Kimini tanrı yapar kimini insan. Kimini köle yapar kimini özgür” ifadesiyle ilgili olarak “Burada, insan yaşamının temel deneyimlerinden biri olan karşıt güçler arasındaki çatışmanın, bütün bir varlıklar âlemine egemen olan evrensel prensip olduğu sonucuna varılmaktadır” diye belirtir (Jaeger, 2012: 163). Ama bu olsa olsa evrensel ilkenin bilincine varılmasının bir gerekçelendirilmesi olabilir, yoksa insan yaşamında varolan çatışmanın tüm evrensel oluşa egemen olan bir ilkeye de dayanak oluşturacağına gerekçelendirme sağlamaz. Ayrıca insan yaşamında karşılaşılan karşıtların çatışması ve uyumunun varolma kökenine ilişkin bir gerekçe de sunulmuş olmaz. Dolayısıyla bu noktada Jaeger’in yorumunu eksik kabul edebiliriz. Nitekim Herakleitos B80’de savaşa da ortaklık atfeder ve her şeyin çatışma aracılığıyla meydana gelip yok olduğunu söyler. Öyleyse *logos* gibi çatışma da varolan her şeye ortak olmakla birlikte her şeye egemen konumdadır. Bir diğer vurgulanması gereken nokta, Herakleitos’a göre karşıtların birbirinin içinde olmasıdır (Jaeger, 2012: 164). “Fragman B88’de açık bir şekilde “aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı; çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir” der. Dolayısıyla uyanık uyuyana, uyuyan da uyanık olana dönüşüyorsa, bunlar birbirinin içinde olmalıdır. Böylece bunların hepsi karşıt olsa da bir ve aynıdır. Karşıtların karşılıklı dönüşümüyle ilgili ifadeler, birliğin karşıtların içinde nasıl sürdüğünü gösterir (Jaeger, 2012: 164). Bunlar birbiri ardına geldikleri için birbirinden ayrı şeylermiş gibi görünüyorsa olsalar da aslında bir ve aynıdırlar (164). Daha önce de vurguladığımız gibi Miletosluların maddi *arkhe*’si kozmik gelişim sürecinin en başında yer alan bir ilk ilkeydi. Oysa Herakleitos için amaç her şeyin nereden çıktığını, nereden geldiğini, ilk maddi ilkenin ne olduğunu bulmaktan çok, şeylerin birbirine dönüşümünü ya da oluş ve yok oluş sürecini karşıtların sürekli olarak birbirine dönüşümü olarak gören bir açıklama getirmektir ve bunun için de taşıyıcı bir ilke olarak ateşi düşünmüştü. Başka bir deyişle ateş maddi bir ilke, *arkhe* olarak kökeni vurgulamaktan çok taşıyıcı ilke olarak düşünülmüş gibidir. Bunu oluş sürecini şeylerin sürekli olarak aşağı ve yukarı doğru gezinmesine benzeterek bu ilkeyi kozmolojiye uygulamış ve evrenin yok edilemez temeli ve sürecin taşıyıcısı olarak ateş fikrini ortaya atmıştır. Ama bu kozmik sürecin kendisi yaratılmamıştır. “Bütünün kendisi olan bu *kozmos*’u ne bir Tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir” (B30). Ondan önceki doğa filozofları dünyanın meydana gelişini karşıtlardan ayrılma, seyrelme ve yoğunlaşma gibi fiziksel varsayımlarla tek bir temel unsura bağlamaya çalışırken, Herakleitos sürecin fiziksel yanı sıra ilgilenmiyor gibi görünmektedir; o sanki sürecin karşıtlıklar içinde kendini sürekli yinelediğini ileri süren temel yaklaşımı savunmuştur. Bu yüzden o her şeyin bir olan bir şeyden geldiğini savunmak yerine her şeyin bir olduğunu savunmuştur. Daha teknik bir dille ifade etmek gerekirse ateş Miletoslulardan farklı olarak hem *ratio essendi* hem de *ratio fiendi* olarak almak yerine sadece *ratio essendi* olarak almıştır. Zira kozmik süreç döngüsel olduğundan başlangıcı da olamazdı ve

Herakleitos bunun farkındalığı içinde kozmik süreci döngüsel olarak düşünmüştü. Açıktır ki döngüsel olan bir sürecin başlangıcı da olamaz ve bu anlamda ateş bir ilk madde anlamında *arkhe* olmaktan çok döngüsel olan kozmik sürecin taşıyıcısı olan bir maddi ilkedir.

#### 4. Sonuç

Bu yazıda Herakleitos'un öncesiz-sonrasız ve bütününde döngüsel olan kozmolojik bir süreç olarak yorumlanabilecek olan karşıtların çatışması ve uyumu gibi düşüncelerinden hareketle tüm bu kozmik oluş ve değişme sürecinin *logos* gibi tanrısal bir yasa üzerinden nasıl yorumlanabileceği üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla Herakleitos için kozmolojik süreç rastlantıya dayalı olmayan zorunlu ve her yerde geçerli, her şeye ortak ve egemen olan bir *logos*'a göre gerçekleşmektedir. Ateş ise kozmolojik sürecin kendisini niteleyebilecek en iyi ifadedir. Herakleitos'a göre Tanrısal bir yasa olan *logos* hep vardı, hep varolacaktır ve hiçbir şey onun hükmünden kurtulamayacaktır. B16 fragmanında "hiç batmayacak olandan kim nasıl kaçıp, saklanabilir?" (Herakleitos, 2005: 61) ifadesi gelip geçici olanların bağlı olduğu hep varolana gönderme yapar. Görünüşler gelip geçici olsa da *logos* kalıcıdır ve her değişimin ölçüsüdür. Jaeger, Herakleitos'un tanrısal ilkesi olan *logos*'un teolojik bir ilke olmadığına, tanrısallığının öncesiz-sonrasızlığına gönderme yaptığına değinmiştir ve gerek Miletos düşüncesinde gerekse Herakleitos felsefesinde tanrısal olan olarak kullanılan terimin hiçbir zaman günümüzde anlaşıldığı anlamıyla teolojik anlamda kullanılmadığını savunmuştur. Bu yazıda da Jaeger'in yorumuna uygun olarak tüm değişimlerin gelip geçiciliğinin tersine *logos*'un kalıcı ve her şeye ortak olmasının, bir anlamda evrensel olmasının eski İyonya düşüncesinde tanrısallık nitelemesiyle ele alındığı gösterilmeye çalışılmıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'te (984a34-35) Herakleitos için kullandığı ve onun değişimi duyumsanabilir olanlara yüklediği iddiası bize bu yorumu yapma olanağı sağlar.

Heidegger ise Herakleitos'un *logos*'unu konuşmak (açığa çıkarmak) ve saklamak (gizlemek) arasındaki karşıtlığa dayanarak ele almış ve buradan hareketle doğanın bizden sakladığının *logos* olduğunu söyleyerek bir anlamda değişimin, arkada yatan temel ilkeyi bizden gizlediğini söylemek istemiştir. Burada bu düşünceye ek olarak *logos*'un (tanrısal olanın) açıkça dile getirilemez olsa da kendisini tüm değişimlerin birliğinde (ki bu yazıda buna kozmik süreç adını verdik) gösterdiğini ama yalnızca kendisini görece gözlerle, filozofun gözlerine gösterdiği fikrine vardık. Bu yüzden bu tanrısal sözü yalnızca bunu anlayan filozof dile getirebilir. Bu söz uyuyanlar için değildir diyen Herakleitos bu yorumu olanaklı kılmaktadır.

Sonuç olarak bazı fragmanlardan ve yorumculardan hareketle ele aldığımız Herakleitos'un felsefesi her şeyin değiştiğini söylemekle birlikte tüm değişimlerin bütünlüğü olarak varolanların hüküm sürmesi anlamında tüm doğanın döngüsel sürecine vurgu yapmakta, bu sürecin bir yasaya göre olduğunu ortaya koymakta ve bunun kendisini, bu bütüne ait olan insana gösterdiğini vurgulamaktadır. İnsan doğaya ait bir varlık olarak bunu dile getirdiğinde bu evrensel ve tanrısal yasa dile getirilmiş olmaktadır, *logos* olmaktadır. Böylece insan yoluyla doğa kendi sözünü dile getirmiş, kendisini düşünmüş olmaktadır.

## Kaynakça

- Aristoteles. (2023). *Metafizik*, (Çev. L. Levin Basut & Saffet Babür). 1. Baskı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Burnet, J. (1920). *Early Greek Philosophy*, 3. Baskı. London: A & C Black.
- Çakmak, C. (2005). “Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler”, Herakleitos (yazar), *Fragmanlar içinde*, (Çev. Cengiz Çakmak), 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Diels, H. (1965). *Doxographi Graeci*. Berlin: Verlag Walter De Gruyter.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, (Çev. William McNeill & Nicholas Walker), 1. Baskı. Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Vittoria Klostermann.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*, (Çev. Cengiz Çakmak). 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Jaeger, W. (2012). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (Çev. Güneş Ayas). 1. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek – English Lexicon*. New York: Oxford University Press.
- Ünlü, H. (2017). “Aristoteles’in Devinim Tanımı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 34, s. 309-320.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 2 / Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

## Kant ve Hegel'de Öznenin Eleştirisi

### Kaan Batın Çetintaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

kaanbsb06@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0022-2039

#### Öz

Kant ve Hegel'in özne anlayışlarının ele alınması bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Kant ve Hegel'e gelene kadar da felsefe tarihindeki özne görüşlerinden bazılarını kısaca değinilecektir. Kant'ın özne anlayışının açığa çıkarılması için "Kopernik devrimi" olarak adlandırılan paradigma değişiminin, özneyi nasıl dönüşüme uğrattığı tartışılacaktır. Özneye bakılan perspektifin bu şekilde değişmesi, bilgi ile ilgili değişikliği de beraberinde getirecektir. Bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişki, Kant tarafından yeniden düzenlenir. Kant, öznenin konumuyla ilgili bu değişikliği yaparken Descartes'ın *coğito*'suna karşı argümanlar geliştirir. Bu eleştiriler, Kant'ın konuyla ilgili görüşlerini anlamak için bize bazı ipuçları vereceğinden Descartes eleştirisi önemli bir yer tutmaktadır. Bir diğer Alman filozof Hegel ise öznenin soyut bir biçimde ele alınmasını yanlış bulur ve özneyi tarihsel bir şekilde ele almayı önerir. Kant'ın Descartes eleştirisi gibi Hegel'in de Kant eleştirileri, Hegel'in özne görüşü hakkında bize yardımcı olacağı için çalışma bu eleştirileri de inceleyecektir.

Anahtar Sözcükler: Kant, Hegel, Özne, Ben, Tamalgı, Özbilinç

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2024, 13(2), 91-107.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.14578351>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 01.05.2023

Kabul Edildiği Tarih: 13.07.2024 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2024

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 2 / December 2024

ISSN: 2147-1622

## The Critique of the Subject in Kant and Hegel

**Kaan Batın Çetintaş**

Ankara Hacı Bayram Veli University  
kaanbsb06@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0022-2039

### Abstract

The discussion of Kant and Hegel's conceptions of the subject constitutes the main subject of this study. Until Kant and Hegel, some of the views of the subject in the history of philosophy will be shown in a chronologically superficial way. In order to reveal Kant's conception of the subject, it will be discussed how the paradigm shift called the Copernican Revolution transformed the subject. This change in the perspective from which the subject is viewed will also bring about a change in knowledge. The relationship between the knowing subject and the known object is reorganized by Kant. In making this change regarding the position of the subject, Kant develops arguments against Descartes' cogito. Since these criticisms will give us some clues to understand Kant's views on the subject, the criticism of Descartes has an important place. Hegel, another German philosopher, finds it wrong to treat the subject in an abstract way and proposes to treat the subject in a historical way. Just like Kant's criticism of Descartes, Hegel's criticism of Kant will also be included since it will help us to understand Hegel's view of the subject.

Keywords: Kant, Hegel, Subject, I, Apperception, Self-consciousness

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2024, 13(2), 91-107.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14578351>

Category: Research Article / Date Submitted: 01.05.2023  
Date Accepted: 13.07.2024 / Date Published: 31.12.2024

# Kant ve Hegel'de Öznenin Eleştirisi

Kaan Batın Çetintaş

## 1. Giriş

Felsefe tarihinde üzerinde tartışılan, araştırılan en önemli problemlerden bir tanesi özne, ben ya da kendilik problemi olmuştur. Konunun problemlili olması soruyu soran ile cevaplayacak olanın aynı olmasıdır. Problem sadece felsefe tarihinde tartışılmamış, başka alanlara da taşınmıştır. Hatta bireysel olarak da kendimizi algılamak ve bilmek adına bazı soruları sorup, cevaplamaya uğraşırız. Bu çalışmada da özne problemi Kant ve Hegel'in görüşleri açısından tartışmaya açılacaktır. Kant özne görüşünü oluştururken, rasyonalist gelenek ile empirist gelenek arasında ılımlı bir görüş benimser. Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Descartes'ın *cogito ergo sum* düşüncesine eleştiriler getirilir. Kant özne anlayışını oluştururken üç tür öznenen bahseder. Bu üç türü ayrı ayrı olarak değil bir bütünün üç parçası olarak görebiliriz. Bunlar, fenomenal benlik, numenal benlik ve transandantal benliktir (düşünen benlik). Kant'ın kendi felsefesinde yaptığı fenomen-numen ayrımı benlik/özne kısmında da kendisini gösterir. Fenomenal benlik, doğa yasalarına tabi olan, hakkında bilgi edinebileceğimiz tarafı imler. Numenal benlik ise daha çok ikinci kritiğin konusu olan ahlak ile ilgilidir. Fakat bu alanla ilgili hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayız, sadece imkanını düşünebiliriz. Bu iki benliğin yanında transandantal ben ise görünüşlerin olduğu dünya bilgisinin, kategorilerin temelinde yer alır. Bu yüzden bu üçüncü benlik karşımıza alıp nesne olarak görebileceğimiz bir benlik değil, tam tersine bu bilme edimini gerçekleştirecek olan öznenin kendisi olabilir.

Hegel ise özne görüşünü diyalektik anlayışıyla birlikte kurarak, olumsuzlama, kapsayarak aşma gibi kavramları öne çıkarır. Bunun yanında soyut olarak, bilinç düzeyinde başlayan özne, özbilinç düzeyine ulaşır nihai olarak ise tarihsel ve toplumsal olarak başkalarının da dolayımından geçerek kendini oluşturan bir özne

karşımıza çıkar. Hegel, bu konuları belirli örneklerle de açıklamaya çalışır. Tanınma sorunu, efendi-köle diyalektiğiyle açıklanmaya çalışılır. Hegel felsefe anlayışına da yayılmış olan, ikiliklerin birbirlerini içererek aşması düşüncesini gösterir. Hegel burada da kalmayarak, felsefe sistemini fiziksel dünyanın incelenmesinden, dine, sanata kadar genişletir. Buradaki önemli düşünce ise hakikatin sadece töz olarak değil, özne olarak da kavranmasıdır. Bu yüzden düşünebildiğimiz bütün ikili kavramlar, birlik halinde gösterilecektir. Hegel, Kant'ın özne anlayışını özellikle bu ikiliklerin aşamadığı noktalarda eleştirir. Bu çalışmada da filozofların özne anlayışları, direkt olarak onların görüşlerinin ne olduğunu açıklama üzerinden değil, özellikle diğer filozofları eleştirdiği noktalardan, ne olmadığı üzerinden ele alınacaktır.

## 2. Kant Öncesi Çeşitli Özne Görüşleri

Özne anlayışı, modern felsefenin kurucusu olarak bilinen Descartes ile başlatılsa da bu anlayış Antik Yunan'a kadar götürülebilir. Herakleitos da bu düşünce özelinde şunu söylemiştir: "Kendimi keşfettim" (Herakleitos 2016, 114). "Kendimi aradım" olarak da çevrilebilecek bu ifade belki de bilinmesi en güç olan şeylerden biridir. Bu yüzden Sokrates, Alkibiades diyalogunda şu soruyu sorar: "Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir? Yoksa 'Ne olduğunu bil' yazısını Pytho tapınağına yazan kişi sıradan birisi miydi? Yoksa bu, herkesin sahip olmadığı güç bir şey midir?" (Platon 2010, 80). Genel olarak Antik Yunan öznesine baktığımızda töz anlayışıyla da bağlantılı olarak özne, bilme edimini gerçekleştirebilecek bir konumda yer almaktadır. Bu anlamıyla özne, bu edimin taşıyıcısı konumunda değerlendirilir. Bu bağlamda Antik Yunan öznesi, *epistemenin* gerçekleştirebileceği bir potansiyel varlık olarak düşünülebilir. Orta çağ düşüncesinde ise öznenin dinsel boyut kazandığını bu yüzden öznenin artık yaratılmış bir varlık olduğunu görürüz. Bu noktada özellikle Augustinus'un düşünceleri hem Platon ve Aristoteles etkileri olması bakımından hem de Descartes'ın etkilendiği isim olması açısından önem teşkil etmektedir. Augustinus için Tanrı ve insan arasındaki ilişki şöyledir: "Tanrı'yı aramak, insanın kendisini aramasıdır; kendini aramak da temelini itiraf etmekte bulur. Augustinus için, insan ancak Tanrı aracılığıyla anlaşılacaktır; önemli olan önce Tanrı'yı bilme, sonra da kendini bilmedir" (Babür 1993, 53). Bu bilme arayışında ise insanın inanan bir varlık olması kritik bir nokta olmuştur. Öyle ki ünlü söz: "Anlayayım diye inanıyorum (*Credo ut intelligam*)" Ortaçağ düşüncesinin özetleyicisi konumundadır. Bu düşünce Descartes'ın cogito'suyla da bağlantılı olacaktır. Descartes ve Augustinus arasındaki ilişki hakkında net bir bağlantı yapamamak da özellikle Tanrı konusundaki fikirleri ve şüpheciliğe olan yaklaşım tarzları, bize bir benzerlik sunabilir:

Kuşkusuz Descartes'ın doğrudan ya da dolaylı olarak St. Augustine ya da Augustinus geleneğinden ne ölçüde etkilenmiş olabileceğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ayrıca Kartezyen Cogito'daki orijinal unsurları görmezden gelmek de akılcıca olmaz. Ancak iki doktrin benzerliği, metinleri ayrıntılı olarak karşılaştırmayan biri için bile oldukça açıktır. Her iki filozof için de kuşkucu şüphe, duyulardan kaynaklanan bir hastalıktır ve saf düşüncenin kanıtı da bunun ilacıdır: her iki adam için de bu birincil kesinlik, ruhun tinselliğinin ve oradan da Tanrı'nın varlığının



ispatına giden bir yol açar (Gilson 1960, 43).<sup>1</sup>

17. Yüzyıl'da Descartes, kesin bilginin temellerini aramaktadır. Bu araştırmayı yaparken Descartes da tıpkı Sokrates gibi bedenini bizi yanıltacağını iddia eder. Sokrates, Simmias'a şöyle der: "Öyleyse ruh hakikate ne zaman ulaşır? Bir şeyi bedenle birlikte incelemeye kalkıştığında onun tarafından aldatılacağı açık" (*Phaidon*, 65a-65d). Descartes da tıpkı Sokrates gibi bedenini kendisini aldattığını, uzaktan daire şeklinde görünen bir cismin yanına yaklaşıldığında altıgen olduğunu ve nesnelere suyun içine girdiğinde kırıldığını savunur. Bunun yerine ise Descartes'a göre "ben" denilen şey Sokrates'teki gibi kalıcıdır. Zihin, beden olmasa da varlığını devam ettirebilir. Descartes, *Meditasyonlar* isimli eserinde "neyim ben?" diye sorar ve şöyle yanıtlar: "Düşünen bir şey" (Descartes 2014, 27). Descartes'ın felsefesinde düşünen şey (*res cogitans*) tözlerden biridir; diğer töz ise yer kaplayan şeydir (*res extensa*). Descartes'a göre eğer açık ve seçik olarak bileceğim bir şey varsa, o şey bendir. Descartes özellikle balmumu örneğinden yola çıkarak şunları söyler: "Ve bu ruhu biz diğer herhangi bir şeyden daha açık olarak biliriz. Öyleyse bilinmesi ruhumuzu bilmekten daha kolay olan hiçbir şey yoktur" (Descartes 1942, 107). Hatta Descartes'a göre zihnimi bilmek bedenimi bilmekten daha kolaydır. Buradan da "Zihin mi daha kolay bilinebilir yoksa beden mi?" sorusu Descartes sonrası filozoflar için de özne-nesne, ben-başkası şeklinde problemler olarak ele alınacaktır.

18. Yüzyıl ise daha çok bilgilerimizin doğuştan gelmediğini tam tersine deneyim ve tecrübe olmaksızın bilgi edinemeyeceğimizi gösteren bir yüzyıl olmuştur. Burada Descartes'ın ve Locke'un kullandıkları metaforları gösterirsek aynı zamanda rasyonalizm ve empirizm olarak adlandırılan felsefe tarihinde iki geleneğin farkını ortaya koymamızda yardımcı olacaktır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* isimli eserinde kitabını Latince'den Fransızca'ya çeviren kişiye yazdığı mektupta "Böylece tüm felsefe bir ağaç gibidir: Kök, gövde ve dallar. Kökleri fizikötesi, gövdesi fizik, dalları da diğer bilimlerdir" (Descartes 2015, 59). Felsefenin tüm bir ağaca benzetilmesi ve özellikle köklerini fizikötesinin, metafiziğin oluşturması bize diğer bütün bilimlerin köklerini buradan alması gerektiğini gösterir. Descartes'a göre diğer tüm bilimler köklerini felsefeden alırlar. Rasyonalizm temelinde Descartes'ın kullandığı ağaç metaforu aynı zamanda rasyonalist geleneğin genellikle bir temel üzerine konumlandığı görülür. Rasyonalist felsefe böylesi bir kök, bina gibi metaforlarla özellikle sıkı sıkıya sarılabileceği bir zemin arar. Locke'un kullandığı metafor ise bir gemi metaforudur: "Denizci için, onunla okyanusun bütün derinliklerini ölçmese bile, ipinin uzunluğunu bilmesinin büyük yararı vardır. İpin, gitmek zorunda olduğu yerlerin derinliğini ölçebilecek kadar uzun olduğunu ve gemisini parçalayacak sığıklıklarda kendisini uyaracağını bilir" (Locke 2017, 70). Locke bu metaforla zihnimizin sınırlarını göstermeye çalışır. Ayrıca burada geminin hareket alanı, Descartes'ın metaforundaki gibi sert ve katı bir zemin değil tam tersine akışkan ve hareketli bir zemindir. Rasyonalist gelenekteki temel arayışının aksine empirist felsefede insan zihni, duyulur dünyadaki verilerle işlenir, bilir. Bu yüzden geminin altındaki su gibi kaygan bir zemin, empirist felsefenin rasyonalist felsefeden ne şekilde ayrıldığı hakkında fikir verebilir.

1 Bu çalışmada aksi belirtilmedikçe çeviriler bana ait olacaktır.

David Hume'un da amacı Locke ile aynıdır. İnsan zihninin kapasitesini ve sınırlarını araştırmak Hume için öncelikli olmuştur. Bu yüzden Hume da ilk olarak zihni oluşturan içeriklerden başlar. Hume'a gelmeden önce şunu belirtmek gerekir ki Locke ve Berkeley gibi empirist filozoflar, öznenin deneyimlerle oluştuğunu söyleseler de yine de özneyi belirsiz bir töz olarak kabul ederler. Bu dönüşümün asıl kırılma noktası olarak Hume burada karşımıza çıkar. Hume için insan zihninin tüm algıları, izlenimler ve tasarımlardan oluşur (Hume 2009, 17). Hume için zihnimiz zaten var olan ve dış dünyadan bağımsız bir şekilde var olacak bir yapı değildir. İzlenimler (impressions) aracılığıyla zihnimize dış dünyadan veriler gelir ve biz zihnimizin tasarım yetisiyle birlikte bu izlenimlerden birleştirmeler ve ayırmalar yaparız. Hume için izlenim, tüm duyum, tutku ve duygularımızı işaret etmektedir (Hume 2009, 17).

Hume için *benlik* denilen şey, Descartes'ın anladığı gibi en iyi bilebileceğim, hatta en açık ve seçik olarak bilebileceğim bir şey değildir. Hume'a göre madem *ben* dediğimiz şeyin direkt ve açık olarak bilincindeyse bu bilmenin kanıtlanması *benin* açıklığını zayıflatacaktır (Hume 2009, 173). Hume'a göre biz zaten Descartes'ın söylediği gibi şüphe ederek şüphe edilemeyecek yere gelip *cogito*'ya ulaştığımız anda Descartes'ın sistemi çökmüş olacaktır. En açık olarak bildiğimiz şeyden böylesi bir şüphe etmemiz olanaksızdır. Hume için kaynağında izlenim bulunmayan hiçbir izlenimimiz, idemiz mevcut değildir. Peki benlik dediğimiz şeyin izlenimi nedir? Hume bu soruya şöyle cevap verir: "Ancak benlik ya da kişi herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve tasarımlarımızın onunla bir ilişkisi olduğunu sandığımız şeydir" (Hume 2009, 173). Hume burada direkt olarak Descartes'ın ismini geçirmese de biz şu yorumu yapabiliriz: Descartes ve benliği bu şekilde açıklayan filozoflar, benliğin böyle olabileceğini sanırlar. Aslında benlik dediğimiz şey bu izlenim ve tasarımlarımızın toplamıdır. Hume'un bu teorisi, demet teorisi (*bundle theory*) olarak adlandırılır. Algılarımızın toplandığı bir demet ya da paket olarak çevrilen bu teori, Hume'un benlik tasarımını oluşturan şeydir. Hume'a göre benliğim denilen şeyi hiçbir zaman bir algı olmadan yakalayamam (Hume 2009, 174). David Hume bu fikirleri ve nedensellik konusuna yaklaşımıyla birlikte Kant üzerinde büyük etki uyandırmıştır. Öyle ki Kant, *Prolegomena* isimli eserinde şunları söyler: "İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarımın kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan David Hume'un bu hatırlatması olmuştur" (Kant, 2015, 8). David Hume'un özellikle insan aklının sınırlarını belirleme çalışması, Kant'ın fazlaca saygı duyduğu bir girişimdir. Bu yüzden Kant, şunları söyler; "Ünlü David Hume insan usunun bu coğrafyacılardan biridir" (Kant 2017, 447). Bu çalışmada da ele alınacağı üzere, *Saf Aklın Eleştirisi* eseri aynı zamanda saf aklın sınırlarının çizilmesi anlamına gelir.

### 3. Kant'ın Descartes Eleştirisi: Düşünüyorum

Kant, felsefesinde, özellikle ilk kritik olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının sınırlarını belirlemek için özneye dair tespitler yapar. Burada da daha çok bu eser baz alınarak Kant'ın Descartes'a yönelttiği eleştiriler çerçevesinde kendi görüşü aydınlatılmaya çalışılacaktır. Önceden söylenildiği gibi Kant üzerinde empirist bir geleneğin etkileri fazlaca bulunmaktadır fakat unutmamalıyız ki Kant rasyonalist

gelenekten de etkilenmiştir. Bu yüzden Kant, iki gelenek arasında bir köprü gibi durmaktadır. Kant, Descartes'ın dış dünyadan soyutlanarak *cogito ergo sum* yargısına ulaşmasını hatalı bulur. Kant bu konuyla ilgili şunu söyler: “Bir nesneyi yalnızca düşünmekle değil, ama yalnızca verili bir sezgiyi tüm düşünceyi oluşturan bilincin birliği açısından belirleyerek bilebilirim” (Kant 2017, 272).<sup>2</sup> Dolayısıyla Descartes'ın söylediği gibi dış dünya devre dışı bırakıldığında ve sadece kendime yöneldiğimde, yakaladığım bir görü olarak *cogito*, Kant için ulaşılması imkânsız bir yargıdır. Çünkü bana verili olanlar ölçüsünde “ben” diye bir şeyden bahsedebilirim. Düşünen *ben*, Kant için tek başına, düşüncenin kendisine ait bir yüklem gibi değildir. Kant bu düşüncesinden sonra benin kalıcı bir varlık ya da töz olduğu görüşünü şu şekilde reddeder; “Bunun apodiktik, giderek özdeş bir önerme olmasına karşın benim bir nesne olarak kendim için kalıcı bir varlık ya da töz olduğumu imlemez” (Kant 2017, 272). Ayrıca töz-ilinek Kant'ın kategorilerinden biridir. *Ben*, töz olarak bir ilinekle bir araya gelmezse sadece mantıksal düzlemde bir varsayım olarak kalacaktır. Descartes, kendisinin ne olduğuna dair sorusu ve akabinde düşünen bir şey olarak verdiği yanıt karşılık Kant da aynı soruyu sorar ve cevaplar: “Eğer biri bana düşünen bir şeyin ne gibi bir yapıda olduğunu soracak olursa buna en küçük bir yanıt vermek için bile *a priori* bir bilgim yoktur çünkü yanıtın sentetik olması gerekir” (Kant 2017, 279). Kant için analitik yargıların açıklama özelliği olsa da sentetik yargılar gibi bilgimizi genişletemez. Bu yüzden bu soruya verilen yanıtın *a priori* bir yanıt olmaması gerekir. *Düşünüyorum*, Kant için analitik bir yargıdır. Bu yüzden bu analitik yargı, bize herhangi bir bilgi vermez. Bilgi için açıklamadan daha fazlasına yani sentetik yargılara ihtiyaç vardır.

Bunun yanında Kant, *Saf Aklın Geçersiz Çıkarımları*<sup>3</sup> bölümünde de bu konuyu ele alır. Kant bu bölümde yanlışlıkla saf aklın bilimi olarak kabul edilen dört paralojizmden bahseder (Kant 2017, 246). Kant ilk üç paralojizmde sadece Descartes'ı değil aynı zamanda kartezyen özne tasarımlarını ve bu özneyi töz olarak düşünen filozofları eleştirir. Bu tasarımlara dayanarak üretilen bilgiler Kant tarafından geçersiz çıkarımlar olarak adlandırılır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A yayımında dördüncü paralojizme geçtiğinde baştan bir ayırım yapmakla işe başlar. Kant, transandantal idealizm ve transandantal realizm olarak iki farklı alandan bahseder. Kant için transandantal idealizm, bütün fenomenleri kendilerinde şeyler olarak değil, tasarımlar olarak düşünür. Bunun yanında transendental idealizm, zaman ve uzamı kendi başlarına varolan veya nesnelere koşulu olan bir biçimde değil, görünüm duyusal bir biçimi olarak ele alır. Bunun aksine transandantal realizm ise zaman ve uzamı görüden bağımsız olarak ve dolayısıyla bizden bağımsız olarak gerçekliklerini kabul etmiş olur (Kant 2017, 256). Buradaki eleştiri, genel anlamda bizim dışımızdaki varlıkları bizden ayrı bir biçimde varsayan rasyonalistlere gelir. Bizim dışımızdaki nesnelere kendi başlarına bir anlamı yoktur. Öznenin, nesnelere bilme tarzının araştırılması, Kant'ın ilgilendiği temel konudur. Kant, paralojizmlerle ilgili B yayımında ise; “*Düşünüyorum*, daha önce belirtildiği gibi, görgül bir önermedir ve ‘Varım’ önermesini kendi içinde kapsar” (Kant 2017, 279), diyerek aslında Descartes'ın yargısının, bir totoloji olduğunu söyler. Kant'a göre Descartes'ın

2 Bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, B407.

3 Kant için bu bölümde kullanılan, *aklın geçersiz çıkarımları* olarak ifade edilen kavram, “paralojizm”dir. *Paralojizm* ise aklın mantıksal olarak geçersiz, hatalı çıkarımlarını ifade eder.

*cogito*'su sadece bir totoloji olmakla kalmaz, aynı zamanda empirik bir önermedir.

Şimdi, görebiliyoruz ki Kant için Descartes'ın *cogito*'su hatalı bir biçimde sonuçlanmıştır. Duyularımız olmadan herhangi bir *ben* bilgisinden söz edemeyiz. Bir beden olmadan, *ben bilinci* de aynı şekilde imkansızdır. *Düşünüyorum* ifadesi, Kant'a göre sadece düşünen bir şeyi ifade eder. O şeyin (*res cogitans*) ne olduğu hakkında tek bir bilgi bile veremez. Bu yüzden de benlik, sonsuz ve töz gibi bir şey olamaz. Kant'a göre kendi kendimin yalınlığı, *düşünüyorum* ifadesinden çıkarılamaz, tam aksine bu yalınlık her düşüncenin temelinde yatan şeydir (Kant 2017).<sup>4</sup> Kant, benlik düşüncesi altında bu eleştirileri yaparken bu alanı tamamen karanlık bir şekilde bırakmaz. Benlik konusunda bilgi üretmesek de benliğin kendisi hakkında bir bilince sahibiz. Kant'a göre ise bu bilinç, *a priori* bir bilinçtir. Kant, bu bilince yalın bir temsil der. Bu temsil ise bilgi üreten bir yapıda değil daha çok düşünceye eşlik eden bir yapıdadır. Kant, bu düşünce ve temsil ilişkisi hakkında ise şunları söyler: “*Düşünüyorum* tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır, yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemez bir şey tasarımlanıyor olacaktır, ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır” (Kant, Arı Usun Eleştirisi 2017, 121)” Kant, eşlik etme düşüncesini oluştururken, *apperzeption* olarak bilinen tamalgı veya özalgı diye çevrilen kavram önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden bu kavramın aydınlatılması yerinde olacaktır.

#### 4. Kant'ta Tamalgı (*Apperzeption*)

Kant'ta *apperzeption* ya da tamalgı olarak kullanılan kavrama bakıldığında Leibniz'in de bu kavramı kullandığını görürüz. “Leibniz tamalgıyı, sadece bilme tarzıyla birlikte değil, bilerek kavrama tarzında kullanarak algının karşısına koymuştu” (Heimsoeth 2016, 88-89). Kant'ın bu kavramı nasıl kullandığını göstermek için ise öncelikle görü (*Anschauung*) ve transandantal kavramlarını açıklamamız gerekmektedir.

“Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal<sup>5</sup> olarak adlandırıyorum” (Kant 2017, 52). Buradan anlıyoruz ki “transandantal” Kant için bir bilme tarzıdır veya bilme tarzının olanağıdır. “Bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılıyan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey *sezgidir* [görüdür]” (Kant 2017, 57). Buradan da anlıyoruz ki görü Kant'a göre bizim her düşünmemizden önce bize verilmiş olan tasarımdır. Nesnelere ile ilişkide bir aracı olan görü, bilginin oluşturulmasında çok önemli bir yere sahiptir. Öyle ki Kant'ın öznenin dönüşümünde yaptığı en önemli paradigma değişikliği Kopernik Devrimi olarak adlandırılan dönüşümdür (Kant 2017, 27). Kopernik, bir varsayımla Aristoteles'in yer merkezli evren tasarımıyla, gök merkezli evren tasarımına geçişi deneyen bir paradigma oluşturur. Kopernik, Kant'a göre yer merkezli evren tasarımıyla, Güneş'i merkeze alan bir evren tasarımı önerdiği için ve bu bakış açısı değişikliğini yaptığı için başarılı olmuştur. Kant da bu bakış açısı değişikliğini yapması bakımından kendisi ile Kopernik arasında bir analogi kurar. Kant, bilginin imkanı konusunda nesne merkezli anlayışı bırakıp özne

4 Bkz, *Arı Usun Eleştirisi*, A354-A355.

5 Bu kavram yazıda “transandantal” ile karşılanacaktır.

merkezli anlayışı gösterir. Nesne merkezli anlayış, şeylerin bize nasıl göründüğünü, neliğini araştırmak anlamına gelmektedir. Özne merkezli anlayış ise karşımızda duran nesnelerin bilgisinin öznenin bilme tarzlarına göre şekillendirilmesi demektir. Kant'ın devrimi de bu sebeplerden kendisini özne konusunda gösterir. "Kant'ın "Kopernikus'çu Devrim" diye adlandırdığı şeyin temel düşüncesi şudur: özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (nihai uyum) yerine, nesnenin özneye zorunlu tabiyeti ilkesini koymak. [...] Kopernikus'çu Devrim'in bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur" (Deleuze 1995, 52).

Kant'a göre bize görü temelinde verili olan tasarımların çokluğu, anlama yetisi (Verstand) aracılığıyla bir araya getirilir. "Bunu evrensel bir adlandırma ile sentez olarak belirtiyoruz [...]" (Kant 2017, 120). Kant'a göre bu işlem olmadan bir bilgiden söz etmek imkansızdır. Bu işlemin gerçekleştiği yer ise bilincin kendisidir. Bilinçte gerçekleşen bu işlemde düşünme (Denken), kendisini gösterir. Bu sentez işleminin gerçekleştiği yer olan anlama yetisi, düşünme edimini kullanarak yani verili olan tasarımların çokluğuna yönelik düşünerek bilgi üretebilir. Bilginin olanaklı olması, öznenin, kendisinin bilincinde olmasıyla ve bize verili olanların bir araya getirilmesiyle mümkündür. Kant kendinin bilincinde olmayı ise, Descartes eleştirisindeki *düşünüyorum* kavramı üzerinden kurar. Kendinin bilincinde olmak, Kant için *düşünüyorum* (*Ich denke*) ifadesinin, bende olan tüm tasarımlara eşlik edebilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca görü ile *düşünüyorum* arasında da sıkı bir bağ vardır. Kant bunu şöyle açıklar: "Öyleyse sezginin tüm çoklusunun '*Düşünüyorum*' ile içinde bu çoklunun bulunduğu aynı öznedeki zorunlu bir ilişkisi vardır" (Kant 2017, 121). Görmekteyiz ki dış dünyadan görü aracılığıyla bize verili fenomenler olmaksızın düşünmenin kendisinden söz edemeyiz. Fakat burada düşünmenin, kendisinin bir tasarıma eşlik edebilmesi empirik deneyimden ayrı bir süreçtir. Kant, bilgi ve deneyim arasındaki ilişkiyi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin B yayımında, şöyle açıklar: "Ama tüm bilgimizin deneyim ile başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz" (Kant 2017, 40). Kant'ın bu sözünü ettiği durumu buraya uygulayabiliriz. Zihnimize gelen tasarım, duyuşsal bir formda bize gelir fakat *düşünüyorum* tasarımı ise ancak özbilinç yoluyla üretilir. Çünkü, *düşünüyorum*, yalın ve boş bir temsildir ve ancak özbilinç tarafından farkına varılabilir.

Ama bu tasarım *kendiliğindenliğin* bir edimidir. Onu görgül olandan ayırdedebilmek için arı tamalgı olarak ya da *kökensel tamalgı* olarak adlandırıyorum, çünkü '*Düşünüyorum*' tasarımı üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır), kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir (Kant 2017, 121).

Görüde verilen tasarımların, *benim* olmaları için böylesi bir tamalgıya ve onun birliğine ihtiyaç vardır. Burada tamalgıyla ilgili belirtilmesi gereken başka bir konu ise, tamalgının üç öznel bilgi kaynağından biri olduğudur. Kant bu bilgi kaynakları hakkında şu ayrımları yapar: "Genel olarak deneyimin olanağına ve nesnelerin bilgisinin olanağına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağı vardır: *Duyu*, *İmgelem Yetisi* ve *Tamalgı*" (Kant 2017, 113). Kant'a göre bu üç tür bilgi kaynağı deneyimi mümkün kılan *a priori* zeminleri gösterir. Kant, burada tamalgıya özel bir parantez açar; "Şimdi

tasarımların bu bağlantısının iç zeminini tümünün de ilk kez bilginin olanaklı bir deneyim için gereken birliğini kazanabilmek için üzerinde yakınsaşmaları gereken noktaya dek izlemeyi istersek, o zaman arı tamalgıdan başlamamız gerekir” (Kant 2017, 113). Tamalgının burada önemli olması sentetik bir şekilde bize gelen tasarımların birliğini oluşturmasından kaynaklanır. Transandantal birlik ilkesi olarak adlandırılan ilke tam da burayla ilişkilidir. Bu birliğin oluşturulmaması halinde ise hiçbir tasarımımızın birbiriyle ilişkiye sokulmasından bahsedemeyiz. Burada ilişkiye sokma veya ilişkilendirme (*Verbindung*), tamalgının birliği ile görüde bize verilen çokluğun, imgelem yoluyla birleştirilmesi işlemidir. Bu işlem, Kant’ın tamalgıya açtığı özel parantezde kendini gösterir. Çünkü bu ilişkilendirme olmadan herhangi bir nesnenin bilgisinden de söz edemeyiz.

Şimdi, Kant’ın tamalgı (*apperzeption*) kavramıyla, bilincin, kendi bilinci üzerine bir inceleme yaptığını görebiliyoruz. Özellikle öznenin bildiği şeyler üzerine değil, öznenin nasıl bildiğinin araştırılması da öznenin geçirdiği önemli dönüşümlerden biridir. Burada şimdiye kadar açıklanan Kant’ın transandantal ben düşüncesi ele alınmıştır. Bunun yanında transandantal ben bilgisine, aracısız şekilde ulaşamayız. Bu ben bilgisine ulaşmak demek aynı zamanda Kant felsefesinde kendinde şeye karşılık gelir ve kendinde şey (*Ding an sich*) bilinemezdir. Bu yüzden Kant empirik ben ya da fenomen benlik adı altında bir kavramdan daha bahseder. Bu kavramdan bahsetmeden önce öznenin kendisini nasıl nesne olarak görebileceğini sorgular ve devamında şu cevabı verir: “[...] iç sezgi söz konusu olduğu sürece, kendi öznenizi ancak görüngü olarak biliriz, kendinde ne olduğuna göre değil” (Kant 2017, 132). Descartes’a baktığımızda ise özne hem bir tözdür hem de düşünmeyle neredeyse iç içe geçmiş, dış dünyadan ayrıdır. Kant, ikinci kritik olan *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ise öznenin yasa koyabilecek bir rolü olabileceğinden ve özgürlükle ilgili bağlantısında her akıl sahibi varlığın uyabileceği bir ahlak yasası geliştirir. Bir diğer Alman filozof Hegel tarafından ise Kant’ın öznesi, soyut bulunacaktır.

##### 5. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel’in Öznesi

Bu bölümde Hegel’in özne anlayışı, *Tinin Fenomenolojisi* temel alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* isimli eserinde sırasıyla *Bilinç*, *Özbilinç* ve *Akıl* başlıklarıyla bu konuları işler. Bilindiği üzere eserin ismi de ilk başta *Bilincin Deneyiminin Bilimi* olarak tasarlanmıştı. *Tinin Fenomenolojisi* de tinini kendisini gösterdiği şekliyle betimlemesi olarak anlaşılabilir. Bu betimlemede ise bizim genel olarak odaklanacağımız konu özne bağlamında, bilincin özbilince geçişi, efendi-köle diyalektiği ve son olarak hukuk özelinde özne kavramıdır. Hegel’in özne kavramı üzerinden Kant eleştirisini göstermek için öncelikle Hegel’in ortaya koyduğu özneye bakmamız gerekmektedir. Bu özne ise Hegel’in sisteminin tümüne yayılan bir yöntemle olduğu gibi, soyuttan somuta giden bir yöntemle ele alınır.

Bilinç veya özbilinç konusuna geçmeden önce Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nin önsözünde özne ile ilgili şu ifadeleri kullanır: “Benim görüşüme göre, ki bu yalnızca sistemin açıklanmasıyla gerekçelendirilebilir, her şey hakikati (*Wahrheit*) sadece töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak kavramaya ve açıklamaya bağlıdır” (G.

Hegel, *The Phenomenology of Spirit* 2018, 10)<sup>6</sup>. Burada Hegel'in hakikatin sadece töz olarak değil aynı zamanda özne olarak da kavranması gerektiğini söylemesi, bizzat kendi felsefe sistemiyle alakalı bir durumdur. Öznenin, töz olarak işin içine katılması, öznenin kendi içindeki hareketliliğini ve dinamikliğini gösterir. Hegel'in bu konudaki görüşleri Aristoteles'in töz ve öz düşüncesi ile de benzerlik gösterir. Hakikat, sürekli böylesi bir töz anlayışıyla ele alınmıştır. "Gerçekten de Thales'in ve Parmenides'in ardından, Hegel-öncesi felsefeler, "Özne" fikrinin de aynı derecede temel ve indirgenmez olduğunu unutup sadece 'Töz' fikrine bağlanmışlardı" (Kojève 2001, 109-110)<sup>7</sup> Hegel'e göre ise hakikat, orada veya burada duran, bir sezgi veya görüyle yakalanabilecek bir kavramı ifade etmez. Bu yüzden baştan söylersek, Hegel'in özne anlayışı, direkt olarak yaşanan, fiziksel dünyanın içindedir.

Şimdi, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümü olan "Bilinç" kısmına baktığımız zaman bu bölüm de kendi içinde üç parçaya ayrılır: *Duyusal Kesinlik, Algı, Kuvvet ve Anlama Yetisi*. Burada bilinçten anladığımız şey, daha çok duyusal alanla ilgilidir. Özbilince ulaşılması için bilinç önce bu yollardan geçip kendisini olumsuzlamalıdır. "Hegel'e göre özne bir nesneyi bilir, fakat bu zihinsel deneyimde öznenin özbilinci atlanmıştı. Hegel, öncelikli bilişsel edimin, özbilinçten yoksun olduğunu ya da refleksiyon ediminin başlangıçta, gereksiz ve olanaksız olduğunu söylerken çelişkili bir şey olmadığına inanır" (Navickas 1976, 33). Hegel, *Bilinç* bölümüne başlamadan önce, felsefe tarihindeki özne biçimini eleştirir. Evrensellikten, kendi bilincine dönüp, kibirli bir şekilde gerçek bilgiyi yok sayıp, kendinde salt boş bir *Ben* bulmayı çok iyi bilirler (Hegel 2018, 38-39). Burada kastedilen şey ise toplumsallıktan ve tarihsellikten hariç *bir ben bilincinin* veya bilgisinin olamayacağıdır. Hegel daha giriş bölümünde bu eleştirilerle başlar ve bunu yapanlara kibirli veya gösterişli diyerek ne toplumsal bilginin doğru olduğunu ne de salt olarak kendimize dönük bilginin doğru olduğunu kabul eder. Burada Hegelci anlamda bir kapsayıp aşma (*Aufhebung*) gereklidir. Bu düşünce, iki bilgi türünü de içinde kapsayarak, evrensel doğru bir hedef olmalıdır. Hegel girişin bu son bölümlerinde, aslında bilmenin yapısıyla ilgili tespitlerini ortaya koyar. Ancak bilmenin kendisi bizim bilincimizle alakalı olduğu için bilmenin kendisini bilmek, doğal olarak bizdeki bilmenin ne olduğunu araştırmak olacaktır. Hegel bu yüzden bilinç alanında soruşturmalar yürütür.

Hegel'in ilk olarak bilincin duyusal kesinliği ile başlamasının sebebi, bilginin bir oluş içinde gösterilmesidir. Bu bölümde karşımızda duran nesneyi (*Gegenstand*) dolaysız olarak, bize görüldüğü şekliyle algılarız. Burada bilincimiz, nesneye herhangi bir işlem uygulamaz (Hegel 2018, 43). Hegel'in nesneyi bilmemizdeki daha ilk baştan attığı adım, Kant'a karşı bir adımdır. Kant, bizde duyusallığın formları olan uzam ve zamandan bağımsız bir şekilde karşımızdaki nesneyi algılayamadığımızı söylemişti. Kant'a göre formlar yüzünden nesneyi hiçbir zaman kendinde olarak bilemeyiz. Hegel, burada farkını gösterir ve dış dünyanın da aynı şekilde rasyonel<sup>8</sup> bir yapısı vardır, diye düşünür. Bu rasyonel yapı içindeki nesnelere bize kendilerini gösteriyorlarsa, biz de aynı şekilde onları bilebilir, algılayabiliriz.

6 Bkz. *Tinin Fenomenolojisi*, §17.

7 Kojève'in bu tespiti tartışmaya açık olmakla beraber, göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü, Hegel öncesi filozoflar ibaresi, başta Kant için çok da geçerli durmamaktadır.

8 Bu rasyonel yapı, tarih boyunca insanın çalışmasıyla, emeğiyle, doğayı işlemesiyle kültürel, politik, ekonomik ve sosyal olarak oluşur.

Hegel duyusal kesinlikten sonra ise algı bölümüne geçer. Duyusal kesinlik kısmında ben, sadece nesneyi dolaysız olarak karşısında gören bir pozisyonudur. Algı (*Wahrnehmung*) kısmında ise benin karşısında duran nesneden, bana gelen veriler, bilincim aracılığıyla kavramsallaşmaya hazır bir hale getirilir” (Hegel 2018, 49-50). Duyusal kesinlikte ham bir halde olan, daha yontulmamış, dolayimsız bir bilgi varken, algı kısmında ise bu bilgi yerini dolayimli olana bırakır. Bu yüzden Hegel burada, olumsuzlama kavramını kullanır ve ortadan kaldırırken aynı zamanda da ortadan kaldırılanın, korunacağını *Aufheben* kavramıyla direkt olarak kullanır. Algı bölümüyle ilgili bir diğer ilgi çekici nokta ise, refleksiyonun<sup>9</sup> burada yapılmasıdır. Hegel refleksiyon konusunda Descartes’ın *duyularım beni yanıltabilir* düşüncesine yakın bir duruş sergiler. Bana görünen nesnenin kendisinde bir bozukluk olmayacağı ve zaten bana olduğu şekliyle görüldüğü için algılamamda bir hata olabilir. Bu hata ise ancak düşüncenin nesnesi, kendim olduğumda görülebilir. Hegel bu bölümde tuz örneğini vererek, tuzun beyazlığından, şeklinden veya tadından bahseder (Hegel 2018, 49-50). Burada farkına varılan şey ise nesnenin bana tek olarak görünüp, aslında bir çokluğa ve çeşitliliğe sahip olmasıdır. Bu çeşitliliği ise bilinç, ayırım yaparak, soyutlayarak, algı aşamasında işler. Ancak, algıdaki hata payının olması, Hegel’in sisteminde bizi bir üst aşamaya geçmeye zorlar.

Özbilince geçiş noktasında ise anahtar kavram: sonsuzluktur. Bilinç, doğayı veya kendisi olmayanı incelediğini zannederken aslında bizzat kendisini inceler. Bilincin serüveni sonsuza kadar gidecektir. Fakat bilinç bunu kendi sonluluğu içinde yapar. Bu, Hegel’e göre zorunlu bir ilerleyiştir. Özbilincin kendisini düşünmesi, Hegel’e göre sonsuz bir döngüselliktir. Burada Aristoteles’in kendini düşünen düşünceye göndermesi bulunmaktadır. Ayrıca Kant’ın fenomen-numen ayırımında numen alanının bilinmeye konu olmayacağı üzerinden, bu noktaya da şöyle eleştiri yapar: “Görünen o ki, içeriği gizlediği sanılan sözde perdenin arkasında [...] görülecek hiçbir şey yoktur” (Hegel 2018, 71). Şimdi Hegel, özbilincin, kendinin bilincinin incelemesine geçiş yapacaktır.

Özbilinç, Hegel için artık özne ve nesne ayırımının yavaş yavaş ortadan kalktığı görülen bir aşamadır. “ ‘Bilinç’in sonsuzda varmış olduğu yer, birçok patikanın kesiştiği bir tepe noktasıdır” (Harris 2021, 182). Özbilinç aşamasında artık kendimin de farkında olan bir varlık olurum. Buraya gelene kadar ki kısmı özetlersek, *ben, ben olmayanı* karşımda görürüm ve kendimi, ben olmayanlardan ayırabilirim. Bu ayırım yapılırken, aynı zamanda kendimi de incelemiş olduğum için kendi farkındalığım da bu süreçte rol oynamalıdır. Nesneyi bu şekilde incelerken, sürecin sonunda kendi kendime de dönmüş olurum (Hegel 2018, 73).<sup>10</sup> Buradaki kritik nokta, bilincin kendine dönüşü gibi nesnenin de aynı biçimde kendine dönüşüdür. Özbilinç tüm farklılıkların birlikteliğiyle, yaşam ise bir-aradalığın kendine dönmüş biçimini yansıtır” (Hegel 2018, 73). İnsanın kendi özbilincini bilmesi ise Hegel için asla toplumdan ayrı ve izole bir biçimde gerçekleşmez. Özbilincin kendinin farkına varması, mutlaka başka özbilinçlere bağlıdır. Hegel, bununla ilgili şunu söyler: “Bir özbilinç, başka bir özbilinç için mevcuttur” (Hegel 2018, 76). Bu karşılaşmadan Tin (*Geist*) kavramı ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda burada *ben* ve *biz* kavramları da ortaya çıkar: “Ben,

9 Düşüncenin kendine dönmesi, kendisi üzerine kıvrılarak düşünmesi.

10 Bkz. *Tinin Fenomenolojisi*, §188-190



Biz'dir ve Biz, Ben'dir" (Hegel 2018, 76). Bu karşılaşma ve tanınma Hegel'in ünlü efendi-köle diyalektiği tarafından betimlenir. Efendi-köle diyalektiğine bakmadan önce de Hegel'in diyalektik anlayışı açıklanmaya çalışılacaktır.

Hegel bu düşünceleri ortaya koyarken hem tarih alanında hem de kavramın (*Begriff*) kendi iç dinamiğinde iş görecektir hem de bütün felsefe sistemine yayılacak bir dayanak noktası bulmak zorundaydı. Bu kavram da "diyalektik"tir. "Diyalektik' terimi keskin bir koku yayar" (Beiser 2019, 212). Felsefe tarihinde birçok filozofun kullandığı bu kavram neredeyse her defasında da farklı olarak kullanılmıştır. Öncelikle, peşin peşin söylersek, Hegel'in diyalektik anlayışını tez-antitez-sentez şeklinde yorumlamak büyük bir hatadır ve Hegel hiçbir zaman bu kavramları kullanmamıştır. Herakleitos'un bu konuda Hegel'i çok etkilediği bilinmektedir. Herakleitos'a göre diyalektik, sürekli bir değişim içerisinde bir şeyin karşısına dönüşecek olan çelişkilerin mantığını ifade eder. Modern zamana gelindiğinde diyalektik terimini kullanan Kant'ta bu kavram anlamını tamamen değiştirir ve "yanılsamanın mantığı" ya da "kuruntunun mantığı" (*Logik des Scheins*) şeklinde ifade edilir. Buradaki kuruntu tamamen Kant'a göre aklın doğal yapısının bir sonucu olan metafizik sorulardan kaçamayacak olmasından kaynaklanır. Diyalektik, Hegel'de çelişkileri gün yüzüne çıkaran, akılda, spekülasyonun (kurgunun) yanında diğer kısmı oluşturan bir düşünme çeşididir. Hegel burada Kant'ın antinomilerinden fazlasıyla etkilenmiştir fakat Kant'ın kullandığı tez-antitez terimlerini kullanmamıştır. Burada diyalektiğin çelişkileri ortaya koyan bir düşünme türü olarak ifade edilmesine örnek verecek olursak, bilginin aslında akıldan kaynaklı olarak doğuştan geldiğini savunan rasyonalistler ile bilginin duyularımızla alakalı olup, tümevarımla oluştuğu ve doğuştan gelmediğini savunan empiristler karşıt kutuplardadır. Felsefe tarihi bu şekilde zıtlıklarla doludur (idealizm-materyalizm, özgürlük sorunu). "Diyalektik bu karşıtlıkları ciddiye alır ve karşıt görüşlerin, aslında birbirine bağımlı olduklarını göstermeye çalışır; bu görüşler kendilerini birbirlerine karşıtlık içinde tanımlar" (Priest 2019, 131).

Diyalektik, Hegel'e göre sürekli oluşu gösteren bir ilkedir. Bu ilkeyi formüle edersek, "A aynı zamanda A olmayandır" şeklinde gösterebiliriz. Hegel'e göre herhangi bir şey kendisini ortadan kaldıran şeyi de bünyesinde barındırır. Hegel'in bu konuyla ilgili kendi verdiği örnek tohum-ağaç-meyve örneğidir. Öncelikle bir meyve düşünelim, bu meyvenin tohumu toprağa düşüp filizlenmeye başladığında aslında tohumun kendisinin ortadan kalkma süreci de başlamış oluyor. Tohum, ağaç olduğunda ise artık tohum ortada yoktur, tohum ağaç olmaklığı içinde taşır. Ağaç ortaya çıktığı zaman tohumun kendisi tamamen ortadan kalkmış olmaz, kapsanıp aşılmış (*Aufhebung*) olur. Ağaçtan da meyve ortaya çıktığında karşıtların birliği ortaya yeni bir ürün çıkarır, bu ise diyalektiğin ta kendisidir. Diyalektik doğada böyle bir döngüsellikle hayat bulurken sadece bu alanla geçerli değildir. Hegel, bu diyalektik ilkeyi tarihe de uygulayacaktır. Diyalektiğin yapısını bu şekilde gösterdikten sonra efendi ve köle betimlemesi daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

## 6. Tanınmanın Diyalektiği: Efendi ve Köle

Özbilincin kendini bilmesi Hegel için yeterli değildir. Özbilincin aynı özbilince sahip başkaları tarafından da tanınması gerekmektedir. Hegel bu tanınma için

şunları söyler: “Birbirlerini karşılıklı tanıyarak, kendilerini tanırlar” (G. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* 2018, 77)” Bu tanınma için Hegel bir sahne kurar. Bu sahnede ise iki konum vardır: efendi ve köle (Hegel 2018, 79). Öncelikle baştan söylemek gerekirse iki konumun da sürekli olarak var olması zorunludur. Bir konum olmadan diğersinin olması imkansızdır. Ayrıca yine baştan söylersek, bu sahne tarihin belli bir noktasına gönderme yapmıyor. Genel olarak tarihin dinamiğini oluşturuyor. Burada bahsedilen efendi ve köle de gerçek hayatta olan efendi ve köle olarak düşünülüyor. İki insan birbirinin karşısına çıkar ve bu, bir mücadele ilişkisidir. Bu mücadele ilişkisi ise ölüm kalım mücadelesidir. Mücadelenin kendisi ölüm kalım mücadelesi olsa da baştan söylendiği gibi konumlardan birinin ortadan kalkmaması gerekmektedir. Efendi olacak kişi açısından düşünelim, köle olacak kişi eğer ortadan kalkarsa bu efendinin zararına olacaktır. Öyleyse ölüm olmadan köle olacak taraf geri adımı neden atar? Hegel, köle olacak tarafın tamamen sarsıldığını titrediğini ve ölüm korkusunu hissettiğini söyler” (Hegel 2018, 80). Ölüm korkusuyla birlikte köle olan taraf geri adım atar ve karşısındaki efendiyi kabul ederek, tanır. Artık iki konum da doludur. Ölüm korkusuyla başlayan diyalektik süreçte, köle efendisi için çalışmaya başlar. Efendi emreder, köle çalışır (*Arbeit*). Burada karşılıklı tanıma olarak bir sorun görünmemektedir fakat efendi, karşısında ölüm korkusu ile geri adım atmış biri tarafından tanındığı için onun bilinci eksik kalmıştır. Efendi aynı şekilde başka efendiler tarafından da tanınmak ister. Ancak burada efendiyi diğer efendiler, kölelerin tanıdığı gibi tanımayacaklardır. Bunların arkasında ise insanın sadece arzulanması değil arzulanmak istemesi de yatar. “Kojève’in kullandığı dilde, böyle bir meydan okuma karşısında kişinin arzusunu ileri sürmesi ve iddia etmesi, zaten “doğal olmayan bir şeyi” arzulamaktır- başkasının arzusunu (arzulanma arzusunu) arzulamaktır [...]” (Pippin 2011, 91). Özellikle Kojève, hayvanlardaki arzu ile insanlardaki arzu ayrımını bu noktada yorumlar. Efendinin bilincinin eksik kaldığı ikinci nokta ise, köle çalışıp efendi çalışmadığı için oluşur. Peki Hegel’e göre çalışma ne demektir? Çalışma Hegel’e göre doğa ile karşılaşma ve onu biçimlendirme anlamına gelir. Köle doğayı işlerken aynı şekilde kendini işliyor ve bu yüzden kölenin efendi karşısında büyük bir üstünlüğü başlıyor. Buradan görmekteyiz ki, Hegel’e göre tarihin ilerleyişi köle üzerinden gerçekleşiyor. Bu şekilde tarihsel bir süreçte efendiler yenilmeye başlayacak, bu da çalışma ve doğayla karşılaşma yoluyla olacaktır.

## 7. Sonuç

Buraya kadar incelenen konularda her iki filozofun *özne*, *ben* tasarımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Hegel özellikle *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserinde Kant’ın görüşlerini daha net bir şekilde eleştirmiştir. Özellikle Kant’ın özne tasarımının soyut olması, gerçek yaşamda karşılığını bulamaması, tamamen bir ideale dayanması Hegel için problemlidir. Ayrıca Kant’ın ortaya koyduğu kendinde şey (*Ding an sich*) kavramı da aynı şekilde sorunludur. Kant’ta öznenin kurucu rolü olmasına rağmen kendinde şeyleri bilememesi çelişkilidir. Hegel bu konuda şunları söyler: “[...] Gerçeğin (*Wahren*) bilinebilirliğini yadsıyan sözde [Kantçı] felsefe [...]” (Hegel 2013, 177).<sup>11</sup> Kantçı felsefe, Hegel’e göre bu şekilde hakikatin kendisini yadsır.

11 Bkz. *Tüze Felsefesi*, §140.

Hegel'e göre eğer herhangi bir şey varsa bilinemez değildir. "Kant, bir "kendinde şey" in varolduğu, bu kendinde şeyin bir "varlık" olduğu yönünde herhangi bir tez öne sürmemektedir" (Türkyılmaz 2003, 88). Kant'a göre bu alanda "var" veya "yok" gibi bir yargı veremeyiz. Ancak, kendinde şeyi düşünmek olanaksız da değildir, yalnızca bu kavram hakkında bir bilgi üretmeyiz. Bu durum Hegel'e göre çelişkilidir.

Kant'ın *kategorik imperatif* olarak bilinen yasası da Hegel'e göre soyut ve teoriktir. Hegel'e göre birey tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız ele alınamaz. Bu eleştiri aslında en başında felsefe yapma yönteminden ileri gelmektedir. *Olması gereken* ile olanı açıklayan felsefe yöntemleri arasında Hegel, felsefenin olanı açıklaması gerektiğini söyler: "Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretme konusunda birkaç söz daha eklersek, Felsefe sahneye her zaman çok geç çıkar. [...] Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşü ile başlar" (Hegel 2013, 25-26). Burada felsefe, olması gerekeni değil, olanı biteni açıklamakla yükümlüdür. Olması gerekeni söylemek, zorunluluk içinde olacak anlamına gelmemekle birlikte, ideal olarak anlaşılması gereken bir durumdur. Kant ise olması gereken üzerinden ahlak bölümünü kurar. Kant'ın ahlak yasasını hatırlarsak; "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (Kant 1999, 35). Kant bu yasayı akıl sahibi olan her varlık için ortaya koymuştur. Fakat Hegel'e göre kişinin böylesi bir yasa koyması tamamen soyut bir biçimde kalır. Bu yasanın, pratik yaşamda uygulanamayacağı açıktır. Bu yüzden uygulanamayacağını bilerek sırf olması gereken üzerinden böylesi bir yasa koymak, Hegel'e göre gerçek dışıdır.

*Benin* sadece düşünen bir varlık olmadığı görüşünde Kant da Hegel de aynı fikirdedir fakat Hegel buradan sonra bir ekleme yapacaktır: Hegel'e göre bu *ben*, etrafında olup bitenden bağımsız sadece kendi içine kapalı, tarihsel bir varlık değildir. Bizzat tarihin içindedir. Tin bu anlamıyla dünyanın içindeki insanın ta kendisidir. Yaşayan bir varlık olarak insan Kant'ın felsefesindeki gibi bu ilişkisellikten yoksun bir varlık değildir. Ayrıca, Hegel *Küçük Mantık* olarak bilinen eserinde Kant'ın eşlik etme düşüncesini de şu şekilde eleştirir: "[...] Ben, tam olarak her bir Bendir; Ben, ki tüm başkalarını kendisinden dışlar. Kant uygunsuz bir anlatımdan yararlanarak Ben tüm tasarımlarıma ve ayrıca duyum, istek, eylemlerime vb. eşlik eder demişti" (Hegel 2014, 74). Hegel'e göre bu tam soyut bir belirlemedir ve her şeyden önce *benin* diğer *benler* arasındaki ilişkiyi göz ardı eden bir belirlemedir. Hegel, önceden açıklandığı üzere, kavramları ile kendi kendisiyle işleyen bir sistem inşa etmiştir. Bu kavramları da sadece durağan olarak değil, değişen ve kendini gerçek hayatta gösterebilen nosyonlar olarak ele almıştır.

## Kaynakça

- Babür, B. Ç.-S. (1993). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. (S. Bayazit, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. (T. Altuğ, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Descartes. (1942). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (M. Karasan, Çev.) Maarif Matbaası.
- Descartes. (2014). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes. (2015). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gilson, E. (1960). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. (L. Lynch, Çev.) New York: Random House.
- Harris, H. S. (2021). *Alman İdealizmi II - Hegel*. (G. Ateşoğlu, Dü., & E. Ebetürk, Çev.) İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel. (2014). *Mantık Bilimi*. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel. (2013). *Tüze Felsefesi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. (M. Inwood, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar*. (A. Akgün, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Kant. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İ. K.-Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Navickas, J. L. (1976). *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*. Hague: The Hague.
- Pippin, R. B. (2011). *Hegel on Self Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Platon. (2010). *Alkibiades I-II*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2012). *Phaidon: Ruh Üzerine*. (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Priest, S. (2019). *Zihin Üzerine Teoriler*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Türkyılmaz, Ç. (2003). "Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2, 82-88.

# 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 Ülgen<sup>1</sup>

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 sağlamlığına<sup>2</sup> ya da faydacı, radikal derecede eşitlikçi veya sözleşmecî 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 filozof<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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” *Öznenin 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,<sup>6</sup> fakat Heidegger'in bu düşüncelerinin daha bütünlüklü halleri "Platon'un Hakikat Öğretisi"<sup>7</sup> gibi yazılarında veya 1940 yılında vermiş olduğu Nietzsche derslerinde de bulunabilir.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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*]"<sup>10</sup> varlığın hakikatinde ek-sist etmeye ve onu korumaya dayanır. Heidegger'in ve diğerlerinin<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Modern anti-hümanizm dilin ve özneliğin kurulmasında yapının önceliğini (antropoloji), ego'da bilinçdışının önceliğini (psikanaliz), Dasein'in sonlu ek-sistenzinin 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.<sup>13</sup>

Levinas'a göre anti-hümanizmin farklı biçimlerinin ortak noktası, klasik hümanizmin öznesinin içsel dünyasının önceliğine karşı çıkmaktır.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> “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.”<sup>16</sup> 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 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 özneliği 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’inki 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 getirirken 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 anlaşılmamıştır. 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 sınırlandırıldığı<sup>17</sup> veya Aquinas'ın insanın hayvanlar ve doğanın geri kalanı üstündeki hükmü hatırlanabilir.<sup>18</sup> Derrida'nın bu genellemesine karşı örnekler tabii ki verilebilir,<sup>19</sup> 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"<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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?<sup>23</sup>

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 gelinirse 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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 uyarılarıyla 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 şüphelidir; “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.<sup>26</sup> 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 ayrımlara 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.<sup>27</sup> 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”<sup>28</sup>; 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*”<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup>

... 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup>

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 olabilirmiş 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.<sup>35</sup> 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 özneliliğin 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 haykırıışlara 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13 / Sayı 2 / Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

Kitap İncelemesi:  
Michel Serres, *The Natural Contract*

**Ozan Çetiner**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı

Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı

ozan.cetiner@asbu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1527-4955

## Makale Bilgileri:

Çetiner, Ozan. 2024. Kitap İncelemesi: Michel Serres, *The Natural Contract*. *Posseible: Felsefe Dergisi* 13, no.2: 128 - 133.

Kategori: Kitap İncelemesi / Gönderildiği Tarih: 25.11.2024  
Kabul Edildiği Tarih: 21.12.2024 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2024

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 2 / December 2024

ISSN: 2147-1622

Book Review:  
Michel Serres, *The Natural Contract*

**Ozan etiner**

Social Sciences University of Ankara  
Graduate School of Social Sciences  
General Sociology and Methodology

Ankara University  
Graduate School of Social Sciences  
General Sociology and Methodology

ozan.cetiner@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1527-4955

## Article Information Tag:

etiner, Ozan. 2024. Review of *Rota: The Natural Contract* by Michel Serres. *Posseible: Felsefe Dergisi* 13, no.2: 128 - 133.

Category: Book Review / Date Submitted: 25.11.2024  
Date Accepted: 21.12.2024 / Date Published: 31.12.2024

Michel Serres, *The Natural Contract*, University of Michigan Press, 1995, 124pp., ISBN 978-0-472-09549-0.

### Ozan Çetiner, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

When it comes to the environmental crisis, it is disheartening to realize that even if some of the books written in the previous millennium were republished today, their insights would remain just as relevant, reflecting the lack of meaningful progress. *The Natural Contract*, written by French philosopher Michel Serres in 1990 and originally titled *Le Contrat Naturel*, is one such work. No one could dismiss the book's central message as outdated. To put it simply, as evident from the book's title, Serres proposes a new kind of contract between humanity and planet Earth if we genuinely desire peace (20). However, this contract is not meant to be merely a set of rules for protecting the environment or following regulations; Serres presents a new ontological perspective on humanity's existence on Earth's surface.

Before proceeding, it is important to note that Serres is a master of language, adept at using metaphors, and expert on various disciplines, through which he is able to transcend classical conceptualizations. This is evident in the translators' acknowledgement at the beginning of the book, where they express their astonishment, noting that they had to consult statisticians, lawyers, mathematicians, and even sailors to accurately convey his ideas (Translators' Acknowledgement). Thus, one should approach Serres' new conceptualizations and metaphors with care, as the author simultaneously prefers to be direct and simple while remaining highly imaginative. Keeping that in mind, Serres introduces two significant conceptualizations: one of these is *subjective wars*, which refers to any legal fight between two parties; and the other is *objective violence*, which denotes one-directional harm inflicted on something (10-11). To illustrate these concepts, Serres opens the first chapter by portraying a fight between two duelists, each wielding sticks and attacking one another in the midst of a quicksand (1-2). Each action by the fighters causes them to sink deeper into the quicksand, yet both they and their spectators continue to expect one of them to win the battle in the end. The unnoticed reality, however, is that both will ultimately perish in the end, as their struggle gradually traps them in the mire.

For Serres, wars between nations and states resemble the struggle of the two duelists in the mire (10). In the short term, there may appear to be winners in the fight (5). For the writer, this represents the *subjective wars* that have occurred throughout history. However, the objective reality reveals that *subjective wars* ultimately result in pure violence against the planet Earth, which often goes unnoticed. Serres refers to this unseen struggle against nature as *objective violence*, as *subjective wars* ultimately inflict severe harm on Earth in the long run (11-12).

Serres makes a curious distinction between war and violence, defining the terms as follows (13-14): War is, by definition, a legal contract between sides, governed by rules and limitations that must be followed for it to take place. Otherwise, it would consist of random and disorderly assaults by individuals against others—essentially,

violence. Through a written or verbal agreement or contract, the parties impose boundaries on such raw violence, making war a legally defined act. For Serres, this constitutes the social contract; it elevates humanity to a certain level of civility (25). Yes, peace is the ideal state, but war is at least preferable to pure violence. Once the distinction between war and violence is established, Serres contends that the struggle between humanity and nature is a form of violence, devoid of any written or verbal contract. With a natural contract between humanity and nature, we can raise pure violence to at least the level of war, which Serres considers a preferable alternative. As mentioned, the ideal is a state of peace between humanity and nature; however, war is still preferable to one-sided violence against nature.

Serres, in the second chapter of the book—the heart of the text—titled “*Natural Contract*,” elaborates on his concept of a new vision of a contract by highlighting what was missing in previous social contracts throughout history. Keeping in mind that Serres broadens the conventional meanings of concepts, he uses the term “contract” to refer to any form of reciprocal written or verbal agreement between any two parties (34–35). In other words, it is not merely a concept of the Enlightenment, where humans—at least theoretically—discovered a way to share the world peacefully, but a notion encompassing the entirety of human history. Once men—the term ‘men’ is deliberately used by the author for obvious reasons—adopted a sedentary lifestyle and began possessing the material world—perhaps dating back to the first agricultural practices—they required a contract to maintain *equilibrium* among themselves. This contract might have been a simple verbal agreement or a rudimentary form of a signature. Similarly, all forms of agreements, such as political contracts, scientific contracts, or local arrangements, are regarded by Serres as forms of the social contract (38). Serres highlights a common characteristic of all types of social contracts: they all pertain to relationships exclusively between humans, while nature is either intentionally or unintentionally unseen.

The natural contract, by introducing a new dimension to the social contract, emphasizes *symbiosis*—specifically referring to a mutualistic relationship, to be terminologically precise—and reciprocity, this time between humanity and the Earth (34). Serres provides the example of an abusive parasite (36–37): a parasite takes what it needs from its host without giving anything in return. It confuses use with abuse and, without realizing it, continues to exploit its host relentlessly, ultimately leading to its own demise. A *symbiotic* relationship resolves this issue by creating a reciprocal interaction between two organisms that is both mutually beneficial and sustainable. For Serres, a social contract is essentially a *symbiotic* relationship that benefits both parties—but those parties are exclusively humans. Meanwhile, humans have been exploiting nature like parasites, without realizing it until recently. The *natural contract* addresses humanity’s *parasitism* by recognizing a *symbiotic* relationship between men and the world. Serres explicitly states that humanity should give back to the Earth as much as it takes. This, in turn, should establish an *equilibrium* between the “power of humanity” and the “forces of nature” (37–38).

The reader should not expect a detailed formulation of this idea, despite its reliance on biological metaphors, as Serres is a postmodern thinker who decidedly questions

the traditional capacities of reason. Serres criticizes humanity's dominance over non-human entities, rooted in reason, as the foundation of our exploitation of planet Earth (32). Unsurprisingly, Chapter two, which forms the heart of the book, concludes with an abstract vision of love and peace between humanity and the world. Just as humans have emphasized loving one another in social contracts, they must also extend that love to the Earth, as this is a fundamental requirement of the natural contract. He simply states: "There is nothing real but love, and no other law" (50).

Chapter three, *Science, Law*, presents a lengthy and insightful discussion on the historical interplay between science and law. It traces this dynamic from early Egyptian geometry and legal systems, through Greek philosophy and Roman law, all the way to Galileo's trial. An enthusiastic reader might delve into those extensive passages on the history of law and science, as curated by Serres. After dedicating this chapter to an extensive historical account, the author highlights the eventual triumph of science over law in the last three hundred years (84, 86). Before that, according to Serres, law took precedence over anything else, despite objections from religious leaders such as Jesus and Martin Luther, as well as scientific figures like Galileo. Whatever the Judge declared was regarded as divine truth in court. Serres highlights Galileo's plea, in which he asserted that his world was distinct from that of the jurists (81-82). Galileo appealed to a *non-existent authority* beyond the court, but at that time, the jurist held absolute power to render judgment. Today, however, science—or scientific truth—has the last word.

On the other hand, it appears that, for Serres, scientific knowledge alone is no longer sufficient in today's world (86). In the past, judgment determined actions on its own and safeguarded humanity from death, even though it was not based on scientific truth, says Serres. However, given the extensive damage humanity has inflicted on the Earth, science alone is clearly not protective. Serres suggests that we need to revisit the vision of ancient judgment, which, at least in practice, might have offered a means of protection. Thankfully, the author does not outright reject reason, nor does he advocate for the return of old religious or totalitarian judgment. Instead, he proposes a mixture of both: scientific truths combined with wise, traditional judgment. Serres, once again employing artistic and literary descriptions, paints a portrait of a new-age *Sage* (94-95). This figure embodies the heroic wisdom of the past and the rational knowledge of the present, blending our Egyptian and Roman heritages. Moreover, the Sage is depicted as a traveler of nature, well-versed in the natural sciences and beyond. This poetic and lengthy passage, of which I have mentioned only a small part for the curious, is, unfortunately, another disappointment for those seeking concrete solutions to environmental problems. We are left with an imaginary—and, in my view, an impossible—Sage at the end of the chapter. Moreover, it sounds more like an expectation of a new-age prophet to save our planet.

Clearly, this book is not suited for those who are seeking concrete solutions, as it lacks a logical, reasoned flow, offers no standard conceptual definitions, and is filled with metaphors and poetic imagery. Most notably, despite numerous references to philosophers, ideas, events, and mythology throughout its lengthy passages, it provides no citations or references—a deliberate choice by the author. For instance, a

researcher will find no explicit scholarly dialogue with the existing recent literature on the topic, which can be quite frustrating at times. However, by reading this book, they may gain insight into how postmodernist thought can influence ecological thinking, particularly if they are unfamiliar with a school of thought such as deep ecology. Apart from that, any reader will encounter a gentle and detailed portrayal of the necessity to love *Mother Earth*, as Serres puts it (124). Those who experience mystical and indescribable feelings overflowing from the heart—whether on a journey through the jungle, standing atop a mountain watching clouds meet the blue sky at the horizon where sea and sky converge, diving underwater and sensing their own heartbeat alongside the rhythm of the ocean, or standing in complete darkness in the middle of nowhere, attuned to their deepening breath, heightened sense of smell, and sharpened hearing—will find resonance in Serres' poetic lines. For anyone who feels excitement and love in nature, reading his work with patience offers a chance to become aware of the profound, mystical *bond* between humanity and *Mother Earth* (106).