

Levinas ve Adorno

Bir Doğa Etiği Olabilir mi?

ERIC SEAN NELSON

Doğa mı Tarih mi?

Çevre eylemciliği ve çevre etiği ve çevre fenomenolojisinde felsefi yaklaşımlar da dahil olmak üzere, pek çok çağcıl çevre tartışmasında karşımıza çıkan yaygın bir kusur, tartışmanın tarih dışı mahiyetidir. Hayvanlar, ekosistemler, çevreler, peyzajlar, yani o müphem ve sorunlu “doğa” kelimesiyle bağdaştırdığımız her şey, sanki insan tarihinin dışındaymış veya bu tarih boyunca sabitmiş gibi ele alınır. İster antagonistik ister pastoral bir şey olarak yorumlansın, doğa, insan kültürü, tarihi ve sosyopolitik yaşamın zıddı olarak inşa edilir ve şekleleştirilir.

Çevre tarihi ve çevreci edebiyat eleştirmenliğindeki son çalışmalarda doğa ve doğallık olarak kabul edilen şeylere dair kavrayışların ve deneyimlerin toplumsal, tarihsel ve kültürel olarak dolayımlanmış niteliği etraflı olarak araştırıldı.¹ Levinas ve Adorno'nun zaten belirttiği gibi, “doğa”, tahakküm ve

1 Çevrebilim tarihçisi William Cronon'un çalışmaları doğa deneyimleri ve teorilerinin kültürel ve sosyopolitik oluşumunun önde gelen örneklerinden birini sunar. Doğanın yapılandırılması ve bu yaklaşımın çevreci düşünceye yönelik bir tehdit mi yoksa onu destekleyen bir temel mi teşkil ettiği konusunda *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (New York: Norton 1996) kitabına yazdığı önsöze başvurulabilir. David Blackbourn'un *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany* (New York: Norton, 2006) kitabı Adorno'nun “doğal tarih” kavramının güçlü bir izahını sunar. Blackbourn'un çalışması insanların doğal dünyayı dönüşüme uğratmasıyla, insan eylemleriyle defalarca dönüşüme uğratılmış manzaraların ve nehirlerin “doğallığını” öven doğa söylemleri arasındaki etkileşimleri öne çıkarır. Adorno ve Levinas'ın Nasyonal Sosyalizmle bağlantılı yürüttüğü “doğa” eleştirileri bağlamında, Nazilerin doğayı ideolojik ve maddi düzeyde yeniden inşası özellikle dikkat çekicidir (s. 251-309).

sömürüyü içerenler de dahil olmak üzere, insan arzuları ve pratikleriyle iç içe geçmiş haldedir. Bununla birlikte, tarih ve doğanın karşılıklı bağımlılığı genel kabul gören bir tez olmasına rağmen hem fenomenolojik hem de analitik çağcıl çevre felsefesinin bu tezin sonuçlarına yeterince ilgi göstermemiştir. Bunun sebeplerinden biri, (tüm hayvanların eşit ve aynı haklara sahip olduğu iddiası gibi) etik iddiaların evrenselliğinin ve (bir taş, bir ağaç, bir nehir veya bir dağ sığanıyla karşılaşmanın temel bir varoluş yapısı ifşa ettiği gibi) fenomenolojik iddiaların doğruluğunun, bu iddiaların insani bağlam ve koşullarının düşünülmesiyle çürütülebileceği korkusudur. İkinci olarak, çevre bağlamında kültür, tarih ve topluma yönelik güvensizlik, bunların yol açtıkları çevre zararlarına, geleneksel insanmerkezciliğe ve (1) nesnelerin temelde toplumsal ürünler veya dilsel kurgular olduğunu ve dolayısıyla (2) gayrimaddi ve gerçek dışı değilse bile önemsiz olduğunu savunan konumlanışlara verilen sahici bir tepkidir. Birinci ve ikinci iddiaların her ikisine de bağlı kalan konstrüktivist kuramlar, havyanlar, ekosistemler ve çevrelerde, onlara bir insan veya insan benzeri bir fail, özne veya anlam sistemi tarafından atfedilmemiş, kendi kendine yeten bir şeyin tanınması için yeterli alan yok gibidir. Yaygın ekolojik argümanlara göre, doğa sadece Tanrı, insanlık veya geç kapitalist toplumun bir türev ürünüyse, doğa *olarak* doğanın etiğinden bahsetmek zordur.

Dolayısıyla ortada iki yorum seçeneği varmış gibi duruyor. Bir yanda, çevrecilik faillik ve temsiliyetin dışında kalan bir doğaya ya da ister bilimsel olarak, isterse fenomenolojik veya duygusal olarak kavranan bir doğalcılığa müracaat etmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Doğa öz ve kimliktir. Öte yandan, Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığı, felsefi idealizm ve toplumsal-dilsel konstrüktivizm bu doğaya dönüşü pagan, düşünsel olarak naif veya ideolojik bir tuzak olarak görüp dışlar. Bir yanda doğal ve yerel ile öte yanda üretilmiş ve yabancı arasındaki bu ya biri ya öteki durumuna karşı ben doğal olan ve insani olan arasındaki ilişkiye dair iki farklı yaklaşıma itibar ediyorum.

Hayvanlar, ekosistemler ve çevreye karşı duyarlı olup sorumluluk üstlenese de –insan söyleminde şekillendiği haliyle– herhangi bir doğa kavramı veya deneyimini hiçbir şekilde önvarsaymayan veya gerektirmeyen bir etik de pekâlâ olabilir. Doğaya müracaat etmek, çevre üzerine düşünümü iletmemekten ziyade engelleyebilir ve bu düşünümü zarar verebilir ki, bu durumda çevre etiği “doğa olmadan” daha iyi bir durumda olur. Bu olasılık, doğa, doğallık ve doğalcılık söylemlerini etik olan adına acımasızca eleştiren Emmanuel Levinas’ın çalışmalarında öne sürülür. Levinas’ın doğayı etikten türeten yorumu, ilk olarak,

Başka’ya kurulan etik ilişki aracılığıyla oluşan aşkınlığın temelini oyan pozitivist ve indirgemeci doğalcılık ve maddeciliği konu edinir. Etik, varlık ve biyolojiyle ilişkili olarak aşkınlık, sonsuzluk ve başka türlü bir varlığın kesintiye uğratan ve insanı yeniden yönlendiren gücünü gerektirir.

İkinci olarak, Levinas’ın doğaya yaklaşımı, doğanın romantik, irrasyonalist, toplumcu Darwinist ve faşist biçimlerindeki macerasını ele alır.² Theodor Adorno gibi, Levinas da hem arkaik ve “ilkel” olana duyulan nostaljiden hem de “doğaya dönüş”ten meşru bir şüphe duyar. Bu nostalji, Adorno’ya göre, doğayı, “her şeyin değişmeden kalmasına yönelik kültürel arzu” üzerinden açıklayıp –kültürden gerçek bir kaçış yerine– kültürün başarısızlığını ve yabancılaşmasını yansıtır.³ Hiç değişmeyen doğa gibi duran şey Adorno’nun analizinde iki yönden yanlıştır çünkü doğa da doğayla ilişkili insan deneyimleri ve yorumları gibi tarihsel olarak değişmektedir. Adorno *Alman İdeolojisi*’nden bir argümanı kullanarak, bu tür bir “doğallığın” daha önceki insan faaliyetlerinin kalıntıları ve fragmanlarından oluştuğunu vurgular (*HF*, s. 96).⁴ Doğa ve doğallığa dair ideolojiler –insan hayatının toplumsal ve maddi bağlantı noktasını yansıtarak– doğal olana ait kültürel kategoriyi ürettiği ve zorla tedavüle soktuğu sürece, doğa, toplumsal olmayan ve dolayısıyla değişmez gibi duran bir şeyin toplumsal kategorisidir. “Doğal faaliyetler”, sıklıkla iddia edildiği gibi doğal hayatın kendiliğinden ve aracısız ifadeleri olmaktan ziyade, kendi toplumsal niteliklerini, yani hayli karmaşık ve dolayimli kültürel ve iktisadi bir rabitanın ürünleri olduklarını sakladıkları zaman bebeksi ve gerilemiş hal alabilirler.⁵ Benzer biçimde, Levinas’a göre, doğa kategorisi insan varoluşunun bir prizmasıdır. Doğa, hayat ve bunların yabancı ve acımasız olgusalıkları içinde var olmanın kaçınılmazlığı, özensiz ihmal veya dikkatli yıkım aracılığıyla Başka’yı dışlayan halinden memnun egoizmde yankılanır.⁶

2 T.W. Adorno’ya göre irrasyonellik genelde teknik veya araçsal rasyonelliğin tecessümlerinde ve doğa tahakkümünün hizmetinde ortaya çıkar: T. W. Adorno, *History and Freedom*, çev. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 15; [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında HF kısaltmasıyla verilecektir]. Toplumsal Darwincilik üzerine bkz. HF, s. 211, 3 T. W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, çev. Edmund Jephcott, (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 129-130.

4 Krş. Karl Marx, *Selected Writings*, ed. L. H. Simon (Indianapolis: Hackett, 1994), s. 147.

5 T. W. Adorno, “On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening”, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (Londra: Routledge, 1991), s. 30, 41, 45 [Türkçesi: “Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine”, *Müzik Yazıları: Bir Seçki*, yay. haz. ve çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Borusan Kültür Sanat Yayınları – YKY, 2018]. “Doğa”nın müphemliğini ve ideolojik ve etik rollerini daha ayrıntılı ele aldığım bir çalışma için bkz. Eric S. Nelson, “Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School”, *Telos* 155 (Yaz 2011), s. 105-26.

6 I. Levinas, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 49, 51 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında OE kısaltmasıyla verilecektir]; *Totality and*

Levinas doğa ve kültürün Başkalığı ve radikal dışsallığını, onların mevcudiyet ve aynıya indirgenmesi olarak ele alır gerçekten de.⁷ İnsan Başka'nın etik biricikliği aracılığıyla yönlendirilen etik bir kültür, doğayı özdeşlikte soğurmayarak onunla farklı bir ilişki kurabilir. Ancak Levinas doğaya karşı daha özenli bir etik kültürün olasılığını işaret eden bu tartışmayı, doğanın radikal dışsallığını varlığın barbarlığıyla bağdaştırarak sonlandırır (EN, s. 187).

Dolayısıyla, Levinas'ta etik bir doğa veya doğa kavramına ayrılan bir yer yokmuş gibi durur çünkü bu pasajda bu olasılık daha sonra geri çekilmek üzere öne sürülür. Etik olan, kendiliği "hayatta kalma mücadelesinde" kendi çıkarı ve kendini öne sürmek için değil, Başka için hareket etmeye çağırarak, doğa ve tarihin kurban etmeye dayalı düzenini zorunlu ve koşulsuz olarak kesintiye uğratan bir başkalık ve aşkınlık yoluyla gerçekleşir.

Levinas'ın doğaya yaklaşımı, doğayı varlıkla ve varlığın kayıtsızlığı ve şiddetiyle özdeşleştiren ilk dönem düşüncesinde temellenir. Levinas için, "madde bizi Var kavramının (*il y a'nın*) olgusudur."⁸ Doğa ve madde, insan hayatiyetinin mücadele ettiği anonim ve kişisel olmayan güçleri tanımlar.⁹ Bu da Levinas'ı, bir yandan bedensel ve dünyevi gereksinimleri ve hazları, tensel yaşamı ve doğurganlığı ele alırken yine de bütün doğalcılıkların etik zayıflığını eleştirmeye ve bu gereksinim ve hazların –aşkınlık ve başkalık iddiasının yol açtığı– iyilik ve –üçüncünün yol açtığı– adalet yönünde hareketlerini açıklamaya yönelir. Bu hareket ne biyolojik ne de içkindir, daha ziyade esasen etikdir, zira biyolojik olan Levinas için "dil tarafından kurulan insan topluluğu"na karşın tür ve ırkın aynılığı demektir (TI, s. 213). Levinas –Derrida'nın onu hayvanlar bağlamında Kartezyencilikle suçlarken iddia ettiği gibi– sadece insan Başkalar ve belki Tanrı ile ilişki bağlamında etikten bahsetse de ben Levinas'ta yeniden düşünülüp genişletilebilecek daha kapsamlı bir etiğin izleri bulunduğunu öne sürüyorum.¹⁰ Ortada sadece "başka insanın hümanizmi"

değil, –John Llewelyn'in iddia ettiği gibi– "başka hayvanın hümanizmi" ve biyolojik değil etik açıdan kavranan yaşama ve canlı varlıklara atfedilen bir başkalık ve aşkınlık da olabilir.¹¹

Levinas'ta aşkınlık uğrağı yoluyla, doğalcı olmayan bir hayvan ve çevre etiği potansiyeli bulunurken, Adorno'nun yazıları, doğalcılık ve konstrüktivizm arasındaki sorunlu karşıtlığa, indirgemeci olmayan ve etik yönelimli bir "eleştirel maddecilik" olarak adlandırılabilir farklı bir alternatif sunar.¹² Levinas –John Drabinski'nin savunduğu üzere– maddesellik ve duyarlılıkta izlerini bırakan bir bütünlüğün ve aynıyın kesintiye uğratılması olarak aşkınlığın yolundan ilerler.¹³ Adorno'da ise, aşkınlık dünyevi içkinlik içerisinde gerçekleşir, zira içkinlik kendini ve bütüncülleştirme çabalarını kaçınılmaz olarak kesintiye uğratar. Levinas'ta koşulsuz ve anarşik bir dışsallık ve aşkınlık olan başkalık veya mutlak ötekilik şeylerin ve çevrenin içkinliğinde bulunmazken, Adorno'da özdeşsizlik şeylere, onların karşılıklı olmakla birlikte heterojen ilişkilerine ve antagoinistik dolayımına içkindir veya içseldir (AT, s. 3-5). Adorno bu yaklaşımında, bir özdeşliği veya olumluluğu olmasa da, aşkınlığı dışlamaz, zira aşkınlık düşüncenin ötesine erişemeyeceği ve bir isim atfedemeyeceğimiz veya bir imge –Tanrının imgesini bile– nakşedemeyeceğimiz bir paradokstur çünkü aşkınlık "yaşamı aşan bir şeyin vaadi"ni içeren bir yaşamı yansıtır.¹⁴

Adorno tarih ve doğa açmazını kurucu ve kaçınılmaz olarak ele alır ve eleştirel düşünümün "doğal tarih"ten yola çıkmasını zorunlu kılar. Hayvanlarla insanları duyumsal varoluş ve ıstırapların müşterekliği üzerinden birbirine bağlayan insanmerkezci olmayan hümanizmi gibi, Adorno'nun "doğal tarih" kategorisini kullanımının kökleri de Ludwig Feuerbach, Karl Marx ve Walter Benjamin'de bulunur.¹⁵ Sıradan bilimsel ve bayağı maddeci kavramlaştırmaların ve özellikle tarihin doğaya indirgenmesinin aksine, eleştirel "doğal tarih" mefhumu tarihsel olanı maddi koşullarıyla tekrar bağlantılandırarak

Infinity çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 25-26, 59 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında TI kısaltmasıyla verilecektir].

7 I. Levinas, *Entre nous, Thinking-of-the-Other*, çev. Michael B. Smith ve B. Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, s. 179 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında EN kısaltmasıyla verilecektir].

8 I. Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s. 55 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında EE kısaltmasıyla verilecektir].

9 I. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, s. 130-31 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında CPP kısaltmasıyla verilecektir].

10 Jacques Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, New York: Fordham University Press, 2008, s. 12, 55.

11 John Llewelyn, "Am I Obsessed by Bobby (Humanism of the Other Animal?)", *Re-Reading Levinas*, ed. Robert Bernasconi ve Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 234-45.

12 Adorno'nun eleştirel maddecilik projesinin "doğal tarih" çözümlemesiyle ilişkili olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Deborah Cook, "Adorno's critical materialism", *Philosophy and Social Criticism* C. 32, S. 6 (2006), s. 719-37.

13 Levinas'ta maddesellik ve duyarlılığa dair titiz bir izah için bkz. John Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas* (Albany: State University of New York Press, 2001).

14 Adorno, *Metaphysics*, age., s. 145.

15 T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 1, "Philosophische Frühschriften", ed. Rolf Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 2003); Marx, *Selected Writings*, s. 107.

doğallaştırırken, doğal olanı da toplumsal olarak dolayımlanmış niteliğini açığa çıkartarak tarihselleştirmeyi gerektirir. Bu üretken çözümsüzlük, bir yanda ideolojik yapıyla, öte yanda organik ve hayvani yaşama dair içkin vaat arasındaki gerilimde görünür. İnsani ve hayvani yaşam arasındaki duyumsal, maddi ve bedensel bağlantılar, mutluluk ve ıstırap, hayvanlara ve doğal dünyaya karşı zorlama ve mecburi olmayan duyumsal-öykünmeci ve kavramsal-rasyonel bir duyarlılık [*responsiveness*] olanağına işaret eder.

Doğayı Kesintiye Uğratmak: Levinas ve Başka Hayvanlar Etiği

Çevre etiği ister biyomerkezci ve ekomerkezci isterse insanmerkezci olarak kavransın, doğa ister kendi içinde bir değere sahip olarak isterse sadece insanların öz-çıkartıyla ilişki içerisinde değerli olarak görülsün, çevre etiğinin doğaya bağımsız veya görece bir değer veren bir doğa kavramı gerektirdiği sıklıkla varsayılır. Bu tez ve Levinas'ın doğa söylemlerine karşı olduğu düşünüldüğünde, çevre etiğini Levinas bağlamında ele almak şüpheli bir yaklaşım olarak görülebilir.

Doğa çevre düşünümü ve çevreci eylem açısından gereksizse, hatta bunlar için bir engel teşkil ediyorsa eğer, Levinasçı bir çevre etiğinin görünürdeki imkansızlığına karşı çıkılabilir. Çevre düşüncesindeki son çalışmalardan bazıları doğalcılık ve romantizme karşı çıkararak doğanın olmadığı bir çevre estetiği lehine, ekolojik siyaseti doğadan arındırma lehine veya ideolojik bir inşa olarak doğa aleyhine argümanlar sundu.¹⁶ Bu çalışmalar daha önce tartışılan zıtlığın öteki tarafından, yani doğayı kavrama ve deneyimlemenin toplumsal-tarihsel bağlamından hareket ederler. Bu strateji Levinas'ı ele alırken kullanılamaz çünkü tarih de, etik olanı veya adaleti sunmadığı için en az doğa kadar sorunlu bir kategoridir. Levinas için doğa ve tarih, Başka'yı kurban eden mazeretçi bir tahakküm mantığında iç içe geçmiştir (*DF* 22-23).¹⁷

“Doğa olmadan” ya da doğal güçler ve nesnelerin efsununa kapılmış insanların büyücülüğü, putperestliği ve fetişizmi olmadan hayvanlara ve çevreye karşı

etik bir duyarlılık [*responsiveness*] ve sorumluluk söz konusu olabilir mi? Bu mümkün olsa bile, bu soruya verilecek olumlu bir yanıt, Levinas'ın insani olmayan veya insan olmayanla etik bir karşılaşmaya pek yer bırakmamasının yol açtığı güçlüklerle karşı karşıya kalır. Levinas'ın yazıları insan Başka'nın ıstırapı, zulme uğraması ve açlığına adanmıştır ve sıklıkla belirtildiği gibi, hayvanlar ve çevre esasen etik açıdan tartışılmamıştır.¹⁸ Gerçekten de, insanların sürgüne gönderildiği ve olayların kurbanı olduğu doğanın anonim, kayıtsız ve şiddete meyilli niteliğini işaret eden örnekler de karşımıza çıkar (*EN*, s., 17, 46-48).

Adorno insani olana öncelik tanıdığı için Heidegger'i alenen eleştirmişken, Levinas Heidegger'in anonim ve nötr varlığa, doğaya ve kapsayıcı manzaralara öncelik vermesine karşı çıkar.¹⁹ Levinas şuna dikkat çeker: “*Feldwege*'de bir ağaç vardır; orada insanları bulamazsınız” (*EN*, s. 116.). “Heidegger, Gagarin ve Biz” adlı kısa Heidegger eleştirisinde, Levinas pagan korularının, kutsal yerlerinin ve gizem dolu manzaraların tektanrıci ve modern teknolojik yollarla yok edilmesini över. Levinas bu yıkımı över çünkü bu, yerli olanla yabancı olan arasındaki –ve dolayısıyla doğa ve yapıntı arasındaki– ayrımı ve bu ayrımın durmadan meşrulaştırdığı şiddetin temelini zayıflatır. Bununla beraber, doğa burada insan karşıtı ve mitik şiddet olarak kavranır. Yerli unsurlara, yerlere ve doğal manzaralara duyulan sevginin insanları yerli ve yabancı olarak ayırdığı düşünülür ve –Levinas ilk dönemlerinde fenomenolojiyi “insanı şeyleşmişlikten çıkarmak” ve şeyleri insanlaştırmak olarak yorumlamış olsa da–²⁰ şeylere karşı duyarlılık kişinin diğer insanlara karşı gaddarlığıyla ilişkilendirilir (*DF*, s. 231-32).

İnsanlığı insan kılan doğa ve gizem değil, insanları beslemek için toprağı ekip işleyerek diğer insanlara hizmet etmektir (*DF*, s. 233). İnsanların “dula, yetime, yabancıya ve dilenciye” “eli boş” yaklaşmamasından ibaret olan dünyevi görevlerini yerine getirmelerini sağlayanın, doğayla arasındaki mesafe olduğunu düşünür Levinas (*DF*, s. 26). Dolayısıyla, Kutsal Topraklar da el

18 Levinas'ın sadece insana değil, yetişkin erkek insan yüzüne öncelik tanıdığını savunan argümanların bir örneği için bkz. Silvia Benso, *The Face of Things* (Albany: State University of New York Press, 2000), s. 39-43.

19 Bu bağlamda şu iki pasaj karşılaştırılabilir: Adorno, *Metaphysics*, s. 13 Levinas, *EN* s. 116-17 ve *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, s. 182 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında OB kısaltmasıyla verilecektir].

20 I. Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, çev. Richard A. Cohen ve Michael B. Smith, Evanston: Northwestern University Press, 1998, s. 132 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında DEH kısaltmasıyla verilecektir].

16 Doğasız çevre estetiği için bkz. Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007); ekolojik siyaseti on doğadan arındırma için, bkz. Andrew Biro, *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond* (Toronto: University of Toronto Press, 2005); ve ideolojik ve gereksiz bir inşa olarak doğa için bkz. Steven Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory* (Albany: State University of New York Press, 1996).

17 I. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, çev. Seán Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 22-23 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında DF kısaltmasıyla verilecektir].

değmemiş bir arazi veya patikalarla dolu ormanlık bir alan değildir ve açıklık varlıktan daha kutsaldır. İbrahim Peygamber tarafından dikilen ılgının İbranicedeki karşılığı “yiyecek, içecek ve sığınak, insanın insana sunduğu, insanlar için zorunlu olan üç şeydir. Dünya bunun içindir” (DF, s. 233). Levinas insan özgürlüğünün doğadan ayrı tutulmasını savunsa da, “insanın yeryüzündeki yaşayışı bitkininkinden daha radikaldir” diye ısrar ettiğinden (DF, s. 247), doğaya karşı farklı bir yanıtın iması da söz konusudur. Levinas’taki bu radikal yaşayış Heidegger’in ihtimam ve ikametinden, kendinden ziyade Başka’yı hoş karşılamaya ve ona hizmet etmeye adanmış olmasıyla farklılaşır.

Yeryüzünde bu şekilde yaşama ve yeryüzünün öteki için kullanılması hayvan başkaları de hoş karşılayıp onlara hizmet edebilir mi ya da ekosistemlere ve çevreye de etik bir duyarlılık gösterebilir mi? Doğaya, doğa *olarak* duyarlı olabilir miyiz?²¹ Habermas gibi felsefeciler, etik bir sorumluluğun söz konusu olması için çeşitli türlerde simetri ve eşitlik talep ettikleri ölçüde, bu duyarlılık çağcıl toplumsal düşüncede baskın olan deontolojik etik çeşitlerinde olasılık dahilinde değildir.²² Ancak Levinas sorumluluğun asimetrik olduğunu öne sürer, zira sorumluluk telafi içermeyen bir duyarlılık içerir (OB, s. 11).²³ Eşitlik mübadeleyi şart koşarken, ben, onların benimle eşitliği, karşılıklılığı ve simetrisine bakmadan evrensel olarak herkese karşı ve herkesten sorumluyumdur (DF, s. 21-22). Levinas’ın daha da kışkırtıcı ifadesiyle belirtmek gerekirse, ben bana sorun çıkaran Başka’ya karşı ve hatta bana zulüm yapan düşmana karşı bile sorumluyum.²⁴

Levinas için etik eşitsizlik “baskıya tamamen karşı”dır, zira biyolojik akrabalık veya türün aynılığından ziyade farklılık temelli bir dayanışma önerir. (OB, s. 87, 159, 177). Biyolojik insan kavramı –ve dolayısıyla biyolojik olarak meşrulaştırılan her türlü insanmerkezcilik– etik olarak kesintiye uğratılır. Bu bağlamda, Levinas’ta insanlar ve insan olmayanlar arasındaki eşitsizlik, zorunlu olarak insan olmayanların ahlaki statüsünün reddine yol açmaz ve insanların onlara karşı sorumluluğu için yeterli sebeplere işaret eder. Tıpkı hiçbir karşılık beklemeksizin yardıma ihtiyacı olan insanlara –yabancıya, dula

ve yetime– karşı sonsuz biçimde sorumlu olmak gibi, hayvanların yüzlerinde, çılgınlıklarında ve bedenlerinde görülen açlık, ihtiyaç ve zulme karşı da benzer bir sorumluluk söz konusu olabilir. Levinas yüz etiği izahı bağlamında hayvanın yüzünün olmadığını ve bunun çetrefil bir mesele olduğunu söylemiş olsa da, hayvanın yüzü, bakışı veya ihtiyacı, beni –tamamıyla aynı şekilde olmasa da, bazı bakımlardan örtüşen şekillerde– en az insan yüzüne karşı olduğum kadar duyarlı olmaya ve yanıtlamaya çağırabilir. Levinas’ın insan varoluşuna uygulanan biyolojik kategoriler hakkında öne sürdüğü üzere, eğer insan eylemi etik açısından doğa ya da antropolojiden ziyade aşkınlıkla ve başkılığa duyarlılıkla tanımlanıyorsa, etik olanı, türlerin biyolojik farklılıkları gibi biyolojik ve antropolojik nedenlere dayandırarak insanlarla kısıtlamak da tartışmalı bir hal alır.

Levinasçı bağlamda, insan Başka’ya duyulan etik saygıyı, insanlardan farklılıkları veya başkılıklarıyla hayvan Başka’lara duyulan saygıya tercüme etmenin pek de kolay olmamasından ileri gelen, etiği hayvanları kapsayacak şekilde genişletmenin güçlüğünü ortaya koyan bir başka metin de vardır. “Bir Köpeğin Adı veya Doğal Haklar” adlı kısa bir yazıda, Levinas köpek Bobby’yi “Nazi Almanya’sındaki son Kantçı” olarak tarif etmiştir (DF, s. 153). Almanlar Levinas’ı ve diğer savaş mahkumlarını hiçbir şekilde tanımazken –“İnsan tenimizden sıyrılmıştık...biz insanlardan aşağı bir şey, bir maymun grubuyduk” diye belirtir– onları birer ihmal, tiksinti ve olumsuzlama nesnesinden daha fazlası olarak tanıyan, Bobby isimli bir köpek vardır; “Köpek ne etikle, ne de logos aracılığıyla kişinin haysiyetine şahitlik eder” (DF, s. 152). Köpek Bobby insanların davranışlarında eksik olan bir hümanizm, insanlığa karşı Kantçı bir saygı açığa vurur. John Llewelyn ve Christina Gerhardt’inkiler gibi birkaç okuma bu pasajlarda bir etik başkılık veya bir hayvan ötekiliği bulurken, Jacques Derrida ve David Wood gibi eleştirmenler hayvan ötekiliğinin eksikliğini bulur.²⁵ John Llewelyn ise Levinas’ın Holokost ile hayvanlara reva görülen muamele arasında bir benzerlik kurduğunu öne sürer.²⁶ Bobby insanlardan daha insancıl davranmaktadır ve Levinas’ın izahında insanlık dışı davranışların bir nesnesi değildir. Bu köpek metin boyunca simgesel bir şekilde insanlığın

21 Estetik bağlamında bu tür bir duyarlılığın güçlükleri için bkz. Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 9-19, 119-21.

22 J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity, 2003, s. 33.

23 Burada Levinas İngilizcede “cevap” anlamına gelen “response” ve “sorumluluk” anlamına gelen “responsibility” üzerinden bir kelime oyunu da yapıyor (ç.n.).

24 Jill Robbins, ed., *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 168.

25 Alternatif bir okuma için bkz. Christina Gerhardt, “The Ethics of Animals in Adorno and Kafka”, *New German Critique* C. 33, S. 1 (Kış 2006), s. 174-78. David Wood’un Levinas’ın hayvanlar ve çevre konusundaki eksiklerini tartıştığı çalışması için bkz. “Some Questions for My Levinasian Friends”, *Addressing Levinas*, ed. E. S. Nelson, A. Kapust, and K. Still (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2005), s. 152-69; Derrida’nın Bobby’nin cazibesi ve tapınmasına dair izahı için bkz. *The Animal that Therefore I Am*, s. 113-17.

26 Llewelyn, “Am I Obsessed by Bobby” s. 234-45.

insanlık yoksunluğu üzerinden yorumlanır ve “etik veya logos” olmadan etik olduğu ölçüde, kendine ait bir ahlaki faillikten de yoksundur. Ama Bobby’nin etik faillikten yoksun olması onun, köpeği karşılayan ve onunla oynayan Levinas ve savaş esiri arkadaşları için etik bir statüsü olmadığını mı ima eder? Eğer etik sadece eşitlik ve simetriyle tanımlanıyorsa, faillik ve düşünüm eksikliği etik olanın eksikliği demektir. Eğer etik asimetricse, yani, benim düşünümüne veya ötekinin doğal niteliklerine öncelse, o zaman bu tür asimetricler hayvanın etik statüsünü hariç tutmaz. Bu durumda, köpeğin eşitsizliği onun insanlara, ister korkudan, isterse nefret veya kayıtsızlıktan olsun, öteki insanların yapmadığı bir şekilde tepki vermesine izin verir.

Bir hayvan etiği olasılığı zorunlu olarak daha geniş kapsamlı bir çevre etiğini gerektirmez çünkü ekosistemler ve çevreler kolaylıkla yüzler veya başkalar olarak algılanamaz veya kavramsallaştırılmaz ve Levinas da paganlara özgü ve milliyetçi bir yaklaşımla peyzajlarla, mahallerle ve yerlerle özdeşleşmeyi eleştirir. Levinas, Nasyonal Sosyalizm’in yükselişinden başlayarak, Yahudilikteki artzamanlı doğa ve tin ikiliğini, pagan doğalcılığının anonim tekçi doğasıyla kıyaslar.²⁷ Dahası, Levinas, belki de fazlasıyla polemikçi ve neredeyse gnostik bir yaklaşımla, doğa, hayat ve varlığı ontolojinin ve savaşın bir koşulu, bencil bir kendini öne sürme ve Başka’ya kayıtsızlık olarak eleştirirken, “doğa”yı da tanımaz.²⁸

1930’lardan başlayarak, Nasyonal Sosyalizm’in yükselişine tepkisini içeren ilk yayınlarında, örneğin “Hitlerciliğin Felsefesi”nde, Levinas biyolojik olanı ölümcüllükle, kendiliğinden doğayı acımasız gaddarlıkla ve doğal bedeni, insanın yaşamın ve doğanın mekanik ve dirimselci güçlerine köle olmasıyla özdeşleştirir (DF, s. 27; OE, s. 54; UH, s. 18). Biyolojik ve doğalcı kategoriler aracılığıyla toplumsal olarak işaretlenen insanlar, kalıtım ve kan bağı yoluyla ırksallaştırılan doğal bedenlerine zincirlenmiştir ve “varoluş mücadelesi”nin aşırı kurban mantığına maruz kalırlar (UH, 20).²⁹ Levinas bu yaşam mücadelesini Spinoza ve Heidegger kadar Darwin ve Nietzsche ile de sürekli özdeşleştirmiştir.³⁰ Kendilerini doğayla ilişkili olarak bireyselleştirecekleri

27 Krş. Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), s. 190-92.

28 Robbins, *Is It Righteous To Be?*, age., s. 136, 145.

29 I. Levinas, *Unforeseen History*, çev. Nidra Poller, Urbana: University of Illinois Press, 2004 .

30 Age., s. 128, 136; “varoluş mücadelesi” için bkz. Robert Bernasconi, “Levinas and the Struggle for Existence”, *Addressing Levinas*, s. 170-84 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında UH kısaltmasıyla verilecektir].

yere ona tabi kılınmış insanlar, varlığın olumsuzluğunun ve oradalığının gaddarlığından kaçmayı başaramazlar; Levinas bu “oradalık” durumunu daha sonra *il y a’nın* kayıtsız “orada”sı olarak çözümleyecektir. Levinas 1935’teki *Kaçış Üzerine*’yi şu sözlerle sonlandırır: “Varlığı –içerdiği trajik umutsuzluk ve meşrulaştırdığı suçlarla birlikte– kabul eden her uygarlık ‘barbar’ nitelemesini hak eder” (OE, s. 73).

Bütünlük ve Sonsuzluk’ta ise doğayı conatus’un mücadelesiyle, ilahi olanla ve doğal olanın özdeşleşmesi ve iç içe geçmesiyle, çıplak veya acımasız varoluşla, Nietzscheci istencin kendini öne sürmesiyle, Nasyonal Sosyalizmin doğayı yerli kan ve toprak olarak fetişleştirmesiyle ve Heideggerci varlığın kırsallığıyla özdeşleştirmiştir. Kendini öne sürme ve mücadele olarak doğanın felsefesi, Levinas’ın çözümlemesinde Herakleitos’tan Heidegger’e kadar Batı metafiziğinin merkezinde yer almaktadır. Levinas’ın içkinlik felsefelerini de işte bu bağlamda değerlendirir. Bu felsefeler pagan ve ilkel bir esriklikle dünyanın kutsallığına katılım mantığının sınırları içinde bulunurlar.³¹ Levinas içkinlik felsefesini özellikle Heidegger’le, ancak genel olarak da, varlığın içinde kaybolma ve ona katılımdaki etik başkılığın yoksunluğu olarak Batı ontolojisiyle özdeşleştirmiştir. Levinas için varlıkla ilgilenmek temelde “hayatta kalma içgüdü”nü yansıtır; öz çıkar ve varlık şiddetin kaynağıdır (EN, s. xii).³²

Levinas yaşamı “bir şey sayesinde yaşamak” veya “bir şeyden beslenerek yaşamak” (*livre de*) olarak tarif ederken yaşamı doğadan ayırmaktadır. Yaşam –burada kastedilen, insan yaşamıdır– yeryüzünden ve güneşten, ekmek ve sudan beslenir (TI, s. 110-11). Bu bir şeyden beslenerek yaşamak birincil olana dönüş, çıplak var olma ve hayatta kalma istenci olarak görülebilir. Modern varoluş mücadelesi ve herkesin herkese karşı savaşı kavrayışı, arkaik ve birincil olan karşısında duyulan huşu ve korkuyla örtüşür ki, Adorno bu duyguyu daha eski, daha çetin baskılama biçimlerinin bir kalıntısı olarak ele alır (HF, s. 100). Adorno ve Levinas, faşizm ve ırkçılıkla özdeşleştirdikleri kendini öne sürme ve hayatta kalma mücadelesine verilen ayrıcalığı sorgulamışlardır. Levinas bir şeyden beslenerek yaşamının salt conatus veya istenç olmadığını, varoluş mücadelesinde kendini öne sürmek olmadığını göstererek, yaşamı güç ve istenç olarak gören bu yorumlara karşı çıkmıştır. “Yaşam, yaşam sevgisidir, içeriği

31 Krş. Moyn, *Origins of the Other*, s. 206-207.

32 Bernasconi, Levinas’ın Heidegger eleştirisinin, “varoluş mücadelesinde” (Kampf ums Dasein) iradenin ve egonun kendini öne sürmesinin yönelik eleştiriye temel aldığını savunur, bkz. “Levinas and the Struggle for Existence”, age., s. 171-73.

sadece benim varlığımdan ibaret olmayan, hatta benim varlığımdan daha değerli olan bir ilişkidir: düşünmek, yemek yemek, uyumak, okumak, çalışmak, ısınmak için güneşlenmek” (TI, s. 112). Halihazırda biyolojik olanın görünürdeki birliği içinde olan Ben (*moi*), nesnelere kurulan pragmatik ilişkiye dahi indirgenemeyen ve bu ilişkiden daha öncel olan beslenme ve keyif aracılığıyla, çok sayıda unsurla ilişki kurar: “Dünya bir araçlar sistemi olmasından önce, birbirini besleyen birimlerden oluşan bir topluluktur.”³³

David Wood bu tezi, beslenmeyi ve keyfi halihazırda biçimlendiren pratik anlamın referans bağlamı olarak Heidegger’in şeylerin pragmatik el-altındalığı ve kullanımı çözümlemesi perspektifinden eleştirmiştir.³⁴ Bu eleştiriye verilecek bir yanıt şu olabilir: Levinas’ın pozisyonu doğayla kurulan farklı bir ilişkiyi açığa vurur, zira araçsallık ve sahiplik, “yeryüzü, deniz, ışık, şehir” olarak sahip olunamayan birincil unsurlara sahip olup onları denetlemeyi şart koşar. Bu da birincil olanın, insanların nesnelere kurduğu pragmatik ilişkilerden daha fazla ve daha farklı olan çevrelerin ekolojisine işaret eder (TI, s. 131). İkinci olarak, Levinas’ın tezi duyumsal pratiğin önceliğinin bir versiyonu olarak, bu pratiğin mutlulukta ve Adorno’da da karşımıza çıkan “gereksinim ve çalışmanın azabı”nın verdiği ıstırapta ifa edilmesi olarak savunulabilir.³⁵ Bedensel beslenme ve hazzı araçsallıktan ayırınca, bedenün ölümlülüğü ve araçsallaştırılmasına karşı çıkan beden deneyimleri görünür olur (UH, s. 16-17). Levinas araçsal anlamın referans bağlamının insan varoluşunun sabit ve kaçınılmaz bir yapısından ziyade, tarihsel olarak değişken olduğunu belirtir. Bu bağlam, araçsal ilişkiler insanların refahı için tekrar yönlendirilme potansiyeli taşıdığından, mevcut toplumda kaçınılmaz olsa bile türevseldir. Heidegger uğruna pragmatik ilişkileri yönlendiren bir biçimsellikten bahsederken, bu ilişkiler Levinas’ta potansiyel mutluluk ve ıstırapla ilgilidir.³⁶ Levinas *Olmaktan Başka Türü’de* açlığın ve tadına varmanın, maddesellikleri ve hazza ve ıstıraba temayüz ettirilmeleri nedeniyle pragmatik el altında olmaya, kendine mal etmeye ve sahip olmaya indirgenemeyeceğini gösterir. Yaşam, sadece yaşamdan keyif alabildiği için bu keyfin verdiği gönül rahatlığından Başka için vazgeçebilir (OB, s. 73-74).

33 I. Levinas, *Time and the Other*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 63, 84 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında TO kısaltmasıyla verilecektir].

34 Wood, “Some Questions for My Levinasian Friends”, s. 153-154.

35 Adorno Hegel eleştirisinde “insanların ifa ettiği şekliyle tarihin seyrinin duyumsal güncelliğini” vurgular (HF, s. 42).

36 Heidegger de şeylerle kurulan pragmatik ilişkileri ve “araç olma”yı son dönem düşüncesinde giderek daha çok sorgulamış, şeylerin araçsallaştırılmasını onların içinde şairane bir duyarlılıkla ikamet etmekten ayırmıştır.

Levinas’ın gnostik ve öbür dünyaya dair okumaları varlığı ve onun ötesini –ya da başka türüsünü–mutlak bir karşıtıyla yerleştirerek aşkınlığı “Semavi Kent” ve “manzaranın arkasındaki dünyalar” olarak şeyleştirir (OB, s. 4, 178). Bu tür yorumlara rağmen, Levinas hem dünyevi bir birincil dışsallık hem de etik bir çoğulculuktan oluşan ikili bir dışsallığı savunur.³⁷ Levinas’ın düşüncesi, başkayla kurulan ilişkide ortaya çıkan, “bir birlik olacak şekilde birleşmeyen bir çoğulluğa” doğru ilerler (TO, s. 43, 54, 75). Tekillerin böylesi radikal bir şekilde bir araya geldiği bu çoğulluk, bütünlük tarafından düzene sokulabilecek sayısal bir çokluktan farklıdır (TI, s. 221). Eleştirmenlerinin ona attığı çileci fedakarlığın aksine, Levinas burada, mutluluk aracılığıyla kişisel bir hal alan yaşamın doğadan veya varlıktan daha fazlası olduğunu açığa koyan Ben’in keyif ve mutluluğunu kutlar. Levinas’a göre duyarlık ve hislerin olmadığı bir yaşam, tatmin ve mutluluk talebi olmayan bir kişi olamaz (TI, s. 115). Yaşamının özgül içeriklerinin verdiği mutluluk yoluyla bireyselleşen Ben bu anlamda “varlığın ötesi”nde ve yaşam veya ırk felsefelerinin kişisel olmayan kategorilerinin de ötesindedir. Böyle bir kişisel olmayan yaşamda, yaşam kendi kendini tüketir, zira yaşamın tamamı, yaşamın besindir ve yaşamın tamamı aynıdır (EN, s. 13-14). Bireyselleşmiş bir duygulanımlı yaşam olarak birey hem bencillik içinde hem de bedensel olarak başka’nın mutluluğu ve acısıyla kesintiye uğratılmış bencilliğin içinde yaşar.

Levinas başka’nın yaşayan varlığın aynılığını kesintiye uğratması, insanın ekmeğini ağzından çekip alarak başkasına vermesinden de bu bağlamda bahseder. Bu bağlamda biz de duyumsal olan ve beslenme, yemek yeme, uyuma ve kitap okuma olmasa bile güneşin sıcaklığının veya suyun serinliğinin tadını çıkarma gibi duygulanımlarla dolu olan yaşamında hayvanların açlık ve tatmini gündeme getirebiliriz. Levinas “ilk ahlaklılık, ilk feragat” sayılan “dünyevi beslenmelere’ dair ahlaklı davranışlardan” bahseder: “Bu son feragat değildir ama kişinin bunu yaşayarak aşması gerekir” (TO, s. 43,54). Bu ilk dünyevi ahlaklı davranış, adalet ve iktisatla ilgili olandır (EN, s. 23, 29). Başka’nın yüzü ve Başka’nın açlık ve sefaletiyle sorgulanan doğa, doğallık ve doğalcılık söylemlerine Levinas’ın getirdiği eleştirileri hatırlarsak, Levinasçı bir hayvan ve çevre etiğinin “doğa”ya başvurarak meşrulaştırılmayacağı açık hale gelir (AT, s. 26-27). “Doğa”ya yapılan çağrıların Levinas’ın düşüncesinde hiçbir önceliği

37 Levinas’ın sözde gnostisizmi için bkz. Gillian Rose, *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 37-38; ve S. Žižek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004), s. 106

yoktur, zira etik olan doğal olandan daha önce, daha eski ve daha dolaysızdır ve ondan türetilemez (OB, s. 84-85). İnsan maddeselliği, duyumsallığı ve yaralanabilirliği “doğadan öncedir”, tıpkı varlıkta sebat olarak biyolojik olana indirgenemeyen annelikte olduğu gibi (OB, s. 68, 75). Daha da radikal olarak, insani yüz yüze olma durumu, “bir araya gelme ve dostluk” nedeniyle, “insan, diğer tüm gerçeklikle zıtlık içindedir” (AT, s. 56).

İnsani olan kişilerarasılıkla örneklendirilirken, insani olmayan ve doğal olan da üçüncü şahıs nesneliliğinin bakış açısıyla özdeşleştirilir (OB, s. 81, 86). Gene de, Levinas’taki, bedensel ve dünyevi ihtiyaç ve hazları, tensel hayatı ve doğurganlığı ele alan, İbranice Kitabı Mukaddes üslubunda olmakla birlikte etik maddeci olan uğrak, insani olan ve olmayanı beden ve bedende cisimleşme yoluyla ilişkilendirerek insani olmayanın nesnel ilişkilere indirgenmesini kesintiye uğratar. Eğer böyle bir uğrak yönelimsellik ve rasyonellikten önce gelen ve dolayısıyla onlarda sınırlı olmayan bir etik yükümlülüğe işaret ediyorsa, doğrudan Levinas’tan kaynaklanmasa bile Levinasçı olan bir hayvan etiğinden bahsedebilir. Yani, hayvanın “bir şeyden beslenerek yaşama”sının bana hitap etmesi, beni tepki vermeye çağırması ve benim bunu yapabilmem ya da yapamamam ölçüsünde, hayvan olan başka’nın hümanizmi söz konusudur. Böyle bir etik hayvanlarla ve onların ıstırapıyla özdeşlemeyi gerektirdiği ölçüde, insani olanla olmayanın heterojenliği, özdeşleşmedeki bu sürekliliği ve dayanışmayı sorgular.

Levinas’ta bir hayvan etiği bir önsezi olarak bulunabilir ama bir çevre etiğinin olup olmayacağı hala şüphelidir. Kirlilik ve küresel ısınma insan ve hayvan yaşamını olumsuz etkilediği ölçüde, çevre olsa olsa pragmatik bir mesele midir yoksa çevre ve ekosistemler insan eylemi ve eylemsizliği üzerine daha fazla yükümlülükler getirebilir mi? Levinas’ın düşüncesinde bir yer ve doğa etiğinden bahsetmek kaçınılmaz olarak paganlık mıdır, yoksa bunlar söğürülme ve katılımdan ziyade karşılaşma ve yüzleşmeyi bireyleştirerek –doğa ve doğalcılık olmaksızın– etik açıdan düşünülebilirler mi? Eriyen bir buzulda veya kirlenen bir sulak alanda etik aşkınlık olduğu iddiası, buzullar ve sulak alanlar deneyim yaşamadığı, hatta gereksinim, arzu ve açlığı hiç deneyimlemediği için Levinas’ın insani olmayanın kişiselleştirilmesine ve insani olanın kişisellikten çıkarılmasına getirdiği eleştirilerin çarpıtılması mı olur?

Levinas yeryüzünü, ormanları ve dağları, insanın ve toplumsallığının koşulsuz önceliğinin olduğu sürgün yerleri olarak gördüğü ölçüde, doğaya yaklaşımı yetersizdir (DF, s. 17, 22-23). Levinas’ın “ilk” veya “dünyevi ahlaklılık”

kavramlarının imalarına, birincil olana araçsal olmayan yaklaşımına ve duyumsallıkla maddeselliği birleştirmesine rağmen, bu sorular baki kalır. İlk olarak, Levinas’ın son dönem Heidegger’in çevre hakkındaki düşüncelerini reddinin de gösterdiği üzere, Levinas’ta doğal bütünleşik tamlıkların eklemeliğine sadece kısıtlı bir rol düştüğünden, daha kapsamlı veya geniş erimli çevre hassasiyetleri veya sorumlulukları Levinasçı bir bakış açısından şüpheli gözükür.³⁸ İkinci olarak, onda doğanın değil de sadece insan veya belki dolayısıyla hayvan yaşamının sömürüsü, tahakkümü veya somutlaşması söz konusu olduğundan, Levinas’ın etik olana dair tasvirinde çatlaklara yol açmaksızın, yani Levinas’ın düşüncesini, başka canlılara genişleterek sözünün lafzi anlamından ayrılmaksızın ve doğal olgulara genişleterek yönelimini ve yönünü saptırmaksızın etik ekolojik iddialarda bulunmak zordur.

Gene de, Levinas’ın düşüncesi çevre düşünümü ve meşguliyeti için birden çok başlangıç noktası öne sunar. Levinas Aydınlanmanın ve Marksizm’in maddeciliğini eleştirir ama etik yönelimini ve vaadini tanır (UH, s. 15-17). Levinas’ın hümanizmi, bizi başka’lara yönlendirdikleri ölçüde sıklıkla övdüğü hümanist maddecilik ve sosyalizmden alınan tensel tatmin ve mutluluk gibi unsurları içerir.³⁹ “Madde başka-için’in bizatihi merkezidir” diye ısrar eden ve aşağıda tekrar geri döneceğimiz etik maddeciliğe dair bu tefekkür, benliğin duyumsal bir yaratık olmasıyla ilişkilendirilir (OB, s. 77, 113-14). “İşte buradayım” diyen hayvandan ziyade insan olsa bile, başka’nın tepki vermemesi benim o başka’ya yönelik olan sorumluluğumdan kaçmak için asla bir bahane değildir. Bu düşünüm, “maddesel doğamız, tam da varlığın içindeki dayanışmanın yerine getirilmesidir” (DF, s. 126) anlamına geldiği ölçüde, başka hayvanları kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Yani, asimetri sorumluluğu dışlamadığı, tam aksine sorumluluğun koşulu olduğu ölçüde ve hayvanlarla, keyif alan ve acı çeken, yani doğal unsurlardan yaşayan ve bir tür duyum ve duygu sahibi olan, dolayısıyla insan sorumluluğundan dışlanamayacak maddesel duyumsal varlıklar olarak karşılaştığı ölçüde hayvanları kapsayacak şekilde genişletilir.

Levinas’ın hümanizmi ekolojik biyomerkezcilik ve doğal olanın veya “doğa olarak doğa”nın önceliğini teyit eden diğer biyolojik veya öteki türden doğalcılık çeşitleriyle yapısal olarak uyumsuzdur. Bir ikinci yüzyıl tefsircisini yorumlarken Levinas şöyle bir sonuca ulaşır: “yeryüzü insana verilmemiş,

38 Levinas doğal tamlıkları “bütünlükler”den ayırır ama bu ayrımın etik açısından potansiyel önemini tartışmaz, AT, s. 43-44

39 Marksizm konusunda bkz. EN s. 119-20.

onun tarafından alınmış olsaydı, ona sadece bir kanun kaçağı olarak sahip olurdu” (CPP, s. 58). Yeryüzü insani ve belki ilahi adalet meselesidir, doğaya içkin bir mesele değildir. Dolayısıyla, son dönemde verdiği bir röportajda ekoloji hakkında bir soru sorulduğunda, Levinas ekolojiyi insani iktisat ve adaletle dair bir mesele olarak ele almıştır.⁴⁰ Bu yanıt, derin ekoloji gibi hümanizm karşıtı ve derin yeşilci yorumlar için yetersiz gözükebilir, ama –tıpkı Adorno’nun eserleri gibi– insani ve doğal yaşamın rabitasını daha yeterli bir biçimde ele alan çevre adaleti hareketini önceden haber verir.⁴¹

Doğal Tarihler: Adorno, Hayvanlar ve Çevre

Levinas’ta başkalık ve aşkınlık uğrakları, gerçekleşmese de bir potansiyel olarak varolan, doğalcı olmayan bir hayvan etiğine ve insanlar için temel önemdeki kentsel ve kırsal hava, toprak ve suya dair anlamlı ama yetersiz bir çevre etiğine işaret eder. Theodor Adorno’nun eserlerindeyse, doğa ve tarih ile doğalcılık ve konstrüktivizm karşıtlıklarına bir başka alternatif eklenir, zira insanlar hem doğal varlıklardır hem de dolaysız ve doğal varlıklarıyla özdeş değildirlir.⁴² Adorno, örneğin insanlar “kendi doğallıklarının bilincinde” olduklarında “doğa üzerindeki tahakkümlerine, yani doğanın tahakkümünü ebedileştiren tahakkümlerine son verme çağrısı”nda bulunabilirler (HF, s. 152) diye öne sürdüğünde, düşünümsel ve indirgemeci olmayan bir doğallık diye tarif edilebilecek bir fikir savunur.

Adorno’nun düşüncesi, Levinas’ın düşüncesinde ayrılan öncüller ve amaçlarla farklı bir felsefi strateji takip etmekle birlikte, onula örtüşen unsurlar içerir. Örneğin, aralarındaki mesafeye rağmen, “bütünlüğe”, yani bir sistemdeki şeylerin anlaşılır kavranabilirliğine yönelik eleştirileri ortakır.⁴³ Adorno’nun olgun düşüncesinde iyice açığa çıkan bütünlük eleştirisi, Levinasçı başkalık ve insanlık kavrayışına bir hayli benzeyen, kavramsallık öncesi ve kesintiye uğraticı eğilimlere sahip özdeşsizlik aracılığıyla gerçekleşir (HF, s. 146-47). Ek olarak, ikisi de indirgemeci ve gerici olduğu gerekçesiyle bilimsel ve romantik doğalcılığa karşı çıkmış, romantik doğalcılığı faşizmle bağdaştırmışlardır.

40 Robbins, *Is It Righteous To Be?*, s. 133-34.

41 Bir örnek vermek gerekirse, Vandana Shiva’nın çalışmaları çevre krizi ve insani adaletsizliğin rabitasını sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk temelinde ele alır. Adil ve çevreci bir toplumun ve biyoçeşitlilikle kültürel çeşitliliğin kesişimi konusunda bkz. V. Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* (Cambridge, Mass.: South End Press, 2005).

42 T. W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 15 [Türkçesi: *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2015].

43 Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1, s. 325-326.

Adorno maddeciliğe çok daha yakın olsa da, hem Adorno hem Levinas duyumsal insan faaliyeti ve tatminin maddeci uğrağını vurgulamıştır.

Levinas bir şeyden faydalanarak yaşamayı, beslenme, keyif, emek ve yorgunluk olarak ele almıştır. Levinas’a göre “acı telafi edilemez” ve “gelecekte verilecek ceza şimdiki zamanın acılarını silmez”; herhangi bir adil ceza olmadan, diye devam eder Levinas, “umut etmek telafi edilemeyen telafi edilmesini ummaktır; şimdiki zaman için umut etmektir” (EE s. 93). “Tenin kefareti”, yani dünyevi varoluşun ve maddi gereksinim ve arzuların kefaretinin şimdiki zamanda ödenmesi için duyulan ütopycı ve mesihçi umut, Adorno için maddeciliğin meşrulaştırılması olarak kalır.⁴⁴ Toplumun örtük vaadi, bu vaade ne kadar ihanet edilirse edilsin “toplumun her bir üyesinin fiziksel ıstırabının ve bu ıstırapa dair içsel düşünüm biçimlerinin yadsınmasıdır. Bu durumda, hem kendine hem de diğer her canlıya karşı tamamıyla şeffaf bir dayanışmayla kendini gerçekleştirmek, herkesin çıkarınadır.”⁴⁵ Hayat her iki düşünür için de olgusal bir biyolojik iddia değildir; ıstırap ve adaletsizliği ele almaya çağırır. Etiktir veya sosyo-politiktir.

Stendhalcı “mutluluk vaadi” gerçekleşmeden kalır ve belki de gerçekleştirilemez ve ütopycı olmayı sürdürür ve insan hakları ve refahını gerçekleştirecek maddecilik, tarihsel hayata geçirildiğinde yozlaşmış, kendi kendine ihanet etmiştir. Adorno için ütopycılık ve ihanet arasında, ıstırapla mutluluğunki kadar, hasar görmüş yaşamla iyi yaşamın maddeci (negatif) diyalektiği de hayati önem taşımayı sürdürür: “Sanat, sadece kısmen olumlu olan bir mutluluk öngörüsünün bugün uğursuzca karşısına dikildiği mutluluk imkânını olumsuz haliyle kaydeder ... bir zamanlar sanatı tanımlamak için kullanılan *promesse du bonheur* [mutluluk vaadi] sadece yalancı bir mutluluğun çehresindeki maskenin çekip alındığı yerde bulunabilir.”⁴⁶ Bu görüş sadece estetikle ilişkili değildir. Düşünüm ve rasyonalite somut gereksinimlere, ilgilere ve onların tatminine başvurmadığı sürece, bireyin ve onun maddi özdeşsizlik bağlamının kaybı sonucunda evrensel akıl, irrasyonel bir tahakküme dönüşür (HF, s. 41, 61). Kurbanlardan sakatlanmalarına ses çıkartmayıp evrensel olanda teselli bulmalarını talep eden dini ve sekülerleşmiş teodiselerin ve Hegel’in tarih felsefesinin tek yanlılığıdır bu, zira “tikeli niteleyen özdeşsizliğin bilinci

44 T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Continuum Books, 1973), s. 207 [Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2016, s. 192]

45 *Age.*, s. 189.

46 T. W. Adorno, “Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine”, *Müzik Yazıları*, yay. haz. ve çev. Şeyda Öztürk, YKY & Borsan Sanat, 2018, s. 146.

kendi tözselliğinden sıyrılır ve sadece ıstırap olarak, acının bilincinde olma hali olarak varlığını sürdürür” (HF, s. 42).

Dolaysızlık görünümünde soğurulmuş ve onun efsununa kapılmış olan kendiliğindenlik tüketime, mutluluksa hazza indirgenir.⁴⁷ Ancak maddi ve duyumsal pratik –ve bunların mevcut gerçeklikle bir araya getirilemeyecek mutluluk ve iyi yaşam içindeki potansiyel varlıkları–⁴⁸ Adorno’nun –sadece ilk bakışta ya da başlangıç mahiyetindeki bir okumada– bütün olumlu iddiaları sıfırlar gibi görünen eleştirel modellerine ve negatif diyalektik prosedürüne kılavuzluk eder. Robert Manning’e göre Adorno’nun felsefesi, Levinas’ta ifade edilen “kendi etik hissini anlamını kazıyıp ortaya çıkartamaz” çünkü Adorno’nun felsefesi “bütünüyle negatif bir düşünüm stratejisi, bütünüyle eleştirel bir kuramdır.”⁴⁹

“Teori ve Pratiğe Kenar Notları”nda Adorno düşünüm öncesi ve teori öncesi kendiliğindenliği ve pratiğin olumluluğunu başlı başına reddetmez, teoriyi, düşünümü ve pratiğin aleyhine işleyen kavram emeğini değersizleştiren pratik takıntısını ve pratiğin şeyleştirilmesini reddeder.⁵⁰ Kendiliğindenliğe tamamen el koyulmaması için düşünümSELLİĞE ve maddi ve toplumsal gerçekliklerle yüzleşmeye gereksinim vardır.⁵¹ Duyumsal haz eleştirel düşüncenin hareket halindeki kümelenmesinde bir referans noktası rolü oynar, bir yandan da, metanın fetiş niteliğinin mantığına uymaya zorlandığı için şüphelidir. Yani, kendiliğin bireyselleşmesini ve başkalarının uğradığı adaletsizliği ve ıstırapı görmezden gelecek raddede metalaştığı ve manipüle edildiği ölçüde şüphelidir.⁵² Adorno, öğrenci hareketine meydan okuduğu “Teslimiyet” adlı görünürde son derece karamsar olan son dönem makalesinde düşünmeyi, ne kadar hasarlı ve tavizkâr olsa da, kendisinin ve insanlığın mutluluğuna bağlılığını koruyan bir direniş pratiği olarak ele alır.⁵³ Adorno salt negatif, düşünümsel ve teorik bir düşünür

47 *Age.*, s. 154, 146.

48 “Kötü” veya hasar görmüş yaşamın orta yerinde “iyi yaşamın” anlamı için bkz. Adorno, *The Culture Industry*, s. 90 ve HF, s. 262-63.

49 R. J. S. Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1993), s. 190; Espen Hammer ise tam tersi sonuca varur –eleştiri, teori ve yas çalışması olmadan Levinas’ın etiği sonsuz bir melankoliden ibaret olur: *Adorno and the Political* (Londra: Routledge, 2006), s. 120-21.

50 Bkz. “Theory and Practice”, T. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords* (New York: Columbia University Press, 2005), s. 266.

51 Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, s. 176.

52 Kitlesel olarak üretilmiş ve uyumlu bireyselleşmeyle, bu bireyselliğin feda ettiği, ancak bu tür bir soğurulmaya karşı durabilecek bireyler arasındaki fark için bkz. Adorno, “Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine”, s. 35, 52; “birey” kategorisinin teodisesi ve uyumlu işlevi için bkz. HF, s. 60, 212, 265.

53 Bkz Adorno, “Resignation”, *Critical Models* ve HF, s. 97.

değildir. Bu tür bir mutluluk, güçlü bir ıstırap eleştirisine izin veren hem etik hem de ütopyacı uğraklar içerir ki, Adorno bu ıstırap eleştirisini hayvanları ve doğayı kapsayacak şekilde genişletir.

Adorno, tıpkı Levinas gibi, bilimsel ve romantik doğalcılık türlerini eleştirmişti. Bu doğalcılık türlerinin aşkınlığı tamamen yıkmak yerine, doğayı nesnel olgusalılık, varoluş ve kendini öne sürme mücadelesi veya pastoral cennet olarak resmetmesi, Adorno’ya göre ideolojiyi ve dolayısıyla toplumsal tahakkümü yansıtır. İdeoloji insafsızdır, kimlik inşasında en güçlü halindedir ve bu inşada ikinci doğa, “insanların tam da kendileri olduklarına ve kendilerine ait olduklarına inandıkları o anda” değişmez ilk doğa görünümünü alır (HF, s. 78). İnsanın doğa tahakkümüne bağlı olan toplumsal tahakküm, doğal tarihin dışında kalan bir aşkınlık yoluyla kesintiye uğratılmaktan ziyade içkin eleştiri yoluyla açığa çıkartılır. İçkinliğin kendini eleştirmesi doğa eleştirisine yeni bir odak kazandırır. Adorno doğayı ideolojik bir işleve indirgeyerek ortadan kaldırmaz. Kategoriyi ortadan kaldırmadan onun ideolojik olarak belirlenmiş kavramsallaştırmalarını eleştirmek, doğanın toplumsal-etik olasılıklarının insan hayatı açısından önemini korur. Adorno için, bizler “tarihin potansiyel kurbanları olduğunu fark ettiğimiz anda” (HF, s. 23) onun maddi ve nesnel yanını tanımaya mecbur kalırız. İşte bu olgusalılık, eleştirinin ve dönüşümün olasılığıdır.

Adorno’nun indirgemeci olmayan maddeciliğinin sonucunda –ki Adorno için maddecilik “nesnenin önceliği” ve nesnelere bilen ve düzenleyen özneye indirgenmesinin reddidir– doğa ardında bir kalıntı ve fazlalık bırakmadan öznellik veya öznelarası bir bütünlükte soğurulamaz.⁵⁴ Bizatihi özne söylemleri maddi ve bedenli öznelere özdeşsizliğine uygunsuzdur.⁵⁵ Bu haliyle doğa, bireysel olana ve topluma musallat olur. Burada Levinas’ın bütünlüğün ve aynının kesintiye uğratılması olarak aşkınlık rotası izlenmez; aksine, dünyevi içkinlik, özdeşlik ve mübadelede işbaşında olan eşdeğerlik mantığı aracılığıyla toplumsal bütünlüğe dahil oluşunu ve sabitleşmesini bozguna uğratar. Levinas’a göre başkalık veya mutlak ötekilik anarşik bir dışsallık ve aşkınlıktan ve negatiflik ve özdeşsizlik aşkınlık açısından yetersiz kalırken, Adorno için ötekilik

54 Adorno, *Negative Dialectics*, s. 192; nesnenin önceliği ve öznel indirgemenin eleştirisi için bkz. Asher Horowitz, *Ethics at a Standstill: History and Subjectivity in Levinas and the Frankfurt School* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008), s. 191-194.

55 Claudia Leeb bu noktayı şurada ele alır: “Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing”, *Political Theory*, C. 36, S. 3 (2008), s. 351-76.

ve özdeşsizlik nesnelere ve onların ilişkide olma haline içkin veya içrektir (Levinas'ın negatifiklik ve özdeşsizlik hakkındaki görüşleri için, bkz. *OB*, s. 9, 13). Bu Adorno'nun düşüncesinde mümkündür çünkü o içkinliği bir özle veya özdeşlikle özdeşleştirmez (Levinas'ın içkinliği özle özdeşleştirilmesi için, bkz. *OB*, s. 17). Dolayısıyla, sadece insanlar –veya onların özneliği– değil, şeyler veya nesnelere de asimilasyona direndikleri ve sistematik bir düzeni sorgulayabildikleri müddetçe sistemi kesintiye uğratabilir. Toplumsal bütünlük her şey üzerinde iktidar kurar, öyle ki biz nesnelere meşgul olur ve onların sihri kapılırız.⁵⁶ Direniş de kaçınılmaz olarak bizatihi başkaldırdığı kategoriler ve yapılar üzerinden dolayımlanır: “cebri özdeşliğin ötesindeki hakikat onun mutlak ötekisi olamaz, her zaman bu cebri özdeşliğin içinden geçer ve onun üzerinden dolayımlanır” (sırasıyla *HF*, s. 23 ve 26). Tahakküme direnirken bile kaçınılmaz olarak onun suç ortağı olma durumunda, eleştirel düşünce kendi zayıflığından kaçamaz (*HF*, s. 47, 55).

Özdeşliğin hareketi aynı zamanda özdeşsizliğe doğru bir hareket olduğu sürece dolayım da bütünlleştirici değil antagonist ve aporetik olacağından, direniş hâlâ gerçekleşir.⁵⁷ Bu direniş, bütün indirgenemezliği ve aşkınlığı içinde nesnenin tarafında ortaya çıkmaz sadece, Adorno bu açıdan Levinas'tan daha umutludur, direniş aynı zamanda düşünüm uğraşında ve düşüncenin kendi bağlamına karşı kazanacağı mesafede de gerçekleşebilir (*HF*, s. 11). Her iki durumda da Adorno kesintiye öteki dünyaya ait başkalıktan ziyade dünyalar arası başkalıkla bağdaştırır. Adorno, ister retorik düzeyinde olsun, ister teolojik, Tanrı'dan, varlığın ötesinde kalan ve ondan farklı olan bir aşkınlık ve sonsuzluktan bahsetmek yerine düşünceyi ve pratiği alt üst ederek yeniden yönlendiren, ontik, maddi ve ampirik bir dünyevi içkinlikten bahseder.⁵⁸ Ampirik olana ve nesneye, yani indirgenemez “eklenti”ye (*das Hinzutretende*) yapılan bu dolaylı gönderme, ampirik dünyanın maruz kaldığı ideolojik manipülasyon ve kayıp düşünüldüğünde, riskli ve ikircikli olarak kalır.⁵⁹ Adorno ve Levinas, Heidegger'in en acımasız eleştirmenleridir. Levinas Heidegger'in

56 Adorno, *The Culture Industry, age.*, s. 54-55.

57 T. W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 234.

58 Levinas'ın dini bir dil kullanması konusundaki iki yaklaşıma da şu çalışmada karşı çıkıyorum: “The Secular, the Religious, and the Ethical in Kierkegaard and Levinas”, *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, ed. Claudia Welz and Karl Verstrynge (Londra: Turnshare, 2008), s. 91-109.

59 “Eklenti” hakkında bkz. *HF*, s. 228, 234, 255, 260; kültür endüstrisinde ampirik gerçekliğin kaybı hakkında bkz. Adorno, *The Culture Industry*, s. 53.

Varlığını, onu aşan Başka adına eleştirirken, Adorno Varlığı, onu çoğullukları, heterojenlikleri ve özdeşsizlikleriyle yerinden eden varlıklar adına eleştirir. Adorno dolayısıyla doğayı kendi çoğulluğu ve dağınıklığıyla özdeş olmamasıyla özdeşleştirir (*HF*, s. 255, 266).

Geleneksel doğa ve doğalcılık anlayışlarını sıklıkla Levinas'la aynı sebeplerden ötürü eleştiren Adorno'nun ilk döneminden son dönemine kadar bütün çalışmalarında tarih ile doğa arasındaki ilişki merkezi bir konu olmuştur. 1930'ların başında Adorno tarih ile doğa arasındaki çözümsüzlüğü –ya da zorlu paradoksu– temel ve kaçınılmaz bir şey olarak ele almış ve ikisini de tarihi doğallaştırırken, doğal olanı da tarihselleştirerek doğa ile tarih arasındaki tipik antitezi kaldıran bir “doğal tarih” kavramı üzerinden düşünmeye çağırmıştır.⁶⁰ Doğa, şimdiye dek olmuş olanlar anlamında, tarihtir. İnsan doğası dediğimiz de şu ana kadar insanların olduğu şeyin bir ürünüdür.⁶¹ Doğayı etkinleştirmesi ve oluşturması ve bu tür bir dönüşümün kapsadığı bütün yenilik olasılıkları anlamındaki tarih de doğadır. Tarih ve doğanın ikisi de ikinci doğaya dairdir, yani dönüşen ve dönüşmüş hali sabit kabul edilen meselelerdir. Marx insan özgürlüğünün gerçekleşmesini, doğal tarihin sonlanması ve insan failliği üzerinden akılcı bir şekilde biçimlendirilmiş gerçek tarihin başlangıcı olarak tarif etmişti. Genç Marx için “doğa olarak doğa” bir kurgudur ve doğanın ortadan kaldırılması özgür bireyselliğin ortaya çıkışıdır.⁶² Adorno “doğal tarih”i defalarca bu anlamda kullanmıştır. Bir yandan da, “doğal tarih” kategorisinin kaba doğalcı kullanımıyla eleştirel düşünücü kullanımını birbirinden ayırmış, ikincisini üretken bir paradoks olarak ele almıştır (*HF*, s. 116-17). Bu çıkmaz, organik ve hayvani bir yaşama, insan yaşamıyla hayvan yaşamı arasındaki maddi ve bedensel bağlantılara, mutluluğa ve ıstıraba dair örtük vaat ve ideolojik kurmaca ile hayvanlara ve doğal olgulara yönelik mecburi olmayan ve zora dayanmayan duyumsal bir duyarlılık ve etik uygunluk arasındaki gerilimde ortaya çıkar.

Bu maddi uğraşın izini sanata kadar süren Adorno'da, estetik ve kültürel olanın her zaman etik olandan türetildiğini düşünen Levinas'ta bulunmayan bir doğa estetiği mevcuttur (*CPP*, s. 100). Adorno bu bağlamda da bir özdeşsizlik ve eşdeğersizlik uğraşı, öykünmeye özgü duyumsal özgürlük ve tepki verebilirlik uğraşı görür, dolayısıyla sanat Platon'dan Levinas'a kadar bütün ahlakçıların

60 Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1: 345, 354.

61 *Age.*, s. 358.

62 Marx, *Selected Writings*, s. 95-96, 152.

kınadığı fetişizm, putperestlik ve mit değildir. Adorno öykünmede özgürlük ve bağımlılığın potansiyel özdeşsizliğini dile getirir ve mitte bir aydınlanma uğrağı bularak, aradığı şeyi, yani düşünüm tarafından kirletilmemiş bir kökeni asla bulamayan gerici arkaikliği reddeder.

Adorno bir maddecilikten ve imgelerin olmadığı bir sanattan bahsedip Yahudilikteki imge ve put yaşağını eleştirel bir dille kullansa da, bu konuyu Levinas kadar zorlamaz. Benlik dış dünyanın ya oyunbazlığını ve rahatlığını ya da sertliğini ve soğukluğunu model alarak ona öykünür.⁶³ Levinas'ın bedeninin ve kendiliğinin şeyleştirilmesinden bahsederken söylediği gibi, "şiddete maruz kaldıkça, kendiliğindenlik değişime uğrar ve tam zıddına dönüşür" (TI, s. 229). Büyülenmiş ve soğurulmuş özdeşleşme herhangi bir mesafe almaya izin vermediği gibi, özdeşleştirici düşünce de bütün farklılıkları bastırır. İki de rolünü, önemini ve olasılıklarını tüketmeyen öykünmeden türer. Asher Horowitz'in öne sürdüğü gibi, öykünme hem nesneye duyulan arzuyu hem de onun çözümsüz dışsallığını içerir.⁶⁴ Bu aynı zamanda Levinas tarafından da ele alınan başkalık arzusunun ikircikli mantığıdır. Şiiri sihir, sanatı da putperestlik olarak değerlendiren Levinas bu öykünmeci uğrağı gerici olarak tarif etse de, o da –Jill Robbins'in öne sürdüğü gibi– öykünmeci olanı eleştirmek için öykünmeci olanı önvarsaymaktan ve kullanmaktan kaçınmaz, ki bu da öykünmeye içkin bir olanaktır (UH, s. 85, 88-90).⁶⁵ Dolayısıyla, kendiliğindenliği ve alıcılığıyla duyumsallıkla bağdaştırılan öykünmeciliği –Aristoteles gibi– sadece insanlara atfetmeyen Adorno için öykünme, özdeşleşme ve sanat ya kölelik ya da özgürleşme olabilir. Bu tür bir tanıma ve mekanik uyarıcılara ve tepkilere indirgenemeyen tepki verebilirlikteki özdeşleşme, hayvan sorusu açısından can alıcı önemdedir.⁶⁶

Bu indirgemeci olmayan revizyonist maddeci strateji Adorno'nun, insan ıstırabı kadar hayvan ıstırabını da insanın doğa üzerinde kurduğu tahakkümün bir parçası olarak ele almasını sağlar. Adorno sıklıkla hayvanların doğal kapasitelerine pek önem vermez gibi görünse de, onların ıstırabına dikkat çeker. Adorno'ya göre, ister insanların isterse hayvanların olsun, ıstıraha kayıtsız kalmak, atların maruz aldığı kötü muamelenin ve Auschwitz gibi bir

şeyin mümkün olmasını sağlayan o soğukluk ve duyarsızlığa dayanır (HF, s. 154-55). Adorno *Minima Moralia*'da ırkçılıktaki insanlıktan çıkarma davranışını hayvanın hor görülerek belli bir mesafeye itilmesiyle ilişkilendirir. Bütünüyle başka olan insanlıktan çıkarılmış insanlar ve değersizleştirilmiş hayvanlar bakışın aynılığını etik açıdan kesintiye uğratmazlar. Alt-insan ve insan-olmayan normatif insandan kategorik olarak ayrılmıştır ve "ölümcül yara almış bir hayvanın bakışı insanınkiyle karşılaştığı anda, pogromun yapılıp yapılmayacağı da belli olur," zira "iktidardakilerin, insani olanı tam da farklı olandan kendilerine geri yansıtmak yerine, ancak kendi yansıtılmış imgelerini insan olarak algılamalarına yol açar." Başka'nın çırpınışları ve ıstırabı "o manik bakışı yalanlayamaz."⁶⁷ Sadece insan yüzünün değil, organik yaşamın tamamının bir özelliği olan yaralanabilirlik ve savunmasızlığa rağmen, hayvan sadece yıkımın pasif bir nesnesi, insan hesaplamalarının, söylemlerinin ve iktidarının bir ürünü değildir.

İnsanların hayvanları alçaltmasını gerekçelendirmek için başvuru olan hayvanlık karşısında duyulan tiksinti ve korku, insanlığın kendi hayvansallığıdır. Levinas'ın da savunduğu, hayvanlıkla insanlık arasındaki mutlak fark, Adorno'nun Kant'ta kınadığı bir tezdır (EN, s. 33).⁶⁸ Hayvanlık, hem "iç" insani doğa hem de "dışsal" hayvani doğa ve çevre üzerinde kurulan hakimiyeti birbirine bağlar (HF, s. 209). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer, tarihsel olarak insan eksikliği ve gereksinimi ile bilgi ve iktidarın giderek birbirine eşitlenmesine dayanan Baconcu doğa tahakkümünü, insanların birbiri üzerinde tahakküm kurduğu aynı tarihsel sürecin bir parçası olarak analiz etmişlerdir. Bu analiz daha sonraki eserlerinde Adorno'nun çevre yıkımına yol açan olguları, onları gizemlileştirmeden veya kutsallaştırmadan teşhis etmesine olanak sağlamıştır. Adorno'nun Wagner ve Heidegger'deki doğal unsur analizlerinde öne sürdüğü gibi, doğaya yönelik romantizm doğa tahakkümünün bir parçasıdır. Doğanın farklı yönleri evcilleştirilir veya marjinalleştirilir ve kutlanır ya da şeytanlaştırılır (HF, s. 260-261). Doğa üzerinde kurulan tahakküm, doğal olguların yabancı, farklı ve başka olgular olarak toplumsal-tarihsel

63 Age., s. 192-193.

64 Horowitz, *Ethics at a Standstill*, s. 225.

65 Jill Robbins, *Altered Readings: Levinas and Literature* (Chicago: Chicago University Press, 1999), s. 53.

66 Adorno ve Derrida bu konuda ayrılırlar, örneğin bkz. Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, s. 54, 60, 123-124.

67 T. W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, çev. Edmund Jephcott (Londra: Verso, 1974), 68, s. 105 [Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis, 1998, s. 108].

68 T. W. Adorno, *Beethoven: The Philosophy of Music*, çev. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 1998), s. 80. Bu eleştirinin daha kısa bir versiyonu için bkz. Adorno, *History and Freedom*, s. 209-10. Derrida genelde pek atıfta bulunmadığı Adorno'nun bu pasajını şurada ele alır: *The Animal that Therefore I Am*, s. 100-101.

açıdan köleleştirilmesidir (HF, s. 13). Bu tür bir tahakküm, çevreden, ırkçılıkta insan bedeninin ideolojik bir şekilde doğallaştırılmasına kadar doğal olarak görülen tüm olguların sömürülmesi ve bastırılmasıdır (HF, s. 45, 106-107).

İkinci doğanın ve doğa kaynaklarının tamamen “planlanmış, yetiştirilmiş ve düzenlenmiş” doğası, birinci doğa olarak görünür (HF, s. 120-22). Geleneksel ve toplumsal unsurlar doğa olarak görülse de –insan düşüncesi ve pratiğinin nesnel ve maddi bağlamından oluşan– “birincil doğa” toplumsal inşasına indirgenemez çünkü insanların kendileri de dahil olmak üzere bütün doğal olgularla etkileşimlerinde toplumsal olanın önceliği, doğanın toplumsal ontolojiye indirgenmesini gerektirmez (HF, s. 122). İdealizm ve onun dilsel ve toplumsal konstrüktivist türevleri, doğayı doğru bir biçimde tarihselleştirirler ama tarihi doğa olarak yanlış anlayıp, özdeş olmayana, zihin, tarih, dil veya toplumun özdeşliğine indirgerler (HF, s. 123-23). Bu tür konumlardan hayvanlar ve çevre etik şeyler olarak, yani (Levinasçı dışsallık anlamında) aslen onların tahakkümüyle aynı şey olan inşaları ve yansıtılmalarından fazlası olarak görülmez. Düşünce tamamıyla yorumlayıcı olsa da, düşünümün yoruma indirgenmesi eleştiri ve başka pratik olasılıklarını zayıflatır (HF, s. 128). Adorno, buna bir alternatif olarak “doğal tarih”in bizatihi bir yorum modeli sunduğunu savunur, bu modelde doğa tarih üzerinden ve tarih de doğa üzerinden okunur (HF, s. 133-34). Hem tarih hem de doğa antagonist dinamikleri ve kısa ömürlü geçicilikleri içinde, yani özdeşsizlikleri içinde açığa çıkartılır, zira içkin eleştiri içkinliği kendisinden ve kendi fetişleştirilmesinden kurtararak, kendinden başka olanla yüzleşmeyi sağlar (HF, s. 135).

Bir Doğa Kültürü?

Adorno’nun toplumsal kuramı ve Levinas’ın etiği, bu çok çeşitli ve sonsuz yaşamı ya dünyasına hükmettiğini varsaydığı insan olmayana tamamen kayıtsız kalan farazi insanmerkezci hümanist bir ideale ya da “varoluş mücadelesi” ve biyo-toplumsal hakimiyet şeklinde araçsallaştırılan şeyleşmiş bir doğanın önceden çizilmiş yazgısına indirgemeksizin insan ve hayvan yaşamının heterojenliğine verilen birer yanıt niteliğindedir. Biyolojik kendini öne sürme ve biyo-toplumsal denetim arasındaki bağlantı, modern Batı uygarlığını tahakküm altına alınan doğa perspektifinden yeterince sorgulamayan Levinas’ın yetersiz bir şekilde ifade ettiği doğa üzerine kurulan tahakkümdür.⁶⁹ Levinas’ta

69 Levinas “doğa üzerindeki egemenlik”ten bahsederken, bu egemenliğin biyotoplumsal rabitasını soruşturamaz, AT, s. 15, 47 ve 131.

tikel bir varlığın, ayrı durarak bütünleşmeye karşı durmasıyla nitelenen özgürlük, birey kategorisini ve bireyin düşünümünü gerektirdiğinden, bu tür efsunlardan kurtulup bunlara direnmek, bütünleşmeye ve kimliğe karşı durmaktır (HF, s. 174, 179).⁷⁰ Üstelik, direniş her bir uğrakta mümkündür, zira özgürlük insan yaşamının doğal esasları olan itki, kendiliğindenlik ve duyumsal faaliyetlerle ilişkili bir toplumsal-tarihsel kategoridir.⁷¹ Levinas doğal kendiliğindenliğin bencilliğini, hükmünü ve kudretini eleştirip, özgürlüğün hem sorumluluk hem de buyruk aracılığıyla tesis edildiğini öne sürse de, kendiliğindenliği veya onun etik önemini tamamen reddetmez (TI, s. 43; OB, s. 91, 101, 107, 122).

Etik olanın duyarlılık [*responsiveness*] yoluyla duygulanımsal, bedensel ve duyumsal düzeyde sahnelenmesi Levinas’ı maddecilikle ikircikli bir yakınlık içine sokar.⁷² Levinas maddeselliği, kimliğin ve maddenin tutsaklığı ve yalnızlığıyla özdeşleştirir, bu tutsaklık ve yalnızlık anonimlik ve benliğin bedene zincirlenmesi üzerinden totaliterleşen Başka’nın zamanı kırılacaktır (TO, s. 57-58). Ancak, maddeselliğin –hatta “tüm maddeden daha maddesel bir maddeselliğin”– deneyimlenmesi olan beden bir araç veya vasıta değildir (OB, s. 108). Beden, insanların kendi varoluşlarıyla ve “yaralara ve hiddete maruz kalma” durumuyla iştigal ettikleri bir olaydır (EE, s. 69-70; OB, s. 108). Bir beden olarak benlik, kendi kendine rağmen duygulanımlardan etkilenir ve eza görür (OB, s. 101-102). Maddesellik, başkalarının sıkıntısını, noksanlarını ve ihtiyacını tanıyıp onlara bedenin duygulanımıyla tepki vermek demek olduğundan etikdir. Beden etiği sadece bedensel ıstırap ve gereksinime verilen tepkide değil, aynı zamanda kavrayan dokunuşun aksine okşayışın alıcı kendiliğindenliği gibi, yakınlık ve sevgi uğraklarında da görülür (TO, s. 89; OB 90).

Ekolojik ve çevresel krizi ele alırken, fetişleştirilmiş doğa imgeleriyle insan tahakkümü ve ıstırapının gerçeklerine karşı bizi kör eden, içkin ve ebedi doğa yasaları hakkında metafiziksel bir özcülüğe başvurmaya gerek yoktur; aynı şekilde, doğal olanı ve hayvani olanı tanımanın ne kadar faydalı olacağına ilişkin insanmerkezci hesaplamalara başvurmaya da gerek yoktur. Adorno ve Levinas eleştirdikleri meselelerde farklı ölçülerde suç ortağı olsalar da, eserlerinin tarihsel olgusalılığı ve sınırlarının ötesinde, çevre etiği ve pratik angaj-

70 Toplumsal niteliği için bkz. HF, s. 180; bedenselliği için bkz. HF, s. 213-15, 228, 234-35, 237.

71 Bu argümanı daha ayrıntılı ele aldığım çalışma için bkz. “Levinas and Early Confucian Ethics: Religion, Ritual, and the Sources of Morality”, *Levinas Studies*, C. 4, ed. Jeffrey Bloechl (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009).

72 Levinas’ın maddecilik eleştirisi için bkz. Horowitz, *Ethics at a Standstill*, s. 27-31.

man için gerekli olan eleştirel bir çevre düşünümünü teşvik etmek amacıyla stratejileri kullanılabilir.⁷³

Levinas'ın etik olana yönelen bir kültürü eklemleyişiyle Adorno'nun doğal tarih yaklaşımı bir arada, çevre üzerine düşünüm için manalı bir eleştirel model sunar. Bu model, kendi içinde doğaya veya bizatihi doğaya başvurmak yerine, salt insani biryapı veya öz çıkar gözeten araçsal hesaplanmalardan daha fazlası olarak doğal unsurları, çevreyi ve hayvanı tanıma, takdir etme ve tepki verme yetisine sahip, etik ve çevre konusunda bilgi sahibi bir toplum ve kültür öne sürer. Böyle bir kültür, varlıklar ve çevreyle tikel eşsizlikleri içinde olduğu kadar, bizim yaşamımız ve refahımızla kurdukları homojen olmayan organik süreklilik içerisinde karşılaşmayı sağlar. Thomas Heyd böyle bir geleceği "çevre kültürü", pratik ve etkili bir çevre bilincinin mümkün olacağı bir toplum olarak tarif eder.⁷⁴

Levinas'ı tekrar etmek gerekirse, "ertelenemez aciliyeti" içinde çevreyi ve hayvan türlerinin bizatihi varoluşunu tehdit eden, giderek şiddetlenen krizler bizi tepki vermeye çağırır, yani artık sadece insanlarla kısıtlanmayan bir etik asimetri ve farklılık içinde adalet ve dayanışmaya çağırır (TI, s. 212-24). Çevreci bir toplum veya kültürün koşulu, hayvanlar ve çevreyle alerjik bir ilişkiden, alerjik olmayan bir ilişkiye götürecektir, bireysel olduğu kadar toplumsal bir dönüşümdür. Adorno da Levinas da böyle bir umudu bütünlüğün ve özdeşliğin eleştirisi bağlamına yerleştirir. Bu tür kavramlar çağcıl toplumlara uygulandığında bir ölçüde abartılsa da, mevcut durumumuz açısından kritik bir önem taşımaya devam ediyor. Doğayı daha da alt etmeyi veya denetlemeyi ya da doğa ve toplum arasında yeni bir birlik veya bireşimi talep etmektense, her iki yazar da daha azını savunur. Hedeflere ulaşmak için hemen ve doğrudan eylem talep etmek daha fazla kimlik ve dolayısıyla kendine özdeş olmayana daha fazla adaletsizliği doğururken, kimlikten kurtulmak "kendini sınırlama"yı gerektirir (HF, s. 150, 158). Toplumdaki başkalarla ve dünyadaki doğal canlılarla ilişkide kendini öne sürmekten ziyade, minimalizm veya kendini sınırlama, sadece doğaya değil, topluma da dair bir meseledir; özellikle de hem Levinas hem de Adorno tarafından farklı derecelerde tespit edilmiş olan, mübadele mantığı, meta fetişizmi ve tüketicilik meselesidir. Onların mübadele mantığına dair

çözümlemeleri, çevresel yıkımı ve toplumsal adaletsizliği teşvik eden iktisadi indirgemecilik ve doğanın metalaştırılması karşısında çevreye dair önemli çıkarımlar içerir.⁷⁵

Salt çileci veya disiplinci minimalizmden ziyade, tepki vermeyi ve duyarlı olmayı seçen bir minimalizm de gözle görülür derecede akılcıdır, zira bu minimalizm akıldaki eleştirel ve dönüşümcü, özdeşliksiz uğrağı reddetmeksizin, şeyleşmiş rasyonellik biçimlerini eleştirmeye izin verir. Hayvanlar ve çevre gibi nesnelere tepki vermek, dolaysızlık ve duygulanım kadar, geri çekilmiş ama kayıtsız olmayan bir düşünümü de gerektirir. Aklın rasyonel olması için, bütünleştirici bir özdeşlik olması zorunlu değildir. Levinas'ın belirttiği gibi, radikal çoğulculuk ve onun gerektirdiği sorumluluk, aklın bizatihi koşuludur (TI, s. 208). İrrasyonel olan rasyonellik, bilim ve teknoloji değil, onların her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmesi ve araçsallaştırılmasıdır. Şeyleşmiş halleriyle şeylere veya insan faillere karşı duyarlı olamayacak hale gelmişlerdir.

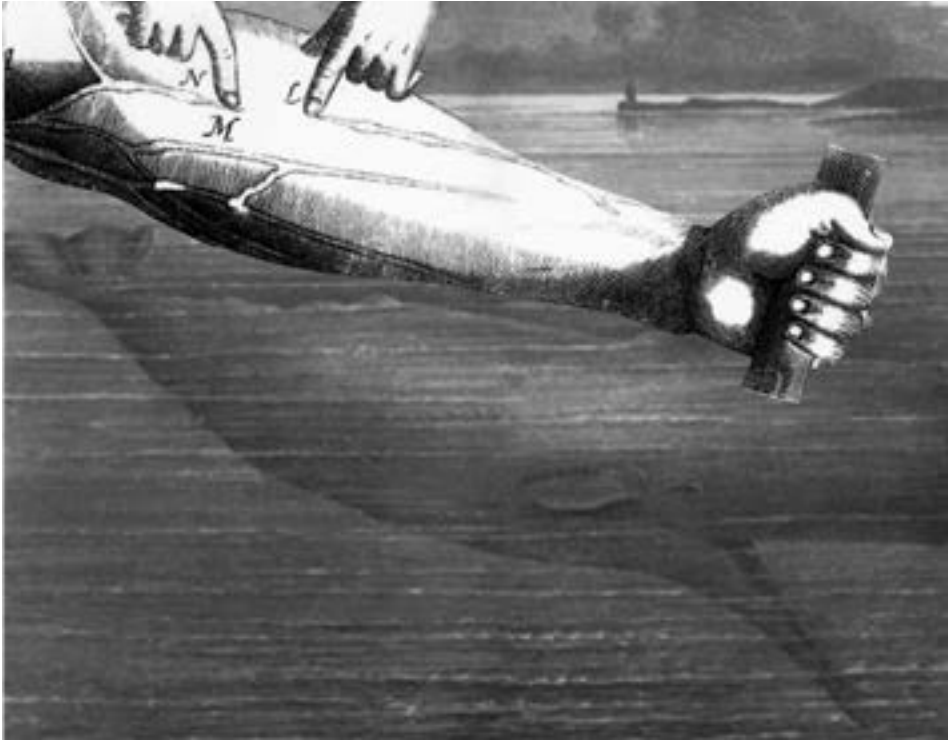
Asla var olmamış bir doğaya dönüş söz konusu olmasa bile, bir kurmacadan daha fazlası olarak doğaya dair deneyimler ve kavramsallaştırmaların, insan düşünümü ve praksi açısından kritik bir sosyokültürel rolü vardır. Doğanın tahakkümüyle suç ortaklığı yapan söylenmiş sözleri geri almak, doğaya duyarlı ve doğanın sorumluluğunu üstüne alan bir toplum ve kültür yaratmanın bir parçası olacaktır. Bu, çağcıl çevre yıkımına ve adaletsizliklerine göz yumup onları, Levinas veya Adorno'nun kastettiği anlamda aşkınlığın indirgenmesi ve şeyleşmesi olan dini veya sekülerleşmiş teodiselerle onlara bahane bulmaktansa, bu yıkımı ve adaletsizlikleri ele alıp onlara tepki verecek bir dönüşüm için kritik önemde olacaktır.

İngilizceden çeviren: Ertürk Demirel

73 Claudia Leeb Adorno'nun araçsal rasyonellikle suç ortaklığını ve özdeşsizlik konusundaki hatalarını şurada çözümler: "Desires and Fears: Women, Class and Adorno", *Theory & Event*, C. 11, S. 1 (2008).

74 Thomas Heyd, *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture* (Aldershot: Ashgate, 2007), özellikle s. 15-36, 123-129, 181-186.

75 İktisadi indirgemecilik ve doğanın metalaştırılması için bkz. John Bellarmy Foster, *Ecology against Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 2002), s. 30-34.



Kolaj: Deniz Ayrıl.