
Zoopolis ya da Postmodern Fabl

Zoopolis or Postmodern Fabl

SELÇUK ERİNCİK 

Ankara University

Received: 29.05.2020 | Accepted: 30.09.2020

Abstract: Animal ethics, one of the most controversial topics of recent times, has produced a massive literature on animal rights. However, Will Kymlicka and Sue Donaldson believe that the animal rights movement has been stumbling for a while and needs a new path. Thus, they wrote a book on Zoopolis: The Political Theory of Animal Rights to prevail over the question difficulty. The proposed framework here for the solution is to extend the concepts of political philosophy such as agency, sovereignty, human supremacy, rationality, sentience, citizenship to the issue of animal rights. They aim to prove that a political theory which includes both positive and negative tasks can create fair conditions of the human-animal relationship. To be able to accomplish this task, they divide animals into three classes which correspond to three different political contexts: Domestic animals as citizens, wild animals as sovereign communities and liminal animals as denizens. Nevertheless, we will argue that Zoopolis itself is trapped in a "liminal" position between its own ideals and reality. Therefore, what Zoopolis lacks is an exact "decision" to get rid of staying in limbo. Zoopolis, Animal rights, sovereignty, agency, citizenship, sentience, rationality.

Keywords: Zoopolis, animal rights, sovereignty, agency, citizenship, sentience, rationality.



Giriş

Hayvan hakları hareketi, son zamanlarda hızla artan bir ivmeyle çevrecilik, hayvan severlik ve hatta hayvan etiği gibi nispeten dar bir çevrenin konusu olmaktan çıkıp başka mecraların sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Bu temayülün önde gelen isimleri ise tartışmayı güçlü bir iştiaqla siyaset felsefesi çerçevesine taşımak isteyen Sue Donaldson ve Will Kymlicka'dır. İşte biz bu çalışmada, onların bu hedefe ulaşmak için kullandıkları felsefi öncüllerini, yöntemlerini ve kavramlarını inceleyeceğiz. Çünkü içerisinde Kymlicka gibi mühim bir siyaset filozofunun bulunduğu hararetili tartışmalar içeren bu mevzu hakkında bir makale yazmanın kültürümüzde gerekli bir birikimin teşekkülüne katkı sağlayacağını ummaktayız. Bu gayeye matuf olarak, evvela düşünürlerin fikirlerinin şekillendiği teorik ve pratik bağlamı serimlemek istiyoruz.

Felsefenin ele aldığı mühim hususlardan biri, bizatihi kendisini düşüncenin konusu yapmak, teori-hayat etkileşimi, neden-sonuç ilişkisi, öncelik-sonralık meselesi olsa gerektir. Yani felsefi etkinlik kendisini determine eden koşulları da konu ittihaz etmektedir. İlk bakışta düşüncenin fail konumda olduğu izlenimi ağır bassa da, çoğu zaman acı gerçeklerin teorileri yanlışladığı vakıadır. İnsanoğlunun yaşadığı tecrübeler ve onların niyetlenilmemiş sonuçları ani kırılmalara yol açarak fikri teşevvüşü beslemekte, felsefeye mecburi yön tayin edebilmektedir. Bu bağlamda, "antroposen" olarak isimlendirilen yaşadığımız çağı tekinsiz kılan şey ise, insanoğlunun bilinen tarihte ilk defa tabiatın rutin ritmini ahlâki tefessüh anlamında değil, doğrudan "kendi elleriyle yaptıklarından ötürü" aksatacak bilgiye erişmiş olmasıdır. Nitekim pratik sonuçların görkemli teorisinin itibarını nasıl zedelediğinin örneği, iki dünya savaşı, sömürgecilik, soykırımlar, nükleer silahlar, çevre felaketleri ve şu sıralar yaşadığımız küresel salgınlardır. Öyleyse egemen paradigmanın sadece sağladığı maddi tahakkümün cazibesıyla, bu dünyaya atfedilen bütün ihtişamdan, övgüden payını bolca alıp, aynı dünyanın sebep olduğu felaketlerin paydaşı olmamak için kendini unutturmasına izin verilmemelidir. Dolayısıyla felsefi üretim, tüketim, yatırım da kar-zarar ortaklığı mantığı ile işlemelidir. Felsefe hem hayatın her alanında dilediği ütöpic yasama egemenliğini uhdesine alıp hem de (filozof yönetici olsun veya olmasın) yürütmenin sebep olduğu disütöpic dünyanın yargılanmasını uhdesine almamalıdır. Ezcümle kuvvet-



ler ayrılığı felsefeyi de bağlamalıdır. Felsefe kendisini de kuşatan bir merci tarafından hesaba çekilmelidir. Fakat bu yüce mahkeme asla tarih olamaz, çünkü tarih galipler tarafından yazılır.

Bununla birlikte, felsefe (halâ galiplerin yazdığı tarihsellikte olduğumuz için), kendi hükmünü yine kendisi verdi ve cezasını bu felaketleri yaşayan filozofların aydınlanma ideallerine cephe almaları olarak saptadı. Sonuç olarak, Nietzsche, Heidegger, Freud ve Wittgenstein'in tesiriyle, Frankfurt okulu, varoluşçuluk, Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard, Rorty, Gadamer, post-modernizm/post-yapısalcılık vb. birçok düşünür ve akım, *akıl, arzu, dil, söylem, insan, özne, ulus devlet, egemenlik, toplum, birey, varlık-öz, evrensel hakikatler, büyük anlatılar* gibi sayısız kavram vasıtasıyla son derece radikal yorumlar geliştirdiler. Böylece felsefe, suç ortağı olduğu günahlardan, o kavramları kötüleyip yerlerine ürettiği onlarcasını üzerimize boca etmek suretiyle olan biteni anlamlandırma çabamızı, isimlendirme melekemizi dumur ederek arınmaya çalıştı. Bu sayede yeni değerler levhasını önerme ve onun üzerine tabedilecek değerleri saptama imtiyazını yine kendi uhdesine aldı. Netice itibarıyla, postyapısalcı devrim de evvela modern felsefenin öz çocuklarını yani Kartezyen ve (biri Kantçı) iki Kopernikus devrimin kavramlarını başta rasyonalite ve özne olmak üzere tüketti.

Bu felsefe-olgu diyalektiği yorumları ile çalışmamızda ele alacağımız *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramının*, hasadıyla mayalandığı bağ(lam)ı izhar etmek istiyoruz. Zira biz ürünün kalitesi ile bağın kalibresi arasında ihmal edilemez bir "bağ" olduğunu düşünmekteyiz. Buna binaen, konumuz özelindeki kavramların filizlendiği fikirlerin, modern bağın postmodern yapı-bozumu ile devşirilmiş ürünleri olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre, postmodern kabullerin felsefi açıdan hayvan haklarını radikal boyutlarda ele alacak ortamı tesis eden öğeler arasında hatırı sayılır bir yeri vardır.¹ Bilimsel açıdan ise postmodernizmden bağımsız düşünemeye-

¹ Kymlicka, ilginç bir şekilde postmodernist, postyapısalcı düşünürlerle ve kavramlara mesafelidir. Neredeyse hiç adlarını anmaz. Kendisiyle vicahen görüşmelerimizde de postmodern kavramlardan pek hoşlanmadığını hatta "uçarı" bulduğunu açıkça söylemiştir. Ancak kendisi, insan onuru, insan hakları ve insanın yüceliği gibi hayvanların başına gelenlerin sorumlusu saydığı mefhumların, 1980'den sonra hayli eleştiri aldığına ve bunun hayvan hakları için yeni kapılar araldığına işaret eder. Bu tarihler tam da postmodernist/postyapısalcı etkin düşünürler kuşağının fikirlerinin iyice dal budak sardığı yıllara tekbül eder. (Kymlicka, 2017: 8-9).



ceğiz evrim teorisinin önemi açıktır. Evrim teorisinin mantıksal sonuçları, entelektüeller arası metafizik, teolojik tartışmaların sınırlarını aşip tabana yayıldıkça kamusal kültürde de yerini pekiştirdi. Sonuç itibariyle kadın ve erkekten, insan ve hayvan arasındaki farklılığa kadar geniş bir yelpazede sabit öz, aşkınlık, yaratılış gibi metafizik ve teolojik kabuller aşındı. Felsefeye düşen de bunları kuram haline getirmek idi. İşte bu minval üzere, kendinde varlık yerine dünyada-varlık, ontolojik minimalizm, kesinsizlik/belirsizlik, ötekinin arazisinde serpiyen özne, öz ontolojisi yerine anlam ontolojisi, fark, yorum, dil, söylem, varlığın çoklu/çoğulcu ihdası, feshedilmiş cogito (Widder, 2014: 15-30, 44-45, 75), brikolaj, rizomatik/köksap, köksüzlük, yersiz yurtsuzluk, merkezsizlik, çok kutupluluk (Best ve Kellner, 2011: 124-126) gibi ışıltılı mistik kavramlar ortalığa sökün etti. Ancak süreç içerisinde konuyu çok daha endişe verici bir raddeye taşıyan etken teknoloji oldu. Özellikle genetik disiplini, yapay zeka, algoritmalar, biyo-mühendislik, biyo-teknoloji ile insan “öz”üne müdahale imkanı doğdu.

Elbette bu sadece imkân olarak kalmadı. Çünkü “yapabilmek” hür iradeyi felç eden bir zorunluluğu yani “yapmalıyım”ı da dayattı. Zira Byung-Chul Han’ın dediği gibi, yapabilirsin, yapmamalıysından daha güçlü zorlamalar üretir (Han, 2019: 11). Sonuçta bildiğimiz anlamda insanın sonuna geldiğine dair bir “söylem” egemen olmaya başladı. “*Yeni insan, post insanî kimlik, homo deus, cyborg vb.*” gibi birçok isimle adlandırılan bu “oluşum”, *posthuman, metabuman, transhuman* dönemlerin de habercisiydi. Posthümanizm insan ve insan olmayan ötekiler arasındaki dikotomiye ve sadece insan eylemi ve erekselliği zemininde temellenen sosyal çözümlemelere meydan okudu. Fakat o da alternatif ontolojilere, maddi âleme alan açmaya matuf yıllar süren uğraştan sonra, bu defa tersinden insanı kendi ve öteki varlıklar arasında hiç bir farkın olmadığı evrensel bir kategori kılmaya müncer oldu (Papadopoulos, 2010: 134). İnsanın biyolojik özünün dolayısıyla sınırlarının aşılmasını muştuladığı inancıyla gururla reklam edilen şey, madde yerine form, mevcudiyet yerine örüntü, ortam yerine mesaj temelli “enformasyonel Post-Platonik bir ontoloji” (Kara, 2014: 62) idi.

Binaenaleyh insan “her değere eşit mesafede konumlanmış varlığıyla insan...gri alana çekilivermiştir... Gri rengin tüm varlık katmanlarına sıra-



yet ettiği çağdaş dünya, yalnızca akıl varlığı olarak insanı değil arzuları, tutkuları, duyguları ve irrasyonel olarak addedilebilecek tüm yönleriyle insanı merkeze alan yeni bir hümanizme vücut vermiştir.” (Küçükalkp, 2019: 307-308) Küçükalkp’in tasvirine denk düşen ilginç bir betimleme de, Kandisky’den esinlenerek Beck tarafından yapılmıştır. Buna göre, yeni modernlikte “*ya/ya da*” yerine artık “*ve*” hâkimdir. “*Ve*” sınırları delmektedir. “*Ve*”nin geçirgenliği yabancılaşma endişesine yol açsa da, “*ya-ya da*” dünyası hükmünü yitirmektedir. İşte bu *siyasallığın icadıdır* (Beck, 2005: 10-11). Bize göre de insanlara ait siyasal kavramları kullanarak hayvanları vatandaş, fail, adaletin muhatabı yapan Zoopolis, aslında ancak “*ve*”nin baskın olduğu bir ortamda neşvünema bulabilirdi. Fark ima eden “insan *ya da* hayvan” yerine müsavat ima eden “insan *ve* hayvan” yaklaşımı zaten kuramın ruhudur.

İşte biz konumuzun, içerisinde teşekkül ettiği bu mecra çerçevesinde ele alınması gerektiğine inanıyoruz. Malum olduğu üzere hayat ile felsefe arasında döngüsel bir etkileşimden doğan iklim yeni fikirlerin filizleneceği imkânlar (belki de zorunluluklar) yaratır. Bu fikirlerin ve düşünürlerin arasından bazıları tartışmalara yön veren mihver konumunu elde ederler. Will Kymlicka da diğer bir önemli bir kavşak olan Rawls’un siyaset felsefesinde yarattığı teori ve kavram cevelanının, seksenlerin ikinci yarısından sonraki süreçlerinin en etkin isimlerdendir. Fakat mevzu hususiyetle çok-kültürlülük, çoğulculuk, bir arada yaşama, kimlik ve tanınma politikaları olduğunda, kendisinin en mühim düşünür olduğu söylenebilir.

Kymlicka, Queen’s Üniversitesi’ndeki (Kingston/Kanada) meslektaşısı Sue Donaldson (bundan sonra D-K) ile birlikte, kendisine küresel çapta bilinirlik sağlayan, çoğulculuk, çokkültürlülük, çokkültürlü yurttaşlık ve grup farklılıkları² vb. gibi kavramları hayvan hakları meselesine de aktarmak suretiyle konuya ciddi bir katkı yapılabileceği kanısındadır. Onlar bir süredir tıkanığını düşündükleri geleneksel hayvan hakları kuramlarının (bundan sonra GHH) kazanımlarını olumlu bulsalar da, bir açılıma gereksinim olduğu kanaatiyle siyasal bir teori geliştirmişlerdir. Bu teori *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı* isimli kitapla ortaya ko-

² Kymlicka’nın grup farklılıkları, kolektif haklar yaklaşımının liberalizmin evrensel bireyciliği ile çatıştığına dair itirazlar ve kendisinin ikisinin bağdaştırılmasına dair iddiaları için bkz: (Kymlicka, 1998: 25-91, 206-231).



nulmuştur. Ayrıca ikili, eleştiriler ve yorumlar ekseninde çeşitli makaleler ile fikirlerini açıklamayı sürdürmektedirler. Bu çalışmalarda çizilen çerçeve, insanlık durumundan örneklere başvurarak, Kymlicka'nın genel felsefesinin hayvan hakları meselesine teşmil edilmesidir. *Zoopolis* mahirane biçimde temellendirilmesi, yenilikçiliği ve taze tartışma hatları da açmasıyla (Horta, 2013: 113) hayvan hakları külliyatında mümtaz bir yer edinmiştir. Kimilerine göre de, hayvan araştırmalarını kuvvetli biçimde tetikleyen geniş bir çerçeve sunan *Zoopolis*, bir referans eser konumunu edinmiş hatta tartışmanın bizatihi bir parçası olmuştur (Rodrigez, 2017: 21).

Bize göre insan ve hayvan arasındaki birçok temel farklılığın reddi zemininde ilerleyen bu kuramı tazvih edebilmek, düşünürlerin selefleri hakkındaki memnuniyetsizliğinin nedenlerine ışık tutmakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla evvela aralarındaki anlaşmazlıklara ve D-K'nın itiraz ettikleri hususlara değinerek bir büyük resim elde etmek faydadan hali olmayacaktır.

1. Hayvan Hakları Hareketinde İç İhtilaflar

1.1. Geleneksel Hayvan Hakları Müdafası ve Eksikleri

D-K'ya göre, yaklaşık iki asırlık geçmişi olan hayvan hakları hareketi çıkmazdadır. Öyle ki kısmi zaferlerinin mütevazı kaldığının ispatı, insan nüfusunun katlanarak artması ile insan yayılmacılığının vahşi hayatı hayli dar alanlara hapsedmeyi sürdürmesidir. Hatta mevcut durumun *ebedi Treblinka* olarak adlandırılmasını yerinde bulurlar (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 9-10).

Onlara göre hayvan hakları hareketine egemen yaklaşımların hiç birisi hayvan sömürüsüne neden olan sebepleri berhava edememiştir. Tam da bu nedenle, D-K hayvan sömürüsünün “liberal demokratik adalet ve insan haklarının temel prensipleri ile doğrudan ilişkilendirilebilecek, yeni bir ahlâki çerçeve geliştirilebildiğinde” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 11) son bulacağını ileri sürer. Zira insanlar lehine kabul edilen ahlâki hiyerarşi sorgulanmadığı sürece, hayvanların acı çekmesini kabul etmeyenler dahi makul düzeyde hayvan sömürüsüne rıza göstereceklerdir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 12). Yazarlar sol siyasal düşüncenin de bu mevzuda açmazları olduğunu vurgularlar. Bunun nedenleri arasında Marx'ın, insanın özsel değerinin onu hayvandan ayıran şeyle kaim olduğu ve tabiatın ve



hayvanların insanoğlunun Prometheusçu güçlerini icra edeceği sahnedeki başka bir şey olmadığı düşüncesi etkindir. Fakat son zamanlarda bizi kâinatın efendisi yapan rasyonel güçlerimizin dışında, hayvanlar gibi sonlu ve zayıf fiziksel varlıklar olarak hayatımızı değerli kılan diğer niteliklerimiz öne çıkmıştır. İnsan artık cisimsiz saf düşünceden ibaret Kartezyen özne olmadığı gibi, bilim de hayvanların mekanik otomatlar olmadığını, bilinçli, hisseden, iletişimsel, her birisinin kendi öznel dünya tecrübesi olan varlıklar olduğunu göstermiştir (Kymlicka and Donaldson, 2014: 116-117). Bu olguya karşı daha güçlü talepleri olan hayvan hakları çerçevesi de mevcuttur. Buna göre;

Hayvanların varoluş amacı insanların çıkarlarına hizmet etmek değildir: Onlar insanların uşağı ya da kölesi olamazlar. Her biri mutlak olarak saygı duyulması gereken ahlaki öneme ve öznel varoluşa sahiptir. Hayvanlar da tıpkı insanlar gibi hapsedilmeme, tıbbi deneye tabi tutulmama, zorla ailesinden koparılmama...habitatslarını değiştirdikleri için öldürülmeme hakkına sahip münferit varlıklardır. Bu temel yaşam ve hürriyet hakkına istinaden, insanlar ve hayvanlar eşittir, aralarındaki ilişki efendi-köle...ya da yaratan-yaratılan ilişkisi değildir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 12-13).

Yazarlar kuramlarını bu öncüller üzerine bina ederler. Bununla beraber ikili, siyasal ve yasal olarak müşahhas kazanımlar elde edemediği için bu kabullerin yüzeysel itirazlardan öteye geçemediğine dikkat çekerler (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 13). Onlara göre, hayvan haklarına yeterli seviyede sahip çıkılmamasının temel nedeni, onların beşeri amaçlar doğrultusunda araç olarak kullanılmayacak ahlâkî hakları olduğunun bir türlü kabul edilememesidir. Bu direncin kökü, asırlardır dünyanın bütün kültürlerinde mevcut olan ve hayvanları insanlardan aşağı gören “kozmetik ahlâkî hiyerarşi” ile meşbu kültürel mirastadır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 14). Bu miras İbrahîmî dinlerin sadece insanların Tanrı'nın imajında yarattığı ve hayvanların arza insanlara hizmet için gönderildiği inancından neşet eder. Hatta evrim yanlıları bile zımnen bunu benimserler. Dahası pratikte de et yemekten ve deri ayakkabılardan vazgeçememek gibi çıkarlarla çatıştığı için mücadele etmesi zorlu bir engeldir (Kymlicka and Donaldson, 2014: 117). Ayrıca eski kuramların yetersizliği de başarısızlığın nedenlerindedir. Zira bu hareketler sadece “sınırlı negatif haklar -mülk olmama, öldürülmeme, kapatılmama, işkence görmeme ya da ailesinden



ayrılmama hakları- listesini öne çıkarmıştır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 14).” Kısacası onlara göre hayvan hareketlerinin başarısızlığı pozitif hakları ve yükümlülükleri görmezden gelmesinden kaynaklanır.

D-K'nın pozitif yükümlülüklerin devreye sokulması talebi uzun felsefi ihtilaflara işaret etmektedir. Zira pozitif haklar vurgusu insanlar arası düzlemde yalnızca negatif haklar üzerinde yapılan vurgunun kamusal alanı çoraklaştırdığı, bireyciliği perçinleyip yalıtılmış monadlar arası penceresizliğe yol açtığı, politik kültürü ekonomik çıkarlara kurban ettiği, katılımcı aktif vatandaşlığı aşındırdığı gibi hâkim paradigmaya uzun süredir yöneltilen tenkitlerle paralellik arz eder. Nasıl ki insanlar âleminde eleştiriler çoraklaşan siyaseti ve kamusal alanı daha ilişkisel, iletişimsel yollarla, katılımcılıkla, pozitif sorumluluklara yoğunlaşarak yeniden zenginleştirmeye matuf ise, D-K hayvanlar âlemi için de benzer usulleri işe koşmayı teklif etmektedir. Kimilerinin “ilişkisel dönemeç” (Edmundson, 2015: 751) dediği bu teklif, evrensel insan doğası kabulünden mütevellit, evrenselciliğin münferit olanı gözden kaçırmakla muallel yapısı yüzünden pozitif hakların, en büyük mağdur olan hayvanlar lehine adalet konusuna dönüşmesi talebi şeklinde tezahür etmektedir.

D-K, pozitif sorumluluklar çağrılarını tahkim etmek adına durmaksızın insanlık durumundan örnek getirirler. İkiliye göre tüm insanlar negatif haklara sahiplerse de, derinlikli kabul ve kurumsallaşma ancak diğer insanlara karşı pozitif ilişkisel ödevlerimizle kaimdir ve şu gibi sorularla formüle edilir: “Komşularımıza ve ailemize ne borçluyuz? Diğer vatandaşlara ne borçluyuz? Ülkemizdeki ve tüm dünyadaki tarihsel adaletsizliklere çare bulmak için yükümlülüklerimiz neler?” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 15) Onlara göre her ilişki ihtimam, mütekabiliyet, barınma ve iyileştirici adalet gibi görevler oluşturur ki, ahlâkî yaşantının çoğu işbu “karmaşık ahlâkî manzarayı düzenleme çabasından, hangi toplumsal, siyasi ve tarihsel ilişkinin ne tür yükümlülükler getirdiğini anlamaya çalışmaktan ibarettir. Farklı hayvan kategorileriyle tarihi ilişkimizdeki muazzam çeşitliliği düşünecek olursak, hayvanlarla olan ilişkimizde de benzer ahlâkî karmaşanın söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 15).

Her ne kadar hayvanların siyasal failliği için sundukları argümanların bu sikleti taşıyamayacak kadar zayıf olduğu (Hinchcliffe, 2015: 311) itirazları



varsa da, D-K bu karmaşayı siyaset ve ahlâk felsefesi kavramlarının daha engin bir kavranışını ve tatbikini sağlayacaklarını düşündükleri kuramlarıyla aşmak iddiasındadırlar.

1.2. Evcilleştirme Meselesi

Hayvan hakları savunucularının çoğu hayvanlarla insanların en temel ilişki biçimi olarak gördükleri evcilleştirmeye ve sonuçlarına kökünden karşı çıkmaktadırlar. Çünkü onlar bahse konu edimi, bizatihi köleleştirme ve sömürü saymaktadırlar. Evcilleştirmenin hayvanların negatif haklarının ihlali addedilmesinin neticesi ise, evcil hayvanların kendilerine karşı pozitif sorumluluklarımızın olduğu şimdi ve burada bir vakıa şeklinde değil, tamamen ortadan kaldırılması gereken büyük bir tarihsel yanlış olarak görülmesidir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 16).

Evcilleştirmenin son bularak evcil hayvanların tükenmesi ve böylece hayvanları insan toplumları içinde değil, insan toplumlarından korumayı hedefleyen bu gibi görüşlerin muhakemesi şudur: (Yeni) evcil hayvan olmadığında pozitif ilişkiler kuramına da ihtiyaç yoktur (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 16). Fakat ikiliye göre ortak habitatlarda yollarımızın yoğun şekilde kesiştiği hayvanlar ve asırlar boyunca evcilleştirdiğimiz çiftlik hayvanları ile derin bağlılıklarımız dikkate alındığında bu iddia sığ kalmaktadır. Onların nazarında “doğru bir salt insan ülkesi” yoktur. Ancak bir “canlılar ülkesi” vardır (Hinchcliffe, 2015: 305). Kısacası evcilleştirmeye son verilmesi ile insan ve hayvan ilişkisi bitmeyecektir. İşte yazarlar gayelerini geleneksel kuramlar tarafından çözülemeyen insan-hayvan ilişkilerini ele almada daha işlevsel bir model sunmak olarak açıklarlar.

Nitekim düşünürler, bu hedefe hayvanlara da uygulanan siyasal bir nazariye ile ulaşabileceğini savlarlar.

2. Genişletilmiş Hayvan Hakları Kuramı: “(Yalnızca) Ahlâki Değil Siyasal”

Zoopolis isminin de çağrıştırdığı üzere yazarlar meseleyi siyasal boyutta ele almanın hayvan hakları mücadelesinde fark yaratacağında ısrarcıdırlar. Ayrıca bu hamle, liberal demokratik teoride vatandaşlık şemsiyesini tarihsel olarak dışlanmışları kapsamaya yönelik dip akıntı ile de örtüşmektedir (Hinchcliffe, 2015: 302).³

³ Kozmopolitizm, geçiş-yurttaşlık ve yurttaşlık-ötesi, çevresel yurttaşlık, kolektif yurttaşlık,



Görüldüğü üzere, yazarlar hayvanlara karşı pozitif yükümlülüklerimiz olduğunu savunmaktadırlar. Bize öyle geliyor ki, sanki bizzat *Zoopolis* (rahat bir çeviri ile *İnsan-Hayvanlar ve Hayvan-Hayvanlar Âlemi* diyebiliriz) yazmak D-K'nın hayvanlara karşı kendilerini borçlu hissettikleri pozitif bir ödevi ifa teşebbüsüdür. Hayvan haklarına karşı direnci kırma hamlesi olan bu çabanın yöntemi ise *Zoopolis*'te sunulan yaklaşımdır. Çerçeve şu şekilde çizilir: "Makul bir hayvan hakları kuramının ana görevinin, hayvan bağlamı için karşılaştırılabilir kategoriler tespit edip, insan-hayvan ilişkilerinin farklı örüntülerini ve onlara ilişkin pozitif görevleri tasnif etmek olduğuna inanıyoruz" (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 17). Bu hedefe ulaşmak için başvurulacak olan ise vatandaşlık fikridir. Çünkü vatandaşlık kuramına göre;

İnsanlar sadece birey olmalarına binaen hak ettikleri evrensel insan haklarına sahip varlıklar değildir. Aynı zamanda, belirli bir bölgeye yerleşmiş olan, kendi kendini yöneten toplumların vatandaşlarıdır. Bir başka deyişle, insanlar ulus devletler şeklinde örgütlenmiştir, her bir ulus devlet de vatandaşların, müşterek bir alan üzerinde, birbirlerini yönetme sorumluluğundan gelen birbirlerine karşı özgün sorumluluklarının olduğu 'etik bir topluluk' inşa eder. Kısaca vatandaşlık, yabancıların da dahil herkesin sahip olduğu evrensel insan haklarının da ötesinde, belirli haklar ve sorumluluklar doğurur (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 22).

Tam da bu nokta Kymlicka'nın siyaset felsefesinin grup-farklılıkları umdesinin belirlediği yerdir. Buna göre vatandaşlar ve yabancılar arasında fark olacağı gibi bunlara sığmayan gruplar da vardır. Mesela bir devlete ait toprak üzerinde yaşayıp, o devletin idaresine tabi olsalar da, göçmenler, mülteciler vatandaş sayılmazlar, *yerleşimci* statüsünde görülürler (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 22). Bazılarına göre, eski nazariyeler de siyasal terimler sunup, devletin zecren uygulaması gereken reçeteler önermişlerdir. Zoopolisi yeni kılan, hayvan etiğini siyasal düşünceye eklememesi olmayıp, bireylerin haklarını belirlemede grup üyeliğine ve ilişkisel konumlara ehemmiyet atfeden bir tavır takınmasıdır. Önceki teoriler ise daha evrenselci kozmopolitan çizgide kalmışlardır. Dolayısıyla zoopolisi değerlendirirken sorulacak soru, siyasal bir hayvan hakları kuramının de-

iktisadi yurttaşlık, cinsel yurttaşlık, kültürel ve çokkültürlü yurttaşlık gibi mefhumlar bu eğilimin merkezinde yer alır (Hinchcliffe, 2015: 302).



ğil, grup farklılıklarına müstenit bir siyasal hayvan hakları kuramının makul olup olmadığıdır (Cochrane, 2013: 128).⁴ Zaten düşünürler için, grup farklılıklarını dikkate almayan bir kuram adaleti teminden uzaktır (Donaldson and Kymlicka, 2013: 150).

Bu safhada D-K, siyaset felsefesi kategorilerini hayvanlara teşmil etmek için, hayvanları üç ayrı siyasal bağlama tekabül ettiğini düşündüğü üç sınıfa ayırır. I. Grup, insanlarla karşılıklı bağımlılık içinde nesiller boyunca yetiştirilmiş olan ve bu nedenle siyasi toplumun üyesi vatandaşlar sayılmaları gereken *evcil hayvanlardır*. II. Grup, insan yayılmacılığı ve sömürüsü tehdidine biteviye maruz kalan, bizlerden ayrı yaşayan ve insanlardan bağımsız egemen topluluklar statüsü verilmesi gereken *vahşi hayvanlardır*. III. Grup ise, insanlar tarafından yaratılmış ortamlara, şehirlere yaklaşılarak, insanlarla ne evciller kadar teması ne de vahşi hayvanlar kadar mesafesi olmayan hayvanlardır. Bunlar *liminal/eşik hayvanlardır* (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 23). İşte egemenlik, göç, yerleşimcilik, toprak, üyelik ve vatandaşlık gibi kavramlar insanlardan hayvanlara aktarıldığında (Nurse and Ryland, 2013: 203) mevcut karmaşayı çözebilecek bir çerçeve üretilmiş olacaktır.

Filozoflar, bu tasnife dayanarak siyaset felsefesi temelli savunularını yapacaklardır. Fakat onlar, evvela hayvan haklarının evrenselliği konusunu ele alırlar.

2.1. Evrensel Hayvan Hakları

Rasyonel öznel olarak insanların ihlal edilemez negatif hakları olduğu fikri modern siyasetin temel düsturudur. Anlaşılan o ki, (modern) özne ölmüş fakat “ölüm hak, miras helal” sayılmıştır. Şimdi ise atılması gereken adım, hayvanlara adaletin koşullarını temin için rasyonalite dışı bir zemin yaratmaktır. Bu nedenle, kuramlarını insan veya hayvan olmanın özüne dair bir temele yaslamayan yazarlar, insanlar gibi öznel varoluşa sahip *bisli* hayvanların da ihlal edilemez hakları olduğu fikrini zemin kabul ederler. Onlar bunu, Dworkin’e atıfla, “ihlaliyle başkalarının nasıl bir fay-

⁴ Yazar grup farklılıkları temelli bu yaklaşımın, Kymlicka’yı insan bağlamında da yapılan tenkitlere açık bıraktığını söyler. Bu tenkitler bilhassa grupların homojen birer yapı sayılıp, şu anda oldukları şekliyle meşru ve bizatihi değerli görülmelerine ve grup haklarının grup olmayanların haklarında üstün tutulmasına yöneliktir. İşte yazar bir *kozmo-zoopolis* müdafisi olarak, evcil hayvanlara uygun verilen hakların vahşilere çok görülmesine ikna olmadığını belirtiyor (Cochrane, 2013: 128).



da sağlanacağına bakılmaksızın ihlal edilemeyecek ‘koz’lar” şeklinde düşünürler (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 29).

Başlarına geleni hissedebilen varlıklar olmaları hayvanların da evrensel hakları olmasının nedenidir. Çünkü olan biten onlar için önemlidir. “Tecrübe sahibi varlık olarak ‘ben’ olmak belirli bir korumasızlığı temsil eder, başkalarının eylemlerinden belirli bir tür korunma, ihlal edilemez hakların sağlanması talebi”⁵ (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 44) doğurur. Mamafih insanlar için geniş ölçüde benimsenen evrensel haklar, hayvanlar söz konusu iken aynı biçimde değerlendirilmez. Mesela bir insanı kurtarmak için beş insanı öldürmek kabul edilmezken, beş hayvanı öldürmek makul görülebilmektedir. Onlar bu tutuma tepkilerini Nozick’in “hayvanlar için faydacılık, insanlar için Kantçılık” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 31) ifadesi ile ortaya koyarlar. Zaten tam da bunun aksi bir yaklaşıma kitleleri ikna etmek için kaleme aldıkları *Zoopolis* şu şekilde tarif edilmektedir: “Elinizdeki kitap, ahlâk imgelemi hayvanları yalnızca korumasız ve acı çeken bireyler olarak değil, aynı zamanda komşumuz, arkadaşımız, hemşerimiz, bizim topluluğumuzun ve kendi topluluklarının mensubu olarak görecektir şekilde genişletme yönünde bir egzersiz. Bu kitap, hayvanların ve insanların...adalet ve eşitlik temelinde işbirliği içinde olduğu insan-hayvan ilişkilerinin yer aldığı bir dünya tahayyül ediyor” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 34).

Buradaki izlenimimiz, yazarların rasyonaliteden daha çok önemsedikleri empati, hislilik, beden dili, ilişkisellik sayesinde insan ve hayvanların tanış oldukça birbirlerine gönüllerinin ısınacağı kanısında olduklarıdır. Bu şekilde insan tarafı, hayvanların dil ve rasyonalite bakımından eksikliğinin onları acı çeken ve bunu ihsas ettirebilen varlıklar olmaktan alıkoymadığını kavrayacaktır. Bu da onlara karşı bir türlü aşlamayan umarsızlığı değiştirecektir (Kasperbauer, 2015: 817).

2.2. Hayvan Benlikleri ya da Zoon Politikon

Siyaset felsefesi kapsamına sokulmak istenen bir mevzu doğal olarak

⁵ Yazarlar, hayvanları şiddetle savunurken, tabiat ve bitkiler hakkında, hisli olmadıkları için umarsız görünürler. Bu yüzden de ekolojistlerin hayvan hakları nedeniyle müdahale edilmeyen hayvanların çevreye zarar verdikleri itirazlarını yine hayvanları insanlarla eşitleyerek savuştururlar. Nasıl ki insanları, tabiatı korumak adına öldüremiyorsak, hayvanları da öldüremeyiz. (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 44-50).



“benlik” mefhumu ile yüzleşecektir. Özellikle de dahil olunacak bağlam, rasyonel failler olarak kendi koydukları yasanın egemenliğine giren *vatan-daşı* icat etmekle gönenen modern ulus devletleri yaratan siyaset felsefesi ise, “benlik” çözülmesi gereken bir sorundur.

Düşünürlerin hayvanları vatandaş yapma hamlesi, rasyonel benlikler olarak vatandaşlar fikrinin modern siyaset felsefesindeki yeri hasebiyle bazı hayvan hakları savunucuları tarafından dahi inandırıcı bulunmamaktadır. Ancak ikili, benliği insanlara mahsus olan rasyonalite ve öz-belirlenimden hisliliğe taşıyarak bu güçlüğü savuşturmak isterler. Onlar nazarında hissedebilir varlıklar olarak hayvanlar da yaşamlarının iyiye ya da kötüye gidebileceğinin fakındadırlar. Öyleyse zevk ve acıya, hüsrana ve tatmine, neşe ve ıstıraba, ya da korku ve ölüme dair savunmasız olduklarını tecrübe eden bu varlıkların nesne değil, bizler gibi benlikler olduğu kabul edilmelidir. Dolayısıyla hakları insanlarla sınırlandırmak “türcü” bir yaklaşımdır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 35). Yazarlar buradan bir tür Arşimet noktası devşirirler. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, modern siyaset ve ahlâk felsefesinin alametlerinden biri olan *homo cogitans*ın gündemden çıkarılmasıdır. D-K oyunu kendi zeminlerine taşımak için benliği *hislilik* ile eşitlemek istemektedir. Böylece vatandaş olmanın gereklerinden biri olan benlik, insanların inhisarından çıkacak ve en azından hisli hayvanlara kadar genişleyebilecektir. Bunun manası “korumasız benliklerle karşılaştığımızda, ‘evde birilerine’ rastladığımızda, onların ihlal edilemezlik ilkesi dolayısıyla korunmaya muhtaç olduğudur, bu ilkenin her bireye temel hakları koruma kalkanı sağladığıdır” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 35). Bu durumda bir çeşit *tür-aşırı/ötesi* veya *türler-arası kimlik* (Rosello, 2017: 454) tahayyül edilmektedir diyebiliriz.

Hiç kuşku yok ki, hayvan hakları ve benliği düşüncesinin ürettiği gerilimin bir nedeni de teolojik umdelerdir. Mesela insan-hayvan arasındaki hiyerarşinin kökenini *ilahi kararda*, Cennette insanoğlunun isimlendirme gücünde bulanlar mevcuttur. Tanrı Hz. Âdem’e hayvanları isimlendirmesini, hayvanlara da insana tabi olmalarını emretmiştir. Böylece Hz. Âdem onlara egemen olmak ve evcilleştirmek imtiyazını edinmiştir. İsimlendirme ehliyeti ile Hz. Âdem kendisini hayvanlar âleminden beri kılmış ve hem kendisinin hayvani bedeni ve hem de insan olmayan hayvan formları üstünde efendi olması muhakkak hale gelmiştir. Hz. Âdem böylece insan



olma kararını vererek, insanlık ve hayvanlık arasındaki karar verilemezlik durumunu gündem dışına itmiştir. Bu yaklaşım kararcılık kavrayışının politik teoloji bakımından çizdiği çerçevenin izlerini taşır ve bu da modern egemenlik ve hümanizm arasındaki yakınlığı imler (Rosello, 2017: 445-446). Fakat onlar “inanç ya da kutsal vahiyden ziyade kamusal akıldan beslenen iddialarla ilgili olduklarını” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 36) vurgulayarak, netameli konulardan kaçınmak isterler.

Nitekim bidayette verilmiş ilahi kararı gündem dışına çıkarmanın getirisi egemenlik, kişilik, otorite, tabiiyet gibi siyasi mefhumları esnek şekilde yorumlama fırsatı sunmasıdır. Böylece yazarlar kişiliğin tür potansiyeli olarak sadece insanlara teşmil edilmesini reddederler ve “insan şovenizmi” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 43) diye nitelerler. Oysa kendileri hayvanların da özne sayıldığı, benlikler arası tanı(n)ma sürecini önemsemektedirler (Hinchcliffe, 2015: 304). Bunun manası, “bir özne söz konusu olup olmadığını, evde biri olup olmadığını sormaktır...Evde birinin olduğunu biliyorsak, korunmasız bir benlikle, yaşamının iyiye ya da kötüye gittiğine ilişkin öznel tecrübesi olan bir varlıkla karşı karşıyayızdır. Böylece o kişinin, zekâ ya da ahlâkî faillik gibi değişken kapasiteleriyle ilgili bir şey bilmeden önce, ihlal edilemez haklarına saygı duyarız” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 40-41).⁶ Onlara göre geliştirdikleri teori, adaletin temel amaçları arasında gördükleri korunmasız bireylerin muhafazası fikrine dayanır. Bunun verdiği şevkle ikili hayvanların kişi, arkadaş ve hemşeri addedilmesini ve bu kuramdan nasiplenenlerin “bir hayvanın gözüne baktığında içerdeki benliği –tanıdık ama bir o kadar da gizemli, bağımsız bir mana ve faillik kaynağını- tanınmasını” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 51) umut ederler.

⁶ Ancak Kasperbauer empatinin istedikleri kanıtı sunmadığına dair çalışmalara işaret eder. Araştırmalara göre, etik, empatinin ötekine yönelik hassasiyetteki öneminden şüphe duymaya başlamıştır. Zira empati ahlâkî duyarlılık yaratmada birincil psikolojik amil değildir. Öyleyse evdeki birisi olmak hayvanlara haklar bahşetmez. Zaten evdeki biri ile empati kurmanın o ancak insansa anlamlı olduğunu, beynimizin ancak grup içine dönük empatiye ayarlı olduğunu, insanlar dışında, insanlara fiziksel, işlevsel ve filogenetik olarak benzeyenlere iltimas geçtiğini gösteren araştırmalar da vardır. Empati çok zayıf bir güdüleyicidir. Buna minvalde güçlü olgusal bir delil de, Nazilerin hayvanları koruma lehine son derece hassas olup, yasalar dahi çıkarmaları, vejetaryenliği ahlâkî bir ideal olarak koymaları, avlanmayı yasaklayıp, türleri korumaya çalışmalarıdır. Bu veriler ışığında zalimlik ile empati arasında mutlak ters orantı olmadığı anlaşılmaktadır (Kasperbauer, 2015: 826-829).



Görüldüğü üzere tartışma adalet, benlik, kişilik, evrensel ihlal edilemez negatif haklar ve pozitif haklar gibi mefhumlar etrafında ilerlemektedir. Fakat benlik/kişilik kavramları gibi hakların evrenselliği de çeşitli ihtilaflar barındırır. Düşünürlerin bu hususta da söyleyecekleri vardır.

2.3. Hakların Evrenselliği ve Kültürel Farklılık Muafiyeti Tartışması

Dünyanın en tanınan çokkültürlülük teorisyeninin içinde bulunduğu bir kuramın evrensel haklar ve yerel, kültürel farklılıklar arasındaki gerilimi dikkate almaması düşünülemezdi.

Modern felsefenin egemen siyaset teorisi ve kurumlara da yansıyan evrenselci doğası kültürel çoğulculuk tartışmasını beraberinde getirir. Farklı kültürlerin hayvan hakları konusunda farklı yaklaşımları olduğuna göre, bunlardan birisine evrensellik atfetmek nasıl mümkündür? Hayvan hakları kuramları çeşitli milletlerin geleneksel uygulamaları için istenen kültürel muafiyet istisnası konusunda karmaşık duygular içindedir. Kültürel muafiyet hakkı, boğa güreşleri, kurban gibi fiillerle hayvanlara işkenceye veya öldürülmelerine izin verecekse, bu “çokkültürlülüğün hayvanlar için iyi olmadığı” manasına gelmez mi? ” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 56). Garner da liberalizmin ahlâkî çoğulculuk şiarının, kültürel, dinsel pratiklerin önlenmesini zorlaştırdığını iddia etmektedir (Garner, 2012: 18-20). Yani dinî müsamaha sebebiyle hayvanların acı çekmesi engellenememektedir. Fakat destek kaybetmemek adına olsa gerek, D-K bu konuda net ifadelerde bulunmamakta ve karşılıklı diyalogdan söz ederek sorunu ötelemektedirler. Düşünürler evrensellik ve kültürel farklılıklar gerilimini, bizce bu şekilde muğlak ve ucu açık bıraktıktan sonra, hayvan hakları hareketine açılım sağlamak için vatandaşlık kuramına yoğunlaşırlar.

2.4. Evrensel Haklar ve Vatandaşlık Hakları

D-K nazarında, insanlar için geçerli olan kavramları hayvanlara aktarma zemininin insanlara münhasır olan rasyonalite, öz-bilinç değil, daha çok aralarındaki ilişkisellik ve bundan doğan duygudaşlık olduğunu belirtmiştik. Hatta eserin gücünün, tartışmayı uygulamalı etikten siyaset felsefesi sahasına çekip, pozitif ilişkiel vazifelerle insan ve hayvanların bir arada yaşama pratiğini temellendirme (Nurse and Ryland, 2013: 201) azminde yattığı söylenebilir. Bu da modern öznenin devreden çıkıp, tikel farklılıklara yer açılmasıyla mümkündür.



Nitekim siyaset felsefesinin insan düzleminde de odağı, son zamanlarda evrensel, rasyonel, yalıtılmış numenal öznelere karar verdikleri adalet ilkeleri fikri yerine, “iletişimsel eylem, kamusal müzakere, ideal konuşma” gibi daha fenomenal boyutta zuhur eden ilişkilere, anlamlı ötekilerle ufuklar kaynaşmasına kaymıştı. Yazarlar buna benzer bir insan-hayvan etkileşiminin ancak vatandaşlık kuramının sunabileceği kavramsal bir çerçeve ile imkân bulacağını savunurlar. Bu bağlamda onlar, “belirli bir siyasal toplulukla kurulan ilişkiye bağlı olan vatandaşlık haklarıyla, bu ilişkilere bağlı olmayan evrensel insan hakları arasında ayırım yapar” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 63-64). Bu yaklaşımın özünde, bazı sesleri adaletsizce kamusal müzakereden dışlayan sınırlı rasyonel muhakeme kapasitesini haiz olma kıstasının bir norm olmaktan çıkarılması (Gormley, 2019: 203) bulunmaktadır. Bu sebeple düşünürler, hayvanların çeşitli sınıflara ayrılarak ele alınmasına itiraz eden kozmopolitizm taraftarlarına, dünya yurttaşlığının olgusal bir karşılığı olmadığı yanıtını vermektedirler. Onlara göre insanların farklı siyasal topluluklar olarak örgütlenmelerinin haklı nedenleri vardır. Mesela, bir toplumun müşterek dilini kullanan ve oraya aidiyet hissedilen bir vatandaşın demokrasinin gereklerine uyması daha olasıdır. Bu da şu soruları doğurur: “Hangi siyasal topluluklarda hangi insanların üyelik hakları olmalıdır? Bu sınırları nasıl belirliyoruz? Bu topluluklar arasında hareketliliği nasıl düzenlemeli, kendi kendini yöneten çeşitli topluluklar arasında etkileşimin kurallarını nasıl belirlemeliyiz?” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 66). İşte zoopolisin hedefi bu soruları vatandaşlık kuramının desteğiyle hayvanlar bağlamında yanıtlamaktır. Filozoflar bunu şöyle açıklar:

Temel iddiamız, benzer bir vatandaşlık kuramının hayvanlar için de uygun hatta gerekli olduğu. Tıpkı insanlar için olduğu gibi, siyasi topluluğumuzda bazı hayvanların vatandaş olarak görülebileceğini, onların çıkarlarının da kamu yararı adına gözetilebileceğini, bazı hayvanların ise geçici ziyaretçiler ya da vatandaş olmayan yerleşimciler olarak görülebileceğini, onların çıkarlarının da kamu yararını nasıl ifade edeceğimize ek kısıtlamalar getirebileceğini, bazı hayvanların ise egemenliklerine ve hakim oldukları toprak parçasına saygı duymamız gereken, kendi siyasi topluluklarının sakinleri olarak görülebileceklerini savunuyoruz (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 67).

Bu şekilde yazarlar, siyaset felsefesinin mühim kavramları ile şekil-



lendirdikleri zoopolis teorisi ile insan ve hayvan arasındaki mesafeyi kapatmak adına “üzerinden geçmekte temkinli olunması gereken bir köprü (Hinchcliffe, 2015: 320) inşasına çabalamışlardır. Bu inşadaki mefhumların başında ise faillik yer alır.

2.5. Siyasi Faillik ve Bağımlı Faillik

Düşünürler, hayvanların etkin siyasi katılım anlamıyla vatandaş yapılması fikrinin tuhaf görüldüğünün bilincindedirler. Bu güçlüğü savuşturmak ise siyasal katılımın vatandaşlığın sadece bir yönü olduğunu savunmaktan geçmektedir. Vatandaşlık siyaset kuramında, *milliyet*, *halk egemenliği* ve *siyasi faillik* şeklinde üç farklı anlamda kullanılır. Onlara göre, hayvanların vatandaşlığa dahil bu üç anlamı da dikkate alarak gerçekleştirilebilir. Oysa siyasi faillğin kökleşmiş ağırlığı vatandaşlığı yalnızca bununla özdeşleştirmiştir. Nitekim hayvanların vatandaşlığını muhal kılan da budur. Çünkü en nihayet “hayvanlar, Rawls ve Habermas gibi kuramcılarının demokratik faillğe içkin gördükleri, ‘ortak akıl’ ya da bilinçli müzakereye yürütme süreçlerine dahil olamazlar” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 68-70).

Bu tarz kapasitelerin rasyonaliteye ırcasından hazzetmeyen yazarlara göre, Platon-Rousseau geleneği insan ve hayvan arasında sert bir ayırım yapmıştır. Esasında insan, hayvanlarla arzular hususunda müşterek doğayı paylaşırsa da, sadece insanlar, rasyonel düşünce, dürtü kontrol kapasiteleri ile hayvansal doğalarını baskılama becerisini taşır. Bu nedenle Platon’dan itibaren siyaset kendi kendini yönetebilen bireylerin bir araya gelmesi olarak tasavvur edilegelmiştir. Öyleyse hayvanlar, sadece bu kapasitelerinin yokluğundan ötürü değil, bilakis tam da bu kapasiteler hayvansal tabiatın bastırılması ile tanımlandıkları için siyasetten dışlanmalıdır (Donaldson and Kymlicka, 2014: 28). Siyaset felsefesinde insan olmanın hayvanî potansiyelin dışlanmasına hamledilmesi yaygındır. Örneğin, *Evrensel İnsan Hakları Beyannamesinin* ilham kaynağı, J. Maritain nazarında insan haklarının ereği, bizzat insanların diğer varlıklardan keskin farkını vurgulamak ve böylece onu köleleştiren hayvanî yanından halas eylemektir. İnsana araç değil amaç olarak davranmak ödevi de zaten bu ayırım ile kaimdir. İşte Kymlicka’ya göre bu tutum, hayvanlarla ilişkimizdeki süregiden ahlâki felaketin suç ortağıdır. Bu sebeple, o, insan haklarını savunmak için hayvanları aşağılamaya ihtiyaç olmadığını, insanın yüceliği kabulü olmadan



da insan onurunu temellendirebileceğimizi göstermek ister (Kymlicka, 2017: 2).

Yazarlar, hayvanların dışlanmasını iki koldan reddederler. Onlara göre, ne siyasi failliğin hayvanlar için söz konusu olamayacağı doğrudur ve ne de vatandaşlık insanlar için dahi olsa sadece siyasi faillige irca olunabilir. Şüphesiz yalnızca bilişsel yollarla değerlendirilen vatandaşlık statüsünün hayvanlara tahakkuk etmediği açıktır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 118). Lakin bu, çok sayıda insanı da vatandaşlığa layık görmemek anlamına gelecektir. Çocuklar, zihinsel özürülüler, bunama sorunu olanlar kamusal akla veya müzakereci süreçlere katılmak için yeter kapasiteye sahip değildirler (Donaldson and Kymlicka, 2014: 32-33). Oysa vatandaşlığın milliyet ve halk egemenliği fikri çerçevesinde onlar da sınırların içindedirler, siyasi toplumun mensubudurlar, siyasal kararlar alınırken onların da çıkarları hesap edilmek zorundadır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 70).

Bununla beraber hayvan vatandaşlığı önündeki en büyük engel olan siyasi failliği vatandaşlığın diğer iki anlamından ayırmak suretiyle aşmaya çalışan yazarlarımız, yine de hayvanların da bir tür fail olduklarını düşünmektedirler. Şüphesiz ki, evcil hayvanlar yasama süreçlerinde doğrudan “bir kişi-bir oy ilkesi” ile temsil olunamazlar (Edmundson, 2015: 755). Lakin bu başka türden faillige mani değildir. Mesela, insanlardan uzak durma veya yaklaşma tercihiyle faillik sergiledikleri gibi, bazen de “patileri ile oy vererek” bizimle ilişkiye geçmek istediklerini ifade ederler. Bu tam da insan-hayvan ilişkilerinde adaleti mümkün ve zoopolisi hayvan veya insan bütün vatandaşların gelişimiyle uyumlu kılan olgudur (Donaldson and Kymlicka, 2014: 26). Zaten evrimsel süreklilik ve çağdaş ahlâk psikolojisi insan ahlâkiliğinin ahlâki duygularda ve sosyal güdülerde temellendiğini, sezgi ve alışkanlıkla ilişkili olduğunu gösterir. Gündelik hayatta ahlâki failliğinecessüm ettiği kapasitemiz bilinçli zihin olmayıp, muhataplarımızla davranışsal olarak meramımızı aktardığımız beden dilimizdir. Kısacası faillik, egemen iradede konuşlanmamıştır. O, öznelere arası bir olgudur (Donaldson and Kymlicka, 2014: 30-31). Yazarlar, nazarlari(nı) soyut felsefi düzlemde çekip tecrübeye tevcihte ısrarcıdır. Bu şekilde “metafizik düşüncelere/ilk felsefeye” de mesafe koyarlar (Rodriquez, 2017: 23). Onlar için hakiki yurttaşlık testi, hayvanların sosyal normları kavrama hassasiyeti olup olmadığı ile ilgilidir. Etoloji bu konuda çok etkili kanıtlar sunar.



Sevgi, empati, güven, dürtülerin kontrolü gerektiren müşterek görevlere katılım kabiliyeti, kendini sınırlama ve adama ve hatta hakkaniyet duygusu hayvanlarda gözlenebilen ahlâkî duygulardır. Buna göre, vatandaşlık öz-yönetim ve ifade kapasitesini haiz insanlar arasındaki bir imkân olmaktan ziyade, toplumumuzu farklılıklarıyla paylaşanlarla etkileşimin bir yolu olarak tasavvur edilmelidir (Rodriquez, 2017: 34).

Bununla birlikte, onlar failliği yegâne koşul görmeseler de, vatandaşlığın güçlü bir temeli sayıldığı için, hayvanların bir biçimde fail olabileceğinin kanıtlanmadığı bir yaklaşımın zayıf olacağı kanaatindedirler. İnsanlarla benzerlikler iddiasıyla ilerleyen bir kuram olarak zoopolis, insanların fail olmadığı ancak tebaa olduklarının kabul edilmesi hasebiyle, hayvanlar için de aynı tehlikenin baş göstereceğinin farkındadırlar (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 71). Burada devreye *desteklenmiş/bağımlı faillik* fikri girer. Engellilerin, çocukların, yaşlıların desteğe ihtiyaç duyması gibi durumlar bağımlı faillik örnekleridir. Bilişsel kapasitelerle mahdut vatandaşlık yerine sunulan bu tarz faillik güven merkezli ilişkiyle kaimdir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 118).

İlk bakışta doğabilecek izlenimin hilafına, bağımlı faillik sadece hayvanları değil insanları da hem birbirleriyle hem de hayvanlarla bir biçimde karşılıklı bağımlı varlıklar olarak görmektedir. Bu yaklaşımın, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiler ağında ele alacağı ilk hayvan kategorisi ise, kendileriyle en yakın ilişkimiz olan ve en çok adalet borçlu olduğumuz evcil hayvanlardır.

3. Evcil Hayvanlar ve Vatandaşlık Kuramı

Modern siyaset felsefesinin temel kavramlarının *Zoopolis*'in muradına uygun olarak nasıl yorumlandıklarını böylece müşahede etmiş olduk. Artık sıra (bu siyasetin) sosyolojisine yani evcil, vahşi ve liminal/eşik hayvanların işbu hayali cemaate dahline gelmiştir.

Yazarlar, öncekilerin yetersizliğini ve kendi nazariyelerinin artılarını dile getirmelerinin akabinde, vatandaşlığın bu üç sınıf hayvana nasıl teşmil edilebileceğini uygulama boyutunda göstermeye girişirler. Mezkur sosyolojinin ele alınması icap eden ilk tabakası evcil hayvanlardır. Onlara göre evcil hayvanların siyasi statüsünü düşünmek, evcilleştirmenin insanlarla hayvanlar arasında yarattığı ilişkilerin hangi koşullarda adil olabileceğini



düşünmekle eşitir. Siyasal hayvan hakları kuramı da zaten bu adil koşulları incelemelidir. Önce de değindiğimiz gibi bizzat evcilleştirmenin adaletsiz olduğu kanaatiyle evcil hayvanların yok olmaya terk edilmesi gerektiğini söyleyenler mevcuttur. İkili bunu *abolisyonist/tükenmeci* yaklaşım olarak adlandırırlar. Ancak D-K'ya göre, evcil hayvanlara dair böyle bir strateji hayvan hakları için felaket demektir. Zira hayvan hakları savunucularının çoğu evcil, yoldaş bir hayvan ile etkileşimi sayesinde hayvan sever olmuştur. Bu sayede çok sayıda insan hayvan yaşamının zenginliğini fark etmiş ve hayvanlarla sömürüye dayalı olmayan bir ilişkiye sıcak bakmaya başlamıştır. Abolisyonist strateji işte bu gibi destekçileri kaybetmek manasını taşımaktadır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 91).⁷ Dolayısıyla insan-ecvil hayvan ilişkisini vatandaşlık kategorileri çerçevesinde kavramaktan başka makul yol yoktur. Adalet, evcilleştirilmiş hayvanlar ancak bir siyasi toplulukta eşit vatandaş statüsü edindiğinde mümkün olacaktır” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 85).⁸ Çünkü onlara göre, insanlar ve hayvanlar her bir türün kendi türsel özüne göre bilfiil olacakları ayrı dünyaların varlıkları değildir. Bu da her türün kendi topluluğunda gelişmesini sağlamak yerine, insanların ve evcilleştirilmiş hayvanların karma topluluklarda gelişmesini sağlayacak bir kurama gereksinimi faş eder (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 110).

Bu bağlamda düşünürler bağımlı faillik kavramı sayesinde daha kapsayıcı bir vatandaşlık kuramının önünü açmış olduklarından emindirler. Bu yeni yaklaşım tarihsel olarak dışlanmış ve edilgin kılınmış, engelliler ve hayvanlar gibi gruplara adalet temin etmektedir. Onlara göre;

Hepimiz öznel iyiliğimizi ifade etmek için başkalarının... destekleyici toplumsal yapıların yardımına ihtiyaç duyarız. Hepimiz birbirimize bağımlıyız,

⁷ Hatta yazarlar, evcilleştirmenin geri döndürülemez derin adaletsizliklere yol açtığı için onların iyi bir yaşam sürme olanakları kalmadığı iddiasını reddederler. Onlara göre *yoldaş hayvanlar* bizim aramızda ve çiftliklerde diğer hayvanlarla oldukça mutlu hayatlar sürmektedirler. Hatta çiftlik hayatı hayvanların yaşamını kaliteli kılan bir çokkültürlülük ortamıdır. Öyle ki burada insanlar da zengin varoluş biçimleri tecrübe ederler. Böyle bir zengin dünya, onlar nazarında evcil hayvanların yok olduğu dünyadan daha tercihe şayandır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 91-94).

⁸ Yazarların, evcil hayvanların soylarının tükenmesi fikrine yanıtları da insanlardan gelir. Köleler için adalet geldikleri yerlere geri yollanmaları değildir. Adalet tarihi geri döndürüp her şeyi eski haline getirmeyi değil, onları köle olarak getirildikleri ülkelerin tam vatandaşları saymak ve bundan doğan haklarını eksiksiz vermektir. Afrikalıların köle yapılmasındaki *İkssel adaletsizlik* ancak böyle telafi edilebilir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 85-86, 91, 101, 102).



faillik kapasitesine sahip olmak ve onu (değişken ve bağlamına uygun biçimde) sürdürebilmek için başkalarına güveniriz...Bağımlılık olgusunu kabul etmek, otonominin ve öznel kimliğin ahlaki önemini vurgulayan kuramlara haksızlık olarak görülmemelidir, aksine, toplumsal ilişkilerin ve yapıların bu değerleri mümkün kıldığı ya da onlara ket vurduğu yolları öne çıkararak bu kuramları zenginleştirme fırsatı olarak görülmelidir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 121).

Anlaşılabacağı üzere, bağımlılığın bireyselliği yahut farklılığı yok etmediği iddia edilmektedir. Böylece siyasi toplum, herkesi birbirine bağımlı kılan ve hayatının farklı aşamalarında hepimizin farklı faillikler tecrübe edebileceğimizi temel alan bir vatandaşlık çerçevesi sunar. Buna göre rasyonellik değil, hisli, bedensel, iletişimsel olmağımız esas alındığında, insanlarla hayvanlar arasında bir devamlılık olmadığı şeklindeki tür narizmi izale olacaktır. Duygu ve acı çekme ortaklığı ile insan-hayvan sürekliliği ortaya çıkacaktır (Kymlicka and Donaldson, 2014: 119). Öyle görünüyorki, düşünürler, “yaşamın sunduğu acımasız deneyimin bütün disiplinlerin en yüce efendisi” (Saramago, 2015: 98) olduğu kanısını paylaşmaktadırlar.

Görüldüğü gibi evcil hayvanlar bağımlı faillik vesilesiyle vatandaş kategorisine alınmışlardır. Bundan sonra sıra kimilerine göre “kuramın zihni en çok kışkırtan kısmı” (Ladwig, 2015: 283) olan vahşi hayvanların siyaset felsefesinin hangi kategorisinde ele alınması gerektiğine gelmiştir.

4. Vahşi Hayvanlar ve Egemenlik Kuramı

Yazarlara göre evcil hayvanlar için ileri sürdükleri karma insan-hayvan toplumunda bağımlı faillik ile vatandaşlık statüsü vahşi hayvanlar için uygun olmadığı gibi arzulanır da değildir. Zira vahşi hayvanlar, insanların doğrudan etkisinden az çok bağımsızdırlar. Onlar besinlerini, barınma ve toplumsal ihtiyaçlarını kendi habitatlarında insanlardan uzakta kendileri karşılarlar (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 173).

Vahşi hayvanlara siyasal konum belirlemede kıstas yine insan etkisine maruz kalmanın ürettiği korunmasızlıktır. D-K’ya göre korunmasızlık doğrudan ve kasti şiddetle zarar verme, hususiyetle hayvan habitatının, genel anlamda ekosistemin kaybı gibi dolaylı zararlardan neşet eder. (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 173-174). D-K, insanların vahşi hayvanlar üze-



rinde bir de olumlu müdahalesini öngörür. Doğal afetler başta olmak üzere, münferit olarak hayvanların başına gelen olaylarda yardım etmek buna örnektir. Onlara göre güçlü bir siyasal hayvan hakları kuramı bu tesirleri dikkate almalıdır. Oysa geleneksel kuramlar sadece doğrudan şiddete eğildikleri için bu hususta da yetersiz kalmışlar ve boşluğu doldurmak yine zoopolise düşmüştür. Bunları gözden kaçırmamak ancak hayvan haklarını siyasal bağlamda ele alan bir kuramın harcıdır. Buna göre vahşi hayvanların egemen topluluklar oluşturdukları ve egemen insan toplumlarıyla uluslararası adalet muvacehesinde ilişki kurabilecekleri kabul edilmelidir. Vatandaşlık fikri evcil hayvanlara olan ödevlerimizi hatırlattığı gibi, egemenlik ve uluslararası adalet fikri de vahşi hayvanlara karşı vazifelerimizi belirleyecek ve düzenleyecektir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 174). Bu da post-Westfalyan egemen ulus devletler modelinin hayvan-insan ilişkisine aktarımını icbar etmektedir. Tüm bunların akabinde, ikili, vahşi hayvanlara dair tasarladıkları siyasal modeli şöyle açıklarlar:

Yaklaşımımız bireysel hayvanların gelişiminin toplulukların gelişiminden ayrı tutulamayacağını savunan, yaban hayvanların haklarını topluluklar arası etkileşim kurallarıyla belirleyen bir egemenlik kuramıdır... Hayvan egemenliğinin tanınması, yaban hayvanlarına verebileceğimiz gayri ihtiyari zararları azaltma konusunda makul tedbirler almamızı (örneğin, nakliye rotalarını değiştirmemizi ya da yol inşaatlarına hayvan yolları eklememizi) zorunlu kılar. Aynı zamanda, yaban hayvanlarına yardım etme yükümlülüklerimizi de sınırlandırır...Bizi hayvanların temel haklarına saygı duymaya mecbur bırakır, karşılığında da bizi ihlallere karşı korur...Bir başka deyişle, yaban hayvanı egemenliği fikri yabani hayvanlarla etkileşimlerimizi yönlendirecek, onlara karşı negatif ve pozitif yükümlülüklerimizin dengesini kurabilecek genel bir çerçeve sunar (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 185).

Filozoflar, egemenliği geçmişte benimsenmiş belirli bir anlama sabitlemekten kaçınıp, bugünkü sorunlar bağlamında kavrarlar (Ladwig, 2015: 289). Vahşi hayvanlar tarih boyunca kendi toprakları üzerindeki egemenlikleri ve öz belirleme hakları reddedilen insan toplulukları ile aynı haksızlıklarla yüzleşmişlerdir. İnsan toplumları işgal edilip, egemenlik hakları yok sayılırken, işgalcilerin bahanesi onların kendilerini yönetme kapasitesi olmaması idi. Hatta daha ileri örneklerde toprakların sömürgeleştirilmesi,



buraların kimsenin yaşamadığı *terra nullius* olduğu izlenimi yaratılarak kotarılmıştır. Bu gibi adaletsizliklere karşı insanlar, ciddi insan hakları ihlalleri olduğunda dış müdahaleye imkân tanıyan uluslararası hukuk geliştirmişlerdir. Dahası *terra nullius* bahanesi hayvanların habitatlarını temellük etmek için de kullanılmıştır. Vahşi hayvanların yaşam alanları, varlıkları kabul edilse de şehirleşme, tarım, altyapı inşaatları ile egemenlik hakları yok sayıldığı ve tehcir edildikleri için, “sahipsiz boş arazi” kılınmıştır. Oysa insanlık durumunda kurallar katidir ve birilerinin yaşadığı topraklara tasallut etme hakkımız yoktur. Lakin vahşi hayvanlar bu imtiyazdan mahrumdur (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 186-187). İkili bunu köklü *insan yüceliği* (*human supremacy*) şiarının izdüşümleri sayarlar. Bu kabul insanlara kendilerinden olmayan gruplara ve aynı mantığın doğal uzantısı olarak hayvanlara da *insandışılaştırma* konforu sağlar (Kymlicka and Donaldson, 2014: 120).

Yazarlar, evcil hayvan vatandaşlığını temellendirirken kullandıkları muhakemeden buradan da vazgeçmezler. Şayet failliği geleneksel dar anlamda rasyonel kapasite olarak anlarsak, çocuklar ve özürülülerin vatandaş olamayacaklarını öne sürdükleri gibi, egemenliği de karmaşık kurumsal farklılıklar temelinde örgütlenebilme becerisini haiz toplumlara münhasır kıldığımız vakit, yine birçok insan toplumu egemen halklar konumu kazanamazdı. Bizim alışkın olduğumuz egemen devletler şeklinde örgütlenmemiş birçok yerli kabilenin başına gelen de tam bu olmuştur. Avrupalı sömürgeciler yerlilerin egemenlik kavramı olmadığını ileri sürerek oraları de facto *terra nullius* kılmışlardı. Oysa ahlâkî olan tutum sadece tek bir türden egemenliği kutsamaktan imtina etmek ve diğer toplumların egemenliğini kabullenmektir (Kymlicka and Donaldson, 2014: 190-192). Burada yapılması gereken şey, egemenliğin ve egemenliği tevdi etmenin ahlâkî hedefinin ne olduğuna odaklanmaktır. Bunun cevabı, belirli temel hakların çiğnenmesini önlemek (Donaldson and Kymlicka, 2013: 151) ise, yani egemenliğin biçimi değil ahlaki hedefleri zaviyesinden bakıldığında vahşi hayvanların egemenlik haklarını tanımamak için hiçbir mani yoktur (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 193). Ancak burada bir zemin kayması gündeme gelir ve yaban hayvanlarının failliği ile evcil hayvanların bağımlı failliği arasında ayrıma gidilir. Hem insanlar hem hayvanlar için egemenlik topluluğun karşılaştığı sorunları çözebilme ve müntesiplerinin içerisinde



gelişecekleri sosyal bağlamı yaratabilme yetkinliği ile kaimdir. Vahşi hayvanlar bu yetkinliğe sahiptir. Yazarlara göre vahşi hayvanların kimi zaman üyelerini açlıktan, av olmaktan koruyamadıkları sabit olsa da, bu onların yetkinliğine hanel getirmez. Bu tam da vahşi hayvanların habitatlarının ve ekosistemin neyse o olduğu şeydir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 194-195).

Yazarların bu düşüncelerine karşı, vahşi hayvanların doğa(l) hallerini çok yumuşak resmettiği, oysa bunun Hobbes'un meşum doğa hali gibi olduğu itirazları gelmiştir. Yani vahşi hayvanların doğa(l) halindeki hayatları pis, kısa, acınası, acıya maruz kalarak sürekli ölüm korkusu, salgınlar, açlık, kıtlık, kuraklık içinde geçer. Yeni doğan milyonlarca hayvan hemen öldüğü gibi, yetişkin hayvanların da hali pek iç açıcı değildir. Ezcümle zoopolis hisli vahşi hayvanların ıstırap yüklü hayatlarını hafife almaktadır. Kısa sürede ölen hayvanların özerklik ve egemenlik edinecek zamanı olmayacaktır (Horta, 2013: 114-115).

Bununla beraber onlar vahşi hayvanlar için tabiat halini büyük ölçüde “doğal” görmekten vazgeçmezler. Dolayısıyla hayvanların birbirlerinden çok bizden korunmaları gerekir. Bunu temin edecek olan muhkem koruma duvarı ise bireysel olarak inlerinde mülkiyet sahibi olmalarından değil, ancak genel olarak topraklarında egemen toplumlar sayılmalarından geçer (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 196).

4.1. Egemenlik Sınırlarının Belirlenmesi Sorunu

Vahşi hayvanların egemen topluluklar olarak siyaset felsefesi bağlamına konuşlandırılması dikkate şayan bir hamledir. Ancak bu, fiiliyatın pürüzsüz olduğu anlamına gelmez. Zira kavramların numenal dünyasından, olguların fenomenal dünyasına geçildiğinde *sınırlar* ve *arazi* olmak üzere iki ciddi sorun baş gösterir. Bu yüzden yazarlar, coğrafik konumlandırmanın yaban hayatının otonomisi boyutunda karmaşayı çözmediğinin farkındadırlar. Kara hayvanlarının egemenliklerini icra edecekleri arazilerin insan toplulukları ile sınırlarının nasıl çizileceği ve nerede çıkışacağı gibi sorunlar bir yana, su ve hava hayvanlarının seyyal nitelikleri meseleyi insanlar arası sınırlardan daha müphem kılmaktadır. Özellikle hayvanların göç olgusu sınırları iyice bulanıklaştırmaktadır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 207-208).



Peki, kesin şekilde saptayamasak da insan ve hayvanlar arası egemenlik sınırları nasıl çizilmelidir? Onlara göre bu siyaset felsefesinin insanlar düzleminde de çözümü güç olan bir sorusudur. Hatta “kör noktasıdır” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 211). D-K, failliğin tek olmadığını söylemeleri gibi, burada da egemenliğin tek ve mutlak olmadığı manevrasına başvururlar. Karmaşayı yumuşatmak için ise *paralel egemenlikler* kavramı öne sürülür. Bunun manası, insanların ve hayvanların çoğu kez aynı zaman ve zeminde egemenlik icrasında bulunuyor olabilecekleridir (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 209). Nitekim yazarlar, evcilleştirmede olduğu gibi fiili bir gerçekliği burada da başlangıç noktası sayarlar. Tarih boyunca vuku bulan bir sürü savaş, göç, işgal sonucu oluşan haritalar tıpkı evcilleştirme süreci gibi yoğun adaletsizlikler ve sömürü ile dolu olsa da, şimdi vakıa buralarda yaşayanların, dedelerinin yaptıklarında günahları olmayan torunlar olmasıdır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 212).

Ancak yazarlar egemenliğin de çoğu soruyu cevapsız bıraktığını kabul ederler. Bunların en mühimi vahşi hayvanların egemenliğinin nasıl uygulanacağıdır. Onlara göre, diplomatik müzakereye, temsile ehil olmayan ve egemenlik haklarını sözleşme ile birilerine aktaramayan vahşi hayvanların egemenliğini müdafaa edecek siyasal mekanizma ancak “hayvan egemenliği ilkesini benimsemiş insanlar tarafından yapılacak vekâlet” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 228-229) ile gerçekleştirilebilir.

Evcil hayvanları vatandaşlıkla ve vahşi hayvanları ise egemenlikle siyaset felsefesinin konusu yapan düşünürlerin gündeminde artık *liminal/eşik* hayvanlar ve insanlar arası siyasal bir ilişkinin tesisi meselesi bulunmaktadır.

5. Eşik Hayvanlar ve Yerleşimcilik Kuramı

Hayvanların çoğunu oluşturan evcil ve vahşi türlerden başka bir de aramızda yaşayan hayvanlar vardır. Bir tür yaban hayvanı olsalar da, bunlar vahşi hayvanlar gibi egemenlik bölgelerinde yaşayanlardan farklı olarak, insanlar arasında yaşamaya uyum sağlamışlardır. Düşünürler geniş bir yekûn tuttuğuna inandıkları bu hayvanların “ne yaban hayvanı, ne evcilleştirilmiş hayvan olduğuna, ikisi arasında bir statüye sahip olduğuna işaret etmek için onlara *eşik* hayvanlar” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 231)⁹

⁹ Bu hayvanlar arasında sincap, rakun, sıçan, fare, sığırcık, serçe, geyik, kokarca, çakal, tilki



derler. Eşik hayvanlar hem vahşi hem de evcil hayvan dünyasında ayakları olan ve kendilerine her iki vatandaşlık türünün unsurlarını birleştiren bir *denizenship/yerleşimcilik* statüsü borçlu olduğumuz hayvanlardır (Donaldson and Kymlicka, 2013: 144).

Fakat GHH bu sınıf hayvanlarla insanların ilişkisi hususunda da güçlük yaşamaktadır. İnsanın medeniyet tasavvuru doğayla karşıtlıkla biçimlendiği için, şehirler planlanırken eşik hayvanların çıkarları dikkate alınmazlar. Bu sebeple, insani çevreye uyum sağlamada mahir olsalar da, çok sayıda eşik hayvan ölmektedir. Vahşi hayvanların yaban hayatında yaşaması gerektiği fikri, eşik hayvanların aramızda yeri olmadığı zannını besler ve onların insan bölgelerini ihlal eden yabancı işgalciler olarak damgalanmasına yol açar. Yazarların hassasiyeti, varlıkları onları iyice rahatsız ettiği durumlarda, insanların *eşik* hayvanları tuzak ve zehirle itlaf etme eylemlerini *etnik temizlik* olarak adlandırmalarından görülmektedir. Kanada'nın doğa koşullarından ötürü her kategoride hayvanın mebzul miktarda bulunmasının hayvan farkındalığı oluşturduğu anlaşılan ikili nazarında durumları en paradoksal olanlar eşik hayvanlardır. Zira onlara göre,

Geniş bir evrimsel perspektiften bakıldığında onlar insan tahakkümündeki bir dünyada hayatta kalma ve gelişme yolları bulabilmiş, hayvan türleri içinde en başarılı olanlardır. Ancak yasal ve ahlaki perspektiften bakılınca, onlar en az tanınan ve korunan hayvanlar arasındadır. Evcilleştirilmiş ve yaban hayvanlarına muamelemiz ne olursa olsun, oldukları yerde kalma hakkına sahip olduklarına ilişkin gönülsüz de olsa bir kabul söz konusudur. Ancak liminal hayvanlar, yani bizim aramızda yaşayan yaban hayvanları, pek çok insan tarafından gayri meşru ve insan mekânı mefhumumuza hakaret olarak görülür (Donaldson and Kymlicka, 2013: 231-232).

Eşik hayvanların bu ötekileştirilmesi, onlara karşı etnik temizlik girişimlerine karşı ahlâkî itirazları ve yasal yollarla korunma hamlelerini kadük bırakmıştır. Oysa çoğu eşik hayvanın başka yaşayacakları yer olmadıkları için insani çevreleri habitat bellemişlerdir. Öyleyse esas vazifesi bir arada yaşam için rehberlik olan makul bir hayvan hakları kuramı, insan-hayvan ilişkiselliğinin adil koşullarını eşik hayvanlar-insanlar ilişkisinde de aramalıdır. Ancak yazarlara göre, hisli hayvanların evrensel hakları olduğu

vb. bulunur. Tam örtüşme de bize tanıdık gelebilecek örnek İstanbul'da vapurları takip eden ve atılan simitleri yiyen martular olabilir.



kabulü eşik hayvanlar için de geçerli olsa da, eski kuramlar insanların onlara karşı pozitif yükümlülüklerinin mahiyetine dair sessizdir (Donaldson and Kymlicka, 2013: 233-234).

Düşüncülere göre, eşik hayvanların korunmasızlığına çözüm olarak ne egemenlik ve ne de vatandaşlık kuramı işlevsel değildir. Mesela vatandaşlık evcilleştirmeye dayanır. Bu ise karşılıklı etkileşim, güven ve iletişimi, bağlılığı, sosyalleşmeyi ima eder. Oysa eşik hayvanlar insanlara güvenmezler ve doğrudan temastan kaçınırlar. Binaenaleyh onlar ne insanlardan ayrı topraklarda egemendirler ve ne de insan toplumlarının eşit vatandaşları olabilirler. Bu yüzden yazarlara göre onlarla başka türlü bir ilişki biçimi geliştirilmelidir. Bu da ancak adalet normlarıyla yönetilmesi gereken ama daha gevşek işbirliği gerektiren *yabancı yerleşimcilik* yaklaşımı ile mümkündür (Donaldson and Kymlicka, 2013: 235-236).

Yazarlar, bu nazari çerçeveyi yine insanlık durumundan örneklerle fiiliyata dökmeye çalışır. Fakat bu ara kategori söz konusu olduğunda insanî çerçeve de siyasal düşüncenin pek az ilgilendiği zayıf bir alan olarak tebarüz eder. Bundan ötürü düşünürler, eşik hayvanlar hakkındaki mütalaalarının nihai olmayıp daha spekülatif olduğunu belirtirler. Onlara göre, eşik hayvanlarla ilişkiyi düzenleyecek yeni modelin onları hem vatandaşlığın gereklerinden muaf tutup hem de yerleşim güvenliğini sağlaması icap eder. Bu hayvanların vatandaşlığa alınarak bu muğlak statüden kurtarılmasının gerçekçi olamaz. Çünkü onlar için vatandaşlık arzu edilir bir şey değildir. Evvela vatandaşlık evcil olmayı, evcil olmak da uzun asırların zulümleriyle dolu acı pratiklerini ilzam eder. Oysa eşik hayvanların bizle ilişkisi tahammül etmektir ve insan yaşamının sağladığı olanaklardan napsilenmektir. Bu anlamda fırsatçı hayvanlardır. Eşik hayvanlar için bu âraf statüsünün tavrı için lazım olan veri insan toplumlardaki yerleşimcilik uygulamalarından toplanır. Düşünürler konuyu *katılımcı olmayan yerleşimcilik* ve *göçmen yerleşimciliği* başlıkları altında irdelerler (Donaldson and Kymlicka, 2013: 250-252). Kültürüne, dinine aykırı olduğu gerekçesiyle her zaman bütüne katılmaya rıza göstermeyen bazı birey ve grupların olacağı izahattan varestedir. En meşhur örneği Amişler olan bu tavra kimileri *kısmî vatandaşlık* deseler de, düşünürlerimiz bunu *katılımcı olmayan yerleşimcilik* olarak adlandırır. *Göçmen yerleşimciliği* ise dışarıdan gelen göçlerle alakalıdır. Göçmenler buldukları ülkenin vatandaşı olmak istemeyebilirler.



Bu gibi insanların hala kendi ülkeleri ile aidiyet hisleri vardır. Kısacası ihtiyaç duydukları şey vatandaşlık değil yerleşimciliktir (Donaldson and Kymlicka, 2013: 256-257).

Yazarlara göre, eşik hayvanlar iç içe geçmiş örüntüler içermesinden mütevellit ahlâkî belirsizliklerle meşbu melez bir statüdür. Fakat onlar bir başka alternatifin olmadığını savunmaktadırlar. Her halükarda her üç hayvan kategorisi için münasip görülen statüler temelde ahlâkî eşitlik, özerklik, bireysel ve toplumsal olarak gelişme hasletlerini kazandırma emelinde birleşirler (Donaldson and Kymlicka, 2013: 274). Netice itibariyle D-K kendilerine ne insani çevreden sürgün edilmelerini ne de zorla vatandaşlığı uygun görmedikleri eşik hayvanları yerleşimci yaparak üç hayvan kategorisi için de birer siyasal statü tayin etmişlerdir. Onlar belirledikleri bu çerçeveye, hayvan kuramlarındaki tıkanmaya karşı çare olarak vaad ettikleri siyasal hayvan hakları kuramının temel omurgasını çatmış olmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere *Zoopolis* kitabı/kuramı, geçmişte hayvanlara yapılan adaletsizlikleri düzeltmesek de, vahşileri egemen, evcilleri yurttaş, eşik hayvanları da yerleşimci olarak kabullenmek suretiyle sembolik bir telafi teşebbüsü sayılabilir (Edmundson, 2015: 758).

Düşünürlerin her şeye rağmen güvendikleri husus, insanların ahlâk duygusunun merhametli ilişkiler, öğrenme, güzellik, bağlantı, anlam arayışı ile teşekkül edip genişleyen doğasıdır. Öyle ki, onlar insanları “hayvanlar için adalet projesinde de bu büyük insan ruhuyla da ilişki kurmaya” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 277) ve tabiri caizse “evrileni evrimden ötürü sevmeye” davet etmektedirler.

Eleştiriler ve Değerlendirmeler

Filozofların hayvan hakları konusunda “hisli” bir kuram geliştirmek istemiş ve “duyguya yer açmak için rasyonaliteyi reddetmiş” olmaları, bu kuramı noksanlardan münezzehe kılmamaktadır. Bizce bu husus, bazılarının metinde işaret ettiğimiz, bazılarının da şimdi değineceğimiz itirazları makul kılmaktadır.

Evveleminde onların hayvan haklarında siyasal bir dönemeç olma iddiası aslında hem kendilerinin öncü olup olmaması hem de gerçek bir siyasal kavşakta bulunup bulunulmadığı tartışmaları ile gölgelenmektedir.



(Cochrane ve diğeri 2018: 262-264) ¹⁰ Örneğin Garner'a göre hayvan hakları siyaset felsefesinin kör noktası kalmaya devam etmiştir. Hatta o hayvan haklarını reddedenlerin ancak *beyazların yüceliği* taraftarları kadar ciddiye alınmasını, tam rasyonel kişilik yerine hisliliğin asıl değerli olduğunu, çocuklar ve özürllüer örneğini, tür ayrımı değil kapasitenin esas olmasını dillendirmiştir. Dahası onun, Rawls'un ünlü *bilmezlik peçesi* gerisinde alınan kararların özürllüer ve bebeklerin çıkarlarını koruduğu halde hayvanları kapsamamasına yönelttiği itirazlarla radikal fikirler sunduğu anlaşılmaktadır. En dikkat çekici olan ise, rasyonaliteyi ve hangi türe ait olduğumuzun bilgisini de ahlâken hak etmediğimiz doğal piyango sayarak yine peçenin kararttığı bilgiler arasına atma teklifidir. (2002: 8-14).

Garner'ın başka mühim önerileri de vardır. O, hayvanların çıkarlarını insan iradesinden bağımsız olarak dikkate alan alternatif bir yoruma işaret eder. Bu ise *all-affected* (etkilenen tüm taraflar) ilkesini kullanarak savunulur. Çıkarları siyasal kararlardan etkilenen bütün tarafların, karar alma süreçlerine katılım hakkı demek olan *all affected* ilkesi demokrasilerde demosa/halka kimlerin dahil edileceği şeklindeki hudut sorununun çözümü olarak sunulur. Bu ilkeye göre şayet hayvanlar alınan kararlardan etkileniyorlarsa, insanların ne düşündüğüne bakılmaksızın halka dahil edilmeleri gerekir. Açıktır ki birçok siyasal karar hayvanlar üzerinde zararlı etkilerde bulunur. Dolayısıyla hayvanların da söz hakkı olmalıdır. (Garner, 2017: 464-466). Fakat meselenin belirsizliklerle dolu olduğunu, sınır kargaşası yaşandığını ortaya seren farklı bakış açıları da vardır. Mesela, bazı hayvanlar, özellikle köpekler, kendilerini ifade edebilmeleri ve kararları etkileyebilmeleri hasebiyle "değişim öznesi" sayılırlar. Ancak bu durumda, bir köpek neredeyse otomatik olarak yaptığı bir davranışı ile bir tür faillik sergileyip yasaların eş-yapıcısı olabiliyorsa, kamusal alanda yabancılar dahil hemen her tercih belirtme performansını bir siyasal katılım icrası saymak gerekecektir. Bu belirsizlik ise vatandaşların demokratik haklarını kamusal alanda bulunan herhangi birinin haklarından ayırmayı güçleştirecektir. (Hinchcliffe, 2015: 314).

¹⁰ Makale şu önemli soruları sorar: Adil ve hayvan dostu kurumlar ulus devletlerle mi mahdut olmalı? Hayvanların çıkarlarını da gözetken bir politik-ekonomi hangi şekle ve yapıya sahip olmalı? Hayvanlara muamelede hoşgörünün siyasal sınırları nedir? Hayvanlar siyasal kurumlar, yapılar ve süreçlerde münasip biçimde nasıl temsil edilmeli? (Cochrane ve diğeri, 2018: 274).



D-K'ya göre insan toplumları kültürlerini ve iktisatlarını hayvan sömürüsü üzerine kurdukları için, ahlâkî iddialar çıkarlarla çatıştığında gücünü kaybeder. Bizler yalnızca menfaatlerimize doğrudan zarar vermedikçe ahlâka göre eyeriz. Bu yüzden insanlar vatandaşlık, egemenlik ve yerleşimcilik vermek bir yana, ne et yemekten ne deriden vazgeçerler. Dolayısıyla yazarlar şaşırtıcı bir hamleyle insanları “sağlık” üzerinden ürküterek mevzi kazanmaya çalışırlar. İddia, hayvansal ürünlerle beslenmenin sağlığımızı tehdit ettiği hatta bizleri öldürdüğüdür. Dahası, etle beslenenler vejetaryenlerden daha sağlıksız olduğu gibi et üretme süreçleri küresel ısınmanın başat aktörlerindedir. Nitekim bazıları hayvan sömürüsüne dayanan düzenin ahlâkî bir bilinç ile değil kendiliğinden çökeceğini ileri sürmektedirler. Et yemek ahlâken yanlış olduğu için değil, dünyanın artan nüfusu dikkate alındığında et temelli beslenmenin gerektirdiği kaynakların tükenmesi ile et endüstrisi artık karlı olmaktan çıktığında son bulacaktır (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 276).

Yazarların zoopolis ütopyasını, et yemekten ölmek veya tükenen kaynaklar gibi disütopya tehdidi ve (post) apokaliptik kehanetlerle ile ikna edici kılma çabası bizce makul değildir. Teknolojinin doğrudan ve dolaylı tesirleriyle çok daha kesin olarak insanlara hatta bütün ekosisteme ciddi zararlar verdiği açıktır. Fakat bunlar yüzünden teknolojiden vaz geçmekten söz edilmez. Keza eğer et yemenin maddi menfaatlerin tükenmesi yüzünden biteceği iddiasını ciddiye alacaksak, ikilinin vahşi hayvanları muhafaza için güvendikleri egemenlik kuramının, toprakları dış istiladan koruma anlamında antiemperyalist olduğuna dair iyimser kabulleri çöker. Çünkü birileri de, tarihsel olarak bizzat emperyalizmin payandası olması bir yana, egemenliğin sömürgeciliğin sonunu getiren hümanist devrimle değil, köleliğin kalkmasının gerisindeki pragmatik nedenler gibi, fiziki işgal ve sömürünün iki nedenle artık gereksiz olmasından ötürü, aslında sürdüğü halde bitmiş gibi gösterildiğini savunabilir: Birincisi, sömürgecilik artık yeterince kârlı değildir ve ikincisi çok daha incelikli, görünmeden gören (panoptik) sömürü tekniklerinin geliştirilmiştir.

Bununla alakalı başka bir çelişki de şudur: Şayet et yemek bu kadar zararlıysa, insan nüfusu nasıl oluyor da birkaç sene içinde et üretimini mümkün kılmayacak ölçekte çevreyi tahrip edeceğini öngördükleri oranda katlanarak artmaktadır? Bu bizatihi kendi iddialarıyla mütenakızdır.



Çünkü hem et tüketmenin insanları öldürdüğünü, hem de insanların yakın zamanda kaynakları yok edecek kadar çoğalacaklarını söylediğinizde, birinci iddia çöker. Öyleyse bize göre yazarların bu iki çelişik argümanı peş peşe sıralaması kanıttan ziyade, sadece et yememe konusundaki sabit fikirlerine delalet eder. Zaten yazarlar, etobur evcil hayvan vatandaşların diğerlerini yeme hakları olmadığını söylerler. Onlar et yerine alternatif besinlere yönlendirilmelidir. Ancak asıl müstakbel sorunlar doğurması muhtemel yaklaşım, bir kez daha insanlara atıf yapıldığı yerde belirir. Onlara göre “beslenme alternatiflerinin olduğunu düşünürsek, et yemek etik dışıdır” (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 166). Dahası hayvanları öldürmenin insan öldürmek gibi cinayet sayıldığı günleri (cezası konusunda muğlak konuşular da) dört gözle beklediklerini (Donaldson ve Kymlicka, 2016: 149) söylemeleri bu kanımızı pekiştiren başka bir faktördür.

Kanaatimiz o dur ki, nazari düzlemde de belirgin zaafılar mevcuttur ve bunlardan birisi “tek boyutlu insan” kavrayışıdır. Evvela, yardıma çağır- dıkları türden ilişkisellik ve bağıllık bu kavramların hakiki numunelerinin ancak gölgesi, hatırlatan değil unutturan simulakrları olabilir. Çünkü em- patiyi, bağıllığı, tesanüdü mümkün kılan sistem son derece hiyerarşik bir ilişiler ağı içerisinde var kılınmıştı ve bu ağın organları ve ilmekleri insanı bir kundak gibi sarmalayıp Tanrı’ya kadar uzanan bir varlık zincirinin halkalarıydı. Yani insan ile hayvan arasında varsayılan türden evrimsel bir istimrar değil aşkına doğru tırmanan ve farklılıklardan müteşekkil bir silsile vardı. Dolayısıyla Tanrı’nın insana, babanın evladına, erkeğin kadı- na, insanın hayvana, bütünün parçaya, özün (var)oluşa hiyerarşik önceliği- ne tahammül edemeyen bir paradigmanın ancak bu holistik habitus içinde serpilebilecek olan bağıllığı, duyguyu, yakınlığı yardıma çağırması tutarsız- lıktır. Nedensiz sonuç, potansiyelsiz aktüel talep etmektir. Dahası yazar- lar insanların birbirlerine ve hayvanlara olan muhabbetini doğuran neden- ler hakkında bir karar vermelidir. Sebep yaşanan büyük acılar mıdır? Yok- sa “evdeki birilerinin” gözlerine bakmanın verdiği duygudaşlık mıdır? Burada da ince ama mühim bir nüans olduğunu düşünüyoruz. Bizce hay- vanları hane halkından saymak ancak evlerde insan ötekilerin olmadığı ve kimsenin diğerinin gözüne hatta anlamın temerküz ettiği (ötekinin) yüzü- ne bakmadığı, en yakınlarıyla bile ilişkilerin (gözden) uzak ve (gönülden) irak olduğu bir yalnızlık/yabancılaşma ortamının getirisiidir (veya götürü-



südü). Bize göre hayvanlara karşı düşkünlük, ontolojik tür narsizmi soldukça yerini alan türler arası egaliteryan tevezudan sadır olmuş değildir. Bilakis sebep insanlık tümelinin yitimi ile felsefi narsizmin toplumun kılcallarına kadar yayılmasından mütevellit “tikeller narsizminin” peyda olmasıdır. Narsizm salgını tür içi kopukluğa, yalıtılmışlığa yol açınca, kabul görme arzusu tür dışından ve kendilerinin arzusu hilafına davranması mümkün olmayan hayvanların arzusunu temellük etmeye yönelmiştir. Çünkü insanlar âleminde herkes kendini türünün ilk örneği/sınıfının en üstünü sandığı için türdaşlar arasında bu arzunun tatmini artık muhaldir. Hiçbir duygu tamamen yok olmayıp başka yerlere kanalize olduğu için de arzu yeni (tatmin) nesnelere aramaya koyulmuştur. Yani yazarların esas emelleri olan insanlık durumundaki kavramların hayvanlara teşmili, onların sandığı gibi hayvanları azat edecek tarzda zuhur etmiyor olabilir. Zira hayvanlara teşmil edilen insanî his, Hegelci başkasının arzusunu kendine ram etme, başkasının arzusunu arzulama duygusudur. Kısacası ikilinin önemsedığı bedenler, umduklarının tersine fetiş halini almış, narsizmin tecessüm ettiği *tabula rasaya* dönüşmüş ve sadece kendine dönük saplantılı bir (s)empatiye, ötekine ise apatiye yol açmıştır.¹¹ Yani bedenler ötekiyle iletişimin değil *enenin/enaniyetin* taht oyunlarını icra ettiği egemenlik sahasıdır. Hulasa “dilce susup bedence konuşulan çağda” (Özel, 2013: 178) kimse bedenler(in)den gözünü alıp ötekinin yüzüne de gözlerine de bakmamaktadır.

Bu durumda, insanlarla tür içi empatinin tükendiği zaman diliminde türler arası empatiye bel bağlamak dayanaksızdır. Çünkü zaten tür içi empati yokluğunun getirdiği yalnızlık meta fetişizmini doğurduğu gibi hayvan fetişizmini de beslemektedir. Oysa hayvanlara adil davranmadığı iddia edilen dünya çocuklara, yaşlılara ve de özürülülere empati, duygudaşlık, merhamet ve ilişkisellik bağlamında davranıyor yani yüz yüze, yan yana, göz göze kendisi (gibi) bakıyordu. Korunmasızlar duygusuzca biçimde profesyonel bakıma yollanmıyordu. Bir de geniş bir sosyoloji sağlamak için çocuklar, lgbt, özürülüler, kadın ve çevre hareketlerinin aralarında mutlak bir empati zemini varmış gibi davranıp lobi oluşturulmasına çalışılmaktadır. Bize göre bu gibi grup üyelerinin hepsinin, ötekileştirilen gruplar oldukları için zorunlulukla birbirlerine ve de hayvanlara her koşul-

¹¹ Öteki ile iletişimin boyutları ile ilgili olarak bkz: (Bilgin, 2014: 75-76).



da empati besleyecekleri toptancı bir zandan ibarettir. Bunların hangi “tümel zorunlu evrensel kıstasa” göre mustazaf sayıldıkları bir yana, özür-lünün et yemeyeceğinin, kadınların özür-lülere saygı duyacağıının, lgbt üyelerinin hayvan sever hatta vegan olacaklarının, bütün hayvan severlerin lgbt’ye sempati besleyeceklerinin garantisi nedir? Hatta bazı hayvanları sevdiği halde diğerlerinden hoşlanmadığı gibi etten ve deriden vazgeçme-yenler de yok mudur?

Dolayısıyla bu olgular muvacehesinde, yazarların en son güvenilebileceği şey empatidir. Sözgelimi, onlarla aynı evrimsel zeminin ve *homo sapi-ens*’ten *homo deus*’a yolculuğun coşkulu havarisi Harari’nin şu iddialarını alalım: “Son iki yüz yıldır sağlam bağlılıkları olan topluluklar dağılmaya başladı...Milyonlarca yoldaş (hayvan veya insan, SE) tek bir gerçek kardeşin ya da arkadaşın sağladığı sıcaklığı, samimiyeti sunamaz. Dolayısıyla insanlar her zamankinden daha bağlantılı bir gezegende her zamankinden daha yalnız hayatlar yaşıyorlar.” (Harari, 2019: s. 92). Ona göre “birey olun” daveti kabul görmüş ve birey kendini çepeçevre kuşatan katmanlardan soyunarak çıplak bir yaşama fırlatılmıştır. Ama bedeli de boşluğu piyasanın doldurması ve narsistik tüketiciyi kıskırtmasıdır (Harari, 2015: 350-358). Keza bedeni önceleyen bir teori, sağlık saplantısı yüzünden sürekli genç kalma, hayatta kalma takıntısının tabiata, hayvanlara, insanlara bindireceği yükleri de hesaba katmalıdır. Çünkü yine Harari’nin dediği gibi “Homo Sapiens tatmin olmak için evrilmemiştir (yazar yaratılmamıştır der, SE)” (Harari, 2019: 54). Kısacası hayali cemaat “çokkültürlü zoopolis” olsa da gerçekler “teknopolis”tir. Kaldı ki, D-K’nın insanları Kartezyen, bedensiz, düşünen düşünceler olmaktan çıkarıp bedenli, hisli varlıklar yapma çabalarının tam tersine, dünya bedensiz, cisimsiz ve uzaktan dijital ilişkiselliğe doğru yol almaktadır. Bir tür simülasyon evreninde, ikilinin umduğu empati için yakın temas gittikçe daha uzak ihtimal olmaktadır. Zira duygularına güvenilen ve külli ruhuna katılım çağrısı yapılan sosyolojinin psişesi de bedeni de ve daha mühimi onları kuşatan, onların ne minval üzere teşekkül edeceğini belirleyen tekno-determinist habitus da bunu göstermektedir. Ayrıca, ailenin ve topluluğun çöktüğü ortamda, olumlu duygulardan çok psikolojik hastalıklar, kişilik parçalanması, içe kapanma, melankoli, bunalım, anlamsızlık ve çevresine yabancılaşma peyda olur. Bu



yüzden aklıktan ölen çocuklara bile merhameti “We are the World”¹² sığılığını aşamamış, “mutlu domuzlar ve mutsuz Sokrateslerle” dolu böyle bir insan hayvanlar ve hayvan hayvanlar çiftliği, empatinin yeşereceği en son etosferdir. Çünkü bu çiftlikte bütün *zoon politikon*lar sözde eşit olsa da bazı *zoon politikon*lar özde daha (r)eşittir.

Diğer bir kusur da bağımlı faillik hakkındadır. Hayvanların bağımlı fail olabilecekleri kabul edilse de, sadece köpek ve kediler nadiren “patileri” ile empati ve sempati edinebilirler. Ancak sokağa çıkmak, oyun oynamak, acıktığını anlatmak için yapılan duygudaşlığın bile sadece başlangıç düzeyi olan bu beden dili, karmaşık çıkar hesaplamaları ilzam eden siyasal süreçlerde işlevsizdir. Zaten sürekli örnek verdikleri çocuklar da bu yüzden aktif vatandaş olamazlar. Ama onların hem aileleri vardır ve hem de kendileri daha erken yaşlarında evrimin hiçbir hayvana binlerce yılda bahşetmediği seviyeye vasil olurlar. İnsanlar doğrudan veya temsilcilerini seçerek siyasal müzakerelere katılırlar. Ancak hayvanların müzakere süreçlerinde az sayıda duygudan fazlasını muhataplarına geçirip tam aktif olmaları muhaldir. Bu durumda hayvanların sadece temsilcileri ile katılabilecekleri bir süreç belirsizliklerle doludur. İnsanlar kendi seçtikleri temsilcileri yetersiz kalırsa onları değiştirebilirler. Peki, hayvanların temsilcileri hayvan sever olmaya göre mi seçilecektir? Bunun ölçüsü ve ispatı nedir? Çıkarları adına hayvan sever görünenler nasıl ayırt edilecektir? Seçildikten sonra gerekeni yapıp yapmadıklarını kim söyleyecektir? Buna da hayvanlar değil yine başka insanlar karar vereceğine göre, bu yine insanların kararı olmayacak mıdır ve bu gerilimlere yol açmaz mı? Dahası vahşi hayvanlara pozitif müdahale, kimin garantörlüğünde olacaktır? Bu konuda uluslararası adaleti kimler temsil edecektir? BM’nin sicili ve işlevi belli iken, hayvanlar konusunda da yine birilerinin güç istenci iyi istenç mi sayılacaktır? Hayvanların ve insanların her (negatif ve pozitif) hakkı mahfuz ise, hayvan hakları kuramlarının hangisi bu hakların korunması için asgari çitadır? Düşünürler, evcil hayvanların diğer hayvanları yememesi gerektiğini söyleyerek, onların doğal besin döngüsünün hilafına bir talep ile özünde antroposentrik bir tutum takınırlar. Böylece bazı davranışları hayvanlara dayatmak suretiyle, kendilerinin eleştirdikleri paternalistik

¹² 1985 yılında oluşturulan bir rüzgarla M. Jacson önderliğindeki bir çok ünlünün Afrika’daki açlıkla mücadele için seslendirdiği şarkı.



tutumu benimserler. Bu ise tabiri caizse, “insanlar için demokrasi, hayvanlar için mutlak monarşi” demektir. Ayrıca bizce egemen insan toplulukları arasındaki ilişki bizatihi her daim modus vivendidir. Dolayısıyla kendi aralarında hayvanların temsili konusunda da yukarıda değindiğimiz gerilimler yüzünden şiddetlenecek bu antagonizmadan, insan ve hayvan arasında örtüşen bir mutabakat çıkması beklenemez.

Biz teori boyunca ret ve kabul edilen bütün kavramların her öğretisi gibi kendi *kararını* ve *istisnasını* yaratan D-K'nın *kararından* ileri geldiğini düşünmekteyiz. Mesela insanların kendilerini yemesinin ahlâk dışı hatta cürüm sayılması isteniyorken, vahşi hayvanların kendileriyle aynı egemen toplumu paylaşan başka hayvanları yemesi evrime bağlanarak doğal adedilmektedir. Bu kendilerinin de eleştirdikleri tür ayrımcılığına tekabül etmektedir. Hisliliği esas alan bir kuramın, hisli hayvanların hemcinsleri tarafından, korkusunu ve ıstırabını hissederek avlanmasını doğal görürken, mesela insanların mutlak egemenliği fikrinden kaynaklanan sömürüyü ve istilayı doğal kılmama gerekçesi nedir? Bir başka sorun da, hisli olan ve olmayan hayvanlar ayrımıdır. Bu ayrımın mutlak olduğundan emin olmak mümkün değildir. Düşünürlerin hayvanlar lehine destek olarak kullandığı bilimin gelecekte şimdi gündemde olmayan birçok hayvanı (belki bitkiyi) hisliler arasına katmayacağını garanti yoktur. Bu ise milyarlarca varlığın daha uzun yıllar “öldürüleceğinin bilincinde olarak” katledileceği anlamına gelecektir. Kaldı ki, daha bidayetinden itibaren hayvanlar üzerindeki canlı deneylerle atılım yapan bu bilimin her şeyiyle hayvanlar lehine çalıştığını iddia etmek aceleciliktir. Bu olgun başka bir neticesi de, hisliliğin ölçüsü değişirse, onların bu defa da eski kabullere göre öldürülen türler ve bu şekilde oluşan dünyayı, tersine çevirmenin daha büyük adaletsizliklere yol açacağı de facto bir zemin addetmesinin gerekecek olmasıdır.

Yazarlar “sosyolojik yeter sayıya” ulaşmayı hayli önemli görmektedir. Dolayısıyla onların maksimalist talepler yüzünden sosyolojik desteği yitirmemek adına, farklı kültürlerin hayvanlara yönelik bazı uygulamalarına sadece ahlâkî açıdan temasla yetinip, kuramın siyasî ve yasal imalarını dillendirmemek için sessiz kaldıkları kanısındayız. Ancak yazarların yitirmek istemediği geniş sosyolojik onay tam da bugünlerde esaslı bir sorun teşkil etmeye namzettir. Kovid-19 salgınının doğurduğu koşullar, filozof-



ların kuramlarının özüne yerleştirdiği empatiyi/duyguyu çetin bir imtihana tabi tutacak gibidir. Zira hayvanları yememek şöyle dursun, ikili onların tıbbî deneyler ve aşı için bile kobay yapılmasına şiddetle karşıdılar. Kaç kişinin hayatını kurtaracak olursa olsun insanları kobay yapmayı kimse ahlâki görmez. Öyleyse hayvanlarla da deney yapılmamalıdır. Ancak virüs için farklı ülkelerde yüzlerce ilaç/aşı araştırması yapılmakta ve her gün birileri heyecan içinde aşının yakında hayvanlar üzerinde denenmeye başlayacağını bildirmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye değin, virüs aşısı için hayvan deneylerine karşı çıkan güçlü bir muhalif ses yükselmemiştir. Öyle görünüyor ki, zaten kırılğan olan denge yine insan lehine bozulmaktadır. Kısacası zaten ütöpik olan bu görüş bugün iyice zor bir süreçle sınanmaktadır. İnsan çıkarı, bu çıkar bilhassa hayat olunca, terazinin kefesinde ağır basmaktadır. Habitus, habitata galip gelmektedir.

Bütün bu söylenenler ışığında, son tahlilde hayvanların kobay olarak kullanılması sorunu bizde oldukça ironik bir çağrışım yapmaktadır. Zoopolis'in mantığı, sanki bu defa insanların birbirleri üzerinde asırlardır "deneyimledikleri yöntemleri" hayvanların esenliği için kullanmak suretiyle, insanlık durumunu hayvanlar için laboratuvar, insanları ise kobay gibi görmektir. Fakat biz son asırların insanlık tecrübesinde, hayvanlara aşılacak, onların dertlerine ecza üretecek kadar iyimser bir başarı tablosu görmüyoruz.

Sonuç

Kabul etmeliyiz ki, *Zoopolis* bir yandan çok sayıda hayvanın ve onların habitatlarının arasından geçiyormuş hissini uyandıran ve "yoldaş tavuk/etik yumurta" gibi ilginç tabirler içermesiyle şaşırtıcı ve heyecanlı, öte yandan da onto-teolojik sabitelere karşı yırtıcılarla dolu tekinsiz bir safariyi andırmaktadır. Netice itibarıyla, diğer eleştirilerden ve şahsî tenkitlelerimizden hareketle diyebiliriz ki, ironik bir şekilde *Zoopolis*'in kendisi de, hayvan hakları hareketinde ne evcil hayvanlar gibi mukim ve ne de vahşi hayvanlar gibi egemendir. O, klasik hayvan hakları kuramı ile kendilerinin siyasal hayvan hakları kuramı arasında "eşik" bir konumda sıkışmıştır. Bu aynı zamanda düşünürlerin bakışıyla halihazırdaki "hayvan-hayvanlar cehennemi" ile muhayyel bir "insan hayvanlar-hayvan hayvanlar çokkültürlü cenneti" arasında arafta kalmışlıktır. Bizce *Zoopolis*, yazarlarının da nerele-



re varacağından emin olmadıkları, insanlık durumu malzemesini hayvanlara aktardıkları, mutatis mutandis, bir brikolajdır. Zaten kendileri de özellikle hayvanlara karşı farklı kültürel uygulamalar gibi netameli hususlar hakkında ahlâkî düzlemde kalmakta ve siyasal-hukukî müeyyide özlendilerini şimdilik tehir etmektedirler.

Ezcümle *Zoopolis*, hayvan ile insan, akıl ile duygu, evrensellik ve grup farklılıkları, olan ile olması gereken, idealler ve gerçekler, ahlâk felsefesi ve siyaset felsefesi, siyaset felsefesi ile siyaset, habitus ile habitat, “ve” ile “ya/ya da” arasında arafta kalmış eşik/liminal bir kuramdır. Öyleyse, *Zoopolis* “ya da” Postmodern Fabl’ın muhtaç olduğu kudret, şeyleri yerli yerine oturtmak ve eşik atlamak için alınması elzem esaslı bir *karardadır*.

Kaynaklar

- Beck, U. (2005). *Siyasallığın İcadı*. (Çev. N. Ülner). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Best, S. & K. (2011). *Postmodern Teori*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, Ö. (2014). *Sadakat Ahlakı*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Cochrane, A. & Garner, R. & O’Sullivan, S. (2018). Animal Ethics and the Political. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21 (2), 261-277.
- Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case Against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 127-141.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2014). Unruly Beasts: Animal Citizens and the Threat of Tyranny. *Canadian Journal of Political Science*, 47 (1), 23-45.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. (Çev. M. Yıldırım). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Edmundson, W. A. (2015). Do Animals Need Citizenship? *International Journal of Constitutional Law*, 13 (3), 749-765.
- Garner, R. (2002). Animal Rights, Political Theory and the Liberal Tradition. *Contemporary Politics*, 8 (1), 7-22.
- Garner, R. (2017). Animals and Democratic Theory: Beyond an Anthropocentric Account. *Contemporary Political Theory*, 16 (4), 459-477.
- Gormly, S. (2019). Deliberation, Unjust Exclusion, and the Rhetorical Turn. *Con-*



temporary Political Theory, 18 (2), 202-226.

- Han, B.-C. (2019). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. (Çev. H. Barışcan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrulara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. (Çev. E. Genç), İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. (Çev. P. N. Taneli). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Harari, Y. N. (2019). *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. (Çev. S. Sıral). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Hinchcliffe, C. (2015). Animals and the Limits of Citizenship: Zoopolis and the Concept of Citizenship. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (3), 302-320.
- Hooley, D. (2018). Political Agency, Citizenship, and Non-Human Animals. *Res Publica*, 24 (4), 509-530.
- Horta, O. (2013). Zoopolis, Intervention, and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 113-125.
- Kara, U. Y. (2014). *Kimlik Oyunu: Video Oyunları, Yeni Medya ve Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kasperbauer, T. J. (2015). Rejecting Empathy for Animal Ethics. *Ethical Theory and Moral Practise*, 18 (4), 817-833.
- Küçükalp, K. (2019). Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi. *İnsanı Yeniden Düşünmek: Modern Düşünce'de Temel Tartışmalar*. (Ed. L. Sunar & L. Karagöz). İstanbul: İlem Yayınları.
- Kymlicka, W. & Donaldson, S. (2014). Animal Rights, Multiculturalism, and the Left. *Journal of Social Philosophy*, 45 (1), 116-135.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2017). Human Rights without Human Supremacism. *Canadian Journal of Philosophy*, 48 (6), 763-792.
- Ladwig, B. (2015). Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-Based Critique of Zoopolis. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (3), 282-301.
- Nurse, A. & Ryland, D. (2013). A Question of Citizenship. *Journal of Animal Ethics*, 3 (2), 201-207.



- Özel, İ. (2013). *Erbain: Kırk Yıllık Şiirleri*. İstanbul: Tiyo Yayınları.
- Papadopoulos, D. (2010). Insurgent Posthumanism. *Ephemera*, 10 (2), 134-151.
- Rodriguez, I. O. (2017). Animal Citizenship, Phenomenology, and Ontology: Some Reflections on Donaldson's & Kymlicka's Zoopolis. *Bangladesh Journal of Bioethics*, 8 (1), 21-32.
- Rosello, D. H. (2017). "To Be Human, Nonetheless, Remains a Decision": Humanism as Decisionism in Contemporary Critical Theory. *Contemporary Political Theory*, 16 (4), 439-458.
- Saramago, J. (2015). *Körlük*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kırmızıkelebek Yayınları.
- Widder, N. (2014). *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*. (Çev. F. Ege). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Öz: Hayvan etiği son zamanların en tartışmalı konularından birisidir. Bu sayede hayvan hakları üzerine geniş bir literatür oluşmuştur. Ancak Will Kymlicka ve Sue Donaldson hayvan hakları hareketinin bir süredir tökezlediğini ve yeni bir yola ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Onlar bu güçlüğü aşmak için Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı adlı kitabı yazdılar. Çözüm için önerilen çerçeve, faillik, egemenlik, insan üstünlüğü, rasyonalite, hislilik, vatandaşlık gibi siyaset felsefesi kavramlarının hayvan hakları meselesine teşmil edilmesidir. Düşünürlerin amaçları hem pozitif hem de negatif görevleri kapsayacak bir siyasal kuramın insan-hayvan ilişkisinin adil koşullarını yaratabileceğini ispatlamaktır. Bu görevi yerine getirebilmek için hayvanları üç farklı siyasi bağlama karşılık gelen üç sınıfa ayırırlar: Vatandaşlar olarak evcil, egemen topluluklar olarak vahşi ve yerleşimciler olarak eşik hayvanlar. Fakat biz Zoopolis'in bizzat kendisinin idealler ve gerçekler arasında "liminal" bir konumda sıkıştığını savunacağız. Dolayısıyla Zoopolis'in eksikliğini hissettiği şey, âraftan kurtulmak için alınması elzem esaslı bir karardır.

Anahtar Kelimeler: Zoopolis, hayvan hakları, egemenlik, faillik, vatandaşlık, hislilik, rasyonalite.



