Beytulhikme Int J Phil 10 (2) 2020
Doi: 10.18491/beytulhikme.1579
Research Article: 511-580

Yeni-Aristotelesçi Bir Bakış Açısıyla Hayvanlar ve Hayvanlığımız

Animals and Our Animality from a New Aristotelian View

BARIŞ MUTLU
Van Yüzüncü Yıl University

Received: 04.05.2020 | Accepted: 11.06.2020

Abstract: Within contemporary philosophy, animals have rightly been the subject of an important discussion. Singer started this process, and many important philosophers also participated in this discussion. One of these names, Richard Sorabji, put forward the following thesis: Western philosophy caused an important crisis especially in the field of moral philosophy and philosophy of mind with its approach towards animals. The emergence of this crisis in the field of moral philosophy is based on not knowing our moral responsibilities towards animals. Human beings put themselves at the top of the hierarchy of living things like value and consequently found the right to do what they wanted to the animals, and they could easily kill and slaughter animals for various reasons. Sorabji rightly begins this crisis with Aristotle, because he states that "humans" are separated from animals by "reason/rationality", which is a unique faculty for human beings, and that animals exist for humans by nature. Many philosophers have made the distinction between "human" and "non-human animal" a powerful philosophical tradition with such statements. However, revolts and objections against this distinction are increasing rightly. Environmental ethicists, Utilitarians, Kantians and Aristotelians have written works on this subject. In this study, we will focus on the Aristotelian philosophers Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse and Martha Nussbaum. With paying attention to the reading of these philosophers, we will emphasize that, even though Sorabji is based the crisis on Aristotle, the acceleration of the crisis is also about getting away from Aristotelianism, and that the first biologist, Aristotle, cannot be read in line with philosophers like Descartes.

Keywords: Aristotle, Sorabji, New Aristotelianism, animals, our animality.

✉ Barış Mutlu
Van YYÜ, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sahne Sanatları Bölümü
65080, Van, Turkey | barismutlu.79@yahoo.com

"Vicdan" sorunu ancak can denen şeye saygı duyulmasıyla ortaya çıkabilir... Sevgi ise, ısmarlama olmaz; yaşayarak öğretilecek/ öğrenilecek bir şeydir sevgi (Karasu, 1997: 54).

Giriş

Felsefe tarihinde Stephen R. L. Clark, Alasdair MacIntyre, Mary Midgley ve Jacques Derrida gibi birçok filozofun dikkat çektiği temel konulardan biri, keskin bir "insan ve hayvan ayrımı" ile hayvanlığımızı, hayvanları küçümsemeye ve değersiz görmeye başlamamızdır. Mallet'in, Derrida'nın ifadesi ile belirttiği üzere "insan"ı "insan olmayan hayvanlar"dan ayırmak "en güçlü felsefi gelenek" durumundadır (Mallet, 2008: x). Greklerden günümüze uzanan tartışmalarda sürekli olarak insanın ne bakımlardan hayvanlardan ayrıldığı, dili, aklı, sanatsal yaratıcılığı, inşa ettiği adalet, kültür vs. vurgulanmıştır. Bu tartışmalar içerisinde hayvanlar etik, siyaset ve hak konusu olabilecekleri uzamdan uzaklaşmış, bizi hayvanlara yönelik "doğrudan" sorumluluklardan uzak tutacak bir "özgürlük alanı" doğmuştur. Bugün Peter Singer, Tom Regan, Midgley gibi filozoflar ve düşünürler sayesinde bu hâkim gelenek sorgulanmış ve hayvanlara yönelik etik sorumluluklar ve haklar giderek güçlü bir şekilde gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle bu tartışmalarda, felsefe geleneğimizin ne denli insan-merkezli/anthroposentrik olduğu görünür hale gelmiştir. Hayvanlar, ekoloji ve kadınlar konusunda yazan birçok düşünür ve filozof sayesinde, artık felsefeye ve tabii ki yaşamımıza daha farklı bakmamız gerektiği ortaya çıkmaya başlamıştır. Şu an için Descartes'ın izinde "ben" üzerinden yaşamı anlayacak bir yolda değil de daha "ilişkisel", "öteki"nden hareket eden bir felsefe yapma yönünde artan bir eğilim vardır. Bu değişimin belki de temel nedeni, uzun insanlık tarihinde çok kısa bir zaman diliminde, hayvanlar ve doğayı kapsayacak bir şekilde eşi benzeri görülmemiş şiddet ve yıkımlara sebep olmamızdır. Çağımız şiddetin, kötülüğün "sıradanlaştığı" bir çağdır. Özellikle hayvanlara yönelik şiddet, bu sıradanlığın en rahat görüleceği yerlerden biridir. Bu şiddetin ister istemez yaşamın bütününe yönelik bir etkisi vardır. Uzun yıllar önce Kant'ın çok haklı bir şekilde işaret ettiği gibi, hayvanlara yönelik şiddet davranışı gösteren bir kişi, "benzer olarak" diğer insanlara da şiddet davranışları gösterecektir. Kant bu nedenle hayvanlara yönelik iyi davranmamız için "dolaylı" bir yükümlülüğümüz olduğunu düşünür (Korsgaard 2018, Nussbaum 2007).

Bu şiddet sarmalı içerisinde, hayvanlar giderek etiğin konusu olmuş, hayvanlar etik ve politik tartışmanın bir parçası haline gelmişlerdir. Bu tartışmalar, Richard Sorabji'nin dikkat çektiği gibi, felsefede özellikle de etik alanda ve hatta zihin felsefesinde bir krizde olduğumuzu bize göstermiştir (Sorabji, 1993: 7-8). Sorabji'nin bahsettiği bu kriz, aslında MacIntyre ile üzerinde duracağımız gibi, Batı felsefesinin bir krizidir. Çünkü Batı felsefesi, Aristoteles ve Darwin gibi çok önemli filozofların, düşünürlerin ve bilim insanlarının söylediklerine uzak düşecek bir şekilde hareket ederek, hayvanlarla ortaklığımıza, hayvanlarla mirasımıza yabancılaşan bir felsefe geleneği inşa etmiştir. Gelgelelim Sorabji, bu krizin kökenini- kimi itirazlarda da bulunacağımız belli bir okumayla- Aristoteles'e kadar geri götürür. Çünkü ona göre Aristoteles, felsefi değerlendirmelerinde, özellikle insanın en ayırt edici yönü olarak gördüğü düşünme, akıl kapasitesine dikkatle değerlendirmeler yapmıştır. Onun felsefesinde insanın "*zoon logon ekhon*" ya da "akılsal hayvan" olması hep ön plandadır (bkz. Sorabji, 1993). Sorabji'nin bu iddiası, çağdaş hayvan etiğinin öncüsü durumunda olan faydacı Peter Singer'ı düşündüğümüzde, bize daha ikna edici gelebilir. Çünkü Singer hayvanları etiğin tartışma konusu yaparken, akıl üzerinde duran bu gelenekten farklı olarak, "haz ve acı" temelinde bir tartışma yürütür. Akla dayanan felsefe geleneğini ve bir parçası olduğu kültürü çarpıcı bir şekilde eleştirir (Bkz. Singer, 2005). Singer'dan sonra, belki de kötülüklerimizle yüzleşmemizin bir sonucu olarak, hayvanlar Tom Regan (bkz. Regan, 2004; Regan, 2007) ve Christine Korsgaard (bkz. Korsgaard, 2018) gibi Kantçı filozoflarca Kantçı ilkeler temelinde ele alınabilmiştir. Hayvanları, hayvanlarla ortaklığımızı Aristotelesçi bir çizgide ele alanlar ise MacIntyre (bkz. MacIntyre, 2002) Rosalind Hursthouse (bkz. Hursthouse, 2000; Hursthouse, 2002) ve Martha Nussbaum (bkz. Nussbaum, 2007; Nussbaum, 2012) gibi Yeni Aristotelesçi filozoflar olmuştur. Bu Aristotelesçi gelenek de Anscombe'ın "Modern Moral Philosophy" (Bkz. Anscombe, 1958) makalesinin etkisi ve en çok da MacIntyre'ın başyapıtı *After Virtue: A Study in Moral Theory* (2007) [1981], Türkçe adıyla *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir İnceleme* (2001)'sinden sonra başlamıştır (Bkz. Hünler, 1997). Göreceğimiz gibi bu gelenek de, kimi önemli farklılıklar nedeniyle diğer etik geleneklerden ayrı bir çizgiye sahiptir.

Bu çalışmamızda bu Aristotelesçi geleneğin hayvanlara yönelik değer-

lendirmeleri üzerinde duracağız. Özellikle MacIntyre'ın *Dependent Rational Animals* (2002) çalışmasını okuduktan sonra, daha önce bilgi sahibi olduğumuz Sorabji'nin okumasının ve bu çizgide ilerleyen hakim okumanın Aristoteles'e yönelik haklı eleştirisini eksik bulacağımız şöyle bir soru aklımıza geldi: Acaba Sorabji'nin Batı felsefesinde, Aristoteles'e kadar geri götürdüğü kriz, Aristotelesçi bir çizgide mi gelişti? Aristoteles bu krizden ne ölçüde sorumludur? Bu soruları sormamızın nedeni yukarıda vurguladığımız gibi, Aristotelesçiliğin, Aristotelesçi geleneğin diğer modern felsefe geleneklerinden önemli ölçüde farklı olması, farklı "akıl/rasyonalite" ve "adalet" anlayışlarına sahip olmasıdır (Bkz. MacInytre, 1988). Örneğin bu farklılıklardan biri Aristoteles'in hayvanlara yönelik eşsiz incelemelerinden sonra, hayvanlığımıza yaptığı vurgudur. İnsan, onun nitelendirmesiyle "*zoon politikon*", yani "politik hayvan"dır. Modern felsefeyle birlikte hayvanların tekrardan bu denli incelenip insanın hayvanlığının vurgulanması, insanın hayvanlarla ortaklığının değerlendirilmesi ancak Charles Darwin ile olmuştur (bkz. Darwin, 1965).

Gelgelelim MacIntyre'ın işaret ettiği gibi, Batı felsefesi, süreç içerisinde sadece Aristoteles'i unutmamış, Darwin gibi eşsiz bir bilim adamının söylediklerini göz ardı eden bir "akılsallık"la ilerlemiştir (MacIntyre, 2012: 11). Dolayısıyla Sorabji'nin krizin kökenini Aristoteles'e götürürken, bu krizi devam ettiren modern filozofların Aristotelesçilikten uzak ilerleyen yönlerini yeterince vurgulamamasının, hayvanlara yönelik krizimizin kimi can alıcı yönlerini tam anlamıyla görmemize izin vermeyeceğini düşünüyoruz. Çünkü bu krizde, Aristoteles'in bir sorumluluğu olsa bile, modern felsefe bu krizin çok büyük bir ivme kazanmasına yol açacak şekilde Aristotelesçi düzeyde insanın "hayvanlık"ını, hayvanlarla ortaklığını koruyamamıştır. Ayrıca Aristotelesçiliğin unutulmasıyla birlikte, hayvanlara yönelik eşi benzeri görülmemiş bir soykırıma yol açan, kapitalist ekonomik sisteme yönelik önemli eleştiriler için belki de Marx'a kadar beklememiz gerekmiştir.

İmdi bu çalışmamızda, yukarıda sözünü ettiğimiz üç Aristotelesçi ya da Yeni Aristotelesçi filozofu ele alacağız. Bu filozoflarla birlikte, Sorabji'nin okumasındaki eksikliğin fark edilebileceğini umuyoruz. Bu üç Aristotelesçi filozof üzerinden fark ettirmeyi istediğimiz bir diğer şey de Aristotelesçi terimlerle düşünmenin özellikle diğer teorilerin eksik kaldığı

kimi noktalarda, hayvan refahını geliştirme tartışmalarına yönelik önemli katkılarının olabileceğidir.

1. Richard Sorabji'nin Aristoteles Okuması

Çağdaş Anglo-Sakson felsefesinin son dönem önemli felsefe tarihçilerinden biri olan Sorabji, hayvan etiğiyle ilgili önemli çalışması *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (1993)'de şu tezi ileri sürer: Batı kültürü ve felsefesi, özellikle zihin ve ahlak felsefesi alanında önemli bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Ahlak felsefesi alanında bu krizin temel nedeni, insanın kendini hayvanların üstüne yerleştirmesi neticesinde hayvanlara karşı nasıl bir ahlaki sorumluluk içerisinde olacağını (Sorabji, 1993: 7) bilememizdir. Sorabji'ye göre bu krizin başlangıcı Aristoteles'tir. Çünkü Aristoteles "aklı" (*logos/reason*) "akıl yürütme"yi (*logismos/reasoning*), "düşünce"yi (*dianoia/thought*), "intellekt"i (*nous/intellect*) ve "inanç"ı (*doksa/belief*) salt insana özgü görmesi nedeniyle, hayvanların bunlardan yoksun olduklarını kabul eder (Sorabji, 1993: 7, 12-14). Bu kabul de batı felsefesini söz konusu krize sürükleyen hakim anlayış olmuştur.

Sorabji, Aristoteles öncesi böyle bir anlayış olmadığını belirtir. Ona göre Aristoteles öncesinde Alcmaeon gibi filozofların dışında, hayvanların akılsallıktan uzak ele alınması söz konusu değildir. Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve ozan Homeros intellekti ya da zekayı algıdan ayırmaz. İntellekti algı gibi ruhun kimi görünümlerinden ayırmayan Anaksagoras, onu tüm hayvanlarla ilişkili bir şekilde ele alır. Yine Apollonialı Diogenes için hayvanlar, insanlar gibi düşünceye sahiptirler. Platon'a geldiğimizde ise o da hayvanlar için bir kriz yaratmaz; ruhun akılsal kısmını hayvanlara yüklemekten kaçınmaz. Hayvanları "reenkarne olmuş insanlar" olarak görür ve bu reenkarnasyonda akılsal kısmın kaybından bahsetmez (Sorabji, 1993: 9-10). "Köpeklerin tanıma kapasitelerinin (*synesis*), felsefeyle (*philosophon*) aynı olan bir öğrenme sevgisi (*philomathes*) gösterdikleri söylenir." (Sorabji, 1993: 10). Sorabji'nin belirttiğine göre Platon, son çalışmalarında örneğin *Yasalar*'da aklı (*logismos, logos, logistikon*) hayvanlara yüklemekten yer yer kaçınmadığı yerler olabilse de en azından hayvanlardan inancı (*doksa*) uzaklaştırmaz. *Theaitetos*'ta ise insanları hayvanlardan ayıracak kimi şeyler söylese de bir krize patlak verecek sınırlamalara ve ayrımlara gitmez (Sorabji, 1993: 11-12).

İmdi Sorabji kitabın merkezinde yer alan bu temel ve provokatif iddiasını gerekçelendirecek bir şekilde, Aristoteles'in hayvanlarla ilgili değerlendirmelerinin ayrıntılı ve titiz bir incelemesini yapar. Onun bu titiz incelemesinden öğrendiğimiz çarpıcı şeylerden biri, daha önce de vurguladığımız gibi, Aristoteles'in hayvanda "akıl"ın ve "inanç"ın bulunmadığını kabul etmesidir.[1] Hayvanlar doğru ve yanlış düşünme ya da inanç kapasitelerine sahip değildirler. Buna bağlı olarak, Sorabji'nin belirttiğine göre, Aristoteles insanlar ve hayvanlar arasında keskin bir ayrıma gidecek biçimde hayvanların akla (*logos*)[2] akıl yürütmeye (*logismos*), teknik bilgiye (*tekhne*), bilimsel anlamaya (*episteme/scientific understanding*), intellekte (*nous*), inanca (*doksa*) sahip olmadıklarını söyler (Sorabji, 1993: 12-13, 14). Hayvanların insanların karakteristik özelliklerini taşımalarını, benzerliklerini ortak yapıyı paylaşmamız ile değerlendirirken, intellekt ile olan ortaklığı paylaşılan, aralarında süreklilik olan şeyler olarak değil de bir tür intellekt benzerliği/analojisiyle (*homoiote*) ele alır (Sorabji, 1993: 12-13). Yani hayvanlar ile insanlar arasındaki süreklilik, intellektüel düzeyde söz konusu değildir. Sorabji bu keskin ayrımları belirtirken, benzerlik ile ilgili olarak sözünü ettiği açıklamaları desteklemek için *Historia Animalium/HA* 9.1.'deki şu ilginç pasaja dikkatimizi çeker:

> Hatta diğer hayvanların birçoğunda insanlar arasında çok daha açık bir şekilde ayırt edilen psikolojik karakter özelliklerinin izleri (*ikhne/traces*) vardır. Uysallık, vahşilik, yumuşak başlılık ve inatçılık, cüretkarlık ve korkaklık, korku, güven, kızgınlık, haylazlık ve intellektüel anlama (*he peri ten dianoian sunesis*) benzerlikleri (*homoiotetes*) birçoğunda vardır, fiziksel özellikleriyle ilgili söylediğimiz gibi. Bazıları insandan farklıdır, insanlar da derece olarak birçok hayvandan farklıdır, çünkü bu tür kimi karakter özelliklerinin izleri insanda daha fazla varken, kimileri de diğer hayvanlarda fazladır. Ancak diğer karakter özelliklerinin izleri benzer (*toi anologon*) olarak farklıdır. Teknik hünerin (*tekhne*), uzmanlığın (*expertise/sophia*) ve anlamanın (*sunesis*) insana özgü olması gibi; dolayısıyla kimi hayvanlarda türlerine özgü farklı doğal kapasiteler vardır (akt. Sorabji, 1993: 14).

[1] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referanslar için bkz. *De Anima* (*DA)* 1.2, 404b4-6; 2.3, 414b18-19, 32-3, 415a7-8; 3.3, 428a19-24; 3.10, 433a12; 3.11, 434a5-11; *De Partibus Animalium (PA)* 1.1, 641b7; *Eudemos'a Etik* (*EE)* 2.8, 1224a27; *Politika (Pol.*) 7.13, 1332b5.

[2] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referanslar için bkz. *DA* 3.3., 428a24; *EE* 2.8, 1224a27; *Pol.* 7.13, 1332b5; *NE* 1.7, 1098a3-4.

Sorabji açısından Aristoteles, bu pasajda hayvanların kapasitelerini, çoğu intellektüel olmayan duygular bağlamında ele almaktadır. Bazı hayvanların zeki olmayı öğrenebileceğini ya da zekanın onlara öğretebileceğini belirttiği durumda ise, bu hayvanların salt sesleri ve işaretleri ayırabileceklerini (*diaisthanesthai*) vurgular (Sorabji, 1993: 14).

Sorabji'ye göre Aristoteles'in bu ayrımlarla ilerlemesi, hayvanların zekasını "algısal görünen"le (*perceptual appearance*/*phantasia*) sınırlaması merkezi bir önemdedir (Sorabji, 1993: 14-15). Çünkü *Nikomakhos'a Etik*'te görebileceğimiz bir şekilde, insanın en mutlu yaşamına dair tartışmasında, insana en özgü olan şeyi bularak yani akla (*reason*) dikkatle ilerler. *De Anima*'da bitki (yiyeceği kullanma kapasitesine sahip olarak), hayvan (yiyeceği kullanma ve algılama kapasitesine sahip olarak) ve insan (yiyeceği kullanma, algılama ve düşünme kapasitesine sahip olarak) ruhu arasında ayrım yapmakta ve insanın sadece düşünmesinden bahsetmektedir (Sorabji, 1993: 15). *Metafizik*'e geldiğimizde ise insanı Tanrısal olana yaklaştıran bir felsefe savunması yapar. Son olarak *Politika*'da ise hayvanların akılsal bir etkinlik olarak "konuşma" (*speech/logos*) becerisinden yoksun oldukları için "sivil bir toplum" kuramadıklarını söyler (Sorabji, 1993: 15).

Sorabji, Aristoteles'in hayvanlara aklı, konuşmayı, inancı vs. yüklememesi neticesinde, algının içeriğini genişlettiğini, bu yolla hayvanlardan aldığı şeyi telafi etmeye çalıştığını belirtir. Ona göre Aristoteles, hayvanları önermelerle (*propositions*) de ilgili olan algısal görünenlerle ele alır. Hayvanlar algılarlar, algı-sonrası bir şekilde imgelem kurarlar, rüyalar görürler ve hafızaları vardır. Örneğin güneşin oldukça ufak görünmesi, bir aslanın bir öküzü yakın algılayıp, onu yemek olarak görmesinden dolayı heyecanlanması da önermesel algılamadır (Sorabji, 1993: 17-18). Hayvan önce basitçe bir şeyi algılar ve sonra yine algısal yetinin bir uygulaması olarak hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duyar. Bu ayrım basitçe bir şeyi söylemekle, neden onu hoşnut bulduğunu belirtmek arasındaki ayrıma benzer (Sorabji, 1993: 19). İşte Sorabji'ye göre bu algılamalar önermesel bir içeriğe sahip olsalar da (Sorabji, 1993: 20) bu içeriği, akıl yürütmeye dayalı bir çıkarımı ile karıştırmamız gerekir (Sorabji, 1993: 17-18). Söz konusu önermesel işleyiş aklın bir imtiyazı olarak iş görmez (Sorabji, 1993: 20). Hayvan öncelikle duyular yoluyla basitçe algılar ve bu algıdan belli bir hafıza ve bu hafızadan da deneyimi (*empeiria*) oluşur (Sorabji, 1993: 20).

İmdi Sorabji, Aristoteles'in hayvanlarda da bulunduğunu kabul ettiği bu deneyimin şöyle işlediğini belirtir: Bizler öncelikli olarak duyularımızla belli bir şeyin formunu algılarız. Bu formlar ise algılanabilir formlardır ve tümeldirler. Yani bizler insan olarak Kallias'ı değil tümel olarak insanı algılarız, algılamanın nesnesini insan olarak alırız (Sorabji, 1993: 32). Bu tümeli birçok kez algıladıktan sonra, ilgili tümeller "hafıza formunda ruhtaki yerlerini" sabit bir şekilde kazanırlar. Bu adımlar içerisinde, kimi imajlar (*aisthema*) hayvanların bazılarında varlıklarını sürdürürken bazılarında ise sürdürmezler. Algılamadan sonra bu imajları zihinlerinde sürdüren hayvanlar ise belli bir farkındalığa sahip olurlar. Akıl tam da zihinde var olmayı devam ettiren söz konusu bu imajlar sayesinde gelişir. O halde algıdan hafıza, hafızadan birçok şeyin tekrar etmesiyle de deneyim (*empeiria*) ortaya çıkar. Bu deneyim sonrasında zihinde kalanlardan teknik hüner (*tekhne*) ve varlıkla ilgili olan bilimsel anlama (*episteme*) ortaya çıkar (Sorabji, 1993: 32-33). Deneyimle birlikte, söz konusu *tekhne* ve *episteme*nin kökenlerinin atılması, tahmin edeceğimiz gibi, yalnızca insanın ulaşabileceği bir aşamadır. Sorabji'nin bu açıklamalardan sonra tespit ettiği bir diğer husus ise, Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak inanmayı (*doksa*) algısal görünenden ayırması, algısal görünenin inanç olmadığını ve bu nedenle de hayvanların inanmaya sahip olmadıklarını düşünmesidir (Sorabji, 1993: 36). Örneğin aslanın, öküzün kendisine yakın olduğunu algılaması, öküzün kendisine yakın olduğuna inanmasıyla özdeş değildir (Sorabji, 1993: 35). Sorabji, Aristoteles'in bu kabulünde inancı, akla sahip olmayı imleyen bir şekilde "ikna edilmekle" (*pistis, pisteuein*), "razı edilmek" ile, "kendisinin razı olması" (*self-persuasion*) ile ilişkili bir şekilde ele almasına bağlar (Sorabji, 1993: 36-37) ve *De Anima*'daki şu pasaja dikkatimizi çeker:

> O halde geriye [görünenlerin (*phantasia*)] inanç (*doksa*) olup olmadığını görmek kalıyor; çünkü inanç hem doğru hem de yanlış olarak ortaya çıkar. Ancak inanç, iknayı (*pistis*) içerir; çünkü inanma bakımından biri, inandığı şeye ikna olmada başarısız olamaz. Öte yandan söz konusu ikna hayvanların (*theria*) hiçbirinde bulunmaz, çoğunda bulunan görünenlerdir. Dahası tüm inançlar ikna olmayla ilgilidir, ikna olmak ise razı edilmekle (*pepeisthai*) ilgilidir ve rıza (*peitho*) ise akılla (*logos*) ilgilidir. Durum bu olduğuna göre kimi hayvanlarda görünenler bulunurken akıl ise bulunmaz (*DA* 3.3., 428a18-24) (akt. Sorabji, 1993: 37-38).

Görüleceği gibi Aristoteles için hayvanlar ne ikna edilip ne de ikna edemeyecekleri için akıl ve inanca sahip değillerdir. Dolayısıyla Sorabji'ye göre, Aristoteles'in hayvanlara yüklediği görünenler; kavramlarla, inançla ilgili değildir ve insanın düşünmesinin görünenlerle ilişkisi hayvanlarınki gibi değildir (Sorabji, 1993: 39-40). Bir aslan, öküzün yakınında olduğuna dair bir inanca değil de salt bir algıya sahiptir (Sorabji, 1993: 50).

İmdi Sorabji'nin dikkat çektiği diğer bir önemli nokta ise görünenlere dair belli bir inanca değil de salt bir algıya sahip olan hayvanların hafıza, öngörü ve duygu durumları üzerinedir. Aristoteles hayvanların (yukarıda da belirttiğimiz gibi) belli bir hafızaya, dolayısıyla belli bir deneyime sahip olduklarını kabul eder (Sorabji, 1993: 50-51). Çünkü Aristoteles için hafıza intellekten, inançtan bağımsızdır (Sorabji, 1993: 51). İkinci olarak hayvanlar belli bir "öngörü"ye (*dunamis pronoetike*) de sahiptirler. Hayvanlar düşünüp taşınamasalar bile, düşünüp taşınmada gerekli olan zihinsel imajları manipüle edemeseler bile, hatta gelecekle ilgili beklenti ya da ümide sahip olamasalar bile, belli bir öngörü ile hareket edebilmektedirler.[3] Bu becerileri ile "algısal olarak mevcut olmayan" ve "hoşnutluk veren şeyleri izleme yeteneği" gösterebilmektedirler (Sorabji, 1993: 55). Üçüncü ve son olarak yani hayvanların duygularla ilişkisine geldiğimizde, Sorabji'nin dikkat çektiği gibi, Aristoteles'in bu konuda ne düşündüğünü tespit etmek kolay değildir. Çünkü Aristoteles'te duyguların belli bir bilişsel yönü vardır ve bu bilişselliğin hayvanların görünenleriyle ilişkisi belirgin değildir. O, değerlendirici bilişsel yönler olan acıma ve kızgınlık gibi duygularla hayvanların ilişkilerini açıkça incelemez (Sorabji, 1993: 56). S

Sorabji'ye göre Aristoteles'in özellikle *Politika*'daki açıklamaları, bu ilişkiyi ele almada ciddi engeller oluşturur. Bunun nedeni hayvanların, adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü, zarar ve fayda gibi duyulara sahip olmamalarıdır (Sorabji, 1993: 57). Sorabji'nin dikkatimizi çektiği pasaj şudur:

> Ses (*phone*) acı ve hazzın bir işaretidir (*semeion*) ki bunun diğer hayvanlara da ait olmasının nedeni budur. Çünkü hayvanlar bir acı ve haz duyusuna (*aisthesis*) sahip oldukları ve bunları birbirlerine karşı ilettikleri müddetçe doğalarını gerçekleştirirler. Fakat konuşma (*logos*) fayda ve zararı (*to sumpheron kai to blaberon*) ve bundan ötürü de adalet ve adaletsizliği (*to dikaion kai to adikon*) açığa

[3] Bu tartışmada Aristoteles'i yorumlayan Plutarkhos ise hayvanların "beklenti, niyet, hazırlık ve ümit becerisine" sahip olduklarını söyleyebilmektedir (bkz. Sorabji, 1993: 55).

> çıkarır (*deloun*). Dolayısıyla diğer hayvanlara karşı yalnızca insan iyi ve kötü (*agathon kai kakon*), adalet ve adaletsizlik vs. gibi bir duyuya (*aisthesis*) sahip olduğu için, bu duyu sadece ona özgü bir özelliktir (*idion*). Ve bunun bir ev yaşamını, bir şehir-devleti inşa etmede payı vardır (*Pol.* 1.2., 1253a10-18) (akt. Sorabji, 1993: 58).

Gelgelelim Sorabji'nin belirttiği üzere, Aristoteles *Politika*'da bunları söylerken *De Anima*'da "haz ve acı"yı, "iyi ve kötüye yönelen duyusal bir uygulama" olarak görür (Sorabji, 1993: 58). Sorabji, bu gibi belirsizlikler ve farklı yorumların Aristoteles sonrasında da devam ettiğini söyler (Sorabji, 1993: 56). Son olarak, Sorabji ile birlikte, Aristoteles ile ilgili şunları söyleyelim: Aristoteles'in hayvanlara yönelik tüm bu değerlendirmelerinde akıl kavramına yönelik soruşturmaları, tespitleri yol gösterici olmuştur (Sorabji, 1993: 67).[4] Ona göre, Aristoteles için "insanın dedüktif/tümdengelimsel çıkarımda (*syllogism*) bulunması", "tümel zorunlu hakikatleri bilmesi", "belli bir bilimsel anlamaya ulaşması" ayırt edici yönüdür (Sorabji, 1993: 77). "Ben bir insanım", "Bir ev iyi bir şeydir", "Bir yeleğe ihtiyacım var" çıkarımlarını yapmak sadece insana özgüdür (Sorabji, 1993: 87). Hayvanlar ise bu şekilde "düşünüp taşınamazlar" (*bouleuesthai*) (Sorabji, 1993: 88-89).[5] Aristoteles için hayvanların çıkarımda bulunamamalarının temel nedeni ise birçok modern ve çağdaş filozofta tekrar edecek bir şekilde, "dil" ve "konuşma"ya sahip olmamalarıdır. Örneğin Aristoteles hayvanların bazı anlamlı sesler çıkarabildiklerini kabul etse de bu seslerin uzlaşıya (*sunthe-ke/convention*) dayandıklarını düşündüğü için, hayvanların kelimelere sahip

[4] Sorabji'nin belirttiğine göre, Aristoteles'in bu tartışmalarda Platon'un *Theaitetos* diyalogunda kısmen üzerinde durduğu açıklamalarına yönelik kimi revizyonları çok önemlidir. Platon bu diyalogunda "arzu/istek"i (*desire*) "duyu algısı"nı ayrı bir kapasite olarak ele alacak şekilde akıldan uzak tutmuş, tüm inançları (*doksai*) ise "rasyonel ikna etme süreci"ne bağlı ele aldığı için akılla ilişkilendirmiştir. Çünkü inancın birine nedenler vermeyle ilgili olduğunu düşünmüştür (Sorabji, 1993: 68). Sorabji'ye göre Aristoteles'in diğer önemli revizyonları, "aklı" (*logos*) "entellektüel sezgi"den (*nous/intellectual intuition*) ayırması, aklın diğer ayrımları ve bu ayrımda doğru ya da yanlışa dikkatle aklı insanın en ayırt edici karakteristik yönü görmesi, teorik aklı ve pratik aklı ayırması ve bu ayrımda pratik aklı insana özgü görmesi (çünkü teorik akla Tanrı da sahiptir) ve en son olarak ise ruhun akılsal kısmını ayırması yani salt akıl yürütmeye dayanan kısmı, aklı dinleme becerisine sahip kısım olarak kabul etme biçiminde bir ayrıma gitmesidir (Sorabji, 1993: 68-70).

[5] Sorabji'ye göre bu Aristotelesçi yorum Stoacılarda daha keskin bir biçimde devam eder. Onlar hayvanların çıkarımda yer alan "eğer durum buysa" (*if-then*) görünenine sahip olmadıklarını, kavramlar koleksiyonundan, kavramlar koleksiyonu olan akıl yürütmeden yoksun olduklarından ötürü çıkarımda bulunamayacaklarını düşünürler (Sorabji, 1993: 89).

olmadıklarını yani konuşamadıklarını belirtir (Sorabji, 1993: 80-81).[6] Sorabji'nin belirttiği gibi, Aristoteles insanı hayvandan ayıran bu özsel yan, yani konuşma ve dil becerisi ile, hayvanlardan farklı olarak insanların "iyiyi ve kötüyü, adaleti ve adaletsizliği, amacına uygun olan ve olmayanı ayırt edebildiklerini" [ki Aristoteles insanın konuşması sayesinde bunları yapabildiklerini düşünür], "teknik bilgiye ulaşabildiklerini", "daha politik olduklarını" söyler.[7][8] Hayvanlar ise konuşmadan yoksun olmaları nedeniyle iradi davransalar bile (*hekousios*) (Sorabji, 1993: 108) düşünüp taşınarak seçimde bulanamadıkları için bir "praksis"e, "geniş çaplı eylem"e sahip değillerdir (Sorabji, 1993: 110, 114), adalet ve adaletsizlik duygularından yoksundurlar (Sorabji, 1993: 120). İşte Aristoteles tam da bu yoksunluk temelinde, *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti ortaklığımızın olmadığı at ya da öküz ile ilişkili bir şekilde ele alamayacağımızı söyleyebilmektedir (Sorabji, 1993: 118).[9] Dolayısıyla Aristoteles, tüm bu açıklamalarına yani hayvanlar ve insanlar arasındaki sözünü ettiği farklılıklara bağlı olarak, J. Des Jardins gibi isimlerin dikkat çektiği üzere, hiyerarşik bir canlılar dünyası tasarlar görünür. Bu hiyerarşinin en tepesinde insan, sonra hayvan ve en altta ise bitki bulunur. Örneğin Des Jardins'in *Politika*'dan aktardığı şu sözler Aristoteles'e aittir:

> Bitkiler, hayvanlar uğruna vardır... Diğer bütün hayvanlar insan uğruna vardır, evcil hayvanlar insanın onların gücünden yararlanması için ve aynı zamanda gıda sağlaması için vardır ve büyük bir çoğunluğu gıda olarak kullanılmayan vahşi hayvanlardan başka şekillerde yararlanılır, giyim ve onlardan yapılabilen aletler gibi. Eğer doğanın hiçbir şeyi amaçsız yapmadığına inanmakta haklıysak, bu durumda doğa her şeyi özellikle insan uğruna yapmış olmalıdır... (*Pol.* 1.8, 1256b) (akt. Des Jardins, 2006: 200).

[6] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referanslar için bkz.: *De Interpretatione/Int.* 2, 16a26-9, *Pol.* 1.2, 1253a9-18.

[7] Ancak tarihsel olarak söz konusu farklılıklar listesi bu kadarla sınırlı değildir. Tartışmalarda insanların hayvanlardan farklı olarak vurgulanan yönleri şunlardır: "tanrıyı bilme", "gülme", "sayabilme", "geometri bilme", "savunmasız ve çıplak doğma", "ritim duygusuna sahip olma", "utancı bilme", "duygularını, karakterlerini gösteren bir yüze sahip olma", "her mevsim cinsel ilişkide bulunabilme", "uyumu ve güzelliği takdir etme", "gramer bilme", "ayakta dik durma", "yazgıyı değerlendirme", "bağımsız olmayı sevme", "hakikat arayışı", "cinsellik güdüsünü akılsal olarak kontrol etme", "rekabet etme", "yas", "cinsel ilişki sonrası üzüntü", "lüks sevgisi", "hırs/azim", "öç", "yaşam ve ölüme dair kaygı", "türdeşlere yönelik saldırganlık" vs. (bkz. Sorabji, 1993: 91- 92).

[8] Sorabji'nin bu bağlamda verdiği referanslar için bkz. *Pol.* 1.2., 1253a9-18, *HA* 488a8-10.

[9] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referans için bkz.: *NE* 8.11, 1161b2-3.

Sorabji, Aristoteles'in bu değerlendirmelerini, hayvanlara yönelik ahlaki sorumluluğumuzun kökenine yerleştirir. Çalışmasının adında yer alan, "Batı Tartışmasının Kökeni" ifadesinde "köken" Aristoteles'tir. Hayvanlara yönelik ahlaki sorumluluğumuz konusundaki çaresizliğimizi Aristoteles ile başlatır. Açıkçası Sorabji'nin bu tespitine, öncesinde de vurguladığımız gibi, belli bir oranda hak vermemiz kaçınılmazdır. Çünkü Aristoteles'ten önce Pythagorasçılar, Empedokles gibi isimler bile hayvanları etiğin ve adaletin konusu kılabilmiş, onlara yönelik sahiplenici açıklamalar yapmışlardır. Örneğin önemli felsefe tarihçisi Jonathan Barnes, bu duruma dikkat çekecek bir şekilde, hayvan hakları savunucularının birer Empedoklesçi olduklarını belirtir. Onları ilk biyolog durumunda olan Aristotelesçiler olarak görmez. Daha da önemlisi Barnes, haklı olarak ve Sorabji'yi destekleyecek bir biçimde, bizlerin bugün Aristoteles'in ruh anlayışını kabul etmemiz, örneğin bir çoğumuzun reenkarnasyona inanmamamız nedeniyle birer Aristotelesçi olduğumuzu söyler (Barnes, 2005: 98-99) ve hayvanlar konusunda Aristoteles gibi akıl üzerinden değil de acı ve haz üzerinden hareket eden Jeremy Bentham'ın, hayvan etiğinde en çok alıntılanan pasajını kendi ilk çağ felsefe tarihi kitabında alıntılar (bkz. Barnes, 2005: 99).[10]

Sorabji'nin tüm bu değerlendirmeleri bağlamında, modern ve çağdaş dönemin filozoflarına baktığımızda, onların da Aristoteles'e çok benzer şeyler söylediklerini görürüz. Örneğin modern filozoflardan Descartes, konuşmanın insanlar ve hayvanlar arasındaki temel ayrım olduğuna inanır.[11] Bu iddia, Greklerde görebileceğimiz bir şekilde konuşmayı akılla sıkı

[10] Barnes'ın alıntıladığı, hayvan etiğinin en meşhur cümlelerinden biri olan pasaj şudur: "Fransızlar derinin siyah olmasının, bir insanın ona acı çektiren birinin kaprisine telafisi olmaksızın terkedilmesi gerektiğinin nedeni olamayacağını halihazırda keşfettiler. Bacakların sayısının, derinin kıllı olmasının ya da uyluk kemiğinin (*os sacrumun*) bağlantı yerinin aynı yazgıyı hassas bir varlığa terk etmek için aynı derecede yeterli olmayan sebepler olduğunun fark edileceği bir gün gelebilir. Bu baş edilmez çizginin dayanması gereken başka şey nedir? O, akıl yetisi, ya da pek muhtemel bir söylem (*discourse*) yetisi olabilir mi? Gelgelelim yetişkin bir ayı ya da köpek bir günlük, bir haftalık hatta bir aylık ve daha büyük bir bebekten hem daha rasyonel/akılsal hem de daha sosyal bir hayvan olması nedeniyle kıyaslamanın dışında kalır. Ancak varsayalım ki durum böyle olmayıp başka türlü olsaydı bunun bize ne tür bir faydası olurdu? Aslında sorulması gereken soru, Onlar ***akıl yürütebilirler*** mi? ya da Onlar ***konuşabilirler*** mi? değil Onlar ***acı çekebilirler*** mi? sorusudur" (akt. Barnes, 2005: 99).

[11] Descartes insanın, diğer hayvanlar ve türler karşısında fazlasıyla üstün görülmesi adına önemli bir filozof durumundadır. Aristoteles bitkinin, hayvanın bile ruhundan bahsederken, Descartes ise ruhu salt bilinç ile ilişkilendirir, ruhun besleyici işlevini bir kenara ko-

bir şekilde ilişkilendirmeye dayanır. Çağdaş dilbilimci ve filozof Noam Chomsky de, konuşmanın sentaksının yani kelimeleri doğru yere koymanın insanın becerisinin en ayırt edici yönü durumunda olduğunu söyler (Sorabji, 1993, s. 80-81). Hatta MacIntyre ile birlikte ele alacağımız Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer için de "dil" insanı hayvandan ayıran en ayırt edici yön durumundadır (MacIntyre, 2002: 12).

Başka bir alanda, ahlak ve siyaset alanında ise birçok filozofta Aristotelesçi yaklaşımlar görebiliriz. Örneğin insan haklarının hayat bulmasını sağlayan Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke gibi teorisyenler, hayvanları hak konusu yapmamışlardır (Beauchamp, 2012: 6). Kant ve John Rawls için de durum böyledir, hayvanlar adaletin konusu değillerdir. Çünkü Kant için hayvanlar, insanın inşa ettiği amaçlar krallığının üyeleri olabilecek bir rasyonaliteye, yani eylemleri için normatif kurallar koyacak ahlaki bir kapasiteye sahip değillerdir. Kantçı bir sözleşmeci olan Rawls ise orijinal pozisyonda sözleşme yapacak durumdaki makul olan tarafların, belli ahlaki kapasitelerinin olması gerektiğini söyler. Bu duruma sahip olmadıkları için ne hayvanlar ne de engelliler taraflar olarak karşımıza çıkmazlar (bkz. Nussbaum, 2007: 329-338).

Sorabji tüm bu ortaklıklar nedeniyle hayvanlar konusunda Aristoteles ile başlayan hâkim bir çizgiden söz eder. Açıkçası bu durumu Aristotelesçi yönü güçlü olan Clark da vurgular. Ona göre Aristoteles başta olmak üzere antik dönemin birçok filozofu, şairi ve devlet adamı, aralarında hemfikir olacak bir şekilde insanın en ayırt edici kapasitesi olan akla dikkat etmişlerdir (Clark, 2012: 44). Grekler için hayvanlar akılsal ya da rasyonel olan biz insanlardan farklı olarak salt duyularıyla (*senses*) hareket eden, tümüyle zeki olmayan varlıklardır (Clark, 2012: 37). Clark'ın dikkat çektiği gibi, hayvanlara yönelik bu değerlendirmeler Helenistik okullar olan Stoacılar ve Epikürosçularda da kendini gösterir. Onlar için adalet, hayvanların değil salt insanların konusudur (Clark, 2012: 37). Çünkü hayvanlar "konuşamazlar", "akıldan tamamen yoksundurlar", "gerçek planla-

yar (Sorabji, 1993: 98). Stoacılarla başlayan intellektüalist okumalar, Descartes gibi rasyonalist filozoflarla adım adım meyvesini verecek bir şekilde felsefe yapma tarzımızı, dünyaya bakışımızı etkilemiştir.

rı", "niyetleri" yoktur, hatta "hisleri ya da algıları" bile mevcut değildir (Clark, 2011: 46). Evcil hayvanlar (köleler de dahil) "mal"dırlar (Clarke, 2012: 47).[12] İşte Clark'ın belirttiği üzere modern kültürde, Batı düşüncesi ve pratiğinde hayvanlara yönelik değerlendirmeler, sürekli olarak bu hakim geleneksel anlayışı izlemiştir. Batı düşüncesi, Antikler gibi akıl sahibi varlıklar olarak insanların hayvanları "zapt etme", "boyunduruk altına alma", "evcilleştirme" hakları ve ödevleri olduğunu kabul etmeyi sürdürmüştür (Clark, 2012: 48).

Gelgelelim Aristoteles'i, Sorabji'nin iddia ettiği anlamda kökene koyabileceğimiz bir şekilde ifade edilen bu ortaklıklar, onu Descartes gibi filozoflarla aynı çizgide, gelenekte ele almamıza yol açarsa, bu okuma Aristoteles gibi hayvanlar üzerine ilk incelemeleri yapmış bir filozof için büyük bir haksızlık olabilir. Çünkü Descartes, Aristoteles'in reddedeceği bir biçimde hayvanların ruhtan, bilinçten, zihinsel kapasiteden, zihinden ve histen yoksun olduklarını, salt "mekanik bir refleksiyon" ile hareket ettiklerini belirtmektedir (Beauchamp, 2012: 15; Driver, 2012: 148). Descartes için hayvanlar düşünceden yoksun, mekanik, otomatlar gibi davranan yaratıklardır (Driver, 2012: 148). Onun sözleriyle söylersek, "hayvanların bizler gibi konuşmamalarının nedeni organlardan yoksun olmaları değil hiçbir düşünceye sahip olmamalarıdır." (akt. Chan & Harris, 2012: 311). Descartes için ahlak, insana özgü olan bilinçle, düşünceyle ilgili olduğundan (Des Jardins, 2006: 201-202) bilim adamlarının ruha sahip olmayan, algısal kapasitesi bile olmayan ve bu nedenle acı hissetmeyip salt mekanik tepkiler veren hayvanlara yönelik ahlaki hassasiyetler göstermeleri söz konusu bile değildir (Steiner, 2010: 132).

Descartes gibi filozofların tüm bu açıklamalarını düşündüğümüzde, Aristoteles her ne kadar Sorabji'nin vurguladığı krizden sorumlu olsa bile, bize göre bu krizin bir parçası da Aristoteles'in sözünü ettiği hayvanlarla

[12] Clark'ın belirttiğine göre erken dönemlerde hayvanlara yönelik davranışlarımızı ele alan en dikkat çekici çalışma ise Yeni-Platoncu Porphyrios'un (M.S. 234- 305?) *De abstinentia ab esu animalium* başlıklı çalışmasıdır. Porphyrios bu metninde Hristiyanlığın da benimsediği Stoacı bir anlayış olan hayvanları kendi amaçlarımız yolunda araç olarak kullanmamızı eleştirmiş, hayvanların refahına, zekasına ilgi göstermiş (Clark, 2012: 37-38), hayvanları öldürmeye karşı gelmiştir (Beauchamp, 2012: 5-6). Gelgelelim Clark'ın vurguladığı gibi modern kültür, Batı düşüncesi ve pratiği hayvanlara yönelik değerlendirmelerde Porphyrios'u takip etmektense hâkim geleneksel anlayışı takip etmiştir. Yani Batı düşüncesi, Antikler gibi akıl sahibi varlıklar olarak insanın hayvanları "zapt etme", "boyunduruk altına alma", "evcilleştirme" hakkı ve ödevi olduğunu kabul etmeyi sürdürmüştür (Clark, 2012: 48).

olan ortaklığımızı unutmamız, onun bu ortaklığı vurgulayan düşüncelerinden ve kavramlarından uzaklaşmış olmamızdır. Çünkü Aristoteles, Sorabji'nin de vurguladığı gibi, bir biyolog olarak dereceli biyoloji anlayışı içerisinde, hayvanların teorik ifadelerle ilgisi olmayan, gündelik betimlemelere dayanan belli bir düşünme becerisi gösterdiklerini söyler. Örneğin *HA*'nın 8. ve 9. Kitabında, hayvanların teknik bilgiye (*tekhnikos*), düşünceye (*dianoia, nous*) sahip olduklarını, yunusların suya dalmadan önce nefeslerini hesap ettiklerini belirtir.[13] Yine *Metafizik*'te, hayvanların zekaya (*phronesis/intelligence*), anlamaya (*sunesis/understanding*) sahip olduklarını ve bir şeyler öğrenebileceklerini ekler. Yani onun için hayvanlar, insanlar gibi *phronesis* sahibi olmasalar bile, insanlara göre çok az deneyimleri (*empeiria*) olsa bile, hayvanların akla (*logos*), akıl yürütmeye (*logismos*), teknik bilgiye (*tekhne*), bilimsel anlamaya (*episteme/scientific understanding*), intellekte (*nous*), inanca (*doksa*) sahip olmadıklarını söylese bile,[14] yine de bizlerle ortak önemli kimi becerilere sahip olduklarını söyler (Sorabji, 1993: 12-13, 14). Dolayısıyla Aristoteles, göreceğimiz üzere, MacIntyre ve Nussbaum gibi çağdaş Aristotelesçilerin vurguladığı bir şekilde, hayvanlara yönelik etkileyici incelemeleri ile insanın hayvanlar krallığında bir hayvan olduğunu unutmamış, insanı "rasyonel bir hayvan", "politik bir hayvan", "mimetik bir hayvan" olarak nitelendirebilmiştir. İnsanı bu hayvansallığı içerisinde ele aldığı için, iyi yaşamı insana özgü olabilecek şekilde aşırı özgüvenden, kibirden uzak tutacak bir "savunmasızlık"ı, "yaralanabilirlik"i, bağımlılık"ı, örneğin dostluğu vurgulayabilmiştir (bkz. MacIntyre, 2002, Nussbaum, 2013).

MacIntyre ve Nussbaum üzerinden Aristoteles'in felsefesinin bu karakteristik yönlerini düşündüğümüzde, bizce krizin bir parçası, az önce vurguladığımız gibi, Aristotelesçi anlamda söz konusu olan hayvanlığımızın, hayvanların bir şekilde unutulmuş olmasıdır. Aristoteles her ne kadar bizlerin hayvanlarla olan farklılığını vurgulasa bile, hayvanlarla ortaklığımız üzerinden hareketle felsefesini şekillendirmiş görünmektedir. Açıkçası birçok modern filozof, hayvanlarla ortaklığımızı ele alma konusunda

[13] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referanslar için bkz. *HA* 9, 616a4, 622b23; *HA* 9, 612b20, 22, 27, 30, 610b22; *HA* 9, 631a27.

[14] Sorabji'nin bu bilgiler bağlamında verdiği referanslar için bkz.: *Metafizik*, 1.1., 980b1-981a3, *NE* 6.7, 1141a22-28, *DA* 3.3, 428a24; *EE* 2.8, 1224a27; *Pol.* 7.13, 1332b5; *NE* 1.7, 1098a3-4, *DA* 3.10, 433a1; *DA* 1.2, 404b4-6; *DA* 3.3, 428a19-24; *Mem*. 450a16.

Aristoteles'e çok uzaktır. Hatta Aristotelesçi gelenek, MacIntyre'ın göstermeye çalıştığı üzere, modern "duygucu insan"dan farklı bir tarihsel gelenek içerisinde yer alır. Bu insanların akıl konsepsiyonlarında, adalet anlayışlarında önemli farklılıklar vardır. Örneğin Aristoteles için erdemlere dayanan etik anlayış, modern birey için merkezi önemde olmamıştır (Bkz. MacIntyre, 2001). Bizler her iki bakımdan da Aristoteles'ten uzaklaşmış görünmekteyiz: Hayvanlar, Hayvanlığımız ve erdeme dayanan etik. İlki büyük ölçüde Darwin ile tekrardan hatırlanmıştır. Ancak MacIntyre ile göreceğimiz gibi, Darwin'den sonra bile sayısız önemli filozof, hayvanlara ve hayvanlığımıza yeterince önem vermemiştir. Darwin'in söyledikleri yokmuşçasına felsefe yapmaya devam etmişlerdir. Bu da bizlerin bu alandaki önyargılarını ekip büyütmüştür. Bu bakımdan Darwin'i bile hatırlamayanların Aristoteles'in hayvanlar ve hayvanlığımız konusunda söylediklerine dikkat etmeleri pek de mümkün değildir.

İkinci olarak ise unutulan Aristotelesçi erdemlerin tekrardan hatırlanması G.E.M. Anscombe, Philippa Foot, MacIntyre, Bernard Williams, Nussbaum, Michael Slote gibi filozoflarla olmuştur (Hursthouse, 1999: 5). Bu unutmanın kültürel kimi bedelleri varmış gibi görünmektedir. İşte bu farklılıklar durumunda, Sorabji'nin üzerinde durduğu krizin Aristoteles ile başladığını söylemek, şunu görmemize engel olmamalıdır: Aristoteles'in açıklamaları, Batı felsefesindeki hakim rasyonalist çizgiden önemli ölçüde farklıdır. Çünkü vurguladığımız gibi, ilk biyolog olarak Aristoteles hayvanlığımızı biz modernler gibi unutmuş değildir. Akla kadar bedene, duygulara, tutkulara ve bağlılıklara da önem veren biri olduğu için, felsefe içerisinde Sorabji'nin hayvanlar konusunda belirttiği noktaları (kadınlar, köleler konusunda da göreceğimiz bir şekilde) aşmak mümkündür. MacIntyre bu Aristotelesçi metafizik ve ontolojik temeli bugün için bize verir görünmektedir.

MacIntyre'ı ele almaya başlamadan önce şunu da vurgulamak istiyoruz: Bu Aristotelesçi çizgiyi Sorabji'den kısmen uzaklaşacak bir şekilde vurgulamaya çalışmamızın amacı, Aristoteles'in sorunlu açıklamalarını görmezden gelmek değildir. Sorabji'nin hayvanlar konusunda haklı olarak belirttiği ahlak krizi karşısında, hayvan etiği üzerine yazan faydacı ve Kantçı filozofların arzuladığı bir şekilde, daha duyarlı olma yolunda adım adım yol almak ve aydınlanmak istiyoruz. Açıkçası bu alanda hiç kimse

Singer kadar etkili olmamıştır. Kendisi yaşamını hayranlık verici bir kararlılıkla ve cesaretle bu duyarlılığa vakfetmiştir. Aynı durum Kantçı Regan için de geçerlidir. Ancak Aristotelesçilik bu alanda, hatta yukarıda belirttiğimiz gibi çağdaş etik teoriler içerisinde bile çok yenidir. Aristoteles'in çağdaş dönemde hatırlanması ve işlenmesi anca başlamıştır. Dolayısıyla hayvan etiği literatürüne baktığımızda Aristoteles'in işlenmesi, doğal olarak faydacılık ve Kantçılık kadar köklü bir geçmişe sahip değildir. Buna rağmen Aristotelesçiliğin bu alanda önemli şeyler söyleyebileceğini düşünüyoruz. Bu gelenek faydacı ve Kantçı teorilerin hayvan etiğine yönelik eşsiz katkıları yanında, onların kimi sınırlılıklarını aşmada bize yardım edecek güçtedir. Bu dikkat ve motivasyonla birlikte artık MacIntyre'a geçebiliriz.

2. Kriz ile Aristotelesçi Bir Hesaplaşma

2.1. MacIntyre, Hayvanlar ve Hayvanlığımız

MacIntyre'ı yeni Aristotelesçi yapan, daha önemlisi Aristoteles'in günümüzde yeniden gündeme gelmesini sağlayarak, "erdem etiği" geleneğini tekrardan başlatan en önemli çalışmalardan biri kuşkusuz *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Türkçe adıyla *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir İnceleme* (2001)'dir. MacIntyre bu başyapıtından sonra yine Aristotelesçi çizgide birçok etkileyici çalışma kaleme almıştır. Bu çalışmalardan biri de tartışmamızın merkezinde yer alan, hayvanları ve hayvanlarla ortaklığımızı değerlendiren *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (2002)'dür. MacIntyre bu çalışmasının hemen giriş kısmında, *Erdem Peşinde*'de Aristoteles'in felsefesini biyolojisinden (özellikle insanlar arasında, yurttaşlar, kadınlar ve köleler konusunda sınıfsal bakış açısını doğaya dayandırması yüzünden) uzak ele almakla bir hata yaptığını belirtir. Erdemin tekrardan peşinde olduğu açıklamalarında, insan yaşamının biyolojik yönlerine dikkat etmeden ilerlemenin doğru olmadığı söyler (MacIntyre, 2002: X). *Dependent Rational Animals*'ı tam da bu amaçla yani yaptığı hataları, başarısızlıkları ortadan kaldırmak için yazar. Dolayısıyla bu kitabın kendi felsefesindeki önemi hakkında bize şunu söyler: "Bu kitap *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry*'deki daha erken soruşturmalarımdan bazılarının sadece bir devamı değil, bir düzeltmesidir de." (MacIntyre,

2002: X). MacIntyre'ın daha önceki çalışmaları için böyle bir düzeltmeye ihtiyaç duymasının nedeni ise biyolojik yapımızın karakterimizi etkilemesi, insanın gelişiminin başlangıcının hayvani koşullarımıza dayanması, hayvanlığımızın kimliğimizi belirlemesidir. Yani kendisi için aslında "insanın kimliği (*identity*) ilksel olarak... bedenseldir" (MacIntyre, 2002: 8). Bu bakımdan MacIntyre, yerinde bir şekilde bedenselliğimiz üzerinde yükselen söz konusu kimliğimizi ve bu kimliğimizin diğerleriyle olan ilişkilerimizde oynadığı rolü tespit etmenin yaşamımızı anlamak için hayati olduğunu düşünür (MacIntyre, 2002: 8). Etiğin ve özel olarak tartıştığı erdemlerin biyolojik yapısının rolünü ortaya koymak gerektiğini söyler (MacIntyre, 2002: X). Biyolojik, hayvani yapımızı ve koşullarımızı başlangıç noktası olarak ele almanın; geliştirdiğimiz yaşam biçiminin, iyilerin, kuralların, erdemlerin ve ahlaki yaşamın daha uygun bir açıklamasını verebileceğini söyler (MacIntyre, 2002: X-XII).[15] Örneğin bu temelde hareket ettiğimizde, hayvanlığımızla ilgili kaza, hastalık, engellilik ve yaşlılık gibi savunmasızlıklarımızın ve diğerlerine bağlılıklarımızın, gündelik ve ahlaki yaşamlarımızdaki, kararlarımızdaki etkisi ve gücü bir kenara itilmez. Biyolojik yapımız gereği bu olguların yaşamımızın belirleyici parçaları oldukları daha görünür hale gelir.

Gelgelelim MacIntyre'ın haklı olarak belirttiği gibi, bu durum yani insanın hayvani, biyolojik yönleriyle ilgili savunmasızlıklardan ve bağımlılıklardan uzak durmak, kimi ender durumlar dışında Platon'dan Moore'a kadar ahlak felsefesi üzerine olan kitaplarda tartışma konusu yapılmamıştır (MacIntyre, 2002: 1-2). Ona göre felsefe teorilerinde de karşımıza çıkan bu başarısızlığın temel nedeni; gündelik düşünce ve pratiklerimizde, kendimizi ve kendimize yönelik anlayışımızı "hayvansallıktan başka bir

[15] Nazile Kalaycı ilgi çekici makalesi "Hayvan: Tür mü Birey mi?"de Aristoteles'in "iyi yaşamın biyolojisini ilk soruşturan kişi" olduğunu belirtir. Çünkü Aristoteles için insan *zoon politikon* yani "politik canlı/hayvan"dır. Bu canlılığın taşıyıcısı bedendir, "iyi canlılık" ise "mutluluk" için gerekli olan erdemle ilgilidir. Bu bakımdan Aristoteles, Kalaycı'nın belirttiği gibi mutluluk ve canlılık arasındaki ilişkiyi tartışmış ilk isimdir. Kalaycı'nın bu dipnotu düşmesinin temel sebebi sorduğu şu sorudur: "...ideolojilerden, ideallerden, ülkülerden değil de davranışlardan, yaşam tarzlarından hareket etmek bugün politika açısından bize hangi kapıları açar?" (Kalaycı, 2017: 91-92, 31. Dipnot). Açıkçası MacIntyre'ın hayvanlar üzerine kaleme aldığı çalışmasıyla, hep peşinde olduğu bu yeni imkanlara farklı bir derinlik kazandırmaya çalıştığını düşünüyoruz. Kalaycı'nın sorduğu soruya bir cevap MacIntyre'dan gelmiş görünmektedir.

şey olarak tahayyül etmemizdir" (MacIntyre, 2002: 4). Felsefi teoriler, "düşünen varlıklar olarak akılsallığımızın bir şekilde hayvansallığımızdan bağımsız olduğu inancı temelinde" hareket ederek, "insan olmayan (*non-human*) hayvanların düşüncelere, inançlara ya da eylem sebeplerine sahip olamayacakları"nı söylerler. Böyle bir anlayış da ister istemez bedenselliğimizi ve hayvan türü içerisinde düşünebilme imkanını bir kenarı bırakmamıza yol açar (MacIntyre, 2002: 5).

İşte MacIntyre genel olarak modern Batı kültürünün böyle bir çizgide ilerlediğini, "daha eski Aristotelesçi düşünce kipleri ve modern post-Darwinci evrim natüralizmi ile bağdaşmaz olan" bir zihin alışkanlığı ile hareket ettiğini, bizim diğer hayvan türleriyle ortaklıklarımızı kararlı bir şekilde görmezden geldiğini düşünür (MacIntyre, 2002: 11). Ona göre bu durum, daha önce de vurguladığımız gibi, dilin doğasına dair önemli açıklamalar yapan Wittgenstein, Austin, Quine, Davidson, Husserl, Heidegger ve Gadamer gibi filozoflar için de geçerlidir. Bu filozoflar argümanlarında şunu ileri sürmüşlerdir: Hayvanlar algılasalar, hissetseler ve belli zeka becerileri gösterseler bile dile sahip olmadıklarından ötürü düşünce, inanç ve sebebe bağlı eylemle hareket etme kapasitesi taşıyamazlar (MacIntyre, 2002: 12-13). MacIntyre bu sözü edilen farklılığın, göreceğimiz nedenlerle fazla abartıldığını düşünür. Kendi adımıza, MacIntyre söylemese bile, bizzat bu tür argümanlar yani hayvansallığımızı unutan açıklamalar ister istemez diğer hayvanların, hatta diğer canlıların, örneğin doğanın değerini de unutmamıza yol açmış görünmektedir. Çünkü onlarla ortaklığımızı unuttuğumuz noktada onların değerini de ihmal etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

İmdi MacIntyre adına bu ciddi sonuçlara yol açtığını düşündüğümüz hayvanlığımızı unutuş, Aristoteles için söz konusu olmamıştır. Ona göre Aristoteles böyle bir hataya düşmeyecek bir şekilde ilerler. Hayvanlarla olan kimi farklılıklarımızı vurgulasa bile örneğin hayvanların "algıları ve anıları ile yaşadıklarını ve çok az deneyime sahip olduklarını fakat insanların (bunlara ek) sanat ve akıl yürütmelerle de yaşadıklarını belirtse bile-"*phronesis*"in yani "pratik akılsallık kapasitesi"nin insanlar kadar insan olmayan hayvanlarda da bulunduğunu söyler (MacIntyre, 2002: 5-6). MacIntyre'ın belirttiği gibi bu türden açıklamalarla Aristoteles, çalışmalarının özsel bir karakteristiği olacak şekilde insanın akılsallığını hayvani bir

akılsallıkta ele alır (MacIntyre, 2002: 11). Bizlerin hayvani koşullarını unutmaz. Açıkçası MacIntyre, Aristoteles'in bu hayvani yönümüzü unutmadığını söylemesi noktasında haklıdır. İlk biyolog, ilk biyoloji filozofu olarak biz insanların hayvanlarla farklılıklarımızı vurgulaması, hayvanlarla olan hayati, özsel ortaklıklarımızı felsefesi için belirleyici önemde ele almasını engellemez.

MacIntyre bu Aristoteles okumasını, Aristoteles'in kavramlarına uygun düşecek bir şekilde, özellikle Aristoteles'in biyolojik okumasını çağdaş bir Aristotelesçi çizgide devam ettirecek bir yönde geliştirmek ister. Yani bizler için günümüz batı felsefesinin önemli problemler yaratan özsel ihmalkarlığını, "insanın kimliğinin (*identity*) ilksel olarak... bedensel" olduğunu ve benliğimizi belirleyen bu kimliğin diğerleriyle ilişkimizde de önemli bir rol oynayacağını ve bu rolü tespit etmenin hayati olduğunu ortaya koymaya çalışır (MacIntyre, 2002: 8).

MacIntyre böyle bir amaç doğrultusunda ilk iş olarak, özellikle yunus balıkları, goriller ve şempanzeler gibi kompleks hayvanlar üzerinden bu ortaklığımızı daha da aydınlatmak ister, akla ve dile odaklanan bizlerin neleri ihmal ettiğini göstermeye çalışır. Örneğin ihmal edilen özsel şeylerden biri, diğerleriyle kurulan ilişkilerimizde, onların düşünce ve hislerini yakalayıp, onlara uygun davranmamızı sağlayan "çıkarımsal bir gerekçe"den (*inferential justification*) uzak, belli bir pratik bilgi formu olan bilgiyle hareket ediyor olmamızdır (MacIntyre, 2002: 14). MacIntyre'a göre bizler doğumdan başlayarak -konuşmayı bilmeyen ufak bir çocuğun annesiyle ilişkisinde, bir köpeğin sahibiyle ilişkisinde ve yunus balığı, goril, şempanze gibi hayvanlarda görebileceğimiz bir şekilde- "etkilenmeler" / "tepkiler"in (*responses*) ve "onaylamalar"ın (*recognitions*) niyetlerini fark edeceğimiz bir bilgi türünü kazanmaya başlarız. MacIntyre dilden önce kazanılan bu bilginin, salt deneyimle yani ilgili tepkilerin, onaylamaların bir parçası olmakla, diğer bir deyişle bu ilişkiye katılmakla mümkün olacağını söyler (MacIntyre, 2002: 15-16). Bu bilgi türünü daha iyi anlayabilmemiz için de ilgi çekici bir duruma, bir köpek eğitmeni olan Vick Hearne üzerinden bir köpeğin bilgi edinme sürecine dikkatimizi çeker:

> [Bu deneyimde ilk aşama olarak] "eğitmen köpeğin spontane davranışını onaylar ve böylece köpek eğitmenin onaylamalarına tepki verir ve eğitmenin yönlendirmesini takip etme istekliliği gösterir. İkinci aşamada ise köpek,

> eğitim tasmasıyla bir hizada hareket etme, 'Otur!' ya da 'Kalk!' komutunu yerine getirme gibi şeyler yapacak tarzda eğitmenin niyetlerini fark etmeye başlar. Bu aşamada köpek eğitmenin niyetlerine katılır, eğitmen de köpeğin belli bir davranıştan ziyade belli bir şekilde tepki göstereceği niyetlerini anlar. Böylece köpek sadece 'Otur!'a tepki vermeyi değil, eğitmenin 'Otur!' komutuyla niyetlendiği şeyi de öğrenir... Üçüncü aşamada ise rutinindeki değişimlerle tanışmaya başlayan köpek, kendi niyetleriyle iletişim kurar. Sevimlilikler yapar ya da hoşnutsuzluğunu belli eder. Ve iyi eğitimli bir köpek bile nasıl tepki göstereceğini, hadi diyelim yalnızca onlarla nasıl iletişim kuracağını bilmediği için köpeklerden korkan kişiler ona yaklaştığında hoşnutsuzluğunu ifade etme eğilimi gösterir. (MacIntyre: 16-17).[16]

Bu alıntıdan da fark edileceği üzere, MacIntyre'a göre bizlerin ve hayvanların karşılıklı niyetleri okuyabilmesi, ancak böyle bir deneyim ve paylaşım süreciyle mümkündür. Örneğin, MacIntyre'ın belirttiği gibi, bizlerin bir köpeğe karşı böyle bir deneyimden yoksun olmamız hem onları hem de bizleri tedirgin eder. Köpek hoşnutsuzluğu fark ettiği noktada, Harne'ın sözünü ettiği "doğal ısırmalar"ı gerçekleştirebilir. İşin ilginç tarafı, bugün Türkiye'de de sıklıkla karşılaştığımız biçimde, hayvanlarla hiçbir bağı olmayan bu kişiler, yine MacIntyre'ın vurguladığı üzere, köpeğin davranışına dair "çıkarımlar" yapabilecekleri kimi "öncüller" bulmak isterler. Oysa MacIntyre'ın söylediği gibi, bu bilgi ancak çıkarımsal bir gerekçeye dayanmayan bir deneyimle kazanılabilirdi. "Epistemoloji ile kirlenmiş" bu kişilerin temel sorunu, ilgili yorumsal bilgiyi salt köpekle tepkisel bir ilişkiye girerek kazanabileceklerini bilmemeleridir (MacIntyre, 2002: 17).[17] Kısaca MacIntyre'ın köpek üzerinden vurguladığı ve fark etmemizi istediği şey, böyle bir öğrenme formunun hayvanlar kadar insanlar için de geçerli olduğudur. İnsanlarda ve hayvanlarda karşımıza çıkan "öğrenme"lerin, salt karşılıklı bir deneyimle kazanılan dil öncesi, kavramsallığa gelmeyen bir arzu, istek, niyet ve inanç yönü vardır. Aslında MacIntyre'ın bu tespitini günlük yaşamlarımızda hepimiz kolaylıkla dene-

[16] Köşeli parantez bana aittir.

[17] Dolayısıyla MacIntyre küçük çocuk, köpek, şempanze ya da goril olsun bu tepkisel ilişkilere dikkat ettiğimizde hayvanlar konusunda felsefi teorilerin kirletmelerine şüpheyle yaklaşmamız ve dikkat etmemiz gerektiğini düşünür (MacIntyre, 2002: 17). Filozofların olmalı şeklinde söylediği şeylerin her zaman doğru olmayabileceğini, pratik ve deneyimin bakış açısıyla bu hatalara dikkat etmemiz gerektiğini vurgular (MacIntyre, 2002: 17).

yimleyebilmekteyiz. Bugün bizler pek tanımadığımız birini gördüğümüzde yer yer onu tekinsiz bulup, beden dilinden rahatsız olup, tedirginlik duyarak ondan uzaklaşmak isteyebiliriz. Bu durumun MacIntyre'ın bahsettiği bilgi türüyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

İmdi MacIntyre'ın bu öğrenmeyle ilgili dikkatimizi çektiği diğer bir önemli nokta, sözünü ettiği öğrenmenin "toplumsal deneyim"e, "toplumsal iş birliği"ne dayanıyor olmasıdır. Örneğin yunus balıklarının serpilip büyümeleri (*flourishing*) ancak sosyal yaşam içerisinde gerçekleşebilir. Bütün yunus balıkları, kendi türlerinin amaçlarına karşılık gelen avlanma, balık yeme, oyun oynama vs. için diğer üyelerle iş birliği yaparlar (MacIntyre, 2002: 22, 25). Türlerine özgü ve iş birliğine dayanan bu eylemler, amaç yönelimli ve onların iyisi durumundadır. Dolayısıyla bu amaçları ya da iyileri başarılı bir şekilde gerçekleştirmeye çalışırlar (MacIntyre, 2002: 23). Ancak MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, yunus balıklarının amaçları, iyileri peşinde başarılı olmalarının tek yolu, "diğerlerinin sosyal rehberliği", "diğerlerinin tepkilerine dair sosyal gözlemleri"dir. Çünkü yunus balıkları başarılı olmaları adına gerekli olan bu yolla, hangi araçların kendileri için etkili olacağını, bu araçlar etkili olmadığında ise nasıl bir değişiklik yapabileceklerini öğrenirler (MacIntyre, 2002: 25-26). Yine MacIntyre'ın vurguladığı gibi, yunus balıkları algısal öğrenmeye dayanan bu süreçte pasif değil doğrudan sürecin aktif parçasıdırlar. Hepsi de grubun üyesi olarak aktif bir şekilde güçlerini, hünerlerini sergilerler. Bunları sergilemekten dolayı da haz alırlar. Bu etkinlikleri tam olarak gerçekleşmediğinde ise ister istemez hazları engellenir ve bir hoşnutsuzluk yaşarlar (MacIntyre, 2002: 26). O halde MacIntyre'ın sözünü etiği tüm bu olgular, yani vurgulamaya çalıştığı dil öncesi öğrenmenin toplumsal iş birliğine dayanıyor olması bize şunu gösterir: Yunus balıkları belli bir "algı gücü", "algısal dikkat", "tanıma ve yeniden tanıma", "istek ve arzuya sahip olma ve gösterme", "belli bir şeyi yargılama ve niyet etme/planlama", "belli iyilerini oluşturan amaçlara doğru eylemini yönlendirme" ve bunu yaparken de "eylemi gerçekleştirme sebeplerine sahip olma" tarzında özellikler taşırlar. Dolayısıyla "belli kavramları vardır ve onları nasıl uygulayacaklarını da bilirler." (MacIntyre, 2002: 27).[18]

[18] MacIntyre'ın belirttiği gibi şu an için araştırmalar, yunus balıklarının insan diline çok yakın karmaşık bir iletişim sistemine, belli bir dilsel kavrayışa sahip olduklarını göster-

Gelgelelim MacIntyre'ın belirttiği üzere, yunus balıkları gibi hayvanlar bu denli zeki olsalar bile ön planda tutulan şey hep şu olmuştur: Onlar dile sahip değildirler. MacIntyre'ın ifade ettiği gibi bu durum filozofların felsefi argümanlarında sürekli olarak ön planda tutulmuştur. Birçok filozof hayvanların "düşüncelere, inançlara, eylemler için sebeplere ya da karşı karşıya geldiğimiz kavramlara sahip olamayacaklarını" belirtmiştir (MacIntyre, 2002: 27-28). MacIntyre ise tüm bu dikkat çektiği açıklamalarının doğal bir sonucu olarak, insan olmayan hayvanların dilden yoksunluğunun, sözünü ettiği dil öncesi durumu göz ardı eden bir hata ve sonuç doğurduğunu düşünür. Hatta önemli filozoflar yine bu hataya bağlı olarak insan olmayan hayvanların dile sahip olmadıkları için inançlara da sahip olamayacaklarını iddia etmişlerdir. Örneğin MacIntyre'a göre Davidson, Stephen Stich, John Searle gibi önemli isimler doğrudan ya da dolaylı olarak bu konuyu gündeme getirdikleri çalışmalarında, bu düşünce çizgisinde ilerlerler. Davidson *Truth and Interpretation*'ın 11. bölümü olan "Thought and Talk"da arzuların ve isteklerin, konuşmayı yorumlamadan ayıramayacağını iddia ederek (MacIntyre, 2002: 33) dili kullanamayan hayvanların arzuları ya da inançları olamayacağı sonucuna bizi götürmüştür. Ayrıca Davidson yine bu çalışmasında, "belli bir şekilde konuşan topluluğun üyeleri olarak, diğerleriyle olan konuşmalarımızı yorumlamada, bu yorumlara inançları yükleyerek iş görmemizden ötürü, inanç kavramına yalnızca bizlerin sahip olabileceği" sonucuyla bizi karşı karşıya bırakmıştır. Yani Davidson inanç kavramına sahip olmayan, hata yapma olasılığını fark etmeyen, yanlış ve doğru inancı ayıramayan bir hayvanın, ister istemez bir inanca sahip olamayacağını vurgulamıştır (MacIntyre, 2002: 34). Dolayısıyla MacIntyre'a göre Davidson ve bu çizgide değerlendirmeler yapan diğerleri için "dil kullanımına sahip olmayan hayvanlara, dilin ve dil kullanımının mümkün kıldığı bir belirliliğe (*determinancy*) sahip olan inançları yüklememiz" kesinlikle mümkün değildir (MacIntyre, 2002: 37).

MacIntyre ise tahmin edeceğimiz gibi bu açıklamalara katılmaz, üzerinde durduğu bu açıklamaların hayvanlar konusunda bizler için uygun bir temel sağlayamayacaklarını düşünür (MacIntyre, 2002: 35-36). Ancak MacIntyre bu itirazlarını elbette tam bir karşıtlık içerisinde ortaya koymaz. Çünkü bu filozofların kimi değerlendirmelerini haklı bulur. Örneğin Da-

mektedir (Bkz. MacIntyre, 2002: 27-28; 50-51).

vidson'ın, dilin inançlarımızın doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bizi belli bir öz düşünümselliğe/refleksiyona götürdüğü değerlendirmesine hak verir. Fakat onun için bu filozoflarda var olan önemli sorun şudur: Bizler inançlarımızla ilgili bu ayrımı, temel düzeyde ortaya koyarken dil ile hareket etmeyiz. Biz insanlar, bu temel düzeyde tıpkı hayvanlar gibi belli bir doğru ve yanlış ayrımına sahibizdir. Bu ayrımı, algı nesnesindeki değişime bağlı bir inançla, dil öncesi değişimlerle ilgili algımızla gerçekleştiririz. MacIntyre açısından bizler için de geçerli olan bu ayrım, Searle'ün sözünü ettiği bir köpek örneği üzerinden belirtirsek, şöyle gerçekleşir: Bir köpeğin ağaçtaki kediye havlayıp onu beklerken birden komşunun bahçesine doğru koşması, kediyi oraya doğru koşarken görmesine dayanır. Burada köpeğin inancını düzeltmesi kediye yönelik algısıyla ilgilidir (MacIntyre, 2002: 36). Bu değişim de kaçınılmaz olarak birçok hayvanda meydana gelebilir. Yine örneğin bir kedi, başlangıçta sivri burunlu bir fareyle normal bir fareye aynı davranışları gösterirken, ilkini yiyip ciddi biçimde hasta olmasından dolayı bu davranışına yönelik inancını değiştirerek, fareler arasında ayrım yapmayı becerebilir (MacIntyre, 2002: 37). Yani kedi sahip olduğu önceki inancını bir şekilde değiştirebilmiştir.[19]

İşte MacIntyre hayvanlarla sahip olduğumuz bu gibi ortaklıklarımızın, algısal soruşturma ve algısal dikkat, bir şeyi başka yönlerden tanımlama, tespit etme, yeniden tespit etme ve sınıflandırma gibi yönlerimizde de görüldüğünü belirtir (MacIntyre, 2002: 39). Bu ortak beceriler de dili gerektirmezler ve en önemlisi konuşmamız öncesinde ve dile bağlı olarak konuşmayı öğrendikten sonra da etkilerini devam ettirirler. Çünkü MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, "... şayet bunu yapamamış olsaydık, 'doğru' ve 'yanlış' kelimelerini ve onlarla aynı kökenden olan kelimeleri şu anda kullandığımız biçimde nasıl kullanabileceğimizi anlamakta zorlanırdık" (MacIntyre, 2002: 36). Dolayısıyla MacIntyre hayvanlar gibi bizlerin de inançlarımızda bu becerilerle hareket ettiğimizi (MacIntyre, 2002: 40), nesneleri algısal olarak tanımlamamızın dille ilgili herhangi bir şeyi anlamamıza önce geldiğini ve bunun dildeki "çıkarımsal boyutları kavramanın

[19] Ancak MacIntyre'ın belirttiği gibi, kedinin inancı birçok yönden belirsizdir, dile sahip olmadığı için niceleyicilere sahip değildir ama temel düzeyde bir doğru ve yanlış ayrımı yapar. Fakat yine de kedinin sahip olduğu inancı, "tüm sivri fareler kedilerin yemesi için kötüdür" ya da "bazı sivri fareler kedilerin yemesi için kötüdür" şeklinde nitelendiremeyiz (MacIntyre, 2002: 38).

zorunlu bir koşulu" olduğunu belirtir (MacIntyre, 2002: 41). Bu bakımdan onun için, dili öğrenen bir çocuk, kararsız inançlarının yerine kararlı inançlarını koymaya başlasa bile, "içerik olarak önceki tanımlamalarına, tespitlerine ve ayırt edici sınıflandırmalarına bağlı" olarak hareket eder (MacIntyre, 2002: 39). Yani MacIntyre'a göre bizler "dil kullananlar olarak algılarımızla öğrendiğimiz şey üzerine öz düşünümde/refleksiyonda bulunsak ve çok iyi biçimde cümleler kursak bile dilsel gücümüzün kullanımını gerçekleştirmeden önce yaptığımız belli türdeki algısal dikkate bağlı tanımlamalara, ayrımlara ve uygulamalara büyük ölçüde hala bağlı kalırız." (MacIntyre, 2002: 40). Kendisi bu önemli tespitlerini şu çarpıcı cümlelerle dile getirir:

> İnsanın dil kullanma güçleri ve kapasiteleri diğer kimi zeki türlerin üyeleriyle paylaşılan hayvani güçlere ve kapasitelere uzanır ve dayanır... Dünyaya yönelik birincil bedensel tavrımız kökensel olarak bedensel bir tavırdır ve dil kullananlar olduğumuzda ve dil kullananlar olarak ebeveynlerimizin ve diğerlerinin rehberliği altında bu tavrı yeniden inşa eder, inançlarımız üzerinde daha özenle durur ve yeni yollarla onları doğrular, etkinliklerimizi yeniden yönlendirirken hiç bir zaman kendimizi hayvani doğamız ve mirasımızdan bağımsız kılamayız. Kısmen bu basitçe değişmeden kalan, bedensel işlevlerimizin sosyal ve kültürel programlanması ve düzenlenmesi sırasında ve sonrasında, tuvalet eğitimi, birinin kültürünün düzenli uyku ve yeme alışkanlığı olarak kabul ettiği şeyin gelişimi, hapşırma, tükürme, geğirme, gaz çıkarma gibi ayıp ve kibar olan şeyi öğrenme, sürekli kalan şeyin, bedensel koşulumuzun söz konusu görünümleriyle ilgili bir sorundur. Ve kısmen genel tavrımız üzerine özdüşünümde bulunma ve hayvani doğamızın iyisine yönelmemiz ve böylece sonuç olarak kendimize, inançlarımıza, hislerimize, tutumlarımıza ve eylemlerimize yeniden yönelmemiz ve doğrulamamızla ilgili olan bir sorundur. Çünkü olduğumuz şeye yeniden yönelmemiz, başka bir şeyi değil hayvanları yeniden hikâyenin parçası kılmamız ilksel bir öneme sahiptir. Bizim ikincil, kültürel olarak şekillenen, dil kullanan doğamız ise parçalı/eksik bir yapıdadır, ancak bizim ilk hayvani doğamızın yalnızca parçası, dönüşümüdür. Bizler hayvani kimlikler içerisinde hayvani kişiler (*selves*) olarak kalmayı sürdürürüz (MacIntyre, 2002: 48-49).

İmdi daha önce söylediklerimize dikkat edecek olursak, MacIntyre tüm bu değerlendirmelerini modern kültürde hakim olan, özellikle dil

üzerinden hayvanlığımızı unutan geleneğe karşı yapar. Bu geleneğin bir parçası da yukarıda bahsettiğimiz gibi "analitik dil filozofları" yani "Anglosakson kültürün filozofları"dır. Ancak ona göre hayvanlar ve hayvanlığımızla ilgili sözünü ettiği tüm bu sorunlar, hayvanlığımızı görmezden gelme sadece bu felsefe geleneği için geçerli değildir. Bu sorunu, yine aynı geleneğin parçası olacak bir şekilde, Heidegger gibi önemli Kıta Felsefesi filozoflarında da görürüz. Çünkü Heidegger'in kapsamlı soruşturmasında ulaştığı sonuç, analitik felsefeyle birebir örtüşmektedir. MacIntyre'a göre Heidegger'de karşımıza çıkan bu sorunun, onun *Dasein* üzerine olan değerlendirmelerinde, kimi can alıcı yönleri ihmal etmesine yol açan sonuçları da olacaktır (MacIntyre, 2002: 48).

MacIntyre bu yargısını açık kılmak için Heidegger'in hayvanlar konusunu işlediği 1929-1930 yılında verdiği derslerden oluşan *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1995)'a gider. Heidegger bu derslerde – İngilizce konuşan analitik isimlerden farklı olarak – arılar, gece kelebekleri, tatlı su yengeçleri, kertenkeleler, denizkestaneleri, tahtakuruları ve ağaçkakanlar gibi hayvan türlerine yönelik kapsamlı bir soruşturmayla ilerler (MacIntyre, 2002: 43-44). Bu soruşturmada Heidegger öncelikli olarak, "insanın dünyaya form veren" (*world-forming/weltbildend*), "taşın tümüyle dünyasız" (*weltlos*), "hayvanın dünyada fakir" (*weltarm*) olduğunu belirtir. Ona göre hayvanların dünyadaki bu fakirliğinin nedeni, onların "bir şeyi bir şey olarak hiçbir zaman kavrayamayıp sadece davranışta bulunuyor olmalarıdır." (akt. MacIntyre, 2002: 43). Hayvanlar salt "çevrelerine hapis olmuşlardır (*captive*)". Çünkü hayvanlar bu çevrede "belli temel içgüdüsel dürtüler" ile hareket etseler de, çevre buna izin verse de "içgüdüsel dürtülerini serbest bırakan" bu "çevredeki varolanlar"a (*beings*) bir "varolan" *olarak* katılmayı beceremezler. Varolanlara yönelik bir farkındalıkları olabilir. Örneğin bir kertenkele üzerinde durduğu bir taşı fark edebilir. Ancak bunu yapabilse bile taşı "*bir taş olarak*" kavrayamaz. Yine bir arı üzerinden söylersek, bir arının ışığın rehberliği ile uçabilmesi mümkün olabilse de bu ışığı bir "*ışık olarak*", "elde mevcut bir şey *olarak*" kavraması (*apprehension*) olası değildir. Gelgelelim Heidegger'e göre insan ise bizzat bu beceriyi gösterir yani varolanları "oldukları şeyler *olarak*" kavrar. "Varolanlar kendilerini insana sunar/gösterir/belli eder (*manifest*)" (MacIntyre, 2002: 44-45). İnsanlar bu

yolla, varolanların kendilerini onlara sunmaları sayesinde dünyaya biçim verir. Hayvanlar ise bir taş gibi dünyasız olmasalar da, varolanların kendilerini onlara varolanlar *olarak* sunmamalarından ötürü dünyaya biçim vermeyi beceremezler. Bu nedenle de, Heidegger gibi söylersek, "dünyada fakir bir biçim"de bulunurlar. Dünyada yoksun, kurak ve yoksul bir deneyimle yaşarlar, "güdüleri tarafından sindirilmiş/zapt edilmişlerdir", çevrelerine hapsolmuşlardır. Dolayısıyla "çevrenin döngüsel zinciri içerisinde kendilerini özgür kılamayan" bir dünyayı yaşarlar (MacIntyre, 2002: 45).

Gelgelelim MacIntyre, Heidegger'in hayvanlara yönelik bu okumasına katılmaz, bu okumayı hatalı bulur. MacIntyre adına Heidegger'in okumasındaki en önemli hatası şudur: Heidegger, derslerinde hayvan türlerini kapsamlı bir şekilde incelemiş olmasına rağmen, bu inceleme içerisinde kurtlar, filler, goriller, şempanzeler ya da yunus balıkları gibi hayvanları ele almamıştır (MacIntyre, 2002: 44). Bunun sonucu olarak da insan olmayan hayvan türleri arasındaki önemli farkları görmezden gelmiş, yanlı/tek taraflı bir şekilde hareket ederek tüm insan olmayan hayvanları türdeş/aynı yapıda (*homogeneous*) değerlendirmiştir. MacIntyre'a göre Heidegger'in böyle bir indirgemeci yaklaşım içerisinde olmasının temel sebebi ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın diğer hayvanlardan farklı olarak bir şeyi "belli bir şey olarak" (*as such and such*) kavrama becerisi gösterebilmesidir. Hayvanlar ise bu beceriden yoksun oldukları için *logos* ve söylemden, "dili olası kılan kavramsal kapasite"den de yoksun bir şekilde karşımıza çıkarlar (MacIntyre, 2002: 45). MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, Heidegger'in bu açıklamalarında bir şeyi belli bir şey olarak kavramayla dil ve konuşma arasında özsel bir bağ vardır. Çünkü ilkinin varlığıyla dilin varlığı hayat bulabilir. Dolayısıyla hayvanların ilk beceriden yoksun olmaları onları ikincinden yani dilden de yoksun bırakır. İşte bu sonuç da MacIntyre adına, daha önce vurguladığımız bir şekilde, Heidegger'i analitik filozoflarla yan yana getirir. Yani Heidegger'de de bu filozoflara benzer şekilde, hayvanlar ve insanlar arasında keskin bir ayrımla karşılaşırız. Gelgelelim MacIntyre için, Heidegger'i bu sonuca götüren şey tam da sözünü ettiği hataya düşmesi, hayvanlarla insanlar arasında belirttiği ortaklıklara yeterince dikkat etmemesidir. Bu noktada MacIntyre'ı dinleyelim:

> Hayvanlar... çevrelerindeki özelliklere sadece tepki vermezler, çevrelerini aktif olarak keşfederler. Karşılaştıkları nesnelere algısal dikkat gösterirler, onla-

> rı farklı açılardan soruştururlar, tanıdık olanları fark ederler, tanırlar ve sınıflandırırlar, bazen bir ve aynı nesneye, ilkin oynayacak bir şey olarak sonrasında ise yenecek bir şey olarak davranırlar ve aralarından bazıları ise yoksun kaldığı şeyi fark eder ve hatta onun yasını tutarlar. Hepsinden en önemlisi ise etkinliklerinde inancı-önvarsayan bir davranış ve inançla-yönlendirilen niyetler gösterirler ve diğerleriyle iletişim kurdukları niyetlerini, hem kendi türlerinin diğer üyelerinin niyetlerini hem de insanların niyetlerini anlar ve onlara tepki verirler. Bu türlerin kimi üyeleri için ise görme (*vision*) insanlarda olduğu şekilde önemlidir. Diğerleri, örneğin yunus balıkları için ise işitme daha önemli bir duyudur. Başka diğerleri içinse koklama duyusu dikkate değer bir rol oynar (MacIntyre, 2002: 46).
>
> Heidegger'in görmezden geldiği insan olmayan hayvanlar, bireyleri/tikelleri (*particulars*) ayırt eder, tikelleri fark eder, yokluklarını anlar, geri dönüşlerine sevinir ve onlara yiyecek *olarak* ya da yiyecek kaynağı *olarak*, oyun arkadaşı ya da oyun gereci *olarak*, kurala uyumlu *olarak* ya da koruma bekleyen *olarak* vs. şekilde tepki verirler. Bu şekilde davranan bu hayvanlar-yunus balıkları, goriller vb. gibi hayvanlar, temel düzeyde olsa bile Heidegger'in insanların özel olarak sahip olduklarını düşündüğü, olarak-yapısını sergilerler. Yani böyle hayvanlar tikelle bir 'bu-şekilde' (*this-such*) olarak karşılaşırlar... Heidegger'in hatası insan olmayan tüm hayvanlara tek bir koşulu yükleyerek onlar arasındaki hayati farkları gözden kaçırmasıdır (MacIntyre, 2002: 47-48)

Alıntıdan fark edileceği gibi MacIntyre, Heidegger'e yönelik eleştirisinde haklı görünür. Heidegger'in hayvanlara yönelik bu gibi eksik değerlendirmeleri neticesinde, onun insan ve hayvan arasındaki farkı retorik olarak fazla abarttığını düşünür (MacIntyre, 2002: 47). MacIntyre'a göre hayvanlar arasındaki farkları görmezden gelip, insan ve hayvan arasındaki farkı abartan bu okumanın, Heidegger felsefesinin bizler için en ciddi sorunu ise "Dasein'ın, insan varoluşunun hayati görünümlerini fark etmesine izin vermemiş" olmasıdır (MacIntyre, 2002: 48).

Sonuç olarak MacIntyre, tüm bu değerlendirmeleri neticesinde, daha öncesinde de vurguladığımız üzere, analitik filozoflar kadar Heidegger gibi Kıta felsefesi filozoflarının[20] da sözünü ettiği hayvan ve insan ortaklı-

[20] MacIntyre, Heidegger'in izinde Gadamer'in, Gadamer'in izinde ise John McDowell'ın Heidegger'e benzer bir çizgide ilerlediklerini belirtir. Örneğin *Turth and Method*'da Gadamer, dilden yoksun olan hayvanların çevrelerine bağımlı olduklarını, insanın ise özgür

ğını görmezden gelerek ilerlediklerini düşünür. MacIntyre'a göre bu görmezden gelmenin yani insanın ayırt edici doğasını hayvani doğasından keskin bir şekilde ayırmanın yarattığı en büyük sorun, insan doğasının özsel bir şekilde hayvani olduğu kabulünü sarsmış/zayıflatmış/altını oymuş olmasıdır (*undermine*) (MacIntyre, 2002: 49-50).[21] Yani Sorabji'nin haklı olarak üzerinde durduğu krizi doğuran kültürel hakim anlayış, aslında Aristoteles'in "akılsal hayvan" nitelemesinden bile giderek uzaklaşmış durumdadır. Belki bu nedenle felsefe içerisinde biyolojinin tekrardan Aristoteles'teki tarzda hak ettiği önemi kazanması ancak Darwin'den sonra mümkün olabilmiştir. Bu bakımdan MacIntyre'ın Batı felsefesine yönelik eleştirileri ve Aristotelesçi taslağı sorunlarımız dahilinde geliştirmesi Darwin'in de önemini hatırlatan, felsefedeki önemini vurgulayan bir okumadır.[22]

MacIntyre'ın bu okumasında çarpıcı olarak ortaya koyduğu şey, sözünü ettiği filozofların hayvanlar ve hayvanlığımız konusunda belli kültürel dogmalarının kök salmasını bir şekilde pekiştirmiş, büyütmüş olmalarıdır. Belki de felsefenin doğuşu bu önyargıyla başlar. Çünkü Kalaycı'nın belirttiği gibi, felsefenin doğuşu için de kullandığımız ve "*polis*" ve "*anthro-*

bir şekilde belli bir mesafe alabildiğini belirtirken, McDowell ise *Mind and World*'de hayvanların davranışlarını salt dolaysız biyolojik güçlerle yönlendirdiklerini söyler. McDowell için "hayvani doğan insan, süreç içerisinde düşünen ve niyet eden fail olarak "dili kazanarak", "şeyin bir nedeni olan şeyi" öğrenir" (bkz. MacIntyre, 2002: 60).

[21] Bu noktada şunu da söyleyelim: MacIntyre, Anthony Kenny'nin Thomas Aquinas üzerine yazdığı kitapta, biraz Aquinas'ın da izinde insan olmayan hayvanların iradeye, özgürlüğe sahip olmadıkları için eylemlerinin nedenlerinin açıklamasını veremeyeceklerini, "bir hayvanın dili olmadığı için onu harekete geçiren şeyi değerlendiremeyeceğini", bu şeyi iyi ve kötü bir neden olarak ele alamayacağını belirttiğini söyler (MacIntyre, 2002: 53). MacIntyre, Aquinas'ın insanın irade ve aklın göstergesi olan kendi yargılamaları üzerine yargılamalarda bulunma gücünün hayvanda bulunmadığı değerlendirmesine katılır (MacIntyre, 2002: 54). Aquinas da Aristoteles gibi farklılıklarla birlikte insanın da diğer hayvanların da *phronesis*e sahip olduklarını düşünür, ayrıca insan olmayan hayvanların kimi hükümlerle hareket edip "geçmiş deneyimlerinden bu deneyimi fark edecek bir öğrenme" becerisi gösterdiklerini de ekler (MacIntyre, 2002: 55). Kenny'nin bu güce dil kullananların sahip olduğunu söylemesine de hak verir (MacIntyre, 2002: 54). Ancak bunun insan olmayan hayvanların eylemlerinde belli sebeplerle davrandıklarını reddetme noktasına gitmemesi gerektiğini vurgular (MacIntyre, 2002: 56).

[22] MacIntyre'ın, Darwin'i haklı ve yerinde bir şekilde takdir etmesi, övmesi ve aslında etkisinin batı felsefesinde pek karşılığını bulmadığını söylemesi çok önemlidir. Bir Aristotelesçi için Sorabji'nin belirttiği tarzda hayvansallığı görmezden gelen akılsal felsefe yerine, özellikle post-Darwinci evrim natüralizmine eklemlenen bir çizgi daha doğru olacaktır. MacIntyre, Aristoteles'in Darwin'le ilişkisi konusunda şu önemli çalışmalara bakabileceğimizi söyler: Gilson, 1984 ve özellikle Arnhart, 1998: 11-12.

pos"un ortaya çıkışıyla eş zamanlı olan bu akılsallık, düşünme, "*logos*" yani "rasyonel biçimde kurulan konuşma" "insanı hayvandan, uygarlığı vahşi doğadan ayıran" bir kullanıma sahiptir (Kalaycı, 2017: 84). Böyle bir rasyonellik/akılsallık Batı felsefesi tarihinde belirleyici olmuş, bu rasyonelliğin sistematikleşmesi de bir şekilde Aristoteles ile başlamıştır. Hatta MacIntyre üzerinden iddia etmeye çalıştığımız gibi, rasyonelliğimiz üzerine kurduğumuz önyargılarımıza baktığımızda, Aristoteles'i bile arar durumda olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz. Pekala bu önyargıyla mı yaşayacağız? Elbette hayır. Bu önyargıyı aşmamız için yapabileceğimiz şeylerden biri, Kalaycı'nın Derrida gibi filozoflara dikkatle vurguladığı üzere, "dile ve düşünmeye yerleşmiş insani kodları bozma" (Kalaycı, 2017: 84), Spinoza gibi filozoflar üzerinden "insan ile insan-olmayan canlılar arasındaki keskin ayrımı bulanıklaştırma", "türler arasındaki hiyerarşiyi muğlaklaştırma" olabilir (Kalaycı, 2017: 87, 90). Üzerinde durduğumuz MacIntyre adına yapmamız gereken ilk şey ise, dile sahip olmayan insan olmayan hayvanların da bizler gibi eylemlerinde belli sebeplerle davrandıklarını ve hayvanlarla ortaklığımızın devam ettiğini görmemizdir. Dile odaklanmak bu hayati ortaklıkları fark etmemizin önüne geçmemelidir (MacIntyre, 2002: 56). Çünkü MacIntyre ile vurguladığımız gibi, insanlar çocukken hayvanlara benzerler, hayvani doğalarının talep ettiği dil öncesi sebeplerle, belli iyilerle eylerler. Çocukların süreç içerisinde amaçladıkları bu iyiler, eylemleri için daha iyi sebepler sağladıkları için başka iyilerle yer değiştirmeye başlar (MacIntyre, 2002: 56). İnsanlar zaman içerisinde yunus balığı, goril gibi hayvanların yapamayacakları bir tarzda sebepler üzerine yargılamalarda bulunurlar ve bu sayede bir yunus balığının akıl yürütme gücüyle sınırlı kalmayarak bu gücün "ötesine geçerler" (MacIntyre, 2002: 57).

İşte MacIntyre için insanı, Aristotelesçi anlamda hayvansallığı temelinde yükselirken farklı kılan, sözünü ettiği türdeki bu gelişmeyi göstermesidir. İnsan böyle bir doğal gelişimi gerçekleştirecek şekilde adım adım "kendini isteklerinden ayırma"yı "öğrenme"ye başlar (MacIntyre, 2002: 68), bir "pratik akıl yürütücü" (*practical reasoner*) olarak ilgili isteklerinin gerçekten iyi olup olmadıklarını görerek isteklerinin diktatörlüğünden kurtulur (MacIntyre, 2002: 69). Çocukların hayvanlardan ayrılacak bir biçimde bağımsız[23] akıl yürütenler olarak büyümeleri, söz konusu iyilerle

[23] MacIntyre adım adım bağımsızlıkla ne kastettiğini anlayabileceğimiz bir şekilde şunları

ilgili bağımsız yargılama yapabilmeleriyle, diğerlerine eylemlerinin sebeplerini iyi bir şekilde vermeleriyle mümkündür (MacIntyre, 2002: 71). O halde öğrenenler olarak engeller, zorluklar ve tehlikelerle karşılaşabileceğimiz bu geçiş, yani bağımlı çocuklar olmaktan bağımsız akıl yürüten failler olabilmeyi başarabilmemiz, yalnızca istek ve tutkularımızı dönüştürebilmemize, kendi dolaysız isteklerimizden yeterince uzak durabilmemize bağlıdır (MacIntyre, 2002: 72).

Ancak MacIntyre'ın haklı olarak belirttiği gibi, insan için ayırt edici olacak bu geçiş ("bakma, besleme, giydirme, yetiştirme, öğretme, kısıtlama ve öğüt verme" türünde) diğer kişilerin yardımı ve varlığıyla birlikte belli bir tarih oluşturur (MacIntyre, 2002: 73). Çünkü kişi (*self*) doğumdan itibaren, hatta doğumunun bile öncesinde ister istemez kendisinin yaratmadığı belli bir sosyal ilişkiler ağının parçası durumundadır. MacIntyre'a göre kişinin bağımsız bir pratik akıl yürütücü olması, kimi ortak iyilere ulaşmasını sağlayacak söz konusu sosyal ilişkilerin sürmesine katkı sağlaması, bu uğurda diğerleriyle iş birliği yapmasına bağlıdır. Bu iş birliği de yapı olarak "şimdiki ve gelecek olasılıkların belli derecede paylaşılan bir anlayışını ön varsayar" (MacIntyre, 2002: 74). Dolayısıyla bir kişi olarak böyle bir iş birliği "benim için farklı olası gelecekleri imgelemem", belli bir gelecek farkındalığı taşımam, bağımsız bir pratik akıl yürüten olmaya doğru ilerleyen geçişte önemli bir aşama, boyuttur (MacIntyre, 2002: 74). Bu boyutta bizler, "alternatif olası gelecekleri realist olarak imgeleyerek", "eylem için iyi sebeplerimizin gerçekten yeterince iyi sebepler" olup olmadıkları konusunda pratik yargılamalar yaparız (MacIntyre, 2002: 83). Ayrıca yargılamalarımızda ulaştığımız sebepleri, ulaştığımız kendi sonuçlarımızı diğerlerine açıklamaya çalışırız (MacIntyre, 2002: 84). MacIntyre'ın belirttiği gibi çocukluktan itibaren "ilgi" ve "yakınlık" ile gelişen bu süreçte (MacIntyre, 2002: 84)[24] hepimiz türlü bağımlılıklar içerisinde bağımsız

söyler: "Bağımsızlıkla birinde, diğerleri tarafından geliştirilen eylem sebeplerini hem değerlendirme becerisini hem de istekliliğini kastediyorum; bu yolla biri kendi pratik sonuçlarının ifadesi kadar diğerlerinin pratik sonuçlarının ifadesini de hesap verilebilir kılar. Dolayısıyla biri diğerlerine kendi akıl yürütmesinin bilinebilir/*intelligible* açıklamasını veremeden bağımsız bir pratik akıl yürüten olamaz." (MacIntyre, 2002: 105).

[24] MacIntyre bu noktada hoş bir şekilde şunu da vurgular: ebeveynlerimizle ilişkilerimiz içerisinde başlayan ve bizi gerçek anlamda bağımsız birer pratik akıl yürüten kılacak bu süreç, ebeveynlerin isteklerini tatmin edecek şekilde değil, "onları memnun etsin ya da etmesin iyi, en iyi olan şeye ulaşacak bir şekilde eylemde" bulunmamıza dayanır (MacIntyre, 2002: 84).

pratik akıl yürütücüler haline geliriz. Bir çocuğun dışsal sebepleri içsel sebepler kılarak ulaşabileceği böyle bir süreç (MacIntyre, 2002: 87)[25] yeni pratik bağlamlar içerisinde, yeni tür bağımlılıklar içerisinde gelişir (MacIntyre, 2002: 91-92). Yani bizler çocukluktan itibaren bağımlılığın bağımsızlık için hayati olduğunu kabul ederek, türlü çatışmaların ve bağımlılıkların esaretinden kurtulabilirsek bağımsız birer fail olmayı gerçekleştirebiliriz (MacIntyre, 2002: 85).

İmdi MacIntyre adına çocuğun "bilgi ve imgelem" bakımından sınırlı ve yoksul kalmaması gereken bu süreçte (MacIntyre, 2002: 75)[26], çocuğun serpilip büyümesi, bağımsız bir pratik akıl yürütücü olacağı kapasiteleri geliştirmesi, yani iyi bir insani yaşam sürmesi "entelektüel ve ahlaki üstünlükler/erdemler" ile gerçekleşir (MacIntyre, 2002: 77, 87).[27] MacIntyre'a göre insanı hayvandan ayıran tam da bu üstünlüklerdir, yani erdemleri kazanmakla iyi bir yaşam sürmemiz insana özgü bir durumdur. Ancak bu süreç de tamamen hayvanlığımız ve türlü bağlılıklarımız üzerinden gelişir. Dolayısıyla MacIntyre'ın haklı olarak belirttiği gibi, hayvanlığımızdan ötürü aslında diğerlerine bağımlılığımız hiçbir zaman bitmez. İşte tam da bunu, yani hayvanlığımız temelinde insan olduğumuzu unutmamamız, bu hayvansallığımıza bağlı olarak da mutlu bir yaşam sürmek için diğerlerine bağımlılığımızın özsel olduğunu fark etmemiz, bu bağımlılığın kişiliğimizin özsel bir parçası olduğunu görmemiz, bizi bağımsız kılacak bir durumdur. Bu çarpıcı ilişkiyi, MacIntyre'ın ağzından, kitabının da özeti durumunda olan şu cümlelerle aktaralım:

> Öncelikle insanın eyleme sebepleri hakkında, yunus balıkları ya da gorillerin sebepleriyle karşılaştırarak, ayırt edici olan yönün sebeplerimizi daha iyi ya da kötü olarak değerlendirebilmemiz olduğuna dikkat çektim ve sonrasında

[25] MacIntyre burada Williams'ın "Internal and External Reasons" başlıklı makalesine dikkatle bunu söylemektedir (Bkz. MacIntyre, 2002: 86-87). İlgili makale için bkz. Williams, 2017: 137-151. MacIntyre'ın Williams'a yönelik değerlendirmesi ve ondan ayrıldığı temel meseleler konusunda bkz. Mutlu, 2018.

[26] MacIntyre'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi çocuğun insani serpilip büyüme peşinde, farklı iyiler bakımından farklı gelecek alternatifleri üzerinde düşünebilmesi için gerekli olan şey ise "bilgi ve imgelem"dir; bir çocuğun bu iki konuda sınırlı ve yoksul kalmaması gerekir (MacIntyre, 2002: 75). Günümüzde kimi toplumsal önyargılar ve kimi geleneksel darlaştırıcı bakışlar tam da bu bilgi ve imgelemi çoraklaştırır görünmektedirler.

[27] MacIntyre bir Aristotelesçi olarak erdemlerle, Aristoteles'te karşılaştığımız "adalet, ölçülülük, hakkaniyet, cesaret ve benzeri türde" erdemleri kasteder (MacIntyre, 2002: 20). Burada konumuz gereği ele alamayacağımız, MacIntyre'ın sözünü ettiği erdemlerle ilgili açıklamaları için (bkz. MacIntyre, 2001; MacIntyre, 1988; Hünler, 1997).

> kendilerini sahip oldukları isteklerin dolaysızlığından ayırma ve farklı tür iyileri tanıma eğilimi gösterme ve bu iyilerle ilgili hakiki pratik yargılamalarda bulunma becerisi göstererek yerinde pratik akıl yürütücüler olanlar için kimi zorunlu karakteristikleri kataloglandırdım. Bunların her biri, iddia ettiğim gibi, ancak belli tür entelektüel ve ahlaki erdemleri kazananlar için olasıdır. Bu erdemlere, eğer bağımsız pratik akıl yürütücüler olacaksak, karşılaştığımız seçimlerde kendi kararlarımızı vermek için ihtiyaç duyuyoruz. Ancak gerekli erdemlerin, hünerlerin ve kendi-bilgisinin kazanılması, temelde bağımlı olmamız gereken belirli kişilere borçlu olduğumuz bir şeydir. Bizler sonunda bağımsız pratik akıl yürütenler olduğumuzda bağımlılık ilişkilerimizin çoğu, genel olarak yetişkin yaşamlarımızın başlangıçlarında elbette biter. Ancak bu tümüyle gerçekleşmez. Çünkü bizler yaşamlarımızın sonuna kadar pratik akıl yürütmelerimizde diğerlerinin bizleri desteklemeyi sürdürmelerine ihtiyaç duyarız (MacIntyre, 2002: 96).

Alıntıdan da görüleceği gibi, MacIntyre bugün için otonom, bağımsız olarak ele aldığımızdan farklı bir bağımsızlık kavramlaştırması ile hareket eder. Hayvanlığımız üzerinde yükselen bu bağımsızlık, tıpkı yunus balıkları gibi toplumsal bir iş birliğini, deneyimi gerektirir.[28] Zaten bu özsel hayvansallığımızın belirleyici gücü nedeniyle de MacIntyre, vurguladığı insana özgü farklılığın, eleştirdiği filozoflarda görebileceğimiz bir şekilde "onlar" ve "bizler" arasında "bölünmüş tek bir çizgi" ile ele alınan bir farklılık olmadığını belirtir. Bu farklılık belli bir "derece" (*scale*), dizi/yelpaze (*spectrum*) bağlamında değerlendirmemiz gereken bir farklılıktır (MacIntyre, 2002: 57).[29] Belirttiği gibi sözünü ettiği farklılık kesinlikle "bizleri hayvan

[28] MacIntyre burada tartışmasına giremeyeceğimiz bu önemli meselede, modern felsefenin "bireysel otonomi"ye, "bağımsız seçimler yapma kapasitesi"ne fazlasıyla önem vermesinin anlaşılabilir olduğunu belirterek şunları söyler: "Modern ahlak felsefesi anlaşılabilir ve haklı bir şekilde bireysel otonomi üzerine, bağımsız seçimler yapma kapasitesine fazlasıyla önem verir. Ben bağımsız rasyonel failin erdemlerinin uygun uygulamalarının, kabul edilen bağımlılık erdemleri dediğim şeylerin onlara eşlik etmelerine gereksinim duyduklarını ve bu bağımlılığı anlamadaki bir başarısızlığın rasyonel failin kimi özelliklerini gizlemeye/karartmaya (*obscure*) yatkın olduğunu tartışacağım." (MacIntyre, 2002: 8).

[29] MacIntyre'ın sözünü ettiği bu yelpazenin bir ucunda Heidegger'in ifadesiyle "olarak-yapısı"na sahip olmayan hayvanlar, bir ucunda ise daha hassas olmaları bakımından algıları ve duyarlılıkları değişebilen ve bu algıları en temelde amaçlı olan ve dikkatli soruşturmaları içeren, eylemlerinde belli bir doğru ve yanlışlığa sahip değişimi gösteren hayvanlar vardır (MacIntyre, 2002: 57). İnsanlar da bu yelpaze içerisinde dili kullanma ve dil ile belli bir öz düşünümde bulunma becerisi ile daha ileri bir noktada yer alırlar. Ancak MacIntyre'ın belirttiği gibi bu durum bizlerin ortaklığını gölgelemez. MacIntyre hayvanlarla olan ortaklığımızı şu önemli sözlerle dile getirir: "Onlar [hayvanlar] sadece kendi türlerinin üyeleriy-

türleriyle paylaştığımız şeyden uzaklaştırmaz." Çünkü yunus balıkları ve şempanzelerle ilgili dikkat çektiği üzere bizler için iyi olan şeylerde ve yaşam biçimlerinde önemli ortaklıklarımız vardır (MacIntyre, 2002, s. 58). Örneğin yunus balıkları biz insanlara benzer bir biçimde "hastalıklar", "yaralanmalar", "avcılar", "eksik beslenme", "açlık" ve "yıkıcı avlanma" benzeri durumlar karşısında savunmasızdırlar. Hatta bizden bile savunmasızdırlar çünkü biz insanlar nedeniyle avlanma, beslenme, oyun oynama, cinsel etkinlik tarzında refahlarının parçası olan iyilere, serpilip büyümelerini (*flourish/eu zen/bene vivere*) sağlayan bu karakteristik iyilere kolaylıkla uzak düşebilmektedirler (MacIntyre, 2002: 63-65, 68).

Pekâlâ MacIntyre'ın bütün bu açıklamalarının bizler için önemi nedir? Sorabji'nin tezini de göz önüne alarak bu soruya şu cevabı vermek istiyoruz: MacIntyre çağdaş bir yeni Aristotelesçi olarak kişinin hayvani koşullarını birçok modern ve çağdaş filozofta göremeyeceğimiz şekilde Aristotelesçi yolda işleyebilmiştir. Bu ilişkiyi açıklamada çağdaş bilimin verilerinden yararlanmış olsa da Aristoteles'in taslağına çok uygun bir biçimde ilerler. İnsanın iyi yaşamını Aristoteles gibi hayvanlarla ortaklığımız temelinde ele alır. İyi yaşamımızda iyileri, erdemleri hayvanlığımız, diğerlerine bağımlılığımız, örneğin bebekliğimizde, yaşlılığımızda, hastalığımızda ve zor durumlarımızda kimilerine olan bağımlılığımız ve onlara olan borçlarımız ile değerlendirir. Bu bağımlılıklarımız, borçlarımız da belli iyiler ve erdemlerle ilişkili olduğu için salt bir zorunlu ödev, yükümlülük olarak karşımıza çıkmaz. Sevgi, vefa, özen ve merhamet gibi duygular bizim bu tür yükümlülüklerimize, bağımlılıklarımıza can verirler. Bizler böyle duyguları da yalnızca, MacIntyre'ın bahsettiği dil öncesi öğrenme boyutlarıyla, deneyimle kazanabiliriz. Onun bir eğitmenin köpeği nasıl eğittiği ile ilgili açıklamasını hatırlayacak olursak, birinin niyetlerini ve tepkilerini hissedebilmemiz ancak diğer insanlarla, canlılarla bu temel düzeyde deneyim kurabilmemizle, bu deneyimlere bağlı öğrenmelerimizle

le değil insanlarla olan ilişkilerine de biçim verebilir ve kendi niyetlerini ve amaçlarını ifade etmenin yanında insanlarla karşılıklı etkileşimlerini ve onların niyetlerini de yorumlarlar. Dolayısıyla insan olmayan bazı hayvanların bazı insan hayvanlarla (*human animals*) ilişkilerinin insan ilişkilerine benzerliği tartıştığım kimi felsefi kuramların izin vereceğinden çok daha açık bir benzerliktir. Aslında kimi insanlar ve kimi insan olmayan hayvanlar kendi kişisel iyilerini diğerleriyle birlikte ve iş birliği içerisinde kovalarlar. Bunu söylerken 'iyiler' ile kastettiğimiz şey, insanlar, yunus balıkları ya da gorillerden söz edelim ya da etmeyelim tam olarak aynı şeydir." (bkz. MacIntyre, 2002: 61). (Köşeli parantez bana aittir.).

mümkündür. Bir canlının hazzını ve acısını öğrenebilmemiz tam da bu tür deneyimlerle ve erdemlerle gerçekleşebilir. Dolayısıyla MacIntyre'ın sözünü ettiği dil öncesi öğrenme düzeyi ve erdemlerle kurduğu ilişkiyi göz önüne alırsak, bizler bu düzeyde hayvanlarla bir deneyim kurar ve onların dünyasını, iyilerini hissedebilecek aile ve toplumsal bağlar içerisinde olursak, hayvanlara yönelik kimi erdemli davranışları kazanmamız, onlara yönelik kimi sorumlulukları taşımamız hiç de zor olmayacaktır.

MacIntyre bu vardığımız sonuçla ilgili bize bir şey söylemez, ama Aquinas'ın hayvanları adalet konusu kıldığını iddia eden bir çalışmayı mükemmel bulması (MacIntyre, 2002: 53)[30] ve hayvanların bizlerden ötürü insanlara göre fazlasıyla savunmasız olduklarını belirtmesi dikkate değer ve anlamlıdır. MacIntyre hayvanları bir hak konusu olarak işlemez, tartışmalarını her çalışmasında olduğu gibi tarihsel, sosyolojik (ve üzerinde durduğumuz çalışmasıyla birlikte biyolojik), ontolojik ve metafizik bir derinlikte yürütür. Gördüğümüz gibi, Batı felsefesindeki hakim "akıl" merkezli geleneğin hayvanlar konusundaki önyargısını, Aristoteles'in hayvansallığından uzaklaşılmasına bağlar. MacIntyre'ın bu yargısına hak verdiğimizde, ister istemez Sorabji'nin vurguladığı krizin kökenlerini Aristoteles'e götürmesi, bu sorunları gerçek anlamda görmemize yetmez. Çünkü MacIntyre için Aristotelesçi olmayan bir akıl anlayışı geleneği; hayvanları, hayvanlarla ortaklığımızı ve hayvanlığımızı bize unutturmuş görünmektedir. O halde bu geleneğe karşı atmamız gereken bir adım hayvanlara yönelik erdemleri ekip büyütmektir. İşte adım adım derinleşeceğini düşündüğümüz bu okumanın ilk adımlarından biri, sonraki bölümde ele alacağımız Hursthouse'un okumasıdır. Artık kendisine geçebiliriz.

2.2. Hursthouse ve Hayvanlarla Etik İlişkilerimiz

Hayvan etiği konusundaki literatür bildiğimiz gibi faydacı ve Kantçı gelenek çizgisinde gelişmiştir. Bu iki etik geleneğin klasik isimlerine baktığımızda hayvanlar konusunda ilk incelemeleri yapan, ilk biyolog durumunda olan Aristoteles iken, Aristoteles'in bu gelenekler karşısında yeterince tartışılmamasının, derinleştirilmemesinin belki de en büyük nedeni, daha önce de vurguladığımız gibi, günümüzde Aristoteles'in tekrardan hatırlanmasının çok yeni bir tarihe sahip olmasıdır. Bir önceki bölümde

[30] MacIntyre'ın sözünü ettiği bu çalışma için bkz. Barad, 1995.

gördüğümüz MacIntyre, Aristoteles'in tekrardan hatırlanmasında en önemli isim durumundadır (bkz. MacIntyre, 2001). Bu bölümde ele alacağımız Hursthouse'un taslak halinde olan değerlendirmeleri ise hayvan etiğine dair Aristotelesçi bir okuma geliştirme konusundaki ilk girişimlerden biridir. Çünkü Hursthouse tıpkı MacIntyre gibi insanın iyi yaşam sürmesinin koşulu olan erdemleri, hayvan etiği tartışmasının merkezine koyar. İnsan olmayan hayvanlar konusunda Kantçı ve faydacı yaklaşımlardan farklı bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. İnsan olmayan (*nonhuman*) hayvanları haklar, ödevler ve sonuçlar ile değerlendirmek yerine erdemler ya da erdemsizlikler (*vices*) ile ele almayı ister (Hursthouse, 2012: 120).

Hursthouse'u böyle bir alternatif okumaya sevk eden en temel motivasyon ise, bu teorilerin belli bir "ahlaki statü" ile hareket etmeleri ve bu statüyle de hayvanlarla ilişkilerimizi belli sınırlar, kısıtlılıklar içerisinde değerlendirmeleridir. Hursthouse'un önerisi ise hayvan etiği üzerine yazan önemli isimlerden biri olan Mary Midgley gibi, bu iki etik yaklaşımın belli bir ağırlık verdiği "ahlaki statü"nün pek de önemli olmadığını kabul ederek ilerlememizdir (Hursthouse, 2012: 121). Ona göre bizler, hayvanlara yönelik ahlaki bir statü ile hareket etmek yerine, Midgley gibi "'mutlak görmezden gelme'nin (*absolute dismissal*) doğrudan reddi"ne dair bir anlayış içerisinde hareket edebiliriz. Bunu yaptığımız takdirde yine Midgley'in ele aldığı şekliyle sadece hayvanların değil, hayvanların ve bizlerin birer parçası olduğu çevre gibi koşulların da önemini fark edebiliriz (2012: 123-124). Hursthouse'a göre böyle bir durumda, duyarlı hayvanlar kadar duyarlı olmayan hayvanların ve bitkilerin ekosistem açısından ne denli önemli olduklarını, bu birlikteliğin ahlaki bir mesele olduğunu görebiliriz.

Bu bağlamda Hursthouse, Aldo Leopold ve Arne Naess gibi insan merkezli olmayan çevre etikçilerin açıklamalarına dikkat çeker. Bu isimlerin ekosistemin, doğanın bir parçası olmanın önemini "içsel (*intrinsic*) değer"de gördüklerini, bu tartışmada "ahlaki statü" gibi bir kavramı bile kullanmayıp "içsel değer" kavramı ile hareket ettiklerini hatırlatır (Hursthouse, 2012: 124). Ona göre bu teoriler, insan merkezli ilerleyen faydacı ve deontolojik teorilerden farklı olarak (Hursthouse, 2012: 139-140) doğal dünyaya ve ekosisteme verdiğimiz yıkıcı etkileri değerlendirmemizde daha yol göstericidirler. Çünkü bu teoriler birbirleriyle ölçülemez "içsel değer"lerden hareket ettikleri noktada bizlerin (Midgley'in "çoğulcu de-

ğerler" anlayışında da görebileceğimiz bir şekilde) karar alacağımız kimi durumlar içerisinde akılsallığın, duyarlılığın ve canlılığın önemli olabileceği kadar insan olmanın önemli olmayabileceğini fark etmemizi mümkün kılarlar (Hursthouse, 2012: 122-125).

Hursthouse tüm bu teorilerin, yaklaşımların önemli olduğuna dikkat çekerek faydacılar ve Kantçılara karşı daha "çoğulcu", "bağlama duyarlı", "açık uçlu" ve "erdem temelli" bir yaklaşıma sahip olmamız gerektiğini düşünür (Hursthouse, 2012: 125). Ancak Hursthouse açısından savunduğu erdem temelli yaklaşım, erdem ve erdemsizlikle ilgili tartışmada ahlaki statüye ihtiyaç duymaz, "merhametli şeyi yap, acımasız şeyi yapma" tarzında hareket eder. Belirttiği gibi, bu anlayış da ahlaki statünün felsefi keşfinden önce; Hindular, Budistler ve kimi Grek düşünürleri tarafından ortaya konmuş ve hayvanlara zulüm kınanmıştır. Bugün için bu kınamayı "insan merkezli olmayan literatür" tekrardan gündeme getirmiştir. Bu geleneklerde özel olarak "açgözlülüğümüz, kendi rahatımıza düşkünlüğümüz, maddiyatçılığımız, duyarsızlığımız, sığ görüşlülüğümüz, amaçsızlığımız/keyfiliğimiz, acımasızlığımız, gururumuz, kendimizi beğenmişliğimiz, kendimizi-kandırmamız, kibrimiz ve bilgelikten yoksun olmamız" birer kınama konusu olmuştur (Hursthouse, 2012: 124). Hursthouse bu kınamanın erdem etiği için de geçerli olduğunu söyler. Çok haklı olarak vurguladığı gibi, kimilerimiz belli başlı erdemler ile birlikte bu durumları kınanabilir bulabildiğimiz için Singer'ın *Hayvan Özgürleşmesi*'ni okuduktan sonra vejetaryen olabilmiştir. Bu kişiler, hiç felsefeyle ilişkileri olmasa bile acımasızlıklarımıza, bencilliklerimize ve sorumsuzluklarımıza isyan ederek vejetaryenliği benimseyebilmişlerdir (Hursthouse, 2012: 120, 125). Hursthouse'un burada dikkat çekmeye çalıştığı şey, bizlerin önemli seçimler yaparken erdemlere göre hareket ediyor olmamızdır. Hayvanlara yönelik merhamet duygusu olmadan, salt belli ahlaki ilkelerle bu denli önemli kararları almamız pek de mümkün gözükmemektedir. Hursthouse haklı olarak erdemlerin bu belirleyici gücünü hatırlatır. Sözünü ettiği gibi,

> [Bugün] bizler hala yardımsever ya da özgeci/altrustik, cömert, merhametli, nazik, dürüst, bilge, adil, onurlu, vefalı, çalışkan, özenli, sorumlu, ilgi gösteren, yiğit ya da cesur, idealist, kamusal-ruhu olan, iyi niyet sahibi, dürüst ve öz-saygısı olan, iyi bir dost olan kişileri över ve onlara hayranlık duyarız. Ayrıca kendi çıkarını düşünen, bencil, katı, kaba, nispet duyan, dürüst olmayan,

> vefasız, tembel, hakkaniyetsiz, sorumsuz, ilgisiz, korkak, maddiyatçı, sosyal olmayan, açgözlü, kindar, dar-kafalı, kibirli, iyi niyetten ya da dürüstlükten yoksun olan, diğerlerine yalakalık yapan, iyi bir dost olmayı beceremeyen kişileri kınamakta, küçümsemekte ya da hiç olmadı kendi kendimize eleştirmekteyiz (Hursthouse, 2000: 147).

Kısaca bizler erdemlere sahip kişileri iyi, hayranlık verici ve övgüye değer bulurken, erdemsiz kişileri ise kötü, rezil ve kınanası bulabiliyoruz. Hursthouse'un belirttiği gibi bu erdemleri ve erdemsizlikleri övmemizin ve kınamamızın nedeni, bu değerlerle birinin doğru ve yanlış şeyleri yapıyor olduğuna inanmamız, bunu düşünmemizdir (Hursthouse, 2012: 126-127). Erdemli bir insanın tavrı da böyledir. O, erdemli şeyleri kendinde iyi ve doğru bulduğu için erdemli davranır (Hursthouse, 2012: 128). Örneğin merhamet erdemine sahip olan biri, bir canlının acısını dindirmenin iyi olduğunu, bunun kendinde değerli olduğunu bilir ve bu şekilde eyler. Dolayısıyla Hursthouse gibi bir erdem etikçisi adına, eğer böyle biri amcasının katılmak için söz verdiği partisine giderken yolda yaralı bir köpekle karşılaştığında, söz konusu partiye gitmek yerine bu köpekle ilgilenirse merhametli, iyiliksever yani erdemli bir şey yapmış olur. Hursthouse için bu tür olaylar karşısında amcasının ondan sözünü tutmasını bekleme hakkını çiğnemesi, kişiyi adaletsiz ve onursuz kılmak şöyle dursun, o kişinin iyi ve doğru bir şekilde davrandığı anlamına gelir (2000: 148-149).

Hursthouse bu tür olayları özellikle merhamet erdemi üzerinden açıklar. Onun hayvanlarla ilgili durumları anlamamızda üzerinde durduğu diğer bir önemli erdem ise "ölçülülük"tür. Ona göre bu erdem de merhamet kadar önemlidir. Çünkü hayvanlar konusunda çok sık karşılaştığımız bir şekilde, duyarlılığı olan birçok kişi et yeme isteği duyabilmekte, et gördüğü zaman ağzı sulanabilmektedir. Hursthouse bu durumlar karşısında sözünü ettiği ölçülülük erdemini hatırlatır. Bizlerin bu erdem sayesinde aşırı bir istek duymaktan adım adım uzaklaşarak vejetaryen olma noktasına kadar gelebileceğimizi, hatta Midgley gibi et yemeyi "ölüyü yemek" olarak görebileceğimizi söyler (ki Hursthouse, Midgley gibi hissetmediğini de itiraf eder). Hursthouse haklı olarak ılımlı birinin, bu erdemin karşıtı olan açgözlülükten uzak duracağını düşünür. Çünkü bu erdeme sahip biri için kendi isteklerini kontrol etmekten uzak durmak bir vurdumduymazlıktır, başkalarının açılarını görmezden gelip kendini dizginleme-

me ise bir açgözlülük, bencillik anlamına gelir (Hursthouse, 2012: 130).[31]

Hursthouse'a göre koşullara duyarlı olan, et yeme konusunda ılımlı davranan biri, hayvan deneyleri için de benzer bir ölçülülüğü gösterecektir. Çünkü bu deneyler, erdem üzerinden hayvan etiğine bakan biri için zorunlu olmayan, zulmedici ve zalimce eylemlerdir. Hursthouse'un belirttiği gibi, bu kişi ilgili deneylerin birçoğunun güçlü ve iyi yapılandırılmış kurumlar tarafından gerçekleştirildiğini gördüğünde umutsuzluğa kapılmadan, değişime yol açan her katkı için sabırla çalışacaktır (Hursthouse, 2012: 135-137). Örneğin böyle bir ılımlığa sahip bir kişi, keskin bir protestodan ziyade Singer'ın dostu olan ve hakkında kitap yazdığı Spira gibi hayvan çiftlikleri ve deneyler nedeniyle acı çeken hayvan sayısını azaltacak adımlar atacaktır (Hursthouse, 2012: 137-138).[32] Bu türde adımlarla da yani uygun eleştiri ve protestolarla, kendine katkı sağlayacak ve eleştirilerine katılacak kişilere uzanabilecektir. Bu ılımlılığı nedeniyle Hursthouse, Singer'ın türcülük karşıtı açıklamalarının bazı insanlara soğuk gelebileceğini düşünür.[33] Çünkü Singer için hayvanlar insanlarla aynı statüye sahip

[31] Ancak Hursthouse bir erdem etikçisi olarak tikel durumlara verdiği önem ile birlikte, bunun söz ettiği et yememe durumunun hiçbir koşulda gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğini de vurgular. Örneğin ona göre, Avustralya'nın ıssız yerlerinde kalındığında ve yiyecek olmadığında açlıktan ölmeyi beklemek yerine bir tavşanı öldürüp yemek olağan bir şey olacaktır (Hursthouse, 2012: 131). Öte yandan kimi koşullarda, Japon balina avcılarını durdurmaya çalışan kişiler gibi cesur ve merhametli yani erdemli bireylerin, insan olmayan hayvanların yaşamlarını kurtarmak için kendi yaşamlarını riske atmalarını değerli bir amaç olarak almaları olmayacak bir şey değildir (Hursthouse, 2012: 132). Hursthouse faydacılıkta da görebileceğimiz bu esnekliğin "sonuçlar" yerine "koşullar"a odaklandığını vurgular (Hursthouse, 2012: 132).

[32] Singer'in bu çalışması için bkz. Singer, 2019.

[33] Hursthouse ve bir sonraki bölümde ele alacağımız Nussbaum türcülüğe Singer gibi bakmaz, türcülük anlayışını eleştirirler. Hurtshouse türcülüğü yine Midgley'in izinden giderek belli bir "ailecilik"e (*familism*) benzetir. Çünkü türcülükte belli bir tür ve diğerleri arasında ayrım çizilmekte ve bu ayrıma bağlı olarak da kendi türünün ilgilerine/çıkarlarına ve tercihlerine öncelik verilmektedir. Bu durum Hursthouse açısından aile için de geçerlidir. Aileler, kendileri ve diğer aileler olarak çizdikleri ayrımla kendi ailelerinin ilgilerine/çıkarlarına ve tercihlerine ağırlık verebilmektedirler. Hursthouse adına kimi durumlarda bu yaklaşım doğru değildir; çünkü aileler böyle bir ayrımla hareket edip kendi tercihlerine öncelik verirlerse, ortada aile üyelerinin yaptığı bir hata olduğunda bile onun hatasını örtbas edebilirler. Böyle bir davranışta akrabacılık/nepotizm, adaletsiz, katı ve onursuzca bir davranış olacaktır. Öte yandan Hursthouse şunu da vurgular: Kimi durumlarda ise bir ebeveynin kendi çocuğunun sorumluluklarını yerine getirmek, ödevlerine yardım etmek, onun için bir doğum günü partisi vermek yerine, başkasının çocuğuna önem vermesi sorumsuz, sevgiden uzak ve zalimce bir davranış olacaktır (Hursthouse, 2002: 121-122). Hursthouse'un yine Midgley üzerinden belirttiği gibi, insanlar belli bir türcülüğe bağlı olarak, belli bir yaş ve cinsiyet ayrımı üzerinden, örneğin kadınlara ve yaşlılara yönelik kolaylıkla görebileceğimiz adaletsizlikleri gerçekleştirebilmektedirler. Hursthouse bunlara ben-

olsaydılar, hayvanlar üzerinde yaptığımız deneyler hemen dururdu. Ama bildiğimiz gibi durum böyle değildir ve Hursthouse'a göre bu tür argümanlarda ısrar etmek, "belli tür deneylere karşı yürütülen kampanyalara katılmayı isteyebilecek birçok kişiyi, bu kampanyalara katılımdan soğutabilecektir." (Hursthouse, 2012: 138-139).

Açıkçası Hursthouse'un hayvanlara yönelik erdemlere dayanan bu okumasında ilgili duyarlılıkları kazanabilmemiz, Aristoteles'ten bildiğimiz gibi, teorik bilgiyle değil alışkanlıklarımızın değişmesiyle, yani Aristotelesçi bir şekilde karakter erdemleri kazanmamızla mümkündür. Dolayısıyla hayvanlara yönelik iyi bir şekilde pratik akıl yürüten insanlar olmamız için, Hursthouse'un vurguladığı üzere, Aristotelesçi moral psikolojinin dayandığı duygu ve akıl birlikteliği içerisinde hareket etmemiz gerekir. Bu psikoloji ile hareket edebilmek içinse çocukluktan itibaren ev hayvanlarıyla birlikte, onların duygularını hissedecek bir şekilde büyümemiz, eyle-

zer yaşanan ve reel durumların farkındadır. Irkçılığın göstergeleri olan belli bir "grup bencilliği"nin, "var olan güç hiyerarşisini devam ettirme"nin mümkün olduğunu, ama "belli koşullar"la ve bu koşullar altında "yapmamız gerekenle ilgili doğru ahlaki kararı vermenin hayati" olduğunu da unutmamız gerektiğini belirtir. Ona göre "yanan bir evde bir bebeği kurtarmak için bir köpeği bırakmak" ile "bir doğum günü partisini kaçıracağından birinin hislerini inciteceğini düşünerek köpeği yolda bırakmak çok farklı" şeylerdir (Hursthouse, 2002: 122). Bu dipnotta türcülük konusunda Nussbaum'un da Singer'a bir eleştirisi olduğunu ekleyelim. Ona göre türcülüğün aslında dikkate almamız gereken bir değeri vardır. Çünkü karakterin işlevi ve yaşam formları bakımından türün bir önemi ister istemez olacaktır. Örneğin engelli bir çocuk başka bir topluluğun değil insan topluluğunun bir üyesidir, ilgili olduğu için onun ancak türün ve toplumun normları içerisinde serpilip büyümesi söz konusu olabilir. Bu kişinin başka bir toplumun, "dil kullanmayan primat toplumunun içerisinde yaşama" şansı yoktur. Saygın bir yaşam sürmesi, kendi insan karakteristiğine uygun serpilip büyümesiyle gerçekleşebilir (Nussbaum, 2007: 363-364). Bu durum insan olmayan hayvanlar için de geçerlidir. Örneğin bir köpeğin bizlerle ilişkilerini de içeren, kendi türüne özgü kapasitelerini geliştirmesi gerekir. Nussbaum'un belirttiği gibi köpeğin en önemli kapasitelerinden biri olan hareket etmesine dair kimi sağlık sorunları ortaya çıktığında, bu sorunların üstesinden gelecek şekilde köpek için hareket etmesini sağlayacak bir tekerlekli sandalye temin etmek onun saygın bir yaşam sürmesi için önemlidir (Nussbaum, 2007: 365). Ancak Nussbaum, ileride göreceğimiz gibi, insan merkezli bir yaklaşıma sahip olduğu için, Sue Donaldson ve Will Kymlicka'nın da belirttiği üzere, kapasiteler ve çıkarları bireysel ele almaz. Örneğin ciddi otistik spektrum bozukluğu olan birinin insan etkileşimden hoşnutluğu öğrenmesi uzun bir sürenin sonunda bile başarıya ulaşamazken bu engelli kişi köpeklerle, atlarla, tavuk sürüleriyle etkileşim içerisinde olduğu için daha mutlu olabilecektir. Bu gibi durumlar nedeniyle bu düşünürler, "topluluk, toplumsallık, arkadaşlık ya da sevgi gibi kavramları" türlerle sınırlandırmamız gerektiğini (Donaldson & Kymlicka, 2016: 111), özellikle köpek benzeri evcil hayvanlarla ilişkilerimizi düşündüğümüzde "türler arası topluluk üyeliği" üzerinde durmamızın, kapasitelere odaklı bir politik yaklaşım için daha doğru olacağını düşünürler. Dolayısıyla bu isimler için Nussbaum, tür normuna odaklanan bir yaklaşım nedeniyle "türler arasındaki bağları ve türler içindeki farklılıkları" görememektedir (Donaldson & Kymlicka, 2016: 110, 112).

memiz hayatidir. Çünkü hayvanlara yönelik ancak bu duyarlılıkla büyüyerek, (MacIntyre'ın dil öncesi dediği bir pratik bilgi edinerek) akılsal seçimlerde (*prohairesis*) bulunabileceğimiz bir düzeye geldiğimiz zaman, okuduğumuz şeyleri yeni ve farklı şekillerde hissedebilir, hayvanlarla ilişkilerimizi Singer'ın birçok okuyucusu gibi vejetaryen olabilecek şekilde değiştirebiliriz. Böylece sadece bilip, teorik etkinliklerde bulunan kişiler değil de, erdemli duygulara sahip olduğumuz için iyi bir şekilde eylemlerde bulunabilen kişiler olabiliriz (Hursthouse, 2002: 128-129). Böyle bir birliktelik eylemimizi kararlı, güvenilir ve iyi kılacaktır.

Nihai olarak Hursthouse, hayvanlar ve doğa konusunda kök salmış alışkanlıklarımızı değiştirmek için söz ettiği ölçülülük, merhamet ve sevgi gibi erdemlerin üzerinde durmamız gerektiğini, açık uçlu bir erdem anlayışı içerisinde, bu erdemler listesine daha fazla şeylerin eklenebileceğini düşünür. Midgley'in "derin saygı", huşu, hürmet ve merak üzerinde durmasını anlamlı bulur, faydacı ve deontolojist yaklaşımların "kavramsal tekçi kültür (*monoculture)* üzerinde ısrar etme eğilimleri" karşısında "daha az değil daha fazla kelimeye ihtiyacımız olduğunu" ve "zengin erdem etiği vokabülerinin bu kullanım için beklediğini" vurgular. (Hursthouse, 2002: 142). Bu zengin vokabüler ile ahlaki tümel standartların rehberlik etmede sınırlı kaldıkları kimi tikel durumlar karşısında, daha aklı başında ve sorumlu kararlar alabileceğimizi düşünür.

Hursthouse'un buraya kadar gördüğümüz okumasının büyük ölçüde Aristotelesçi taslak ile ilerleyen bir okuma olduğuna şüphe yoktur. Üzerinde durduğu kimi erdemler, bağlamsallık, pratik bilgelik, karar almada duygu ve akıl birlikteliği önemli Aristotelesçi açıklamalardır. Ancak bu açıklamalar geliştirilmeye ve derinleştirilmeye fazlasıyla muhtaçtırlar. Hursthouse'un vurguladığı gibi, aslında bu konuların erdemler bakımından ele alınmaları, ahlaki standartlar keşfedilmeden önce bile söz konusu olmuştur. Ancak erdemler konusunda kendisinin de başvurduğu Aristoteles'in, kimi Aristotelesçilerin, merhamete önem veren birçok kültürün ve geleneğin bu erdemleri hayvanlara yönelik genişletmemesi dikkate değer bir durumdur. Hayvanlara yönelik krizin Sorabji'nin bahsettiği gibi Aristoteles ile başladığı açıktır. Dolayısıyla Hursthouse erdemler şemasını taslak halinde, yüzeysel ve sorunsuzmuş gibi analitik bir naiflikte sunmaktadır. Oysa birazdan ele alacağımız, önemli bir Yeni Aristotelesçi olan

Nussbaum'un tarihsel bir okuma ile dikkat çektiği üzere, merhamet ve sevgi türünde Hursthouse'un üzerinde durduğu erdemler ve duygular bizim doğrudan yargılamalarımızla ilgilidirler. Birini suçlu bulmamız ve bu bağlamda bizi ona merhamet ve sevgi duymaktan uzaklaştıracak yargılarımız kültürel olarak şekillenmektedir (bkz. Nussbaum, 2001b; Nussbaum, 2013). Konfor paketleriyle hareket ettiğimiz yaşamlarımızda, hayvanları gerçek anlamda merhametin konusu kılmak için kültürel ve politik değişimler gerekli görünmektedir.

Ayrıca şunu da söyleyelim: Hursthouse en önemli erdemlerden biri olan "adalet"i hayvanlara dair bir tartışmanın konusu yapmamıştır. Açıklamalarının sorunlu gördüğümüz ve geliştirilmesi gereken tüm bu yönleriyle birlikte, dikkat çektiği ve katıldığımız (ve aslında ondan önce Nussbaum'un da belirttiği) gibi, hayvanlar konusunda teorik bilgilerimizin işlerlik kazanması, bu bilgiyi hissedip konforlu alışkanlıklarımızdan bizleri uzak tutabilecek merhamet, sevgi, ölçülülük, adalet gibi karakter erdemleriyle mümkün olabilecektir. Bu erdemleri ekip büyütmenin gerekliliği kendini her geçen gün bize dayatmaktadır.

İmdi yaşamlarımızda pratik karşılığı olan bu olguları düşündüğümüzde, Sorabji'nin okuması karşısında şunu da söylememiz gerekir: Sorabji'nin bahsettiği hayvanlara yönelik kriz, her ne kadar Aristoteles ile başlamış olsa da, bu krizin ivme kazanması Aristotelesçi tarzda erdemler tablosu ile düşünmekten uzaklaşmış olmamızla da ilgili görülebilir. Çünkü Marx'a olan borcunu her daim ifade eden MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, uzun yıllar varlığını sürdüren Aristotelesçi erdemler şemasının terkedilişi, her şeyi araçsallaştırma konusunda eşsiz başarısı olan kapitalizmi doğuran kültürel değişimlerle gerçekleşmiş görünmektedir (bkz. MacIntyre, 2001; MacIntyre, 2016). Erdem etiğinin reformist (Nussbaum, Slote gibi) ve tamamen eleştirel (MacIntyre, Williams gibi) bir çizgide tekrardan gündeme gelmesinin bir nedeni de bu sorunlara yönelik eleştirilerdir. İşte bu gibi sorunlar karşısında, daha önce de vurguladığımız bir diğer Yeni Aristotelesçi olan Nussbaum, Hursthouse'un değinmediği adalet erdemini bizzat tartışmanın merkezine alarak politik bir yaklaşım geliştirir. Artık kendisine geçebiliriz.

2.3. Nussbaum ve Bir Adalet Konusu Olarak Hayvanlar

Nussbaum hayvanlar meselesini, geliştirdiği kapasiteler yaklaşımı te-

melinde ele alır. Liberal bir Aristotelesçi olarak MacIntyre'dan çok farklı bir çizgide ilerlese de, hayvanlarla ortaklığımızı vurgulaması bakımından onunla kimi önemli ortak değerlendirmelere sahiptir. Örneğin her ikisi de insanın "savunmasızlık"ı, "yaralanabilirlik"i, "bağımlılık"ı üzerinde durur. Can alıcı farklılıkları ise MacIntyre, Aristotelesçi erdemler temelinde "iyi yaşam" anlayışı ile modern kapitalist kültürün politik kurumlarına tamamen karşı gelirken, Nussbaum'un ise hocası Rawls gibi "makul" insanlar arasında tesis edilecek "ortak bir politik iyi yaşam"ın ilkeleri temelinde modern kurumlara sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır. Nussbaum, hayvanları da bu "ortak politik iyi yaşam"ın kapsamı içerisine almayı ister; dolayısıyla hayvanlara yönelik ilgisi MacIntyre gibi metafizik, Hursthouse gibi etik değil "politik"tir. Çünkü o, etik alanda kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan farklılıkları koruyabilen kimi politik ilkelerin inşasını kendine dert edinir. Bu politik birliği tesis etmezsek ödün vermek istemeyeceğimiz kimi etik farklılıklarımıza bağlı olarak, yaşamlarımızda birbirimize karşı yıkıcı, sert ve şiddetli tartışmaların ortaya çıkabileceğini düşünür. Nussbaum hayvanlar konusuna da bu anlayışla yaklaşır, farklı etik yaklaşımlar ve batı kültürünün bu alandaki deneyimlerine dikkatle, hayvanları adaletin konusu kılan, makul insanların kabul edebilecekleri kimi politik ilkelere ulaşmaya çalışır.

Nussbaum bu tartışmayı *Frontiers of Justice* (2007) başlıklı çalışmasında ve farklı isimlerin yazılarından oluşan *Oxford Handbook of Animal Ethics* (2012)'te yazdığı "The Capabilities Approach and Animal Entitlements" (2012) adlı bölümde yürütür.[34] Değerlendirmelerine iki konuyu vurgulayarak başlar: Birincisi hayvanlarla ortaklıklarımız, ikincisi faydacı ve Kantçı etik teorilerin kimi yetersizlikleridir. İlkinden başlarsak, Nussbaum filler gibi bazı kompleks hayvanların, bizlere benzer bir şekilde yas tutma ritüelleri, büyük bir acıyı hissetme deneyimleri olduğunu söyler (Nussbaum, 2012: 230). Belirttiği gibi, özellikle memeliler ve kuşlar üzerine yapılan araştırmalar, hayvanların "alet kullanma", "nedensel düşünme", "mekansal düşünme", perspektifsel düşünme", "duygu", "sosyal bilişsellik" kapasitele-

[34] Nussbaum, *Political Emotions* (2013) başlıklı çalışmalarında da hayvanlarla ilgili birçok önemli açıklamalarda bulunur. MacIntyre tarzında bahsettiği ortaklıkları, bu ortaklıkların bütün yaşamımızda belirleyici, önemli ve özsel olduklarını vurgulayarak insanın antropolojik, psikolojik temelde ortaklıklarına dikkatle yukarıda vurguladığımız makul, ortak politik bir iyi yaşam tesis etmeye çalışır.

ri ile hareket ettiklerini göstermektedir (Nussbaum, 2012: 232-234). Bugünün bilimi, bu olguları açıkça ortaya koyar. Hatta hayvanların söz konusu kompleks yaşamları, tarihsel olarak bizlerden bile önce vurgulanabilmiştir. Yani bunun için çağdaş bilimin verilerini beklememiz gerekmemiştir. Örneğin Antik Yunanlılar ve Romalılar hayvanlarla olan kimi önemli ortaklıklarımız üzerinde durmuş, onların kompleks duygu ve zihin becerilerine sahip olduklarını belirtebilmiş, "onlara karşı acımasız pratiklere hatta et-yemeye karşı" durabilmişlerdir. Bu duruma bağlı olarak da "Antik Yunan-Roma dünyasının büyük bir kısmı vejetaryen" olarak karşımıza çıkabilmiştir (Nussbaum, 2012: 231).[35] Gelgelelim Nussbaum'un belirttiğine göre, tarihsel olarak hayvanlara yönelik bu eşsiz duyarlılık, günümüz dünyasında unutulmuş; örneğin Avrupa ve Güney Amerika coğrafyasında hayvanların karmaşık dünyası konusunda güçlü bir etik duyarsızlık baş göstermiştir (Nussbaum, 2012: 231). Bu duyarsızlığı bugün için birçok coğrafyada rahatlıkla görmekteyiz.

Pekâlâ bu durum ne zaman değişmeye başlamıştır? Hayvanlar ne zaman etik bir ilginin konusu olmaya başlamışlardır? Nussbaum'un ve bütün hayvan etiği filozoflarının, düşünürlerinin, bilim adamlarının belirttiği gibi, bu değişim kökenleri klasik faydacılar Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'e gidecek bir şekilde, Peter Singer ile başlamıştır (Nussbaum, 2012: 236; Nussbaum, 2007: 338).[36] Örneğin bu değişimin kökenlerinde yer alan Mill, Bentham'ın birçok hayvan etiğinde alıntılanan pasajına[37] paralel bir çizgide, "bizlerin 'kediler, köpekler ve domuzlar'ın hazzını arttırmak için insani hazlarımızı feda etmemizin 'tolere edilemez bir doktrin'" (Nussbaum, 2012: 236) olduğunu tartışan Whewell'e karşı şu cevabı verir: "Amerika Köle Devletleri'ndeki 'çoğu insan için' siyahi insanların daha büyük mutlulukları uğruna beyaz insanların mutluklarının herhangi bir kısmını feda etmemiz tolere edilemeyecek bir doktrindir." (akt. Nussbaum, 2012: 236). Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, Mill'in bu açıklamasında -öncesinde Bentham ve sonrasında Singer'da da görebileceği-

[35] Nussbaum'un belirttiğine göre, üçüncü yüzyıl Hindistan'ında Budist bir imparator olan Ashoka, bugün de devam edecek bir geleneği başlatacak şekilde, öldürülmemesi gereken kimi hayvanlardan söz etmiş, vejetaryen bir yaşam sürmüştür. Nussbaum'un verdiği bilgiye göre halihazırda "Hindistan'ın yüzde 50'ye yakını vejetaryendir." (Nussbaum, 2012: 231).

[36] Nussbaum'un verdiği ilgi çekici bilgiye göre Mill, mülkünün önemli bir kısmını Hayvanlara Yönelik Şiddeti Önleme Topluluğu'na bırakmıştır (Nussbaum, 2012: 236).

[37] Bu önemli pasaj için, pasajı alıntıladığımız 5. dipnota bakınız.

miz üzere- "acı çekme" deneyimi en önemli değerlendirme ölçütü olmuştur. Bu filozoflar ortak bir şekilde acı çekmeye odaklanmış ve bu acının sebeplerinin de büyük ölçüde insandan kaynaklandığını vurgulamışlardır (Nussbaum, 2012: 237). Tüm bu açıklamalarla söz konusu faydacı gelenek, hayvanlara yönelik ne büyük acılar yaşattığımızı bize tekrardan hatırlatmada eşsiz bir rol oynamıştır. Hayvanlar bu gelenekle birlikte felsefe tartışmaların özellikle de etik ve politik değerlendirmelerin bir parçası olmaya başlamışlardır.

Nussbaum çağdaş hayvan etiği tartışmalarını başlatan bu geleneğin eşsiz öneminin ve değerinin farkındadır. Ancak ileride Kantçı geleneğe yönelik eleştirilerinde de görebileceğimiz gibi, bu geleneğin kimi sorunları olduğunu da düşünür. Nussbaum'un biraz sonra ele alacağımız bu sorunlar üzerinde durmasının temel sebebi ise, bu etik teorilerin kimi özsel eksiklikleri ve farklılıklarıdır. Bundan daha önemlisi ise daha önce de vurguladığımız gibi, etik teorilerin farklılıkları içerisinde makul politik ilkeleri kabul etmemizin gerekli olduğunu düşünmesidir. Özellikle ilgili teorilerin çatışmalı sorunları karşısında, ortak bir temel üzerinde yükselen daha iyi önerilerde bulunması nedeniyle, kendi kapasiteler yaklaşımının söz konusu etik teorilere karşı daha güçlü bir alternatif oluşturduğuna inanır (Nussbaum, 2012: 236). Bu bakımdan temel ilgisi, sorunları tespit etmek ve yeni önerilerle batı kültürünün liberal yaşam geleneğini daha iyi bir yaşam yolunda geliştirecek bir alternatif sunmaktır. Bu motivasyonla birlikte ilk olarak faydacı teoriye yönelik eleştirilerde bulunur. Ona göre faydacılık özellikle şu beş temel probleme sahiptir:

1- Nussbaum'un bakış açısından Bentham, teorisinin merkezinde yer alan haz ve acıyla ilgili açıklamalarında, haz ve acıyı sadece yoğunluk ve süre bakımından ele almıştır. Örneğin bu teoride portakal suyu içmedeki haz ile Mahler'in senfonisini dinlemekten alınan haz, benzer ve homojen duyu temelinde yoğunluk ve süre bakımından değerlendirilir. Oysa Nussbaum'un belirttiği üzere, diğer bir faydacı Mill'in ve Antik Yunanlılardan başlayarak kimi başka filozofların itiraz ettiği şekliyle "haz, sadece nicelik olarak değil nitelik olarak da değişir." (Nussbaum, 2012: 237). Bu nedenle Mill "Aristotelesçi tarzda etkinliğe önem verilmesi ile haz ve acı yokluğuna faydacı bir önem verilmesi arasında ilgi çekici bir denge" bulmaya çalışır (Nussbaum, 2007: 346).

2- Nussbaum'a göre faydacılığın ikinci sorunu, yine Mill'in ısrar ettiği gibi, "hazzın etkinlikle çok yakın ilişkiye sahip bir farkındalık türü" olmasıdır. Bu bağlamda haz, örneğin bir filin muzu yemesinden ve bebeğini hortumu ile kucaklamasından aldığı haz, aynı duyusallık temelinde ele alınamaz. Bununla birlikte Nussbaum adına hayvan yaşamında kimi etkinlikler de, örneğin bir filin yaşamında da karşılaşabildiğimiz, ölüleri için yas tutma türünde haz verici olmayan hatta acı verici olan kimi eylemler de, filin yaşamının değerli bileşenleridirler. Yani bir filin yaşamında değerli olan şeyler salt hazla ilgili şeyler değillerdir (Nussbaum, 2012: 237, Nussbaum, 2007: 345). Bu nedenle Nussbaum'a göre "hayvanlar hazdan ve acı yokluğundan daha fazlasını isterler: hareket özgürlüğü, birçok türle sosyal etkileşim, yas tutabilme ya da sevgi gösterebilme. Tüm bunları dışarıda bırakmakla da faydacılık bize, etik seçimlerimizin zayıf ve tehlikeli bir şekilde tam olmayan bir değerlendirme tarzını sunar." (Nussbaum, 2012: 237). Sonuç olarak Nussbaum adına hayvanlar da insanlar gibi çoğulcu, birbirine indirgenemeyen iyilerle hareket ettikleri için, hayvanların yaşamlarını bu duruma dikkat etmeden ve bu iyileri de kapsayacak bir şekilde salt haz ve acı temelinde ele almak "vakitsiz ve yanıltıcı"dır (Nussbaum, 2007: 344).

3- Nussbaum'a göre faydacıların dikkat etmedikleri, yeterince üzerinde durmadıkları bir diğer konu; "hayvanların tıpkı insanlar gibi bildikleri şeylere uyum gösterebilmeleridir: onlar ekonomistlerin "uyumlu kılınan tercihler" (*adaptive preferences*) dediği şeyi sergileyebilirler." (Nussbaum, 2012: 237). Örneğin "iyi bir kadının çok fazla eğitim almayacağını düşünerek büyütülen kadınlar, eğitim almadıkları zaman herhangi bir yoksunluk hissetmeyebilirler." (Nussbaum, 2012: 238). Yaşamımızda bu gibi durumları göz önüne aldığımızda Nussbaum adına tercihlerin tatmini, hazzı üzerinde duran faydacı bir teori, "eğitimin kadınlar için değerli olmadığı sonucuna varabilecektir." Dolayısıyla faydacı teori belki de hiç istemese bile, bu ulaştığı sonuçtaki gibi "kimi adaletsiz arka plan durumlarla sıklıkla ittifak ortağı" olarak karşımıza çıkabilir (Nussbaum, 2012 :238). İşte Nussbaum bu durumun benzer olarak hayvanlar için de geçerli olduğunu, türüne özgü karakteristik sosyal bir ağ içerisinde yer almayan bir hayvanın, deneyimlemediği şeyin acısını hissetmeyebileceğini belirtir. Gelgelelim değeri salt haz ve acı temelinde ele alan faydacılar,

hayvanların farklı alternatiflerine dikkat etmedikleri için, hayvanların acı çekmeseler bile içinde bulundukları daha kötü alternatifi, kötü olarak eleştirmekte zorluk yaşarlar (Nussbaum, 2012: 238). Dolayısıyla Nussbaum açısından faydacılar, hayvanların tercihlerinin çarpıtılması, korku-kaynaklı olması, adaletsiz koşullarla şekillenmesi gibi sorunları yeterince sorun olarak görmede (Nussbaum, 2007: 343-344) ve bu tür tercihleri ve hazları eleştirmede başarılı değillerdir (Nussbaum, 2007: 346).

4- Nussbaum adına faydacıların bir diğer problemi; sonucun önemini abartmaları nedeniyle, bireyin "kendinde amaç" olarak değeri üzerinde durmamaları, özellikle "bazı yaşamların diğerlerinin amacı için salt bir araç olarak kullanılmasına izin verebilmeleridir". Böyle bir sonuca yönelik amaçlılık da, insanların belli hazlar peşinde koşarken, hayvanların perişan bir yaşam sürmelerini görmezden gelmelerine yol açabilecektir (Nussbaum, 2012: 238).

5- Nussbaum'a göre faydacılığın en son problemi ise, "en büyük sayıda haz ya da tatmin"i amaç edindikleri için, perişan bir yaşam sürecek birçok hayvanın dünyaya gelmeleri, bu hayvanların yaşamaya değer olmayan bir yaşam sürmeleri, yaşamın niteliği ve zenginliği konusunda savunmasız oluşlarıdır (Nussbaum, 2012: 238).

Nussbaum sözünü ettiği tüm bu sorunlara bağlı olarak, hayvan etiği için eşsiz değeri olan faydacı teorinin, insanların ve hayvanların karmaşık bilişsel ve sosyal yaşamlarını uygun bir şekilde ele almada başarısız olduğunu düşünür (Nussbaum, 2012: 236).

Nussbaum açısından faydacılığın sorunları temel olarak bunlardır. Pekâlâ ya Kantçılık? Onun için Kantçılık da hayvan etiğinde faydacılık kadar sorunlu bir yere mi sahiptir? Nussbaum'a göre Kantçılık, faydacılığa göre kesinlikle daha tercih edilir bir durumdadır. Ancak onun burada kastettiği Kantçılığın, Korsgaard'ın Kantçılığı olduğunu söyleyelim; çünkü kendisinin de belirttiği gibi, Kant'ın hayvanlar konusundaki görüşleri pek parlak değildir (Nussbaum, 2012: 231, 239).[38] Korsgaard ise bu durumu tersine çevirmeye çalışır, Kant'ın okumasını etkileyici bir şekilde revize ederek, hayvanları etik olarak ele alacağımız iyi bir temel sağlar görünür

[38] Bu durum Kantçı sözleşme teorileri için de geçerlidir; çünkü onlar için de hayvanlara yönelik yükümlülüklerimiz "adaletin konusu değiller de yardımseverlik ödevi"yle ilgilidirler (Nussbaum, 2007: 327).

(Nussbaum, 2012: 231, 239). Korsgaard'ın bu başarılı okumasının belki de temel nedeni, Aristoteles'ten de beslenmesidir. Zaten göreceğimiz gibi Nussbaum'un kapasiteler yaklaşımı da Kant'tan beslenir (Nussbaum, 2012: 231). Bu iki filozof da melez bir okumayla ilerler. Korsgaard Kant üzerinden Aristoteles'e, Nussbaum ise Aristoteles üzerinden Kant'a gider.

İmdi Nussbaum, Korsgaard'ın ve kendi teorisinin faydacılık karşısında önemli bir alternatif olabileceğini düşünür. "Bu iki farklı melez yaklaşımın hayvanların iyi bir şekilde ele alınmasının etik gayreti içerisinde ittifak yapabileceğini" söyler (Nussbaum, 2012: 231). Çünkü her iki teori için de hayvanlar "kendinde bir amaç" olarak karşımıza çıkarlar. Örneğin Nussbaum'a göre her hayvan (*creature*) kendinde amaç olarak ele alınması gereken, kendi ayırt edici türüne özgü işlevleri gerçekleştirebileceği belli kapasitelere sahiptir. Bu kapasitelerin serpilip büyümesi için de hayvanlara karşı yükümlülüklerimiz vardır (Nussbaum, 2012: 238-239). Korsgaard ise Aristotelesçi bir çizgide hayvan doğasını ele alarak, hayvanları ve insanın hayvani doğasını, kendini devam ettiren bir sistem olarak görür. "İnsanın yasası"nın yani etik inşa etme alanının diğer hayvanların sahip olamayacağı "otonom irade" ile sınırlandırılamayacağını, bu yasanın bizim hayvani doğamızın ilgilerini ve ihtiyaçlarını da içereceğini ve bu yasa uzamının içerisine hayvani yönümüz bakımından bize benzer olan diğer varlıkların da dahil edilmesi gerektiğini söyler (Nussbaum, 2012: 239-240). Aksi takdirde Kant'ın testini geçmemiz söz konusu değildir. Yani ona göre "bir maksim, özel bir işlemle salt belli bir insan grubuna ya da tek bir insana özgü ele alındığı ve benzer durumda olan diğer insanlar ise dışarıda tutulduğu zaman nasıl Kant'ın testini geçemezse, insan yaşamının hayvani kısmını yoldaş hayvanların (*creatures*) hayvani yaşamlarından kestiğimizde de söz konusu maksim Kant'ın testini geçemeyecektir" (Nussbaum, 2012: 240). İşte Korsgaard biz insanların hayvanlarla olan bu ortaklığına dikkatle, kompleks bir kendini-devam ettirme sistemine sahip olan hayvanların, bizler gibi "kendinde amaç" olarak ele alınmaları gerektiğini, onlara karşı kimi yükümlülüklerimiz olduğunu düşünür (Nussbaum, 2012: 240). Ona göre hayvanların evrensel etik yasa koymaktan yoksun olup bizlerin ise (amaçlarımızdan uzak durup onları düşünüp test etmemize bağlı olarak) gerçek anlamda ahlaki hayvanlar olmamız (Nussbaum, 2012: 242-243) onlara karşı yükümlülüğümüzü ortadan kaldırmayacaktır.

Nussbaum, burada yer veremediğimiz bu yükümlülükler konusunda, Korsgaard'a yakın durduğunu belirtir (Nussbaum, 2012, s. 241).[39] Ancak daha önce de bahsettiğimiz üzere, Nussbaum "metafizik olmayan bir politik görüş olarak kapasiteler anlayışı"nı geliştirmek istediğinden, Korsgaard gibi kapsamlı bir etik teori değil de politik bir yaklaşım peşindedir (Nussbaum, 2012: 241, 232). Yani Rawls gibi farklı etik anlayışlar içerisinde, "ayrıştırıcı etik ve epistemolojik sorular"dan kaçmaya ve makul insanlar arasında paylaşılabilecek politik ilkelere ulaşmaya çalışır. Oysa belirttiği gibi Korsgaard'ın ilgisi politik değil, etiktir (Nussbaum, 2012: 231). En önemlisi de bu etiğin kimi belirleyici görüşlerinin, örneğin "insanların, değerin dünyadaki tek kaynağı olması anlayışının, tüm makul insanların paylaşabileceği bir pozisyona sahip" olmamalarıdır (2012: 231-232).

Nussbaum adına Korsgaard'ın etiğindeki bu önemli sorun dışında, dikkate değer olan iki sorun daha vardır: Bunlardan birincisi Korsgaard'ın (Kant'a benzer bir şekilde) hayvan değeri konusundaki açıklamalarında belli bir "dolaylılık"ı sürdürmesidir. Çünkü onun açıklamalarında benzer hayvani doğada olmamızdan ötürü, hayvan yaşamlarına bir değer vermemiz söz konusudur. Bu dolaylılığa bağlı olarak da hayvanların önemi ilineksel durmaktadır (Nussbaum, 2012: 242). Nussbaum'a göre Korsgaard'ın etiğinin diğer bir önemli sorunu ise, etik kapasiteleri hayvandan tamamen uzaklaştırmasına bağlı olarak hayvanlar ve bizler arasında keskin bir çizgi çizmiş olmasıdır (Nussbaum, 2012: 243).[40] Oysa Nussbaum'un tüm bu sorun gördüğü değerlendirmelerle ilgili olarak belirttiği gibi, hayvanlar bize benzerliklerinden dolayı değil, yani benzer olmasaydılar bile, gösterdikleri mücadele (*striving*) ile ele alınması gereken canlılardır (Nussbaum, 2012: 243). Ayrıca hayvanları etik kapasiteden tamamen dışlamak da doğru değildir; çünkü hayvanlar kimi kuralların farkındalığı ile utanç ve suçluluk duyabilmektedirler (Nussbaum, 2012: 243).

[39] Bu yükümlülükler konusunda (bkz. Mutlu, 2019).

[40] Nussbaum, Korsgaard'ın bu keskin ayrımı ortaya koyacak bir şekilde, zihinsel engelli insanların etik anlamda akılsal olup sadece kötü akıl yürüttüklerini belirttiğini söyler. Nussbaum'a göre bunu söylediğimiz takdirde bu etik akılsallığı hayvanlara genişletmemek için bir nedenimiz yoktur aslında çünkü onlar Nussbaum ile birlikte vurguladığımız gibi, "sosyal bir grup içerisinde yerlerinin farkındadırlar", "belli bir karşılıklılık kapasitesine sahiptirler", "konumsal düşünmekte ve böylece diğerleri üzerinde eylemlerinin etkilerini anlamakta", belli bir "utanç" duyabilmektedirler. Yani belli etik kapasiteleri vardır. Yoksunlarmış gibi görünen şey, "*evrensel* etik yasa koyma kapasitesi"dir (Nussbaum 2012: 242-243).

Nussbaum, Kant'a özgü bu sorunların, Korsgaard'da bile devam ettiğini gördükten sonra, Korsgaard'a yakın durduğunu belirtmesine rağmen, ilginç bir şekilde Kant'tan radikal bir yolda ayrılmamız gerektiğini söyler.[41] Çünkü ancak bu radikal ayrılık ile birlikte "ahlaki kapasitelerimizin hayvani kapasiteler olduğunu" fark edebileceğimizi düşünür. Bugün birçok bilimsel araştırma sözünü ettiği bu ortaklığı bize gösterir. Nussbaum'un bu bilgiler ışığında belirttiği gibi tıpkı diğer kapasitelerimiz gibi "ahlaki doğamız da doğar, gelişir, yaşlanır" ve "bu kapasitelere benzer şekilde daha düşük hayvani kapasitelerde evrimsel bir kökene sahiptir." (Nussbaum, 2012: 243).

İmdi Nussbaum daha önce de vurguladığımız gibi kapsayıcı bir etik teoriden uzak durmaya çalışan politik bir filozof olsa da, sözünü ettiği ilkelere ulaşmak için bu etik teorileri eleştirmeye çalışıp yukarıdaki gibi kimi etik değerlendirmeler yapar. Ancak bu etik değerlendirmelerini, metafizik ve epistemolojik kaygılarla geliştirmez (Nussbaum, 2012: 243). Sadece diğer etik teorilerin değil kapsamlı bir yeni Aristotelesçiliğin de politik amaçları için uygun olmayacağını söyler (Nussbaum, 2012: 232). Çünkü dikkat çektiğimiz gibi, Nussbaum'un amacı politiktir ve bir liberal olarak- tıpkı Rawls gibi- farklı etik anlayışların bir arada durabileceği, makul insanların anlaşabileceği politik ilkelere, "makul ilkeler için iyi bir temele", politik ilkeler bakımından "örtüşen bir konsensüs"e ulaşmayı hedefler (Nussbaum, 2012: 232). Bu politik konsensüsün farklı etik anlayışlarımız içerisinde gerekli olduğunu düşünür.

Nussbaum amacı doğrultusunda fazlasıyla anlaşılabilir olan bu politik kaygıya rağmen, etikten politikaya yönelen biri olarak (bkz. Nussbaum, 2001a: xviii-xxviii), ulaşmaya çalıştığı politik ilkelerin belli bir etik temeli

[41] Nussbaum her ne kadar Kant'tan beslense bile bu gibi açıklamalar ve hemen her çalışmasında görebileceğimiz Kant'a yönelik eleştirileriyle Aristoteles'e olan yakınlığını hep hissettirir. Erdem etiği açısından Kant nedense hep eleştirilen bir filozof olmuştur. Bu tartışmayı Robert B. Louden, Allen W. Wood, Korsgaard gibi önemli isimler üzerinden ele alacağız. Bu filozoflar bize, Kant'ın etiğinin iddia edildiği gibi içeriksiz, saf olmadığını, belli erdemlerle ilişkili olduğunu başarılı bir şekilde göstermeye çalışırlar. Bu filozoflar erdem etikçilerinin Kant'a yönelik eleştirilerine karşı, haklı ve başarılı bir şekilde cevap verirler. Sorunlarımızın küreselleştiği bir dönemde, Kant'ın insanı bizi hiç olmayacağı kadar ilgilendirmelidir. Özellikle bu dönemlerde Kant'ın etiğinin sahip çıkmamız ve zenginleştirmemiz gereken yönleri vardır. Bir sonraki çalışmalarımızdan birinde, erdem etikçileri ve sözünü ettiğimiz Kantçılar arasındaki diyalog üzerinden, Kant'ın etiğinin bu güçlü yönlerini göstermeye çalışacağız.

olması gerektiğini görür. Onun için bu etik ilke de şudur: Hayvanların yaşamları, "insanın seçim ve yasalarından bağımsız" "içsel değer"e sahiptir. Hayvanların doğal karakteristiklerine uygun amaçlar peşinde koşmaları, mücadeleleri, kompleks yaşamları hayret verici, huşu uyandırıcı ve onlara bir saygınlık yükleyeceğimiz türdedir (Nussbaum, 2012: 240-241). Nussbaum'a göre insan olmayan hayvanlar, belli bir merak ve huşunun konusu olarak saygıyı, onuru hak eden varoluşa sahiptirler. Yani "beslenme ve fiziksel etkinlik için uygun fırsatlar; acıdan, sefalet içerisinde olmaktan, zalimlikten özgür olma; türlerinin karakteristiklerine özgü bir şekilde (sınırlanmadan, budalaca ve alçaltıcı şekilde sersem kılan durumdan ziyade) eyleme özgürlüğü; korkudan özgür olma, kendi türünün ve farklı türlerin diğer üyeleriyle tatminkar karşılıklı ilişkiler kurma fırsatları bulma; dinginleştirici bir aydınlık ve havanın keyfini çıkarma şansı yakalama" gibi saygınlığı hak eden varoluşları vardır (Nussbaum, 2007: 326).

Nussbaum bu etik ilkeyi, fark edileceği gibi[42] Aristoteles'in biyolojisine dayandırır. Çünkü Aristoteles için "doğadaki tüm kompleks yaşam biçimlerinde harika ve meraka esin veren bir şey" vardır (Nussbaum, 2007: 347). Aristoteles bu nedenle *De Partibus Animalium* başlıklı eserinde, hayvanları inceleyen öğrencilerine yönelik, onların yüzlerini ekşitmemeleri gerektiğini, aksine "anlamaya çalışan insan için tüm hayvanların birer merak nesnesi olduğunu" belirtir (Nussbaum, 2007: 347-348):

> Eğer elimizdeyse, daha yüksek ya da daha az değerde olsun ya da olmasın, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacağız. Duyularımıza hiçbir keyif vermeyen hayvan durumlarında bile zanaatkar doğa şeylerin nedenlerini inceleyen bir felsefi tine sahip olan kişilere sayısız haz verecektir... Dolayısıyla çocukça bir tiksinti ile hayvanları daha az değerli kılarak incelemeye başlamamalıyız: çünkü doğadaki her şeyde meraka esin veren bir şey vardır. Şöyle bir hikaye vardır, bir zamanlar kimi ziyaretçiler Herakleitos ile karşılaşmak istemişler ve içeri girdikleri zaman onu ocağın önünde kendini ısıtırken bulmuşlar. O içeri girmek isteyen bu kişilere şunu söylemiştir: "Hadi içeri gelin, geri çekilmeyin. Burada da tanrılar var." İşte biz de her türlü hayvanı yüzümüz ekşimeden, onların her birinde doğal ve harika bir şeylerin olduğunu bilerek incelemeye başlamalıyız (akt. Nussbaum, 2007: 348).

[42] Nussbaum'un belirttiği gibi Kant gibi bir filozof için, Aristoteles'ten farklı olarak bu saygınlık ve merak sadece insanlığa ve akılsallığı dayanır (bkz. Nussbaum, 2007: 347).

İmdi Nussbaum, hayvanların yaşamlarına saygı duymamızın nedeni olan bu Aristotelesçi merak ve hayreti, politik ilkeler öncesinde sözünü ettiği etiğin başlangıç ilkesi olarak ele alır. Ancak Nussbaum bu ilkeyi, hayvanları etik bir tartışma konusu yapmayan Aristoteles'in saygısıyla sınırlı tutmaz. Kapasiteler yaklaşımının yüreğinde yatan bu Aristotelesçi saygı ve meraka, etik bir boyut katar; hayvanların saygınlığının korunması ve işlevlerinin engellenmemesi gerektiğini belirtir (Nussbaum, 2007, s. 348).[43] Ona göre, kompleks organizmalar içerisinde bu merakın bize önerdiği şey, bu organizmaların oldukları halleriyle varlıklarını sürdürmelerinin ve serpilip büyümelerinin "iyi" bir şey olduğudur (Nussbaum, 2007: 349). Bu iyilik de saygıyı hak eden hayvanın doğumu, büyümesi ve düşüşünü kapsayan türlü ihtiyaçlarına bağlıdır (Nussbaum, 2007: 356). Hayvanlar tam da onların saygınlığını ve iyisini etkileyen bu ihtiyaçlar nedeniyle "sadece bir hayretin nesnesi değil adaletin öznesi"dirler de. Hayvanların adaletin konusu olmaları, serpilip büyüyerek yaşamaları yolunda işlevlerini gerçekleştirmeleriyle ilgilidir ve onlara adil davranmamız da ister istemez bu sürecin sağlıklı yaşanmasını garanti altına almamıza bağlıdır (Nussbaum, 2012: 240-241).[44] Nussbaum öncelikli olarak "insan saygınlığı

[43] Nussbaum'un da dikkat çektiği üzere Aristoteles, kendi döneminde Platoncu gelenekten farklı olarak canlı organizmalara şiddet uygulamayalım tarzında, vejetaryen olalım şeklinde düşünceler ortaya koymamıştır (Nussbaum, 2007: 348-348). Hatta Sorabji ile gördüğümüz gibi onlar konusunda bugünkü geleneğin şekillenmesinde belli bir payı olduğunu reddedemeyeceğimiz kimi olumsuz düşüncelere sahiptir. Zaten Nussbaum da bunu eleştirecek bir şekilde şunları söyler: Özsel olarak diğerlerinden daha fazla desteğe ve meraka sahip olması bakımından yaşam biçimlerinin doğal bir sırası olduğunu söyleyen Aristoteles'i takip etmemeliyiz." (Nussbaum, 2007: 360)

[44] Gelgelelim kendisinin ve aslında neredeyse bütün hayvan etikçilerinin vurguladığı gibi, Batı geleneğinde hayvan yaşamı, Aristotelesçi anlamda bir saygıya, meraka değer görülmemiştir. Batı geleneği hayvanların etik değerine en az sempati duyan Stoacı düşünceden etkilenen Yahudi-Hristiyan anlayışından derin bir şekilde etkilenerek insanın, hayvanlar ve bitkiler üzerinde değerce tam bir üstünlüğünün olduğunu kabul etmiştir (Nussbaum, 2007: 328). Nussbaum'un belirttiği gibi, batı geleneği Yeni Platonculara takip etmek yerine Stoacıları izlemiştir. Stoacılar için saygınlığın kaynağı da "akıl ve ahlaki seçim"dir ve hayvanlar bunlara sahip olmadığı için böyle bir ahlaki topluluktan da uzak ele alınmışlardır (Nussbaum, 2007: 329). Bu çizgi bir şekilde birçok filozofta devam etmiş, Kant'ta hayvanlar salt "dolaylı bir ödev"in konusu olmuş (Nussbaum, 2007: 329-330), Rawls için (ve aslında bütün sözleşmeciler için) ise hayvanlar karşılıklılık için gerekli olan "kompleks akılsal ve ahlaki kapasiteler"den yoksun oldukları için (Nussbaum, 2007: 333) ve sözleşme için gerekli iki ahlaki güç olan "iyi nosyonu kapasitesi" ve "adalet duygusu kapasitesi"nden yoksun oldukları için (Nussbaum, 2007: 331), dolayısıyla sözleşmenin kurucuları olamayacakları için adaletin konusu kılınmazlar (Nussbaum, 2007: 335).[44] Kant ve Rawls için de hayvanlar kendi iyileri peşinde koşan, kendinde amaç değeri olan failler olarak görülmezler (Nussbaum, 2007: 337). Nussbaum için Rawls hayvanlara merhamet göstermemiz ge-

ve bu saygınlığa değer bir yaşam" temelinde ele aldığı kapasiteler yaklaşımını[45], tam da yukarıda sözünü ettiği etik ilke ile hayvanların iyilerini, içsel ve temel kapasitelerini işlevsel kılacak bir şekilde hayvanlara genişletir (Nussbaum, 2007: 346-347). Ona göre sosyal iş birliği "özgür, eşit ve bağımsız" insanlara dayanan, onların karşılıklı avantajlarıyla yürüyen bir iş birliği olmak yerine, engelli insanlar gibi kimi bağımlı insanlara uzanan, türlü bağımlılıkları içeren, değerli doğal güçleri korumaya çalışan ve böylece hayvanlara uzanıp insan-hayvan ilişkilerini adaletin konusu kılacak bir iş birliği olmalıdır (Nussbaum, 2007: 350-351). Bu bakımdan Nussbaum'un üzerinde durduğu "sosyal iş birliğinin amacı, benzerlik ve kapsamla birlikte, içinde birçok türün serpilip büyümeye çalıştığı bir dünyada saygın bir şekilde bir arada yaşayabilmektir." (Nussbaum, 2007: 351).

Bu açıklamalarımızda fark edileceği gibi, Nussbaum "insan merkezli" bir yaklaşıma sahiptir. Ancak burada ayrıntısına giremeyeceğimiz "imgelem/hayal gücü" (*imagination*) ile kendi sınırlarımızın ötesine gidebileceğimize inanır. Çünkü Nussbaum'un belirttiği gibi, insan mükemmel olmayan bir bakış açısını, özellikle kaçınılmaz bir şekilde kendi insani bakış açısını devreye sokabilmektedir. Bu zaafla hareket ettiğimiz için de hayvanların yaşamlarını ve acılarını fark edebilmemiz, salt onlara yönelik güçlü bir empati duymamızla, onların durumunu imgeleyebilmemiz/tahayyül edebilmemiz ile mümkün olabilir. İnsan bu tür bir imgelemle "verili olan olguların ötesine gidebilecek ve elden geldiğince türsel bariyerleri aşabilecektir" (Nussbaum, 2007: 354-355). Nussbaum, Singer'ın da bu şekilde hareket ettiğini belirtir. Yazıları "hayvanların acılarını imgeleyebilmemiz adına şu ana kadar yazılmış en güçlü davetlerden bazılarını içerir." (Nussbaum, 2007: 354). Açıkçası Nussbaum da bu daveti yapmak ister, "sempatik imgelem"i kazanmamızın hayati olduğunu düşünerek, teorisini özellikle imgelem, anlatı ve hikaye anlatma ile ilerletir (Nussbaum, 2007: 355).

Nussbaum bu sözünü ettiği yaklaşımlarla insan merkezli kapasiteler

rektiğini belirtse bile, bahsettiği merhamet, Hursthouse'un yeterince derinleştirmediğini vurguladığımız bir şekilde, "hayvanlara yönelik davranışımızı yanlış bulan duygumuzu yakalamak konusunda çok belirsizdir", dolayısıyla "hayvanları birer fail ve amaç olarak gören" merhamet üzerinde durmak önemlidir (Nussbaum, 2007: 337-338).

[45] Nussbaum'un burada sözünü ettiğimiz insan odaklı kapasiteler yaklaşımı ve listesine dair ayrıntılı ve duygudaş bir okuma için (bkz. Erkızan, 2012).

teorisini hayvanlara genişletirken, insanın kendini merkeze almasından kaynaklanabilecek kimi zaaflarının önüne geçmeye çalışır. Ancak insanın "merkezi" rolünü de tartışmalı bir şekilde hiçbir zaman bırakmak istemez. Örneğin "insan merkezli" kapasiteler listesini daha iyi anlayabileceğimiz bir biçimde kimi açıklamalar yapar. Hayvanlara yönelik kapasiteler listesini vermeden önce yaptığı değerlendirmeler sırasıyla şöyledir:

1- Nussbaum'a göre kimi çevre etikçilerinde karşılaştığımız, "doğa"yı "uyumlu ve bilge" görerek "ilahlaştırmak", "romantize etmek" ve ona "müdahaleye karşı gelmek" kabul edilebilir değildir (Nussbaum, 2007: 366-367). Çünkü doğa, açlık ve dondurucu soğuk gibi ölümlere yol açan çatışma ve şiddeti de içerdiği için, doğaya saygı duymak ve onun dengesini korumak adına, doğaya müdahale etmemeyi istemektense, ona yer yer müdahale etmemiz ve onunla ilgili normatif argümanlar ortaya koymamız daha doğrudur (Nussbaum, 2007: 367-369, 374).

2- Nussbaum açısından kapasiteler yaklaşımı, iyi ve merkezi durumda olan temel kapasitelerin yeşerip serpilmesini amaçlasa bile (Nussbaum, 2007: 261) tüm insanlar için amaçlanan bu yaklaşım, hayvanların kapasitelerinin yeşerip serpilmesi, onların refahının desteklenmesi söz konusu olduğunda, bu çabayı türlerin hepsi için, özellikle de vahşi türler için göstermemize izin vermez (Nussbaum, 2007: 372-373). Ancak bu durum hayvanat bahçesinde ve kafeslerde tutulan vahşi hayvanlar, bizlerle birlikte evrim geçiren köpek, kedi ve at gibi evcil hayvanlar ve çiftlik hayvanları için geçerli değildir. Onların beslenme ve sağlık bakımları bizim sorumluluğumuzda olmalıdır. Hatta bu sorumluluk alanımız, beslenmelerini etkileyecek bir şekilde habitatlarına müdahale ettiğimiz vahşi hayvanları da kapsar (Nussbaum, 2007: 374, 376). Nussbaum'a göre bu sorumluluklarımızdan biri, soyu tükenmekte olan hayvanların, korkutucu vahşi koşullarda hayatlarını sürdürmeleri için mücadele etmelerinden ziyade, iyi bir şekilde tasarlanmış hayvanat bahçelerinde yaşamlarını sürdürmeleri olabilir. Nussbaum ayrıca bu tür hayvanat bahçelerinin, gençlerin eğitimini destekleyip türler arasında dostluğun yeşermesine katkı sağlayabileceğini de ekler (Nussbaum, 2007: 376). Ancak bu hayvanat bahçelerinde, avcı hayvanların avlanma ihtiyaçlarını ve kapasitelerini etkin kılmak, işlevsel hale getirmek amacıyla önlerine bir ceylan atılmayacaktır. Onlara oynamaları için top verilmesine benzer iyi yöntemler bu sorunu çözebilir

(Nussbaum, 2007: 379). Nussbaum'a göre vahşi hayvanlara yönelik diğer bir sorumluluğumuz ise aşırı popülasyonu artan geyik gibi hayvanların avlanması, kurtlara bırakılması ve açlıktan ölüme terkedilmesi gibi yöntemler yerine, korkuya yol açmayan ve acı verici olmayan ölümleri tercih etmemizdir. Kısaca onun için doğa, yaşam kimi zorluklara sahiptir. Bu gibi durumlar içerisinde bizlerin hayvanların yaşamlarını görmezden gelmek yerine bu yaşamlara müdahale etmesi, yani zeki bir paternalizm/ebeveyncilik daha doğru olacaktır (Nussbaum, 2007: 380).

3- Nussbaum'un üzerinde durduğu diğer bir konu da kendi kapasiteler yaklaşımının "eşitlik"ten (*equality*) ziyade "uygunluk"a (*adequacy*) önem vermesi, "eşik-temelli (*threshold-based*) bir yaklaşım" olmasıdır (Nussbaum, 2007: 381). Kapasitelere yönelik bu eşik, özellikle türler arasındaki çatışmada yol gösterici olacaktır. Bu çatışmayı ortadan kaldırmak için gerekli olan adalet de bu eşiğe dayanır. Bu bakımdan "asgari düzeyde herhangi bir kapasiteyi korumakta başarısız olmak adalette bir başarısızlık" anlamına gelir. Nussbaum, bu temelde, "bu çatışmaların meydana gelmeyeceği bir dünya için çalışmamız gerektiğini" söyler (Nussbaum, 2007: 381). Onun adına böyle bir dünyayı adil kılma arayışındaki konsensüsümüz için başlangıç noktamız ise, "eşitlik" gibi zor bir temel yerine vurguladığı "eşik"tir.

> Eşit saygınlık sorununu, konu ilerledikçe burada ele alınacak hayvan hakları konusundaki temel tözsel iddiaları kabul eden yurttaşların kendisi hakkında farklı pozisyonlara sahip olabileceği metafizik bir sorun olarak ele alacağım. İnsanların söz konusu olduğu yerde ise eşit saygınlık idesi metafizik bir ide değildir, modern anayasal demokrasilerde uzun süredir mevcut olan politik kavramların merkezi bir bileşenidir... Şuna inanıyorum: türler arası saygınlık idesi metafizik kavramlarında farklılık gösteren yurttaşlar tarafından kolayca kabul edilebilecek politik bir ide değildir. Ruha dair birçok dinsel ideye karşıt biçimde, bölücü bir metafizik idedir. O halde basitçe şunu söyleyelim: türler arası eşit saygınlık idesi çekici bir idedir, gerçekte birçok bakış açısından zorlayıcı bir idedir, ancak politik örtüşen konsensüsümüzde ona yaslanmamız gerekmez. Bunun yerine daha gevşek bir ideye, tüm yaratıkların serpilip büyüyen bir yaşam için uygun fırsatlara hakları olduğu idesine yaslanabiliriz (Nussbaum, 2007: 383-384).

4- Nussbaum'un, kapasiteler listesini vermenin hemen öncesinde değindiği son konu ise ölüm ve zarar/kötüdür (*harm*). Belirttiği üzere, Bentham gibi faydacılar hayvanlara yönelik her türlü zulme karşı gelseler bile,

hayvanların faydalı amaçlar için öldürülmelerine acı çekmedikleri müddetçe itiraz etmezler; çünkü hayvanların "geleceğe yönelik bilinçli ilgilere sahip olmadıklarını" kabul ederler. Örneğin bu duruma bağlı olarak diğer bir faydacı olan R. M. Hare da hayvanların yiyecek için acı çekmeden öldürülmelerine bir şey demez (Nussbaum, 2007: 384). Nussbaum ise tüm bu isimlerin yanılabileceklerini, çünkü hafızası olan hayvanların yaşamlarına yönelik belli bir anlatı duyularının olduğunu, dolayısıyla ölümlerinin insanlar kadar onlar için de kötü/zararlı olacağını belirtir. Ancak Nussbaum adına bu kötülük, onların acı verici, düşkün ve saygın olmayan bir yaşam sürmelerinden elbette daha kötü değildir. Bu bakımdan kendisi, hayvanların böylesi bir yaşamdansa acı çekmeksizin ölmelerini daha uygun bulur (Nussbaum, 2007: 384-385)[46] Öte yandan Nussbaum tüm bu değerlendirmelerinin karides gibi hayvanlar için geçerli olmadığını ekler. Çünkü karides tarzında duyarlı olmayan, acı hissetmeyen, sosyal ağı olmayan ve hareket etme gibi hazlardan yoksun olan bir hayvanın öldürülmesi pek bir zarar oluşturmaz.[47] Yani yaşam biçimlerine göre öldürmenin zararları da değişmektedir. Özellikle duyarlı hayvanlar söz konusu olduğunda, onların ölümü, acı çekmeden öldürülecek olsalar bile kötü olabilecektir; çünkü bu kötülük salt haz ve acı temelinde ele alınmaması gereken bir kötülüktür (2007: 386-387).

Tüm bu anlattıklarımızdan görüleceği gibi, Nussbaum'un hayvanları adalet konusu kılması, insan merkezlidir. İnsan temelli kapasiteler yaklaşımını, sözünü ettiğimiz etik ilkeyle birlikte hayvanlara genişletir ve hayvanları adaletin konusu kılar. Hayvanlara yönelik bu adalet tartışması bağlamında, bahsettiğimiz konsensüsü sağlayacak bir eşiği bize verecek şekilde, insanlar arasında olduğu gibi "türler arasında" da geçerli olacak bir

[46] Nussbaum'a göre insanlar, hayvanlar gibi fiziksel olarak acı verici ve düşkün bir yaşam sürseler de bu koşullarda dahi yaşamı yaşanmaya değer kılan kimi ilgilere sahip olabilecekleri için, insan ve hayvana dair ötanazi durumu benzer değildir (Nussbaum, 2007: 385).

[47] Nussbaum'un da belirttiği gibi, yiyecek için öldürülen hayvanların büyük bir çoğunluğu duyarlı hayvanlardır. Yiyecek için yetiştirdiğimiz bu hayvanlara yönelik zararımız, serpilip büyüyecekleri bir yaşam sürmekten çok uzaktır, çoğu acı verici bir yaşam sürmeden önce öldürülmektedirler. Dolayısıyla Nussbaum, çok haklı bir şekilde, ölüm konusunda faydacı görüşün ulaştığı, ölümün acısız olması sonucunu sorunlu görür. Çünkü daha önce de vurguladığımız gibi, hayvan hareket etmediğinde acı hissetmeyebilir ama bu hareket etme onun için hala değerli bir etkinlik olmayı sürdürür. Bu nedenle Nussbaum, "hayvanların yaşamları boyunca ve ölümleri sırasında acıdan yoksun olmalarının her zaman hayati önemde olduğunu" kabul etmekle birlikte, kapasiteler yaklaşımının yoksunluk ve ölüm meselesine faydacılardan çok daha ciddi yaklaştığını düşünür (Nussbaum, 2007: 384-387).

kapasiteler listesi ortaya koyar. Ona göre önerdiği bu liste, hayvanların karakterlerine özgü bir saygınlıkta yaşamalarını, yeşerip serpilmelerini, yani işlevlerini yerine getirmelerini sağlayabilecek bir listedir. Sözünü ettiği bu adalet listesi veya eşiği veya sınırı sırasıyla şöyledir:

1- Yaşam: Nussbaum'a göre kapasiteler yaklaşımında tüm hayvanlar, acı verici ve sefil bir yaşam sürmedikçe "yaşamlarını sürdürme hakkı"na sahiptirler. Ancak bu hak durumu, böcekler gibi duyarlı olmayan hayvanlar ve çok az duyarlılığı olan hayvanlar söz konusu olduğunda daha esnektir. Bu hayvanları hasatlara, diğer hayvanlara ve insanlara zarar vermek gibi anlaşılabilir sebeplere bağlı olarak öldürmemizde sorun yoktur. Öte yandan onları salt "keyfi bir şekilde öldürmek"- "örneğin okul projesi için bir kelebeği öldürmek"- tarzında kimi durumlar ise, yasayla engellenmeyi gerektirecek şekilde yanlıştırlar.

Gelgelelim, Nussbaum'a göre duyarlı hayvanlara, duyarlı olmayan hayvanlar gibi yaklaşamayız. Bu duyarlı hayvanları koruyan kimi haklar olmalıdır; örneğin bu hayvanların spor ve kürk gibi lüksler için öldürülmeleri ve yine yiyecek için yetiştirilen hayvanların da acı verici şekilde öldürülmeleri ve onlara yönelik zulmedici pratikler yasaklanmalıdır. Bu duyarlı hayvanların, özellikle iyi bir ebeveynlik (*paternalism*) altında yaşamlarını sürdüren köpek, kedi vs. evcil hayvanların öldürülmeleri ise- geri döndürülemez bir acı yaşamaları durumlarında- ötanazi ile uyutulmaları şeklinde olmalıdır. Yine bu duyarlı hayvanların yiyecek ve popülasyon kontrolü gibi nedenlerle öldürülmeleri de acı vermeden gerçekleştirilmelidir. Örneğin popülasyonları kontrol edilmeye çalışılan geyiklerin, kurtlara parçalatılması ya da açlıktan ölmeleri söz konusu olmamalı, kısırlaştırma gibi seçimlere öncelik verilmeli, bu da olmadı söz konusu hayvanların acısız ölümleri sağlanmalıdır. Bu hayvanlara, özellikle yiyecek için yetiştirilen hayvanlara yönelik her türlü zulüm yasaklanmalıdır. Nussbaum bu amaç doğrultusunda, tüketimde kimi hassas duyarlılıklarımıza önem gösterilmesinin iyi olacağını belirtir. Örneğin bu adımlardan biri, etlerin üzerinde hayvanların hangi koşullarda ve nasıl yetiştikleri bilgisini vermek olabilir. Çünkü bu yolla bilgi sahibi olan tüketici, daha sorumlu seçimler yapabilecektir. Yine yiyecek menülerinde, hayvanlara yönelik kimi zarar verici olmayan seçeneklerin belirtilmesi de tüketiciler için önemli bir bilgilendirme olacaktır. Ancak Nussbaum önerdiği tüm bu adımlara rağmen,

kompleks duyarlılığa sahip bu hayvanları, salt yiyecek için öldürmekten adım adım vazgeçeceğimiz bir noktaya gelmemizin en bilgece davranış olacağını da ekler (Nussbaum, 2007: 393-394).

2- Bedensel Sağlık: Nussbaum'a göre hayvanlar için en temel haklardan bir diğeri, onların zulmedici davranışlara maruz kalmaktan uzak tutacak bir şekilde sağlıklı bir yaşam sürmelerini sağlamamızdır. Bu bakımdan hayvanları, özellikle et ve kürk endüstrisindeki hayvanları, hasta olacak bir şekilde hapsetme ve çalışan hayvanlara yönelik kötü davranışlar, hayvanat bahçeleri ve aquaparklarda hayvanların yetersiz beslenmeleri ve onlara yeterli büyüklükte bir yer verilmemesi, yasaklanması gereken durumlar olmalıdırlar. Ayrıca evcil hayvanlar ile yiyecek için yetiştirilen hayvanlar arasındaki asimetri ortadan kaldırılmalı, evcil hayvanlara yönelik yasalar ise ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkiyi model alarak düzenlenmelidir (Nussbaum, 2007: 394-395).

3- Bedensel bütünlük: Nussbaum için hayvanların diğer bir hakkı bedensel bütünlüktür. Bu hakkı görmezden gelecek bir şekilde, bir kedinin tırnaklarını söktürmemiz ve bu tür hayvanları bizim için daha güzel görünür kıldırmamız yasaklanması gereken durumlardır. Çünkü Nussbaum'un haklı olarak belirttiği gibi, bu durumdaki bir hayvan yani tırnağı sökülen bir kedi "kendi karakterine uygun bir serpilip büyümeden" mahrum kalacaktır. Öte yandan ona göre, hayvanların kendi karakteristiklerine uygun bir disiplin eğitimi ile mükemmelleşmeleri, zorunlu eğitim alıp serpilip büyüyen bir çocuğa benzer bir tarzda gerçekleşebileceğinden sorun değildir. Yeter ki bu eğitim ebeveyn ve çocuğu arasında görülen bir duyarlılıkta ilerlesin. Nussbaum'un bu kapasite içerisinde yer verdiği kısırlaştırma ise hayvanın agresif davranışını ortadan kaldıracağı, popülasyonu fazla olan hayvanların sayısını kontrol altında tutmamıza fayda sağlayacağı, onların serpilip büyümelerine ve diğer hayvanlara yönelik tutumlarına iyi yönde katkıda bulanacağı için uygun olacaktır. Bu önemli nedenlerle kısırlaştırma (insandan farklı olarak), hayvanın serpilip büyümesi ve yaşamının saygınlığı bakımından bir sorun yaratmayacaktır (Nussbaum, 2007: 395-396).

4- Duyular, İmgelem ve Düşünce: Nussbaum'un değindiği diğer bir önemli hak konusu, bizlerin hayvanlara yönelik gaddarca, zalim ve istismarcı davranışlardan uzak durmamızdır. Örneğin hayvanların spor için avlanmaları yasaklanmalı, duyularına haz veren bir kapasite olan çevrele-

rinde özgürce hareket edebilme hakkına sahip olmalıdırlar. Bu hak doğrultusunda hayvanların karakteristik etkinliklerini engellemeyen geniş, ışığı ve gölgesi yeterli olan yerlerde yaşamaları sağlanmalıdır. Nussbaum'un belirttiği gibi, çok az hayvan bu sıkıcı sınırlılıkların farkında olsa bile yine de onlara bu hakkı vermemiz gerekir (Nussbaum, 2007: 396-397).

5- Duygular: Nussbaum'un üzerinde durduğu bir diğer önemli konu, hayvanların duygulara sahip olmalarıdır. Örneğin "bütün ya da neredeyse bütün duyarlı hayvanlar korkarlar. Çoğu hayvan kızgınlığı, hıncı, minnettarlığı, yası, haseti ve sevinci deneyimler. Az bir kısmı -perspektifsel düşünmeyi becerebilenler- merhameti bile deneyimleyebilirler." (Nussbaum, 2007: 397). Bu bağlamda onlar da insanlar gibi diğerlerine bağlılık gösterme, diğerlerini sevme ve onlar tarafından sevilme, ilgi gösterme ve gösterilme hakkına sahiptirler. Gelgelelim Nussbaum'un vurguladığı gibi, bizler bu hakkı genellikle evcil hayvanlar için gündeme getiririz. Bu hakkı hayvanat bahçesindeki vahşi hayvanlar, araştırmalarda kullanılan yalıtılmış bir halde tutulan hayvanlarla ilişkilendirmeyiz. Bundan ötürü de onların ne denli duygusal olabildiklerini unutabilmekteyiz. Oysa Nussbaum adına bu hayvanları unutma ve onlara yönelik ihmalkarlık, söz konusu hayvanların duygu dünyasına yönelik "prima facie" şiddetten başka bir şey değildir; dolayısıyla bu şiddetin de önüne geçmek gerekir (Nussbaum, 2007: 397-398).

6- Pratik Akıl: Nussbaum'a göre insan için hayati bir hak olan pratik akıl, "amaçlarını, projelerini belirleme ve yaşamını planlama kapasitesi"ne sahip hayvanlarda da önemlidir ve bu kapasite çeşitli etkinlik imkanları yaratmak gibi yollarla desteklenmelidir (Nussbaum, 2007: 398).

7- Yakın İlişki/Duygusal Yakınlık: Nussbaum açısından bu kapasite, insanlarda kişilerarası ve kamusal olarak iki yönlü işler. Bu durum benzer olarak hayvanlar için de geçerlidir, yani onlarda da bu kapasite insanlar gibi iki yönlü bir şekilde karşımıza çıkar. İlki insanların da içinde yer aldığı bir şekilde karşılıklı bağlılıklar, ilişkiler geliştirme hakkıyla ilgilidir. İkincisi ise "onlara saygı duyan, onlara saygıya değer varlıklar olarak davranan kamusal kültürün olduğu bir dünyada yaşama hakkı"dır (Nussbaum, 2007: 398). Nussbaum'a göre hayvanlar tam da bu hak temelinde, dünya politikalarının bir parçası olacak bir şekilde, saygın varlıklar olma hakkına

ve yasal statüsüne sahip olmalıdırlar. Ancak Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, hayvanlar bu saygınlık çerçevesinde birbirleriyle ilişki kurmayabilirler. Çünkü kimi hayvanlar birbirleri üzerinde kötü sonuçlara yol açan, yıkıcı, hiyerarşik ve şiddetli davranışlar gösterebilmektedirler. Nussbaum bu gibi durumlar içerisinde zayıf olanı koruyacak bir şekilde müdahalede etmemiz gerektiğini söyler (Nussbaum, 2007: 399).

8- Diğer Türler: Nussbaum açısından hayvanlar, insanlar gibi tek başlarına değil diğer hayvanlarla, insanlarla, bitkilerle ve doğal dünyanın geri kalanıyla ilişki içerisinde, karşılıklı bağımlılıklar ve desteklerle, adalete dayanan bir şekilde yaşama hakkına sahip olmalıdırlar (Nussbaum, 2007: 399-400).

9- Oyun: Nussbaum'un belirttiği gibi, "oynama kapasitesi açık bir şekilde tüm duyarlı hayvanların yaşamlarında merkezidir." Dolayısıyla onların oynayabilecekleri uygun yaşama yerlerinin olması gerekir (Nussbaum, 2007: 400).

10- Birinin Çevresi Üzerinde Kontrol: Nussbaum bu kapasitenin insan için (politik katılım hakkı, aktif yurttaşlık gibi) "politik" ve (mülk-iş hakkı gibi) "maddi" olmak üzere iki yönü olduğunu belirtir. Benzer durum yine hayvanlar için de geçerlidir. Bu kapasitenin yönlerinden birincisi, hayvanların politik bir kavramın parçaları olmaları"dır. İkincisi ise "evcil ya da "vahşi yaşamda" olsun olmasın, hayvanların habitatlarının bölgesel bütünlüğüne saygı duyulması"dır. Örneğin bu kapasitenin politik yönüyle ilgili olarak "emekçi hayvanlar", çalışma hakkı gibi "değerli ve saygın çalışma koşulları"na sahip olmalıdırlar (Nussbaum, 2007: 400).

Sonuç olarak Nussbaum kabaca verdiğimiz bu listenin, hayvanlara adil davranmamız için gerekli bir liste olduğunu düşünür. Ona göre bu liste de ancak "gerçek anlamda global bir adalet"le, milletlerarası iş birliğiyle ete kemiğe bürünebilecektir (Nussbaum, 2007: 400-401, 406)

Görüleceği gibi Nussbaum'un yaptığı bu liste, birçok bakımdan hali hazırda korkunç bir durumda yaşayan hayvanların refahına, özgürlüğüne katkıda bulunabilecek kimi haklar üzerinde durur. Ancak bu noktada şunu söylememiz gerekir: Nussbaum'un bu önerileri, bir hayvan etikçisi için tartışmalı olmaları bir yana, onlar hayvanlara duyarlılığı hiç olmayan ya da sınırlı olan kimileri için kabul edilmeleri zor görünebilirler. Özellikle

bu liste konusunda ikinci gruptaki kişileri ikna edebilmek pek kolay değildir. Bizler Nussbaum'un önerilerini de içerecek bir şekilde hayvanlara yönelik koruyucu yasaların bu tür kişileri kontrol edecek bir yaptırım sağlamalarını umut edebilir ve bu tür kişilerin çocuklarının adım adım farklı duyarlılıklar içerisinde olmalarını bekleyebiliriz. Hayvanlara yönelik koruyucu yasaların giderek güçlenmesinde, bu yasalara itiraz edecek kişilerin çocuklarına belli bir hayvan ve çevre duyarlılığı kazandırabilmemiz çok önemlidir. Bu da az sonra bahsedeceğimiz gibi duygusal bir eğitimle olabilir.

Öte yandan Nussbaum'un bu liste ile Singer gibi isimleri ikna etmesi, hayvanlara yönelik kimi politik kazanımlar bakımından elbette mümkündür. Ancak onun Singer'ın etik düşüncelerinden ödün vermesini beklemesi pek de gerçekçi değildir. Çünkü Nussbaum'un pozisyonunda bir filozof için realite, onun Singer gibi cesur kişiler olmadan, bu alanda bir adalet tartışmasına cesurca girmesinin pek mümkün olmayacağıdır. Açıkçası Nussbaum da, bu gibi zorlu ve mücadeleyi gerektiren kazanımları ancak deneyimlemeye başladıktan sonra hayvanlar konusunda bir şeyler söyleyebilmiştir. Zaten hemen hemen her zorlu tartışmayla ilgili olarak bu tavrı sergiler, çatışmalı konularda sadece "liberal bir hakem" rolü ile karşımıza çıkar. Hemen hemen bütün çalışmalarında bu üstlendiği hakemliği rahatlıkla görebiliriz. Çatışmayı ortadan kaldırmak öncelikli politik amacıdır.

Gelgelelim Nussbaum, bu hakem rolü ile hareket ettiği ve ortaya koyduğu kapasiteler listesinin tam bir son çözüm sunamayabileceğini, kimi çatışmalar bakımından insan ve hayvan refahı arasında çözüme henüz ulaşamayabileceğimizi de kabul eder (bkz. Nussbaum, 2007: 402). Örneğin belirttiği gibi, bu çatışmaların en önemlilerinden biri, maliyet ve hayvanların deneyde kullanımı sorunlarıyla ilgili olanlardır.[48] Kendisi bu

[48] Nussbaum'a göre çatışmalı olan bu önemli sorunlardan ikisi, hayvanların sağlık bakımlarıyla ilgili maliyeti ve hayvanların deneyde kullanılmasıdır. Maliyetle ilgili durumun problem olmasının nedeni, hayvanlara yönelik sağlık harcamalarının insanın sağlık bakımlarında bir maliyet azalması anlamına gelmesidir. Gelgelelim Nussbaum, bu sorunu sadece sağlık kapasitelerini karşılaştırarak değil genel kapasiteler ile ele almamız gerektiğini belirtir. Bu genel içerisinde kapasitelerin eşik düzeyine dikkat edilmesi gerektiğini düşünür. Böyle bir yaklaşım içerisinde aşırı benzin tüketen Suv arabaların kullanımını bırakmak gibi harcamaları düşüren yollarla söz konusu çatışmanın yaşanmayabileceğini belirtir (Nussbaum, 2007: 403). Nussbaum'a göre diğer çatışmalı duruma, hayvanların deneylerde kullanılmasına geldiğimizde ise, faydalı araştırmaları sürdürürken de hayvanların refahı için bir şeyler yapabileceğimizi belirtir. Örneğin bu hayvanlar, zorunlu olmayan ve kabul edilemez bir

zorlu durumlar karşısında, açık yüreklilikle, kapasiteler yaklaşımının tam bir çözüm ortaya koyamayabileceğini söyler. Fakat bu arayışı da sonlandırma taraftarı kesinlikle değildir. Özellikle bu tür çatışmalı durumlarda, tartışmayı devam ettirmenin hayati önemde olduğunu düşünür. Bu tartışmalarda bir hayvan etikçisi olarak pozisyonu ise, kitabının da amacı olan hayvan refahını geliştirmektir. Kendisi bu amaçla, hayvanların deneylerde kullanımının trajik olduğunu, hayvanların saygınlığının önemli olduğunu ve en azından kimi araştırmaların bilgisayar simülasyonu gibi başka yollarla yapılabileceğini söyler (Nussbaum, 2007: 405).

Pekâlâ bu tartışmalar, Nussbaum'un sözünü ettiği hayvan duyarlılığına sahip olmayan biri için bir anlam ifade edebilir mi? Bu soruyu sormamızın nedeni, bu kişi ne kadar makul biri olsa da, hafif bir çatışmada- Nussbaum'un vurguladığı gibi- kendi insan merkezli bakış açısını çok rahatlıkla hayvan ilgilerinin önüne geçirebilecek olmasıdır. Bu real durum karşısında Nussbaum, "duygu eğitimi" üzerinde durur. Söz konusu eğitim, Nussbaum'un hayvan etiği içerisinde en güçlü yönlerinden biridir. Çünkü bu eğitimin diğer hayvan etiği kuramlarında vurgulandığını pek görmeyiz. Bu eğitim, Nussbaum'un Aristotelesçiliğini belki de en açık fark edebileceğimiz yönlerinden biridir. Nussbaum, Aristotelesçi bir çizgide şunu görür: Sözünü ettiği türde bir adalet anlayışının yeşermesi, böyle bir adalet anlayışı üzerinde yükselen istikrarlı bir toplumun inşası, ancak bu toplumun politik ilkelerini destekleyen sempati, iyilikseverlik ve merhamet gibi duyarlılıkları (*sentiments*) ekip büyütmek, kişilere bu duyarlılıkların eğitimini vermekle mümkün olabilir (Nussbaum, 2007: 409-410). Nussbaum'un Rousseau, Adam Smith ve Mill üzerinden belirttiği gibi,

şekilde sefil ve yalnız koşullarda yaşatılmaktadır. Ayrıca tavşanlar üzerinde kozmetik testleri kalitesinde hiçbir kayıp olmayacağı bilinse bile yapılabilmektedir. Nussbaum bu gibi durumları belirttikten sonra, tartışmalı bir şekilde bu araştırmaların hemen sonlandırılmasını savunmaz. Deneylerle ilgili şu beş noktaya önem vermekten söz eder: "(a) araştırmaların temel insan ya da hayvan kapasitelerini geliştirmek için gerçekten zorunlu olup olmadığını sormak; (b) olası olan yerde, bu araştırmalardan giderek daha az acı çekmesi temelinde kompleks duyarlılığa daha az sahip duyarlı hayvanların kullanımına odaklanma; (c) ciddi bir hastalığa yakalandığında yatıştırıcı son bir ilgiyi ve insanlarla ve diğer hayvanlarla destekleyici karşılıklı ilişkileri içeren araştırma hayvanlarının koşullarını iyileştirme; (d) araştırmada hayvanların pek çok tedavisinde doğal olarak bulunan psikolojik barbarlığı uzaklaştırma; (e) konuları, hiçbir hayvanın önemli bir kazanım şansı olmayan, anlamsız bir sebeple zarar görmeyeceği bir şekilde, dikkatli ve ciddi bir şekilde seçme ve son olarak; (f) bu kötü sonuçlara sahip olmayan deneysel metotları (örneğin bilgisayar simülasyonlarını) geliştirmek için etkin ve kamusal bütçeli çabalar gösterme." (Nussbaum, 2007: 404).

bizlerin "adalet ve eşit saygınlık yönünde radikal sosyal değişimler"i ete kemiğe büründürmemiz, yalnızca bunları destekleyen duyarlılıklara sahip olmamızla gerçekleşebilir (Nussbaum, 2007: 410-411). Psikoloji bize "duygusal yaşamımızın birçok yönünün sosyal olarak şekillendiği"ni göstermiştir. Bizler sosyal öğrenme ile diğer insanlara, canlılara tiksinti duyabilir, kederlenebilir, onlardan korkabilir, ırksal nefret duyabiliriz (Nussbaum, 2007: 411, 413).[49]

Öte yandan onlara yönelik, onların acılarını doğru ve canlı bir şekilde hissedebileceğimiz, kendi savunmasızlıklarımızı ve yetersizliklerimizi daha iyi görebileceğimiz sevgi ve merhamet gibi duyguları da kazanabiliriz (Nussbaum, 2007: 412). Bu gibi duyguları ve duyarlılıkları kazanmamız da, ancak çocuk gelişimi içerisinde bu duyguların kamusal eğitimle ekilip beslenmesiyle, çocukken bize verilen erken terbiye ve eğitimle gerçekleşebilecektir (Nussbaum, 2007: 413-414). Çünkü ancak böyle bir eğitimle "diğerlerini, damgalanmış grupların üyeleri olarak değil bireyler olarak görmemiz" söz konusu olabilir (Nussbaum, 2007: 413). Bu yolda başarılı olmamızla birlikte fakirler, daha aşağı seviyedeki sınıflar, dini, etnik ve ırksal azınlık üyeleri", "adaletin tamamen eşit özneler"i olabileceklerdir.[50]

Nihai olarak Nussbaum, Aristotelesçi bir çizgide ortaya koyduğu "kapasiteler yaklaşımı" ile "hayvan yaşamının kompleksliğine ve serpilip büyüme mücadelelerine yönelik adalet sağlayan bir model" sunmaya çalışır (Nussbaum, 2007: 406-407). Nussbaum bu politik model ile sözleşmecilerin aksine hayvanları doğrudan adalet yükümlülükleri içerisinde ele almakta, hayvanları sadece merhametin konusu kılmamakta, hayvanlara "başka

[49] Türk edebiyatının etkileyici isimlerinden biri olan Bilge Karasu, Türkiye'de sayısız kez deneyimleyebildiğimiz bu durumu, şu dokunaklı cümleleriyle bize söyler: "Çocuklarımıza onların bu yeryüzündeki ortaklarımız (yalnızca duygu ortağı değil, çıkar ortağı da) olduklarını öğreteceğimize, eskinin umacıları yerine koyuyor, kendilerinden korkulacak canavarlar diye gösteriyoruz onları. Her kuşak bu "temel" korkuyu bir sonrakine de aktarıyor. Onları sevmekle kazanılabilecek dostluğu öğretebileceğimize çocuk kafalarında düşmanlıklar yaratıyoruz. Daha kötüsü, gücümüzü onlara karşı kullanmağı, ucuz, kolay üstünlükler yaşamağı pek küçük yaşta öğreniyor, öğretiyoruz. Kediden köpekten korkulur (ısırır! Tırmalar!); acıktığı için insana yanaşırsa kedi köpek kovulur; kovmakla da kalınmaz, çığlıklar atılır (bu düşmanlık karşısında kendini koruma içgüdüsünün *hala* sürüp gitmesine de edilmedik laf bırakılmaz!); canlıların bu yeryüzündeki dengesinden habersiz insanlar karşısında, cırnağı ile dişinden başka silahı olmayan "parya"lar yaratılır. Son bunlar, şu ya da bu biçimde, *öldürülüverir*." (Karasu, 1997: 53).

[50] Nussbaum burada daha fazla ele alamayacağımız, *Upheavals of Thought* (2001b), *Political Emotions* (2013) gibi son çalışmalarında, duyguların politik gücüne yönelik çok etkileyici bir tartışma yürütür (bkz. Nussbaum, 2013; Mutlu, 2015).

bir amaç için araç" olarak değil "kendinde amaç" olarak ele alacağımız özneler, failler olarak sokulmaktadır. Faydacılardan farklı olarak da her türü, farklı yaşam biçimleri ve amaçları içerisinde ele almaktadır (Nussbaum, 2007: 351-352). Acı yokluğuna ve hazza salt duyarlılık temelinde yaklaşmamakta, canlıların yeşerip serpilmesinde "merkezi bir iyi" durumunda olan kapasiteler üzerinde durmakta ve gördüğümüz bu kapasitelerin yıkımının farklı türde acılara ve zararlara sahip olacağını ileri sürmektedir (Nussbaum, 2007: 361-362).[51] Kant ve Kantçılardan farklı olarak da merak ve huşu temelinde hayvanları daha doğrudan bir şekilde etiğin ve politikanın konusu kılmaktadır.

Sonuç olarak artık şunları söyleyelim: Nussbaum bu politik teorisinde hâkim liberal etik ve politik gelenekler içerisinde farklı bir taslak ortaya koyabilmiştir. Kapitalizmin yarattığı kimi ciddi sorunlarımız, MacIntyre'ın sözünü ettiği kültürel önyargılarımız içerisinde, onların kimi özsel değerlerine karşı gelirken, haklı olarak modern kültürün, aydınlanma geleneğinin kimi eşsiz kazanımlarını da sahiplenecek bir şekilde, farklı bir taslak üzerinde durur. Bu taslak tam da real, günümüzün eşitlik, özgürlük gibi önemli değerlerini bir kenarı atmadan, ama kapitalizmin kimi eşitlikçi olmayan, sorunlu yönleri karşısında Aristotelesçi geleneğin farklılıklarını biraz daha değerli kılan bir taslaktır. Bu taslak da bizim makale boyunca vurguladığımız, Aristoteles'in hayvan etiği içerisinde geliştirilmeye başlanan, diğer modern etik teorilerin değinmediği kimi önemli yönlere sahip olan bir taslaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Nussbaum bir hakem rolü ile hayvan etiği ile uğraşanlar kadar bu konuda yeterince duyarlılığı olmayanlar arasında Aristotelesçi bir köprü kurmak ister. Bu köprü de göstermeye çalıştığımız gibi, ister istemez, sözleşmeci, Kantçı ve faydacı geleneklerden farklıdır. Dolayısıyla Sorabji'nin haklı tespiti, özellikle etik ve zihin felsefesinde ortaya çıkan sorunların kaynağını Aristote-

[51] Nussbaum, Aristoteles için duyarlılığının hareket, duygusal yakınlık, duygu ve düşüncede merkezi olduğunu hatırlatır (Nussbaum, 2007: 362). Kapasitelere sahip tüm yaratıkların "haz ve acı hissetme kapasitesine de sahip olduklarını" söyler. Ancak Nussbaum yine de teorik olarak "haz ve acı"yı kapasiteler yaklaşımında özsel tek şey şeklinde görme taraftarı değildir. Bilimsel kurgularda haz ve acı hissetmeyip düşünceye sahip olan zeki yaratıkları ve dinlerde duyguya sahip olmayıp akılsal olan Tanrı durumlarını teorik amaçlarla kabul edebileceğimizi belirtir. İlginç bir şekilde doğanın bilim kurgu ya da teoloji gibi işlemediğini bilse bile bu iddiasını, kapasiteler yaklaşımını faydacı temellerden iyice uzak tutmak için ortaya koyar (Nussbaum, 2007: 362).

les'te bulması şu anlama gelmemelidir: Modern felsefedeki birçok ciddi sorunun ortaya çıkması ve büyümesi bu çizgi üzerinden gerçekleşmiştir. Aksine MacIntyre'ın bize göstermeye çalıştığı gibi, insanın Aristotelesçi anlamda hayvansallığını bile değerlendirmeye almayan, bunu unutmuş ve bu konuda güçlü bir önyargının beslenmesine yol açmış bir gelenek vardır. Bu bakımdan söz konusu farklılığı vurgulamamanın ve bunun üzerine gitmemenin Aristoteles'e ve Aristotelesçi geleneğe büyük bir haksızlık olacağını düşünüyoruz. Çünkü Aristotelesçi felsefenin taslağı, hayvanları tam bir araç haline indirgeyen kapitalizmin başat değerlerinden biri olan tüketimle uyumlu olmayacağını düşündüğümüz bir taslaktır. Aristotelesçi felsefenin, kapitalizmin kökleştiği bir dönemde felsefe sahnesinde yer almadığını hatırlamamız önemlidir.

Sonuç

Bu çalışmada amacımız, çağdaş Aristotelesçi geleneğin hayvanlara yönelik tartışmalarda yerini görmekti. Açık kılmayı ümit ettiğimiz şey, Aristotelesçi geleneğin yeni Aristotelesçi formunda bile diğer çağdaş etik ve politik felsefe geleneklerinden özsel diyebileceğimiz kimi farklılıklarıdır. Dolayısıyla Sorabji'nin bu farklılığı vurgulamadan ilerlemesi, söz ettiği etik krizi tam anlamıyla anlamamıza izin vermeyebilir. Çünkü bu kriz, bizce biraz da Aristotelesçiliğin felsefe tartışmalarındaki gücünün kaybolmasıyla ivme kazanmış görünmektedir. MacIntyre'ın okuması üzerinden dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, felsefe tarihi içerisinde eğer Aristoteles ve felsefesi, özellikle onun biyoloji çalışmaları etkili bir şekilde yorumlanmaya devam edebilseydi, hayvanlar ve hayvanlığımıza yönelik sorunlarımızı, önyargılarımızı fark edebilmemiz ve bu krizle yüzleşebilmemiz daha erken ve kolay olabilirdi. Çünkü, gördüğümüz gibi, Batı felsefesinin çok önemli kimi filozofları, örneğin Heidegger, hayvanlar ve hayvanlığımız konusunda önyargıyla hareket edebilmiştir. MacIntyre'ın değerlendirmeleri bu bakımdan anlamlı ve önemlidir. O haklı bir şekilde söz konusu önyargıya dikkat çekmiş ve bu önyargıya karşı, Aristoteles'in açıklamalarını geliştirmeye çalışmış, kimliğimizin temel olarak bedensel, hayvansal olduğunu vurgulamıştır. Bu tartışmada erdemlerin biyolojik, hayvansal, bedensel, dil öncesi ve toplumsal deneyime, toplumsal iş birliğine dayanan yönlerine dikkat çekmiştir.

MacIntyre'ın bu değerlendirmelerinin önemi, bizce hayvanlara yönelik güçlü duyarlılıklarımızın olmasının tek yolunun, söz ettiği deneyimle gerçekleşebilecek olmasıdır. Bu deneyimlere sahip olmayan birinin sözü edilen hassasiyetleri anlaması, hatta verilen haklara saygı göstermesi pek de mümkün olmayacaktır. Bu kişiler deneyim yoksunluklarına bağlı olarak salt epistemolojik kirlenmeyle hareket edecekleri için, teorik ve pratik olarak hayvanlar konusunda ortaya konan gerekçeleri anlayamayacaklardır. Çünkü bu gerekçeyi ancak, pratik yaşamlarımızda parçası olduğumuz hikayelerimizle, deneyimlerimizle kazanabiliriz. Bu konuda teorik, bilimsel kitapların katkıları sınırlı olacaktır.

İmdi MacIntyre'dan yardımla sözünü ettiğimiz ve yaşamlarımızda kolaylıkla fark edebileceğimiz bu gerçeği düşündüğümüzde, hayvanlar konusunda çığır açıcı çalışmalar kaleme alan Singer'ın bu deneyimi yaşadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aksi takdirde bu sorunu görebilmesi pek mümkün olmazdı. Çünkü Singer gibi pratik bilge birine ait olabilecek bu görme; soyut, tümel bilgiyle sınırlanamayacak tikel deneyimle kazanılabilen bir görmedir. Dolayısıyla hayvanlara yönelik özgürlükleri, hakları kazanmak ve genişletmek için, bu deneyim alanını pratik yaşamımızda genişletmemizin fazlasıyla önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu da Nussbaum'un bahsettiği gibi, bu deneyim alanını kazandıracak duygusal eğitimle olabilecek bir şeydir. Duygularımızın sosyal olarak şekillendiği gerçeği karşısında, aileden başlayarak politik yaşama kadar uzanan bir şekilde hayvanlara yönelik duyarlılıkları, duyguları ekip büyütmemiz gerekir. Aksi takdirde hayvanlara yönelik kimi haklar gündelik yaşama sirayet edemeyecek, söz ettiğimiz duyarlılığı olmayan insanlar için bu haklar salt bir baskı, yük olarak görülebilecek, hayvan severlere karşı bir nefret cephesi oluşabilecek ve bir boşlukta bu haklar çiğnenebilecek, hakların ulaşamadığı kimi durumlarda ise, bilgece davranma imkanı hiçbir şekilde olmayacaktır. Hatta bu tür insanların artan sayısıyla birlikte kazanılan hakları kaybetme durumuyla karşılaşmamız söz konusu olabilecektir.

Aristotelesçilerin erdemler üzerinde durmasının nedeni tam da gündelik yaşamlarımızda sıklıkla karşılaştığımız bu gibi sorunlardır. Dolayısıyla hayvanlar konusunda tümel, soyut karakterde olan yasaları ve hakları soyut olmaktan çıkaracak, bu tümel yasaların bireysel olarak hissedilmesini sağlayacak şey, MacIntyre'ın bahsettiği gibi dille, teoriyle sınırlanama-

yacak olan deneyimdir. Bu deneyim hakları besler ve haklar da bu deneyimi motive eder ve desteklerse hayvanlarla, doğayla gerçek anlamda "içsel" bir bağ kurabilmemiz, onların yaşamlarının "kendinde amaç" olan "içsel iyi"sini görebilmemiz giderek daha fazla mümkün olabilecektir. Yaşamın bizi bu yolda her geçen gün zorladığını söyleyebiliriz. Çünkü çok kısa bir sürede gerçekleştirdiğimiz hayret verici yıkımlarımızdan, zulümlerimizden sonra, insanı en değerli canlı gören geleneksel bakış açısından kurtulmamızın gerekliliğini, yaşamın "insan merkezli olmayan", "pek insanca olmayan" yollarını bulmamızın önemini, giderek fark etmeye başladık. Böyle bir yolda Aristotelesçiler de, faydacılar ve Kantçılar gibi yeni şeyler dile getirmek zorundalar. Aksi takdirde bu teorilerin ileriki zamanlarda eylemlerimize rehberlik etmeleri pek mümkün olmayabilir. Sözünü ettiğimiz Aristotelesçilerin de iyi ya da kötü bunu yapmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu geleneğin başvurduğu Aristoteles, Sorabji'nin haklı ama eksik bıraktığını düşündüğümüz okuması içerisinde, Darwin'i bile görmezden gelen birçok modern filozofa göre ayrı bir yerde durur.

Kaynaklar

Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 124, 1-19.

Barad, J. A. (1995). *Aquinas on the Nature and Treatment of Animals*. San Francisco: International Scholars Puplications.

Barnes, J. (2005). *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge.

Beauchamp, T. (2012). (Online Pub. Date). Introduction. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 4-32.

Clark, S. R. L. (2012). (Online Pub. Date). Animals in Classical and Late Antique Philosophy. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 36-61.

Chan, S. & Harris, J. (2012). (Online Pub. Date). Human Animals and Nonhuman Persons. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 304-331.

Darwin, C. (1965). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: The University of Chicago Press.

Descartes, R. (1976). Animals are Machines. *Animal Rights and Human Obligations*.

(Eds. T. Regan and P. Singer). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 60-66.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. (Çev. M. Yıldırım). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Driver, J. (2012). (Online Pub. Date). A Humean Account of the Status and Character of Animals. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 145-171.

Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. Bursa: Sentez Yayınları.

Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Hursthouse, R. (2000). *Ethics, Humans and Other Animals: An Introduction with Readings*. New York: Routledge.

Hursthouse, R. (2012). (Online Pub. Date). Virtue Ethics and the Treatment of Animals. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 119-144.

Hünler, S. Z. (1997). *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komünitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi Yayınları.

Kalaycı, N. (2017). Hayvan Tür mü Birey mi? *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 82, 81-97.

Karasu, B. (1997). *Ne Kitapsız Ne Kedisiz*. İstanbul: Metis Yayınları.

Korsgaard C. M. (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.

Koyuncu, E. (2017). Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlaki Yankıları. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 82, 31-45.

Kuyurtar, E. (2017). Hayvan Hakları ve Sınai Çiftlikler. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 82, 169-187.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MacIntyre, A. (2002). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the*

Virtues. Chicago: Open Court.

MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mallet, M. L. (2008). Foreword. J. Derrida, *The Animal That Therefore I am*. (Trans. D. Wills). New York: Fordham University Press, ix-xiii.

Mutlu, B. (2018). Alasdair MacIntyre'ın Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 39-63.

Mutlu, B. (2019). Christine M. Korsgaard'da Hayvanlar ve Hayvanlara Yönelik Kimi Yükümlülüklerimiz. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 147-179.

Nussbaum, M. C. (2001a). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2001b). *Upheavals of Thought*: *The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Member*s. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2012). (Online Pub. Date). The Capabilities Approach and Animal Entitlements. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. (Eds. T. L. Beauchamp & R. G. Frey). Oxford: Oxford University Press, 228-250.

Nussbaum, M. C. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. California: University of California Press.

Regan, T. (2007). *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. (Çev. S. Çağlayan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Singer, P. (2000). *Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperatio*n. New Haven: Yale University Press.

Singer, P. (2005). *Hayvan Özgürleşmesi*. (Çev. H. Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Singer, P. (2019). *Ethics into Action: Learning from a Tube of Toothpaste*. London: Rowman & Littlefield.

Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Deba-*

te. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Steiner, G. (2010). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Williams, B. (2017). İçsel ve Dışsal Sebepler. (Çev. A. Aytiş). *Arkhe-Logos*, 3, 137-151.

Öz: Çağdaş felsefe alanında hayvanlar, haklı olarak önemli bir tartışmanın konusu olmuştur. Peter Singer bu süreci başlatmış, sonrasında bu tartışmaya birçok önemli filozof da katılmıştır. Richard Sorabji, şu tezi ileri sürmüştür: Batı felsefesi hayvanlara yönelik yaklaşımı ile özellikle ahlak felsefesi ve zihin felsefesi alanında önemli bir krize yol açmıştır. Bu krizin, ahlak felsefesi alanında ortaya çıkması, hayvanlara yönelik ahlaki sorumluluklarımızı bilememize dayanır. İnsan kendini değer olarak canlılar hiyerarşisinin en tepesine koymuş, bunun neticesinde de hayvanlara istediğini yapabilme hakkını kendinde bulmuş; hayvanları türlü nedenlerle kolaylıkla öldürebilmiş, katledebilmiştir. Sorabji bu krizi Aristoteles ile başlatır, çünkü Aristoteles "insan"ın salt kendine özgü bir yeti olan "akıl/rasyonalite" ile hayvanlardan ayrıldığını, hayvanların doğa gereği insanlar için var olduğunu belirtir. Birçok filozof benzer açıklamalar ile "insan" ve "insan olmayan hayvan" ayrımını güçlü bir felsefe geleneği haline getirmiştir. Ancak bu ayrıma yönelik başkaldırılar, itirazlar giderek artmaktadır. Bu konuda çevre etikçileri, Faydacılar, Kantçılar ve Aristotelesçiler çalışmalar kaleme almışlardır. Biz bu çalışmamızda Aristotelesçi filozoflar olan Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse ve Martha Nussbaum üzerinde duracağız. Bu filozofların okumasına dikkatle, Sorabji'nin krizi Aristoteles'e dayandırsa da krizin ivme kazanmasının, Aristotelesçilikten uzaklaşmakla da ilgili olduğunu, ilk biyolog olan Aristoteles'in Descartes gibi filozoflarla aynı çizgide okunamayacağını vurgulayacağız.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Sorabji, Yeni Aristotelesçilik, hayvanlar, hayvanlığımız.