



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**FENOMENOLOJİDEN POLİTİKAYA 20. YÜZYILDA
BAŞKALIK SORUNU**

Onur KARTAL

Doktora Tezi

Ankara, 2015

FENOMENOLOJİDEN POLİTİKAYA 20. YÜZYILDA
BAŞKALIK SORUNU

Onur KARTAL

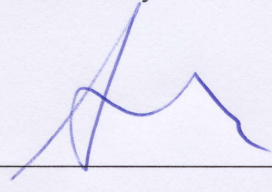
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

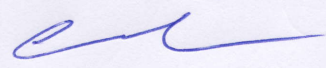
Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

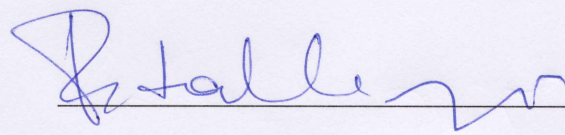
Onur KARTAL tarafından hazırlanan "Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkanlık Sorunu" başlıklı bu çalışma, 20.08.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



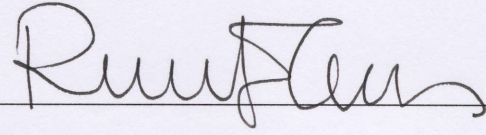
Prof. Dr. Aziz Kurtuluş DİNÇER (Başkan-Danışman)



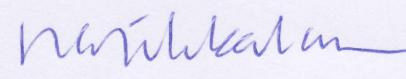
Prof. Dr. Cemal GÜZEL



Prof. Dr. Erdal CENGİZ



Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN



Doç Dr. Nazile KALAYCI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.08.2015



Onur KARTAL

TEŞEKKÜR

Yalnızca tez sürecinde değil Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde Yüksek Lisansa başladığım günden bu yana bana yol gösteren, her konuda yardımcı olan ve anlayışını esirgemeyen hocam ve danışmanın Prof. Dr. Aziz Kurtuluş Dinçer'e teşekkür ederim.

Yine Prof. Dr. Cemal Güzel'e ve Doç. Dr. Nazile Kalaycı'ya bütün bir felsefi serüvenim boyunca yapmış olduğum çalışmalara getirdikleri eleştiriler, öneriler ve her konudaki yardımları için teşekkür ederim.

Arkadaşlarım Yüksel Tarım, Kemal Özdil ve Celal Sabancı'ya, bu tezin yazım sürecinde karşılaştığım sorunları göğüslememde, tezin kimi zaman içeriği kimi zamansa biçimi açısından karşılaştığım problemlerin çözümünde yanımda oldukları için çok teşekkür ederim.

Son olarak bu çalışmanın oluşum sürecinde yaşadığım bütün gerilimleri ve sıkıntıları benimle birlikte göğüsleyen, her türlü yükü benimle birlikte paylaşan eşim Nagehan Tokdoğan'a çok teşekkür ederim...

ÖZET

KARTAL, Onur. *Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkalık Sorunu*, Doktora Tezi, Ankara, 2015.

Bu tez, başkalık nosyonunun yirminci yüzyılda nasıl ve neden felsefenin merkezi bir kavramı haline geldiği sorusundan hareket etmektedir. Başkalık kavramının, Avrupa kültürünün kriziyle bağlantılı biçimde, yirminci yüzyıl düşüncesine yön veren filozoflar tarafından bir çözüm olarak nasıl ortaya koyulduğuna odaklanmaktadır. Bu bağlamda çalışma boyunca Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas'ın felsefi öğretilerine odaklanılacak ve sırasıyla fenomenolojik, ontolojik ve etik perspektiflerden başkalık kavramının nasıl ele alındığı irdelenecektir.

Husserl, Heidegger ve Levinas'ın fenomenolojik, ontolojik ve etik perspektiflerinin kavramın içeriklendirilmesinde sunmuş oldukları katkılar ve bu düşünme momentlerinin girmiş olduğu açmazlar çalışmanın sonuç bölümünün argümanı için zemin hazırlayacaktır. Her bir düşünme momentinin içerisinden geçerek bu çalışmanın göstermeyi amaçladığı şey, her ne kadar fenomenolojik, ontolojik ve etik perspektiflerin kavramın sınırlarının çizilmesinde muazzam katkıları bulunsa da başkalığın ancak siyaset felsefesi zemininde tam içeriğine kavuşabileceğidir.

Anahtar Sözcükler

Başkalık, Transendental Öznelerarasılık, Kriz, Varlık, Dasein, Birlikte-olma, Başkası, Yüz, Ölüm, Başkasının Politikası

ABSTRACT

KARTAL, Onur, *The Question of Otherness in the 20th Century From Phenomenology to Politics*, PhD Thesis, Ankara, 2015.

This thesis intends to discuss the question of how and why the notion of otherness became a central concept of the 20th century philosophy. The study mainly focuses on how this concept has been put forward by the leading philosophers of 20th century as a solution to the crisis of European culture. In this context, the study will concentrate on the philosophical doctrines of Edmund Husserl, Martin Heidegger and Emmanuel Levinas with regards to their handling of otherness from phenomenological, ontological and ethical perspectives respectively.

Along with the contributions to the definition and meaning of the concept, the impasses of these intellectual endeavours consisting of the phenomenological, ontological and ethical perspectives of Husserl, Heidegger and Levinas will provide a basis for the consequential argument of this study. By passing through each of these intellectual moments, this thesis aims to assert that, despite all the enormous contributions of phenomenological, ontological and ethical perspectives, the concept of otherness can only reach its accurate meaning when discussed on the basis of political philosophy.

Keywords

Otherness, Transcendental Intersubjectivity, Crisis, Being, Dasein, Being-With, Other, Face, Death, Politics of the Other

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN FENOMENOLOJİK YORUMU: EDMUND HUSSERL	26
1.1. ANA HATLARIYLA TRANSENDENTAL FENOMENOLOJİ PROJESİ	26
1.2. FENOMENOLOJİNİN DESCARTESÇİ KÖKENLERİ.....	30
1.3. AMPİRİK BİLİNCİN DENEYSEL PSİKOLOJİSİNE KARŞI SAF BİLİNÇ FENOMENOLOJİSİ.....	33
1.4. BEN VE BAŞKA(SI)NIN FENOMENOLOJİSİ.....	43
1.5. <i>KARTEZYEN MEDİTASYONLAR: ÖZNELERARASILIK VE ORTAKLIK SORUNU</i>	50
1.6. KRİZDEN ÇIKIŞ: TRANSENDENTAL ÖZNELERARASILIK.....	55
1.7. MATEMATİKSEL DOĞANIN VE DOĞALLAŞMIŞ BİLİNCİN SOYKÜTÜĞÜ	59
1.8. ÖZNELERARASI YAŞAM DÜNYASI <i>BİLİMİ</i>	64
2. BÖLÜM: ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN ONTOLOJİK YORUMU: MARTIN HEIDEGGER.....	74
2.1. BATI METAFİZİĞİNİN KRİZİ: VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞU	77
2.2. FUNDAMENTAL ONTOLOJİDEN HERMENEUTİK FENOMENOLOJİYE: VAROLUŞUN EKSİSTENSİYAL ÇÖZÜMLEMESİ.	81
2.3. İÇİNDE-OLMA VE DÜNYANIN DÜNYASALLIĞI	94
2.4. BAŞKALARIYLA BİRLİKTE OLMA.....	100
2.5. HERGÜNKÜLÜĞÜN KAMUSALLIĞI VE “ <i>DAS MAN</i> ”	110

2.6. SAHİCİLİK, ÖLÜM VE ZAMAN	129
2.7. KARARLILIK, VİCDAN, KADER	139
2.8. FELSEFENİN SİYASETLE TEMASI VE DÖNÜŞ DÜŞÜNCESİ.....	147
2.9. SONUÇ: FUNDAMENTAL ONTOLOJİDEN POLİTİK NİHİLİZME ...	156
3. BÖLÜM: ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN ETİK YORUMU:	
EMMANUEL LEVINAS.....	159
3.1. VARLIKLA İLK HESAPLAŞMA	162
3.2. VAR(LIĞ)IN ANONİM HİŞİRTİSİ VE KENDİLİĞİN İNŞASI: <i>İL Y A</i> VE HİPOSTAZ OLAYI	164
3.3. BAŞKA(SI)NIN ZAMANI VE ETİĞİN İNŞASI	175
3.4. SAVAŞ MANTIĞINA KARŞI SONSUZLUK FİKRİ, ONTOLOJİNİN EMPERYALİZMİNE KARŞI BAŞKALIK ETİĞİ: <i>BÜTÜNLÜK VE SONSUZ</i>	184
3.5. BAŞKASIYLA KARŞILAŞMA: YÜZ, SÖYLEM, SONSUZ.....	197
3.6. CİNAYET, ÖLÜM, UTANÇ	206
3.7. ONTOLOJİK KOPUŞ: <i>OLMAKTAN BAŞKA TÜRLÜ</i> VE RADİKAL PASİFLİK	218
3.8. YARALANABİLİRLİK, MARUZ KALMA, SÖYLEME	220
3.9. ÜÇÜNCÜ TARAF: ETİK VE POLİTİKA	231
3.10. ETİKTEN POLİTİKAYA BİR HAT ARAYIŞI: YA İSRAİL FİKRİ YA DA BAŞKA BİR ZEMİNİN KEŞFİ	241
SONUÇ: BAŞKASININ POLİTİKASI.....	251
KAYNAKÇA	2744
EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU	294
EK 2: YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	296

GİRİŞ

Başkalık kavramı bu çalışmaya iki sebepten konu oldu. Bunlardan ilki, başkalığın nasıl olup da yirminci yüzyıl felsefi düşüncesine yön veren isimlerin gündemine kurucu bir kategori olarak girdiği sorusuna yanıt verme amacıydı. Bu bizi başka bir kavrama, kriz kavramının felsefi çözümlemesine götürdü. Öyle ki, özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa kültürünün krizi, başka birçok alanda olduğu gibi felsefede de detaylıca masaya yatırıldı ve başkalık ile kriz arasındaki ilişki bu yoğunlaşma sürecinde belirginlik kazanır hale geldi. Bu çalışmaya konu olan Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas, bir yandan Avrupa kültürünün krizine bir çözüm arayışı içine girdiler, diğer yandan da bu çözümü, başkalıkla yani yeni bir toplumsallık ufkuyla ilişkilendirdiler. Buradaki asıl sorun, başkanın başkalığıydı. Zira söz başkalıktan açıldığında uyum, benzerlik ve aynılık temalarını sürekli öne çıkarma arzusuyla şekillenen bir felsefe tarihi geleneği, başkanın başkalığının muhafaza edildiği bir toplumsallık düşüncesinin nasıl detaylandırılacağı konusunda ciddi açmazlarla karşı karşıya kalıyordu.

İşte söz konusu açmazlar, başkalık kavramının bu çalışmaya konu olmasının ikinci nedenini sunuyor. Zira çalışmamız boyunca yapmak istediğimiz şey, Husserl, Heidegger ve Levinas düşüncelerini katederek, başkalığın sırasıyla fenomenolojik, ontolojik ve etik düşünce momentlerinde irdelenme biçimlerinin ne türden katkılar sunduğunu ve nerede çıkmaza girdiğini gösterebilmektir. Krize bir deva olarak görülen başkalıkla ilişkinin bu momentlerinin tıkanma anları, başkalığın tam manasıyla bir deva olabilmesinin yegâne yolunun, siyaset felsefesinden geçtiğini kanıtlar niteliktedir. Bu yüzden bu çalışma, Avrupa kültürünün kriziyle başkalığın çözümlemesini eş zamanlı yürütecek, ancak bu çözümlemenin üç ana durağındaki sorunları teşhir ederek, kriz ve başkalık etrafında düğümlenen sorunları çözüme kavuşturmak adına siyaset felsefesini göreve çağıracaktır.

Hiç şüphesiz başkalık, belki doğrudan bu ad altında değil ama bağlamı ve denk düştüğü sorun açısından tarih boyunca farklı hatlardan kimi kez güçlü kimi kez zayıf bir biçimde

felsefenin gündemine hep girmiştir. Söylemeye bile gerek yok ki, insan dünyasında başkalık bir öznelarasılık sorunudur, zira başka, hep bir “şey”den başkadır ve bu “şey” *ben*’dir. Öyleyse başkalık üzerine düşünmek ilk elden, ben ve başkası arasındaki birebir ilişkilene imkânları ve tarzları üzerine düşündürmektedir. İşbu düşünme, felsefe tarihi boyunca farklı momentlerde, farklı kavramlar altında görünüşe gelmektedir. Bundan dolayı yirminci yüzyıl düşüncesine gelmezden evvel, felsefe tarihi boyunca başkalığın serüvenini ana hatlarıyla ortaya koyacağız.

Aristoteles’e baktığımızda başkalık sorununun kendisine “dostluk” adı altında yer bulunduğunu görürüz. *Nikomakhos’a Etik*’in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarının ana gündemini oluşturan dostluk, düşünmenin ve eylemenin daha yetkin bir formuna ulaşmanın yolu olarak belirlenir: “Dostluk, gençlere yanılığa düştüklerinde, yaşlılara bakım için ve güçsüzlük yüzünden ortaya çıkan eylem eksikliğine yardım için; yetişkinlere ise güzel eylemler için gerekli, çünkü ‘iki kişi birlikte olunca’ hem daha iyi düşünebilir hem de daha iyi eyleyebilir” (Aristoteles, 2007: 1155a 15).

Aristoteles, dostluğun bu ikili düzleminde çok zaman harcamaz ve onu hızla siyasal boyuta taşır. Dostluğun siyasal önemi onun, devletleri ayakta tutmasından ve yasa koyucuların adaletten çok dostluk üzerinde durmasından gelir. Burada dikkat çekici nokta, fikir birliğinin arzu edilen, uyuşmazlığın ise uzak durulması gereken şeyler olarak işaretlenmesidir (Aristoteles, 2007: 1155a 25). Bu nokta önemlidir çünkü daha Antik Yunan’da dostluk, önce siyasetin konu alanına dâhil edilir ve birebir ilişkinin düzlemi, toplumsal ilişkileri belirleyen siyasal organizasyonun kurucu unsuru olarak teşhis edilir. Ardından uyum ve uyuşmazlık, dostluğa dair tartışmanın kategorileri olarak belirlenir. “Kimi onu bir benzerlik olarak alıyor, benzer kişileri dost sayıyor, bundan ötürü de ‘benzer benzerine, kuzgun kuzguna’ vb. diyor. Kimi, benzer olan herkesin birbirine karşıt ‘seramik’ gibi olduğunu ileri sürüyor. Aynı konuya uzaktan, fiziksel bakışlar da var: Kurak toprağın yağmuru, yağmur dolu kutsal gökyüzünün toprağa dökülmeyi sevdiğini söyleyen Euripides, çelişkinin yararlı olduğunu en güzel uyumun karşıtlıklardan ve her şeyin çatışmayla olduğunu söyleyen Herakleitos” (Aristoteles, 2007: 1155b 35).

Aristoteles, dostluğun ideal formunu uyumda bulunduğunu, erdeme uygunluk bakımından benzer kişilerin dostluğunun mükemmel olduğunu söyler. Dostluk, “iyi” ya da “haz”dan

doğar ama her durumda bir benzerliğe göre meydana gelir. Dostların birbirleriyle ilişkilerindeki mükemmellik, bu yüzden taraflardan birinin diğerine aynı şekilde davranmasına ve aynı şekilde karşılık almasına bağlıdır (Aristoteles, 2007: 1156b 20-35). Dolayısıyla dostluğun ön şartı, tarafların iyiden pay almaları ve erdeme uygun eylemeleridir. Zira “dostluğun ruhu eşitlik ve benzerlik, özellikle de erdemce benzerlik”tir (Aristoteles, 2007: 1159b 5). Diğer taraftan “hoş olmayanların ve aynı şeyden hoşlanmayanların birbirleriyle birlikte olmaları olanaksız”dır (Aristoteles, 2007: 1157b 20).

Nasıl ki dostluk, eşitlik ve benzerlik üzerinde yükseliyorsa, siyaset de toplumsal anlamda dostluğun formu olan uzlaşma üzerinde yükselmelidir. Yalnızca uzlaşma sayesinde herkesin istediği olabilir ve uzlaşma yalnızca doğru kişiler arasındaki ilişkilerde gerçekleşebilir. Zira doğru kişiler, “aynı yöne dönüktürler” (Aristoteles, 2007: 1167b). Öyleyse Aristoteles söz konusu olduğunda başkalık sorunuyla ilgili öne çıkan iki noktanın özellikle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki dostluğun, iki tarafın uyumundan, eşitliğinden ve benzerliğinden doğması, diğeri ise bu uyumun politik düzlemde bir uzlaşma biçiminde tezahür etmesidir. Bu iki koşul gerçekleştiğinde dostluk hem ikili ilişki düzeyinde hem de toplumsal düzeyde ideal formunu bulacaktır.

Spinoza'nın *Etika*'sında da aranan unsurun yine Aristoteles'teki gibi uyum olduğunu görebiliriz. Bir farkla ki, bu yapıtta, benin başkasıyla karşılaşmasının daha yoğun bir şekilde işlendiğine tanık oluruz. Hiç şüphesiz bu yoğunluk, Spinoza'nın hareket noktası olarak kabul ettiği birkaç temel unsuru ortaya koymayı gerektiriyor.

Bunlardan belki de en önemlisi meşhur duygulanım kavramıdır. Duygulanımlar beden etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine neden olurlar. Bu duygulanımlardan herhangi birinin upuygun sebebi olduğumuzda etkinlik, diğer durumlarda ise edilginlik meydana gelir (Spinoza, 2006: s. 130-131). İkinci unsur, sevinç ve keder duygulanımlarıdır. Sevinç, yetkinliğin artmasını sağlarken, keder, yetkinlikte bir azalmaya yol açar (Spinoza, 2006: s. 181). Bir diğer unsur meşhur *conatus essendi*'dir. Spinoza'ya göre, her şey, kendi varlığında devam etmek, kendi varlığını sürdürmek için çaba sarfeder (Spinoza, 2006: s. 138). Kendi varlığında devam etmek için sarf edilen çaba, o şeyin özünü oluşturur.

İşte Spinoza benin başkasıyla karşılaşmasını bu unsurlar etrafında incelemeye koyulur. Benin etkinlik kapasitesini artıran, beni daha üst bir yetkinlik formuna taşıyan, haliyle bende sevinç duygulanımını meydana getiren bir karşılaşmanın tarafına karşı sevgi duyduğunu, beni edilginleştiren, yetkinliğin daha düşük bir düzeyine indiren yani bende keder duygulanımına yol açan bir karşılaşmanın tarafınaysa kin duyduğunu söyler. Kederin nedeni olduğuna inandığımız şeyin yok olması bende sevinç uyandıracığından ben ya bu kederin kaynağını kendisinden uzaklaştırmaya ya da onu yok etmeye çalışacaktır. Bu durumda ben eğer bir başka kimse, sınıf veya ulus tarafından sevinç veya kederle duygulanırsa, bu kimse bu sınıf veya bu ulusa sevgi ya da kin besler (Spinoza, 2006: s. 165-166). Yani benin başkasıyla karşılaşması, bir sınıfın bir başka sınıfla, bir ulusun bir başka ulusla karşılaşması olarak da tezahür edebilir. Dolayısıyla sevgi ve keder bir yandan bireysel bir karşılaşmayı belirleyen duygulanımlar oldukları kadar, toplumsal bir karşılaşmayı da aynı ölçüde koşullarlar. Buna bağlı olarak, benin başkasına duyduğu kin neticesinde, başkasının mutluluğundan kederlenmesi haset; kendisini kederlendiren başkasının mutsuzluğundan duyduğu rahatlık ise kindir. Öyleyse şefkat, başkasının iyiliğinden rahatlık duymak; sevgi, başkasının kötülüğünden kederlenmektir.

Varlığımızın korunması yetkinliğimizi artıracak sevinçle, varlığımızın zarar görmesi ise yetkinliğimizi azaltacak kederle koşullandığından, diyebiliriz ki Spinoza'ya göre, varlığımızı koruyacak tarzda sevinç duygulanımını artıracak karşılaşmalar iyi, keder duygulanımına yol açacak karşılaşmalar ise kötüdür. Zira akıl, “tabiata aykırı olan hiçbir şeyi istemeyeceği için, öyle ise o herkesin kendi kendisini seçmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister” (Spinoza, 2006: s. 212). Buradan bakıldığında erdem ilkesi, insanın kendi varlığını koruması için harcadığı çaba, en üstün mutluluk ise insanın kendi varlığını korumasıdır. Başkalarıyla tüm karşılaşmamıza yön veren ilke demek ki *conatus essendi*'den başka bir şey değildir. Spinoza'nın bu kavrayışı, öznelararası düzlemde cereyan edecek ilişkilene imkânlarına doğrudan sirayet edecektir: “[A]ynı tabiatta iki kişi birleşseler, onlar her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli bir kişi olurlar, öyle ise insana insandan faydalı bir şey yoktur; insanların diyorum, hepsinin her şeyde bütün

Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur” (Spinoza, 2006: s. 213). Spinoza'nın kolektiflik bağlamında vardığı sonuç, kişinin kendisi için istemediği bir şeyi başkası için de istememesidir ki, ancak bu şekilde varlığın muhafazası kolektif düzlemde en yetkin formuna ulaşabilecektir. Spinoza burada ikili bir kavrayış geliştirir: Bir yandan herkesin kendi yararına olanı yapmasını erdemin ilkesi olarak belirler ama bir yandan da kişinin kendi yararına olanı yapabilmesinin ancak kolektif bir düzlemde, karşılaşmalarda ve ilkelerde bir uyumla mümkün olabileceğini vurgular. Buradan çıkacak zorunlu sonuç, varlığın muhafazasına hizmet edecek karşılaşmaları sabote eden taraflara yönelik keder duygulanımının ister istemez bu tarafları ortadan kaldırma yönünde bir istekle sonuçlanacağıdır. Tekil bir karşılaşma düzeyinde insana en faydalı olan şey, onun tabiatıyla uyuşan başka bir insandır. Ama elbette bir şartla: Bu uyuşma yalnızca akıl ilkesi doğrultusunda yaşayan insanlar arasında mümkündür. Spinoza için akıl ilkesi, beni başka insanın tabiatıyla zorunlu olarak uyumlu kılacak unsurdur. Öyleyse diyebiliriz ki Spinoza'da, akıl ve duygulanım ben ve başkası arasındaki ilişkiyi belirleyecek iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir farkla ki, aklın hükmettiği ilişkilermeler beraberinde uyumu, yalnızca duygulanımın egemen olduğu ilişkilermeler ise karşıtlığı meydana getirir: “Eğer insanlar Akıl düsturuna göre yaşamış olsalardı, herkes başkasına hiçbir zarar vermeden, kendisine ait olan hakka sahip olacaktı. Fakat insanlar kendi güçlerini çok aşan duygulanışlara ya da insan erdemine bağlı oldukları için, türlü yönlerden sürüklenmişlerdir ve birbirlerine karşıttırlar, hâlbuki onların karşılıklı yardıma ihtiyaçları vardır, öyle ise insanların ahenk ve uyuşma halinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri için, tabii haklarından vazgeçmeleri ve başkasına zarar vermeye elverişli olabilen hiçbir şeyi yapmayacaklarını birbirlerine sağlamaları zorunludur” (Spinoza, 2006: s. 227).

Ezcümle Spinoza, ben ve başkası arasındaki ilişkiye akıl ilkesinin hükmetmesinin gerektiğini düşünür. İnsanların bir toplum etrafında ortaklaşmalarını sağlayan ahenk, faydalı, ahenksizlik ise kötüdür ve başkalarıyla birlikte akıl ilkesi etrafında bir toplumsal yaşamın inşası, aynı zamanda özgürlüğün imkânını da beraberinde getirecektir: “Birincisi, yani duygulanışla yönetilen kimse, istesin istemesin, yaptığı şeyi

hiçbir suretle bilmez; ikincisi, yani akılla yönetilen yalnız kendisini memnun etmek için hareket eder ve bu, yalnız hayatta en üstün yeri tuttuğunu bildiği şeyi yapar ve en çok bu sebepten dolayı arzu eder; bunun sonucu olarak birincisine köle, ikincisine hür insan diyorum” (Spinoza, 2006: s. 248).

Kant'ta ise Spinozacı manada akıl ilkesinin detaylandırıldığını, benin başkasıyla ilişkisinin istemeleri belirleyen ilkeyle mutlak anlamda belirlendiğini, bunun yanında duygulanımların benin başkasıyla ilişkisindeki can alıcı rollerinin gündeme alınmadığını görürüz. Diyebiliriz ki, ben ve başkası arasında Aristoteles ve Spinoza tarafından farklı bağlamlarda aranan uyum, Kant'ta özgürlük tartışmasıyla bir ilkeye, koşulu özgürlük olan ahlâk yasasına bağlı hale gelmekte, her bir karşılaşmada tarafların eylemlerine ve daha önemlisi istemelerine yön verici unsur olarak bu yasa aranmaktadır. Kant'ın eylem alanındaki ölçütü, gayet iyi bilindiği gibi açık ve nettir: Eylemelerimizi belirleyen pratik ilkeler, öznenin yalnızca kendi istemesi için geçerli olduğunda öznel, her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olduğunda ise nesnelirler (Kant, 2009b: s. 21). Öznel olandan nesnel olana geçiş zorunludur ve Kant'ın meşhur formülasyonu “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2009b: s. 36), bir yasa olarak bütün öznelarası ilişkilene tarzlarına damgasını vurur. Kant'ın aradığı şey, içerikten biçime, bireyselden toplumsala ve tekilden evrensele geçiştir ve bir kez bu geçiş tesis edildiğinde eylemlerde istemeleri belirleyen yasa, benden ya da başkasından bağımsız olarak gücünü kendi mutlaklığından almaktadır:

Örneğin içerik, benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğum (mutlu olmak istemeyi herkese atfediyorsam, ki sonlu varlıklar söz konusu olunca bunu gerçekten yapabilirim), ancak bu mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsam, nesnel bir pratik yasa olabilir. Böylece, başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, bu yasanın herkesin kişisel tercihinin bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz; yalnızca aklın, ben-sevgisinin bir maksimine bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin istemeyi belirleyen neden olmasından çıkar. Demek ki saf istemeyi belirleyen nesne (başkalarının mutluluğu) değil, yalnızca yasa biçimiydi. Bu biçim, temelini eğilimde bulan maksimimi sınırlandırmıştı. Ben-sevgisinin maksimimi başkalarının mutluluğuna kadar genişletmek yükümlülüğünün kavramı, dış bir güdünün katılmasından değil, ancak bu sınırlamadan çıkabilir (Kant, 2009b: s. 40).

Benin başkasıyla ilişkisinin saf pratik aklın yasasının dolayısıyla belirlenmesinin anlamı budur. Yasa koyucu olarak pratik akıl aracılığıyla ben, koyduğu yasaya tâbi

olmasıyla başkasına karşı eylemelerini belirlemelidir. Sadece bu koşulla, aynı zamanda hem yasa koyucusu hem de uyruğu olduğu “ahlâk ülkesi”nin bir üyesi olabilmektedir (Kant, 2009b: s. 91). Saf pratik aklın çizdiği sınır sayesinde, ben, eylemlerinin ardında yatan istemesini yasaya tâbi hale getirerek evrenselliğin ufkunu belirleyecektir: “Bu sınırlarla saf pratik akıl, ödeve uygun eylemlerin öznel belirlenme nedenini, yani bu eylemlerin ahlâksal güdüsünü, yasanın kendisinden başka bir yere koymayı ve bu yolla, maksimlere getirilen niyeti bu yasaya saygıdan başka bir yere yerleştirmeyi yasaklar; böylece de hem her türlü kendini beğenmişliği, hem de boş öz-sevgisini yerle bir eden ödev düşüncesini, insandaki her türlü ahlâklılığın en yüksek yaşam ilkesi haline getirmeyi buyurur” (Kant, 2009b: s. 94).

Diyebiliriz ki Kant, öznelarasılığa dair yürüttüğü tartışmada, benin başkasıyla tekil somut ilişkisine yoğunlaşsa da bu tekil somutluğun kendisinde benin başkasıyla ilişkilene tarzını masaya yatırmaktan ziyade, benin yasayla ilişkisini ve benin tür olarak insanla ilişkisini detaylandırmaya koyulur. Burada kutsallık tekil olarak benden ya da başkasından değil, ahlâk yasasından ve tüm insanlıktan doğar. Zira “insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık” kendisinde amaçtır; “özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir” (Kant, 2009b: s. 96). Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bireyseli belirleyen mutluluk ilkesi, evrenseli belirleyen ahlâk ilkesi uğruna bütünüyle feda edilmez. Kant’ın vurgulamak istediği nokta kişinin mutluluk ilkesinden vazgeçmesi değil, saf pratik aklın sınırlarını çizdiği ahlâk yasasının önüne koyduğu ödev söz konusu olduğunda mutluluğu göz önünde tutmamasıdır. Dahası kişinin kimi durumlarda mutluluğu için çaba sarf etmesi ödevdir de; zira Aristoteles’in dış iyilerle ilgili söylediklerine paralel bir şekilde Kant, mutluluğun, sağlık ve zenginlik üzerinden düşünüldüğünde gerçek anlamda ödevi yerine getirmenin araçlarını sağladığı düşüncesindedir (Kant, 2009b: s. 102). Buradan hareketle Spinozacı manada bir *conatus essendi*’nin yani varlığını muhafaza etme, sürdürme ve daha yetkin bir forma taşımada kişinin kendisi uğruna çaba sarf etmesinin gerekli ve zorunlu olduğu düşüncesinin Kant tarafından da korunduğunu söyleyebiliriz. Yine de Kant’ın mutluluğu, eyleminin ilkesinin evrensel bir yasa olabilmesini sağlayacak koşulları oluşturması bakımından araçsallaştırdığını ve insan varlığını belirleyen temel ilkenin bir belirlenimi olarak gördüğünü not etmemiz gerekir: “Ahlâk kendi başına hiçbir zaman mutluluk öğretisi, yani mutluluktan pay alabilmek için bir talimat olarak ele

alınmamalıdır, çünkü ahlâk yalnızca mutluluğun akıl koşuluyla ilgilidir, onu elde etmenin araçlarıyla değil” (Kant, 2009b: s. 141).

Gelgelelim Kant’la ilgili mesele daha çok başkalığın yok-yeriyle ilgilidir. Başkalık tartışması, Aristoteles’te dostluk kavramı altında, Spinoza’da ise duygulanımların yoğunlaşma tarzlarının ben ve başkası arasındaki karşılaşmalara hükmetme biçimlerinde kendisine dolaylı da olsa yer bulabilmiştir. Kant’a geldiğimizdeyse, benin başkasıyla ilişkisi daha soru konusu edilmeksizin yasayla dolayımlanır ve yasa koyucu insanın yasaya tâbiyetiyle bir sorun kimliğine bürünmeden çözüme kavuşturulur. Başkalık sorunu Kant’ın gündeminin bütünüyle dışındadır; bireysel olanla evrensel olan arasındaki bağ, istemenin öznel ilkesi evrensel yasa formuna tercüme edilebilir hale geldiğinde kurulabilecek, böylelikle her bir insan kendinde amaç olarak kendisine yer bulabildiği bir ahlâk ülkesinin üyesi haline gelecektir.

Şüphesiz Kant’ın arayışında olduğu şey, zamana ve mekâna bağlı olmayan bir zorunluluk dolayısıyla insanın kendisini araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak gören bir eylemlilik pratiğinin etik keşfidir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nden *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ne geçtiğimizde bu arayışı daha net bir şekilde görürüz. Kant’a göre ahlâk yasasının yükümlülüğünün nedeni, insanın doğal yapısında ya da dünyanın koşullarında değildir. Zeminini deneyde bulan hiçbir talimat, ahlâk yasası olamaz. Ahlâk yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öge taşıyan bilgilerden önce ayırdırlar ve bu bilgilerin yalnızca saf kısımlarına dayanırlar. İnsana uygulandıklarında, insana ilişkin bilgiden bir şey almazlar, aksine akıl sahibi bir varlık olarak insana *a priori* yasalar verirler (Kant, 2009a: ss. 4-5). Bireysel ya da tekil düzlemde gün yüzüne çıkabilecek olası tüm farklılıklar, insanın doğal yapısından ve dünyanın koşullarından azade kendisini dayatan yasanın zorunluluğuyla devre dışı bırakılırlar. Benin başkasına ilişkin öznel tutumu ne olursa olsun, “ödevden dolayı”nın zorunluluğu “eğilimden dolayı”nın keyfilğine baskın çıkar:

Varsayalım ki, o insansever kişinin ruhsal dünyası başkalarının alınyazısına bütün duygudaşlığını söndüren kendi acılarıyla bulutlanmış olsun, sıkıntı içinde olan başkalarına iyilik yapma olanağı hep elinde olsun, ama kendi sıkıntısıyla başı yeterince dertte olduğundan başkalarının sıkıntısı onu duygulandırmaz; ve şimdi, hiçbir eğilim onu buna itmeden, bu ölümsü duyarsızlığından kendini çekip çıkarsın ve eylemi, hiçbir eğilim duymadan, yalnız ve yalnız ödevden dolayı yapsın; işte o zaman ilk defa eylemi halis ahlâksal değerini taşır. Dahası: doğa şu ya da bu

insanın kalbine genel olarak pek az duygudaşlık koymuşsa, başkaca dürüst bir insan olan o, mizaç olarak soğuksa ve belki de kendi acılarına karşı ona özel bir sabır ve dayanma gücü bağışlanmış olduğundan, aynı şeyleri başka insanlarda da varsaydığı, hatta beklediği için, başkalarının acılarına ilgisizse eğer doğa (doğrusu, en kötü ürünü olmayan) böyle bir insanı, özellikle insan dostu olarak yaratmamışsa; acaba o, yine de, kendine iyilikli bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha yüksek bir değer vermesini sağlayacak bir kaynak kendinde bulamaz mıydı? Hiç kuşkusuz! Karakterin ahlâksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar (Kant, 2009a: ss. 13-14).

Görebileceğimiz gibi Kant, kişinin öznel eğilimlerine karşı yasanın nesnel zorunluluğunu çıkararak öznelerarası ilişkiyi, her iki kutbun bireysel eğilimlerinin rastlantısallığından soyutlar ve çoğu kez bu eğilimlere karşı durmayı gerektiren yasal zorunluluğa tâbi kılar. Ödevin yasal zorunluluğu, birçok durumda ben sevgisine karşı işleyerek kişinin kendini yadsıma istemi olarak kendisini gösterir (Kant, 2009a: s. 23). Böylece ben, başkasının mutlu olmasına, bu mutlulukta beni ilgilendiren bir şey olduğu için değil, bu mutluluğu dışarıda bırakacak bir maksim, genel bir yasa olamayacağı için yardımcı olmaya çalışacaktır (Kant, 2009a: s. 59). Sözün özü Kant, benin başkasıyla somut tekil ilişkisini, kaynağını *a priori* olarak akılda bulan ve deneysel olandan yararlandığı ölçüde değeri eksilen ahlâk kavramlarıyla dolaylı olarak deneyüstü, evrensel bir kritere tâbi hale getirir. Her bir kimse ahlâk yasasına boyun eğdiği ölçüde uyumun ve ortaklığın hüküm sürdüğü, insanın kendinde bir amaç olarak değer bulduğu amaçlar krallığının bir üyesi kılınacaktır. Söylemeye bile gerek yok ki, başkalığın ve başkasının bu krallıkta yeri yoktur...

Kant'ın en sadık mirasçılarında Johann Gottlieb Fichte'ye baktığımızdaysa “ben” kavramının, onun bütün bir felsefi öğretisine hükmettiğini görürüz. Öyle ki, Fichte'nin meşhur *Wissenschaftslehre*'sinin mantıksal bilimsel bir transendental felsefe olarak çekirdeği saf ben'dir: “Kişi olanaklı her şeyden, kendisinden başka bir şey soyutlamanın kesinlikle olanaklı olmadığı şeye varana dek soyutlama yapmayı sürdürmeli. Geriye kalan şey, kişi kuşkusuz kendisinden soyutlama yapamayacağı için, aynı zamanda düşünme yetisi için tamamen düzenleyici olarak belirlenen saf Ben'dir” (Fichte, 2006c: s. 175). Saf Ben, aslında, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz ilkesi ve tüm bilinçlerin dayanağı olan, yani bilinci olanaklı kılan “A, A'dır” önermesinin ilk belirlenimidir (Fichte, 2006b: s. 201). Zira bu önermenin, asıl formülasyonu “Ben, Benim”dir. Bu önerme koşulsuz ve mutlak olarak geçerlidir ve “bundan empirik

bilincin tüm olgularının açıklama temelini, Ego'daki her koyuştan önce Ego'nun kendisi yoluyla koyulması gerektiği sonucu çıkar” (Fichte, 2006b: s. 204).

Farklılıklar içinde aranan birliğin, düzenin ve uyumun da yine “ben” kavramından hareketle tesis edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır: “Formu olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve uyum getiren Ben'dir. Düzenlilik, yalnızca insandan kaynaklanır, onu sarar ve onun görebildiği yere kadar uzanır. Öyle ki, gözlemlerinin alanını genişlettikçe de, düzen ve uyumun alanı daha bir genişlemiş olur” (Fichte, 2006e: s. 55). Ben, düzen ve uyumdan yoksun sonsuzluğa, düzenin ve uyumun yayılacağına teminatıdır. İnsan dünyası da böylesi bir düzen ve uyum etrafında bir araya gelecek ve farklı bedenler içindeki her bir tin, tek bir tini meydana getirmek için çaba sarf edecektir (Fichte, 2006e: s. 56). Ben merkezinde her şeyi kapsayacak tarzda genişleyecek bu düzen ve uyum sayesinde ki, nerede yaşarsa yaşasın her bir insan, “ben varım” diyebildiği ölçüde bir diğerinin yoldaşı ve kardeşi olacaktır: “Her nerede yaşarsan yaşa, yalnızca bir insan yüzü taşıdığın için -bir köle sahibinin kamçısı altında şeker kamışı ekerken hâlâ bir hayvandan farksız yaşıyor olsan da; Tierra del Fuego sahilinde oturup kendi tutuşturmadığın bir alevde ısınyorsan ve kendi sayesinde yanmış olmayan bu alev acı ağlayarak kendiliğinden sönüp gitse de, yahut en zavallı ve ahlâksız bir alçak olarak bana görünsen de yine tüm açılardan sen, ben neysem osun. Çünkü bana ‘ben varım’ diyebilirsin ve tam da bu nedenle sen, benim yoldaşım ve kardeşimsin” (Fichte, 2006e: s. 58).

Bu satırlara elbette “ben” kategorisi hükmeder. Ancak ilk defa Fichte'yle, başkasının yüzünde görünüşe gelen farklılığı, öznelerarası ortaklık tartışmasının içerisine güçlü bir şekilde dâhil edilmiştir. Nihai kertede arzu edilen yine uyum ve düzendir belki, ama fark kendisine aynı olanın ufkunda yer bulabilmiştir. Aynı olanın ufku ise benim, başkasının, başkasının da benim “çember”ine dâhil olabilmesinden geçmektedir. Zira ben, bir bendir ve bu açıdan bir ben olan herkes birbiriyle aynıdır.

Bu söylediklerimizden farkın, Fichte felsefesi için aşılması gereken arazi bir basamak olduğu kanaati oluşabilir. Oysa durum bunun tam tersidir. Fichte için bizdeki herhangi bir özel belirlenimin ya da yazgının bilinci, Ben-olmayana olan karşıtlığından geçer. Ben'den ayrılan ve ben'in karşısında duran her şeyin adı olarak Ben-olmayan, saf

ben'in olumsuz kavranışının koşuludur:¹ "Saf Ben yalnızca olumsuz bir şekilde tasarlanabilir; Ben-olmayan'ın karşıtı olarak. İkincisinin ayırt edici özelliği çokluktur. Dolayısıyla birincisinin özelliği tam ve mutlak birliktir" (Fichte, 2006a: s. 118). Fichte'nin ben'in ben-olmayan'la ilişkisini dolayım ile değil de karşıtlık üzerinden çözümlemesi de tesadüfi değildir. Zira dolayım, ben-olmayan'ın ben'in kendini belirlemesinde bir rolü, bir etkisi ve bir payı olduğunu ifade eder. Oysa karşıtlık aracılığıyla Fichte'nin yapmak istediği ben-olmayan ile ben arasında net bir sınır çizmektir ve ben-olmayan olumsuz bir kavramı ifade etmektedir: "Kişi Ben kavramını karşı bir *Ben-olmayan* aracılığıyla belirlemeksizin, belirli etkinlik aracılığıyla oluşan (Ben) kavramını kavrayamaz (...) Bu karşıtlığın bir sonucu olarak, Ben-olmayan, etkinliğin (gerçek) olumsuzluğu olarak nitelendirilebilir; yani Ben-olmayan, ortadan kaldırılmış etkinlik kavramı olan 'varlık' olarak nitelendirilebilir. Bu sebeple varlık kavramı, hiçbir şekilde kökensel bir kavram değil, etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır" (Fichte, 2006f, s. 213).

Açıktır ki burada, ben-olmayan rasyonel bir varlığa işaret etmez. Zira başka bir rasyonel varlık, ben-olmayan değil rasyonel olandan pay aldığı ölçüde başka bir ben'dir: "[T]üm rasyonel varlıkların nihai ayırt edici özelliği mutlak birlik, değişmez bir şekilde kendisiyle özdeşlik ve bütünüyle kendisine uyumdur. Bu mutlak özdeşlik, saf Ben'in formudur ve onun tek gerçek formudur" (Fichte, 2006a: s. 119). Dolayısıyla asıl anlamda başkılığa ancak varlık düzeyinde gerçek anlamda bir yer açıldığına dikkat etmemiz gerekir. Yine de varlık düzeyinde de olsa Fichte'nin başkılığa yer açarken olduğu gibi bu başkılığın benin kategorilerine tercüme ederken sergilediği kuramsal performans göz ardı edilmemelidir. Fichte, ben'in ben-olmayan'a kendi formunu dayatmasının gerekli olduğunun altını ısrarla çizmektedir. Ona göre, insanın duygusu ve tasarımı özgür değil, ben'in dışındaki şeylere bağımlıdır. Buna rağmen insan, tasarımının ve duygusunun bağımlı olduğu şeylere karşı harekete geçmeli, bu şeyleri değiştirmeyi ama bunu, ben'in saf formuyla uyumlu olacak tarzda yapmayı denemelidir ki, böylece ben-olmayan'a dair tasarımları, saf ben'in formuyla uyumlu hale gelebilsin. Bu uyumluluk, bir yandan bizden kaynaklanan hatalı eğilimleri bastırma ve yok etme,

¹ Buradaki sorunu Hegel'den yardım alarak açıklayacak olursak, "Ben, benim" önermesinin Fichte için öznel Ben için geçerli olduğunu, saf Ben anlamında nesnel Ben'in ise Ben-olmayan'la karşıtlığı gerektirdiğini söyleyebiliriz (Hegel, 2006: s. 433).

diğer yandan da dışsal olanın kavramlarımıza göre değıştirilmesi ve dönüştürülmesiyle mümkün olabilecektir. Öyleyse diyebiliriz ki, başka, Fichte'nin gündemine yalnızca rasyonel olmayan varlıkların adı olarak ben-olmayan çerçevesinde ve kısmen, farklı mekân ve kültürlerden insanların görelî ve rastlantısal koşulları bakımından girmiştir. Ama ilki, saf benin kavramlarına tercüme yoluyla, ikincisi ise rasyonel bir varlık olması sebebiyle rastlantısal koşulları her ne kadar farklı olsa da nihai kerte de bir başka ben olması itibariyle, aynı olanın düzenine dâhil edilmektedir: “İnsanın nihai ve en yüksek amacı, kendiyile tam bir uyum ve -böylece kendisiyle uyum içinde olabilir- tüm dışsal şeylerle kendisinin bunlara dair zorunlu ve pratik kavramları arasındaki uyumdur (başka bir deyişle, şeylerin nasıl olması gerektiğini belirleyen kavramlar). Eleştirel Felsefe'nin terimlerini kullanırsak, Kant'ın ‘en yüksek iyi dediğı’ şey bu uzlaşmadır” (Fichte, 2006a: s. 120).

Böylece Fichte için toplum, rasyonel insanların birbirleriyle yan yana oldukları bir ilişkiyi ifade eder. Rasyonelliğın ayırt edici özelliğı ise, onun aynı zamanda kavramlar tarafından yönetilen amaçlı bir etkinlik olmasıdır ve burada amaç, çokluğun birlik içindeki uyumundan başka bir şey değildir (Fichte, 2006a: s. 126). Fichte, bu toplumsallık ufkunda benin başkalarının nasıl düşündüğünü bilemeyeceğini ve benin kendi düşünme biçimini başkalarının düşünme tarzları üzerine kuramayacağını kabul etmektedir. Yine de rasyonel olan, bizi nasıl rasyonel düşünmeye zorluyorsa, başkalarının da buna uygun olarak bizim gibi düşünmesi gerektiğı varsayımı, Fichte tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmektedir: “Ben, diğerlerinin düşündüğü gibi düşünmek zorunda değilim; onun yerine, diğerlerinin benim düşünmek zorunda olduğum şekilde düşünmek zorunda olduklarını varsaymalıyım” (Fichte, 2006d: s. 197).

Toplumsallık arzusu, insanı diğer rasyonel varlıklarla etkileşime girmeye zorlamaktadır. Etkileşimin ise Fichte'ye göre iki farklı boyutu vardır. İletişim kurma dürtüsü bunlardan ilkidir. İkincisi ise yukarıda söylediklerimize paralel bir şekilde aynı olanı tesis etmeye hizmet etmektedir: Diğer herkesi kendimizle mümkün olduğunca eşit kılmak (Fichte, 2006a: s. 135). Böylece ben ile başkası arasındaki ilişki, benin, başkasını kendisiyle aynı düzeye taşıma hedefinde anlamını bulacaktır: “Bizim ötekilerden daha yetkin olduğumuz sürece, onların bizim kadar yetkin olmadıklarından şikâyet etmeye hakkımız

var mı? Bizim en önemli yetkinliğimiz, tam da ötekilerin gelişimi için üstlendiğimiz görev değil mi?” (Fichte, 2006a: ss. 159-160).

Hegel, buraya kadar izlediğimiz hattan beslenir elbette ama benin başkasıyla karşılaşmasını bütünüyle başka bir bağlama taşır ve bu karşılaşmayı bir tanınma mücadelesi zeminine oturtarak analiz eder. Başkalıktan doğru meseleye yaklaştığımızda meşhur efendi-köle diyalektiğinin, bu karşılaşmanın adından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Kendinde olanın kendinde ve kendisi-için olma sürecinin momentlerinde, bilincin özbilinç olma aşamasına varma çabası böylesi bir karşılaşma zemininde cereyan etmektedir. Zira özbilincin doyuma ulaşabilmesinin yegâne koşulu başka bir özbilinçle karşılaşmasıdır: “Özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır” (Hegel, 2004: s.131).

Hegel için, bir özbilinç ancak bir başka özbilinç için vardır ve özbilinç ancak başkasınca tanınmasıyla özbilinç olabilir. Kendisinin kendi başkalığındaki birliğinin belirginlik kazanabilmesinin yegâne yoludur bu. Diyebiliriz ki, nasıl Fichte Benin, ben-olmayanla karşıtlığında saf Ben olacağını iddia ediyorsa Hegel de bu kez, ben-olmayı başka bir bilinç sahibi varlığa uyarlamakta, benin başka bir benin dolayımından geçerek özbilinç olabileceğini öne sürmektedir. Bunun anlamıysa benliğin inşasında başkasıyla karşılaşmanın zorunlu bir adım olarak işaretlenmesidir: “Bir *özbilinç bir özbilinç için* vardır; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirttik olur” (Hegel, 2004: s. 131) ve yine “özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde ve kendi içindir*; eş deyişle ancak tanınan bir şey olarak vardır” (Hegel, 2004: s. 132).

Benin başkasıyla ilişkisinde yeni olan, yani mücadele unsuru tam da burada sahneye çıkar. Zira Hegel, kendi dışına çıkan özbilincin kendi kendisini yitirdiğini ve kendisini başka bir öz olarak bulduğunu söyler ama bunun anlamı başkasını kapsayarak aşmaktır. Ben başkasına açılırken başkasını bir öz olarak görmemekte, aksine başkasında kendi kendisini görmektedir.

Hegel’in başkalık tartışmasına asıl katkısı ise başkasını da benle eşit pozisyonda, aynı arayış içerisinde başka bir aktör olarak konumlandırmasıdır. Yani Hegel, yalnızca özbilincin doyuma ulaşabilmesi için kendi dışına çıkmasını bir koşul olarak koymamış,

aynı zamanda bu süreci her iki tarafın da etkin bir şekilde müdahil oldukları bir karşılıklılık ekseninde düşünmüştür. Öyleyse biraz önce, benin başkasında kendisini gördüğü ve onu kapsayarak aşmak suretiyle kendisine geri döneceği düşüncesi başkası için de aynı oranda geçerlidir:

[Ama] özbilincin başka bir özbilinç ile ilişkideki bu devimi bu yolda salt *bir* özbilincin *eylemi* olarak tasarımlanmıştır; ama birinin bu eyleminin kendisi çifte anlam taşır: *Kendi eylemi* ve o denli de *başkasının eylemi* olmak; çünkü başkası da eşit ölçüde bağımsızdır, kendi içinde kapalıdır, ve onda onun kendisi yoluyla olmayan hiçbir şey yoktur. Birincisi önünde nesneyi ilkin salt İsteğin nesnesi olarak değil ama kendi için varolan bağımsız bir şey olarak bulur ve bu yüzden eğer bu nesne kendi kendisinde birincinin onda yaptığını yapmazsa o da nesne üzerinde kendi için hiçbir şey yapamaz. Böylece devim açıkça iki özbilincin çifte devimidir. Her biri *ötekinin* onun *yaptığı* ile aynı şeyi yaptığını görür; her biri ötekinden istediğini kendisi yapar ve buna göre yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yapıyor oldukça yapar; tek yanlı eylem yararsız olacaktır, çünkü olması gereken ancak ikisi tarafından ortaya çıkarılabilir (Hegel, 2004: s. 133).

Bu satırlarda açıkça görürüz ki Hegel, belki kendisinden sonraki düşüncede de eşine az rastlanır bir şekilde, benin başkasıyla ilişkisini, benin etkin, başkasının edilgin konumlarda rol aldıkları tek taraflı bir bilinçlenme süreci olarak değil, iki tarafın da eşit düzeyde kurucu birer aktör olduğu, başkasının da en az ben kadar bağımsızlığını muhafaza ettiği, başkasının da en az ben kadar bu bağımsızlığı özbilinç olma uğruna dışarıya açılarak riske attığı karşılıklı bir devinim süreci olarak okumaktadır. Elbette taraflardan biri, mutlak anlamda tanınan diğeri ise mutlak anlamda tanıyan olacaktır, ancak bu dağılım baştan verili değildir; tam da tanınma mücadelesinin sonucunda belirginliğe kavuşacaktır. Hegel'in bir diğer muazzam katkısı, bu tanınma mücadelesinin ölümüne bir mücadele olduğunu gözler önüne sermesidir. Hegelci perspektifin yirminci yüzyılın tanınma etrafında yoğunlaşan siyaset kuramı tartışmalarına damgasını vurmasını sağlayan belki de en can alıcı unsurlardan biriyle karşılaşırız burada. Bir bilincin kendisini başka bir bilince sunuşu,

kendini nesnel kipinin arı olumsuzlaması olarak göstermesinden, ya da hiçbir belirli *varoluşa* bağlanmadığını, belirli-varlığın evrensel tekilliğine, e.d. yaşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur. Bu sunuş ikili bir eylemdir: Başkasının eylemi ve kendi kendisinin eylemi. Bu *başkasının* eylemi olduğu sürece, her biri ötekinin ölümünü amaçlar. Ama bunda ikincisi de, *kendi kendisinin eylemi* bulunur; çünkü birincisi kendi yaşamının tehlikeye atılmasını kendi içinde kapsar. İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalim kavgası yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirlenir. Bu kavgaya girmelidirler, çünkü kendi kendilerinin pekinliğini, *kendileri için olmayı*, başkasında ve kendilerinde gerçekliğe yükseltmelidirler. Ve ancak yaşamın tehlikeye atılması yoluyla ki

özgürlük kazanılır (...) Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz *kişi* olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir. Benzer olarak, her biri kendi yaşamını tehlikeye attığı gibi başkasının ölümünü de amaçlamalıdır; çünkü başkası onun için kendisinden daha değerli değildir (Hegel, 2004: s. 135).

Gayet iyi bilindiği gibi bu mücadelede boyun eğen taraf *köle* [*Knecht*], galip gelen taraf ise *efendi* [*Herr*] olarak konumlanır. Efendi, özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinçtir; köle ise özü bir başkası için yaşamak olan bağımlı bilinçtir. Ancak bu tabloda ne efendi ne de köle, özbilincin doyumuna ulaşamazlar. Efendi bir yandan kendine tâbi bir varlıkla ilişkide olduğundan, bağımsız bir bilinç tarafından tanınma imkânından mahrum kalmıştır. Zira köle, artık bağımlı bir bilinçtir. Diğer yandan “şey”le yani doğayla ilişkisi artık köleyle dolayımlanmışır. Böylece şeyin bağımlı yanını, yani kölenin dolayımından geçtiği kadarını alır ve onla yalnızca yararlanma düzeyinde temasa geçer. Bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır. Köle ise bir yandan doğayla dolaysız ilişkiye girme fırsatını bulur. Diğer yandan kendisini baştan aşağıya sarsan ölüm korkusuyla irkildiği için kendi benliğinin bilincine tam da bu korku aracılığıyla varma şansını yakalar. Ne var ki, o da başkası için varlık olarak efendiye tâbidir (Hegel, 2004: s. 138-139). Bu sorunun çözümü için bir yandan *Tinin Fenomenoloji*'deki “Tin” tartışmasına yoğunlaşmamız ve töz olarak, evrensel kendine-özdeş ve kalıcı öz olarak tinin, her bir bilincin eylemiyle herkesin birliğini ve özdeşliğini tesis eden evrensel iş [*Werk*] olarak nasıl tarif edildiğine; bir yandan da *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ne odaklanarak devlet/yurttaş özdeşliğinin hak/ödev özdeşliğiyle nasıl tesis edildiğine bakmamız gerekir. Ancak her iki seçeneği takip ettiğimizde de başkalığın artık gündeme alınmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada bizim tartışmamız için asıl önemli olan, Hegel’le birlikte artık ben ve başkası arasındaki ilişkide bir tanınma mücadelesinin söz konusu olması, bu mücadelenin bir ölüm-kalım kavgası olarak cereyan etmesi ve belki de en önemlisi ben kadar başkasına da etkin, kurucu bir rol verilmesidir.

Enteresan bir şekilde Hegelci izleğin Nietzsche’de de muhafaza edildiğini görürüz. Enteresandır çünkü bu iki isim, belki de sadece bu hususta, başkalık ve mücadele konusunda birbirlerine bu kadar yaklaşabilmişlerdir. Nietzsche’nin tartışmasını belirleyen hâkim unsur ahlâktır hiç şüphesiz. Ne var ki, Nietzsche, soykütük projesinde iyinin ve kötünün tarihine doğru yol alırken bunların hem varoluşu baştan aşağıya

belirleyen hem de ait oldukları ahlâksal dizgeye göre benin başkasıyla ilişkisinin ne olacağına hükmeden kategoriler olduğunu söyleyecektir. Burada Nietzsche’yi Hegel’e yaklaştıran şey, Nietzsche’nin farklı ahlâk şablonları arasında her defasında değişebilen hiyerarşinin zora dayalı tarihine ışık tutması ve benin başkasıyla ilişkisini gücün yoğunlaşma derecelerine göre farklılık gösteren bir mücadele zeminine oturtmasıdır.

Elbette ahlâk dizgeleri Nietzsche için ilk elden yaşamla ilişkileri bakımından farklılaşırlar. Yaşamı olumlayan, kutsayan, güçlendiren ve zenginleştiren bir değerler dizgesinin karşısında yaşama düşman, zayıf, yoksul ve yoksun bir perspektifin hâkim olduğu değerler dizgesi vardır. Nietzsche felsefesi boyunca sürekli olarak bu karşıtlığın yankılanmasına tanık oluruz. Roma, efendi, şövalye ya da aristokrat ahlâkı hep Yahudi, köle, ruhban ya da avam olanın ahlâkıyla karşıtlığında söz konusu edilir. Ancak konumuz bakımından Nietzsche’nin üzerine eğildiği bu karşıtlıkta asıl olarak bizi iki husus ilgilendiriyor. Bunlardan ilki efendi ahlâkının, kişinin kendisine yönelik bir olumlamasından, köle ahlâkının ise başkasına yönelik bir yadsımadan ve değersizleştirmeden doğmasıdır:

Ahlâkta köle başkaldırısı, hincin yaratıcı hale gelmesi ve değerler üretmesiyle başlar: bu gerçek tepkide, eylem tepkisinden yoksun olan ve kendilerini yalnızca, kurmaca bir öç yoluyla zarardan koruyan yaratıkların hincidir. Tüm asil ahlâk, utkulu bir kendini “evetleme”den doğarken, köle ahlâkı en başından “hayır” der “dışarıdakine”, “farklı olana”, “kendinden olmayana”: ve bu “hayır”, onun yaratıcı edimidir. Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü -kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim- hınca özgüdür: köle ahlâkı oluşturmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim duyar, -eylemi, temelinde bir tepkidir. Asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tam tersidir: o kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu bir sevinçle evetlemek için arar, -onun olumsuzluk kavramı “aşağı”, “bayağı”, “fena”, onun o iyiden iyiye yaşam ve tutkuyla yoğrulmuş olumluluk temel-kavramı “biz asiller”, “biz iyi olanlar”, “biz güzel olanlar”, “biz mutlu olanlar” ile karşılaştırıldığında sonradan doğma ve soluk bir karşıtlıktır yalnızca (Nietzsche, 2011: ss. 29-30).

Efendi ahlâkında kişi, değerini kendinden hareketle koyarken, köle ahlâkında kişi, kendi değerler şablonunu başkasına referansla oluşturur. Bu durumda, başkasının iyi dediği şey kötü, kötü dediği şey ise iyi olacaktır. İkinci önemli noktaysa köle ahlâkında, farklı olanın, dışarıdan ve yabancı olanın hem bir tikslenme nesnesi durumuna getirilmesinin hem de baskılanmasının söz konusu olmasıdır. Benin ahlâki kategorilerini benimsemediği ölçüde başkası ya bir tikslenme nesnesidir ya yok edilmesi gereken bir

şeydir. Belirtmeye bile gerek yok ki, birçok durumda hem tikslenme hem de yok etme edimleri, başkasına karşı aynı anda iş başındadır. Öyleyse diyebiliriz ki, Nietzsche felsefesinde en temelde, benim başkasıyla karşılaşması iki ahlâk anlayışının karşılaşması düzeyinde, “biz” ve “onlar”ın karşılaşması biçiminde, bir mücadele formunda kendisine yer bulur. Efendi ahlâkında, ben kendine yönelik bir evetlemeyle kendi değerlerini kendisinden hareketle ve yaşamı zenginleştirecek tarzda meydana getirirken, köle ahlâkında ben, kendi iyisini ve kötüsünü başkasının değerlerini ters yüz ederek yani kendisinden hareketle değil başkasından hareketle, etkin bir şekilde değil tepkisel bir şekilde oluşturur. Yine köle ahlâkında ben, başkasını dışarıdan, yabancı, farklı ve tehditkâr bir unsur olarak mühürler ve bu yüzden baskı/yok etme pratiklerini devreye sokar. Ama en temelde bu karşılaşma, tıpkı Hegel’de olduğu gibi, güce dayalı, mücadeleyi esas alan bir karşılaşmadır. Bu unsurlar, biz ve onlar arasındaki karşılaşmada, hangi ahlâk biçiminin egemen olacağını doğrudan belirlemektedirler. Gelgelelim tüm bunların ötesinde Nietzsche, bütün felsefesi boyunca ben ve başkası, “biz” ve “onlar” arasındaki muhtemel temasları yalnızca negatif düzlemde, köle ahlâkının efendi ahlâkı üzerindeki boyunduruğu bakımından gündeme almış; kolektifliğin kurucu ve pozitif varyantları üzerine eğilmekten ziyade, azınlık olanın yani bireysel düzlemde başkasının kendinden türettiği yaşamı olumlayıcı değerler dizgesini vurgulamaktan öteye geçmeyi hiç tercih etmemiştir. Nietzsche’nin üst insanı, ya “bu kulaklara göre ağız” değildir, ya “bir dinamit”tir ya da “insan kırıntıları arasında” dolaşmaktadır. Arayışı her durumda bu insan figürünü, toplumsallığın zehirleyici etkilerinden koruyup kollayacak, yalıtılmış alanlardır...

Aristoteles’ten Nietzsche’ye çizdiğimiz bu hat, başkalık sorununun farklı bağlamlarda, felsefe tarihinin farklı dönemlerinde kendisine yer bulduğunu gözler önüne seriyor. Bu tabloda, hâkim eğilimi belirleyen şeyin, ben ve başkası arasındaki mesafenin ya Aristoteles’te olduğu gibi erdem, ya Spinoza’da olduğu gibi akıl ilkesi, ya da Kant’ta olduğu gibi ahlâk yasasıyla kapatılmasına yönelik çaba olduğuna tanık oluyoruz. 19. yüzyıla geldiğimizdeyse başkalığın artık felsefenin hâkim temalarından biri haline geldiğini görüyoruz. Yine de başkalığın Fichte’de saf Ben, Hegel’de ise yurttaşlık ile çözüldüğünü, ben ve başkası arasındaki ilişki pahasına başkasının başkalığının feda

edildiğini teslim etmemiz gerekir. Nietzsche’de başkalığın indirgenemez farkının muhafaza edilmesine yönelik güçlü bir hamleyle karşılaştığımız inkâr edilemez. Ancak bu kez de, başkalığın indirgenemez farkı, ben ve başkası arasında kapatılamaz bir mesafeyle koruma altına alınmış, bir ortaklık düşüncesi, ben ve başkası arasındaki pozitif ilişkilene imkânları zemininde tartışma konusu edilmemiştir.

Ama yine de başkalığın, felsefenin merkezi ve kurucu unsurlarından ve toplumsal/tarihsel bakımdan sınırları alabildiğine geniş ve çetrefilli bir sorunun, Avrupa’nın krizi sorununun güçlü çözüm önerilerinden biri olarak yirminci yüzyılın ilk yarısında karşımıza çıktığını teslim etmemiz gerekir. Öyle ki, artık başkalık, etrafından dolaşarak felsefelerinin çekirdeğini kavramamızın mümkün olmayacağı tarzda filozofların kuramsal serüvenlerine hükmeder hale gelmiştir. Bize öyle geliyor ki bunun nedeni krizin, Avrupa’nın krizi formunda bütün tarihsel toplumsal uzamı kuşattığı, kuramsal arenaya da merkezi bir sorun olarak girmesidir. Dolayısıyla başkalığın gücü biraz da krizin büyüklüğünden gelmektedir. Yalnız krizi, sadece bir sorunsalı işaret eden içerimiyle düşündüğümüzde, başkalıkla ilişkisinin neden can alıcı olduğunu tam anlamıyla idrak edemeyiz. Kavramın Yunan köklerine baktığımızda *krisis*’in bir yandan hukuksal anlamda bir mahkemenin karar verme sürecini, diğer yandan teolojik bir içerimle tarihin sonunun son büyük hükmünü çağrıştıran bir anlam içeriğiyle yüklü olduğunu ve son olarak da tıbbi açıdan hastanın yaşayıp yaşayamayacağına karar verme edimini ifade ettiğini düşünürsek, yirminci yüzyıl felsefesinin krize ilişkin gündeminin ne kadar hayati olduğunu da kestirebiliriz. Zira böyle baktığımızda kriz, bir sorunun teşhisinden öte, bu sorunun çözümüne ilişkin verilebilecek nihai hükmü de felsefenin temel meselesi haline getirmiştir. Öyle ki, krize dair her felsefi çözümleme, bir yönüyle Avrupa kültürünün yaşayıp yaşamayacağına dair verilecek bir hükmü de içerir hale gelmiştir.

Bu hükmün izlerini belki de en açık şekilde Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas’ın öğretilerinde sürebiliriz. Zira sırasıyla fenomenolojik, ontolojik ve etik perspektiflerden doğru başkalık tartışmasının omurgasını ve seyrini temelden belirleyen bu üç isim, aynı zamanda Avrupa kültürünün yaşam koşullarını belirlemişler ve başkalığa, Avrupa’yı ölümcül hastalığından kurtaracak bir çare olarak yaklaşmışlardır. Diyebiliriz ki, bu filozofların Avrupa kültürüyle ilişkileri bir yanıla

hekim-hasta ilişkisidir. Başkalığa dair analizlerinin farklı rotalar seyretmesi de, aynı hastalığa farklı tedavi prosedürlerinin önerilmesidir. Tüm bu farklılaşmada değişmeden kalan unsur, hiç şüphesiz başkalıktır.

Kriz, hüküm ve tedavi arasındaki bu denklemde ilk kurucu hamleyi yapan Edmund Husserl, *Mantıksal Soruşturmalar* ve *Düşünceler [Ideen]* gibi yapıtlarında olmasa da, *Kartezyen Meditasyonlar ile Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* adlı son dönem yapıtlarında başkalık ve öznelarasılık kavramlarını fenomenolojinin tam kalbine yerleştirir. Böylece Husserl, fenomenolojiyi felsefenin geleceği için bilgikuramsal bir yöntem olarak öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda etik ve siyaset felsefesine yön verecek bir tartışmanın da koordinatlarını fenomenolojiden hareketle çizmeye koyulur. Aslında Husserl'in yolunu bu yöne doğru değiştirmesi, kendisine yöneltilen *solipsizm* eleştirilerine bir karşılık verme çabası olarak okunabilir. Yine de bu girişim, motivasyonunu sözünü ettiğimiz denklemi çözme çabasında bulur.

Husserl, Avrupa insan(lığ)ının krizinin nedenlerini öncelikle belirli bir bilimsel tahayyülün egemenliğinde arar. Bu nedenle bilimlerin yapısı üzerine yürüttüğü epistemolojik ya da metodolojik tartışmalar dahi döner dolaşır bilimlerin insan varoluşuyla neyi kastettiklerini sorgulamaya varır. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hâkim olmaya başlayan doğalcı/pozitivist bilim anlayışı, insana dair sorunlara gözünü kapatması sebebiyle, Husserl'in eleştirisine usulden değil esastan konu olacaktır. Zira deneysel zemin üzerinde yükselen bir bilimin, kendi kendisini belirleyen ve çevresindeki dünyayı kuran insana dair söyleyecek sözü yoktur. Oysa bilimin bilimselliği, olgulara dayanan nesnel bir hakikat iddiasının yanında en geniş anlamıyla tinsel dünyanın hakikatini de ortaya koyabilmesine bağlıdır.

Pozitivist bilim mantığının taşıyıcıları, bu türden bir çabayı üstlenmedikleri gibi içerisinde her bir insanın belirli bir tarzda, bir diğeriyle bir arada yaşadığı gündelik yaşam dünyasının üzerini, kökleri Galileo ve Descartes'a kadar uzanan matematiksel dünya tasarımıyla örterler. Gözden kaçırdıkları ise bu bilim anlayışının ortadan kaldırdığı yaşam dünyasından neşet ettiği gerçeğidir. Yaşam dünyasını hiçe sayan böylesi bir bakışa karşı Husserl, tam da bu dünya üzerinde yükselen özneliği, transendental bir çerçevede, dünyanın nesnelliğinin imkân koşulu olarak işaretler.

Husserl için özneliğin kurucusu ve taşıyıcısı olan özne, kendisini bir Ben-İnsan olarak yapılandırır. Diyebiliriz ki, bu kadarıyla Fichte'yle aynı hattı takip eder. Fakat her ben-insan, yaşam dünyasına, bir diğeriyle kurduğu ilişkiyle tutunur. Transendental ego da ancak transendental öznelerarasılığın çatısı altında söz konusu olabilir. Ben ile başkasının varlığının transendental düzeydeki bu buluşması da egonun içkinliğinden başkasının aşkınlığına yol almakla mümkün olabilecektir.

Başkasının deneyime önce bir organizma, sonra bu dünyanın bir öznesi olarak verilmesinin Husserl düşüncesindeki kavramsal karşılığı empatidir [*Einfühlung*]. Husserl'in ünlü yönelimsellik [*Intentionalität*] mefhumu da benin algısının başkasına bu biçimde açılmasında anlamını bulur. Empatinin bahsi geçen yönelimselliğinde ben, başkasını, kendisinden yansıyarak kavrar ve bu biçimiyle benin yansıması olarak başkası, Başka-Ben biçiminde yapılır. Böylece pozitivist bilim anlayışının dayattığı tüm nesnel/olgusal verileri paranteze alarak varolabilecek olan transendental ego, kendisini transendental öznelerarasılığa açar ve ortadan kaldırdığı pozitivist nesnellik formlarına karşı transendental "biz"ın içerisinde doğacak yeni bir nesneliğin sınırlarını belirler.

Ben, başkasıyla girdiği ilişkide, başkasını deneyimleyerek, yani benin dünyasında başkasının yabancılığına yer açarak dünyaya gerçek ve nesnel bir yapı kazandırır. Çünkü ben, ancak kendisine yabancı bir şeyin verilmiş olmasıyla kendisinin ötesine geçen bir geçerlilik iddiası ortaya koyabilir. Dolayısıyla dünyaya nesnelliğini kazandırabilmenin ve öznenin özneliğine bu nesneliği temellendirmede kurucu bir rolü iade edebilmenin yolu, transendental öznelerarasılığın fenomenolojik bir yöntemle tesis edilmesinden geçer. Bu görev layıkıyla yerine getirildiğinde pozitivist bilim anlayışının -ya da Husserlci tabirle akli temel alan bir tin felsefesini bütünüyle dışlayan yolundan saptırılmış rasyonalizmin- baş sorumlusu olduğu Avrupa insanının krizi de çözülecektir. Bu tespit, Husserl düşüncesinin hem açtığı muazzam tartışma evrenini hem de tıkanma anını teşhir eder. Husserl, başkalığı fenomenolojik paradigmanın merkezine oturttukça, bir yandan öznelerarası bir nesneliğin ufku çizmiş olur; bir yandan da Avrupa'nın düşünsel gündemini belirleyen krizin nasıl aşılabileceği sorusuna fenomenolojiden doğru güçlü bir yanıt sunar. Ama Husserl halen fenomenolojik düzlemde klasik epistemoloji geleneğinin sınırları içindedir. Bu sınırlar içinde Husserl,

benin başkasıyla karşılaşmasında, benin başkasını deneyimlemesinin etik ya da politik koşullarına dair söz söylemeyi imkânsız kıldığı gibi, Avrupa'nın krizinin başta tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel, politik ve etik belirlenimleri olmak üzere çok boyutlu karakterinin bilimsel paradigmada basit bir makas değişikliğiyle çözüme kavuşturulabileceğini varsayar.

Husserl'in bıraktığı yerden tartışmayı devralan Martin Heidegger, fenomenolojik yöntemi ontolojinin hizmetine sokarken, benin başkasıyla ilişkisini de ontoloji temelinde ele alır ve başkalık meselesini fenomenolojinin alanından ontolojiye taşır. Heidegger'e göre Batı metafiziğini krize sokan sorun, varlığın hep varoldan hareketle ele alınması, varlığın anlamının ne olduğuna ilişkin sorunun böylece üzerinin hep örtülü kalmış olmasıdır. Öyleyse felsefenin öncelikli görevi varlığın özüne ilişkin soruyu, yeni bir tarzda formüle etmek ve böylece bu soruya, insanın varlıkla bağımlı yeniden kurabileceği bir yanıt verebilmektir. Bunun için yapılması gereken fundamental ontoloji vasıtasıyla insan varlığının, Heidegger'in kavramsallaştırdığı şekliyle *Dasein*'in eksistensiye analitiğine girişmek olacaktır. Zira *Dasein*, kendi varlığında varlığın anlamını soru konusu edebilecek yegâne varolandır. Onun eksistensiye belirlenimlerinin analizi, varlığın üzerinin neden örtük kaldığını göstereceği gibi, bizi varlığın anlamına götüreceği yol haritasının da çizilmesini sağlayacaktır.

Bu belirlenimlerin analizinin bize ilk söylediği şey, *Dasein*'in dünya içinde zaten hep başkalarıyla birlikte olduğudur. Gelgelelim sorun tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Hâlihazırda başkalarıyla birlikte olan *Dasein*, başkalarıyla ilişkisinde sahicilikten uzaktır. Gündelik yaşam içinde kamusalığa hapsedilmiş halde *Dasein*, bir kaçış içerisindedir ve bu kaçış onu kendisinden olduğu gibi varlığın anlamından da uzak tutmaktadır. Peki, *Dasein* neden kaçmaktadır? Heidegger bu soruyu, meşhur endişe kavramıyla cevaplandırır. *Dasein* hiçlikten endişe etmektedir. Bu endişe yüzündendir ki, kendi varoluşunda tam da varlığın anlamını ve *Dasein*'in kendi olma imkânını sunacak olan hiçlikten kaçış halindedir. Ölüm, Heidegger düşüncesinde bu hiçliğin adıdır. *Dasein*, ölüme yönelik bir varlık oluşuyla yüzleşmeyi, gündelik yaşamın kamusalığına kaçarak ve kendisini başkalarıyla ilişkinin gayri sahicili formuna dâhil ederek hep ertelemektedir. İşte *Dasein* bir kez vicdanının sesine kulak verdiğinde, kendi olma imkânıyla yüzleşecek ve ölümü öncelemesiyle sahicili oluşa kendisini taşıyacaktır. Zira

vicdan Dasein'ı kendi kaderiyle, yani ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmeye diğer bir ifadeyle ölümü öncelemeye çağırmaktadır.

Gelgelelim Dasein, varoluşu gereği hep birlikte olmak zorundadır. Kendi kaderini de ancak ulusunun yazgısına dâhil olduğunda gerçekleştirebilecektir. Burası Heidegger felsefesinde kıyametin koptuğu yerdir. *Varlık ve Zaman*'ın meşhur 74. paragrafında dile gelen argümanlar, Heidegger'in 1933'teki rektörlük süreciyle açığa çıkan Nazi Partisine yakınlığıyla bir arada düşünüldüğünde, Heidegger'e yönelik tüm okumalar Nazi ideolojisi ve bu ideolojinin beraberinde getirdiği yıkımla kirlenecektir. Elbette bu yorumlara sirayet eden önyargı nedensiz değildir. Halk, nesil, kavga gibi Nazi ideolojisinin ideolojik enstrümanları, bu satırlarda birden bire fundamental ontolojinin kapsamına alınmışlardır. Heidegger sonrası düşüncenin tartışma evrenini, fundamental ontolojinin reel politiklerle bu ilişkileneceği, Bourdieu'dan ödünç alacak olursak ontolojinin politik ontolojiye evrilmesi belirleyecektir.

Ancak burada daha temelden bir sorunla karşı karşıyayız. Heidegger, kısa süren rektörlük deneyiminin ardından Nazi ideolojisiyle hiç değilse organik bağını esnettiğinde bu mesafe felsefesine de yansımış; meşhur *Kehre* Dasein'ı odaktan çıkararak ve varlığın inisiyatifine dikkat çeken bir felsefi serüvenin başlamasına yol açmıştır. Heidegger, dönüşün ardından Dasein'ın bütün kurucu kolektif kapasitelerine mesafe almış ve "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir!" sözleriyle taçlanacak bir politik nihilizm bütün felsefesine hükmeder hale gelmiştir. Diyebiliriz ki, Heidegger Husserl'den almış olduğu mirası verimli tartışma alanlarına taşımış, etiğin ve politikanın somut tartışma bağlamlarını yaratacak bir felsefenin kalbine başkalık sorununu, başkalarıyla-birlikte-olma nosyonu çerçevesinde yerleştirmiştir. Gelgelelim, bir yandan kriz sorununun odağına etik ya da politikadan ziyade ontolojiyi yerleştirmesi, böylece insan dünyasına ilişkin bütün yakıcı sorunları varlık sorununa ikincil hale getirmesi, diğer bir ifadeyle tüm bu sorunların çözümünü tek bir sorunun, varlık sorununun çözümüne koşullaması, Heidegger'i başkalığa ilişkin sorunun çözümünden alıkoymuştur. Fundamental ontolojinin politik içerimlerinin, başkalık sorununu hiç olmaması gereken bir yere, başkalığı nötrleştiren ve güçlü faşizan tınıları olan bir halk düşüncesinin temelini bu kadar kolayca yerleşebilmesinin asıl nedeni burada saklıdır. Kriz, karar ve tedavi, arasındaki denkleme, olmaması gereken bir yerde, fundamental ontolojinin sınırları

içinde beyhude yere çözüm aranmıştır. Böyle bakıldığında Heidegger'in fundamental ontolojisinin hızla Nazi ideolojisiyle kirlenmiş bir politik ontolojiye evrilmesi gayet doğaldır. Husserl'den Heidegger'e başkalık sorunu merkezi yerini muhaza etmektedir. Ancak benin başkasıyla, başkasının başkalığı yitirmeksizin nasıl birlikte olabileceği ya da ortaklaşabileceği ve söz konusu ortaklaşmanın krize nasıl deva olabileceği meselesi halen olduğu gibi durmaktadır. Felsefe, ikinci kez yanlış hüküm vermiştir.

Emmanuel Levinas'la birlikte bu tartışmanın seyrinin bütünüyle değiştiğini görürüz. Başkalık sorunu, nihayet kendine uygun bir kuramsal zemine Levinas marifetiyle yerleştirilmiştir. Üstelik bu zemin, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik ve ontolojik bakışlarının eleştirisiyle tesis edilmiştir. Levinas'ın bütün bir etik öğretisine yön veren temel unsurun, bu iki büyük hamlenin, yani fenomenolojik ve ontolojik öğretilerin reddi olduğunu söyleyebiliriz. Tabii burada bir parantez açıp, Heidegger'in Nazi ideolojisiyle temasının, Levinas'ın bütün ailesini soykırım sürecinde kaybetmesi nedeniyle özel bir bağlama oturduğunu not etmemiz gerekir. Levinas hem Heidegger'in öğrencisi hem de düşmanıdır. Ontolojinin etikle savaşı, öyleyse yalnızca bir filozofun bir başka filozofla savaşı olarak değil aynı zamanda bir Alman'ın bir Yahudi'yle savaşı olarak cereyan edecektir.

Levinas, hem Heideggerci felsefeden esinlenmiştir hem de bütün bir felsefi serüveni boyunca Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulmak için çaba sarf etmiştir. Bu uğurda, benin başkasıyla ilişkisini yüz yüze bir karşılaşma olarak düşünmeyi denemiştir. Böylece hem aklın ışığı adı altında eleştirdiği ve zirvesini Husserl'de bulan epistemolojik geleneğin başkalığı bilgi nesnesi haline getirmedeki ısrarına itiraz etmiş hem de Heideggerci ontolojinin varlığı birinci sıraya oturtan başkalık çözümlemesini terk etmiştir. Hem başkalığın indirgenemez farkını, aşkınlığını ve yüksekliğini, dolayısıyla ben ve başkası arasındaki asimetric ilişkiyi başkasının yüzüne dair çözümlemeleriyle gözler önüne sermeye koyulmuş; hem de yine yüzün deneyimi ve yüzde dile gelen "öldürmeyeceksin" buyruğunu, başkasının sorumluluğunu sınırsızca üstlenme yükümlülüğüne tercüme ederek etiğe başkasının başkalığının çözümlemesinde ve benin başkasıyla ilişkilene tarzlarında başrolü vermiştir.

Gelgelelim Levinas, bütün mesaisini Heideggerci politik ontolojinin ikliminin dışına çıkmayı başarabilen bir etik üzerine düşünmeye harcarken, başkalığa ilişkin sorunun

politik boyutu üzerine derinlikli bir düşünmeye hiç girişmemiştir. Levinas, benin başkasıyla somut karşılaşması bakımından ikili bir karakter taşıyan etik ilişkinin, üçüncü şahsın yani toplumsalın devreye girmesiyle açılan politik arenadaki yerini ya çok yüzeysel bir şekilde tartışmaya açmış ya da ancak somut durumun somut tahliline dayanan ama asla felsefi yoğunluğu bulunmayan gündeme ilişkin yazı ve söyleşilerinde mesele edinmiştir. Bu durum yalnızca Levinas'ı etikle politika arasında kuvvetli bir bağ kurmaktan alıkoymamış, aynı zamanda onun, siyaseti hep devlet perspektifinden olumsuz bir anlam yüküyle içeriklendirmesine yol açmış, etiğin tikelliğinden siyasetin evrenselliğine giden hattı da yalnızca Talmud ve Tevrat okumalarında vücut bulan bir İsrail fikriyle taçlandırmasına neden olmuştur. Ama belki de herşeyden önemlisi Levinas, siyaset üzerine düşünmeyi erteleyerek, benin başkasıyla ortaklaşmasının imkânlarını kendi elleriyle ortadan kaldırmış, benin başkasına açılmasını sağlayacak etik deneyimin, yalnızca egemen iktidarın pratiğiyle ilişkilendirdiği için hep olumsuz anlam yüklediği politik yapının marifetiyle neredeyse imkânsız hale geldiğini görememiştir. Nihayet başkasının yüzünde somutlaşan indirgenemez farkın muhafazasının ancak başkasının politikasıyla/başka bir politikayla mümkün olabileceğini, bunun ise başkasının edilgin değil, etkin kurucu bir özne olarak tahayyül edilmesini gerektirdiğini kestirememiştir.

Bizim bu çalışma boyunca yapmak istediğimiz şey, tam da bu noktada Levinas'ın başkalık etiğinin tıkanıdığı yerde kendisini göstermektedir. Avrupa'nın krizine çözüm olarak felsefi düşüncenin merkezinde kendisine yer bulan başkalık sorunu, Husserl tarafından fenomenolojik bir zemine oturtulmuş, buradaki kurucu pozisyonu itibariyle hayati bir önem kazanmış ama bir yöntem ve nesnellik tartışmasının ötesinde kendisine yer bulamamıştır. Heidegger'in fundamental ontolojisi, başkasının başkalığıyla benin münasebetini, Dasein'in varoluş belirlenimi olarak işaretlemiş, ne var ki bu kez de başkalığa ilişkin soru hem varlığın anlamıyla dolayımlanmış hem de başkanın başkalığı, bir dava etrafında kendisini örgütleyen ve politik içerimleriyle Nazizmi yankılayan bir halk oluş tahayyülü içerisinde eritilmiştir.

Nihayet Levinas, hem fenomenolojinin hem de ontolojinin başkalığın deneyimiyle ilgili tıkanma anlarını doğru bir biçimde teşhis etmiş, ama o da kendisini epistemolojinin ve daha da önemlisi ontolojinin dilinden arındırılmış bir etik projesini inşa etmekle

sınırlamıştır. Her üç isim de, başkalığın kurucu rolü ve merkezi önemi konusunda ortaklaşmış; her üç isim de başkalığın Avrupa'nın krizine deva olacak bir içeriğe sahip olduğunu keşfetmişlerdir. Bu keşif, her birinin felsefelerini motive eden ana unsur olmuştur. Ne var ki, bu üç isim aynı zamanda sorunun etrafında dolaşmakta da ortaklaşmışlardır. Benin başkasıyla ilişkisinin nasıl tesis edileceği ve bunun Avrupa'nın krizine nasıl çözüm sunacağı konusu en temelde politik bir sorundur. Zaten ne Husserl'in ne Heidegger'in ne de Levinas'ın başkalığa ilişkin soruyu salt felsefi bir motivasyonla gündeme aldıklarını ve bunun da bir tesadüf olduğunu iddia etmek herhalde mümkün değildir. Bu isimleri başkalığı bu kadar derinlemesine irdelemeye zorlayan şeyin -ulus devlet mantığının her türden farklılığı yok sayan, aynılaştırıcı ve üniter pratiklerini, emperyalist savaş çağının yol açtığı yıkımı göz önünde tutarsak- Avrupa'nın ekonomik ve politik koşulları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yine nasıl ki, Levinas'ın ısrarla üzerinde durduğu benin başkasına yönelik asimilasyonunun analizi, fenomenolojiden, ontolojiden ya da etikten ziyade siyaset felsefesinin devreye sokulmasını gerektiriyorsa, başkasının bu asimilasyona direnişi de yine bu felsefeyi göreve çağırmaktadır. Bu çağrı, başkalığın yirminci yüzyıl felsefesinde öne çıkan, fenomenolojik, ontolojik ve etik belirlenimlerinin ötesinde başkasının politikasına dair bir düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu üç momente dair analizlerimizin ve tespitlerimizin ardından yapmayı deneyeceğimiz şey, başkasının politikasının sınırlarını belirlemek olacaktır. Bunun için de ilk önce ben ve başkasının politik ilişkilene imkânlarına Terry Eagleton ve Jacques Rancière aracılığıyla ışık tutmaya çalışacak; ardından bu ilişkilene imkânlarının gün yüzüne çıkabilmesinin koşulunun politik anlamda yapısal bir dönüşümü gerektirdiğini Albert Memmi ve Frantz Fanon'dan yardım alarak öne süreceğiz. Son olarak, Antonio Negri ve Michael Hardt'tan hareketle her bir tekilliğin indirgenemez farkının muhafaza edildiği siyasal bir ortaklık formu ve siyasal iktidarın organizasyonunda yapısal bir dönüşüme yol açmaya muktedir yeni bir toplumsal özne formu olarak çokluğu adres göstereceğiz.

1. BÖLÜM

ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN FENOMENOLOJİK YORUMU: EDMUND HUSSERL

Edmund Husserl'in öznelerarasılık kuramı temelde pozitif bilimlerin dayatmış olduğu nesnellik ölçütünden duyduğu rahatsızlık üzerinde yükselir. Hem *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de hem de *Kartezyen Meditasyonlar*'da, bu rahatsızlığı daha yolun başında dile getiren ifadelerle karşılarız. Dolayısıyla Husserl için öznelerarasılık kavramı, etik ve politik bir anlam taşımaktan ziyade, bilgikuramsal pratikler alanında merkezi bir yer işgal eden nesnellik sorununa öznel alandan, öznenin kendisinden hareketle bir cevap bulmak adına önem taşır. Ancak bu kavram Husserl'in kendi felsefesinin açmazına çıkış yolu göstermesi itibariyle de merkezi yer işgal eder. Transendental fenomenolojinin meşhur ayrıca alma yöntemiyle egonun saf bilinç yaşantılarına değin ilerleyen yolunun bir *solus ipse*'yle, tek bencilikle (*solipsizm*) sonlanacağına dair Husserl felsefesinin ana hatları düşünüldüğünde bertaraf edilmesi güç gibi gözükken eleştiri, Husserl'i, transendental fenomenolojiyi, yine transendental bir öznelerarasılıkla kesiştirme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakır. Bu noktada, her ne kadar çalışmamız boyunca Husserl fenomenolojisinde öznelerarasılık kavramının ve başkasının ben ile olan ilişkisinin ne olduğunun ve nasıl kurulduğunun ne türden bir yer bulduğu konu edilecek olsa da, Husserl'in genel olarak fenomenolojiden ne anladığını ve belki daha da önemlisi fenomenolojiden neler beklediğini genel hatlarıyla ortaya koymak bu düşüncenin nerede tek bencilik açmazıyla karşı karşıya kaldığını tespit etmek bakımından yararlı olacaktır.

1.1. ANA HATLARIYLA TRANSENDENTAL FENOMENOLOJİ PROJESİ

Husserl'e göre felsefe, tüm tarihi boyunca hem en üst düzeyde kuramsal gereksinimleri karşılayacak hem de etik ve dinsel bakımdan saf akıl normlarınca tarif edilmiş bir yaşamın yolunu açacak bir tarzda kesin bilim olma iddiasını bünyesinde barındırmıştır. Ancak yine paradoksal bir biçimde bu iddiayı hiçbir zaman yerine getirememiş, yöntem konusunda derinlemesine yürütülen çalışmaların bir ürünü olarak kesin doğa ve insan

bilimleri ve saf matematik disiplinleri bağımsızlıklarını ilan etseler de felsefenin kendisi kesin bilim olma özelliğine bir türlü sahip olamamıştır (Husserl, 2003: s. 7). Bu durum felsefenin bilgikuramsal bir pratik olarak şüpheli hale gelmesine de yol açmıştır: “Görevi insanlığın ebedi işini öğretmek olan bu öğretmen, kısacası, nesnel geçerli bir tarzda öğretmeyi başaramadı. Kant, felsefenin değil, yalnızca felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylemeyi severmiş. Bu, felsefenin bilimsel olmadığından itirafından başka nedir ki. Bilim, gerçek bilim nereye kadar uzanıyorsa, ancak oraya kadar ve her yerde aynı anlamda öğretilebilir ve öğrenilebilir” (Husserl, 2007: s. 8). İşte Husserl’e göre felsefenin darboğazı, tam da bu niteliğe sahip olduğunu iddia etmesine karşılık kimseyi buna ikna edememesindedir.

Tüm bunlar ışığında fenomenoloji, ilk aşamada felsefeyi bu darboğazdan kurtarma gayesiyle yirminci yüzyıl itibariyle felsefeye bir “atılım” yapmayı sağlayabilecek “betimleyici bir yönteme gönderme yaparken”, ikinci aşamada bu yöntemin kendisinden türeyen *a priori* bir bilime işaret eder: “öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (*Organon*) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yöntemsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır” (Husserl, 2010: s. 29). Fenomenolojinin asıl çabası ise felsefeye bilim olma yolunda saf bilinç edimlerinden ve bu edimlerin yöneldikleri fenomenal ve şey düzeyindeki nesnelere kuruluş süreçlerinden hareketle olgulara değil doğrudan özlerin kendilerine yönelen bir nelik araştırması kimliğini kazandırmaktır.

Olgusal olandan özsel olana ulaşmayı hedefleyen böylesi bir çaba için atılacak ilk ve en büyük adım, bilimsel kuramların oluşturduğu anlam katmanlarını kazıyarak “şeyin kendisi”ni yeniden kazanmaktır. Bu uğurda fenomenolojik felsefe, gelenekle olan bağını kökten koparmaz, kendisini bir kopuş düşüncesi olarak değil felsefe tarihi boyunca baş gösteren yöntemsel eğilimlerin bir devamı olarak görür: “Fenomenolojik felsefe, bütün yöntemi içinde kendisini, başlangıçlarından itibaren Grek felsefesini hâlihazırda canlandıran yöntemsel eğilimlerin saf bir sonucu olarak görür; bununla birlikte, her şeyden önce, hâlâ hayati olan söz konusu yönelimler, rasyonalizm ile empirizmin ikili hattı içinde, Descartes’tan, Kant ve Alman İdealizmi üzerinden [yönünü] şaşırması, bugünümüze ulaşmıştır. Yöntemsel yönelimlerin saf bir sonucu demek, problemlerin ele alınmasına ve çözümlenmesine imkân veren hakiki yöntem

demektir ve hakiki bilimde bu yolun sonu yoktur” (Husserl, 2010: s. 47). Ancak bu gayesi ve çabası içinde fenomenolojinin, Eugen Fink’in sözleriyle ne “metafiziği yeniden ayağa dikmek üzere yola çık”²tığını, ne de “sonradan inşa edilen bir bilim öğretisi olmayı” istediğini², tüm bunların aksine yalnızca “pekin [*streng*] bir bilim olarak felsefe olmayı”, “kendi özgün alanında pekin bir sınırlandırma ve temellendirme vazifesi görmeyi” hedeflediğini not etmemiz gerekir (Fink, 2010: s. 94).

Fink, fenomenolojinin temelde felsefe için yeni bir başlangıç yapma iddiasında olduğunu (Matheson Russell bir adım daha ileri gider ve “bütün bilimlerin *a priori* temellerini inceleyen bilim olarak” fenomenolojinin *philosophia prima* adını almayı hak ettiğini iddia eder (Russell, 2010: s. 131)), bu uğurda “şeylerin kendileri”yle kurulacak dolaysız bir ilişkinin peşine düştüğünü ya da daha yalın bir ifadeyle şeylerin kendileriyle dolaysız bir ilişkinin imkânını sorguladığını söyler (Fink, 2010: s. 94).³ Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, Husserl’in fenomenolojisi şeyin kendisini, kendini gösterişinde yani fenomenliğinde konu edinir. Çünkü ona göre şeyler, başka birçok yerde de belirttiği üzere “görünüşlerinde varolurlar ve görünüşleri dolayısıyla verilirler” ve bilince verilişleri bakımından özleri ile görünüşleri arasında bir fark yoktur (Husserl, 1973c: s. 10). Bunun için Husserl, fenomenolojinin -sözcüğün taşıdığı bütün anlamlarla birlikte- fenomenleri araştırma konusu edindiğini söyler. Tabii fenomenoloji bunu geçmişten bugüne bütün bilimlerin fenomene atfettikleri anlamları belirli bir tarzda dönüşüme uğratarak yapacaktır. Daha doğrusu bu iddiadır. Bu dönüşüme uğratılmadıkları sürece herhangi türden bir fenomenin herhangi bir tarzda fenomenolojiye konu olması mümkün değildir (Husserl, 2010b: ss. 49-50). Diğer yandan fenomenoloji, şeyin kendisinden ne anlaşıldığı kadar şeyin kendisini konu

² Husserl’in “fenomenoloji, fenomenologdan, felsefi bir sistem idealinin peşini bırakmasını ve yine de başkalarıyla beraber topluluk içinde alçakgönüllü bir işçi olarak, süregelen bir felsefe (*Philosophia perennis*) için yaşamasını talep eder” (Husserl, 2010: s. 47) sözlerini hatırlayacak olursak Fink’in bu yorumunda haklı olduğunu da belirtmemiz gerekir.

³ Bu noktada Fink’in Husserl fenomenolojisinin neyi amaç edindiğini doğru bir biçimde ortaya koymakla kalmayıp bu amacın, “özneyi mutlak kılan gizli bir metafizik zemine” dayandığını söyleyerek Husserl fenomenolojisine karşı eleştirel bir tutum sergilediğini de belirtmek gerekir: “ ‘Yöntem’, insanın varolana erişiminin tarzıdır; etraflıca düşünülmüş ve önceden tasarlanmış bir tarzı. Varolan, insani ölçütlerin boyunduruğu altına girer ve insani kavrayış gücüne göre düşünülür. Şüphesiz ki, yalnızca bilme yetimizin koşullarına tâbi olan şeyleri bilmemiz mümkün. Ama bir tek bizim tarafımızdan bilinebilir olanın ‘varolduğu’nu (*ist*) söylemek, burnu büyüklüktür. ‘Yöntem’in koşulsuz bir egemenlik kazandığı yerde - açıkça ya da örtük biçimde- insan her şeyin ölçüsü haline getirilir. Şeylerin kendilerini dillendirmeyi isteyen ve insanın küstahça başına buyrukluğundan kaçınan bir yöntem dahi, bir yöntem olarak iş gördüğünden, özneyi mutlak kılan gizli bir metafizik zemine dayanır” (Fink, 2010: s. 96).

edinen bilincin de felsefesidir. Bu bağlamda şeyin bilince verilme tarzlarının yanında bilincin şeyin kendisine dair yaşantılarını da ele alır. Bu ikili yapı içinde karşılaşılabilecek olan indirgeme [*Reduktion*] ya da daha genel bir ifadeyle ayrıca alma [*epokhé*], yönelimsellik [*Intentionalität*], *noema-noesis*, verilmişlik [*Gegebenheit*] ve fenomen [*Phainomenon*] gibi kavramlar yeri geldiğinde detaylıca tartışılacaktır.

Husserl felsefesinin bütününe yöneltilecek solipsizm eleştirisine yeniden dönecek olursak, bu eleştirinin temelinde başka egoların kendi temsillerine indirgenemeyecekleri, benin kendisinde karşılığını bulan temsili nesnelere olarak görülemeyecekleri, oysa fenomenolojinin başkalarının varlığını da anlamını da benin benlik bilincine tâbi kıldığı yönündeki savın yattığını söyleyebiliriz. Husserl'in transendental fenomenoloji projesindeki temel iddialarından birisinin öznenin kendisinden yola çıkan nesnel ve kesin bir bilim olarak felsefenin⁴ zeminini kurmak olduğu düşünüldüğünde ve kendisine özgü bağlamlarda farklı anlamlar taşımakla birlikte her nesnellik iddiasının beraberinde bir genel geçerlik iddiasına da sahip olması gerektiği göz önünde tutulduğunda, bu eleştiriyle yüzleşmenin Husserl için neden kaçınılmaz olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Öyle ki, sorunun önemini belirtmek için Paul Ricoeur, düşünen öznenin düşünce içeriklerinin nesnellliğini sağlamak adına Tanrının varlığının temellendirilmesi sorununun Descartes felsefesi açısından hayati bir önem taşıması gibi, Husserl açısından da başkasının (ve haliyle öznelarasılığın) yapılandırılmasının fenomenolojinin selameti açısından benzer bir rol oynadığını söyleyecektir (Ricoeur, 2007: s. 11). Biz de bu temelde öncelikle Husserl'in solipsizm eleştirisini *Kartezyen Meditasyonlar*'da nasıl bertaraf etmeye çalıştığına bakacağız. Ardından başkasının yapılandırılması üzerine vardığı sonuçlar itibarıyla *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de, başkasının ve öznelarasılığın fenomenolojisini, insan bilimlerinin nesnellik ve yöntem sorunu ekseninde ele aldığı kriz sorununa nasıl bir çözüm önerisi olarak sunduğunu göstermeye çalışacağız.

⁴ Bu nokta Husserl felsefesi için çok önemlidir. Zira Husserl, doğalcı tavrın hâkimiyetinde şekillenen bilimsel paradigmayı eleştirirken felsefesi boyunca asla bilimsellik arayışının kendisinden vazgeçmemiştir. Yaşam dünyasının önemine yaptığı vurgu, bilimselcilığe karşı bilimsel olmayan bir tavır felsefeye kazandırma çabasına hiçbir zaman dönüşmemiştir. Diyebiliriz ki Husserl'in yaptığı daha çok hâkim bilimsel tavra karşı yeni bir bilimsellik ufku çıkarmak olmuştur. Arayışı transendental özneyi merkeze alan bir nesnellik ve bilimsellik anlayışı geliştirmektir. Fenomenoloji de bu anlayışın adıdır. Philip Buckley buradan hareketle, Husserl'in anti-bilimci olduğu yönünde yanlış bir izlenimin olduğunu söyler. Ona göre Husserl, yaşam dünyasına geri dönüşe yaptığı vurguyla, nesnelci eğilimi *epokhe*'ye tâbi tutarak, bu eğilimin, bilim nosyonunun yalnızca bir tarafını ifade ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır (Buckley, 1992: s. 98).

1.2. FENOMENOLOJİNİN DESCARTESÇİ KÖKENLERİ

Husserl, yapıtın adından da anlaşılabilceği üzere, *Kartezyen Meditasyonlar*'ı doğrudan Descartes felsefesine atıfta bulunarak kaleme alır. Hiç şüphesiz birçok kez matematiksel dünya tasarımının insanın yaşama evreninin üzerini örtmesinde Galileo ile birlikte Descartes'ı da sorumlu tutacaktır. Ancak öznenin kendisine dönen ve bu zeminde yeniden yükselen bir felsefenin temsilcisi olması itibariyle kendi fenomenoloji öğretisinin esinini de onun düşüncesinde bulacaktır. Descartes felsefesinin bu bağlamda belki de en önemli yanı saf bir içe yönelme, özneye geri çekilme yoluyla bir dışa yönelimin, dışarıyı düşünmenin olanaklı kılınmasıdır (Husserl, 1973a: s. 3). Descartesçı meditasyonların 20. yüzyıl felsefesi için ayırt edici niteliği de Husserl'e göre burada karşımıza çıkar. Bu düşüncenin kendisine yoğunlaşmak, bilimlerin kendi pratikleriyle ilgili açmazlarına çözüm sunabilmek bakımından elzemdir. Ne var ki bilimler böylesi bir etkinliği yürütme çabasına hiç girişmemişlerdir: "Elbette pozitif bilimler, üç yüz yıllık muazzam bir gelişmeden sonra kendilerini zeminleriyle ilgili karanlıklar tarafından fazlasıyla engellenmiş hissetmekte. Ancak bu zeminlere yeni bir form vermeye giriştiklerinde geri dönüp Kartezyen Meditasyonları yürürlüğe sokmayı hiç düşünmemekte" (Husserl, 1973a: s. 4).

Oysa Husserl'in naif nesnelcilikten transendental öznelciliğe geçiş biçiminde tarif ettiği Descartesçı tutumu benimsemek, on dokuzuncu yüzyılın ortaları itibariyle bir gerileme yaşadığı aşikâr olan felsefenin ve bilimsel içgörüyle yönlendirilen, aydınlatılan insan kültürünün durumu göz önünde tutulduğunda yerine getirilmesi zorunluluk arz eden bir görev olarak belirir. Felsefe bu biçimiyle canlılığını sürekli koruyan ve sınırlarının ötesine doğru yol alma gayesi taşıyan bir etkinlik olmaktan çıktığı içindir ki, Husserl'e göre çözüm, öznenin kendisine dönen ve buradan hareketle dış dünyanın gerçekliğini de, bu gerçekliği soru konusu haline getiren pozitif bilimlerin nesnellik ölçütünü de kuran bu felsefe yapma tarzına müracaat etmektir (Husserl, 1973a: s. 5).

Husserl'e göre Descartes'ın aradığı, her şeyi ondan hareketle anlamlandırabileceği bir dayanak noktasıdır. Gerçekten de Descartes daha ikinci meditasyonun başında böylesi bir arayış içinde olduğunu çok net ifadelerle ortaya koyar: "Arkhimedes yerküreyi yerinden oynatıp başka bir yere taşımak için yerinden kıvıldamayacak sağlam bir

noktadan başka bir şey istemiyordu; aynı şekilde ben de, bir tek kesin ve kuşku götürmez hakikat bulmak mutluluğuna erişirsem, büyük umutlar beslemekte haklı olduğumu göreceğim” (Descartes: 2007: s. 21).

İlk olarak dünyanın varlığına dair yaşantımızın⁵ böylesi bir kanıt sunup sunmadığı sorgulanır. Gündelik yaşamın ve tek tek bilimlerin bir bütün olarak kendisine bağlı olduğu dünyanın varlığının apaçıklığı, bir önerme formunda bu varlığın dile getirilmesine dahi gerek duyulmayışı bizi sorgusuz sualsiz bu dünyaya dair yaşantılarımızın böylesi bir kanıt sunduğu noktasına götürebilir. Ancak dünyanın yaşantısında iş başında olan duyular söz konusu olduğunda yanılsamaların da iş başında olabileceği açıktır; öyle ki, tüm bu gözlemlenebilir alana ait ilişkiler gözlemlendikleri süre boyunca bir rüyadan ibaret de olabilirler (“Şu anda şu kâğıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek uzatıyor ve sıkıyorum: uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşır kalıyorum ve şaşkınlığım nerdeyse beni uyanırken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor” [Descartes, 2007: ss. 16-17]). Dolayısıyla Descartesçi düşüncenin dünyanın varlığının yaşantısıyla ilgili yürüttüğü soruşturmada vardığı yer, dünyanın sürekli yaşantılanabilir oluşuna karşın, bu dünyanın olmayışının da aynı oranda düşünülebilir olduğu gerçeğidir (Husserl, 1973a: s. 17). Dünyanın, dolayısıyla tek tek nesnelerin ve diğer tüm öznelerin varlığı, onların ait oldukları tüm toplumsal kültürel belirlenmişlikler böylelikle şüpheli hale gelirken (ki, bu şüphe çoğul konuşmayı ve bir “biz”den bahsetmeyi de imkânsız kılar, Descartes’ın *Meditasyonlar* boyunca birinci tekil şahıs kipini kullanmasının temel nedeni de budur), diğer bir ifadeyle tüm maddi dünyayla birlikte somutluğu içinde tüm yaşam dünyası da kartezyen şüphenin gayesi doğrultusunda değerlerini kaybederken geriye bir zemin ve sarsılmaz bir başlangıç noktası olarak kalan *ego cogito*’dur (Husserl, 1973a: ss. 19-20). Bu noktada benzer bir

⁵ Husserl, saf bilinç edimlerine işaret ettiğinde “yaşantı” [*Erlebnis*] kavramını kullanırken, doğal deneysel tavır alma edimlerinin ardından tortu olarak kalan şeyi belirtmek için “deneyim”i [*Erfahrung*] kullanır (Husserl, 2007: s. 56). Biz de çalışmamız boyunca saf bilinç edimlerini konu edinen fenomenolojinin ana teması olarak benin bilinç edimleriyle ilgisinde “yaşantı” kavramını, Husserl’in doğal tavır almaya ve dolayısıyla da pozitivist yöntemi benimseyen bilimsel pratiklere yönelik eleştirilerini ele alırken de “deneyim” kavramını kullanacağız.

yöntemin Johann Gottlieb Fichte tarafından da uygulandığını, hatta bütün bir *bilim öğretisinin* [*Wissenschaftslehre*] olanak koşulunun böylesi bir soyutlamayı yürütmek olduğunu belirtmemiz gerekir:

Kuşkusuz aranızda, *Wissenschaftslehre* adı altında, son derece doğru, mantıksal bilimsel bir transendental felsefe üzerinde çalıştığımı ve bu felsefenin olanaklı her şeyden soyutlandıktan sonra geriye kalan şey -yani saf Ben- üstüne kurulduğunu bilmeyen biri yoktur. Bu tür bir bilimin şundan başka bir kuralı yoktur: Kişi olanaklı her şeyden, kendisinden başka bir şey soyutlamanın kesinlikle olanaklı olmadığı şeye varana dek soyutlama yapmayı sürdürmeli. Geriye kalan şey, kişi kuşkusuz kendisinden soyutlama yapamayacağı için, aynı zamanda düşünme yetisi için tamamen düzenleyici olarak belirlenen saf Ben'dir (Fichte, 2006c: s. 175).

Husserl cephesinden bakıldığında tüm bu süreç, *fenomenolojik epokhé* ya da nesnel dünyanın bütünüyle paranteze alınması olarak adlandırılır. Burada epokhé, sürecin sonunda kişinin kendisini saf bir biçimde, ego olarak kavradığı evrensel ve radikal bir yöntem olarak tarif edilir. Geriye kalan saf bilinç yaşamıdır, dolayısıyla dünya *cogito*'nun bilincinde taşıdığı anlam dışında bir anlam taşımaz (Husserl, 1973a: s. 21).⁶ İndirgeme ile egonun çevresini kuşatan dünya artık yalnızca bir varolan değil ama bunun yanında bir “varoluş fenomeni”dir (Lyotard, 2007: s. 29). Dünya tüm anlamını, tasdikini ve konumunu benden alır. Nermi Uygur'un da belirttiği gibi Husserl

⁶ Ricoeur bu noktada Husserl felsefesi için anlam kavramının taşıdığı öneme vurgu yapar. Transendental epokhé bir bakımdan dünyanın benin kendisi için oluşu dışında bir boyutunun olmadığını keşfidir. Bu keşiften hareketle Ricoeur, Husserl felsefesinin bir anlam felsefesi olduğunu söyler: Algılanan anlam, imgeleyen anlam, istencin yöneldiği anlam, duygulanımsal olarak deneyimlenen anlam, dile getirilen ve mantıksal boyutuyla anlam. Bütün nitelikleri göz önünde tutulduğunda ben için dünya, dünyanın ben için -benin varoluşu ve benin yaşamı için- taşıdığı anlamdan ibarettir (Ricoeur, 2007: s. 89). Emmanuel Levinas da benzer bir doğrultuda transendental indirgemenin özünde basitçe *cogito*'nun kesinliğine bir geri çekilme olarak görülemeyeceğini ama aynı zamanda bir anlam öğretisini meydana getirecek unsurları bünyesinde barındırdığını dile getirir (Levinas, 1998a: s. 175). Ancak Levinas'a göre epokhé'nin işlevi, doğaya karşı bir hareketi bünyesinde barındırmasında; bilginin içinde gücünü yitiren ve unutulmaya yüz tutan yaşamı yeniden canlandırmasında ve etkinleştirmesindedir. Bu yönüyle epokhé, bir anlamda doğacı tavırdan transendental tavra geçişe işaret eder. Burada asıl mesele dünyaya dair olası bir bilimin öznel koşullarını belirleme meselesi değildir; daha ziyade yüzünü dünyaya çevirmiş düşünce tarafından unutilan öznel yaşamın tüm yönleriyle gün yüzüne çıkarılmasıdır (Levinas, 1998a: ss. 174-175). Renaud Barbaras ise epokhéyi “dünyanın varlığı tezinin etkisizleştirilmesi” olarak görür. Doğacı tavır dolayısıyla dünya, kendi gerçekliğine dayanan ve insan varoluşunun kendisine bağımlı olduğu bir mutlak gerçeklik olarak tahayyül edilegelmiştir. İşte epokhé'nin en önemli işlevi Barbaras'a göre bu inancı askıya almasıdır. Buraya kadar Barbaras'ın epokhé'nin yaygın yorumuna sadık kaldığı söylenebilir. Ancak yorumca farklılaştığı noktayı vurgulamak, Husserl fenomenolojisinin ayırt edici yanlarından birini bulmak adına önem arz eder. Barbaras'a göre epokhé'nin hayati rolü ben ile dünyanın ilişkisini kökten değiştirmesinden ileri gelmektedir. Bundan böyle dünyanın kendinde varlığının veya mutlak gerçekliğinin bir önemi yoktur. Epokhéyle birlikte dünyanın dünyalığı “bize görünme tarzından, fenomenalliklerinden ayırt edilemez” hale gelir (Barbaras, 2010: s. 15). Böylelikle benin dünyaya olan bağımlılığının yerini, dünyanın bilince olan bağımlılığı alır (Barbaras, 2010: s. 16).

felsefesinde bir şeyin varlığı, doğrudan doğruya bilince bağlıdır. Bir şeyin varolmasıyla o şeyin bilincine varılması eş anlamlıdır (Uygur, 1998: s. 95).

Kişinin içinde yaşadığı dünyanın herhangi türden bir unsuruna dair herhangi türden bir yargının kesinliğinin temeli, transendental anlamda kendiliğin yaşantılarından başka bir şey değildir. İşte kendiliğin transendental yaşantılarını nesne edinen bilim, transendental öznelliğin bilimi olacaktır. Diğer yandan nesnel bilimlerin karşısına öznelliğin bilimi olarak çıkacağından, bu bilimlerle en radikal karşıtlığın kurucusu olma işlevi de üstlenecektir. Ancak Husserl'in bu bilim tarafından soru konusu edilen egonun ya da öznelliğin, psikolojinin nesne edindiği haliyle psişik yaşama denk düşmediği uyarısında bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Kartezyen meditasyonları takip eden fenomenolojik epokhé yöntemi, nesnel dünyanın kabulünü psişik yaşamı da içine alacak şekilde yasaklar. Bu dünyayı yargı alanının bütünüyle dışında bırakır. İçsel deneyim de dâhil olmak üzere nesnel bir perspektiften hareketle algılanmış olgulara yer açmaz. Dolayısıyla fenomenolojik epokhé, “doğal” insanın egosunu ve psişik yaşamını da paranteze alır. Geriye yalnızca transendental fenomenolojik saf bilinç yaşamı kalır (Husserl, 1973a: ss. 25-26). Husserl'in *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de [*Philosophie als Strenge Wissenschaft*] dile getirdiği düşünceler de dikkate alınacak olursa saf bilincin fenomenolojisiyle empirik bilincin deneysel psikolojisi arasında çizilen böylesi bir ayrımın ve dışarıda bırakmanın Husserl felsefesi açısından taşıdığı hayati önem daha kolay kavranabilir.

1.3. AMPİRİK BİLİNCİN DENEYSEL PSİKOLOJİSİNE KARŞI SAF BİLİNÇ FENOMENOLOJİSİ

Husserl, bilinci her zaman için bir şeyin bilinci olarak düşündüğünden fenomenolojinin önüne, bilincin neliğinin incelenmesinin, bilincin anlamının ve nesnelliğinin incelenmesi olduğu kadar bilince verilmiş olanların verilmişliklerinin de açıklığa kavuşturulması hedefini koyar (Husserl, 2007: s. 22). Ne var ki, psikoloji de bilincin bilimi olma iddiasındadır. Dolayısıyla bilinci ele alma tarzları bakımından saf bilinç fenomenolojisi ve Husserl'in bilincin doğa bilimi biçiminde tarif ettiği psikoloji arasında bir ayrıma gidilmesi ve psikolojinin saf bilinci çözümleyecek bir düzeye neden erişemeyeceğinin gösterilmesi, fenomenolojinin bilince dair çözmeye gönüllü olduğu

sorunlar alanında neden yegâne başvuru mercii olduğunun açıklanması ve belki de en önemlisi Husserl'in fenomenolojiyi bilhassa deneysel psikolojiye bir alternatif olarak değil de neden ona karşıt bir pozisyonda konumlandığına anlaşılması bakımından zorunludur.⁷

Bu doğrultuda Husserl, ilkin tavırları itibariyle farklılaşsalar da bilinci nesne edinmeleri itibariyle fenomenoloji ve psikoloji arasında görece bir yakınlıktan söz eder; ancak hemen ardından psikolojinin “empirik bilinç”le, “doğa bütünlüğü içinde var olan bir şey olarak ve deneysel tavır almış bilinçle” ilgilendiğini fenomenolojininse “saf bilinci” konu edindiğini dile getirerek iki disiplin arasında net bir sınır çeker (Husserl, 2007: s. 213). Ancak psikoloji açısından bu sınırın netliği belirlenemediği için psikoloji, empirik bilinç üzerine her odaklandığında saf bilinci nesne edindiğini sanır ve böylelikle de saf bilincin doğallaştırılmasına hizmet ederek doğalcı tavrın suç ortaklarından birisi haline gelir:

[O] zaman psikolojinin fiziksel doğabiliminden daha çok felsefe olmadığı ve olamayacağı hakikatine zarar vermeksizin, psikolojinin önemli bazı nedenlerden dolayı -fenomenoloji aracılığıyla- felsefeye daha yakın olması ve kaderinde felsefeyle iç içe örülmüş kalması gerektiği sonucu çıkar. Son olarak da önceden görülebilir ki, her psikolojist bilgi teorisi kendi varlığını, bilgi teorisi sorunlarının asıl anlamını gözden kaçırmakla, saf bilinç ile deneysel bilinç arasında sık sık kolayca yapılabilen bir karıştırmaya -ya da aynı anlama gelen saf bilinci “doğallaştırmasına”- borçlu olsa gerek (Husserl, 2007: s. 23).

Bu doğallaştırma nedeniyledir ki, psikoloji saf bilincin çözümlemesini bir yana bırakır ve kendisini böylesi bir çözümleme olmaksızın anlamı ancak yüzeysel bir şekilde idrak edilebilecek psikolojik olguların saptanmasına adar. Tabii Husserl'in bu noktada psikolojinin belirli bir türünden yani deneysel psikolojiden söz ettiğini, niyetinin psikolojinin bir bilim olarak meşruiyet zeminini ortadan kaldırmak değil psikolojinin belirli bir türünün bilincin soru konusu edilmesinde benimsediği yöntemsel tavır gereği, tabiri caizse nasıl yanlış yola saptığını göstermek olduğunu vurgulamak gerekir:

Rahatlıkla denebilir ki, deneysel psikolojinin asıl psikolojiyle ilişkisi, sosyal istatistiğin asıl sosyal bilimle ilişkisi gibidir. Böyle bir istatistik değerli olguları

⁷ Theodor W. Adorno da Husserl'in psikolojizme karşı verdiği mücadelenin üzerinde duracak ve Husserl felsefesinin değerini bu mücadelede görecektir: “Onun psikolojizme karşı mücadelesi, dogmatik önyargıların yeniden ileri sürülmesi anlamına gelmez; bilakis, eleştirel aklın, Husserl'in psikolojik formuyla karşı çıktığı ‘olgular’ın naif ve eleştirel olmayan dininde içerilen önyargılardan özgürleşmesi anlamına gelir. Husserl'in felsefesinde bugün bile onun ‘hakikat’i olarak gördüğüm öge budur” (Adorno, 2010: s. 108).

toplara, onlarda değerli düzenlilikler keşfeder, ama çok dolaylı türden. Onları ancak esas toplumbilim, yani sosyolojik fenomenleri doğrudan veri haline getiren ve onları neliklerine göre araştıran bir toplumbilim açıkça kavrayabilir, onları gerçekten açıklayabilir. Aynı şekilde, deneysel psikoloji değerli olabilecek psikolojik olgular ve kurallar saptayabilen bir metottur; ama bunlar, psişik olanı kendi içinde kalarak araştıran sistematik bilinç bilimi olmaksızın, daha derin bir şekilde anlaşılabilir ve kesin bilimsel bir şekilde değerlendirilemezler (Husserl, 2007: s. 24).

Husserl'e göre deneysel psikolojinin saf bilinç ile empirik bilinç arasındaki ayrımı bulanıklaştırmasının ve saf bilinç analizinden ziyade psikolojik olgularla çalışma alanını sınırlamasının nedeni, fizikteki ya da kimyadaki benzer bir yöntemsel rota doğrultusunda yol almaya çalışmasıdır. Deney bilimlerinin yöntemlerinin bir ve aynı oluşu ve dolayısıyla da bilim olma iddiasındaki her bilgikuramsal pratiğin fiziksel doğayı konu edinen bilimlerin yöntemlerini benimsemesi gerektiği yönündeki dönemin hâkim anlayışı Husserl'e göre metafizikte olduğu kadar psikolojide de derin bir sarsıntıya yol açmıştır. Oysa Husserl'e göre yöntem, "araştırılacak şeyin yapısını izler, bizim önyargılarımızı ve örnek aldıklarımızı değil" (Husserl, 2007: s. 32). Aristoteles'ten⁸ bu yana felsefe alanında sıkça karşılaşılan bu tespitin deneysel psikoloji tarafından bir kenara bırakılması ve yöntemsel anlamda doğa bilimi örneğinin takip edilmesi Husserl'e göre kaçınılmaz olarak bilincin şeyleştirilmesine de yol açmıştır (Husserl, 2007: s. 33). Bu yanı sıra düşmemek için psikolojinin doğanın iki anlamı arasında bir ayrım yapması gerekmektedir. Bu anlamda Husserl'e göre uzam-zamansal nesnelere alanı doğa olarak adlandırılmalı ama bunun yanında psişik alana karşılık gelen ikinci anlamda bir doğanın varlığı da kendine özgü yapısı itibarıyla tarif edilmelidir. İşte doğa biliminin ve psikolojinin yöntemleri arasındaki temel farkı belirleyen unsur burada karşımıza çıkmaktadır. "İlkece yalnızca bedensel varlık doğrudan deneylerin, yani algıların bir çokluğunda kendisiyle aynı olan bir tek olarak deney konusu olabilir"ken (Husserl, 2007: 33), "psişik varlık, 'fenomen' olarak varlık, temelde, ayrı ayrı birçok algılarıyla, tekliğinde kendisiyle özdeş olarak deneyi edinilebilecek bir birlik değildir, hatta aynı öznenin algılarında bile" (Husserl, 2007: s. 35). Çünkü en nihayetinde görünen [*Erscheinen*] ile görünen şey [*Erscheinenden*] arasındaki özsel ilişki dolayısıyla çifte bir

⁸ Bilindiği gibi Aristoteles daha *Nikomakhos'a Etik*'in Birinci Kitabı'nda, "her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak" gerektiğini söyler: "bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istemeye benzer" (Aristoteles, 2007: s. 11).

anlama sahip olan fenomen, görünüşe gelen biçiminde ele alınsa da Husserl bu kavramı görünenin kendisi için yani görünenin, öznenin kendisine görünme halini karşılamak için kullanır (Husserl, 2003: s. 43). Husserl'in meşhur "şeylerin kendilerine!" [*zu den Sachen Selbst*] mottosu da fenomenin bu yapısı göz önünde tutulduğunda layıkıyla anlaşılabilir. Husserl'in sözleriyle benin dünyaya karşı aldığı tavırda şeyler:

[B]ir fındık kabuğu veya vazonun içinde bir şeyin bulunması gibi, bu yaşantıların içinde değildir, tam aksine onların içinde bulunması asla olanaklı olmayan şeyler bu yaşantılarda *kurulur*. "Şeylerin verilmiş olması", onların fenomenlerde şöyle şöyle *ortaya konulması*dır (tasarımlanmış olmasıdır). Ama bu, şeyler bir de kendileri için vardır ve "kendi temsilcilerini bilince gönderirler" demek de değildir. Fenomenolojik indirgeme alanında da böyle şeyler aklımıza gelmez; aksine, şeyler vardır; görünüşte vardır; görünüş sayesinde kendileri verilir. Eğer şeyler tek bir görünüşe (verilmişlik bilincine) bağlı değillerse, görünüşten bireysel olarak ayrılacak biçimde vardır veya ayrılabilirler düşünülür; ama esas olarak, özü açısından [görünüştten] ayrılamazlar (Husserl, 2003: s. 41).

Bu nedenledir ki, psişik alandaki ilişkiler, fiziksel alandaki ilişkilerden bütünüyle farklılık gösterirler. Buradan hareketle Husserl, psişik alanı fenomenal alanla ilişkilendirir. Ona göre psişik alanda görünüş ve varlık arasında bir fark belirlemek mümkün değildir. Psişik anlamda doğa, şeylerin görünüşlerinde görünüşe gelen doğadır ki fenomen tam da bu görünüşe gelme durumudur: "Psikolojideki en geniş anlamıyla psişik fenomen diye adlandırdığımız her şey, ona kendi başına ve kendisi için bakılırsa, doğa *değil*, işte tam fenomendir" (Husserl, 2007: s. 35).

Fenomenler ise Husserl'in bakış açısından tözsel bir birliğe karşılık düşmez. Reel özellikleri haiz olmadığı gibi değişmez ve nedensellik içinde tarif edilebilir yapıya da sahip değildirler. Dolayısıyla Husserl'e göre fenomenlere bir doğa atfetmek, "onların reel belirleyici öğelerini, nedensel bağlantılarını araştırmak -bu tam bir saçmalaktır; sayıların nedensel özelliklerini, bağlantılarını vb. sormak gibi, bundan farkı olmayan saf bir saçmalaktır. Bu, neliğinin, doğa olarak varlığını imkânsız kıldığı bir şeyi, doğallaştırma saçmalığıdır" (Husserl, 2007: s. 36). Pratik yaşamda duyusal bir şeye, Husserl'in ifadeleriyle "duyumsal olarak görüldüğü gibi" değil de doğrudan kendinde olan bir şeye dair özellikler nesnel anlamda geçerliliği belirlenebilir olsa da psişik olan yani bir "fenomen" gelip geçicidir, kendiyile aynı kalan, doğabilimsel manasıyla nesnel olarak belirlenebilecek ve bu tarzda çözümlenebilecek bir yapıya sahip değildir:

Deney, bize psişik varlığın, fiziksel varlık için geçerli anlamıyla ne ‘olduğunu’ söyleyemez. Kısacası psişik olanın, görünen herhangi bir şey gibi deneyi edinilemez; o ‘yaşantı’dır [*Erlebnis*] ve düşüncede görülen yaşantıdır, mutlak bir akışta, şimdi olarak ve hemen ‘gözden kaybolarak’, görülebilir bir şekilde bir ‘olmuş olma’da sürekli dalıp ortadan kalkarak kendi olarak ve kendisi aracılığıyla görünür (Husserl, 2007: s. 36).

Deneysel yöntemi benimseyen bir psikoloji biliminin aczine karşı radikal ve sistematik bir fenomenoloji projesinin önemi de burada açığa çıkar. Çünkü sadece fenomenoloji, “bilincin çok çeşitli ve dallı budaklı problemlerine tam kendini vererek iş gören, hem de tamamen özgür, hiçbir doğalcı önyargı tarafından köreltilmemiş bir tiple iş gören bir fenomenoloji, kişi bilincindeki olduğu kadar topluluk bilincindeki psişik olanı anlamamızı sağlayabilir” (Husserl, 2007: s. 46).

Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*’de, deneysel psikolojiden ayrı transendental bir fenomenolojinin gereğini temellendirirken *Kartezyen Meditasyonlar*’da da transendental fenomenolojinin, egonun saf bilinç yaşamını merkeze alması itibariyle hareket noktası olarak kabul ettiği Descartes felsefesinden hangi bakımlardan farklılaştığını ele alır. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*’de konu alanları ve temel prensipleri itibariyle yolları bir şekilde kesişen saf bilinç fenomenolojisiyle empirik bilincin deneysel psikolojisinin yollarının nerede ayrıldıklarını belirler. *Kartezyen Meditasyonlar*’daysa Descartes’ın felsefesinin hangi gerekçelerle verimli bir başlangıç noktası olabileceğini teşhis ederken transendental fenomenolojinin Descartesçı projeye göre özgün yanlarını, bu düşüncenin nerede çıkmaza girdiğini tespit ederek ortaya koymaya çalışır.

Husserl’e göre, düşünen özneyi, tüm kesinliklerin kendisinden hareketle ortaya koyulacağı yegâne mutlak gerçeklik olarak gören ve böylelikle saf bilincin kendisini temel alan bir felsefenin kapısını aralayan Descartes’ın temel yanılığısı transendental egoyu yalnızca bir başlangıç, bir hareket noktası olarak ele almasındadır. Böylelikle Descartes, transendental yaşantının sonsuz alanına açılma ödevini layıkıyla yerine getirememiş, *ego cogito*’yu verimsiz kılmıştır. Dolayısıyla da egonun kendisini olanca sonsuzluğu içinde transendental yaşantı aracılığıyla sistematik bir biçimde serimleyebileceği, böylelikle de kendi başına bir çalışma alanı teşkil ettiği gerçeğini göz ardı etmiştir (Husserl, 1973a: s. 31). Matheson Russell’in da ifade ettiği gibi Descartes, şüpheciliğin üstesinden şüphecilerin yöntemiyle gelmek konusunda da

Husserl'in takdirini kazanmıştır belki ama bu yöntem dolayısıyla *cogito*'yu keşfetmiş olmasının nasıl bir öneme sahip olduğunu kestirememiştir:

Descartes, diğerlerinin kendisinden hareketle ortaya çıkacağı bir kesinliğe (yani, *cogito ergo suma*, “düşünüyorum, o halde varım”a) ulaştığına inanmıştır. Onun görmekte başarısız olduğu şey, bir tek bu önermenin değil ama aynı zamanda *bilincin bütünüyle deneysel içeriğinin* de “açıklık ve seçiklik”le verilmiş olduğu ve dolayısıyla mutlak verilmişlikler (yani, şüphe edilemez veriler) olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Böylece, Descartes tek bir hakikati güvence altına aldığına inanırken, aslında sonsuz bir kesinlikler alanı (bilinç akışı) keşfetmişti (Russell, 2010: s. 142).

Konuya farklı bir noktadan temas eden Jean François Lyotard, Husserl'in daha *Ideen*'in birinci kısmında, epokhéyle bir yandan bilincin fenomenolojik kalıntı olarak yalıtılmasını hedef edindiğini ancak bununla kalmayıp bu negatif belirleniminin yanı sıra epokhénin gördüğü bir diğer işlevin de pozitif anlamda bilincin mutlaklığını radikal anlamda gün yüzüne çıkarmak olduğunu öne sürer (Lyotard, 2007: s. 33). Husserl'e göre Descartes'ta eksik olan bu pozitif işlevdir. Bu minvalde özneliğin transendental fenomenolojik bilimi için transendental ego, yegâne temadır. Ondan başlayacak ancak yine onda sonlanacaktır. Belirlenmemiş bir belirlenebilirlik içinde egodan ve egonun kendisinde ihtiva edilenden öte hiçbir unsur nesne edinilmeyecektir. Husserl'e göre bu öznelci bilimsel tavır zorunlulukla egonun kendisiyle, yaşamıyla, sahip olduğu görünüşlerle, varlığın kendisine dair koymuş olduğu kesinliklerle ve sonu gelmez çıkarlarıyla başkaları arasında bir sınır çizmeyi ve diğerlerine ait tüm bu unsurları paranteze almayı gerektirir ki, bu saf bir egolojinin inşası anlamına gelir. Oysa tek bir evrensel bilim sistemi içinde diğer tüm bilimlerin zemini olabilecek bir bilim kurma fırsatını *cogito*'yu transendental özne olarak ele almak yoluyla yakalayan Descartes, kendi radikal konumuna ihanet etmiştir. Şüphe yoluyla tüm nesnel dışsallığa bir son vermesi, özneliği mutlak bir dış dünyanın varlığından bağımsız olarak özgür kılması gerekirken *cogito*'yu, diğer halkalarını Tanrının ve onun ilahi doğasına içkin doğruluktan türeyen nesnel doğanın varlığının oluşturduğu tündengelimsel zincirin ilk halkası haline getirmiştir (Ricoeur, 2007: s. 83).⁹

⁹ Ricoeur'e göre Husserl'in Descartes'tan ayrıldığı bir diğer nokta da egonun aşkınlığı hususunda karşımıza çıkar. Descartes düşünen öznenin aşkınlığını Tanrının varlığıyla temellendirirken Husserl *alter ego*'ya gönderme yaparak temellendirir. Dolayısıyla Descartes, Tanrının bizi yanıltmayacağı ön kabulünü şeylerin kendilerine dair yargıların nesnelliğinde yeter koşul olarak görürken Husserl, felsefesini öznelarasılık sorununa açarak fenomenolojiyi yeni bir tartışma alanına taşır (Ricoeur, 2007: s. 84).

Oysa Husserl'e göre özneliğin nesnel biliminin inşası adına yapılması gereken, transendental solipsizme götürecek ve ilk bakışta diğer egoların nasıl nesne edinileceklerini öngörülemez hale getirecek olsa da transendental egoyu felsefenin yegâne teması haline getirmektir. Öte yandan transendental fenomenolojinin bu boyutu itibariyle beliren saf egoloji ve mutlak solipsizm tehlikesi daha önce de belirtildiği üzere Husserl tarafından transendental öznelarasılığın tesisi vasıtasıyla varılması hedeflenen bir nesnellik kavrayışından hareketle bertaraf edilmeye çalışılacaktır. Burada açığa çıkan gerilim, yani bir yandan fenomenolojinin tüm ağırlığını transendental ego olarak benin kendisine doğru kaydırma gayreti ve diğer yandan saf bir egolojiyle başlayıp yolunu burada sonlandırmayan başkasının yapılandırılmasını ve yaşam dünyasının öznelarası mahiyetini de konu edinmeyi önüne hedef olarak koyma teşebbüsü Ricoeur'ün belirttiği üzere Husserl'in farklı yapıtları arasında cereyan etmekle kalmaz, *Kartezyen Meditasyonlar*'da da kendisini gösterir. Beşinci meditasyon tümüyle transendental öznelarasılığın olanağı üzerine odaklanırken dördüncü meditasyonun sonu, varlığın varlık anlamına indirgendiği ve tüm anlamında somut egonun yönelişsel yaşamına bağlandığı yerdir. Dünyanın bütün anlamı egoya yönelik bir açılmadan, onun somut yaşamına dair bir yorumdan ibarettir. Husserl'in somut egonun varlığını temele koyan monadizmi, anlamı benin kendisinden yükselen bir unsur haline getirecek, tüm öteki varlığı ve tüm farkları egonun içinde massedecektir (Ricoeur, 2007: s. 116). Ne var ki bu noktada, Husserl'in kendisi de transendental solipsizmin, fenomenolojik indirgeme yönteminin doğası itibariyle kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ancak bunu, bir bütün olarak transendental fenomenolojinin alt bir aşaması olarak görmek gerektiğini söylemektedir (Husserl, 1973a: s. 30). James Richard Mensch'in de alternatif bir okumayla işaret ettiği gibi, fenomenolojik indirgemenin sonlu, bireysel olarak varolan bir özneye kadar giden ve orada kalan bir indirgeme olması beklenemez. Eğer öyle olsaydı, yani indirgeme yalnızca sonlu bir öznenin dünyadan soyutlanması anlamına gelseydi şüpheli bir solipsizmle karşı karşıya kalma tehlikesi baş gösterebilirdi. Çünkü bu durumda dünya, kendi bileşenlerinden biriyle sınırlanmış ve geriye kalan bir bireyin kişisel yaşantılarından ibaret olurdu. Ancak böylesi bir özneliğin dünyanın varlığının kökensel geçerliliğinin temeli olması beklenemez. Tek bir birey olarak özne, nesnel ya da hakiki dünyanın değil ancak kendi öznel edimlerinde yapılandırdığı/yapılandıracağı bir dünyanın zemini olabilir (Mensch,

1988: 146). Netice itibariyle indirgemenin solipsizme mahkûm olmaması ve fenomenolojinin nesnellik ölçütünü yerine getirebilmesi için, bireysel olanın ötesine geçmesi ve başka egonun varlığını benin yaşantısıyla kesiştirecek şekilde ele alması zorunludur. Dan Zahavi'nin sözleriyle Husserl'in öznelerarasılık felsefesinde solipsizm engelini aşacak bir nesnellığın ve aşkınlığın yaşantısını mümkün kılacak olan, benin kendisi dışında bir egoyu yaşantılamasıdır (Zahavi, 2001: s. 33).¹⁰ Böyle bakıldığında indirgemenin ne sonlu bir bilincin dünyadan soyutlanması ne de dünyanın bütünlüğünün bu sonlu bilince indirgenmesi olduğu; bunlardan ziyade varolanların bütünlüğü olarak dünyanın yaşantısının aktarılabileceği bir bilinç tasarımı ulaşma çabasına denk düştüğü görülecek (Mensch, 1988: s. 147)¹¹, sonraki aşamalarda fenomenolojinin asıl hedefinin de nesnel bir bilim olmak için başka egoların varlığının

¹⁰ Zahavi'ye göre bu yaşantı, aynı zamanda egonun nesneyle olan ilişkisinin koordinatlarını da yeniden çizer. Deneyimleyen bir başkasının yaşantısı, benin yaşantısının geçerlilik koşullarının eksenini öznelerarası bir zemine doğru kaydırır. Nesnenin geçerliliği artık yalnızca benin performansına tâbi olan bir unsur olmaktan çıkar. Nesne ben-için-oluşturulan tükenmediği gibi benden bağımsızlaşır ve başkası vasıtasıyla benin ötesinde yapılandırılır hale gelir. Diğer bir ifadeyle Husserl fenomenolojisinin temel kategorilerinden aşkınlık, nesnellik ve gerçeklik, öznelerarası bir düzlemde yapılandırılır hale gelirler ki, böyle düşündüğünde öznelerarasılık kavramının -Husserl tarafından yalnızca iki metinde kapsamlıca ele alınıyor olsa da- Husserl felsefesi için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğu bir kez daha görülmektedir (Zahavi, 2001: s. 38).

¹¹ Ricoeur tüm bunların ötesinde transendental ve *eidetik* olmak üzere Husserl'in indirgeme hususunda bilinçli bir ayrıma gittiğini, transendental indirgemeyi eidetik indirgeme ile güvence altına aldığını savunur. Ego aynı zamanda bir monad olduğundan yani "eleştirel ve neo-eleştirel" felsefenin kişisel olmayan bir öznesine denk düşmediğinden transendental indirgeme yoluyla Husserl'in "olgusal ego"nun kendisi dışında kalan dünyayla bağımlı kopardığını ancak böylelikle de fenomenolojinin yalnızca olgusal transendental egonun olgusal olaylarını sayıp dökme işine kendisini mahkûm ettiğini öne sürer. Ancak Husserlci anlamda fenomenoloji aynı zamanda kaba olgunun betimlenmesi üzerinde bir zaferi de temsil etmektedir. *Eidos*'u konu edinerek olgunun saf bir olanağın örneği olma özelliği ötesinde bir anlamının olmadığını da göstermektedir. Dolayısıyla fenomenoloji olanaklı egonun "*eidetic ego*"nun kuramıdır; eidetik indirgeme, transendental egoyu empirik/olgusal düzeyin ötesine taşır. Bu anlamda indirgemenin iki yönü de belirginleşmiş olur: dünyanın varlığının transendental indirgemesi ve olgusal egonun eidetik indirgemesi. Husserl'in eidetik indirgemeyi nasıl içeriklendirdiğine baktığımızda Ricoeur'ün bu tespitlerinde haklı olduğunu görürüz. Zira Husserl, eidetik indirgemenin, saf zihinsel süreç alanının "değişmez özsel yapılarına ulaşmak için araçlar" sunduğunu, böylelikle de değişmeyen özsel formlara yönelme iddiasında ve gayretinde olan bir fenomenolojinin aynı zamanda "eidetik fenomenoloji" biçimine kavuşabilmesi için başvurulabilecek yegâne yöntem olduğunu belirtir (Husserl, 2010: s. 34). Yine *Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler*'in [*Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*] birinci cildinin başlarında transendental fenomenolojinin olguların bilimi olarak değil özlerin bilimi olarak özlerin bilgisine ulaşmayı hedeflediğini, psikolojik fenomenlerden saf özlere ve olguların genelliğinden özlerin genelliğine yöneldiğini söyler ve yine bu bilime karşılık gelen indirgeme yönteminin eidetik indirgeme olduğunu dile getirir (Husserl, 2010b: s. 52). Ancak Ricoeur, Husserl'in bu bakış açısının beraberinde getirdiği bir zorluğa da dikkat çeker. Eidetik indirgemenin neticesinde varılan *eidetic ego*, yalnızca kişinin kendi egosunun çeşitlemelerini ön plana çıkarır. Başkası olarak ikinci bir kişiye gönderme yapmaz. Ancak bu durum da Husserl düşüncesinin genel seyri göz önünde tutulduğunda bir sorun teşkil etmekten çıkar. Zira kişinin kendi egosunun yapılandırılması, öteki egonun yapılandırılmasından önce gelir. Benin başkası karşısında son kertede hep bir önceliği olacaktır (Ricoeur, 2007: s. 108).

benin içsel bilinç yaşantılarında nasıl yer bulduğuna odaklanmak olduğu açığa çıkacaktır.

Bu noktada böyle bir bilinç tasarımına ulaşma gayesi içinde asıl konumuza dönecek olursak, Husserl felsefesi için temel bir önemi haiz olan *noema/noesis* ayrımının da fenomenolojik indirgemeye ilgisinde ele alındığını söyleyebiliriz. Düşünce ediminin yöneldiği unsurlar olarak *noema* alanında, kesin bir biçimde varolanlar, olanak halinde varolanlar, olması muhtemel olanlar ya da şimdide, geçmişte veya gelecekte olma gibi öznel anlamda geçici kipler olmak üzere varlık/varolma tarzları yer alır. Düşünce etkinliklerinin kendilerini imleyen *noesis* ise, algı, anımsama, akılda tutma gibi *cogito* kiplerini bünyesinde barındırır (Husserl, 1973a: s. 36). Husserl'in her bilincin bir şeyin bilinci olduğu yönündeki savını bir kez daha göz önüne aldığımızda her türden *noema-noesis* ilişkisinin de bir karşılıklı bağlılık temelinde düşünülmesi gerektiğini belirtmemiz gerekecektir. Husserl, *Düşünceler*'in ilk cildi olan *Saf Fenomenoloji'ye Genel Bir Giriş*'te bu konuyu ele alır ve ilk etapta “bilincin, varlığın bağımsız bir bölgesi sayılması gerektiğini” vurgulasa da bilincin betiminin “bilincinde olunana karşılık gelen betimlemeye götüreceğini” söyler ve “bilincin bağlaşığının bilinçten ayrı tutulamayacağını” dile getirirken özlerin *noema* ve *noesis* boyutlarının birbirlerinden ayıramayacaklarını, *noematik* anlamdaki en küçük ayrımın zorunlulukla *noetik* alandaki ayrımlara işaret ettiğini dile getirir (Husserl, 2010c: s. 56). Fenomenolojik indirgemenin icrası, egoyu noetik yan olarak saf bilincin sonsuz yaşamıyla noematik yan olarak da saf bir biçimde anlamlandırılan dünya ile karşı karşıya bırakır. Tüm unsurlarıyla birlikte dünyanın varlığı ben için ve ben kabul ettiği ölçüde vardır, haliyle nesnel yalnızca onların bilinç kiplerinin yönelimsel¹² bağlantıları olarak var olabilirler (Husserl, 1973a: s. 37).

¹² Yönelimsellik [*Intentionalität*] Husserl felsefesinin temel kavramlarından biri olmakla birlikte özü itibarıyla bilinç yaşantısının yaşantılamayı amaç edindiği nesneye yönelişini imler. Husserl, *Encyclopedia Britannica*'ya yazdığı *Fenomenoloji* maddesinde kavramı, bilincin “şu ya da bu nesnenin düşünümsel/reflektif-olmayan kabulü sırasında ona dönmesi” biçiminde tarif eder. Esasen yönelimsellik bilincin her zaman bir şeyin bilinci olması durumuyla ilgilidir. Husserl'e göre bir şeyin bilinci o şeyin alelade bir kavranışından ya da tasdikinden ibaret değildir. Her bir fenomen, “kendi bütünsel yönelim formuna sahiptir; fakat aynı zamanda onların, yönelimsel çözümlemeye, daima yine, kendileri de yönelimsel olan bileşenlere götüren bir yapısı vardır” (Husserl, 2010: s. 31). Bu bakımdan transendental fenomenoloji için her nesne, yönelimsel olarak, bilinç yaşantısında verili olarak bulunur. Öte yandan Lyotard, yönelimselliğin fenomenolojik indirgeme yöntemi bakımından da hayati bir işlev üstlendiğini öne sürer. Yönelimselliği sayesinde bilinç, indirgemeyi indirgeneni yitirmeden icra eder. Böylesi bir

Husserl, özneliğin transendental fenomenolojik bilimini bu sınırlar içinde ele alırken bu sınırların beraberinde getirdiği nesnellik sorununu tartışmaya açar. Bütünüyle bilinç yaşamının içkinliğine varmayı önüne hedef olarak koyan ve yalnızca bu alanda iş görmeyi ödev edinen bir bilimsel öğreti bilimin bilimselliğini sağlayacak olan ölçütü, yani nesnellik ölçütünü nasıl temin edebilir? (Husserl, 1973a: s. 82). Husserl kendi sözleriyle fenomenolojinin görünürdeki çözüme kavuşturulması en güç açmazını şu soruyla formüle eder:

Ben, meditasyon halindeki ben, kendimi fenomenolojik epokhé aracılığıyla mutlak transendental egoya indirgediğimde *solus ipse* haline gelmiş olmayacak mıyım? Ve fenomenoloji adı altında kendime yönelik tutarlı bir açıklamayı sürdürdüğüm ölçüde böyle kalmayacak mıyım? (Husserl, 1973a: s. 89).

Her ne kadar bu felsefe saf bilincin yaşantılanması ve yaşantıları üzerine yoğunlaşacak olsa da, diğer tarafta bu sorunun yanıtlanmasını mümkün kılan dünyanın varlığını ve bu dünya içinde yer alan başka egoların varlığını görmezden gelemeyeceği açıktır. Husserl'i transendental fenomenolojiyi, transendental öznelerarasılık düzeyine taşımaya zorlayan da bu açıklık olacaktır. Zira kendisi de, transendental indirgemenin, beni saf

indirgemedede bilince verilen bir karşıda-duran [*Gegenstand*] halini alır. Yönelimselliğin bu yönü hayati önemdedir, çünkü indirgemenin indirgeneni yitirmesi durumunda bilinçle, bilincin bilinci olduğu şey arasındaki bağ koparılmış olur (Lyotard, 2007: s. 38). Husserl felsefesinde bilincin her zaman için bir şeyin bilinci olduğu göz önünde tutulursa indirgemeye yönelik böylesi bir okuma, Husserl'in fenomenolojisinin başa çıkılması güç bir açmazla karşılaşmasına yol açacaktır. Netice itibarıyla yönelimsellik, bilincin nesnesiyle ilişkisinin birbirinden bağımsız iki dışsal gerçekliğin ilişkisi olarak yorumlanma olasılığının önüne geçer; bir yanda nesne *Gegenstand* yani "göründüğü bilince gönderme yapan fenomendir", bir yandaysa bilinç "bu fenomenin bilincidir" (Lyotard, 2007: s. 40). Yönelimselliğin Husserl düşüncesinde taşıdığı merkezi öneme Levinas da dikkat çeker. Levinas, öncelikle bu kavramın basitçe dünya ve bilinç arasında bir köprü olarak ele alınamayacağını savunur. Yönelimsellik, "deneyim" olarak adlandırılan "psikolojik bir olay" ile "nesne" olarak adlandırılan "gerçek varlık" arasında bir bağlantıya işaret etmez. Eğer böyle olsaydı yalnızca bilincin dünyayla nasıl ilişki kurduğunu açıklamanın bir aracından ibaret olurdu. Oysa Levinas'a göre Husserl yönelimselliği öznenin nesneyle bağ kurma aracı olarak değil öznenin özneliğini kuran asli unsur olarak görmektedir. Öznelerin gerçekliği, kendilerini aşmalarında karşımıza çıkarken bunu sağlayacak olan şey bilincin yönelimselliğinden başka bir şey değildir. Özne hâlihazırda varolan ve ardından nesneyle ilişkiye giren bir töz değildir; "özne" ve "nesne" diye adlandırdığımız unsurları biz, özneyle nesne arasındaki bağın kendisinin yapılandığı temel fenomende buluruz (Levinas, 1998b: s. 41). Diğer taraftan yönelimsellik yalnızca zihnin saf kuramsal yaşamına etki etmez. Duygulanımsal, pratik ya da estetik tüm yaşam formları yönelimselliğin nesneyle her tek durumda kurduğu ilişki tarzında anlam kazanır (Levinas, 1998b: s. 43). Böyle bakıldığında dünyanın varoluşunun tüm varlık alanlarına tatbik edilebilecek boş bir biçim olmadığı; istenç, arzu gibi yönelimlerin dünyanın varoluşunu yapılandığı ve dünyanın varlığının zengin yapısının buradan kaynaklandığı görülecektir (Levinas, 1998b: s. 45). Netice itibarıyla Levinas'a göre Husserl, bilinci her şeyden önce yönelimsellik olarak kavramaktadır. Bilinç yönelimsel olduğu içindir ki, öznel ve nesnel alan, ego ve nesne birbirinden ancak yönelimsel bilinç alanı içinde ayrılabilir. Dolayısıyla Husserl felsefesinde ego kavramı, bilincin temel yapısı olarak yönelimselliği önceden varsaymaktadır (Levinas, 1998b: s. 51).

bilinç süreçlerinin akışıyla ve bunların edimsellikleri ve olanakları aracılığıyla yapılandırılan birliklerle sınırladığını itiraf eder. Dolayısıyla fenomenolojinin, başkalarının ben için varlığını ve dolayısıyla benim başkaları için varlığını konu edinmesi, öznel olduğu iddiasını taşıyan bir bilimin iç bir çelişkiye düşmeksizin aynı zamanda nesnellik kıstasını da sağladığını gösterebilmesi için fenomenolojik yöntemin bu düzeye taşınması gerekir (Husserl, 1973a: s. 87). Bu uğurda atılacak ilk adım, başkasının yaşantılanması ve benim yöneliminin bir nesnesi olarak başkasının noematik ve varlıksal yapısının içeriğinin sınanmasıdır (Husserl, 1973a: s. 90).

1.4. BEN VE BAŞKA(SI)NIN FENOMENOLOJİSİ

Husserl, üçüncü meditasyonun sonunda, öznelarasılık kuramının merkezi kavramlarından empatiyi [*Einfühlung*, *empathy*] sahneye çıkararak, benim başkasıyla ilişkisinin transendental fenomenolojik analizine doğru yol almaya başlar. Her ne kadar bu analiz için beşinci meditasyona kadar beklemek zorundaysak da diyebiliriz ki, benim başkasını deneyimlemesinin adı empatidir (Husserl, 1973a: s. 92). Tabii empati, beraberinde nesnel dünyanın transendental kuramını da getirir. Dünyanın ve doğanın varlık anlamı, dünyanın “herkes-için-oradalığı”nı da içerir. Buna ek olarak tinsel dünyanın nesnelere de deneyimlenen dünyaya aittirler. Bu nesnelere kökenleri ve anlamları açısından öznelere ve edimsel bir şekilde yapılandırdıkları yönelimselliklerine gönderme yaparlar. Dolayısıyla kültürel nesnelere de herkes-için-oradalığın deneyimsel anlamını taşırlar. Öyleyse diyebiliriz ki, empati aracılığıyla Husserl, öznelarasılık tartışmasının, nesnelere ve kültür dünyasına doğru sınırlarını genişletir. Başka bir ifadeyle Husserl düşüncesinde, empatiyle söz konusu edilen başkalarının-benim-için-oradalığının kabulü, yani öznel-arası dünya, nesnelere dünyasının ve tinsel dünyanın nesnelere herkes-için-oradalıklarının kabulüyle tartışmaya konu edilmektedir.

Husserl'e göre ben, başkalarını edimsel anlamda varolan dünya nesnelere olarak yaşantılar. Bu yaşantı bir yandan onları doğaya ait fiziksel nesnelere olarak koyarken diğer yandan da kendi doğal organizmalarına psişik olarak hükmeden varlıklar olarak koyar. Dolayısıyla başkası, psikofiziksel bir nesne olarak dünyanın içinde bir varolan biçiminde yaşantıya verilir. Ama aynı zamanda ben, transendental olarak indirgenmiş saf bilinç yaşamının sınırları içinde dünyayı, kendine özgü sentetik bir formasyon

içinde değil kendisinden öte, öznelerarası bir dünya şeklinde, herkesin müdahalesine açık, edimsel boyutunda herkes için olan bir dünya biçiminde yaşantılar (Husserl, 1973a: s. 92). Bunun için empati, bütün boyutlarıyla salt epistemolojik ya da psikolojik düzeyde belirlenemez. Böyle olsaydı, empatiyi ya salt algısal düzeyde başkasının bilince verilmesinin en yalın fenomenolojik formlarıyla, ya da salt psikolojik düzeyde, söz gelişi, duygudaşlığın psiko-bilişsel manada sınırlarının çizilmesiyle irdelemek yeterli olurdu. Oysa Husserl'in özgün katkısı, başkalarıyla ilişkinin tinsel ve kültürel boyutunu da empati aracılığıyla fenomenolojinin gündemine sokmasıdır. Böylece benim başkasıyla empati vasıtasıyla karşılaşması, benim kültürel dünyamın başkasının kültürel dünyasıyla karşılaşmasına dönüşür. Elbette başka birçok durumda olduğu gibi, Husserl için burada da ben ve benim kültürüm her yabancı kültüre göre ilkseldir. Yine de benim için ve benim kültürümü paylaşanlar için yabancı bir kültürün yalnızca bir tür "başka birisinin deneyimi" olarak, bir tür "empati" olarak erişilebilir olduğunu ve benim başkasıyla ilişkisinde, kültür dünyasının ya da biraz daha geniş bir ifadeyle söyleyecek olursak tin dünyasının etrafından dolaşılacak merkezi bir unsur hale geldiğini göz önünde tutmamız gerekir. Empati aracılığıyla biz yabancı bir kültürel topluluğa kendimizi yansıtırız (Husserl, 1973a: s. 134).

Søren Overgaard'ın yorumuyla söyleyecek olursak, Husserl için artık ben, dünyanın transendental yapılandırmasından tek başına sorumlu değildir. Tüm kültürel ve doğal nesnelere dâhilinde dünya öznelerarası bir yapılandırmanın ürünüdür ve ben, başkalarının benim dışımdaki mevcudiyetlerini yadsıdığımında dünya varlığının anlamını [*Seinssinn*] yitirecektir (Overgaard, 2004: s. 133) Dünya bu yüzden Husserl'in tabiriyle "herkes-için-orada"dır. Bu niteliği ona varlık anlamını kazandırır.

Dünyanın nesneliliği, bir soyutlama neticesinde elde edilir. Bu soyutlamayla fenomen dünyasından bir alt katman ayrıştırılır ki, Husserl için bu katmanın adı doğadır. Burada Husserl'in doğa bilimcinin nesne edindiği anlamıyla bir doğadan söz etmediğini belirtmek gerekir. Doğa bilimci nesnel dünyaya ait yalnızca bir tabakayı soru konusu edinir ve nesneliliği yalnızca bu tabakada arar. Fenomenolojik soyutlama ise dünyasal olan her şeyi doğa bilimcinin nesnel tabakasıyla birlikte dışarıda bırakır; yine psişik olan her bir unsur, nesnel dünyanın psişik anlamdaki her bir yüklemi paranteze alınır (Husserl, 1973a: s. 96).

Diğer taraftan başkalarının ben için varlığı da yine benzer bir nitelemeyle “başkalarının-ben-için-oradallığı” biçiminde tarif edilir. Başkasını yaşantılamanın kapısı bir anlamda, başkasının orada olmaklığının farkındalığıyla aralanır. Yönelimselliğin başkasının varlığına odaklanan formu, kişinin kendi somut varlığının (ki, Husserl bu somut varlığı Leibniz’den aldığı bir kavramla “monad” olarak adlandırır) ötesinde bir ego yapılandırır [*constitute*]. Yapılandırılan bu ego, Husserl’in ifadesiyle benin kendi egosunda yansıtılan [*mirrored*] bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Husserl bu ikinci egoyu nitelemek için *alter ego*, yani “başka ben” kavramını kullanacaktır. Başka ben, kendi yapılandırılmış anlamı içinde benin kendisine işaret eder; benin kendisine özgü kendiliğinin bir yansımasıdır. Ancak Husserl bu yansımanın eksiksiz bir yansıma olmadığını, daha çok bir benzeşme durumunun söz konusu olduğunu ifade eder (Husserl, 1973a: s. 94).

Bu aşamada başka olana dair her bilinç, ona dair her görünüm, kendiliğin alanına [*sphere of ownness*] aittir. Husserl benin başkasıyla kurduğu ilişkide kendilik alanına kurucu bir rol yükler. Benin başkasıyla olan ilişkisinde başkasının da transendental bir ego olarak tesis edilebilmesi için benin belirli türden bir indirgemeyi, belirli türden bir geri çekilmeyi icra etmesi gerekir.¹³ İşte kendilik alanı böylesi bir soyutlamanın ürünüdür. Ricoeur’ün de belirttiği gibi bu soyutlama, yöntemsel olarak zorunludur çünkü öncelikle benin kendisinin, ardından da ben için başkasının anlamını kurma imkânı bu soyutlamadan türer; bu, soyutlama işleminin tortusudur (Ricoeur, 2007: s. 120). Ancak bu tortu bir yandan da egonun ilkin kendi egosunu ardından da başkasının egosunu işaret edeceği bir imlemeler zincirinin ilk halkasına karşılık gelir. İşte

¹³ Bu geri çekilmeye birlikte Husserl’in öznelerarasılığın imkânını, ben ve başkasının etkin katılımlarına değil de tamamıyla benin kurucu yapısına havale edilir bir tarzda ele aldığı yönünde bir eleştiri dile getirilebilir. Hatta Zahavi’yi takip edecek olursak Husserl düşüncesi, öznelerarasılığa yalnızca görünüşte bir göndermede bulunduğu, esasen solipsist bir başlangıç noktasına yani transendental egonun içkin bilinç yaşamına tamamen bağlı kaldığı için mahkûm edilebilir. Ancak yine Zahavi’ye göre kökensel anlamda bu bene geri çekilme, Husserl’in transendental felsefe projesini öznelerarası bir doğrultuda dönüştürme çabasıyla çelişmemektedir. Aksine bu geri çekilme böylesi bir projenin ön koşuludur. Zahavi’nin yorumuna göre Husserl öznelerarasılığı dünya içerisinde dışarıdan gözlemlenebilecek bir ilişki olarak, bilince aşkın bir şey olarak ya da bilincin kendisinde kurulacağı bir tür yapı olarak tahayyül etmemektedir. Husserlci öznelerarasılık ben ve başkası arasındaki ilişkidir; dolayısıyla çözümleme zorunlulukla benin başkalarıyla olan ilişkisini hareket noktası olarak kabul etmek durumundadır. Öznelerarasılığın yalnızca benin yaşantı yapılarının radikal bir açıklaması üzerinden tarif edilebilecek olmasının nedeni budur. Burada öznelerarasılığın ego temeli olduğu kadar eş zamanlı olarak benin öznelerarası kuruluşu da ima edilmektedir (Zahavi, 2001: 79). Başka bir ifadeyle benden öznelerarasılığa yöneldiği kadar öznelerarasılıktan benin kendisine yönelen bir inşa sürecidir söz konusu olan.

soyutlama dolayısıyla varılan bu bütünlük, egonun psiko-fiziksel anlamdaki bedenidir. Bu beden, tüm fiziksel bedenler için bir referans kutbu olmakla birlikte temelde nesnel dünyayı değil sadece sahip olunan ilksel doğayı kurma yetisine sahiptir. Ricoeur'un ifadesiyle kendilik alanı, yabancı olan her şeyi soyutlama yoluyla elemesinin ardından benin kendisine kalan yine bene ait olana indirgenen bir doğa ve bu doğada içerilen, kaynağını da bedende bulan psiko-fiziksel bedendir (Ricoeur, 2007: s. 121).

Transendental ego henüz, kendi somut varlığından azade herhangi türden bir şeyi yapılandırma yetisine sahip değildir. Ancak daha ileri bir aşamada, yani başka benin beraberinde bir sonsuzluk alanını getirdiği aşamada süreç benin dışına taşar, benin bir başkasıyla birlikte varolduğu nesnel bir dünyanın kapısı açılır. Benin kendisi öteki tüm egolarla birlikte bu alana aittir; beni de içine alan bu birliktelik Husserl tarafından ego-topluluğu olarak [*ego-community*] adlandırılır. Bu topluluğun her bir üyesi bir başkası için varolur; her biri birer monaddır. Bu monadlar topluluk formunu almış yönelimselliklerinde tek bir özdeş dünya yaratırlar (Husserl, 1973a: s. 107). Husserl'in egonun somut varlığını neden Leibniz'in monad kavramıyla adlandırdığı da buradan hareketle anlaşılabilir. Bilindiği üzere Leibniz için monadlar, “bileşik şeylere giren parçalı olmayan, basit töz”lerdir, “doğanın asıl atomları, tek kelimeyle şeylerin öğeleridir”ler (Leibniz, 2009: s. 7). Ne var ki Leibniz'e göre monadın başka bir varlık tarafından nasıl başkalaştırılabildiği hususunda söz söylemek olanaklı değildir. Monadın içyapısında dışarıdan herhangi bir değişiklik yapılamazken “monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yok”ken (Leibniz, 2009: s. 8) Husserl'in bu kavrama, benin başkasıyla öznelarası etkileşimi ve bu etkileşim üzerinde yükselen nesnel dünyayı açıklamak üzere başvurmasının nedeni etkileşimi dışarıda bırakmasına karşın monadların Leibniz düşüncesinde de topluluk halinde ortak bir dünyayı inşa etmeleridir.¹⁴

Bütün yaratılmış şeylerin tümünün her teke ve her tekin tüme olan bu uyum ve bağlılığına göre, her basit töz diğer basit tözlerin varlığının belirtisi olan ilgilere sahiptir ve bununla o, evrenin sürekli canlı kalan bir aynası gibidir... Bu nedenle,

¹⁴ Ricoeur iki düşünür arasında meseleye yaklaşımları bakımından önemli bir farka işaret eder. Leibniz'de tüm monadların perspektifleri bir uyum sergilemekle birlikte bu uyumun dönüp dolaşıp kendisiyle ilişkilendirildiği nihai unsur Tanrıdır. Monaddan monadolojiye geçişi sağlayan Tanrının üstlendiği bu belirleyici roldür. Husserl ise ağırlığı egoların kendilerine verir. Aynı dünya farklı bakış açılarından kavranırken tüm diğer perspektifler egonun kökensel perspektifinde bir araya gelir (Ricoeur, 2007: s. 133).

nasıl ki bir şehre farklı yönlerden bakıldığında aynı şehir bütünüyle farklı görünümlere sahip oluyor, işte tıpkı bunun gibi, basit tözlerin sonsuz çoklukta olmasından dolayı sanki çok sayıda farklı evrenler varmış gibi görünür. Oysaki bunlar, her monadın farklı bakış açılarına sahip olmasından dolayı bir tek evrenin farklı görünümlerinden başka bir şey değildir (Leibniz, 2009: s. 25).

Husserl de tüm egoların, kendilerini temsil ettikleri ama bir yandan da bu temsillerin ortaklığı üzerinden bir dünya tasarımına şekil verdikleri düşüncesindedir. Bilincin yapılandırıcı yönelimselliğinin topluluklaşması vasıtasıyla transendental öznelerarasılık, kendiliğin öznelerarası alanına sahip olur ve böylelikle nesnel dünyayı yapılandırır. Dünyanın nesneliliğinin öznelerarası bir zeminde bu şekilde tesis ediliyor oluşu bu nesneliliğin ve taşıyıcısı olarak dünyanın bahsi geçen öznelerarası alana aşkın değil içkin olduğunu da gösterir. Aşkınlıktan söz edilebilecekse dahi bu ancak içkin bir aşkınlık, bilincin içkinlik alanında formunu bulan bir aşkınlık biçiminde mümkün olabilecektir.

Ne var ki, nesnel dünyanın yapılandırılması monadların uyumuna gönderme yapıyor olsa da benin başkasına dair yaşantısı, başkasının öznel süreçlerinin ve özsel yapısının yaşantısı hâlihazırda verili değildir. Husserl'e göre baştan başkasına dair böyle bir yaşantının egonun kendi bilincinde mevcut olması durumunda bu yaşantı, benin kendi özüne ilişkin bir moment haline gelecek, benin ve başkasının aynışmasına yol açacaktır. Zahavi'ye göre de Husserl, bu türden bir açmazı düşmemek için başkasının yabancılığının ve aşkınlığının, kendi-için-oluşu dolayısıyla ben tarafından erişilemez olduğunu gösterme gereği duymuştur. Başkasının özüne ait olan, ben tarafından doğrudan erişilebilir değildir; yabancı bir benin verilmişliği, geçerlilik iddiasını benin varoluşunu aşan bir tarzda yapılandırır ki, ben ancak bu yolla kendisinden başka bir egonun varlığını yaşantılayabilir hale gelir (Zahavi, 2001: s. 33). Başkasının yaşantısıyla ilgili erişilebilir olan yegâne şey, başkasının bütünüyle erişilemez olduğunun bilincidir (Zahavi, 2001: s. 60).

Husserl'e göre sorunun asıl kaynağı başkasının yaşantısını tam algı düzeyinde kurma çabasıdır. Husserl'e göre tam algı, el atında verili nesnel alanında devreye girer ve tam algının edimi analogik bir aktarımdan, ben ve başkası arasındaki bir aynılığın tabiri caizse bir resmetme yoluyla kurulmasından öteye geçmez. Analoginin sağladığı bir bedenden başkasına "ego"yu imleyen şeyin nakledilmesidir. Analogiye dayalı tam algı,

bir kerede başkasının yaşantısının kökenselliğini göz önünde tutmak ve bu yaşantının, egonun kendi bedeninde kök salmasını sağlamaktır (Ricoeur, 2007: s. 126). Yine de en nihayetinde analogi yoluyla sağlanan, kendilikten yabancı olana doğru yayılma ve yabancı olanı kendilikten hareketle oluşturmaktır.

Husserl bu sorunu çözmek için bir adım öteye geçer ve başkasının yaşantısıyla ilgili olarak böylesi bir aktarımın sağladığı benzeşimden çok bir çiftleşmenin [*Paarung*] cereyan etmesi gerektiğini belirtir (Husserl, 1973a: s. 112). Benin, başka benle çiftleşmesi bu iki ego arasındaki bedensel benzerliklerden kaynaklanıyor olup başkasının bedensel mevcudiyetinde benin kendi vücuda gelme tarzının benzeşimini tanımasını sağlar. Ancak Ricoeur'ün de belirttiği gibi çiftleşme, analogiye ben ile başka ben arasındaki birlikteliği pekiştirmek hususunda katkıda bulunsa da en nihayetinde, benden başka bene geçişte iş görece en ilksel düzeydeki edilgin sentezleri sağlamaktan ileri gidemez. Diğer yandan çiftleşme tek yönlü bir etkinliktir. İlksel egodan benzeşik egoya, benden başka bene yönelir; haliyle de bu aşamada ben ve başkası arasında kurulması olası bir ortaklığın olmazsa olmazı olan karşılıklılık koşulunu yerine getiremez. Ricoeur'ün sözleriyle “kültürel topluluklara dahi öncel olan nesnel bir doğanın yapılandırılması egonun yaşantısının karşılıklılık temelinde başkasının yaşantısıyla -her ne kadar bu ikincisi başka bene dair anlamını benin ego olarak kendi yaşantısından alsa da- bir bileşim içine girmesini gerektirir” (Ricoeur, 2007: s. 131).

Husserl bu karşılıklılık koşulunu ben ve başka benin kutuplaşmasında “burada” [*Hier*] ve “orada” [*Dort*] konumlarını irdeleyerek sağlamaya çalışır. Başkası, benin algı alanına girdiğinde ben kendisini, bedensel organizması ve primordial varlık alanı içinde merkezi anlamda bir “burada” konumuna yerleştirir. Dolayısıyla başkası, “orada” konumunda yer alacaktır. Husserl, bu konumların geçişli ve değişken olduğunu vurgular. Her iki konumun taşıyıcılarının devinduyumlarının [*kinesthesia*] değişkenliği bakımından her bir “burada” ve “orada” farklılaşmalar arz eder. Daha net bir ifadeyle ben, kendi konumunu her türden “burada”yı bir “orada” kılacak şekilde değiştirme yetisine sahiptir: “‘Orası’, kaplayabileceğim bir yerdir: ‘orada’ olsam, aynı şeyleri başka belirme kiplerinde algılamış olacağım bir yer. Her şeyin kuruluşu, yalnızca ‘buradan itibaren’ime bağlı değildir. ‘Orası’ da, ‘oradan itibaren’ de her şeyin kuruluşuna dâhildir” (Soysal, 2011: s. 166). Bu perspektif, benin başkasını yalnızca bir

algıya indirgeme tehlikesini savuşturur. Benin kendisinin başkası tarafından farklı tarzlar da yaşantılanabilmesinin yolunu açtığı gibi başkasının da ben ile ilişkiye etkin bir şekilde dâhil olduğunu, bu ilişkinin kurucularından biri olduğunu ima eder. Mensch'in tespitiyle, Husserl felsefesinde başkası, yalnızca bizim tarafımızdan bilinen bir şey olmaktan çıkar; kendisini bir bilen olarak konumlandırır (Mensch, 1988: s. 4). Daha da önemlisi başkasının yaşantısı, transendental öznelarasılığın tesisinde aktarım yoluyla gerçekleşecek tek boyutlu bir benzeşimin çok daha ötesine taşınmalıdır (Husserl, 1973a: s. 113). Yine Mensch'in ifade ettiği gibi, çiftleşme başkasının yapılandırılmasını, başkasının transendental bir ego olarak kurulması yoluyla icra etmelidir; yalnızca dünyasal¹⁵ ya da bedensel bir egonun, canlı-bedensel bir organizma olarak başka egonun tanınması, transendental öznelarasılığın inşasına yetmeyecektir (Mensch, 1988: ss. 35-36). Kavramın da belirttiği gibi bu öznelarasılık ancak transendental egoların ortaklığıyla mümkün hale gelir. Ricoeur'ün tabiriyle yaşantının tamlığına erişmek bakımından eksik kalan çiftleşme burada yetersiz kalır (Ricoeur, 2007: s. 127). Bunu sağlayacak olan benin başkasına yönelik tam bir algısından ziyade bir eşsunumdur [*appresentation*]. Zira Herbert Spiegelberg'in yalın bir dille ifade ettiği gibi eşsunum herhangi bir nesnenin, bir başkasının doğrudan temsilinin dolayımından geçmiş, doğrudan olmayan algısal bir sunumuna işaret etmektedir. Eşsunum, bir nesnenin, ön cephesinden hareketle arka cephesine dair bir algıyı geliştirme olanağına gönderme yaptığı gibi, başka zihinlerin, başkalarının bedenlerinden doğru erişime açılabilmesinin de önünü açmaktadır (Spiegelberg, 1994: s. 739). Başka bir ifadeyle başkasının yaşantısının sunumuna dayanan çiftleşmeden başkasını benin dışında konumlandıran ve artık başkasının bedeniyle yetinmeyip başkasının öznel yaşamına odaklanmak adına eşsunum düzeyine geçilmesi gerekir (Ricoeur, 2007: s. 127).

¹⁵ Mensch, Husserl felsefesinde gerçek sıfatıyla da anılan bu dünyasal egonun, öznelarası dünyada nesnel bir kimliğe karşılık geldiğini belirtir. O halde egonun gerçekliği onun, herkes-için-oradalığıdır. Burada nesnellik başkalarının bakışına göre belirlenir. Öte yandan gerçek ego, nesnel dünyasal kimliğimi biçimlendiren tüm karakteristikleriyle bireysel insan varlığına karşılık gelir. Toplumsal konum, ailesel bağlar ve bedensel görünüş/psikolojik alışkanlıklar gibi kişisel nitelikler bu bağlamda ele alınabilir. Ne var ki, gerçek, somut ya da dünyasal diye adlandırılabilir bu ego, yine bu nitelikleri gereği saf ve değişmez değildir. Yaşam boyunca gelişime ve yapılandırmaya açıktır (Mensch, 1988: ss. 75-76). Saf ego ise ilkece zorunlu olandır. Yaşantıların tüm edimsel ve olanak halindeki değişimlerinde mutlak olarak aynı kalandır, zamansal değildir. Bu nedenle yaşantıların gerçek birer uğrağı ya da bileşeni olarak ele alınmaz. Dolayısıyla bireysel ego kendisini farklı tarzlar da gösterse de/göstermeye açık olsa da saf ego her daim aynı kalır (Mensch, 1988: s. 83).

Husserl'e göre bu aşama da beraberinde yeni bir sorunu getirir. Konumların değişkenliği ben için "orada" olanı, başkası için "burada" haline getirdiğine göre benim kendisine özgü alanıyla başkasının bene kendisini tam bir biçimde sunduğu alan arasında aşılabilir bir yarıma olmayacak mıdır? Daha yalın bir ifadeyle benim konumundan bakıldığında "orada" olanla başkasının konumundan bakıldığında "burada" olanın tam eşsunum içinde birbirleriyle örtüşmesi olanaksız değil midir? Husserl'e göre bu süreç, benim başkasıyla olan ilişkisinde, zamansal anlamda bir öncelik sonralık ilişkisinin kurulamayacağı, dolayısıyla da benim ve başkasının olmak üzere iki kökensel alanın birbirilerinden zamansal anlamda ayrılmadığı daha çok birbirlerine eşlik ettiği, birbirlerini tamamladığı ve yönelimsel olarak eşsunumun her iki taraf için de eş zamanlı bir biçimde iş gördüğü bir süreçtir. Dolayısıyla bu nitelikleri itibariyle sürecin bulunduğu yer, bahsi geçtiği gibi algıda ve sunumda bir farklılaşma değil, bir ortaklaşmadır (Husserl, 1973a: s. 121). Zahavi'nin de belirttiği üzere, ben ve başkası aynı nesneyi algırlar. Benim algısı kendisine aittir, başkasının algısı da başkasına; dünyayı yaşantılayan her ego bunu kendine özgür bir tarzda yapar. Ancak dünya herkes tarafından bir ve aynı dünya olarak algılanır; yaşantılanan dünya herkes için ortaktır (Zahavi, 2001: s. 25). İşte ben ve başkası arasındaki ilişkinin, böylesi bir ortaklık [*gemein/common*] ve topluluklaşma [*Vergemeinschaftung/communalization*] formu düzeyinde kuruluyor olması Husserl'e göre öznelarası ve haliyle ortak bir yaşam dünyasının inşasına giden yolun da hazırlanmasını sağlar.

1.5. KARTEZYEN MEDİTASYONLAR: ÖZNELERARASILIK VE ORTAKLIK SORUNU

Husserl'e göre, ben, başkasının kendilik ufkuna¹⁶ nüfuz ettiğinde ve onun bedensel organizmasının benin algı alanında yer alması gibi, benim bedensel organizması da

¹⁶ Husserl, ufuk kavramını birbirleriyle bağlantılı bir dizi yaşantıyı ve bu diziyeye eklenmesi olası daha ileri aşamalarındaki yaşantıların belirlenimini ifade etmek adına kullanır. Söz gelişi uzam-zamansal bir nesnenin görünüşe gelişinde edindiğimiz yaşantılar, daha geniş bir ufuk yani daha geniş bir deneyimler alanının gerçekte yaşantılanmış bir kısmına karşılık gelirler. Dolayısıyla nesnelere dair ufkumuz sahip olduğumuz farklı perspektiflere uyan yaşantılardan oluşur. Buna bağlı olarak da her bir nesnenin olanak dâhilindeki bir yaşantı ufkuna sahip olduğu söylenebilir ki, bu yaşantılar nesnenin anlam bütünlüğünü de zenginleştirirler. Ancak Mensch'in de belirttiği gibi bu ufuk yalnızca nesneye içsel değil aynı zamanda dışsal bir boyutu da bünyesinde taşır. Bu dışsal boyut tek bir nesnenin, diğerleri arasındaki tekilliğine, birçok nesne arasında bir nesne oluşuna işaret eder (Mensch, 1988: ss. 139-140). Husserl'in sözleriyle

onun algı alanında yer aldığı, başkası beni, ben de başkasını kendileri için başkası olarak yaşantıladığında monadlar topluluğu transendental bir öznelarasılık formunu almış olur (Husserl, 1973a: s. 130). Dünya da artık benin ve başkasının ortaklaşa yapılandığı bir dünya olarak insan dünyasıdır. Yeniden Nermi Uygur'un yorumlamasına başvuracak olursak Husserl düşüncesi dünyayı kişisel bilincin değil, bir ortaklık bilincinin belirlediğini (Uygur, 1998: s. 188), dünyaya anlamını kazandırmanın "ben"den ziyade "biz" olduğunu ve nihayet dünyanın nesnel varlığının, başkalarının benimle birlikte varolmasında temellenmesi nedeniyle, öznelarası bir nesnellik olduğunu söyleyebiliriz (Uygur, 1998: s. 189). Ancak Lyotard'ın bu öznelarasılık sürecinde önceliğin her hâlükârda başkasında değil bende olduğu yönündeki itirazını dile getirmemiz gerekir:

Ötekinin ötekiliği şeyin basit aşkınlığından ayrılır, şu anlamda ki, öteki kendisi için bir ben'dir ve birliği de benim algımda değil kendi içindedir; başka deyişle, öteki varolmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir saf ben'dir, mutlak bir varoluş ve kendisi için radikal bir çıkış noktasıdır, tıpkı benim kendim için olduğum gibi...

"bilinç için bireysel olan tek başına değildir; bir şeyin algısı onun algısal bir alan içindeki algısıdır" (Husserl, 1970: s. 162).

Zahavi, Mensch'in üstü kapalı bir biçimde ele aldığı içsel ve dışsal ufuk ayrımını daha net bir şekilde ortaya koyar. Zahavi'ye göre Husserl düşüncesinde nesne kendi görünüşünü aşmaktadır. Bunun anlamı dışsal bir nesnenin her algılanışında görünüş ile görünüşe gelen arasında bir mesafenin olmasıdır. Çünkü nesne, bütünlüğünde değil kesitlerinden yalnızca kimileriyle verilmektedir. Husserl'in sözleriyle "algı, her zaman için edimsel bir şey ise bu durumda her bir nesnenin yalnızca bir algısı olabilecektir" (Zahavi, 2001: 40). Ne var ki bir ve aynı nesne birçok durumda birçok yoldan verilebilmektedir. Dolayısıyla algısal etkinliğinde ego, nesnenin belirli bir yönünü algılayırken nesnenin tümü bilince veriliyorsa bunu sağlayan o nesnenin ufuktur. Bu ufuk sayesinde ki, ego nesnenin bir kesitinden nesnenin kendisinin bütün bir algısına erişebilmekte, nesnenin algısını eksiksiz bir şekilde oluşturabilmektedir. Söz gelişi kitaba yukarıdan veya aşağıdan, içinden veya dışından her neresinden bakılırsa bakılışın görülen kitabın bir boyut değil bütün olarak kendisidir. Böylelikle ufuk kavramının en billurlaşmış tanımıyla karşılaşılmaktadır. Ufuk, algı ediminde nesnenin algılanan yönlerinin yanında algıda eksik olan yönlerinin de bilince verilmesini sağlayan ana unsurdur. Ana unsur olması, yokluğu durumunda herhangi bir nesneye dair algının imkânının ortadan kalkmasından ileri gelmektedir. Yine bu yönyledir ki, ufuk nesnenin kendisinden ayrılamaz. Algılanan nesnenin algılanmayan yönlerinin de algı esnasında nesneye içkin bir tarzda bu şekilde inşa edilmesi, ufuk kavramının içsel boyutuna karşılık gelmektedir. Ancak algı söz konusu olduğunda algılanan nesnenin algı esnasında verilmeyen belirlenimleri dışında bir de arka planında karşımıza çıkan ve nesneyi bu arka plandan hareketle çevreleyen bir boyut daha vardır ki, nesnenin dışsal ufku da burada belirir. Husserl'in, bir nesnenin algısının daima algısal alandaki bir nesneye dair olduğunu söylemesi bundandır. Bu dışsallık ufku, nesnenin dünyaya olan aidiyetini de imlediğinden aynı zamanda dünya ufku olarak da adlandırılabilir (Zahavi, 2001: 41). Öte yandan Zahavi'ye göre Husserl, egonun nesneyle olan ilişkisini diğer öznelerin algısal edimlerini de göz önünde tutarak ele almaktadır. Nesnelere, yalnızca benin kendisine göründükleri halleriyle değil ama aynı zamanda diğer öznelerin algılarında yer edindikleri halleriyle de yapılandırılırlar. Dolayısıyla herhangi bir türden nesnenin diğer özneler tarafından da algılanabilecek perspektifleri daima olacaktır. Görünüşe gelen nesne her zaman için diğer özneler için de olma imkânını, bahsi geçen özneler, nesnenin görünüşe gelme anında bulunmasalar dahi koruyacaktır. Bu nedenle de nesnenin nesnelliğini kuran onun öznelarasılığıdır, başka bir deyişle algıda aynı zamanda bir ortaklık ufku iş başındadır. Zira nesne Husserl'e göre yalnızca tek bir benin karşısında durmaz, *a priori* olarak öznelarasılığa gönderme yapar (Zahavi, 2001: 52).

Soru o zaman şu şekli alır: kurucu bir özne (ben) *için* nasıl bir [başka] kurucu özne (öteki) olabilir? Pek tabii benim tarafımdan “yabancı” olarak yaşanır (Kart. Med.), çünkü [o da] anlam kaynağı ve yönelişselliktir. Fakat (Sartre’a bilinçlerin ayrılması temalarını verecek olan) bu yabancılaşma yaşantısının berisinde, aşkınsal düzeyde, öteki’nin açınlanması şeyin açınlanmasının terimleriyle yapılamaz; ama yine de, öteki, benim *için* var olduğu ölçüde, aşkınsal indirgemenin esas sonuçlarına inanmak gerekirse, benim *sayemde* vardır. Öteki’nin açınlanmasına özgü bu gereklilik, “öteki” probleminin konuluş tarzını aldığımız metin olan *Kartezyen Meditasyonlar*’da tam anlamıyla tatmin edilmiş değildir. Nitekim ötekinin bedeninin bana bir başka ben’in bedeni olarak verildiği, psişik unsuru kendi ipucu olarak öneren “özümleyici tamalgı”yı (*apperception*) betimleyip onun “dolaylı erişilebilirliğini” bizim için ötekinin varoluşunun temeli yaptıktan sonra, Husserl fenomenolojik açıdan “öteki”nin “benim” ben’imin bir *modifikasyonu* olduğunu söyler (*Kart Med.*, 97), ki bu bizim beklentimizi doyurmaz (Lyotard, 2007: ss. 41-42).

Zahavi, her ne kadar Husserlci öznelarası monadlar topluluğu kavrayışında benim zorunlulukla etkisinin azalacağını ve merkezlesizeceğini, böylelikle de benim “biz” formunu gerektiren bir yaşam biçimi içinde yegâne yapılandırıcı merkez konumunu daha fazla üstlenemeyeceğini iddia etse de (Zahavi, 2001: s. 55) Lyotard, Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da öznelarasılığı, mevcut kutuplardan başkasının da ben kadar transendental bir ego olarak konumlandığı bir ilişki olarak kurmakta başarısız olduğu yönündeki eleştirisinde haklıdır. Gerçekten de metin boyunca başkasının bağımsız ve kendinde bir transendental ego olarak kendisini tesis ettiği yönünde bir vurgu olsa da son kertede hem benim algısı ilişkinin temellerinin belirlenmesi açısından asli unsur olarak öne çıkarılır, hem de benim başkasını algılayışında başkasını transendental bir ego olarak nasıl kurduğu sorusu tam bir yanıt bulamaz. Jean Paul Sartre da Husserl’i bu husus üzerinden, transendental öznelarasılığın karşılıklı algısıyla vücuda gelen bir öznelarasılığın temellendirilmesi vaadinin Husserl tarafından yerine getirilmediği gerekçesiyle eleştirir:

[Y]adsınamaz avantajlarına rağmen Husserl’in teorisi bize Kant’inkinden belirgin bir şekilde farklıymış gibi görünmüyor. Çünkü gerçekten de benim empirik Egom başkasınıkinden daha kesin olmasa da, Husserl, bu Egodan radikal bir şekilde ayrı olan ve Kant’ın öznesine fazlasıyla benzeyen transandantal özneyi [sujet transcendental] muhafaza etmiştir. Oysa hiç kimse için şüphe konusu olmayan empirik “Ego”lar paralellliğini değil, transandantal öznelarasılığın paralellliğini göstermek gerekirdi. Çünkü gerçekten de başkası, bu kişinin *hiçbir zaman* benim deneyimim içinde rastlanan empirik kişilik değildir: başkası, bu kişinin doğal olarak gönderdiği transandantal öznedir (Sartre, 2009: s. 322).

Tüm bu eleştirilere karşın tartışmasız olan bir nokta varsa o da Husserl düşüncesinde dünyanın, nesnelliğini benim başkasıyla olan ilişkisinde kurulan öznelarasılığın

kendisinden almasıdır. Asıl önemli olan Husserl'in nesnellik tartışmasını öznelarası bir boyuta taşımasıdır. Zira bir sonraki adımda egonun, nesnelliğini kendi yaşantısından hareketle kurduğu dünya içinde kültürel dünyayı biçimlendirmesi tartışmaya açılacaktır ki, Husserl fenomenolojisini etik ve politik bir öznelarasılık tartışması için verimli bir zemin haline getiren adımdır bu. Bu nedenle bu aşamada, benin başkasıyla ilişkisinde açığa çıkan eksiklikler üzerine değil de bahsi geçen kültür dünyasının Husserl fenomenolojisinde nasıl ele alındığına odaklanmak çalışmanın genel seyri göz önünde tutulduğunda daha doğru olacaktır.

Kültür dünyasının kategorileri daha esnek bir biçimde belirlenmeye müsait olduğundan, insanlar kendilerini çevreleyen kültür dünyalarını farklı tarzlarda yapılandırır. Kültürel olarak farklılaşmış her bir topluluğun her bir üyesi, ait olduğu topluluğun özgül niteliklerini tarihsel olarak biçimlendiren bir bireyi olması nedeniyle kendini çevreleyen somut kültür dünyasını anlamakta zorluk çekmeyecektir. Ancak bu tarihselliğin beraberinde getirdiği geçmişin ufkunu açacak daha derin bir anlama, topluluğun tüm üyeleri için eşit ölçüde olanak dâhilindeyken söz konusu toplulukla dışarıdan temas kuran başka bir topluluğun üyesi için böylesi bir imkândan söz edilemez. İnsan türünün bir üyesi olması itibarıyla bir topluluğun üyesi, diğer bir topluluğun üyesine ne kadar yakınsa farklı kültürel yapılandırmalar¹⁷ üzerinde yükselmiş toplulukların üyeleri olmaları itibarıyla de o kadar uzak kalacaktır. Bu uzaklığın aşılması için Husserl'in önerdiği reçete, daha ileri bir aşamadaki anlamının imkânlarını üretmektir. Şimdinin ve geçmişin daha geniş bir katmanının empatiye [*Einfühlung*] kapı aralayacak bir tarzda anlaşılması için yolları açacak olan yöntem budur (Husserl, 1973a: s. 133).

¹⁷ Yapılandırma [*Konstitution*] Husserl felsefesinin merkezi kavramlarından biridir. İdeal ya da gerçek, her türden varolan, ancak transendental özneliğin yapılandırılmış bir ürünü olarak anlaşılabilir. Anlamın bu türünü Husserl, rasyonelliğin en üst formu olarak adlandırır (Husserl, 1973: s. 85). Yapılandırmayı açığa çıkarırsa Mensch'in belirttiği gibi bir yandan nesnel olarak yönlendirilmiş her türden düşünümü, bunlara karşılık gelen bilinç kipleri üzerine düşünümüne geri götüren diğer yandan da nesnel aşkın varlığı, buna karşılık gelen bilinç kiplerinin varlığına geri götüren transendental indirgemedir (Mensch, 1988: ss. 13-15). Tüm bunlar ışığında yapılandırma Husserl için ilk etapta bilinç yaşamının anlam yapılarının açıklığa kavuşturulmasıdır. Ancak daha ileri bir aşamada bu anlamının ötesine taşınır ve anlam yapılarının açığa kavuşturulmasından, varlığın anlamının açıklanmasından öte varlığın yapısının temellendirilmesi anlamını alır. Husserl düşüncesindeki bu anlam kaymasını Mensch, açıklamadan yaratmaya doğru bir değişim olarak tarif eder (Mensch, 1988: s. 40).

Husserl monadların çoğulluklarının bir topluluk olarak ve kültürel bir yaşam evreni zemininde düşünüldüğünde bir sorunun daha gündeme gelebileceğini söyler. Husserl, öznelarasılık tasarımına bu sınırlar dâhilinde, ortaklık içinde olmayan, birlikte varolmayan her bir topluluğun kendisine özgü bir tarzda kendisine ait bir dünyayı yapılandırmasının söz konusu olabileceği, böylelikle de farklı uzamların, farklı zamanların ve farklı dünyaların farklı kültürel topluluklar tarafından şekillendirildiği bir bölünmeye kapı aralayabileceği şeklinde bir eleştirinin yöneltilebileceğini dile getirir (Husserl, 1973a: s. 140). Ancak Husserl'e göre bu farklılıklarda söz konusu olan, nesnel dünyanın farklı görünümünü tesis etmekten ibarettir. Dünya bir ve aynıdır. Değişen, her bir kültürel topluluğun kendi bakışından dünyayı nesne edinme, dünyayı algılama ve yaşantılama tarzlarıdır. Dünya her bir topluluk için ortaktır, her bir topluluk kendi özgül koşulları üzerinde yükselse de bir diğer topluluktan bütünüyle yalıtılmış değildir. Haliyle kültürel yaşam evrenleri birbirlerinden her ne kadar farklılıklar gösterse de zamanın, uzamın ve nesnel doğanın algısında ortaklaşırlar. Philip Buckley, Husserl düşüncesinde tikelden evrensele bu geçişi geniş anlamda yaşam evreniyle dar anlamda yaşam evreni arasındaki bir ilişki olarak yorumlayarak açıklamaya çalışır. Geniş anlamda yaşam evreni, aslında tam manasıyla kültürel dünyanın çoğulluğuna gönderme yapmaktadır. Bu yüzden bir değil birden fazla yaşam evreni vardır ve bunlar birbirlerine görelidir. Ancak olanak dâhilindeki tüm yaşam evrenlerinin zeminini dar anlamda yaşam evreni tesis etmektedir. Bu zemin, tikel karakterdeki her bir yaşam evrenine ortaktır ve diğer taraftan yaşam evrenlerinin çoğulluğunun bu zemine uygulanması söz konusu değildir (Buckley, 1992: s. 94).

Netice itibariyle Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar* boyunca yapmak istediği şeyin, fenomenolojik indirgeme yöntemiyle transendental egoyu keşfeden, ancak hareket alanını bu egoyla kısıtlayan fenomenolojinin nesnel bilginin olanağıyla ilgili sorunları çözemeyeceği, transendental bir solipsizme yöneleceği ve bu nedenle de öteki öznelliklere bu öznelliklerin biraradalığı vasıtasıyla tesis edilecek bir nesnellik imkânını daha yolun başında ortadan kaldırdığı yönündeki eleştiriye yanıt vermek olduğu söylenebilir. Husserl'in öznelarasılığı transendental fenomenolojiye dâhil etme hamlesi, bir yandan fenomenolojinin tıkanan yolunun açılmasına önemli katkı sunmakla birlikte diğer yandan fenomenolojiyi daha geniş ölçekli bir tartışma boyutuna taşımıştır. Daha önce andığımız gibi *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental*

Fenomenoloji adlı yapıt, doğalcı tavra karşı özneliği temel alan bir nesnellik tartışmasını öznelarasılık kavramı üzerinden yürütür. Hâlihazırda *Kartezyen Meditasyonlar*'ın son sözleri de bu tartışmaya bir geçiş niteliği taşımaktadır: “Delfi’linin ‘Kendini bil!’ mottosu yeni bir anlam kazanır. Pozitif bilim dünyanın içinde yitmiş bir bilimdir. Bense dünyayı *epokhé* aracılığıyla yitirmeliyim ki, onu evrensel bir öz-sınama yoluyla yeniden kazanabileyim” (Husserl, 1973a: s. 157).

1.6. KRİZDEN ÇIKIŞ: TRANSENDENTAL ÖZNELERARASILIK

Husserl, yayınlanmamış bir notunda, “fenomenoloji, bizi bilincin şeyleştirilmesinden kurtaran felsefenin kurtarıcısı, hatta kurucusudur” demiştir (Barbaras, 2010: s. 17). Husserl’in bu ifadeleri, fenomenolojinin ve özelde bizim tartışma konumuzun yörüngesini belirlemesi itibariyle son dönem yapıtlarında ele almış olduğu transendental öznelarasılığın fenomenolojisinin, doğalcı tavrın egemenliğinde “şey”leşen bilincin bu durumdan kurtarılması bakımından ne gibi bir rol üstlenme iddiasında olduğunu göstermektedir. Böylelikle Husserl için fenomenoloji, artık sadece felsefenin kesin bilim olma çabasını nihayete erdirecek bir kuramsal teşebbüs olarak görülmeyecek ama aynı zamanda pozitif bilimlerin egemenliği dolayısıyla neşet etmiş bir bunalımda yolunu kaybeden Avrupa kültürünün yeniden yolunu bulması için bir kutup yıldızı işlevi görecektir.

Kuşkusuz Ahmet Soysal’ın dediği gibi “kriz, 1936’da siyasal, toplumsal, ekonomiktir” (Soysal, 2007: s. 76), ancak Husserl, felsefenin zemininde konumlanmakla yetinir ve “gerçekleşmekte olanı ve şimdiden eylem durumunda Barbarlık olanı, olanaklı başka açılara (ekonomik, siyasal, “tarihsel”, vs...) göre çözmek için bu zemini terk” etmez (Soysal, 2007: s. 77). Zira Husserl’e göre felsefe Avrupa kültürünün kurucu edimidir, Ulrich Majer’in de belirttiği gibi insanın entelektüel evriminin yol göstericisidir (Majer, 2010: 50). Dolayısıyla kültürün bunalımıyla ilgisinde bunalımdan çıkışın yol haritasını çizebilecek olması itibariyle sözü felsefe almalıdır. Felsefeyi yeniden canlandırma niyetindeki fenomenolojinin, kuramsal sorunları olduğu kadar yaşamsal sorunları da mercek altına alma zorunluluğu buradan kaynaklanmaktadır:

Çağımızın tinsel gereksinimi gerçekten dayanılmaz olmuştur. Huzurumuzu kaçıran, keşke yalnızca doğa ve tin bilimlerinde araştırılmış olan “gerçekliğin”

anlamı hakkındaki teorik bulanıklık -yani onlarda bu en son anlamıyla varlığın bilinip bilinemeyeceği- olsaydı. Acısını çektiğimiz, bundan çok fazlası, en köklü yaşam gereksinimidir, hayatımızın dokunmadığı hiçbir noktasını bırakmayan bir gereksinim. Bütün yaşam bir tavır almaktır, bütün tavır almalar bir gereğin, -mutlak geçerli olmayı talep eden normlara göre geçerlilikleri veya geçersizliklerine ilişkin bir yargının- altındadır. Bu normlar itiraza uğramadıkları, hiçbir şüphe tarafından tehdit edilmedikleri ve alaya alınmadıkları sürece, yalnızca bir tek hayati soru vardı: bu normların pratikte nasıl en iyi şekilde yerine getirilebilecekleri. Ama şimdi, normların hepsinin ve her birinin tartışma konusu yapıldığı veya deneysel olarak yanlışlandığı ve ideal geçerliliğinden yoksun bırakıldığı şu anda ne olacak? (Husserl, 2007: ss. 65-66)

İşte Husserl, felsefi uğraşının son ve belki de en olgun evresinde kendisini “şu anda ne olacak?” sorusuna yanıtlamaya adanmış. Ona göre felsefecinin insanlığa karşı olan sorumluluğu bunu gerektirmektedir:

İnsanlığa karşı sorumluluğumuzu hatırdan çıkarmamada ısrar etmek gerekir. Çağ uğruna sonsuzluğu feda edemeyiz, kendi sıkıntımızı hafifletmek için, evlatlarımıza, sonradan kökü kazınmaz bir kötülük olarak katmerli sıkıntılar devredemeyiz. Sıkıntı burada bilimden kaynaklanmaktadır. Ama bilimden kaynaklanan sıkıntıyı, ancak bilim tam olarak aşabilir. Eğer doğalcıların ve tarihselcilerin skeptik eleştirisi, bütün gereklilik alanlarındaki gerçek nesnel geçerliliği saçmalıklar içinde eritip yok ediyorsa; eğer açık olmaya, hatta doğal olarak gelişmiş olsa da uyuşmaz olan refleksiyonlu kavramlar engel oluşturuyorsa ve bunun sonucu olarak da, karışık anlamlı veya tersine dönmüş problemler bir gerçekliği anlamayı ve ona karşı rasyonel tavır alma olanağını engelliyorsa; eğer, özel fakat bilimlerin büyük bir sınıfı için gerekli yöntemsel tavır alışkanlık halini alıp başka tavırlara geçememeye neden oluyorsa ve eğer dünyanın yorumlanmasının ruha sıkıntı veren saçmalıkları böylesi önyargılarla bağlantılı iseler, o durumda bu ve benzeri bütün kötülöklere yalnız bir çare vardır: bilimsel eleştiri ve bunun için köktenci, aşağıdan yukarı yükselen, sağlam temeller üzerinde kurulu ve en güçlü yöntemlere göre ilerleyen bir bilim: burada savunduğumuz felsefe bilimi. Dünya görüşleri çatışabilirler, yalnızca bilim, sorunu karara bağlayabilir ve onun kararı sonsuzluğun damgasını taşır (Husserl: 2007: ss. 66-67).

Husserl’in transendental fenomenolojisinin, daha sonra etraflıca ele alacağımız savlarından dolayı rahatlıkla bir yaşam dünyası [*Lebenswelt*] felsefesi olarak adlandırabileceğimiz son uğraşı işte bu kaygılar ve hedefler doğrultusunda şekillenir. Hans-Georg Gadamer’in de belirttiği gibi yaşam dünyası, felsefenin görevini bilimin temellerinin ötesine taşır, “gündelik yaşamın geniş alanına yayar” (Gadamer, 2010: s. 298). Ancak bu yaşam dünyası felsefesinin ana hatlarına geçmezden evvel, Husserl’in bunalımdan ne anladığını, bunalıma geçmişte ve şimdide hangi bilimsel tavır alma tarzlarının neden olduğunu irdelemek gerekmektedir. Böylelikle transendental öznelerarasılığı ve bu öznelerarasılığın zeminini oluşturan yaşam dünyasını merkeze koyan transendental fenomenolojinin bunalıma nasıl bir çözüm olarak sunulabildiği de

daha anlaşılır hale gelecektir. Zira Husserl'in söylediği üzere “şimdinin anlaşılması”, ancak Descartes'tan bugüne modern felsefenin hareketinin anlaşılmasıyla mümkündür (Husserl, 1970: s. 15).

Bilindiği üzere *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'nin birinci kısmı “Avrupa İnsanlığının Yaşam-Bunalımının Bilimlerin Bunalımı Olarak Dışavurumu”dur. Başlıktan da açıkça anlaşılacağı gibi Husserl, tıpkı öğrencisi Heidegger gibi ve yine bütün bir Frankfurt Okulu geleneği gibi, dönemin hâkim bilimsel tavrıyla kültürel yaşam dünyasında karşılaşılan sorunlar arasında doğrudan bir bağ görür. Hatta daha yolun başında doğalcı ya da nesnelci diye nitelediği tavrın hâkim olduğu bilimleri, öncelikli olarak bu bilimlerin bilimsel karakterlerinin ne olduklarıyla değil bu bilimlerin insan varoluşundan ne anladıklarıyla ilgisinde irdeleyeceğini söylemektedir (Husserl, 1970: s. 5).

Husserl'e göre Avrupa kültürünün bunalımını doğuran nedenlerden belki de en önemlisi, bilimlerin insanı nesne edinme tarzları mercek altına alındığında kendisini gösterecektir. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hâkim pozitif bilimlerin körleştirici etkisi dolayısıyla insanın insanlığını gerçekte neyin belirlediğine, insan varoluşunun ne demeye geldiğine dair soru ve sorunlar göz ardı edilmiştir. Bu durumun altında yatan temel neden ise bilimlerin kendilerini felsefeden ayırarak bağımsızlıklarını ilan etmekle kalmayıp, kendi nesnellik ve hakikat ölçütlerini insan zihni ve kültürle ilgili tüm disiplinlere ve yanı sıra felsefeye dayatmalarındır (Majer, 2010: s. 50). Pozitif bilimlerin insana ve insanın dünyasına içeriden değil salt dışarıdan bir olgu dünyasını nesne edinir gibi yaklaşması; olgusal olanı ararken bu dünyanın iç dünyasına kör kalması en nihayetinde insanları da etkilemiştir: “olgular mantıklı bilimler, olgular mantıklı insanlar doğurur” (Husserl, 1970: s. 6). Dolayısıyla bu bunalım, yalnızca bilimsel pratikler alanıyla sınırlı kalmaz; insana yol gösterecek bir felsefe idealine olan inancın yitip gitmesi akla olan inancın da çökmesine yol açar ki, Avrupa kültürünün bunalımı tam da bu inançsızlık üzerinde yükselir (Husserl, 1970: s. 12). Böylelikle Husserl'e göre evrensel ve herkes için geçerli olan sorular bir yandan bilimlerin şeyleştirici etkileriyle, diğer yandan da şeyleşen bilinçler dolayısıyla anlamını yitirir. Bu tablo içinde insan varoluşunun anlamının ya da anlamsızlığının sorgulanması şöyle dursun, kendi kendisini belirleyen ve rasyonelliği gereği kendisini ve çevreleyen dünyasını [*Umwelt*]

biçimlendirme imkânını haiz bir insan tahayyülü yok olmaya yüz tutar hale gelmiştir. Ne var ki, Husserl'e göre bu durum doğrudan faillerinin kendilerini de bir bunalıma sürüklemektedir. Husserl'in, cevabını önceden verilmiş yaşam dünyasında aradığı, bilimlerin anlam zeminlerinin ne olduğu sorusunu, şüphesiz farklı bir tarzda Max Horkheimer da gündemine alır. Ona göre bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini doğrudan bilimsel pratiğin kendisine dayanarak açıklama teşebbüsleri, zorunlulukla bir kısır döngüyle sonuçlanmak ve en nihayetinde bu sarmaldan çıkmak adına kanıtlanmayı bekleyen asıl unsurun varsayım olarak kabul edilmesine yol açmak durumundadır:

[C]an alıcı soru şudur: eğer bilimin ve doğruluğun tanımı yine bilimsel doğruya ulaşma yöntemlerine dayanacaksa, bilimin ve doğruluğun ne olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini yine bilimin gözlemlenmesi yoluyla elde etme çabalarında hep aynı kısır döngü görülür: gözlem ilkesinin kendisi nasıl aklanacaktır? Bir aklama istendiğinde neden gözlemin doğruluğun tek güvencesi olduğu sorulduğunda, pozitivistler yine gözlemi yardıma çağırırlar. Ama gözleri kapalıdır. Pozitivistler, araştırmanın makineyi andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma, vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerinde düşünmek yerine, bilimin gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler. Kuşkusuz, işlerinin doğrulama ilkesini gerekçelendirmek ya da kanıtlamak olmadığını, sadece bilimsel terimlerle konuşmak istediklerini söyleyeceklerdir. Başka bir deyişle, kendi ilkelerini - doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesi- doğrulamayı reddetmekle, *petitio principii* (kanıtlanması gereken ilkeyi varsayım olarak kullanma) hatasına düşmektedirler (Horkheimer, 2002: s. 107).

Nesnel ve bilimsel olarak temellendirilebilir hakikatlerin peşine düşen pozitif bilimler, tinsel dünyanın kendisini konu alanlarının dışında bıraktıklarında ya da bu dünyayı konu edinen felsefe etkinliğini değersizleştirerek metafiziği bilgikuramsal çerçeveden tasfiye ettiklerinde, kendi temellerine anlam veren akıl yürütme tarzlarının köklerini kurutmalarından ötürü zorunlulukla bunalımın tam kalbine yerleşmiş olurlar (Husserl, 1970: ss. 9-10). Daha yalın bir ifadeyle dile getirecek olursak Husserl için felsefenin, tek tek bilimlerin hakikatlerini tesis eden, bu bilimlerin anlam zeminlerini inşa eden boyutu göz ardı edildiğinde ve felsefe bu minvalde değerden düşürüldüğünde, meydana gelen bunalım yalnızca felsefenin bunalımı olarak değil, ilgili tüm bilimsel pratiklerin bunalımı olarak karşımıza çıkar. Fink'in ifadeleriyle Husserl'e göre, "tüm bilimler 'yaşam-dünyasını varsayar, ondan çıkar, ama çıkar çıkmaz da yaşam-dünyasını aşip geride bırakır'lar. Bırakırlar bırakmasına ancak "bilimlerin hepsi için bir önkoşul oluşturmasına karşın" bu boyutun varlığı unutulmuş, yaşam dünyasını yeniden gün

yüzüne çıkaracak olan felsefe ise değerden düşürülmüştür. İşte Fink'e göre Husserl felsefeyi kesin bir bilim olarak inşa etme sorumluluğunu yüklediği fenomenolojinin, yaşam-dünyası boyutunu yeniden gündeme getireceği iddiasındadır (Fink, 2010: s. 97).

Yaşam dünyasının üzeri matematiksel bir doğa tasarımıyla örtüldüğünden, fenomenolojinin bu boyutu yeniden güçlendirmek adına bu doğa tasarımının gücünü nereden aldığıyla, bu doğa tasarımının ardında yatan doğalcı tavrın ana hatlarının ne olduğuyla yüzleşmesi gerekmektedir. Gündelik yaşam dünyası, geometrik kategorileri, matematiksel hesapları dışarıda bırakırken yanıtlanması gereken soru, yine bu dünyanın bu unsurlarla nasıl istila edildiğidir. İşte Husserl bu soruyu Galileo'nun ve Descartes'ın perspektiflerini merkeze alarak ve bir eleştiriye tâbi tutarak yanıtlar.

1.7. MATEMATİKSEL DOĞANIN VE DOĞALLAŞMIŞ BİLİNCİN SOYKÜTÜĞÜ

Husserl'e göre Galileocu bakış açısından doğanın matematikselleştirilmesi projesi, doğanın matematiğin rehberliği doğrultusunda idealleştirilmesine ve en nihayetinde matematiksel bir çeşitlilik halinde yorumlanmasına yol açar (Husserl, 1970: 23). Böylelikle Levinas'ın da dile getirdiği gibi “yaşantının somut ancak öznel dünyası”nda şeylerin kendileriyle karşı karşıya kalınırken “bilimin ideal ancak nesnel dünyası”nda şeyleri meydana getiren nedensellik zincirleri kendilerini gösterirler (Levinas, 1998b: 8). Bunun anlamı, bilimin kurduğu haliyle dünyada şeylerin tözlerinin yalnızca nedensel bağlantılarına indirgenmesinden başka bir şey değildir: artık varolmak, doğaya ait olmaktan ama aynı zamanda da -yalnızca fizikçinin ele aldığı tarzda- uzam, zaman ve nedensellik kategorileri altında ele alınabilir bir yapıda olmaktan ibarettir (Levinas, 1998b: s. 9). Bu minvalde Galileo'nun getirdiği matematiksel/geometrik bakış açısının asıl tehlikesi, tinsel dünya tasarımının da matematikselleşmesinde, bireylerin tinsel yaşamlarının ve kültürel özelliklerinin göz ardı edilmesinde başrol oynamasındadır (Husserl, 1970: s. 60). Galileo, evrensel bilgi idealine giden yolun önyargılardan, teolojiden ya da metafizikten mutlak anlamda arındırılmış bir tarzda doğanın matematiksel bir biliminin inşa edilmesinden geçtiğini düşünmektedir (Friedman, 2010: s. 102). Böylelikle Ahmet Soysal'ın işaret ettiği üzere, öznellik, “bilimlerin ve felsefenin alanında, Galileo'dan çıkmış natüralist ve objektivist bir

düşüncenin gelişmesi tarafından devre dışı” bırakılmıştır (Soysal, 2007: s. 75). Bu nedenle Ricoeur’ün de belirttiği gibi Husserl fenomenolojisi, ilk etapta dünyanın ilk hakikatini yaşam dünyasında değil de matematiksel fizikte arayan tüm bir Galileocu geleneği karşısına alır (Ricoeur, 2007: s. 9). Yine Husserl’in bunalımın suçunu tümüyle nesnelcilikte gördüğünü öne süren Lyotard da Galileo’yu Husserlci eleştirinin merkezine koyar:

İmdi karşılaştığımız bunalım nedir? Nesnelcilikten (*objectivisme*) çıkan bunalım. Tam olarak fiziksel kuramın bir bunalımı değil, bilimlerin bizzat yaşam açısından anlam ve önemlerini etkileyen bir bunalım söz konusu. Modern zihniyetin ana karakteri, mantıksal-matematiksel formalizasyon (*Mantıksal Araştırmalar*’ın beklentisini oluşturan şey) ve doğal bilginin matematikleştirilmesidir, yani Leibniz’in ve Galileo’nun yeni yönteminin *mathesis universalis*’i. Nesnelcilik bu temel üzerinde gelişir: Galileo, dünyanın üstünü uygulamalı matematik olarak açarken, bilincin eseri olarak örtmüştür. Bu bakımdan nesnelci biçimcilik (*formalisme*) yabancılaştırıcıdır; gün gelip nesnel bilim özneli yakalamağa kalkışır kalkışmaz, bu yabancılaşma hastalık olarak ortaya çıkacaktı (Lyotard, 2007: s. 45).

Descartes ise bir yandan Galileo’nun izinden giderek evrensel felsefeyi sistemli bir bütün içinde matematiksel bir rasyonalizm temelinde inşa etmeye girişmiş ve felsefeyi evrensel matematik olarak görmüş (Husserl, 1970: s. 73), diğer yandan da felsefeyi kesin bir bilim haline getirmek adına matematiksel yönüme başvurmuş, böylelikle öznenin öznelliğinin tesis edildiği asıl zemini yani gündelik yaşam dünyasını düşünmeden bırakmıştır (Husserl, 1970: s. 90). Lyotard’ın yorumundan hareket edecek olursak, Galileo’dan sonra nesnelci tavrın bir yabancılaşmayla ve bu yabancılaşmanın neticesinde de bir bunalımla son bulmaması için bir tercihte bulunmak gerekmektedir: Ya psişik olan, fiziksel dünyanın değerlendirilmesinde başvurulan kuramsal kategoriler doğrultusunda yeniden tesis edilecektir; ya da kesinlik ve dakiklik gibi ölçütler psişik olan söz konusu olduğunda devre dışı bırakılacaktır. Ancak Descartes, ikinci yolu tercih etmiş ve Galileocu nesnelciliği devam ettirmiştir:

Descartes, *aşkınsal motifi* devreye sokarak, çözümü haber veriyordu: *cogito* sayesinde, fenomen olarak, *cogitatum* [“düşünülen şey”] olarak, dünyanın hakikati kendisine geri veriliyor, ruh ve Tanrı konulu metafizik çıkmazlar o zaman sona eriyordu ya da erecekti, eğer Descartes’in kendisi Galileo nesnelciliğine aldanıp aşkınsal *cogito*’yu psikolojik ben ile karıştırmıyorsa: *ego res cogitans* [“ben=düşünen şey”] her türlü aşkınsallık çabasını gündemden düşürür. Buradan bir çifte Kartezyen miras gelir: *ego*’yu dışlayan metafizik rasyonalizm ve bilgiyi yikan kuşkucu empirizm” (Lyotard, 2007: ss. 44-45).

Husserl'in bütün bir felsefi düşüncesi boyunca esin kaynaklarından birisi -ve belki de en önemlisi- olarak andığı *Meditasyonlar*'da, Descartes'ın mutlak egoyu tek bir bireyin psişik egosuyla, egolojik içkinliği psikolojik içkinlikle ikame etmesini bir "uğursuzluk" emaresi olarak görmesinin nedeni de bu yol ayrımında Descartes'ın vermiş olduğu yanlış karardır (Husserl, 1970: s. 81). En yalın ifadeyle Descartes, düşünülmemiş olanın, transendental egonun keşfine çok yaklaşmış ancak tabiri caizse Galileoculuğun rüzgârına kapılarak psişik egonun analizinden doğru matematiksel bir felsefeyi inşa uğraşı içinde nesnelci ve doğalcı tavra hapsolmuştur.

Ben, Dünya, Tanrı, matematiksel çokluklar ve bilimsel nesnelere bu alanın dışında tutulduklarından, bu nesnelere de bağlı olmayan saltık bilgiler -onlara karşı ister kuşkucu olunsun ister olunmasın- geçerliliğini aynen sürdürür. Hepsi olduğu gibi kalır. Ancak hepsinin temeli, her anlamlı şüpheyi dışarıda bırakan *saltık verilmişliğin anlamını, verilmiş olmanın saltık açıklığını*, tek bir sözcükle, *kendi kendini kavrayan, saltık "gören" apaçıklığı kavramaktır*. Descartesçı kuşku yönteminin tarihsel önemi, tüm bunları keşfetmiş olmasında yatmaktadır. Ancak, Descartes için keşfetmek ve vazgeçmek aynı şeydi (Husserl, 2003: s. 38).

Felsefesini düşünen öznenin mutlak gerçekliğini zemine alarak kurmasına karşın nesnelcilikte ısrar eden Descartes, Husserl'e göre, zihni [Latince "*mens*"] bir yandan bilginin mutlak temeli olarak ve nesnel bilimlerin temellendirilmesinde yegâne başvuru noktası olarak görürken diğer yandan nesne yapıları arasında bir ayrım gözetmeksizin diğer her şeyin yanında bilimlerin konu edindiği bir şey olarak görmektedir. Böylelikle dünyayı, gündelik yaşam dünyasını bir kenara bırakacak ya da bu dünyanın üzerini örtecek tarzda matematiksel bir doğa tasarımıyla özdeşleştiren Galileo'nun ardından giden Descartes, bir taraftan da kendi felsefesini ruh-beden ikiliğinden hareketle saf geometri vasıtasıyla tarif edilebilecek bir dışsal doğa ve uzamsal olmayan bir düşünce yetisi ya da bilinç tasarımıyla hareket eder. İkiliği oluşturan bu iki kutup, Descartes tarafından karşılıklı etkileşim içinde ele alınırlar fakat düşünce kutbunun, dışsal doğaya dair öznel bir görünüşün algısal bilincine ancak onun duyulara geometrik kategoriler altında tesir etmesiyle varabileceği savunulur ki (Friedman, 2010: 103), Husserl'in bilincin doğallaşması biçimindeki teşhisi en yalın haliyle burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bilincin dış dünyayla olan ilişkisi, Galileo'nun ve Descartes'ın görüşleri temelinde, yalnızca doğal gerçekliğin matematiksel ve geometrik bir idealleştirilmesiyle kurulan bir ilişkiye indirgenmiştir. Böylelikle bilincin aynı zamanda ve en temelde gündelik yaşam dünyasıyla kurduğu ilişki göz ardı edilmiştir.

Husserl'in Avrupa kültürünün bunalımından sorumlu tuttuğu doğalcı tavrın ya da başka bir ifadeyle nesnelciliğin egemen hale gelmesinde, kendi dönemlerinde Galileo'nun ve Descartes'ın nasıl bir rol üstlendiği ana hatlarıyla bu biçimde ortaya koyulabilir. Ancak Husserl'in doğalcı tavra yönelik kavrayışını, bu iki isimle sınırlandırmamak gerekir; zira yaşam dünyasına ve egonun saf bilinç yaşamına, doğabilimsel yöntemin kategorileriyle yaklaşan her türden bilgikuramsal teşebbüs, Husserl tarafından bu kavrayış etrafında değerlendirilmektedir. Bu bakımdan Galileo ve Descartes eleştirilerinin alt yapısını oluşturduğu doğalcı tavrın Husserl'in gözünde bir bütün olarak neye karşılık geldiği de açıklığa kavuşturulmalıdır.

Her ne kadar kökleri Descartes ve Galileo'ya değin uzansa da temelde “doğanın -sağın doğa yasalarına göre uzaysal-zamansal varlığın birliği anlamında doğanın- keşfinin dolaylı bir sonucu” olan ve felsefede bilimsel bir reform yapma gayesini taşıyan (Husserl, 2007: ss. 12-13) doğalcılığın egemen tavrı halini alması, Husserl'e göre 18. yüzyıla rastlar. Husserl, Hegelciliğe yönelik tepkilerin, doğalcılığın ivme kazanmasındaki rollerini teslim etse de, doğalcılığın kendine özgü sınırlarını yine kendisinden doğru çizdiğini, yani karakterini, nesnesini, nesne edinme tarzından aldığını savunur:

Böylece doğalcı -eğer şimdi ona özellikle bakarsak-, doğadan başka hiçbir şeyi görmez ve en başta fizik doğayı görür. Var olan her şey, ya kendisi fizikseldir, fiziksel doğanın bağlantılı bütünlüğüne aittir, ya da gerçi psişiktir ama o zaman da yalnızca fizik olana bağımlı bir değişken, olsa olsa bir ikincil “paralel yan olgu”dur. Tüm varolan, psikofizik doğadır ve bu sıkı bir yasalılık tarafından açık bir şekilde belirlenmiştir (Husserl, 2007: s. 13).

İşte doğalcılığın duyulara verili doğanın yanı sıra psişik olana, insanın içsel bilinç yaşantılarına doğru yayılarak konu alanını sürekli genişletme çabası ve bunu yaparken doğa alanında duyuya verileni nasıl nesne ediniyorsa psişik olanı da öyle nesne edinmek istemesi, soru konusu edindiği şeylere aralarında yapıcı hiçbir ayırım gözetmeksizin deneysel bir yorum getirmesi, nesnelere nesnelere olarak kurulma süreçlerinde derin bir tahrifata yol açtığı gibi, doğalcı tavrın egemenliği bu tahrifatın önüne geçebilecek olası bir bilim tasarımı da yoluna taş koymaktadır: “Başlangıçta hepimizin büyüdüğü altında olduğumuz ve gözümüzü doğadan çeviremememize, böylece de psişik olanı psikofizik açıdan değil de saf bakış açısıyla görüsel araştırmanın bir nesnesi yapmamamıza yol açan doğalcı tavrı, burada, verimlilikte benzeri olmayan, bir yandan, *tümüyle bilimsel*

bir psikoloji için temel koşul, öte yandan da hakiki bir akıl eleştirisi alanı olan bir bilimin yolunu kapamış oldu” (Husserl, 2007: s. 39).

Netice itibariyle doğalcı tavır, dünyanın dünyalığının matematiksel bir tasarımla oluşturulması hususunda ve insan dünyasının doğabilimlerinin empirik gözlemi temel alan nesnelci bakış açısından hareketle değerlendirilmesi hususunda hem dünyanın yaşam dünyası boyutunun -bu boyutun matematiksel kategoriler doğrultusunda ele alınması mümkün olmadığından- hem de insanın içsel bilinç yaşantıları ve bilincin dünyaya yönelimiyle ilgisinde öznel varoluşunun çözümlenmesi konusunda -bu çözümlenme insanı, empirik gözleme konu etmeyi önceden varsayan doğabilimsel tavrın sınırlarının ötesine geçmeyi gerektirdiğinden- aciz kalır. Dahası nesnellik kriterleriyle insanı ve dünyayla kurduğu ilişkiyi bütünüyle farklı bir tarzda ele alma iddiasında olan her türden bilgikuramsal girişimin önünü keser. Bizzat felsefenin kendisi dahi doğalcı tavrın dolayımından geçmiş formuyla, felsefenin asıl işinin yani insanı ve onun çevresindeki dünyayı rasyonel bir tarzda anlamlandırma kapasitesinin, dolayısıyla insanlığın tinini keşfetme hedefinin göz ardı edilmesinin bir aracı haline gelir (Ghigi, 2005: s. 74). Horkheimer bu noktada bir kez daha Husserl’e yaklaşmakta, benzer bir şekilde bu hâkim felsefi eğilime işaret etmekte ve yaşanan kültürel bunalımla bu eğilim arasındaki bağı sorgulamaktadır:

Bugün hemen herkes, felsefi düşüncenin gerilemesiyle toplumun hiçbir şey yitirmediğini çünkü onun yerinin çok daha güçlü bir bilgi aracı olan modern bilimsel düşünceyle doldurulduğunu kabul etmektedir. Felsefenin çözmeye çalıştığı sorunların ya anlamsız olduğu ya da modern deneysel yöntemlerle çözülebileceği düşünülmektedir. Nitekim, modern felsefedeki egemen eğilimlerden biri, geleneksel spekülasyon tarafından yarım bırakılmış işleri bilime devretmektedir. Bilimin koşullardan bağımsızlaştırılarak mutlaklaştırılmasına varan bu eğilim, bugün pozitivist olarak nitelendirilen bütün okulların başlıca özelliğidir. Burada bu felsefenin ayrıntılı bir tartışmasını yapmayacağız, amacımız sadece onun yaşadığımız kültürel bunalımla ilişkisini incelemektir (Horkheimer, 2002: s. 95).

Husserl’e göre felsefenin bu boyutunun ötesinde ve ona muhalif bir tarzda insanın kendisiyle, başkalarıyla ve dünyasıyla kurduğu ilişkiyi sorunsallaştırarak ve ilgi alanı haline getirerek Avrupa’nın kültür bunalımından çıkış yolunu gösterebilecek bir girişime model olmasının nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi yalnızca yeni bir nesnellik ölçütü ve yeni bir yöntem arayışının aracı olması değil, çok doğalcı tavrın insanı ve dünyayı ele alma tarzının zorunlu bir sonucu olan bilincin şeyleştirilmesine ve

insanın kendiyle, başkalarıyla ve dünyayla kurduğu ilişkideki yabancılaşmasına bir çare sunma imkânını da bünyesinde barındırmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla Husserl için doğalcı tavrın eleştirisi, bu tavrın Avrupa kültürünün krizine yol açmasından ötürü aynı zamanda yaşamsal bir eleştiridir. Bu noktada Husserl'e göre yapılması gereken, ilk aşamada doğa bilimlerinin yöntemini bütün alanlara yaymaya çalışan ve insanın yaşam dünyasının üzerini matematiksel bir tasarımla örtmeye çalışan, insanın da dünyanın da nesnel hakikatine ancak bu yolla ulaşabileceğini savunan doğalcı tavra karşı, bu tavrın kendisini yasladığı tüm doğabilimlerinin köklerinin, üzerini örtmeye çalıştığı yaşam evrenine uzandığını göstermek; ikinci aşamada ise nesnelğin, insanın öznel yaşamından ve dolayısıyla da başkalarıyla kurduğu ilişkiden doğan öznelarası yaşam dünyasından hareketle tesis edilebileceğini ortaya koymaktır.

1.8. ÖZNELERARASI YAŞAM DÜNYASI *BİLİMİ*

Husserl'e göre, bilim öncesi yaşam ve çevreleyen dünya içinden çıkan her türden bilimin hizmet ettiği amaç yine bu bilim öncesi yaşam dünyasında yatar. Dünyanın varlığını matematiksel ve doğabilimsel kategorilerden hareketle idealleştirmeye gayret eden bilimsel uğraşların failleri, bu uğraşları sonunda vardıkları her türden mantıksal önermenin köklerini yaşam dünyasında bulduklarını göremedikleri gibi, kendilerinin de yaşam dünyasının birer üyesi oldukları gerçeğini göz ardı etmektedirler (Husserl, 1970: ss. 129-130).¹⁸ Oysa bilimlerin kuramsal ve pratik alana dair tüm savları en temelde bu dünyaya yönelir (Husserl, 1970: s. 50). Her şeyden öte Husserl'e göre yaşam dünyası, yapısı itibariyle zorunlulukla bilimlerin nesnel dünya tasarımına önceldir, zira doğa bilimiyle ilgilenilmese de, doğabilimsel araştırmaların sonuçlarına dair hiçbir şey bilinmese de hâlihazırda var olduğu haliyle bu dünya önceden verilmiştir. Bu önceden verilmişliği sayesinde de bilimsel olarak belirlenebilmesi mümkündür (Husserl, 1973b: 42). Başka bir ifadeyle önceden verilmiş gündelik yaşam dünyası¹⁹, her türden bilimsel

¹⁸ Habermas, daha da ileri giderek tam da bilim insanlarının bilimsel faaliyetlerini yürüttükleri zeminle ilgisinde öznelarasılık boyutunun önemine vurgu yapar: "Bilimsel araştırma, birlikte eyleyen ve birbirleriyle konuşan insanların oluşturduğu bir kurumdur; böyle olduğu için, araştırmacıların iletişimi aracılığıyla, neyin kuramsal olarak geçerlilik iddiasında bulunabileceğini belirler" (Habermas, 1998: 41).

¹⁹ Yaşam dünyasının ne olduğunu da bu aşamada ana hatları itibariyle ortaya koymak gerekmektedir. Husserl düşüncesinde yaşam dünyası ilk adımda her bir egonun kendi öznel konumundan hareketle dolaysızca yaşantıladığı ve içinde yaşadığı dünyaya karşılık gelmekle birlikte aynı zamanda her bir egonun her türden kuramsal ve pratik ediminin de zeminini oluşturur. Ancak asıl önemli olan tüm bu

pratiğin imkân koşuludur. Ancak pozitif bilimler en nihayetinde dünyanın nesnel hakikatının peşine düştüklerinden yaşam dünyasının ontik anlamını öznel bir bakış açısından hareketle teşhis etme kabiliyetine sahip değildirler (Husserl, 1970: ss. 68-69). Değildirler, çünkü tam da bu boyutu pratiklerinin olabildiğince dışında tutmaya, gözlemi gözlemde bulunanın kendisinden bütünüyle bağımsızlaştırmaya, böylelikle de gözlem üzerindeki öznel perspektifin etkisini olabildiğince azaltmaya çabalarlar (Follesdal, 2010: s. 28). Habermas'ın buna paralel bir biçimde dile getirdiği üzere bu bakış açısından ideal “bilimsel araştırma süreci hangi yaşam bağlamından kaynaklanırsa kaynaklansın, deneyibilimsel önermelerin geçerliliği açısından”, “tüm yaşam ilişkilerinden bağımsızlaşmış, praksisten de bir o kadar kurtarılmış olmalıdır” (Habermas, 1998: s. 45). Bu bakış açısının felsefe alanındaki en meşhur savunucusu belki de Wittgenstein'dir. Ona göre “bütün olanaklı bilimsel sorularımız yanıtlandığında bile yaşam sorunlarına henüz hiç dokunulmadığını hissediyoruz. Elbette o zaman geriye bir soru kalmaz; ve işte yanıtın kendisi de budur. Yaşam sorunlarının çözümü, bu sorunların kayboluşunda görülür. Uzun kuşkulama döneminden sonra, yaşamın anlamını gören kişilerin, bu anlamın nelerden oluştuğunu niye söyleyemediklerinin nedeni bu değil midir?” (Wittgenstein, 1986: s. 73).

Tam da bu noktadan hareketle Husserl'in transendental epokhé yönteminin bir kat daha önem kazandığını belirtmek gerekir. Jacques Derrida'nın da dediği gibi ancak bilimin ideal tortularını indirgeyebilecek epokhé yöntemi vasıtasıyla her türden geometrik tasarımın altında yatan dünyanın çıplaklığı, bir başka ifadeyle önceden verilmiş yaşam dünyasının hakikati keşfedilebilir (Derrida, 1989: s. 119).

Öte yandan nesnel bilimlerin tasarladıkları haliyle nesnel dünya teorik-mantıksal bir yapıya karşılık gelir, ancak bu yapı kendi varlığında algılanamaz-deneyimlenemez olanın yapısıdır. Oysa Husserl öznel yaşam dünyasının her bakımdan deneyimlenebilir olduğunu ve nesnel bilimlerin dünya tasarımlarından bu husus itibarıyla ayrıldığını öne sürer. Bu yönüyle yaşam dünyası kökensel olarak kendiliğinden açıklığın/apaçıklığın [*self evidence-Selbstevidenz*] alanıdır (Husserl, 1970: s. 127). Bu nokta Husserl için can alıcı bir öneme sahiptir; zira onun bakışına göre dünyanın nesnel geçerliliği tartışma

pratiklerin kolektif bir formda, öznelarası bir düzeyde icra edilmeleridir. Yaşam dünyasının bu boyutu, insanlığın ortak etkinliğine kapı araladığı kadar bu etkinliğin başlıca ürünleri olan ortak kültürün ve tarihin de alt yapısını oluşturur (Friedman, 2010: s. 104).

konusuysa bu geçerliliği sağlayacak olan yegâne etkinlik, özneliğin ve bu özneliğin alanının kökten sorgulanmasıdır ki, bu etkinlik kendisine değin herhangi bir nesnel bilim ya da psikoloji tarafından üstlenilmediği gibi herhangi bir felsefi öğretisi tarafından da üstlenilmemiştir: “Nihayetinde öznelin evrensel bilimi olmaya çabalayan hiçbir nesnel bilim, hiçbir psikoloji ve hiçbir felsefe öznelin alanını hiçbir zaman konu haline getirmede ve dolayısıyla bu alanı gerçekte hiç keşfetmedi -nesnel olarak deneyimlenebilir ve en sonunda bilinebilir bir dünyanın olanağının öznel koşullarına geri dönme gayesindeki Kantçı felsefe dahi” (Husserl, 1970: s. 112). Kendi tarzında varolan, tüm deneyimde, düşünmede, yaşamda iş gören dolayısıyla ayrılmaz bir biçimde her yerde olan bu öznel alanı hiçbir zaman kavranmamış ve anlaşılammıştır.

Ne var ki, aslında atılması gereken ilk adım tam da budur. Zira Husserl’e göre dünya son kertede geçerliliğini öznenin özneliğinin kendisinden alır. Dünyaya varlığını veren özneliktir, dolayısıyla ona yönelik rasyonel bir açıklama getirmek ya da onun nesneliğini kurmak için yapılması gereken diğerlerinin üzerinde yükseleceği bu öznelik katmanını kavramaktır (Husserl, 1970: s. 69). İşte odak noktası, yaşam dünyasının bir mensubu olarak öznenin özneliğine kaydığında empirik bilimlerin konu edildiği bağlamda insan, fiziksel bir bedenin ya da psişik bir zihnin biraradılığından öte bir ego olarak karşımıza çıkar. Ancak her bir egonun bir ben-insan [*Ich-Mensch*] olduğunu söyleyen Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*’da olduğu gibi “ben” algısından “biz” algısına geçişi uzun uzun irdelemez; her ben-insanın aynı zamanda bir arada ve dünya içinde bir başkasıyla ilişkisinde dünyaya ait olduğunu *a priori* kabul eder (Husserl, 1970: s. 108).

Nasıl ki, dünyanın biz için olduğu ölçüde bir geçerliliğinden ve ontik olarak bir anlamından söz edilebiliyorsa, dünyaya ait her bir nesne de bizim ortaklığında, birlikte düşünmesinde, değerlendirmesinde, planlamasında, kısacası bizim her bir üyesinin birlikte edimde bulunmasında anlamını bulur (Husserl, 1970: s. 109). Dünya ise öncelikle bir ufuk olarak belirir. Bu ufuk, Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da detaylıca tartıştığı gibi şeylerin bize verilme tarzlarında kendisini göstermez yalnızca; aynı zamanda insanın amaçlarını kapsamaları itibariyle insan yaşamına teleolojik karakterini kazandıran unsurun ta kendisidir. Böylelikle insanın tüm teorik ve pratik

etkinliklerinin sınırı dünyaya dair yaşam ufkuyla çizilmiş olur (Husserl, 1970: s. 144). İnsan etkinlikleri dolayısıyla elde edilen kuramsal kazanımların açıklığa kavuşturulması için yaşam dünyasına ve onun beraberinde getirdiği somut evrensellik düşüncesine odaklanma gerekliliği Husserl'e göre buradan kaynaklanır (Husserl, 1970: s. 133).

Daha önce ufuk kavramını, algıyla ilgisinde ele almış ve Husserl'in nesnelerin içsel ufuklarının yanı sıra dışsal ufuklarından da söz ettiğini ve bu ayrımı yaparken bir şeyin bir algısının ötesinde olanaklı birçok algısının olduğuna dikkat çektiğini belirtmiştik. Bu algılar sayesinde şeyin nesne olarak bütünlüklü inşası olanaklı hale gelebilmekte ve bunun yanında her bir nesneye dair algı, algısal bir alan içinde söz konusu olabilmekteydi. Böylece her bir şey, kendisini diğer şeyler arasında yani dışsal ufkuyla da göstermekteydi. Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de bir adım daha öteye gider ve algının öznelarası boyutunu da tartışmaya açar (ki, bu öznelarası boyut sayesinde Husserl, öznelarası yaşam evreninin öznelliğinden bir nesnellik fikrinin nasıl türetilebileceğini gösterecektir).

Husserl'e göre algılayan özne, algılama etkinliğini yalıtılmış bir konumda icra etmez; algı sürecinde ben, öteki öznelerle sürekli temas halindedir, bu nedenle de dünya, yalıtılmış ego için değil, topluluk içindeki, topluluğun bir üyesi olan ego için vardır.²⁰ Bir nesneye dair algı, onun farklı perspektiflerden edinilen algılarla bütünlüğünde nesneye dair bir ufuk sunması, bu çerçeveden bakıldığında diğer algıların taşıyıcılarının başka özneler olması anlamında öznelarası bir çerçeveye oturmaktadır. Overgaard'ın çözümlemesine başvurarak söyleyecek olursak, biz diyelim bir ağacı mevcut pozisyonumuzdan algıladığımızda, aslında ağacın gövdesinin diğer yanı karanlıkta kalacaktır. Bu elbette ağacın arka kısmının algılanamaz olduğu anlamına gelmeyecektir; sadece benim mevcut pozisyonum itibarıyla algımın ötesinde olduğunu göstermektedir. Kendi pencereden baktığımda, pozisyonuma uygun olarak sunulmayan taraflara dair algım olmayacaktır. Ancak biz biliriz ki, ağaç benim algıladığım kadarından fazlasını bize sunmaktadır. İşte ağacın algıladığım kadarı ile algımda kendisini var ettiği hali arasındaki mesafe, başka öznelerin algılarıyla kapanacaktır. Nesneye dair algımı

²⁰ Yeri gelmişken Husserl ve Descartes arasındaki belirgin farklardan birinin de bu noktada açığa çıktığını belirtmek gerekir. Husserl, Descartes'ın aksine özneyi bir ruh-beden ikiliği olarak değil, psikofiziksel bir bütün olarak düşünür. (Buceniece, 2005: ss. 122-123).

bütünleyen, nesneyi algılayan diğer öznelere algılarıyla benim algımın birbirlerini tamamlamalarıdır (Overgaard, 2004: ss. 131-132).

Bu öznelere karakteri gereği algı, Husserl'e göre toplumsaldır. (Husserl, 1970: s. 163). Algının toplumsallaşmasında nesnel geçerlilik, karşılıklı doğrulama üzerinden algının başkasının dolayımı yoluyla sağlanmasında meydana gelir. Bu aşamada algılayan benim yine algılayan başkasıyla karşılıklı anlaşması sayesinde yaşantılar ve bu yaşantılardan doğan tüm pratik, kuramsal ve kültürel kazanımlar öznelere bir temasın neticesinde elde edilirler. Haliyle algıların nesnel geçerliliği, öznelere bir uyumun ürünüdür. Her bir egonun kendine özgü algılarının çokluğu, öznelere bir platformda bir birlik haline gelir. Daha önce de belirtildiği gibi öznel olanın içkinlik düzleminden nesnel olanın aşkınlık düzlemine buradan hareketle varılır. Bu bakımdan yaşam dünyası bir ve aynıdır; nerede ve ne zaman yaşadıklarına bağlı olmaksızın herkesin farklı türden yaşantılar edindiği bu dünyaya dair algılar farklılık arz edebilir, bu anlamda herkes farklı yaşam dünyalarında yaşar. Ne var ki bu fark, kati değildir. Dünya herkese kendisini farklı gösterebilir ancak en nihayetinde herkes bir ve aynı dünya içinde yaşar (Follesdal, 2010: 42). Husserl'in bu bakış açısını yalnızca *Kartezyen Meditasyonlar* ya da *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de değil ilk dönem yapıtlarında da sergilediğini belirtmek gerekir. Bu bakımdan ilk dönem yapıtlarıyla son dönem çalışmaları arasında bir kopuş değil daha çok bahsi geçen temalar üzerinde giderek artan bir yoğunlaşmayla açığa çıkan bir süreklilik söz konusudur. Söz gelişi Husserl, *Düşünceler*'de her ne kadar tek tek durumlarda her tekil bilinç, farklı bir tarzda etkilense de, benim kendi dünyasını başkalarının dünyasıyla bir ve aynı dünya olarak nesnel bir biçimde kavradığını söyler:

[Her bir kimse], mevcut şeyleri kendi bulunduğu yerden görür ve yine her bir kimse, şeylerin görece farklı görünüşlerinden farklı bir tarzda haz alır. Yine her ne kadar burada öznelere tarzda ortaklık içinde bilinen şeyin farklı yollardan biliniyor olması olgusundan ayrı olarak her bir kimse için mevcut algı alanları ve bellek farklıdır; farklı bir şekilde kavranırlar, farklı açıklık dereceleri sergilerler vesaire. Tüm bunlara rağmen komşularımızla bir mutabakat sağlarız ve *biz hepimiz için olan ve yine de ait olduğumuz çevreleyen dünyamız* olarak nesnel uzam-zamansal bir olgu-dünyasında uzlaşmaya başlarız (Husserl, 1969: s. 105).

Bireysel algıların çokluğunun öznelere düzeyde bir birlik halini almaları, bir yandan insanın yaşam dünyasından türetilen bir evrensellik fikrinin imkânına işaret ettiği gibi, diğer yandan da Husserl'in ele aldığı şekliyle bu dünyanın kendine özgü yapısı

itibariyle yöneltilebilecek öznelliğe dayanan bir görelilik eleştirisi daha yolun başında bertaraf edilmiş olur. Dünya toplumsal bir temasın ürünü olan kolektif bir bilinç aracılığıyla, benin başkasıyla olan iletişimi yoluyla geçerliliğini kazanır. Sartre'ın sözleriyle:

Husserl'e göre, bilinçte açığa çıktığı haliyle dünya monadlar arasıdır. Bilinç yalnızca falanca somut ve empirik görünme olarak değil, ama birlik ve zenginliğinin sürekli bir koşulu olarak başkasına mevcuttur. Şu masayı ya da şu ağacı ya da şu duvar parçasını ister yalnızken ister başkalarıyla beraberken düşündüğümde, başkası, bizatihi düşündüğüm nesneye ait bir kurucu imler katmanı olarak her zaman oradadır; kısaca, onun nesnellüğünün gerçek güvencesi olarak oradadır (Sartre, 2009: s. 321).

Elbette ki, her tek insanın dünyaya dair farklı kavrayışları ya da algıları olabilir, ancak yine her tek insan kendisini ve çevreleyen dünyasını, diğer insanlarla yakınlığının ufkunda, onlarla olan temasının bilinci içinde bilir (Husserl, 1970: s. 164). Kant'ın ünlü formülasyonunda dile getirdiği üzere her türlü tasarıma “*Ich denke*” (“düşünüyorum”) bilincinin eşlik etmesi gibi, Husserl'in öznelerarasılık kuramında her bireysel algıya bir ortaklık bilincinin eşlik ettiği söylenebilir. Dolayısıyla öznenin ego olarak bir “ben” şeklinde kavranmasında eksik kalan nokta, her “ben” denildiğinde kastedilenin/edilmesinin gerekenin “ben”in diğer “ben”ler arasında bir “ben” olduğudur (Husserl, 1970: 182). Haliyle benin bireysel yaşamı, ben ve bizin her bir üyesinin ortaklık ufku içinde yine ortakça yaşamalarına denk düşer.

Netice itibariyle Husserl düşüncesinde her türden nesnel hakikatin dayanak noktası insanın öznelerarası yaşam dünyasıdır; her nesnel geçerlilik ölçütü insan etkinliğinin ortaklık temelinde kendilerini gösteren ihtiyaç ve taleplerinde köklerini bulmaktadır. Bu bakımdan, özneyi bir tarafta nesneyi öznenin ayrı olmak suretiyle diğer tarafta konumlandırma gayretinde olan “evrensel” ya da “nesnel” bir bilim olma iddiasındaki her türden felsefi ve bilgikuramsal pratik, daha baştan başarısız olmak durumundadır (Husserl, 1970: s. 176). Zira nesnel olan her şey özneye dışsal değil içkin birer yapıya sahiptirler ki, transendental fenomenolojinin epokhé yöntemi aracılığıyla açığa çıkarmaya çalıştığı temel unsurlardan birisi budur. Bu açığa çıkarma girişiminde gösterilmesi amaçlanan şey, nesnellüğün zorunlulukla öznel olana bağımlı olduğu ve bu bağımlılığı göz ardı eder bir tarzda nesnellığı insanın yaşam dünyasından bağımsızlaştırarak tesis etme gayretinde olan pozitif bilimlerinin tüm çabalarının

beyhude olduğudur. Yine belirtmek gerekir ki, Husserl'in burada yaşamdan anladığı, fizyolojik ya da biyolojik anlamda bir canlılığı sürdürme hali değil, geçmişten bugüne gelen ve geleceğe taşan bir şekilde tinsel ürünlerin kazanılması bakımından insanın amaçlı yaşamıdır. En geniş anlamıyla böylesi bir yaşam, tarihsel bir hareket içinde bir kültür inşa etmek manasını taşır (Husserl, 1970: s. 270).

İnsan yaşamının bu teleolojik karakteri Husserl'e göre insanı sonsuza açan boyuta karşılık gelir. Bu nedenle insan, geçmişte hiçbir zaman kendisini tamamlamamış olduğu gibi gelecekte de hiçbir şekilde tamamlamayacaktır. İnsanı geleceğin sonsuz ufkuna taşıyan onun bu tamamlanmamışlık halidir (Husserl, 1970: s. 275). Bu bakımdan Husserl insanın teleolojik yaşamının ana hatlarını bu tamamlanmamışlık durumu üzerinden çizer: “yeni oluşumların, yeni değerlendirme ve hedef koymaların bereketiyle, insanlığın tinsel yaşamı hep devam eder; içine tüm yeni tinsel biçimlenimlerin girdiği, genişlemiş yaşam ufkuyla kültür, bilgelik ve dünya görüşü değişir, felsefe değişir, hep daha yüksek ve daha yüksek zirvelere çıkarak” (Husserl, 2007: s. 59). Avrupa'nın kültür bunalımı bu çerçeveden, rasyonalizmin egemen hale gelen belirli bir tarzının kendisini gösteren bilim tahayyülünün insan ve dünyasına dair algısından ve bu algıda insanın tinsel yaşam dünyası kadar bu dünyanın özünü oluşturan öznelerarası bir teleolojiye yer açmamasından her türden gelecek ufkunun kurucusu olan amaçlı yaşamı insanın elinden çekip almasından hareketle irdelenmelidir.

Görüldüğü üzere Husserl, Avrupa'nın kültür bunalımının nedenlerini masaya yatırırken rasyonalizmi bütününde mahkûm etmez. Mahkûm edilmesi gereken rasyonalizmin temel dinamiklerinden ziyade doğalcılığa ya da nesnelciliğe dönüşmüş formudur. Bu doğalcı ya da nesnelci tutumun yarattığı açmaz göz önünde tutulduğunda Avrupa kültürünün akıbetini belirleyecek alternatiflerin de ancak bu tutum ekseninde düşünülebileceği açık hale gelir. Doğalcı tavrın kültürü götüreceği yer, rasyonel yaşam algısından köklü bir kopuş, bir tin düşmanlığı yani barbarlıktır. Ancak diğer alternatif bu doğalcı tutumu aşacak bir felsefenin rehberliği eşliğinde yeniden doğmaktır: “Avrupa varoluşunun bunalımından çıkmak için yalnızca iki yol var: kendi rasyonel yaşam anlayışından uzaklaşması içinde Avrupa'nın çöküşü, bir tin düşmanlığına ve barbarlığa doğru düşmesi; ya da aklın hamaseti üzerinden doğalcılığı kati olarak aşacak bir felsefe tını doğrultusunda Avrupa'nın yeniden doğuşu” (Husserl, 1970: s. 299).

Husserl, Avrupa kültürünün kriziyle ilgisinde doğalcı tavrın hükmü altındaki bütün pozitif bilimleri mahkûm edip öznelarası bir yaşam dünyası biliminin imkânına işaret etmiş ve bu bilimin ancak felsefeden hareketle kurulabileceği iddiasıyla felsefeye insanın insanlığının kurtarıcısı olma gibi bir sorumluluk yüklemiştir. Buckley'in söylediği gibi Husserl, Avrupa bilimlerinin krizine yaşam evrenine geri dönen bir felsefi anlayış geliştirerek deva aramıştır. Buradan bakıldığında krizin çözümü bilimi bir kenara bırakmak değil, asıl anlamıyla bilimi yeniden kurmak ve keşfetmektir. Öyleyse krizin çözümü, gündelik yaşamdan uzak ve bu yaşam üzerine söz söylemeyen bir bilim tahayyülünü terk edip yaşam üzerine söyleyecek sözü olan bir bilim anlayışının keşfidir. Husserl'in kriz çözümlemesinde yaptığı şey, *doxa*'yı kutsamak değil, *doxa*'ya yani gündelik yaşam alanına geri dönerek oradan tekrar *episteme*'ye ulaşmaktır (Buckley, 1992: s. 99). Buradan hareketle diyebiliriz ki Husserl felsefesinde, krizden çıkış epistemolojik bir hamleyle koşullanmıştır.

Ancak kabul etmek gerekir ki, tüm bunları yaparken Husserl'in bunalıma yol açan diğer unsurları hesaba katmamasının, bu nedenle de olası bir çözüm önerisini yalnızca felsefe etkinliğinin belirli bir biçimine gönderme yapacak tarzda, oldukça dar bir çerçevede tartışıyor olmasının farklı bağlamlardan eleştiri konusu olması kaçınılmazdır. Örneğin Lyotard, Husserl'in yaşam dünyası felsefesinin materyalist boyutunun eksikliğine dikkat çekerek Husserl fenomenolojisinin Hegelci ve Marxçı perspektiflerin ötesine geçmek bir yana, onların epeyce gerisinde kaldığını dile getirmektedir:

Hayatın anlamının “toprağı” (zemini) olarak *Leben*, ancak maddeyle özdeşlenirse çift anlamlılığın ve öznelcilik tehlikesinden sıyrılabilir. Fakat bu adım fenomenoloji tarafından atılamamıştır, çünkü *ego cogito*'nun yönelişsel analizinin terk edilmesi ve spekülasyon felsefeye geçilmesi anlamına gelmektedir. Bu sezgisel yöntem ve postülasına karşı diyalektik mantık, kendini reel'in türümü (*émanation*) olarak öne sürerek, reel'le tam uyumlu olduğunu öne sürmüş olur. Bu hakikati fenomenoloji de, hakikati hareket, oluşum, yeniden başlama olarak tanımladığında, önceden hissetmiştir; fakat burada da ikiz anlamlılıkta takılıp kalmıştır, söz konusu hareketin kendisi ikiz-anamlı olduğu için değil, ona maddesel gerçekliğini geri vermeyi reddettiği için. Anlamın kaynağını nesnel öznelin ara dünyasında tutmakla, nesnelin (varoluşsalın değil) zaten özneli yadsıma ve aşma olarak içerdiğini, ve maddenin kendisinin anlam olduğunu görmemiştir. Dolayısıyla fenomenoloji, bunları aşmak bir yana, bu konuda Hegelci ve Marxçı filozoflara göre hayli geridedir (Lyotard, 2007: ss. 140-141).

Yine radikalliği ölçüsünde tarihte eşi görülmemiş bir bunalım karşısında ²¹ fenomenolojinin tavrını sorunsallaştıran Marc Richir, Husserl'in yanına Martin Heidegger ve Jan Patocka'yı da ekleyerek fenomenolojik bakışın çabalarını "apolitik" olmakla eleştirir ki, bu niteliği fenomenolojinin zayıflığının da bir parçasını oluşturmaktadır (Richir: 2007: s. 105). Bilhassa Husserl'in felsefeye dolayısıyla felsefecilere bunalımdan çıkış sürecinde başrolü vermesi ve bütün bir kültürün kaderini yeni bir felsefi projenin ellerine bırakması Richir'e göre kabul edilebilir bir çözüm önerisi olmanın epeyce uzağındadır:

Husserl için krizin "çözümünün" özellikle bilim adamları ve filozofların eseri olması gerektiği düşüncesine gülmek olanaksızdır. Bu, kuşkusuz Platoncu bir görüştür –Husserl'in bu dönem metinlerinde *Devlet*'in yankıları elbette görülmektedir-, fakat bu görüşün trajik biçimde solup gitmesi için Stalin ve Nazi dönemlerinin totalitarizmleri ile söz konusu olanın asıl şu olduğunun düşünülmesi yeterlidir: sadece, basitçe akıl ve felsefe değil, toplumdaki yaşamın kendisi, aynı zamanda savaş sonrasında bize gösterdiği gibi, en temel gizli yanlarıyla insan yaşamının kendisi. Eğer akılsallık, sonuç olarak, sonsuzlukta bulunduğu için ulaşılmaz olan bir *telos*'tan başka bir şey değilse, bu *telos*'un bütün öz-sorumluluğunun (bunun kendisi de sonsuzlukta bulunan bir *telos*'tur) sağlıklı gerekliliğinde korunması kuşkusuz zorunlu, hatta hiç olmadığı kadar zorunlu bir gereklidir- fakat kesinlikle yeterli değildir (Richir, 2007: s. 106).²²

Ahmet Soysal'ın "kriz sorunsalının işlenmesinin ve yanıtının ayrıcalıklı yerinin felsefe olması, yine de bir saflığı açığa vurmuyor mu, ki bu, sonuçta, kendine verdiği kurucu rolde -öyleyse bu aşırı önemde- Batı'da felsefenin saflığı olabilir?" (Soysal, 2007: s. 80) sorusuyla özünü ortaya koyabileceğimiz bu eleştirilerin bir ölçüde haklı olduklarını kabul etmek gerekir. Gerçekten de Husserl, daha sonra Frankfurt Okulu geleneğinin mesaisinin büyük bir bölümünü ayıracağı gibi, ne Avrupa bilimlerinin mevcut durumlarını ne de bu bilimlerin hâlihazırdaki doğalcı/nesnelci formlarının yol açtığı kültür bunalımını politik/ekonomik bir bağlam üzerinden değerlendirmek yönünde bir çabası olmamış, bizzat kendi felsefi projesi olarak transendental fenomenolojiyi ve dolayısıyla da transendental öznelarasılığı temele alan yaşam dünyası bilimini,

²¹ Richir, bunalımın bu kendine özgü karakterini şu sözleriyle açıklığa kavuşturur: "yalnızca coğrafi ve gezegen çapındaki dağılışıyla değil, aynı zamanda ve belki de özellikle olağandışı bir simgesel yitimin, tüm geleneksel simgesel kodların ve işaret noktalarının kaybının, anlamın ya da anlamların -özellikle de yaşamın ve ölümün anlamının- daha hızlı bozulmasının, en temel toplumsal ve insani ilişkilerin temelden zarar görmesinin derinliğiyle" (Richir, 2007: s. 103).

²² Husserl'in Avrupa kültürüyle ilgisinde felsefenin kurucu rolünü abartılı bir biçimde ele aldığını savunanlardan biri de Rémi Brague'dir: "Husserl'e göre, Avrupa'nın Avrupalılığını yapan felsefedir. Oysa kendisi de gayet iyi biliyordu ki, felsefe Greklerde 'birkaç tuhaf adamın' (*ein paar Sonderlinge*) işiydi. Avrupa'yı Avrupa yapan şeyin tanımını genişletsek bile, daha fazla iyimser olmamız için bir neden yoktur" (Brague, 2007: s. 269).

tarihsel, toplumsal ve kültürel sorunlar bütününe yönelik yegâne reçete olarak sunmuştur. Daha önce de söylenildiği üzere Husserl'in bu tavrı daha çok onun felsefeyi Avrupa'nın kurucu edimi olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bir yanda kendi felsefî öğretisini sarsan temel eleştirilerden biri olan tekbencilik sorunsalını çözüme kavuşturmak adına *Kartezyen Meditasyonlar*'da transendental öznelerarasılığı, fenomenolojisinin temel unsurlarını bir yana koymadan temellendirmeye girişmesiyle, diğer yandan da hem Avrupa bilimlerinin bunalımında hem de bu bunalımın yol açtığı kültürel açmazlarda transendental öznelerarasılık zemininde yükselen bir yaşam dünyası biliminin imkânını tartıştığı *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de Husserl'in ardılları için verimli ve çeşitlenebilir bir tartışma bağlamı kurduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Zira Husserl, Avrupa kültürünün krizini Avrupa bilimlerinin krizi olarak anlama eğilimindedir. Samuel Moyn'un söylediği gibi öznelerarasılık yaklaşımı da insan bilimleri üzerindeki doğalcı/psikolojik yaklaşımların kurumsal ve yöntemsel tahakküme karşı büyük savaşta yerel bir çatışma pozisyonu almış ve hiç değilse kendi zamanında bu savaşın kazanılmasına katkı sunmuştur (Moyn, 2005: s. 59).

Böyle bakıldığında Husserl'in öznelerarasılık ve dolayısıyla da benin başkasıyla ilişkisi sorununa getirdiği fenomenolojik bakışı, Husserl'in kendisi her ne kadar bu iddiada olsa da, tedavi için kendisinden başka hiçbir şeye gerek duyulmayacak bir reçete olarak değil, felsefî bir tartışma hattının zeminini kuran bir çerçeve olarak ele almanın daha doğru bir yorumlama tarzı olduğu görülecektir. Zira bu çalışmanın sonraki adımlarını oluşturacak olan Heidegger'in ontolojik ve Levinas'ın etik perspektifleri de, yeri geldiğinde dikkat çekileceği üzere büyük oranda Husserl'in fenomenolojik bakışından izler taşımakta, hatta diyebiliriz ki, zemin olarak Husserlci pozisyon, tartışma hatları ne kadar farklılaşsa da muhafaza edilmektedir. Bu nedenle Husserl'in fenomenoloji öğretisini, sınırlarının darlığı itibarıyla topyekûn terk edilecek bir kuramsal çaba olarak görmekten ziyade, söz konusu sınırları aşama aşama genişletecek bir tarzda, öncelikle ontolojik, ardından etik ve en nihayetinde politik bir yaklaşımla içeriği zenginleştirilecek bir form olarak değerlendirmek gerekmektedir.

2. BÖLÜM

ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN ONTOLOJİK YORUMU: MARTIN HEIDEGGER

Birinci bölümde Husserl'in özellikle geç dönem çalışmalarında öznelerarasılık ve başkalık sorununa merkezi bir yer ayırdığını ancak temelde niyetinin fenomenolojik perspektifi solipsizmin darboğazından kurtarmak ve pozitivist bilimlerin hegemonyasını öznelciliği hareket noktası alan bir karşı-nesnellik ölçütüyle dağıtmak olduğunu ortaya koyduk. Bu yönüyle öznelerarasılık ve başkalık sorunu Husserl felsefesinde kendisine daha çok bir yöntem ve epistemoloji tartışması içinde bir yer bulabildi. Gelgelelim Husserl'in bu hamlesi kavrama ilişkin geniş bir felsefi tartışma zemini hazırladı. Hatta diyebiliriz ki farklı rotalarda ilerleyen ontolojik, etik ve politik kuramsal hamleler tek bir noktada Husserl'le eleştirel ya da olumlayıcı bir karşılaşma noktasında birleştiler.

Kuşkusuz bu isimlerden biri de, başkalık sorununu varlık felsefesinin temel unsurlarından biri haline getirirken Husserl'in perspektifiyle kimi noktalarda benzeşen ancak çoğu bakımdan da ayrışan Martin Heidegger'dir. Ancak Husserl etkisi bu düşüncede kendisini hep gösterecektir. Diğer taraftan tıpkı Husserl'de olduğu gibi Heidegger'de de öznelerarasılık ve başkalık sorunu daha makro düzeyde sınırları çizilen felsefi bir projenin yapıtaşlarından biri olarak ele alınacak, etik ve politik içerimleri bakımından değil daha çok Batı Metafiziğinin ve Avrupa Kültürünün krizinin doğrudan nedeni olarak işaret edilen varlığın unutulmuşluğu [*Seinsvergessenheit*] sorunu çerçevesinde bina edilen kavramsal bir dizgede kendisine yer bulacaktır.

Bu çerçevede bu bölümde yürütülecek tartışmada Heidegger düşüncesini ana hatlarıyla ele almayı amaç edineceğiz. İlk olarak Heidegger'in erken dönem çalışmalarından ve bu döneme ruhunu veren ana eseri *Varlık ve Zaman*'dan hareketle Batı Metafiziğine getirdiği eleştiriye yoğunlaşacak; ardından bu eleştiri doğrultusunda belirlenen güzergâhın ilk durağı olarak Dasein çözümlemesine girişeceğiz. Bu çözümleme ışığında irdelleyeceğimiz *Mitsein* yani birlikte-olma kavramıyla Heidegger'in başkalık ve öznelerarasılık sorununu nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak Heidegger düşüncesindeki *dönüşe* [*Kehre*] ağırlık verecek, dönüşün nedenini

Heidegger'in siyasetle ilişkisinde arayacağız ve geç dönem yapıtlarını merkeze alarak Heidegger düşüncesinde asıl sorunun başkalık kavramının ontolojik bir perspektiften hareketle ele alınmasında olduğunu iddia edeceğiz.

Biraz açacak olursak dönüşle birlikte Heidegger'in felsefesinde temel sorun, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in hergünlüğünün kamusalığında karşımıza çıkan gayri sahici öznelerarasılık formu olarak *başkasıyla birlikte olmadan* [*Miteinandersein*] Dasein'in kaderini [*schicksal*] ancak bir halk [*Volk*] içinde gerçekleştirebileceği ve ancak böylelikle sahici [*Eigentlich*] olabileceği yönündeki iddiasına kadar hep ontolojinin zemininde hareket etmesidir. Heidegger, öznelerarasılığı ve başkalık sorununu, etik ve politik bir zeminden ısrarla uzak tutmasıyla ve ontolojik bir mesele olarak düşünme çabasıyla açmaza sürüklenmekte; Avrupa Kültürünün krizini Batı Metafiziğinin eleştirisi üzerinden okuma teşebbüsü, benin başkasıyla ilişkisini ontolojik bir sorun temelinde okuma girişimi siyaset felsefesini tahrip etmektedir. Heidegger'in pratik siyasetle girdiği vahim ilişkinin, felsefesinin politik ufkunda kendisini gösteren bu tahribatla olan kan bağına açığa sermeye, bu nedenle de Heidegger'in siyaset felsefesinde ve pratik siyasette aldığı konum üzerinde durmaya çalışacağız.

Sonuç olarak, Avrupa Kültürünün krizinden hâkim bilim paradigmasının doğalcı tavrını sorumlu tutan ve çözüm olarak fenomenoloji temelinde inşa etmeye çalıştığı transendental öznelerarasılığı önerirken etik ve politikayı saf dışı bırakan Husserl'e benzer bir biçimde, Heidegger'in varlık sorununu tartışmanın zemini haline getirerek etiğin etrafından dolaştığını, politikayı ise bütün felsefesini çıkmaza sürükleyecek şekilde tahrip ettiğini öne süreceğiz. Daha yalın bir ifadeyle bu kısımda yürüteceğimiz tartışmanın ana argümanı, Husserl'in etik ve politikayı görmezden gelen fenomenolojik bakışını, Heidegger'in yine etiği göz ardı eden, politikayı ise öznelerarasılık ve başkalık sorununu bütünüyle düşüncesinin dışına atacak tarzda tahrip eden ontolojik yorumunun izlediğidir.

Bu çalışmaya Batı metafiziğinin krizini yalnızca varlığın unutulmuşluğu çerçevesinde Heidegger'in erken dönem yapıtlarıyla ilgisinde ortaya koymanın, ikinci dönem yapıtlarında sorunu farklı bir bağlamda almış olması nedeniyle eksik olacağı yönünde bir eleştiri getirilebilir. Elbette ki, Heidegger düşüncesindeki çarpıcı kırılmalardan biri Batı metafiziğinin krizini yorumlama tarzındaki değişimde kendisini gösterir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ı önceleyen ve hemen ardından gelen derslerinde varlığın unutulmuşluğunu, varlığı sorgularken hep varolanda kalan felsefi düşüncenin ve gündelik yaşamın kamusalığında, boş konuşma içinde kendisini tüketen insan varoluşunun kabahatine bağlar. Ancak bilhassa benimsediği pratik siyasal tutumdan kopmasıyla birlikte varlığın üzerinin örtülmüşlüğü, felsefi düşünmenin ve insan varoluşunun kabahatinden ziyade varlığın marifeti olarak okumayı tercih etmiştir. Bu tercih, dönüşün yapıtaşlarından ve çalışmamızın ana teması bakımından can alıcı bir yerde durmaktadır. Zira bu çalışma, Heidegger'in, ilk dönem düşüncesinde metafiziğin krizini insan varoluşunun bir kabahatine bağlayarak yorumlamasını, krizden çıkışın, insan varoluşunun varolma tarzında köklü bir değişiklik mümkün olabileceğine inanmasına dayandırmaktadır. Dasein'in varoluş çözümlemesine erken dönem yapıtlarında Heidegger'in bu kadar ağırlıklı bir yer vermesinin nedenlerinden belki de en önemlisi budur. Ancak bilhassa 1933 rektörlük sürecini ve istifasını takip eden ikinci dönem yapıtlarıyla birlikte Heidegger varlığı merkeze alan bir bakış açısı geliştirmiş ve artık varlığın unutulmuşluğundan ziyade varlığın kendisini geri çekmesine, varlığın insanı terk etmesine [*Seinsverlassenheit*] işaret ederek Batı metafiziğinin krizinde insanın varolma tarzı bakımından sorumluluğunu ikincilleştirmiştir. İnsanın görevi yine varlığı düşünmedir, ancak tek başına varlığı düşünme, insanın içinde bulunduğu durumu aşmasına yetmeyecektir. Biz bu makas değişikliğini 1933 deneyimine bağlıyoruz. Bu nedenle yeri geldiğinde *Varlık ve Zaman*'ın etrafında oluşan kuramsal mirasın Heidegger'in bahsi geçen dönemde yapmış olduğu politik mahiyetli konuşmalara nasıl sirayet ettiğini tartışacağız. Heidegger'in bu siyasal pozisyonu terk edişiyile *Varlık ve Zaman*'ın ikinci yarısında dile getirilen halk içinde sahici olma biçiminde vuku bulacak kolektif yazgıya olan inancının yitmesi arasında bir bağ olduğunu ve varlığı merkeze alan ikinci dönem Heidegger düşüncesinin sırrının bu bağda gizli olduğunu iddia edeceğiz. Dolayısıyla Batı metafiziğinin krizini varlığın kendisini geri çekmesine bağlayan düşünce hattını ancak bu tartışmaların ardından ele alacağız. Bu aşamada yalnızca erken dönem yapıtlarındaki tespitlerini ortaya koymakla yetineceğiz. Yanı sıra her ne kadar Heidegger düşüncesinde dönüş düşüncesiyle dile gelen bir makas değişikliğinden söz edilebilse de, erken dönem yapıtlarından geç dönem yapıtlarına devamlılık arz eden birçok tespit bulunduğundan yukarıda bahsetmiş olduğumuz kronoloji kaygısını devamlılık arz eden bu hususlarda gözetmeyeceğiz.

2.1. BATI METAFİZİĞİNİN KRİZİ: VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞU

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında, bütün felsefesini etrafında öreceği temel problemi bütün açıklığıyla ortaya koyar: Varlığa ilişkin soru [*Seinsfrage*] günümüzde unutulmuştur (Heidegger, 2008a: s. 1).²³ Heidegger'e göre bu soru herhangi bir soru değildir. Erken Yunan felsefi düşüncesine ruhunu veren, ancak net bir biçimde ortaya koyulmamış olan bu soru, Platon ve Aristoteles'in çalışmalarında kendisine merkezi bir yer bulmuştur. Ancak her ne kadar mesailerini büyük oranda varlık felsefesine ayırırsalar da Platon ve Aristoteles'le birlikte ve bu geleneği takip eden süreçte, varlığa ilişkin soru, gerçek anlamda bir araştırmanın konusu olmamıştır. Sorunun kaynağı en yalın haliyle varlığın kendisine ilişkin her soru sorma teşebbüsünün yanıtında bir varolanın temele alınması ya da varlığın kendisinin varolana denk kılınmasıdır. Heidegger'e göre bunun en çarpıcı örneklerinden biriyle Aristoteles metafiziğinde karşılaşırız. Zira Aristoteles, varlık derken varolanı kast etmektedir. Varlık yani Aristoteles diliyle söyleyecek olursak *einai*, varolandan yani *on*'dan başka bir şeyi göstermez (Heidegger, 2010: s. 15). Heidegger, böylece Aristoteles düşüncesinde *Ti to on* yani "varolan nedir?" sorusunun *ti to einai* sorusuyla ayrımını yitirdiğini ve varlığa dair sorunun varolana ilişkin bir soruya dönüştüğünü iddia eder. Sorun Aristoteles'ten bu yana aynı sorundur: "[Varlık ve varolan arasındaki] bu eşitlik bugün bizim aramızda da bildik bir eşitlik, ama daha çok onmaz bir karmakarışıklık anlamında. Böylece felsefede çoğunlukla varlıktan söz edilir ancak bununla kastedilen 'varolan'dır. Öte yandan 'varolan' denir, 'varlık' kast edilir. Aslında ne beriki ne de öteki kavranır (Heidegger, 2010: s. 18, çeviri kimi yerlerde değiştirildi)".²⁴ Bu zorunluluk beraberinde varlık ile

²³ Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullandığı dilin karmaşıklığı, metnin çevirilerine de sirayet etmiş olduğundan bu durum, birçok noktada, yalnızca Kaan Ökten'in (Heidegger, 2008) ve Aziz Yardımlı'nın (Heidegger, 2004) değil ama aynı zamanda John Macquarrie ve Edward Robinson (2008b) ile Joan Stambaugh'un (1996) çevirilerine de bütünüyle sadık kalmayı imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle çalışmamız boyunca kimi yerlerde Türkçe, kimi yerlerde İngilizce çevirilere, bilhassa kavramsal boyutta ise çoğunlukla doğrudan özgün metne (Heidegger, 1967) başvuracağız.

²⁴ Haklı olarak Heidegger'in Aristoteles'e ilişkin değerlendirmelerinin Aristoteles düşüncesini manipüle ettiği yönünde bir itiraz gelebilir ve bugüne değin birçok felsefe tarihçisi, yalnızca Aristoteles'le ilgili değil Heidegger'in mercek altına aldığı birçok düşünürle ilgili böylesi bir itirazı defalarca farklı biçimlerde dile getirmişlerdir. Bu itirazlar elbette kendi perspektifleri itibarıyla haklılık payı taşımaktadırlar. Ancak bu çalışma ilk olarak, Heidegger'in Batı felsefesi tarihine getirdiği eleştirilerdeki haklılık payının ne olduğunu ya da ele aldığı herhangi bir düşünürle ilgili geliştirdiği yorumların ilgili düşünürün görüşlerini ne ölçüde aslına uygun bir biçimde yansıttığını tartışmayı hedeflemediğinden, ikinci olarak da Heidegger'in tüm manipülatif yorumlarının ana gündeminin, merkeze aldıkları düşünürleri mahkûm etmek değil, kendi ontoloji projesine yol açmak olduğunu varsaydığından ilgili

varolan arasındaki ayrımın yeniden çizilmesini ve varlığın unutulmuşluğuyla el ele giden ayrımın unutulmuşluğuna düşüncenin yeniden yoğunlaşmasını gerektirir: “bizim için düşünmenin işi aynı olandır, dolayısıyla varlıktır, ama varolan karşısındaki ayrımı bakımından varlıktır” (Heidegger, 1997b: s. 33). Varlığın unutulmuşluğu, varlığın varolanla ayrımının unutulmuşluğuna dayanır. Düşünmenin işinin ayrım olarak ayrımı düşünmesinin nedeni budur. Bu yönüyle düşünme Heidegger’e göre “geriye atılan bir adım” olacaktır. Varlığın varolanla ayrımının silikleşmediği felsefi düşünme momentine atılacak bir adımdır bu (Heidegger, 1997b: s. 35).

Heidegger, düşünülmemiş olandan yani ayrım olarak ayırmadan yola çıkarak düşünülecek olana ulaşmayı amaçlar. Düşünülecek olan ayrımın unutulması dolayısıyla varolanda yitip giden varlığın kendisidir. Düşünmenin varolana yönelmesiyle unutulmuş varlıktır. Metafiziğin zeminini varlığın anlamını düşünmek oluşturduğundan bahsi geçen geri adım, metafiziğin krizini sonlandırmaya yönelik bir adım olarak karşımıza çıkar. Bunun için Heidegger “Varolan ile varlık arasındaki ayrım, metafiziğin, bütün bir doğasıyla Batı düşünmesinin, olduğu şeyi olmaya devam edebileceği alandır. Bu bakımdan geri adım, metafizikten yola çıkarak metafiziğin özüne doğru yol alır” (Heidegger, 1998a: s. 36) diyecek ve ekleyecektir: “Açık olan tek şey şu ki, varolanın varlığı ile varlığın varolanı arasında her zaman bir ayrım söz konusudur. Dolayısıyla varlığı işe uygun bir biçimde düşünebilmemizin tek yolu, varlığı varolan ile varolanı da varlık ile ayrım halinde düşünmektir” (Heidegger, 1998b: s. 45).

Fenomenolojinin Temel Problemleri'nde Heidegger, ontolojinin transendental bir disiplin olarak inşasını burada görür. Varolanları varlıktan ayırma teşebbüsü bu bakımdan ontoloji için kurucu bir hamledir. Heidegger'in ontolojik ayrım diye tarif ettiği varlık ve varolanlar arasındaki bahsi geçen sınır çizilmediği sürece sahici bir felsefi araştırma alanına dâhil olmak mümkün değildir. Ontolojik ayrımın çizilmesinin, yani varlığın ana tema haline getirilmesinin ve ontolojinin bakışını varolanların alanından ayırmasının anlamı, varolanların aşılmasıdır. Ontoloji böylece transendental bir bilim olacaktır (Heidegger, 1988: s. 17). Bu ayrım bir yandan da ontolojinin diğer bilimlerle olan farkını tespit etmeyi de sağlayacaktır. Zira diğer tüm bilimler ontik bir belirlenimle varolanların belirli türlerine odaklanırken ontoloji varlığın arayışındadır.

yorumların yalnızca Heidegger felsefesinin sınırları içinde nasıl bir yer işgal ettiklerini gözler önüne sermekle yetinecektir.

Ne var ki, varlığın hakikatinin ne olduğu sorusu, metafizik tarihi boyunca kendisine hiçbir yanıt bulamamıştır. Çünkü bu soru sorulmamıştır. Metafizik adına yapılan ve varlığın anlamına ışık tutma iddiasında olan her düşünce girişimi, aslında varolana ilişkin bir sorgulama yürütmenin ötesine geçememiştir: “Metafizik hiçbir yerde Varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamaz, çünkü o, bu soruyu sormaz. Sormaz, çünkü Varlığı sadece, Varolanı Varolan olarak tasarımladığında düşünür. Bütünüde Varolanı kasteder ve Varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de Varolan olarak Varolanı kasteder” (Heidegger, 2009: s. 12).

Dolayısıyla mesele, varlığın anlamını açıklığa kavuşturmadan önce ona ilişkin soruyu yeniden ortaya koyma meselesidir. Diğer taraftan bu soruyu sormak, soru konusu edilene yönelik bir arayışa çıkmak anlamına da gelmektedir. İşte bu aramayı mümkün kılacak olan şey Heidegger’e göre varlığa dair bir ön kavrayıştır. Varlığın anlamı, onu aramaya koyulanlar için hâlihazırda bir biçimiyle mevcuttur. Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz varlığın kendiliğinden anlaşılır olduğu yanılgısı, zeminini burada bulur. Soruyu soran, zaten hep bir varlık anlayışı [*Seinsverständnis*] içerisindedir. Daha açık bir ifadeyle Heidegger’in dikkat çekmek istediği husus, varlığın ne demek olduğu, onun işaret ettiği şey kavramsal açıdan çerçevesizdirilemeyecek olsa da “varlık nedir?” sorusunu sorarken ister istemez başvuru olan “-dir” ekinin beraberinde bir varlık anlayışını getirdiğidir. Bu yüzden sorun, bu ön anlayışa kavramsal bir belirlenim kazandırma sorunudur ki, Heidegger’e göre asıl güçlükte tam da bu noktada karşılaşırız.

Batı metafiziğinde varlığın anlamına ilişkin sorunun doğru bir biçimde sorulamamış olmasının da, soruya verilen cevabın varlığın anlamından uzak olmasının da temel nedeni bu güçlüktedir. Varlık varolanı varolan olarak belirleyen asli unsurdur; ancak varolanın varlığının varolanın kendisinden yola çıkılarak tespit edilmesi mümkün değildir. Ana hatlarıyla Batı metafiziği hep bu güçlüğe boyun eğmiş, varolanın varlığını, varolanın kendisinden hareketle açıklığa kavuşturmaya meyletmiştir.

Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki Heidegger, bu güçlüğün kendisiyle yüzleşmeyi hep ertelemiş ve hatta varolanın varlığının anlamını bütün bir kuramsal serüveni boyunca net bir şekilde ortaya koymamıştır. *Varlık ve Zaman* da her ne kadar bu soruyu ana teması olarak belirlese de cevaplamadan bırakmıştır. Bunun için Zeynep Direk “*Varlık ve Zaman*’da Heidegger’i yola çıkararak soru, varlığın (olmanın) anlamı

sorusuydu, ancak Heidegger anlamın (*Sinn*) ne olduğuna ilişkin bir ipucu vermiyordu... 1930’larda ‘varlığın anlamı’ teriminin yerini ‘varlığın hakikati’ alır. Ancak anlamın veya hakikatin kökeni sorusu bir yanıt bulamamıştır” diyecektir (Direk, 2012: s. 108). Ancak şunu belirtmek gerekir ki, varlığın anlamına ilişkin sorunun doğru bir biçimde ortaya koyulamadığından ve haliyle bu soruya felsefe tarihi boyunca bir yanıt verilemediğinden söz ederek bütün bir felsefesini bu argümana yaslayan Heidegger’in kendisinin de bu soruyu (yanıtlayamamış değil) yanıtlamamış olmasını, bir çelişki olarak görmek aceleci ve kolaycı bir yaklaşım olacaktır. Asıl çelişki, Heidegger’in varolandan varlığa doğru giden bütün felsefi teşebbüsleri eleştiriye tâbi tutarken benzer bir yolu takip etmesi, varlığı belirli bir varolanın belirli bir yapı özelliğinden hareketle vardığı genel bir tarif içine oturtması olacaktır. Bu yüzden Heidegger, varlığı hep bir negatif belirlenim üzerine ve hep bir ayrımla ilişkisinde düşünmeyi tercih edip, varlığın ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemeyi tercih eder: “Varlık, *varolan gibi nesnel* olarak tasarılanıp vücuda getirilemez. Tüm Varolandan tamamıyla *başka* olan Varlık, *Varolan-olmayandır*” (Heidegger, 2009: s. 49, vurgular bana ait). Öte yandan Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da asıl niyetinin, varolanların varlığını tam anlamıyla belirleyecek bir ontoloji inşa etmek değil, bu anlamı belirlemeyi mümkün kılacak bir zemin tesis etmek olduğunu söylememiz gerekir.²⁵

Kuşkusuz şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, varlık sorusu Heidegger için ontolojinin öncelikli ve kurucu sorusudur. Bu yüzden ki ontoloji, pozitif bilimlerde olduğu gibi varolanlar arasında kimi ayrımlara gidip varolanların belirli bir grubunu araştırma konusu edinmekle yetinemez. Ontolojinin asıl işi, varlık kelimesiyle aslında neyin kast edildiğini açığa kavuşturmak, yani varlığın anlamını gözler önüne sermek, varlık sorusuna yanıt bulmaktır. Zira varlık sorusu varolanları enine boyuna araştıran, bu sırada da belirli bir varlık anlayışını başlangıç noktası olarak kabul edip oradan hareket eden bilimlerin olanaklılığının *a priori* koşullarını belirlemeyi amaçlamakla kalmaz; bilhassa varolanların belirli bir kesimini salt varolmamlıkları temelinde konu

²⁵ Heidegger’in varlıktan neyi anlayıp neyi anlamadığını belki de en açık biçimde öğrencisi ve muhalifi Levinas dile getirir: “Heidegger ilk olarak ‘varolan’ [*l’étant*] (*das Seiende*) ile ‘varolanın varlığı’ [*l’être*] (*das Sein des Seienden*) arasında bir ayrım yapar. Olan, yani varolan, tüm nesnelere ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hatta Tanrı’yı bile kapsıyordu. Varolanın varlığı ise, tüm bu nesnelere ve bu kişilerin *olması* olgusuydu. Bu varolanların hiçbirisiyle özdeş olmamasının yanında genel bir varolan fikriyle de özdeşleştirilemezdi. Aslında bir anlamda, *var değildi*; eğer var olsaydı, o da bir var-olan olacaktı. O halde tüm ‘var-olanların’ olması olayıydı aslında varlık” (Levinas, 2012e: s. 25).

edinen ontik bilimleri önceleyen ve onların zeminlerini kuran bir ontolojinin olanak koşullarını tespit etmeyi amaçlar: “İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, öncelikle varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar” (Heidegger, 2008a: s. 11). Dolayısıyla varlık sorusunun ontolojik önceliği, her türden ontolojik araştırmanın imkânının, varlığın anlamının ne olduğunun soruşturulmasıyla gerçekleşebilecek olmasıdır.

Bu ikili yaklaşımın, yani bir yanda varlığın ne olduğu sorusuna doğrudan yanıt vermekten kaçınırken diğer yanda ontolojinin kurucu sorusu olarak bu soruyu teşhis etmesinin yol açtığı darboğazı Heidegger öncelikle varlığın anlamına giden yolu, varlığa ilişkin soruyu soranın bir çözümlemesinden doğru aralamaya teşebbüs etmek gerektiğini öne sürerek bertaraf eder. Varlık sorusunun önceliği herhangi bir bilim pratiğinin konusunun ilk aşamada ne olması gerektiğiyle ilgili değildir. Varlık sorusunun aynı zamanda soruyu soranın varlığının ayırt edici karakteri bakımından ontik/ontolojik bir önceliği de söz konusudur ki, işte *Varlık ve Zaman*'ın ontolojinin yukarıda bahsi geçen zeminini kurma teşebbüsü olarak okunması gerektiğini iddia etmemiz bir yönüyle de bu önceliğe yaslanmaktadır.

2.2. FUNDAMENTAL ONTOLOJİDEN HERMENEUTİK FENOMENOLOJİYE: VAROLUŞUN EKSİSTENSİYAL ÇÖZÜMLEMESİ

Heideggerci çözümleme, varlığı soru konusu edinen varolanla, bu varolanın varlığını birbirleriyle ilişkisinde ve birbirlerini karşılıklı belirleme tarzlarında irdelemeyi hedefler ve ilk elden şu sorulara yanıt arar: “Peki, *hangi* varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız, bir başka deyişle, varlığın açılmışını hangi varolandan başlatacağız? Herhangi bir noktadan hareket edebilir miyiz, yoksa varlık sorusunun çalışılmasında belirli bir varolanın önceliği mi vardır? Söz konusu emsal varolan hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?” (Heidegger, 2008a: s. 6).

Varlık sorusunu soran insan olduğundan, bu soruya yanıt aramayı amaç edinen her araştırma, araştırmayı yapanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasını sağlamayı görev edinmelidir. İşte varlığa ilişkin soruyu soran varolanın, soruyu soran olması bakımından

varlıkla kurduğu ilişkinin biricikliğine dikkat çekmek üzere Heidegger insan varoluşunu *Dasein* olarak adlandırmaktadır: “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirgin ve şeffaf olarak ortaya koyulması, bizden öncelikle bir varolanın (*Dasein*’ın) kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir” (Heidegger, 299a: s. 7, çeviri değiştirildi).²⁶ Ayrıca *Dasein*’ın kendine özgülüğü ve diğer varolanlardan farkı onun ontik yapısından da kaynaklanmaktadır. Bütün varolanlar içinde yalnızca *Dasein*, bir varolan olarak kendi varlığını soru konusu edebilmektedir. *Dasein*’ın varlığın anlamını soruşturma hususundaki ontik/varlıksal önceliği, onun varlığının ontolojiyi inşa etme kapasitesinde yatmaktadır. *Dasein*’ı neyse o yapan unsur, varlığın anlamına ilişkin soruyu sorma kapasitesidir ve bu kapasite yalnızca ona özgüdür: “*Dasein* öyle bir varolandır ki, varlık kendisini *Dasein*’da kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açığa çıkarır. Bir başka deyişle, *varlık anlayışına sahip olmak, Dasein*’ın bir varlık belirlenimidir *Dasein*’ın ontik kendine özgülüğü [Heidegger, 1967: s. 12 *Auszeichnung*; Heidegger, 1996: s. 10, *distinction*], onun ontolojik *olmasında yatar*” (Heidegger, 2008a: s. 12, çeviri değiştirildi). 1927 derslerinde Heidegger, bir adım daha atar ve varlığın ancak varlığa dair bir anlayışın olmasıyla verileceğini öne sürer. Varlık anlayışı ise *Dasein*’dır: “Varlık ancak varlık anlayışı yani *Dasein* varolursa verilidir” (Heidegger, 1988: s. 19).

Heidegger, “Ne yapmalıyız?” sorusunun önüne “Nasıl düşünmeliyiz?” sorusunu koyduğu (Heidegger, 1998a: s. 50) ve varlığı düşünmeyi felsefesinin ana teması haline getirerek *Dasein* çözümlemesini ikincilleştirdiği meşhur dönüşünde [*Kehre*] dahi *Dasein*’ın bu önceliğini vurgulamaya devam etmiştir:

Açıkçası insan varolan bir şeydir. Varolan bir şey olarak insan, tıpkı taş, ağaç ve kartal gibi varlığın bütününe aittir. Ait olmak burada henüz şu anlamdadır: varlığın içine dizilmiş olmak. Ancak insanın ayırt edici özelliği, insanın düşünen varlık (*Wesen*) olarak, varlığa açık bir biçimde, varlığın önüne getirilmiş olmasında, varlığa ilişik kalmasında ve böylece de ona cevap veriyor olmasında yatar. İnsan esasen bu cevap verme ilişkisinde *durur* ve yalnızca öyledir. “Yalnızca” -herhangi bir sınırlamayı değil, fazlalığı belirtir. İnsan, varlığa ait olmanın hükmü altındadır;

²⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*’de insan varoluşunu *Dasein* olarak kavramsallaştırmasının ardında yatan nedeni çok açık bir biçimde gözler önüne serer: “Hem Varlığın insanın özüyle bağı, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla (‘Orada’ ile) özce ilişkisini tek bir kelimeyle ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına ‘*Dasein*’ adı verildi” (Heidegger, 2009: s. 14).

bu ait olma ise varlığa bağlılığını bildirir, çünkü mülkiyeti varlığın üzerine geçirilmiştir (Heidegger, 1997b: s. 18).

Heidegger, hümanizmin krizinin izlerini de insanın varlıkla bağından hareket ederek sürer. Hümanizmin bütün formları, köklerini metafiziğin içine saldıklarından, insanın insanlığının nereden hareketle belirleneceği hususunda açmaza düşerler. İnsanın insanlığı, insanın özünün ne olduğu sorusuna bağlıdır hiç kuşkusuz. Ancak Heidegger'e göre varlığın unutulmuş olması bu özün ne olduğunun belirlenmesini imkânsız kılar. Hümanizmin metafizik karakteri, varolanın belirli bir yorumuna dayanarak insanın özünü belirlemeye girişmesiyle oluşur. Böylece de insanın, varlıkla olan bağını göz ardı ederek insanlığının belirlenmesine katkı sunmak şöyle dursun engel olur: "Hümanizm, insanın insanlığının belirlenmesinde sadece Varlığın insan varlığına olan bağını sormadığıyla kalmaz. Kendisinin çıktığı yer Metafizik olduğu için hümanizm, bu soruyu ne tanıyıp ne anladığından, onu engeller bile" (Heidegger, 2013a: s. 14). Bu yüzden Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği düşünme sisteminin anti-hümanist olduğunu söyler: "insanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler. Bu nedenle *Varlık ve Zaman*'daki Düşünme, hümanizmin karşısındadır. Fakat bu karşıtlık, bu Düşünmenin, kendini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayri insaniliği savunduğu ve insanın onurunu alçalttığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı düşünülmektedir çünkü hümanizm, insanın *humanitas*'ını yeterince yüceltmemektedir" (Heidegger, 2013a: s. 22).

Heidegger'in fundamental ontoloji projesi bu yönüyle insanın insanlığını belirleme girişimi olarak da okunabilir. Zira ona göre Dasein, kendi varlığında varlığını soru konusu edinen bir varolan olarak varlığa doğru şöyle veya böyle hep bir tutum içindedir. Dasein'in varlığa yönelik sürekli bir tutum içinde²⁷ olma hali Heidegger

²⁷ Heidegger'in burada kullanmış olduğu fiil "*Verhalten*"dır (Heidegger, 1967: 12). Fiilin en yaygın anlamı, "davranmak/davranış"tır. Kaan H. Ökten (Heidegger, 2008a: 12) ve Aziz Yardımlı da (Heidegger, 2004: s. 33) çevirilerinde davranışı ve türevlerini tercih etmişlerdir. Ancak "davranış" Heidegger'in fiile yüklediği anlamı karşılamıyor. Macquarrie ve Robinson'ın *Varlık ve Zaman* çevirisinde ve daha başka birçok Heidegger metninin çevirisinde "*comport(ment)*"ın kullanıldığını görüyoruz. Heidegger'in fiili çoğu kez "-e/a doğru" diye karşılayabileceğimiz "zu" ile birlikte kullandığını da göz önünde tutarsak, "*comport(ment) towards*" çevirisinin uygun olduğunu söyleyebiliriz. Biz de Heidegger'in anlatmak istediği şeyi daha iyi ifade ettiğini düşünerek her iki dilde de hem *verhalten*'ın hem de *comport*'un karşılığı olarak öne çıkan "tutum"u kullanmayı tercih ettik.

tarafından *Existenz*, yani varoluş olarak kavramsallaştırılır.²⁸ Varoluş, her şeyden önce sadece Dasein'a özgü olan bir varlık tarzını ifade eder. Varoluş, varlığın açıklığına [*die Offenheit das Sein*] kendisini açan varolanın varlığıdır ve varlığın açıklığına açık olma imkânına sadece Dasein sahiptir:

Varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır. “Sadece insan varolmaktadır” önermesi, sadece insanın gerçek bir Varolan olduğu, diğer Varolanların gerçek olmayıp, birer kuruntu veya insanın bir tasarımından ibaret oldukları anlamına kesinlikle gelmez. “İnsan varolmaktadır” önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır (Heidegger, 2009: s. 17).

Bu noktada göz önünde tutulması gereken husus, varoluşun bu haliyle yalnızca bir imkâna, varlığın açıklığına açık olma imkânına sahip olmaya gönderme yaptığıdır. Haliyle kendi varlığında, varlığa yönelik tutumuyla ilgisinde, Dasein'ın varoluşunu bu imkânından doğru belirleyip belirlemediği hesaba katılmalıdır. Dasein'ın kendisini

²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ilerleyen kısımlarında burada yürüttüğü tartışmayı derinleştirerek, varoluşa dair kendi kavrayışını felsefe tarihi boyunca düşünülemediği biçiminden ayırır. Heidegger'e göre Dasein, varlığı kendi varlığında soru konusu edebiliyor olmasından dolayı bir-şey için varlıktır [*Zu-Sein*]. O halde Dasein'ın ne olduğu (*essentia*) onun varlığından (*existentia*) hareketle kavranmalıdır. Ancak burada *existentia* kavramının metafizik geleneğe içeriklendirilme tarzına dikkat etmek gerekmektedir: “Ontolojik ödev, tam da bu varolanın varlığı için varoluş ismini seçtiğimizde bunun geleneksel *existentia* kavramının ontolojik anlamına sahip olmadığı ve sahip olamayacağını göstermektedir. Geleneksel anlamda *existentia*, ontolojik olarak mevcut-olma [*Vorhandensein*] gibi bir anlama sahiptir ki, bu türden bir varlık tarzı, Dasein niteliğindeki söz konusu varolana özsel olarak uygun değildir. Bir karışıklığı önlemek amacıyla her zaman *existentia* ismi için yorumsamacı bir ifade olan *mevcut-oluş*'u [*Vorhandenheit*] kullanacağız, bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise sadece Dasein'a tahsis edeceğiz” (Heidegger, 2008a, 44, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Bu sözler, Heidegger'in meşhur “Dasein'ın özü varoluşunda yatar” ifadesine de ışık tutar. Dasein'ın özü, ne olduğunu belirleyen varlıkla kurduğu bağ ölçüsünde *bir şey için olmasıdır*. Yine konuyla ilgisinde Heidegger'in, *Hümanizm Üzerine*'de, insanın varlıkla ilişkisinin *ekstatik* boyutuna da gönderme yaparak varlığın açıklığı [*Lichtung*] içinde durmayı insanın *Ek-sistenz*'i olarak kavramsallaştırdığını belirtmemiz gerekir (Heidegger, 2013a: s. 15). Her ne kadar kavramın üzerinde oynasa da *Varlık ve Zaman*'la paralel bir biçimde Heidegger, insanın ne olduğunun *Ek-sistenz*'inden hareketle belirlenebileceğini söyler. Tabii, *Existenz*'in geleneksel *existentia* kavramından farkına dikkat çekmeyi burada da ihmal etmez (Heidegger'e göre, Ortaçağ felsefesi, *existentia*'yı *actualitas* olarak kavrar ki, *actualitas*, içerik mirasını Aristoteles'in kavramsallaştırdığı şekliyle *energeia*'dan yani etkinlik halinde olmadan alır. Kant, *existentia*'yı tecrübenin nesnelliği bağlamında gerçeklik olarak tahayyül eder. Ancak hem Skolastik düşüncenin hem de Kant'ın yolları varoluşa, doğa nesnelere varlık tarzını ifade etmek üzere başvurularında kesişir [Heidegger, 1988: s. 29]. Hegel ise, mutlak özneliğin kendini bilen idesi olarak kavramı ele alır. Bu kavrayışların hiçbirinin Heidegger'in *Ek-sistenz*'le anlatmak istediği şeye denk düşmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. *Existentia*'nın işaret ettiği şey daha çok bir idenin gerçekleşmesidir Heidegger'e göre). İnsan yalnızca orada [*Da*] olarak, yani ekstatik bir biçimde, yani dışarıda, varlığın açıklığında konumlanarak özünü muhafaza edebilir. Böyle düşünüldüğünde Dasein, orada olma anlamında varlığın hakikatinin içinde [*in der Wahrheit des Seins*] durur (Heidegger, 2013a: s. 17). Heidegger bu arkaplanda *Ek-sistenz*'i, “Varlığın Hakikati içine doğru-dışarı-durmak” biçiminde tarif eder.

kendi varoluşundan hareketle anlaması, kendini imkânlarından hareketle belirlemesidir. Başka bir ifadeyle anlama, Dasein'in kendisini bir imkânına yansıtmasıdır [*entwerfen*]. Dasein kendisini yansıttığı olanağından hareketle anlamaktadır. Özü itibariyle dünya içinde olduğundan yansıtma her durumda dünya içinde olmanın bir imkânını gün yüzüne çıkarır (Heidegger, 1988: ss. 277-278). Böylece Dasein varlığına yönelik tutumuyla, kendi olma imkânından ya da olmama imkânından hareketle kendisini anlayacaktır. Dasein'in varlık/olma tarzı, bu yönüyle kimilerinin seçtiği, kimilerinin içine doğduğu, içinde gelişip serpiştiği bu imkânların irdelenmesiyle mümkün olabilir. Yine Dasein'in varoluşu buna bağlı olarak hangi imkânları tercih ettiği hangi imkânları göz ardı ettiğiyle aynı doğrultuda Dasein'in kendisi tarafından karara bağlanır. Ezcümle Heidegger'e göre Dasein, varoluşunu, seçtiği ve göz ardı ettiği imkânlar doğrultusunda kendisi belirler (Heidegger, 2008a: s. 12).

Dasein'in varoluşu, tüm bu sebeplerden ötürü ancak onun varolması dolayısıyla açıklığa kavuşturulabilir ki, Heidegger, Dasein'in varoluşunun ontik belirlenimine öncülük eden anlayışa *existentielle* der. Bu aşamada varoluşa ilişkin soru, varoluşun ontolojik yapısının kuramsal anlamda şeffaf kılınmasını gerektirmez. Başka bir ifadeyle bu düzeyde henüz ontoloji iş başında değildir. Varoluşu konu edinen soru varoluşu oluşturan unsurların ayrıştırılmasını hedefler. İşte bu unsurların yapı bütünü için Heidegger *Existentialität*, yani varoluşsallık kavramını kullanır.²⁹ Varoluşsallığı Heidegger, varoluş içindeki varolan olarak Dasein'in varlık durumu [Heidegger, 2004: s. 34; Heidegger, 1967: s. 13, *Seinsverfassung*; Heidegger, 2008b: *state of Being*]

²⁹ Hubert L. Dreyfus, Heidegger için varoluşsal anlamının varoluşun ontolojik yapılarını anlamaya yöneldiğini, *existentielle* anlamının ise bir bireyin kendi varolma tarzını anlamasına denk düştüğünü söyler (Dreyfus, 1991: s. 20). Ancak Ökten, Heidegger'in *existentielle* ile *Existenzialität*'i birbirlerinden nasıl ayırdığını çok daha yalın bir biçimde ortaya koyar: "Bazen kendi varlığımızı mesele ettiğimizde bu, varoluşa-dair [*existenzielle*] bir mesele olur; örneğin canımız tehlikede olduğunda veya 'hayati' bir durum veya kararlar karşı karşıya kaldığımızda. Bu anlamda 'varoluşa-dair' bir bakıma 'hayati' demektir ve Dasein'in ontik bir meselesi olup sürekli karşılaştığı haller arasındadır. Ama varlık sorusu, bir başka deyişle varoluşu bir varlık minvali olarak anlama meselesi hiç de varoluşa-dair değildir... Varoluşa-dair sorular her gün karşılaştığımız meseleler olabilir. Ama ontolojik-eksistensiyal soruları sorabilmek için bunu cidden ve kasten yapıyor olmamız gerekir. 'Mezun olduktan sonra ne olacak?' sorusu varoluşa-dair iken, 'varoluşumun anlamı nedir?' sorusu eksistensiyaldir. Çünkü 'eksistensiyal' dediğimizde, varoluşun yapıları kastedilmektedir. Yani varoluşu meydana getiren hususların neler olduğu ve bunların birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır" (Ökten, 2012: s. 97).

olarak kavrar ki, hemen belirtelim, Dasein'ın varoluşu, onun ontolojik önceliğini bu aşamada tesis etmektedir (Heidegger, 2008a: s. 14).³⁰

Buradan hareketle *Varlık ve Zaman*'ın bütününe göz önünde tuttuğumuzda, Heidegger'in mesaisini neredeyse bütünüyle insan varoluşu olarak Dasein'ın varlık durumunu çözümllemek bakımından varoluşsal bir soruşturmaya ayırdığını söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu çözümlleme, olanaklı her türden ontolojinin zemininin kurulmasına ve bu ontolojilerin dayanak noktası olan varlığın anlamına ilişkin sorunun nereden hareketle ve nasıl sorulacağına belirlenmesine hizmet eder. Böylesi bir kurucu ontolojiye Heidegger, *fundamental ontoloji* diyecek ve bu ontolojinin inşasına Dasein'ın varoluşsal çözümlemesinde girişecektir. Hatta daha sonra Heidegger bir adım daha atacak, Dasein'ın ontolojik çözümlemesinin fundamental ontolojinin bizzat kendisi olduğunu iddia edecektir (Heidegger, 2008a: s. 15). *Varlık ve Zaman*'dan iki yıl sonra 1929'da yayımlanan *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda Heidegger, aynı düşünce çizgisini devam ettirecek ve daha çalışmanın giriş kısmında fundamental ontolojinin insan Dasein'ının metafiziği olduğunu dile getirecektir: Fundamental ontoloji, insan varoluşunun sonlu özünün ontolojik analizi vasıtasıyla metafiziğin kuruluşunu hazırlama işlevini üstlenir (Heidegger, 1997a: s. 1).

Varlığın anlamının açıklığa kavuşturulması ve varlığa ilişkin sorunun doğru bir biçimde ortaya koyulabilmesi için soruyu soran varolanın, yani Dasein'ın çözümlemesini bir önkoşul olarak belirleyen Heidegger, söz konusu varolanın nasıl erişilebilir kılınacağı sorusuna yanıt arayarak fundamental ontolojinin yöntemini tartışmaya açar. Heidegger, Dasein'ın ontik olarak açık ancak ontolojik olarak kapalı olduğu teşhisinden hareketle, Dasein'ın kendisini kendinden hareketle ve kendiliğinden gözler önüne serebileceği bir yöntemin ana hatlarını belirlemeye çalışır ve Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu duruma odaklanacağını ilan eder. Bu adımın Heidegger felsefesinin en önemli hamlelerinden birine karşılık geldiğini belirtmemiz gerekir. Zira Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla kendisini gösterdiği tarza odaklanmak, onu hergünlüğünden [*Alltäglichkeit*] hareketle ele almak anlamına gelir. İnsan varoluşunun gündelik

³⁰ Heidegger, aynı yerde Dasein'ın üçüncü bir önceliğinden söz eder. Buna göre Dasein, kendisi gibi olmayan varolanların varlığını anlayabilme imkânına sahip yegâne varolan olduğundan, her türden ontolojinin ontik (yani varlıksal) ontolojik (yani varoluşsal) koşulu olarak da önceliğe sahiptir (Heidegger, 2008a: s. 14).

yaşamını, fundamental ontolojinin merceği altına almasıyla Heidegger, hem kendisini Kartezyen geleneğin yalıtılmış ego tahayyülünden hem de dönemin en güncel örneğiyle Husserl’de kendisini gösteren transendental ego tasarımıyla ayırır³¹; ama belki de daha önemlisi, insan varoluşunun yaşamla ilişkisinde hayati öneme sahip olmakla birlikte sözünü ettiğimiz geleneklerde hiçbir zaman soru konusu haline gelmemiş unsurları ontolojisinin merkezine taşır. Böylelikle insan varoluşu üzerine konuşurken Heidegger, bir yanda varoluşçu kategorileri (ölüm, endişe, fırlatılmışlık, düşmüşlük, hiçlik, iç sıkıntısı gibi), diğer yanda gündelik yaşam kategorilerini (merak, kamusalılık, bir başkasıyla birlikte olma, boş konuşma, “herkes” gibi) birlikte düşünerek çözümlemesinin kavramsal terminolojisini epeyce zenginleştirir. Bu zenginlik, ileride de göstermeye çalışacağımız gibi, başkalık ve öznelarasılık sorunlarını daha geniş bir perspektifte düşünmemize imkân verir. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, etiği bütün bir söyleminin dışında tutmasına ve yıkıcı bir siyasal paradigmayla ilişkileneğine

³¹ Heidegger, Batı felsefesi geleneğinin, özne-nesne, bilinç-varolan ikilikleri üzerine yoğunlaştığını böylece varolanı bir bilgi nesnesi haline getirdiğini, bilinci “Düşünüyorum”a indirgediğini, düşünün özneyle bilinebilir olan doğa nesnelere arasındaki ilişkiyi epistemolojinin açıklaması gereken bir sorun olarak koyduğunu söyleyerek Dasein’in olgusal yaşamının bütünüyle felsefenin gündeminin dışında kalmasına yol açtığını savunur. Zira bu ikilikler, öznenin mi nesneye yoksa nesnenin mi özneye tâbi olduğu hususunda sonu gelmez tartışmalara yol açmışlar, Dasein’in olgusalının felsefi çözümlemesinin önünde engel teşkil etmişlerdir (Heidegger, 1999: ss. 62-63). Modern felsefenin bu yönde köklü bir güzergâh değişikliğine yol açtığı yönündeki iddia Heidegger’e göre temelsizdir. Ontolojinin bu güzergâh değişikliğiyle öznenin varlık tarzını merkeze alan bir varlık tahayyülü geliştirdiğinden hareketle modern felsefenin, öznenin varoluş tarzını ontolojik bir soruna dönüştürdüğü şeklindeki argümanı da bu asılsız iddiaya yaslanacaktır. Oysa modern felsefenin aktörü Descartes, bir yandan öznenin varlığına ilişkin soruyu sormamış ama diğer yandan da Antik ve Ortaçağ felsefesinin düşünsel mirasını sorgusuz sualsiz kabul ederek bu geleneğin ontik perspektifini sürdürmüştür. Değişen tek şey, özneyle verilen önemin artması neticesinde Dasein’in olgusalının çözümlemesinin önünde engel teşkil eden ayrımın yani özne-nesne ayrımının merkezi hale getirilmesidir. Bu ayrım, modern felsefenin bütün sorun alanlarından çağdaş fenomenolojinin gelişim evrelerine kadar her yere yayılmış olduğundan felsefi çözümleme, doğru rotayı bir türlü tutturamamıştır (Heidegger, 1988: ss. 124-125). Epistemoloji bu kaybolmuşluğun doğrudan sorumlusudur. Heidegger, “Modern Bilim, Metafizik ve Matematik” başlıklı dersinde epistemolojiye yönelik bu eleştirisini oldukça vurucu bir biçimde dile getirir: “Descartes’ın ve felsefesinin alışıldık imgesi şöyledir: Orta Çağlar boyunca, felsefe teolojinin özel tahakkümü altında kaldı -acaba felsefe hiç bağımsız kaldı mı ki?- ve giderek salt bir kavram çözümlemesine ve geleneksel kanı ve önermelerin açıklanmasına doğru dejenere oldu... Sonra Descartes ortaya çıktı ve felsefeyi bu utanç verici konumdan kurtardı. Descartes her şeyden kuşku duyarak işe başladı, fakat bu kuşku sonuçta artık kuşkulanılamayacak bir şeye vardı; çünkü kuşku duyan, kuşku duyduğu ölçüde, hep kuşku duyacak şekilde mevcut olduğundan ve mevcut olmak zorunda olduğundan kuşku duyamaz... Kuşku duyan olarak Descartes insanları bu tarzda kuşku duymaya zorladı; insanları, bizzat kendileri, yani kendi ‘Ben’leri hakkında düşünmeye sevketti. Böylelikle ‘Ben’, insani öznellik, düşüncenin merkezi ilan edilmeye başlandı. Modern zamanların Ben-bakış açısı ve öznelciliği buradan kök saldı. Bununla birlikte, felsefenin kendisi, bu yüzden, kuşku duyanın felsefenin başlangıcında durmak zorunda olduğu içgörüsüne kendini kaptırdı: bizzat bilgi ve bilginin imkânı üzerine düşünüm. Bir bilgi teorisi, bir dünya teorisinden önce kurulmak durumundaydı. O zamandan beri epistemoloji felsefenin temelidir ve o, modern felsefeyi ortaçağ felsefesinden ayırır... Gelip kuşku duyan ve böylece bir öznelci haline gelen ve bu suretle de epistemolojiyi temellendiren bu Descartes öyküsü, alışıldık bir betim verir; fakat en iyisinden yalnızca kötü bir romandır...” (Heidegger, 1998c: s. 74).

rağmen bu düşünce her bir unsuruyla hem etik hem de politik açıdan muazzam tartışma alanları açar.

Gelgelelim sözünü ettiğimiz hergünlüğün mercek altına alınması dolayısıyla Dasein'in, yalnızca bir belirleniminden ya da sadece bir olma tarzından/varlık imkânından hareketle değil hergünlüğün bütün çeşitliliğinde kendisini gösterebilir hale geliyor olması, bu çeşitliliğin bütün unsurlarıyla ontoloji alanına taşınması anlamına gelmez. Heidegger, gündelik yaşamda karşılaşılabilecek olumsal unsurlara değil, Dasein'in olgusal [*faktischen*] varlığının her bir tarzında belirleyici olan yapılara [*Struktur*] odaklanacağını altını çizerek (Heidegger, 1996: s. 15). Diyebiliriz ki, *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmı [*Erster Abschnitt*], bütünüyle Dasein'in gündelik yaşam içindeki konumunu açığa sermesi itibarıyla *ne olmadığını* irdelerken yani kendisine ontolojik bakımdan neden en uzak olduğunu ortaya koyarken³² ikinci kısmı [*Zweiter Abschnitt*] ne olması gerektiğini, ontolojik bakımdan kendisine olan mesafeyi kapatmanın imkânını yapısal bir temelde ortaya çıkarmayı hedefler. İkinci kısmın alt başlığının “Dasein ve Zamansallık [*Zeitlichkeit*]” olması bundandır. Yine ilk kısma gayri sahiçilik [*Uneigentlichkeit*] ikinci kısma ise sahiçilik [*Eigentlichkeit*] kavramlarının yön vermesi de bundandır. Heidegger, hergünlüğün gayri sahiçi karakterine odaklanırken de zamansallığın sahiçi karakterine odaklanırken de gündemini hep zamansallıktan doğru belirlemektedir. Bu yüzden de fundamental ontolojinin Dasein'i çözümlemesinde başvuracağı yöntemin zamansallığa odaklanmak zorunda olduğunu belirtir. Zira Dasein'in varlığının anlamı zamansallıktır³³ (Heidegger, 2008a: s. 18).

³² Bu noktada Heidegger'in Dasein'in hergünlüğünün gayri sahiçi karakterini salt negatif bir anlamla içeriklendirmedeğini belirtmemiz gerekir. Dasein'in hergünlüğü, varlığının ilkel bir aşaması değildir. Hergünlük hiçbir surette ilkellikle özdeş değildir. Yalnızca Dasein'in varlığının nasıllığının ayırıcı bir karakteridir. Ayrıca hergünlüğünde Dasein belirli bir varlık tarzına hapsedilmiş değildir. İstisnai, gündelik olmayan, alışılmışın dışında varlık olanaklarına bizzat bu olma tarzı içinde sahiptir (Heidegger, 1985: s. 155).

³³ Heidegger zamansallığı iki farklı kavramla karşılar. Bunlardan *Zeitlichkeit*'i, Dasein'in varlık durumunun olanak koşulu olarak tarif eder. Bununla birlikte bu duruma Dasein'in varlık anlayışı da aittir. Dolayısıyla zamansallık aynı zamanda Dasein'in varlık anlayışının da olanak koşuludur. Zamansallık böylesi bir varlık anlayışını nasıl mümkün kılar? Varlık eğer bir ontoloji biliminin temasıysa zamansallık olarak zaman nasıl olur da varlığa dair açık bir anlayışın ufku olabilir? İşte varlık anlayışının olanağı olarak zamansallığın bu soruları yanıtlamadaki rolü doğrultusunda önontolojik ve ontolojik karşılığı olarak Heidegger *Temporalität* kavramını kullanır (Heidegger, 1988: s. 274). *Temporalität* varlık anlayışının ve dolayısıyla ontolojinin olanak koşulu iken, *Zeitlichkeit* varoluş çözümlemesi bakımından varlığı anlamının ufkunu varoluş zemininde belirler (Heidegger, 1988: s. 228). Öte yandan Heidegger'in varlığın zamandan hareketle kavranmasıyla kast ettiği şey, varlığın çeşitli hallerinin kendi farklılaşmaları içinde zaman bakımından anlaşılır kılınmasıdır. Ancak burada varolanların zamansal niteliğini değil

Dasein'in varolma tarzının, varolmasında varlığı anlama kapasitesiyle belirlendiğini söylemiştik. Ancak varlığı örtük (yani önontolojik) ya da açık (yani ontolojik) olarak anladığı her durumda zaman [Zeit] iş başındadır. Bu yüzden her türden varlık anlayışının ufku zamandır. Dolayısıyla fundamental ontolojinin asli sorumluluklarından biri de zamanı, bir yanda varlığı anlama kapasitesini haiz Dasein'in varlığı olarak diğer yanda her türden varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareket ederek açığa çıkartmaktır: “varlığın anlamına ilişkin sorunun zemini üzerinde, *bütün ontolojilerin merkezi sorunsalının, doğru biçimde görülen ve doğru biçimde açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayandığı ve bunun nasıl böyle olduğu* gösterilmek zorundadır” (Heidegger, 2008a: s. 19).

Dasein'in varlığını zamansallıkta bulması, zamanın her türden varlık anlayışının ufku olması, bunlara bağlı olarak Dasein'in tarihselliğinin [Geschichtlichkeit] olanak koşulu olması, Dasein'in varolma tarzlarının ne ve nasıl olduklarının hep geçmişinden [Vergangenheit] hareketle ama her seferinde bu geçmişin, geleceğiyle çizgisel olmayan bir ilişkisinden hareketle belirlenmesi, Dasein'in kendisini daima bir gelenek içinde bulması ve bu geleneğin yorumlarından hareketle varlığına ayna tutması... Tüm bunlar göz önünde tutulduğunda Heidegger'in fundamental ontolojisinin çatısını zaman kavramının oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu çerçevede Dasein'in çözümlemesinin hermeneutik bir yöntem üzerinden icra edileceği ve Heidegger'in felsefe tarihini *destrüksiyona* uğratma projesinin sınırlarını belirleyeceği tahmin edilebilir. Zira Dasein, Heidegger'e göre her şeyden önce tarihseldir. Dasein'in düşmüşlüğü [Verfallen] aynı zamanda bir gelenek içine düşmüşlüğüne ifade eder. Hem bu geleneğin Dasein'in varoluşundaki rolünün belirlenmesi açısından hem de bu belirlemenin yolunu kapattığı imkânlara yeniden ışık tutacak *destrüksiyon* projesi bakımından zaman ve beraberinde gelen tarihsellik

doğrudan zamanın kendisini işaret etmektedir. Heidegger'e göre “zamansal” ifadesinin, sadece zaman içinde varolan anlamını taşımadığını, zaman dışı ve zaman üstü olanın da zamansal olduğunu göz önünde tutmak ve bu nitelikleri zamansal olanın olumsuzlanması olarak değerlendirmemek gerekir. Tüm bu anlam savrulmaları nedeniyle ve zamansal ifadesini başka bir anlamda da kullanacağını ima ederek Heidegger, varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve hallerine varlığın *temporal* belirlenimi diyecektir. Dolayısıyla varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödev, varlığın *temporalitesinin* de çalışılmasını gerektirmektedir: “Varlığın anlamına ilişkin sorunun somut yanıtı, ancak temporalite sorunsalının açıkça ortaya konulmasında yatmaktadır” (Heidegger, 2008a: s. 19).

fundamental ontolojinin yönteminin merkezini işgal eder. Fundamental ontolojinin asli amacı, varlığında varlığı soru konusu edinebilen Dasein'in varoluşunu çözümlenektir ama işte Dasein'in yürüttüğü ontoloji soruşturması ve bu uğurda yapmış olduğu seçimler dahi, içine fırlatılmış olduğu gelenek tarafından kâh üzeri örtülü kâh açık bir şekilde belirlenmektedir (Heidegger, 1996: s. 18). Yani Dasein'in ontolojiyi anlama biçimini belirleyen bizzat geleneğin kendisidir. Diğer yandan bu gelenek, devrettiği mirası karanlıkta bırakır, ona erişimi ya tamamıyla engeller ya da kısmi bir düzeyde tutar:

Bu noktada hâkimiyet kazanan gelenek, 'naklettiklerine' erişimi çoğunlukla ve öncelikle o kadar kapalı tutar ki, bunlar açıklığa kavuşacağı yerde üzerleri kapalı hale gelir. Söz konusu gelenek, ananevi biçimde naklettiklerini kendiliğinden anlaşılabilirlik derecesine taşır ve böylece, geleneksel kategori ve kavramların kısmen hakiki biçimde derlendiği asli 'kaynaklara' erişimin önünü tıkar. Hatta bu gelenek, böylesi bir menşein bulunduğunu bile unutturmaktadır bize. Böylece asli kaynaklara geri dönüş zorunluluğunu anlamaya bile gerek olmadığı şeklinde bir hava yaratılmış olunur. Gelenek, Dasein'in tarihselliğini kendi kökünden koparır (Heidegger, 2008a: s. 22).

Tüm bunlar ışığında varlığa ilişkin sorunun yeniden ortaya koyulabilmesi ve varlığın anlamının açıklığa kavuşturulabilmesi için Dasein'i kuşatan geleneğin yumuşatılması, esnetilmesi ve üzeri örtülü kalmış unsurların yeniden gün yüzüne çıkarılması gerekir. Heidegger, bu gerekliliği fundamental ontolojinin asli görevlerinden biri olarak tayin eder ve geleneğe yönelik böylesi bir hamleyi *Destruction* kavramıyla karşılar. Destruksiyon³⁴, ilk elden varlığa ilişkin soruya dair ilk ipuçlarının bulunduğu Erken Yunan düşüncesinin geleneksel içeriğini odağa alır (Heidegger, 2008b: s. 44). Bu düşünce geleneğini izleyen bütün bir felsefe tarihine yönelik Heideggerci eleştiriler, Erken Yunan düşüncesinde, bilhassa Sokrates öncesi dönemde varlığı düşünme tarzını öne çıkarma çabasının izlerini taşırlar. Ancak bu aşamada hem çalışma boyunca

³⁴ *Destruction* kavramını, Kaan Ökten, "bozum" (Heidegger, 2008a: s. 23), Aziz Yardımlı "yok etme" (Heidegger, 2004: s. 44) diye çevirmişlerdir. İngilizcede ise Stambaugh, "*deconstructing*" (Stambaugh, 1996: s. 20), Macquarrie ve Robinson ise "*destruction*" (Heidegger, 2008b: s. 44) olarak karşılamışlardır. Ancak bilindiği gibi Heidegger, *destrüksiyonu* ontolojik geleneğin bir kenara bırakılması, bütünüyle tahrip edilmesi, hükümsüz kılınması ya da reddedilmesi anlamında negatif bir yaklaşım olarak değil, olumlu imkânları dâhilinde sınırlarının yeniden belirlenmesi bakımından pozitif bir yaklaşım olarak kavramaktadır. Böyle düşünüldüğünde Ökten'in, Yardımlı'nın ve Macquarrie ve Robinson'un çevirileri boşa düşmektedir. Zira her biri inisiyatiflerini ilgili dillerde negatif anlam yüklü karşılıkları tercih etmekten yana kullanmışlardır. Stambaugh'un *deconstructing* tercihi, kavramın anlam karşılığını yakalamaya en çok yaklaşan seçenek gibi durmaktadır. Ancak bu kavramın her alternatif çevirisi de Derrida'nın *dekonstrüksiyon* kavramını çağrıştırmaktadır. Tüm bu sebeplerden ötürü kavramın Almanca aslını kullanmayı tercih ediyoruz.

yürütülecek tartışmanın ana omurgasını oluşturmaması itibariyle hem de yeri geldikçe bu eleştirilere yer ayrılacak olduğundan Dasein'in varoluş çözümlemesine dair yöntemin neleri göz önünde tutması ve nasıl bir yol haritası benimsemesi gerektiği konusuna geri dönmemiz daha yerinde olacaktır.

Heidegger, fundamental ontolojinin fenomenolojik bir yöntemi esas alacağını söyleyerek Husserlci mirası ontoloji alanına taşır. Tabii bunu yaparken öncelikle fenomenolojiyi yalnızca bir yöntem tartışması dâhilinde söz konusu ettiğini ifade eder. Fenomenoloji diğer bilimlerde olduğu gibi, nesne edindiklerinin maddi içeriği konusunda söz almaz. Yalnızca verili bir şeyin, hangi yoldan ve nasıl bir araştırmanın teması haline gelebileceğini söylemeyi amaç edinir. Hatta, fenomenoloji, *logos* karakterini, bilimselliğinden doğru değil logosun kökenini oluşturan *legein*'den doğru yani bildirmek fiilinden hareketle kazanır. Burada bildiren fenomenin kendisidir. Fenomenoloji, kendisini kendisinde görünür kılacak olanın kendisini bildirmesine, dışavurmasına, duyurmasına zemin hazırlama görevini üstlenir (Heidegger, 1985: s. 85).

Dolayısıyla fenomenoloji, bir yöntem olması itibariyle, her türden temelsiz kurgulamaya, tesadüfi bulgulara, tanıtlanmamış ancak tanıtıldığı kabul edilen kavramların devralınmasına, bir sorun olarak ele alınan ancak aslında sorun teşkil etmeyen sorulara karşı koyulan “*zu den Sachen selbst*” ilkesinden hareketle sözü fenomenin kendisine bırakmaktan başka bir şeyi ifade etmez (Heidegger, 1985: s. 85; Heidegger, 2008a: s. 28). Kuşkusuz, Heidegger için fenomenolojinin şeylerin kendilerine yönelme arzusunun, varlığın kendisine yönelmeyle ilişkilendiği noktada önem kazandığını söylemek gerekir. Daha 1923 derslerinde Heidegger, üzeri örtülü olan ve kendini saklayan varlığın üzerine yoğunlaşmanın felsefenin esas kaygısı olması gerektiğini söyleyerek, fenomen kavramının gerçek anlamını ancak böyle bir bakışta bulabileceğini iddia eder. Varlığın üzeri örtülü karakterini fenomen olarak çerçeveleyen fenomenoloji, böylece radikal bir biçimde tesis edilebilecektir (Heidegger, 1999: s. 60). Fenomenolojinin asli görevi, kendini kendinde gösterenin kendisinden hareketle görünür kılınmasıdır. Böylelikle fenomenoloji, “Husserl'de olduğu gibi yalnızca bilginin değil, bütün varolanların Varlığının niteliğine dair gerçek anlamda radikal bir temel arayışının metodu haline gelir” (Küçükalp, 2008: s. 162).

Ne var ki, fenomenoloji bu surette yalnızca biçimsel bir anlama sahiptir. Fenomenolojik araştırmanın fundamental ontoloji yararına asıl işlevi, öncelikle ve çoğunlukla kendisini

kendinde göstermeyen üzerindeki perdeyi kaldırmasında karşımıza çıkar. Heidegger için bunun tek bir anlamı olabilir: her ne kadar aynı zamanda kendini gösterenle bağı olsa da saklı, üzeri örtülü ve gizli [*Verborgen*] kalmış olanın açığa çıkarılması. Böyle düşünüldüğünde fenomenolojik refleksiyonun teması, fenomenin karşıtı yani üzeri örtülü olandır (Heidegger, 1985: s. 86). Hakikat bu yüzden *aletheia*'dır, üzeri örtülü olanın, gizli olanın açıklığa kavuşması, gizlilikten, gizlenmişlikten çıkmasıdır [*Unverborgenheit*] (Heidegger, 2008a: s. 36).³⁵ Bu zeminde fenomen kavramı, gizliliğin [*Verdecktheit*] karşıt kavramı olarak okunmalıdır. Fenomen ve fenomenoloji kavrayışında böylece üzeri örtülü bir Husserl eleştirisi de gün yüzüne çıkar. Heidegger, üzeri örtülü bu eleştiriye, 1925 derslerinde daha doğrudan ifadelerle, Husserl fenomenolojisini, metafizik geleneğe bağlayarak ve kendi pozisyonunun karşısına alarak ortaya koyar: “Bilinç olanaklı bir mutlak bilimin nasıl nesnesi olabilir? Husserl’i yönlendiren temel kaygı bir mutlak bilim ideasıydı. Ne var ki, bilincin mutlak bilimin alanı olması gerektiği fikri yeni keşfedilmedi; Descartes’tan bu yana bütün modern felsefeyi bu düşünce belirledi. Saf bilincin fenomenolojinin tematik alanı olarak incelenmesi, şeylerin kendilerine fenomenolojik olarak geri dönmekten değil, geleneksel felsefe fikrine dönmekten kaynaklanır” (Heidegger, 1985: s. 107). Bu yüzden fenomenoloji, varlığın anlamını tartışmayı ihmal eder. Öncelikli temasını, her ne kadar o iddiada olsa da, çubuğu şeylerin kendilerine değil geleneksel önyargılara doğru

³⁵ Heidegger’in hakikat tahayyülü negatif bir belirlemeye yaslanır. Hakikat varolanların gizliliğinden ya da varolanlarda üzeri örtülü olandan çekilip çıkarılmalıdır. Varolanlar gizliliğin [*Verborgenheit, hiddennes, concealment*] içinden çekilip çıkarılırlar. Yunanlılar bunun için hakikat için olumsuzlayıcı bir ifade olarak *a-letheia*’yı kullanmışlardır (Heidegger, 1996: s. 204). Öte yandan hakikatin varolabilmesi Dasein’in varolmasına bağlıdır. Başka bir deyişle, hakikat, ancak Dasein varoldukça ve olabildiği sürece söz konusu olabilir. Varolanların örtülerinin kaldırılmaları [*entdeckt*, Heidegger, 1996: s. 208: *discovered*; Heidegger, 2008b: s. 227: *uncovered*] ve açığa çıkarılmaları için Dasein’in varolması gerekmektedir (Heidegger, örtüsünü kaldırma [*uncovering*] ifadesini varolanlarla ilgili olarak açığa çıkarma [*disclosuring*] ifadesini ise Dasein’in varoluşu için kullanır [Heidegger, 1988: s. 215]). Heidegger Newton yasalarından çelişmezlik ilkesine her türden hakikatin Dasein varolduğu sürece hakikat değerine sahip olduklarını idda eder. Bu iddiasının dayanağı hakikat tahayyülünde karşımıza çıkar. Çünkü hakikat açığa çıkarılmışlık ve örtüsü kaldırılmışlık olarak hakikattir. Örtüleri kaldırılmadan, keşfedilmeden önce hiçbir hakikat, hakikat değildir. Açığa çıkaracak ve örtüyü kaldıracak olan Dasein’dir. Dolayısıyla yasalar Newton dolayısıyla hakiki hale gelmişlerdir ve bu yasalar aracılığıyla Dasein için varolanlar belirli bir tarzda erişilebilir kılınmıştır. Her türden hakikat Dasein’in varlığıyla koşullanmış olduğundan yine bu varlığa göreli [*Relativ*] olmak durumundadırlar. Ancak bu görelilik [*Relativität*], her türden hakikatin öznel olduğu gibi bir sonuca götürmez (Heidegger, 1996: ss. 208-209). Üzeri örtülü olanın örtüsünün kaldırılması, öznel keyfiligi dışarıda bırakır ve örtüyü kaldıran Dasein’i doğrudan doğruya varolanın varlığının kendisiyle karşı karşıya bırakır. Bu noktada Heidegger’in Husserl’i takip ettiğini, hakikatin nesnellüğünden söz edilebilecekse bunun insan dünyasından doğuyor olması ölçüsünde olanaklı olabileceği düşüncesiyle insan varoluşunun öznel dünyasından yükselen bir nesnellik ve hakikat tarifini benimsediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

bükerek saf bilinç olarak belirleyen fenomenoloji, “fenomenolojik değildir” (Heidegger, 1985: ss. 128-129).³⁶

Bu doğrultuda Heideggerci fenomenolojinin, Husserl fenomenolojisine kimi yerlerde bağlı kalarak ama çoğu kez de ondan koparak varlığın fenomenolojisine dönüştüğü söylenebilir: “İnceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir-yani ontolojidir” (Heidegger, 2008a: s. 38). Daha önce de değindiğimiz gibi, fundamental ontolojinin ana teması Dasein’in analizi olduğundan ve bu analiz Dasein’ı öncelikle ve çoğunlukla kendisini gösterdiği varolma tarzları bakımından ele alma gayesiyle Dasein’in gündelik [*Alltäglich*] varlık tarzlarının yorumlamasına [*die Auslegung*] girişeceğinden fenomenolojinin, hermeneutik bir fenomenolojiye evrilmesi zorunludur. Dasein’in varoluş çözümlemesini icra etmeyi ilk iş olarak gören fundamental ontolojinin, hermeneutik fenomenoloji yöntemini esas alması gerektiğini söyleyen Heidegger, felsefeyi de Dasein’in hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontoloji olarak tarif eder (Heidegger, 2008a: s. 34).

Fundamental ontolojinin hermeneutik fenomenoloji yöntemi, Dasein’ı ilk etapta belirli bir öz üzerinden değil sahip olduğu imkânlar üzerinden ele alır. Dasein her zaman için kendi imkânı olarak varolur, kendi varlığı içinde kendini seçebilir, kazanabilir, kaybedebilir ya da kazanabilir. Tüm bunlar, Dasein sahici olarak da varolabilme imkânına, yani kendi olabilme imkânına sahip olduğu için mümkündür. Başka bir deyişle ancak kendisi olabilen kendisini kaybedebilir. Dasein sahici anlamda kendi olabilme imkânına sahip olduğu için, yani kendi varoluşunda kendisini varlığa açabileceği, varlığın açıklığında durabileceği için kendisinden uzaklaşabilmeyi de seçebilme imkânına sahiptir (Heidegger, 2008a: s. 45; Heidegger, 2008b: s. 68). İşte Dasein’in hergünlüğü, onun kendisini kaybetme imkânını seçmesiyle söz konusu olur. Dasein kendisini daima varolduğu imkânlar ışığında belirlediğinden diyebiliriz ki, hergünlük içindeki belirlenimi gayri sahicidir. Hergünlüğün gayrisahiciliği Dasein’in öncelikle ve çoğunlukla kendisini belirlediği varlık tarzına işaret eder.

³⁶ Tüm bunlara karşın Heidegger, Husserl’in felsefeyi doğabilimsel bir araştırma etkinliğinden ayırma yönündeki çabasına dikkat çekmeyi ihmal etmeyecektir. Husserl, felsefenin nesnesinin doğa değil fenomen olduğunu vurgularken diğer yandan da bir varolanın bir varlık alanı olarak doğabilimsel bir araştırma yöntemiyle ele alınamayacağını gözler önüne sermiştir (Heidegger, 2005: s. 51).

Tersinden düşündüğümüzde Dasein'ın kendini seçme ve kendisi olma imkânı, sahici olma tarzına denk düşecektir.

Gayri sahici ya da sahici olma imkânına sahip olan Dasein'ın her iki varolma tarzının da zeminini oluşturan unsur, dünya-içinde-olmadır [*in-der-Welt-sein*]. Dasein'ın varlık belirlenimleri ancak onun varlık durumu [*Seinsverfassung*] zemininde görülebilir ve anlaşılabilir hale gelir. Dasein'ın önce gayri sahiciliğinin ardından sahici olma imkânının çözümlenmesi, dünya-içinde-olmanın ne demeye geldiğinin belirlenmesini gerektirir. Bu yüzden Heidegger, söz konusu varlık durumunun yani dünya-içinde-olmanın yorumlanmasının, Dasein'ın çözümlenmesinin hareket noktası olduğunu ifade eder (Heidegger, 2008b: s. 53).

2.3. İÇİNDE-OLMA VE DÜNYANIN DÜNYASALLIĞI

Heidegger'e göre dünya-içinde-olma, üç ayrı noktadan irdelenmelidir. Bunlardan ilki "dünya-içinde"liktir [*innerweltlichkeit*]. Heidegger bu kavram altında dünyanın ontolojik yapısının irdelenmesine ve dünyasallık [*Weltlichkeit*] kavramının açıklanmasına yoğunlaşacaktır (Heidegger, 1996: s. 50). İkinci olarak dünya içinde varolanın kim olduğu sorusuna yanıt arayacak ve Dasein'ın sıradan hergünlüğü [*Durchschnittlichen Alltäglichkeit*] içinde aslında kim olduğunu göstermeye koyulacaktır. Son olarak içinde-olmak [*In-Sein*] derken bu "içinde"liğin [*Inheit*] neye tekabül ettiğinin belirlenmesi ve ontolojik yapısının ortaya koyulması gerekmektedir. Özetle Heidegger'e göre dünya-içinde-olma olarak Dasein'ın varlık durumu ancak üç adımda, dünyanın dünyasallığını, dünya-içinde-olanın varlık yapısını ve içindeliğin anlamını sorgulamakla açıklığa kavuşturulabilir (Heidegger, 2008a: s. 55; Heidegger, 2008b: s. 79).

Sondan başlayacak olursak, içinde-olmanın Heidegger için, mevcut olan herhangi bir varolanın diğer bir mevcut olan içinde yer alması anlamına gelmediğini belirtmemiz gerekir. İçinde-olma bir varoluşaldır³⁷ ve Dasein'ın varlık durumuna işaret eder.

³⁷ Heidegger, Dasein'ın en kendine özgü imkânını kendi olmasında görürken kendi olmayı Dasein'ın varlığını varlıkla bağı etrafında düşünerek bu imkânı varoluş olarak tahayyül eder. Bu varoluşun ele alınması, Dasein'ı olgusalığında hermeneutik bir perspektifle yorumlamayı gerektirir. Bu temelde Dasein'ın olgusalığı yorumsamacı bir yoldan açığa çıkarılır. Burada karşımıza çıkan örnekler olarak

Dolayısıyla, belirli bir mekân içinde belirli bir yer kaplama değildir. Mekânsal bir ilişkiye gönderme yapmaz. Heidegger içinde-olma kavramıyla, ikamet etmeye ve aşinalığa gönderme yapar. Heidegger *In* (içinde) ifadesinin *innan*'dan türediğini göstererek böyle bir tespitte bulunur. “*In*”, yaşamak, ikamet etmek (*habitare*) anlamlarına gelir; “*an*” ise aşına, alışkın olma anlamlarını taşır. Heidegger bu noktada bir adım daha atarak, bahsi geçen yaşama, ikamet etme ve aşına olmayı Dasein’in kendiliğiyle ilişkilendirir. Dasein’i her durumda “benim kendim olan” [*Jemeinigkeit*] bir varolan olarak ele alan Heidegger, “*bin*”in “*bei*”dan geldiğini öne sürer ve içinde-olmayı şöyle formüle eder: “Ben şöyle veya böyle aşına olduğum bir dünyanın yanında yöresinde [*bei*] yaşar, ikamet ederim” (Heidegger, 2008b: s. 80; Heidegger, 1996: s. 51). Böylece içinde-olma mekânsal bir ilişki değil, asli durumu dünya-içinde-olma olan Dasein’in varlığının biçimsel varoluşsal ifadesidir (Heidegger, 2008b: s. 80). Dasein’in onunla olabildiği gibi bir kenara bırakabileceği bir niteliği ifade etmez. Dasein varolmanın yanı sıra kimi durumlarda dünyayla temas kuruyor değildir. Aksine Dasein’in dünyayla olan bütün temaslarını, bütün bağlarını mümkün kılan varoluşunun içinde-olma karakteriyle mühürlenmiş olmasıdır.

Diğer yandan dünyayla olan bağları dâhilinde Dasein, mevcut olanların mekânsal mevcudiyetleri itibariyle olmasa da (ki, Heidegger olgusallığın bu formunu *Tatsächlichkeit* kavramıyla karşılar), kendine özgü bir olgusallık içinde var olur (ki, Heidegger’e göre olgusallığın bu formu *Faktizität*’tir). Dasein kendi olgusallığı dolayısıyla içinde-olmanın belirli tarzlarına saçılmış ve parçalanmış haldedir.³⁸ Bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek, kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da kaybetmek, bilgi almak, gözetlemek, bu tarzların arasındadır. Tüm bunların ortak varlık tarzı [*Seinsart, kind of being*] ilgilenmedir [*Besorgen*].³⁹ İlgilenme dünya-içinde-olmaya dair bir varoluşsalıdır (Heidegger, 2008a: s. 59). Kaynağını kaygıda [*Sorge*]

içinde olma ya da dünyasallık gibi bu yorumlamadan türeyen kavramsal açıklamaların her birine Heidegger varoluşsal diyecektir (Heidegger, 1999: s. 12).

³⁸ Heidegger, 1923 derslerinin bir araya getirildiği *Ontology-Hermeneutics of the Facticity*’de Dasein’in olgusal yaşamını, varlığının şu ya da bu karakterinin ifadesi olarak Dasein’in “orada” durması biçiminde tarif eder. Her bir ifade, Dasein’in farklı bir varlık tarzına denk düşer (Heidegger, 1999: s. 5).

³⁹ “*Besorgen*” kavramını Macquarrie ve Robinson, “*concern*” (Heidegger, 2008b: s. 83) ile Stambaugh ise “*taking care*” (Heidegger, 1996: s. 53) ile karşılamayı tercih etmişlerdir. Ökten, “*ihitimam gösterme*” (Heidegger, 2008a: s. 59) olarak Yardımlı ise “*tasa*” (Heidegger, 2004: s. 94) olarak Türkçeleştirmişlerdir.

bulur.⁴⁰ İçinde-olmayla ilgisinde bahis konusu olmasının sebebi ise dünyanın dünyasallığına ışık tutacak bir ilişkilenemeye işaret etmesidir.

Dünyasallık, tıpkı içinde-olma gibi Dasein'in dünya-içinde-olmasının kurucu bir unsurudur ve yine onun gibi bir varoluşaldır. Dolayısıyla dünya, Dasein'in varoluşsal bir belirlenimidir; bu, başka herhangi bir varolanın dünyasının olamayacağı anlamına da gelir (Heidegger, 2008a: s. 66). Öte yandan dünya kavramı, hem metafizik gelenekte içeriklendirilme biçimleri hem de gündelik kullanımı itibariyle bir anlam çeşitliliği sergilemektedir. Bunlardan ilki, ontik bir kavram olduğu varsayımıyla dünyayı, içinde mevcut olan varolanların bütünü/toplamı olarak çerçeveler. İkinci olarak dünya, ontolojik bir terim işlevi görür. Mevcut olan varolanların toplamının varlığı olarak anlam bulur. Ancak Heidegger'in dünya ile kast ettiği şey, bu iki anlamın da

⁴⁰ Kaygı, Heidegger'in erken dönem düşüncesini belirleyen kavramlar arasında belki de ilk sırada gelir. Heidegger'e göre kaygı Dasein'in varoluşunun bütünlüğünü ifade eder. Dünya-içinde-olma, birlikte-olma, herkes, açığa çıkarılmışlık, anlama, düşüş gibi unsurların çokluğu kaygıda bir bütünlük kazanır. Bunların her biri, kökensel bir öneme sahiptir elbette ancak kaygı femonenine aittirler (Heidegger, 1985: s. 305). Yine çevreleyen dünyada el altında olanlarla ilgilenmede, bunlara dair bilme ve kesinlik kaygılarında ve oluşan merak duygusunda dünya içinde başkalarıyla kayıtsız karşılaşmada ya da başkalarına itina göstermede gayri sahici ya da sahici anlamda farklı formlarda kendisini gösteren daima kaygıdır. Böyle düşündüğümüzde kaygı, Husserlci terminolojiyle ifade edecek olursak bir nevi yönelimseliktir. Yönelimin Husserl'de olduğu gibi farklılaşmadan hep aynı kaldığı bir biçimi değil Dasein'in ruh hallerine endeksli dalgalanmalarında çeşitli formlar aldığı bir yönelimsellik. Zaten Heidegger 1927 derslerinde Dasein'in içinde yaşadığı dünyada karşılaştığı şeylere ya da başkalarına yönelik hep bir tutum içerisinde oluyor oluşunu yönelimsel oluşuna bağlayacaktır. Dasein'in tutumlarının yönelimsel karakteri Dasein'i bir ilişkiler varlığı olarak belirleyecektir. Böylece varolmak, başka şeyler arasında ve başkaları arasında ve bunlara karşı geliştirilen bir tutumla varolmak anlamına gelecektir. Bunun anlamı aynı zamanda şudur: Dasein yönelirken yalnızca yöneldiği şeyi aldığı tutumun karakterine göre açığa çıkarmakla kalmaz; bu açığa çıkarmada şeylerle ve başkalarıyla girdiği ilişkide kendisini de açığa çıkarır. Heidegger'e göre Dasein'in kendisini ve varoluşunu yürüttüğü etkinliklerden ve ilgilendiği şeylerden hareketle anlamasının nedeni budur. Dasein'in kendiliğine sahip olması, Husserl'in diliyle kendiliğinin bilincinde olması, özel türden bir gözlem metodunun geliştirilmesini gerektirmez. Dasein daha en baştan kendisini dünyaya "doğrudan ve tutkulu bir biçimde" verir. Sorulacak soru söz konusu vermeyi belirleyen tutumun, yönelimin altında kaygının hangi formunun iş başında olduğudur. Zira Dasein'in dünyaya kendisini sahici ya da gayri sahici verme tarzında kendiliği, şeylerden (ve başkalarından) kendisine geri yansıyacaktır (Heidegger, 1988: ss. 155-159). Dolayısıyla Dasein'in yönelimlerinin ve tutumlarının çeşitliliğinin altında yatan kaygı, Dasein'in varlığının temel bütünlüğünü oluşturacaktır. Varlığın bu bütünlüğü Dasein'in her bir varlık tarzında gizli ya da açık bir biçimde mevcuttur (Heidegger, 1996: s. 306). Diğer yandan Dreyfus'a göre kaygı, ontolojik olarak ele alındığında Dasein'in kendisini bir mesele haline getirmesini ifade eder. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi bir gerecin kullanılmasından başkasına yönelik tamamen kayıtsız bir bakışa kadar bu mesele edinmenin birçok formu söz konusudur. Buradan pratik olanın teorik olana üstün olduğu imasını çıkarmak hata olur. Zira şeylere dair gözlemleyici bir bakış dahi kaygı belirler. Hatta politik bir eylemden eğlenmeye kadar geniş bir yelpaze kaygı çatısı altında belirlenim kazanır. Böylece kaygı Heidegger düşüncesinde kurucu yapısal bir kavram olarak kendisine yer bulur. İlksel yapısal bir bütünlük olarak kaygı fenomeni, Dasein'in her olgusal durum ve tutumunun öncesindedir (Dreyfus, 1991: 238). Kaygı duymanın tüm ontik anlamları, ontolojik kaygı modları olarak kaygıya içseldirler. Kaygı varolduğu için, dünya içinde el altında olanlarla ilgilenmeden ya da başkalarının birlikte-Dasein'lerine karşı itina göstermeden söz edilebilir (Dreyfus, 1991: s. 239).

ötesindedir. Dünya, Dasein'in özü gereği olmadığı ve dünya içinde karşılaşılan herhangi bir varolan olarak değil, olgusal Dasein'in kendisi olarak yaşadığı bir içindelik halini ifade eder. Gerek dünyanın kamusalıyla [*Öffentlichkeit*], gerek Heidegger'in *Wir-Welt* olarak tarif ettiği öznelarası karakteriyle, gerekse *Umwelt* olarak kavramsallaştırdığı çevreleyen yapısıyla birer imkân olarak dünyanın bu anlamında karşılaşırız. Son olarak Heidegger, dünyanın ontolojik ve varoluşsal bir kavram olarak dünyasallığı ifade ettiğini dile getirir ve söylediklerimizden de az çok belli olduğu gibi dünyanın ilk anlamına mesafe alarak son iki boyutuna odaklanır. Önce dünyanın dünyasallığını, çevreleyen dünya üzerinden açıklığa kavuşturmaya çalışır. Zira gündelik dünya içinde Dasein'a en yakın olan dünya, çevreleyen dünyadır.

Heidegger, çevreleyen-dünyanın dünyasallığını, bu dünya içinde bulunan Dasein'ın ontolojik yorumunun yanısıra Dasein'ın dünya içinde diğer varolanlarla ve başkalarıyla karşılaşmaları temelinde tartışır. Heidegger varolanları çevreleyen dünyasallıkları içinde kendilerini gösterenler olarak tarif eder. Varolanların kendilerini göstermeleri ise ancak Dasein'ın ilgilenmesi temelinde mümkündür. Başka bir ifadeyle Dasein'ın herhangi bir varolanla karşılaşmasında söz konusu olan, teorik bir nesne edinme değil ilgilenme zemininde gerçekleşen pratik bir bağ kurmadır. Bu bağ ile ilgisinde varolan, kuramsal anlamda dünyayı herhangi bir tarzda nesne edinmek dolayısıyla bilmemize konu olan bir şey değildir. Şüphesiz, Dasein'ın dünyayla ilişkisinin bilgisel bir boyutu vardır. Ancak dünyayı bilmek, Dasein'ın varlık tarzlarından yalnızca biridir. Ontik olarak bu tarz, Dasein'ın temel durumu olan dünya-içinde-olmada vücut bulur. Bu teşhis can alıcı bir öneme sahiptir. Zira Heidegger, bilmenin dünya-içinde-olmanın varlık kiplerinden biri olduğunu söylerken aynı zamanda temel varlık kipi olmadığını da söylemektedir (Heidegger, 1985: ss. 160-162). Bunun anlamı, Dasein'ın dünya-içinde-olmaklığının beraberinde getirdiği imkânların zenginliğinin dünyayla kurulan bilgisel bir ilişkiye indirgenemeyeceğidir. Dasein'ın dünyayla kurduğu ilişkinin dünyasallığından koparılması ve bilgisel bir sürece indirgenmesiyle dünya, kendisini yalnızca söz gelişi fizik biliminin nesnelci perspektifine uygun düşecek şekilde bir doğa formunda açığa çıkarır. Böylece dünyaya dair geliştirilen bilgisel tutum, dünyayı fizik doğayla eş değer kılar (Heidegger, 1985: s. 168).

Heidegger, bilhassa *Fenomenoloji Araştırmasına Giriş* başlığı altında toplanan 1923/24 derslerinde bu konuyu detaylıca ele alır. Dünya içinde karşılaşılana ilişkin ilişkilendirme tarzının ilgilenmeden ziyade bilme⁴¹ etrafında örülüyor olması bir boyutuyla dünyanın dünyasallığının üzerinin örtülmesine, dünyanın doğaya indirgenmesine ve doğanın yalnızca fizik biliminin nesnelci bakışı çerçevesinde soru konusu edilebilecek hale getirilmesine yol açacaktır. Diğer boyutuyla ise bilme edimi, varolanları parçalayarak ontik bilimlerin nesnelere dönüştürürken böylece bunların ortak yapılarını belirleyen varlığın saklı kalmasına neden olacaktır. Böylelikle varlığın açığa çıkarılmasına yönelik kaygı, bilişsel bir yapıya bürünmekte ve kesinlik kaygısına dönüşmektedir. Heidegger'e göre kesinlik kaygısı doğrultusunda varlığa yaklaşmak, geçerlilik ve nedensellik kategorilerini esas almak, her varolan üzerinde evrensel geçerliliği olan bir bilimselliği şiar edinmekle birdir. Böylece dünyaya yaklaşımı belirleyen kesinlik arzusu, varolan her şeyi bilimselliğin sınırları altında toplamaya yol açar. Kaygı kesinliğe yöneldikçe bilimselliğe yaklaşır belki ama aynı oranda varlıktan uzaklaşır. Bunun nedeni, varlığa ve varlığı soru konusu edinen varolana ilişkin her soru sormanın bilimsel bakışın nesneleştirici tutumuyla belirleniyor olmasıdır (Heidegger, 2005: ss. 214-217).

Oysa Heidegger'e göre varolanlar kesinlik kaygısıyla vücuda gelen bilimselliğin teorik bilgisel bakışında değil, daha çok kullanılan ve üretilen şeyler olmaları itibariyle karakterlerini kazanırlar (Heidegger, 2008a: s. 70). İşte Dasein'in çevreleyen dünyasında karşılaştığı varolanlarla ilgilenme dolayısıyla kurduğu bağ, ilgili varolanı bir gereç [*Zeug*] olarak belirler. Gereç özü itibariyle bir şey içindir. Gerecin bir şey için olma karakteri dolayısıyla Heidegger, varolanları ontolojik bakımdan Dasein'in karşılaşması ve ilgilenmesi temelinde el-altında-olma(klık) [*Zuhandensein/Zuhandenheit*] olarak; varolanların, çevreleyen dünya temelinde Dasein'in karşılaşma formlarından ve ilgilenme tarzlarından yani bir-şey-içinliklerinden azade ele alındıklarında ise, mevcut-olma(klık) [*Vorhandensein/Vorhandenheit*] olarak kategorileştirilmeleri gerektiğini ifade eder.

Gerecin varolma tarzının ne olduğu sorusu, böylelikle yalnızca bir temaşa yoluyla değil, ancak onun kullanımıyla ilgisi bağlamındaki pratik işleviyle yanıtlanabilir hale gelir. Levinas'a göre, Heidegger geliştirdiği bu perspektifle herhangi bir şeye dair temsilin, o

⁴¹ İlgilenmenin de bilmenin de kaygının bir formu olduklarını, kaygıdan türediklerini unutmamak gerekir.

şeyin kullanımını öncelediği yönündeki hâkim bakışı ters yüz eder: “O halde gereçler, *Dasein*’ın bir varoluş kipi kullanma, meşgul olma sayesinde açığa çıkardığı nesnelere” ve “onlarla meşgul olmak aletlerin *ne* olduklarını değil, *Dasein*’la karşılaşma biçimlerini, *nasıl* bir varoluş biçimine sahip olduklarını belirler” (Levinas, 2012e: s. 32).

El-altında-olanları salt kuramsal bir bakışla dışarıdan seyrederek [*Aussehen*] kavramamız mümkün değildir. Kullanmak yoluyla ilişki kurmanın kendine özgü bir görme tarzı vardır. Buradaki pratik, kuramsal olmayan bir bakış olması dolayısıyla kuramın dışına itilemez. Heidegger’in vurguladığı daha çok, kuramsal bakışın söz konusu varolanın ne-içinliğini anlamaya yetmeyecek olması, bunu anlamak için belirli türden bir pratiğin devreye sokulması gerekliliğidir. Heidegger’in meşhur “çekiç” örneği de bu bağlama oturur. Aslında çekicinin çekiçliği onun bilgisine sahip olmada kendisini göstermez. Vurma ediminde çekiç, çekiç olur. Bu nedenle nesne olarak karşımıza almaktan çok onu kullanarak bilebiliriz.⁴² Kullanmak yoluyla çekiçle çok daha asli bir ilişki kurarız. Ayrıca çekicinin işlevi, çekicinin ne için elverişli olduğunu da açığa çıkarır. Haliyle el-altında-olmaklık bir yandan da gerecin kendisini kendisinden hareketle açığa çıkardığı varlık tarzını ifade eder (Heidegger, 2008a: ss. 71-72).

Diğer taraftan gerecin bir şey için olma olarak tarif ettiğimiz yapısı, gereci ne için olduğuyla ilgisinde başka bir şeyle bağlantılandırır. Böylelikle bir gereç başka bir gerece götürür. Dolayısıyla tek bir şeyden gereç olarak söz edilemez. Varolan, ancak gereçlerin bütünü içinde bir gereç olarak kendisini gösterebilir. Tüm bunlar ışığında diyebiliriz ki, Heidegger için bir şey için olmanın [*Um-zu*] altında, bir şeyin başka bir şeye gönderme yapması [*Verweisung*] yatar (Heidegger, 1967: s. 68).⁴³ Bu gönderme, gereçleri birbirine bağlar ve bu bağlantılar dizisi bir bütünlüğü tesis eder: “Kendi gereçselliğine uygun olarak gereç, her zaman öteki gerece ilişkin aidiyet *içinde* vardır: yazma gereci; divit, mürekkep, kâğıt, altlık, masa, lamba, mobilya, pencere, kapılar, oda gibi. Bu ‘nesnelere’, asla kendilerini öncelikle kendileri gibi gösterip, sonra da gerçek

⁴² Heidegger 1925 derslerinde, pratik kullanım doğrultusunda varolanın gereç karakteri kazanmasını, *Dasein*’ın varolanlarla çalışma üzerinden ilişki kurmasına bağlar. Varolanlar göndermeler üzerinden birer gereç olarak belirlendiğinde dünya bir çalışma dünyasına [*Werkwelt*] dönüşür (Heidegger, 1985: s. 192). Bu çerçevede dünya içinde karşılaşılacaklar, birer töz değil işlev olarak kendilerini açığa çıkarırlar (Heidegger, 1985: s. 200). Heidegger’in insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi çalışma kavramı üzerinden okuma denemesi, ondan türetilen Marksist tartışmalara da su taşıyacak olması itibarıyla oldukça önemli bir yerde durur.

⁴³ “In der Struktur ‘Um-zu’ liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas”.

nesnelerin birer toplamı olarak örneğin bu odayı dolduruyor değildir” (Heidegger, 2008a: s. 71).

O halde dünyanın dünyasallığını tesis eden, çevreleyen dünya içinde el-altında olanların birbirlerine gönderme yapmaları dolayısıyla birbirleriyle ilgililikleri [*Bewandtnis*] çerçevesinde meydana gelen bütünlüktür (Heidegger, 2008a: s. 86). Tabii gereci gereç kılan ne-içinliği de, gerecin ne için olduğunu belirleyen gönderme de, gönderme vasıtasıyla bir gereci diğer bir gerece bağlayan ilgililik de anlamını Dasein’da bulur. El-altında-olanın gereç karakterini, ilgilenmesi doğrultusunda göndermeler üzerinden belirleyen Dasein’dır. Böyle düşünüldüğünde Dasein, dünyanın dünyasallığının kurucusu ve merkezidir. Diğer bir ifadeyle çevreleyen dünyanın sınırları, Dasein’ın ufkunda belirlenir.

Heidegger’in dünya-içinde-olmayı, içinde olma, dünya ve dünyanın dünyasallığı, son olarak da bizzat dünya içinde olanın aslında kim olduğu meseleleri etrafında üç adımda içeriklendirdiğini söylemiştik. Heidegger, bunlardan ilk ikisini açıklığa kavuşturduğu yerde, dünyanın dünyasallığını meydana getirenin Dasein olduğunu ifade ederek son hususa, aynı zamanda fundamental ontolojinin asli görevi olan Dasein çözümlemesine geri döner. Ancak bunu yaparken daha önce de söylediğimiz gibi Dasein’ı aslında ne olması gerektiği üzerinden ideal bir özne tasarımına sıkıştırarak değil, öncelikle ve çoğunlukla kendisini gösterdiği varlık tarzında, sıradan hergünlüğünde ele alır. Çalışmamızın omurgasını oluşturan başkalık ve öznelerarasılık sorununa Heidegger’in ayırdığı mesainin büyük bir kısmı, sıradan hergünlüğün bu çözümlemesinde karşımıza çıkar. Bu yüzden ilk olarak dünya içinde olması itibarıyla Dasein’ın bir varoluşsalı olarak kendisini gösteren birlikte-olmayı, başkalarıyla ilgisinde irdeleyeceğiz. Ardından Dasein’ın kendisini kaybettiği bu birlikteliğin zemini olarak hergünlüğü ve onun beraberinde getirdiği kamusalığı masaya yatıracağız.

2.4. BAŞKALARIYLA BİRLİKTE OLMA

Daha önce söylediğimiz gibi Heidegger, dünya-içinde el-altında olanlardan hareketle dünya kavramını içeriklendirirken Dasein’ın varolanlarla karşılaşma zeminini hep hergünlük olarak ele alır. Dasein belirli bir dünya içindedir ve dünyayla hâkim bir

varlık tarzı dolayısıyla ilişki halindedir. İşte bu hâkim varlık tarzı ortalama hergünkü yaşam içinde varolmadır. Dasein çoğunlukla kendi dünyası tarafından ele geçirilmiştir. Yani bir anlamda onun tarafından belirlenmiş, soğurulmuştur (gündelik yaşam dünyasını anlamının zorunluluğu bir yanıyla da buradan ileri gelmektedir). Dolayısıyla bu aşamada sorulması gereken soru şudur: Hergünkü yaşamı içinde Dasein kimdir? Heidegger bu soruya yanıt verirken Dasein'in diğer iki yapısını da gözler önüne serecektir: birlikte olma [*Mitsein*] ve birlikte-Dasein [*Mitdasein*] (Heidegger, 2008a: s. 119).

Heidegger daha önce Dasein'in dünya-içinde-oluşunu dünyada karşılaşılan şeylerle ilgisinde sınırlamıştı. Dasein'dan farklı bir varlık karakterine sahip olanları, karşılaştıkları, kullanıldıkları ve bir başka şeye gönderme yaptıkları ölçüde el altında olanlar olarak tarif etmiş; bu ilgililik bağlamının dışında salt bir seyir konusu olarak dışarıdan gözlemlenenleri ise mevcut olanlar olarak ele almıştı. Ne var ki, Dasein'in dünya-içinde-olmaklığını, onun öncelikle ve çoğunlukla kendisini içinde bulduğu hergünlük dâhilinde ortaya koymak aynı zamanda Dasein'in başkalarıyla olan ilişkisini ve karşılaşmasını soru konusu haline getirmeyi gerektirir. Bu nedenle Heidegger, çevreleyen dünyada karşılaşılan başkalarının [*Anderen*] varoluşlarının varlık tarzlarını ve Dasein'la gündelik yaşam platformundaki karşılaşma biçimlerini irdelemeye koyulur (Heidegger, 1996: s. 111):

Şimdiye kadar yürütülen analizde, dünya-içinde karşılaşılanların alanı önce el-altında-olan gerece ya da mevcut-olan doğaya göre, bir başka deyişle, Dasein'in niteliğinde olmayan varolanlara göre sınırlandırılmıştı. Böyle bir sınırlandırma, hem bahse konu olanı açık hale getirme işini basitleştirmek hedefi yüzünden, hem de dünya-içinde karşılaşılan başka Dasein'ların varlık tarzının el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklıktan farklı olması nedeniyle şarttı. Oysa Dasein'in dünyası, sadece gereç ve nesnelere esasen farklı olmalarının yanı sıra, kendi varlık tarzları bakımından bir *Dasein olarak* dünya-içinde-varolmak suretiyle dünyanın 'içinde' olan ve bu dünyanın içinde olarak dünya-içinde karşılaşılan varolanları özgür bırakarak meydana çıkarır. Bahse konu varolan ne bir mevcut olan, ne de bir el-altında-olan olup, özgür bırakarak meydana çıkaran Dasein'in bizzat kendisi gibidirler –*hem kendi başlarına vardılar, hem de onunla birlikte* (Heidegger, 1996: s. 111; Heidegger, 2008a: s. 124).

Heidegger başkalarıyla karşılaşmasında her durumda kendisi olan Dasein'dan doğru bir yönelmenin söz konusu olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, Dasein'ı merkeze alarak, yalıtılmış bir "Ben" pozisyonuna sıkıştırmayı da reddeder. Böylesi bir tutumun, yalıtılmış öznenin başkalarına giden yolu kapadığını ya da en azından bu yolun nasıl

aşılacağı yönünde içinden çıkılmaz bir soruna yol açtığını düşünür. Bu nedenle başkaları derken neyin kast edildiğinin net bir şekilde ortaya koyulması gerektiğini savunur. Burada başkaları, benim kendisi dışında kalan herkesi imliyor değildir. Ben kendisini başkalarından bu biçimde ayıramaz. Benim başkalarıyla birlikteliği, benim kendisini başkalarından ayıramadığı, onlarla ‘bir’ olduğu varlık tarzına gönderme yapar daha çok.

Başkalarıyla birliktelik bakımından dünya böylece benim başkalarından koptuğu bir birlikteliğin değil, benim başkalarıyla paylaştığı zeminin adı olur (Heidegger, 2008b: ss. 154-155; Heidegger, 1996: s. 111). O halde, Dasein’ın dünyası birlikte dünyadır [*Mitwelt*] ve içinde olmak böyle düşünüldüğünde dünya içinde başkalarıyla birlikte olmak [*Mitsein*] anlamına gelir. Başkalarının dünya içindeki kendinde varlıklarının birliktelik karakteri ise birlikte-Dasein’dir.⁴⁴

Heidegger, Dasein’ın birlikte oluşunun varoluşsal-ontolojik bir anlamı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Dasein’a ilişkin bu belirleme, benim olgusal olarak [*faktischen*] tek başına olamadığı, daima aynı türe sahip başkalarının da benim kendisiyle birlikte ontik bağlamda yer aldıkları varsayımıyla içeriklendirilemez. Heidegger’e göre durum bu olsaydı, birlikte olma, Dasein’ın kendi varlık tarzından kaynaklanan varoluşsal bir tutum değil, her durumda başkalarının belirli bir yer ve zamanda, Dasein’ın yanında yöresinde olup olmamalarına göre değişen bir şey olurdu. Aksine Dasein, başkalarının fiili varlıklarının mevcut olup olmamalarına, algılanıp algılanmamalarına bağlı olmaksızın varoluşsal anlamda daima başkalarıyla birliktedir. Dasein yalnızken dahi dünya içinde birlikte olmadır [*Mitsein in der Welt*] (Heidegger, 2008a: s. 126). Zira başkasının olmayışı, birlikte olma dâhilinde mümkün olabilir. Başka bir ifadeyle ancak birlikte olabilen bir varolan yalnız kalabilme imkânına sahiptir. Böyle düşünüldüğünde yalnızlıktan sadece birlikte olmanın tamamlanmamış bir hali olarak söz edilebilir (Heidegger, 2008b: s. 157). Dahası başkası, benim yanında fiili anlamda bulunmadığında dahi orada olabilir. Bunu mümkün kılan çevreleyen dünyada ilgilenmemize konu olan el-altındakilerdir: “İlgilendiğim ve herkesin ikamet ettiği dünyada başkaları, bedensel olarak algılanamamalar dahi oradadırlar... Kullandığım aleti

⁴⁴ “Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*” (Heidegger, 1967: s. 118).

birisi almış, okuduğum kitabı bana birisi hediye etmiştir, şemsiye birisi tarafından unutulmuştur” (Heidegger, 1985: s. 239).

Diğer yandan, birlikte olma başkalarının fiili mevcudiyetiyle teminat altına alınabilen bir varoluş durumu da değildir. Sırf başkalarının fiili anlamda Dasein’in çevresinde olmaları, Dasein’in yalnızlığını kaldırmaya yetmez. Netice itibariyle başkasının fiili anlamda yokluğu, Dasein’i yalnızlaştırmadığı gibi mevcudiyeti de yalnızlığını gidermeyecektir. Dasein nasıl ki yalnızken birlikte olma varlık tarzına sahipse başkalarıyla birlikteyken de yalnız olabilir. Tabii Heidegger bu noktada birçokları arasında yalnız olmanın, başkalarının yalnızca mevcut olanlar olarak var oldukları manasını taşımadığını not edecektir. Hiç şüphesiz başkaları arasındayken de başkaları bizimledir. Ancak başkalarının birlikte-Dasein’i ile karşılaşma tarzı çoğunlukla kayıtsızlık [*Gleichgültigkeit*] ve yabancılıktır [*Fremdtheit*] (Heidegger, 2008b: s. 157). Heidegger’in diliyle gündelik yaşamın kamusalığında ben, başkasının yanından geçip gider. Başkasının farkında ya da bilincinde değildir, bu sebeple yalnızdır. Yine de başkasına kayıtsız kalındığında dahi dünya içinde bir başkasıyla birlikte olma, bir zemindir. Bir zemin olması itibariyle de bir topluluğun olduğu kadar bir toplumun inşası bakımından birçok imkânın gelişmesini sağlayabilecek niteliktedir (Heidegger, 1985: s. 241). İleride halkın böylesi bir imkânın form kazanmış hali olduğunu göstereceğiz.

Daha önce, Dasein’in çevreleyen dünyası içinde karşılaştığı el altında olanlara, zemini kaygı olan ilgilenme vasıtasıyla yöneldiğini söylemiştik. Heidegger, Dasein’in başkalarına yönelimini de kaygıdan hareketle irdeler. Ancak bu kez, ilgilenme belirlemez bu yönelimin yapısını. Çünkü artık çevreleyen-dünya içinde el altında olanların birbirleriyle ilgililikleri zemininde kurulan bir dünyada gereç türünden bir şey ile karşı karşıya değildir Dasein. Birlikte olma dünya-içinde-olan ama bir gereç ya da mevcut bir şey karakterine değil de Dasein’in varlık yapısına sahip olan başkalarıyla birlikte olmayı ifade ettiğinden, burada söz konusu başkası, ilgilenmenin konusu olamaz (Heidegger, 2008a: s. 127). Tam da bu noktada Heidegger, kaygının başka bir formundan bahseder ve itina gösterme [*Fürsorge*] kavramını kullanırken⁴⁵ [Heidegger,

⁴⁵ Heidegger’in “*sorgen*” kökünü sabit tutarak, bu kökten türettiği “*besorgen*” ve “*fürsorgen*” fiillerini Türkçede benzer bir yoldan karşılamak mümkün olmadığından her birini çevirirken konu bağlamı içinde en uygun karşılığı olduğunu düşündüğümüz “kaygı”, “ilgilenme” ve “itina gösterme” kavramlarını kullandık.

2008b: s. 157: *solicitude*; Heidegger, 1996: s. 114: *concern*] itina göstermenin farklı ve çoğu kez de eksik tarzlarda görünüşe gelişlerini sosyal yardımlaşma temasıyla ilgisinde örneklendirir: “Giyim ve beslenme gibi hizmetlerin ‘tedarik edilmesinden’⁴⁶ hasta bakımına kadar her şey itina göstermedir” (Heidegger, 2008b: s. 158; Heidegger, 1996: s. 114). Yine toplumsal yaşamın bir kurumsallaşma tarzı olarak sosyal yardımlaşma da kökenini burada, Dasein’in varlık durumunun birlikte olma olarak belirlenmesinde ve bu temelde başkalarına gösterdiği itinada bulur.⁴⁷ Sosyal yardımın fiili anlamda kaçınılmaz oluşu, Dasein’in varoluşunu öncelikle ve çoğunlukla itina göstermenin eksik tarzları içinde sürdürmesidir (Heidegger, 2008b: s. 158).

Bir şeyle uğraşıyor olmanın, bir şeyi üretmenin, işlemenin, kullanmanın, bir şeyden vazgeçmenin ya da kaybetmenin, bilgi almanın, gözetlemenin, ilgilenmenin farklı formları olması gibi, bir başkası için olmak, bir başkasına karşı olmak, bir başkası olmadan olmak, bir başkasını umursamamak gibi edimler de itina göstermenin farklı tezahürleridir. Ancak bunların her biri bütün farklılıklarına rağmen Dasein’in hergünlüğünün öznelarası formunu tesis eder. İlk bakışta anlaşılabilceği gibi başkasıyla ilişkinin bu zeminde gerçekleşme tarzı sahiçilikten uzaktır. Yine tıpkı gündelik yaşamda karşılaşılan gereçler nasıl göze çarpmıyorlarsa, başkalarıyla karşılaşma da bir kayıtsızlık düzeyinde vuku bulur (Heidegger, 2008a: s. 128). Bunların nedenini sırası geldiğinde irdeleyeceğiz. Ancak öncelikle itina göstermenin olumlu tarzlarda beraberinde getirdiği iki imkâna odaklanmamız gerekir.

İlk durumda Dasein, başkasının kaygısını üzerine alabilir ve başkasının yerine geçebilir ya da tersinden söyleyecek olursak başkasının yerine kendisini koyabilir. Heidegger’e göre bu imkânın kavramsal karşılığı yerine geçmektir [*einspringen*].⁴⁸ Burada itina

⁴⁶ Heidegger burada “ilgilenme” diye çevirdiğimiz “besorgen” fiilini kullanmakta ancak *Varlık ve Zaman*’da içeriklendirdiği biçimini değil gündelik dildeki kullanımını ima etmektedir. Fiilin gündelik kullanımı, temin etmek, tedarik etmek anlamlarına gelir. Zaten Heidegger, burada başka bir anlama işaret ettiğini, fiili tırnak içinde kullanarak göstermek istemiştir.

⁴⁷ Heidegger, bir önceki dipnotta bahsettiğimiz bir kelime oyununa burada da başvurur. “*Fürsorge*”, metin içinde “itina gösterme” anlamında kullanılsa da gündelik dildeki karşılıklarından biri de sosyal yardımdır. Heidegger’in bu kelime oyunları ile göstermek istediği şey, toplumsal yaşam pratiklerinin çoğunlukla kaynağını kaygıda bulan ilgilenme ve itina gösterme gibi varoluşsal yönelme formlarında bulduğudur.

⁴⁸ “*Einspringen*” sözlük anlamı itibarıyla başkasının yerine geçmek, başkasının yerine iş görmek anlamlarına gelirken Yardımlı ve Ökten, belki *Varlık ve Zaman*’ın İngilizce çevirilerini esas alarak (kavram her iki çeviride de “*leap in*” diye tercüme edilmiştir, Heidegger, 2008b: s. 158, Heidegger, 1996: s. 114) belki de Heidegger’in tartışma bağlamını göz önünde tutarak (Heidegger diğer imkânı da

gösterme, bir başkasının ilgilenmesi gereken şeyi üzerine almaktadır. Böylece söz konusu başkası, kendi konumundan edilir ve başkasının ilgilenmesi gereken şey bizzat ben tarafından üstlenilerek ona daha sonra hazır bir şekilde devredilir ya da bu başkası bu yükten tamamen azat edilir (ne var ki, burada başkası bene bağımlı hale gelir). Başkasının yerine geçen ve onun kaygısını devralan bu itina gösterme, bir başkası ile birlikte olmayı [*Miteinandersein*]⁴⁹ büyük oranda belirlemektedir (Heidegger, 1996: s. 114). Öte yandan diğer itina gösterme imkânında başkasının yerine geçmenin söz konusu olmadığı, bunun yerine başkasının önüne geçmenin [*vorausspringen*] vuku bulunduğu bir durum söz konusudur. Böylece başkasının kaygısı devralınmaz, aksine ona iade edilir. Sahici anlamda kaygıyla ilgili olan bu itina gösterme sayesinde başkası, kendi kaygısının içinde kendini şeffaf ve özgür kılabilmektedir. Böylece itina gösterme bilhassa bu imkânlarla ilgisinde, Dasein'in bir varlık durumu olarak karşımıza çıkar (Heidegger, 1996: s. 115).

Netice itibariyle olgusallığının her bir durumunda Dasein, yüzünü başkalarına dönmediği, onlara ihtiyacı olmadığını düşündüğü durumlarda dahi yine birlikte değildir. Varoluşsal anlamda başkaları uğruna olma [*Umwillen Anderer* (Heidegger, 1967: s. 123)] olarak birlikte olmada başkaları kendi Dasein'ları içinde açığa çıkar [*Erschlossenheit*]. Dasein'in varlığı aynı zamanda birlikte olma olduğundan, başkalarının varlığını anlama [*Verstehen*], Dasein'in varlığını anlamadan geçer. Ya da başka bir ifadeyle Dasein'in varlığını anlama, aynı zamanda başkalarının varlığını

vorausspring(en) diye kavramsallaştırmış ve doğrudan anlamı “atlamak/sıçramak” olan “*springen*” kökünü sabit tutmayı tercih etmiştir) kavramı sırasıyla “içeri-sıçrama” ve “yerine atlama” (Heidegger, 2008a: s. 128; Heidegger, 2004: s. 182) diye Türkçeleştirmeyi tercih etmişlerdir. Biz “atlama” ve “sıçrama” fiillerinin Türkçede anlaşılma biçimlerinin Heidegger'in kastettiği şeyi kavramayı zorlaştırması nedeniyle, Heideggerci dile sadık kalmama tehlikesini de göze alarak “*einspringen*” için “yerine geçme”yi ve buna paralel olarak biraz sonra ele alacağımız *vorausspringen* için “önüne geçme”yi kullanacağız (*vorausspringen* İngilizce çevirilerde *leap ahead* diye [Heidegger, 2008b: s. 158; Heidegger, 1996: s. 115] Türkçe çevirilerde ise sırasıyla “önüne sıçrama” [Heidegger, 2008a: s. 128] ve “öne sıçrama” [Heidegger, 2004: s. 183] diye karşılanmıştır).

⁴⁹ *Miteinandersein* kavramı da Heidegger'in birçok kavramında olduğu gibi ihtilaflara yol açmıştır. Esas itibariyle “birbiri” demek olan *einander*, birinin diğerini diğerinin de birini gerektirmesi anlamında kavramın merkezini oluşturmaktadır. Bu bağlamda metnin İngilizce çevirmenleri de, “*another*” tabirini merkezileştirerek kavramı “*being with one another*” şeklinde tercüme etmişler, Ökten ve Yardımlı ise sırasıyla “*hep-beraber-olmak*” ve “birbiri-ile-birlikte-Varlık” diye karşılamışlardır. Her iki İngilizce çevirinin yanı sıra Yardımlı'nın çevirisinin de Heidegger'in kavramıyla anlatmak istediği şeyi korumayı başardıklarını söyleyebiliriz. Ökten'in ise kavramın özünü ıskaladığını, *einander*'i çok büyük olasılıkla “*herkes*” diye çevirdiği “*das Man*”a ilişkin vurguyu güçlendirmek için bilinçli bir şekilde görmezden geldiğini kabul etmek gerekir. Tüm bunların ötesinde biz, çalışmamızın ana rotası itibariyle *einander* ifadesindeki *başkayı/başkasını* [*ander*] vurgulamak adına kavramı “bir başkasıyla birlikte olma” diye karşılamayı uygun görüyoruz.

anlamadır. Bu anlama, herhangi bir şeyi bilmekten [*Erkennen*] türeyen bir malumat [*Kenntnis*] değildir. Varlığın ilksel bir varoluşsalıdır ve bu varoluşsal, bilmeyi de malumatı da mümkün kılan asli unsurdur. Birlikte olmada temellenen bir başkasını bilme böylece anlamayı gerektirmektedir.

Tam da bu noktada Heidegger, bir başkasını anlamayla ilgisinde can alıcı bir soruna temas eder. Heidegger, anlamayı dünya içinde olmaya dair kökensel bir varlık tarzı olarak görürken diğer yandan da bir başkasıyla birlikte olmanın da dünya içinde olmadan ayrılamayacağını söyleyerek bir başkasıyla birlikte olmanın zorunlulukla bir başkasını anlamak olduğu sonucuna varır (Heidegger, 1985: s. 242). Ancak işte bu Heidegger'e göre imkânsız bir anlamadır. Zira herkes, bu anlamayı sekteye uğratar. Karşılıklı birbirini anlamanın olanağı, bir başkasının anlaması zaten hep iş başında olduğundan ortadan kalkar. Sahici anlama, başkasının anlaması dolayısıyla Dasein'in ortalama bir varlık tarzında kısıtlanır. Dasein'in söz konusu ortalama varlık tarzı onun hergünlüğü, hergünlüğünde Dasein'in kim olduğu sorusunun cevabı ise *herkestir* (Heidegger, 1985: s. 244). Burası ben ve başkası arasındaki her türden ayrımın yittiği yerdir. Bir başkasıyla birlikte olma, kişinin kendi Dasein'ini başkalarının varlık tarzı içinde eritir. Bunun için Heidegger, hergünlüğü içinde Dasein'in kendisinde yaşayanın başkaları olduğunu iddia eder ve bu durumu somut bir örnekle taçlandırır: Dasein kimi meslek rollerinde, bir bankacıyken, öğretmenken ya da bir terziyken başkalarının da olabildiği ve hâlihazırda hep olduğu kişi olur. Dolayısıyla kendisi değildir. Bir bankacının diğer bir bankacıdan hergünlüğün kamusalılığı içinde bir farkı yoktur. Hiçbir bankacı aslında kendisi değildir ve her bankacı bir diğeridir. *Herkes* bir yönüyle de böyle yorumlanmalıdır, herkes içinde her bir kişi, bir başkasını temsil edebilir, bir başkasının boşluğunu doldurabilir. Kişinin kendisinin gerçekte kim olduğunun bir önemi yoktur. Dasein'in varlığı başkalarına aittir ve öznelliğini tam da bu başkaları meydana getirir (Heidegger, 1985: s. 245). Yine bir başkasını bilip tanımanın yolu olan anlama, itina-göstermeklik ortalama gündelik yaşam içinde eksik formlarda da kendisini görünüşe getirebildiğinden, yani Dasein bir başkasını görmezden gelebildiğinden, yanından geçip gidebildiğinden sekteye uğramaktadır.

Öte yandan Heidegger'e göre başkasının itina gösterme ve anlama üzerinden açığa çıkışını kuramsal anlamda psikolojik bir etkinlik olarak düşünmek de meseleyi

“başkalarının iç dünyasını tanıma” gibi kuramsal bir sorunsala dönüştürmek de yanlış olacaktır. Bu yol izlendiğinde kendini tanıyıp bilme, başkasını tanıyıp bilmenin koşulu haline gelir ki, empati [*Einfühlung*] hem genel olarak psikolojideki kavranış biçimiyle hem de deneysel psikolojiye muhalif bir pozisyon tutmasına rağmen Husserl düşüncesindeki yeri itibariyle tam da bu bağlamda karşımıza çıkar. Şüphesiz Heidegger her iki pozisyonu da eleştiriye tâbi tutacaktır. Zira her iki perspektifte de empatiye, tamamen kendi içine kapalı olan başkasıyla kendilik bilincini haiz yalıtılmış ben arasında köprü vazifesi rolü yüklenir. Böylece benin kendi varlık anlayışına sahip olması, başkalarıyla kurulan ilişkiyi, benin varlığının başkasının varlığına yansıtılmasına dönüştürür. Heidegger’in, Husserl’in *Paarung*’unu akla getiren ifadesiyle başkası, benin bir sureti [*duplicate of the self, double of the self*]⁵⁰ halini alır (Heidegger, 2008b: s. 162; Heidegger, 1996: s. 117). Heidegger, dikkatimizi bu akıl yürütmenin kaypak zeminine çeker:

Oysa kendiliğinden anlaşılır gibi gelen bu akıl yürütmenin kaypak bir zemin üzerine dayandığını görmek zor değildir. Bahse konu argümantasyona temel alınan önkoşul (Dasein’in kendine yönelen varlığının başkasına yönelen varlık olduğu iddiası), doğru değildir. Bu önkoşul meşruluğu bakımından kendi içinde aşikârlığını kanıtlamadığı sürece, Dasein’in kendisiyle olan ilişkisinin başkasını başkası olarak nasıl açıkladığı meselesi hayret uyandırıcı olmaya devam edecektir (Heidegger, 2008a: s. 131).

Heidegger’in 1925 derslerinde de üzerinde durduğu noktalardan biridir bu. İlk elden bir öznenin kendisine verili olduğu, ardından dünyanın da bu özneye verildiği yönünde Husserlci teşhisi Heidegger bu derslerde de kabul etmemiştir. Öznenin yalnızca kendisine verili olduğu iddiası bir başkası için durumun ne olacağıyla ilgili bir şey söylemediği gibi içsel yaşantıların ilkin egoya verildiği varsayımı, başkalarının yaşantılarının başkalarına nasıl verildiği ve bunların ben tarafından nasıl idrak edilebildiği sorusunu ister istemez yanıtızsız bırakır. Bu yüzden Heidegger daha da ileri giderek kendisiyle kuşatılan bir özneye diğer özneye empati kurma ödevini vermenin absürt olduğunu öne sürer. Çünkü böyle bir özne yoktur. Dasein’in varoluşu, içinde-olmayla ve buna bağlı olarak birlikte-olmayla belirlenim kazanır. Başkasının “psşik yaşamı”nı, benin kendisine ait bir yaşantı olarak deneyimleyebileceği bir refleksiyon arayışı böylelikle boşa düşer. Başkası bu türden yapay bir yoldan değil içinde benin de olduğu dünyanın somutluğundan hareketle anlaşılabilir. Tersinden düşünüldüğünde

⁵⁰ “Der Andere ist eine Dublette des Selbst” (Heidegger, 1967: s. 124).

dünyanın anlaşılmasının ya da keşfedilebilmesinin yolu da bir başkasıyla birlikte olmadan geçer (Heidegger, 1985: s. 243).

Heidegger yaşam dünyasında, karşılıklı bir tanıma ilişkisinin öncelikle Dasein'ın kendisini anlamasını gerektirdiğini tartışmaz. Aksine Dasein'ın kendisini anlamasının, özsel anlamda başkalarıyla olmanın ne ölçüde şeffaf kılındığıyla ilgili olduğunu vurgular. İşte bu şeffaflık, dünya içinde olan Dasein zaten hep başkalarıyla olduğu için olanaklı hale gelir (Heidegger, 1996: s. 125).

Böylece Heidegger, birlikte olmayı tesis eden unsurun empati olduğu yönündeki yargıyı daha baştan terk eder. Tam aksi doğrultuda empatinin birlikte olmayı tesis etmediğini birlikte olma temelinde mümkün olabildiğini iddia ederek Husserl'den farklı bir rota çizer. Husserl, kendi içine kapanan benin, dışarıya ve başkasına açılmasının yani öznelerarası bir hat kurmasının koşulu olarak empatiyi adres göstermişti. Oysa Heidegger'e göre Dasein'ın temel varlık yapısı zaten birlikte olmadan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla empati, başkasıyla birlikteliğin bir unsuru olarak düşünülebilecek olsa bile bu birlikteliğin yolu değil sonucudur ancak. Dahası empati motivasyonunu birlikte olmanın eksik olmakla birlikte hâkim tarzlarından alır. Yani birlikte olmanın eksik halleri dolayısıyla empati, birlikteliği sağlamada başrol oynayan unsur olarak görülmüş, ele alınmıştır. Netice itibarıyla Dasein'ın içinde olduğu dünyada, başkalarıyla karşılaşmasını empati üzerinden açıklamak, birlikte olmayı sahici olmayan eksik bir ilişkilene tarzına sıkıştırmanın ötesine geçmez.

Heidegger'in tüm bu söylediklerinin sonucu ve bunlara ilave olarak birlikte olma, bir taraftan Dasein'ın ilgilendiği dünyaya yönelik olmasıyla diğer taraftan sahici anlamda kendisine yönelik olmasıyla da doğrudan bağlantılıdır. Zira bir başkasıyla birlikte olma, çoğu kez kendileriyle ilgilenilenler yani çevreleyen dünyada karşılaşılan el-altında-olanlar zemininde kurulan bir ilişkiye gönderme yapar. Formunu birinin çoğu kez bir başkasıyla aynı şeyi yapıyor olmasında bulan bir başkasıyla birlikte olma, bahsi geçen ilişkiyi dışsal sınırlarla belirlerken diğer taraftan da ben ile bir başkası arasına bir mesafe ve ihtiyat koyar. Başkasıyla böyle bir ilişkinin aynı etkinlikle meşgul olanların güvensizlikleri üzerinde büyüüp gelişmesi bu yüzdendir (Heidegger, 1996: s. 115). Oysa Heidegger'e göre aynı işle meşguliyetin yerini aynı şeye adanma aldığı anda, birlikte olmanın yapısı da baştan aşağıya değişecektir. Zira bu adanma başka bir şeyden

hareketle değil Dasein'ın bizzat kendisi tarafından belirlenecek ve bu sahici ittifak dolayısıyla başkasını kendi özgürlüğünde özgür bırakan gerçek bir ilişkilene formu mümkün hale gelecektir.⁵¹

Bu aşamada üzerinde durmamız gereken bir diğer husus, el altında olanları keşfetme tarzıyla ilgisinde Dasein'n bakışını Heidegger'in ilgilenmeye göndermede bulunarak *Umsicht* (dikkat kesilme) kavramıyla, başkasıyla karşılaşmayı belirleyen itina göstermeyi ise *Rücksicht* ([başkasını] gözetme) ve *Nachsicht* ([başkasını] hoşgörme) kavramıyla karşılaşmasıdır. Bunlar, itina göstermenin eksik tarzları olarak başkasını gözetmeme ve başkasına karşı kayıtsız olma olarak da kendilerini göstermektedirler. Bu husus üzerinde durmamızın nedeni, Heidegger'in belki de bütün bir kuramsal serüveni boyunca başkasıyla ilişkinin etik koşullarında belirmesi söz konusu olan hoşgörü, gözetme ve de karşıtlarını hiç bu kadar açık bir biçimde kullanmamış olmasıdır. Bunun altında yatan neden elbette daha önce de belirttiğimiz gibi Heidegger'in benin başkasıyla ilişkisini etik bir zeminde değil ontolojik bir sorun bağlamında ele alma yönündeki ısrarıdır. Dasein'ın başkasıyla sahici bir ilişkilene imkânının nasıl olacağı sorusu bu yüzden ya yanıtız kalmaktadır ya da verilen yanıt bu etik kategorilerin değil temel ontolojik sorunun etrafında dolaşmaktadır.

Şüphesiz Dasein, varlığı hep kendi varlığı bakımından soru konusu haline getirdiği için başkalarıyla olma [*Mitsein mit Anderen*] Dasein'ın varlığına ait olması ve tam da bu noktada Dasein'ın başkaları uğruna olan bir varlık olması dolayısıyla varlığın hakikatinin anlamının açıklığa kavuşması şeklinde özetleyebileceğimiz ontolojik görevin irdelenmesi kaçınılmaz olan asli bileşenlerindedir. Ancak her durumda bu sorunla ilgisinde ele alınmakta, bu soruna ikincil bir mesele olarak görülmekte ve bilhassa gündelik formları itibariyle, Dasein'ı kendi (ve dolayısıyla varlığın) hakikatinden uzaklaştıran unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu iddiamızı en açık biçimde içeriklendirebileceğimiz yer, başkalarıyla birlikte olmanın zemini olan

⁵¹ Heidegger'in burada birlikte olmanın güvensizliği beraberinde getiren formuyla, gündelik yaşamın kamusalığında boş konuşmayla [*Gerede*] cereyan eden yüzeysel ilişkileri; adanmışlığa dayalı sahici birlikte olma formuyla ise ölüme yönelik oluşuyla yüzleşen Dasein'ın kendi kaderini halkın içinde gerçekleştirmesini işaret ettiği açıktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Heidegger'in benin başkasıyla ilişkisi üzerine söylediklerini bu iki formu ele alma tarzı üzerinden gözler önüne sermeye çalışacağız. İlk formu hâlihazırda irdelemekte olduğumuzu, ikinci formu ise zamansallık ve ölüm kavramlarıyla ilgisinde daha sonra ortaya koyacağımızı bu noktada belirtmemizde fayda var.

hergünlüğün kamusalılığıdır. Nitekim Heidegger, bu zemin üzerinde Dasein'in çeşitli imkânlarının sahici anlamda bir başkasıyla birlikte olma ve Dasein'in kendisini anlaması önünde nasıl engel teşkil ettiğini, böylece bu imkânların sahici bir anlamının önüne nasıl geçtiğini, Dasein'in bu anlamının yerine neyi ikame ettiğini tartışmaya açar. Bir başkası ile birlikte olmanın sahici olmayan bu formu dolayısıyla Dasein, başkalarına kayıtsızdır, onları hesaba katmaz, Heidegger'in kullandığı gündelik ifadeyle onlarla birlikte olmasına karşın "onlarla işi olmaz" (Heidegger, 2008b: s. 163). Öte yandan Dasein bu düzeyde kendisi değildir: "Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilediğim birlikte-dünyam içinde karşılaşılırım. Fakat Dasein, ilgilenilen dünya içine massolurken (bu aynı zamanda başkalarıyla birlikte-olma içine de massolma demektir) kendi olmaz" (Heidegger, 2008a: s. 132). Heidegger, bu massolmanın izlerini Dasein'in herkes [*das Man*] içinde kaybolduğu hergünlüğünde sürer.

2.5. HERGÜNKÜLÜĞÜN KAMUSALLIĞI VE "DAS MAN"

Heidegger birinin bir başkasıyla ilgilenmesinin, ister başkasıyla birlikte, ister başkasına karşı isterse de başkası uğruna olsun beraberinde hep bir ayrımı [*Unterschied*] getirdiğini, Dasein'in her bir durumda başkasıyla arasında bu ayrımın kaygısını duyduğunu söyler. Dasein başkasıyla eşitlenebilir, başkasının gerisinde kalabilir, başkasına yetişmek isteyebilir ya da başkalarına olan önceliğini esas alarak onları baskı altına alabilir. Yine de her bir durumda söz konusu ayrım iş başındadır ve bu ayrımın yol açtığı *mesafeyle* [*Abständigkeit, distantiality*] Dasein'in bir başkasıyla birlikte olması bakımından hep bir huzursuzluk hâsıl olur (Heidegger, 2008b: s. 164).

Gelgelelim birlikte olmanın beraberinde getirdiği bu mesafe, başkalarıyla birlikte olma, başkalarına tâbi olmaya dönüştüğünde silinir. Bu tâbiyet ilişkisi içinde Dasein artık kendisi değildir. Başkaları onun varlığını çekip almıştır. Dasein'in gündelik varlık olanakları böylelikle başkasının inisiyatifine geçer. Başkalarıyla kast edilen belirgin bir başkasına da karşılık gelmemektedir. Meşhur ifadeyle söyleyecek olursak başkasının yüzü silinmiştir. Bu yüzden her bir başkası bir diğerinin yerini alabilmektedir. Başkaları gündelik bir başkası ile birlikte olmada öncelikle ve çoğunlukla "orada olanlar"dır [*"da sind"*]. Dolayısıyla başkalarının kim olduğu sorusuna verilecek bir yanıt yoktur. Belirli

bir sayıları olmadığı gibi her birinin matematiksel toplamına da denk düşmezler. Heidegger'e göre "Kim bunlar?" diye sorulan soruya verilen yanıt bu nedenle *herkestir*.⁵² Bu kavram nötrdür. Söz gelişi bir toplu taşıma aracındayken Dasein, başkalarının varlık tarzı içinde eriyip gider. Başkalarından fark burada kaybolur. Bu göze çarpmazlık ve fark edilemezlik içinde herkesin sahici diktatörlüğü meydana çıkar (Heidegger, 2008a: s. 133).⁵³

Herkesin içinde eriyip yiten Dasein, herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler, görüş beyan eder: "Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğlenir oluruz. *Herkes* gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza *herkes* gibi 'muazzam yığın'dan kendimizi geri çeker oluruz. *Herkesin* rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes hem belirgindir, hem de belirsiz" (Heidegger, 2008a: s. 134, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Bu boyutlarıyla herkes, gündelik yaşamın varlık tarzını bütün yönleriyle tayin eder.

Herkesin varoluşsal karakterini işaretleyen unsur ortalamalıktır. Herkes içindeki ortalama varoluş, her şeyin sıradanlaşmasına yol açar. Böylelikle Dasein'in özüne ait bir başka eğilim de açığa çıkmış olur. Bütün varlık imkânları [*Seinsmöglichkeiten*], hergünlük dâhilinde herkes içinde ortalama varlık tarzıyla aynı düzeyde buluşturulmakta, hepsi *düzleştirilmekte* [*Einebnung*], birbirlerinden farkları yontulmaktadır. İşte mesafenin, ortalama olmanın ve düzleşmenin bir araya geldiği yerde öznelerarasılığın kurucu unsuru kamusalıktır [*Öffentlichkeit*]. Kamusalılık, şeylerin üzerine gitmek yerine bütün düzey farklarına karşı duyarsız kalır. Bir şeyin hakiki anlamda olup olmadığı bu platformda mevzubahis edilmez. Kamusalılık her şeyi bulanıklaştırır ama bu haliyle herkesin erişimine açık ve herkesin aşına olduğu bir şeymiş gibi bir yanılsama yaratır. Herkesin kamusalılığı, Dasein'in kararını ve bu kararın

⁵² "das Man" İngilizcede çoğunlukla "they" biçiminde tercüme edilmiştir. Türkçede ise Yardımlı tarafından "İnsan" (Heidegger, 2004: s. 188), Ökten tarafından "herkes" sözcükleriyle karşılanmıştır. "Onlar" terimi, "ben" ve "onlar" arasında bir mesafeyi önceden varsaydığından, oysa *das Man* içinde benin başkalarıyla arasındaki ayırım yitmişinden tercih edilmemiştir. "İnsan" ise çok daha geniş bir çerçeveye işaret etmekte, Heidegger'in nasıl bir toplumsal öznellik formuna gönderme yaptığı bu tercihte belirsizleşmektedir. Nihayetinde insan, toplumsallık imkânına sahip bir varolanın tür olarak kavramsallaştırmasına işaret etmektedir, doğrudan belirli türden bir toplumsallığın kendisine değil. "Herkes" ise hem herhangi birinin bir diğerinden ayırımının yitmiş, hem bu ayırımın yitmesi dolayısıyla her benin bir başkası olduğu hem de Dasein'in kendisinin de içinde massolduğu kapsayıcı bir terim olduğu için Ökten'in çevirisine sadık kalmayı tercih ettik.

⁵³ "In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur" (Heidegger, 1967: s. 126).

yarattığı sorumluluğu da üzerine alır. Herkes hep herkese atıfta bulunur ki bu, sorumluluğun kendisini hem her yere yayar ama hem de yaydığı ölçüde onu öznesizleştirir. Herkes, kolaylıkla her şeyden sorumlu tutulabilirken bu sorumluluktan dolayı hesap verecek bir özne, bir taşıyıcı yoktur. Kararı veren herkeştir, ancak aynı zamanda hiç kimsedir. Netice itibariyle ortalama gündelik yaşamın herkesin mesafeliliğinde, ortalamalığında ve düzleştirmesinde vücut bulan kamusalılığı içinde herhangi bir etkinliğin failini tespit etmek mümkün değildir.

Heidegger'in söylediklerinden çıkacak bir diğer sonuç da, herkesin gündelik yaşam içinde Dasein'ı temize çıkarmasıdır. Herkesin sorumluluğu üzerine almasıyla Dasein kararlarının ve yapıp etmelerinin yükünden kurtulur. Her bir kimse başkasıdır ama hiç kimse kendisi değildir. Gündelik Dasein “kimdir?” diye sorulduğunda verilen yanıt “herkes” olacaktır. Ancak herkes, aynı zamanda Dasein'ın başkaları arasında olmasında [*Untereinandersein*] kendisini teslim ettiği hiç kimsedir [*Niemand*]. Herkes, “hiç kimse”dir belki ama “hiçbir şey” değildir. Aksine bu varolma tarzı içerisinde Dasein bir gerçekliktir, *ens realissimum*'dur (Heidegger, 2008a: s. 135). Herkes, hergünlüğün en “gerçek” öznesidir. Bu gerçeklik, bir hiçlik olarak yorumlanamayacağı gibi, herkeste kendisini gösteren öznelerarasılık formu da mevcut olanların bir arada bulunuşlarının bir sonucu olarak görülemez (bilakis varlık kavramları üzerine yapılacak bir çalışma, bu fenomenler doğrultusunda yönlendirilmelidir). Heidegger herkesi evrensel bir kategori, “pek çok öznenin üzerinde dolanan ‘evrensel bir özne’” olarak değil bir varoluşsal olarak kavrar. Hermeneutik fenomenolojik fundamental ontolojinin ana gündem maddelerinden biri olması bundandır.

Dahası hergünlük, Dasein'ın varlık durumuna negatif değil pozitif bakımdan aittir. Yalnızca şunu belirtmek gerekir ki, hergünkü Dasein'ın kendisi [*Selbst*] bir herkes-kendiliğidir [*Man-selbst*]. Dasein'ın kendiliği herkes içinde saçılmış olup kendiliğin bu formu Dasein'ın sahici anlamda kendi oluşundan ayrıdır (Heidegger, 1996: s. 121). Bu saçılmışlık [*Zerstreuung*], hergünkü dünya içinde massolan Dasein'ı nitelendiren varlık tarzıdır (dolayısıyla Dasein kendini bulmakla yükümlüdür). Dasein bu gündelik ortalama varoluşu ve saçılmışlığı içinde dünyayı anlamlandırır. Herkesin de aşına olduğu bir bağlantılar toplamına göre karşılaştığı varolana bir anlam biçer. Bu anlamlandırmanın sınırları herkesin ortalamalığıyla çizilir. Olgusal olarak Dasein

öncelikle ortalama bir biçimde keşfedilen birlikte dünya içinde vardır. Ben öncelikle kendisi olarak var değildir. Ben herkes tarzında başkalarıdır. Bu form içinde ve bu form olarak ben kendisine verilir: “Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır” (Heidegger, 2008a: s. 136).

Heidegger’in Dasein’in hergünlüğüne ilişkin bu çözümlenmeleriyle Husserlci perspektifi ters yüz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Husserl, transendental egonun kendilik bilincinden doğru başkalık sorununu tartışmaya açmaktaydı. Bu noktada, benim başkasına yöneliminde, ben ile başkası arasındaki ilişkinin nereden hareketle tesis edileceği hususu hayati bir önem kazanıyordu. Husserl’in bilincin tek tek şeylerle ilgisinde içeriklendirdiği yönelimsellik kavramı, başkasının dünyasının kendi içine kapalı yapısı göz önüne alındığında, *solipsizm* tehlikesiyle karşı karşıya kalan transendental fenomenolojinin derdine deva olamayacağından Husserl, insan dünyasının her bir üyesinin birbiriyle ilişkilene imkânını empati kavramı üzerinden çözüme kavuşturma niyetindeydi. Ancak birinci kısım boyunca tartıştığımız gibi transendental egonun, başkasını yine transendental bir ego olarak nasıl kavrayabildiği sorunsalı Husserl’in tüm çabalarına karşın tam manasıyla açıklığa kavuşturulabilmiş değildi.

İşte Heidegger, Husserlci öznelarasılık öğretisinin daha yola çıktığı andan itibaren bir yanılığın merkeze aldığı iddia ederek hergünlüğün kamusallığını alttan alta bir Husserl eleştirisini de meydana getirecek şekilde içeriklendirir. Heidegger’in Husserl’den ayrıldığı temel husus, insan varoluşunu yalıtılmış bir pozisyonda değil doğrudan birlikte olmanın hergünlük formunda sahici olmayan bir kendilik tahayyülünden hareketle ele almasıdır. Sahici olmayan bir formda olsa da Dasein zaten hep başkalarıyla birlikte. Dolayısıyla Husserl’in geç dönem çalışmalarının tamamında merkezi bir yer işgal eden sorun Heidegger’e göre aslında hiç varolmamış bir sorundur. Sorunu sorun kılan, insan varoluşunu yalıtılmış bir bilinçlilik formuna sıkıştırmak, başkalarının deneyimi ve başkalarıyla kurulacak ilişkiyi bu pozisyondan hareketle tartışmaya çalışmaktır. Ne dünyada benim varlığının bir önceliği vardır, ne de dünya önce benim bilincine verilmiştir. Benim başkasıyla ilişkisi benim kendi bilinçlilik konumunda başkasını, ben-olmayanı karşısına aldığı bir ilişki değildir. Benim başkasıyla ilişkisinde asli kategori birlikteliktir. Bu birlikteliğin zemininde ben ve başkası gündelik yaşamın kamusallığına massolmuş halde birbirleriyedir (Heidegger, 1985: s. 238).

Ayrıca Dreyfus'un da dikkat çektiği gibi, Heidegger düşüncesinde her türden açığa çıkarıcı etkinliğin önkoşulu, ortak dünyanın açığa çıkarılmasıdır. Yani Dasein'in kendiliğinin açığa çıkarılması, içinde olduğu ortak dünyanın açığa çıkarılmasını gerektirir (Dreyfus, 1991: s. 142).

Dolayısıyla öznelarasılık tartışmasında Heidegger için can alıcı sorun, kendi bilinçliliğiyle başkalarından ve dünyadan yalıtılmış öznenin, bu yalıtılmışlığı nasıl aşacağı değil, başkalarıyla birlikteliğindeki massolunmuşluğundan nasıl kendisini çekip çıkaracağıdır. Gelgelelim bu bakış açısı da görmezden gelinemeyecek bir soruna gebedir. Nitekim Tina Chanter, bu bakış açısı sebebiyle Heidegger düşüncesinin, sürekli kaçmaya çalıştığı Kartezyen Ego'ya hapsolmaktan kurtulamadığını iddia eder:

Heidegger solipsizm sorunundan kaçınmak ister. Heidegger'in herkes-kendiliği mefhumu, bir özne varsaymak ve bu özneyi özü itibarıyla düşünen bir zihin ya da düşünen bir varlık olarak tanımlamak, daha sonra da sadece zihin ve beden arasındaki değil, benim zihnim ve diğer zihinler arasındaki boşluğun nasıl bağlanacağı konusundaki Kartezyen zorlukla yüzleşmek için bir alternatif olarak görülebilir. Heidegger sorunu, izole bir benin başkalarıyla bağlantısının kurulması sorununu çözme zorunluluğunu neredeyse tam tersi bir biçimde yorumlar. Dasein önce herkeste kaybolur, kendisini onunla çevrelenmiş bulduğu kamunun değişken ve temelsiz fikirleri arasında sürüklenir. Kendi güçlerini bir araya getirip, kamunun amaçsız boş konuşmasından kopmak, sahici kendiliğini bulmak ve kendine gelmek zorundadır. Heidegger'in gayri sahici olandan sahici olana doğru bu hareketi betimlediği retorik, Dasein'in sahici olmak için herkesle bağlarını kesmesi, kendini başkalarından ayırması –kısacası, en azından bazı konularda kendini, Heidegger'in kaçınmak için çok uğraşıyor görüldüğü izole Kartezyen Ben'e yaklaştırması gerektiğini savunur! (Chanter, 2012: ss. 55-56, çeviri kimi yerlerde değiştirildi).

Chanter bu iddiası eşliğinde Heidegger düşüncesinde şu soruların yanıtını arar:

Son çözümlemede, Heidegger'in başkalarıyla-beraber-olma değerlendirmesi, Dasein'in kendi sahiciliğini aradığı ontolojik yolculuğunda dikkatini dağıtan bir şeyden, Dasein'i geri dönmeye mecbur olduğu keşif yolundan saptıracak bir dolambaçtan fazlası mıdır? Dasein nihayetinde, hep-benimkiliğinin kendiliğe bahsettiği asli öncelikten ne kadar sapar? Heidegger'in ontolojisi, modern felsefenin Descartes'tan miras aldığı solipsist eğilimlerin daha ötesine gitmeyi başaramamış bir felsefi görüşe mi bağlıdır? Ya da Michel Haar'ın sorduğu gibi, Heidegger'in gizemli hergünlük kavramı aslında Platonculuğa bir geri dönüş müdür? 'Kolektif varoluşu, basitçe birlikte-varolma anlamında 'kamu'yu Heideggerci küçümseyiş, Platonculuğun *doxa*'ya, yani çoğunluğun ya da kitlelerin fikrine güvensizliğinden anlaşılmasız biçimde türetilmiş bir izleğin devamı değil midir?' (Chanter, 2012: s. 59).

Chanter bu sorulara, "evet" yanıtı verme eğilimindedir. Heidegger'in Dasein'inin sonluluğuyla yüzleşmede dünyaya karşı tek başına durduğunu söyleyerek Dasein'in

tecridinin kati olduğunu öne sürer (Chanter, 2012: s. 62). Gelgelelim aslında kendi tartışmasında yer verdiği Otto Pöggeler’in yorumu, Chanter’ın yanlıgısını gözler önüne sermeye yeter: “Dasein kendini herkesin gayri sahici geçmişinden kurtarıp, geçmiş üzerinden gelecekle yeni bir ilişkiyi sahici bir biçimde tasarlayarak, başkalarına yeniden katılmalıdır” (Chanter, 2012: s. 75). Söz konusu başkaları, Dasein’in kendi kaderini topluluğun yazgısıyla icra edeceği halktır. Bu yüzden Chanter’ın Haar’dan hareketle Platon’a yaptığı vurguyu takip edecek olursak, tıpkı Platon’da olduğu gibi Heidegger’de de Dasein’in başkalarından kopuşunun geçici olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁴ Hakikatin izinden gitmek için, *doxa*’ların zincirlerinden kurtulan filozof, Platon’a göre iyinin bilgisine ulaştıktan sonra mağaraya geri dönmekle yükümlüdür. Dolayısıyla mağaradan çıkış daimi değil geçicidir. Topluluk içinde kendini sahici bir biçimde var etmek adına atılması gereken zorunlu bir adımdır: “Size öteki filozoflardan, daha geniş, daha olgun bir eğitim verdik. Sizi, felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırabilecek bir hale getirdik. Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek, karanlık köşelere gözlerinizi alıştırmak zorundasınız” (Platon, 2001: 520c).

Heidegger’e göre de asıl sorun sahici olmayan kendiliğın zeminini doğru bir biçimde mercek altına alma sorunudur, Dasein’ı başkalarının dünyasından yalıtılmak değil. Zira bu sorun çözüldüğünde Dasein’in sahici kendi olmasına giden yol da, bu sahiciliğın tesis edeceği birlikte-olma formu da belirlenmiş olacaktır. Zaten Heidegger, başka bir yerde de başkalarıyla birlikte olmanın sahici formunun sadece bireysel kararlılıkla mümkün olabileceğini söyler. Dasein kararlılık içinde kendisini herkesten tecrit ettiğinde bu tecrit Dasein’in sahici anlamda özgür olmasını ve başkalarına açılmasını sağlayacaktır (Heidegger, 1988: s. 288). Ancak bu konuyu daha sonra detaylandıracağız. Bu aşamada öncelikle, herkesin kamusalığındaki bir başkasıyla birlikte olma tarzının kurucu unsurlarından olan *konuşma* [*Rede*] ile ilgisinde iki hususu mercek altına almamız gerekir. Bunlardan ilki ruh hali [*Befindlichkeit*]⁵⁵, diğeri ise daha

⁵⁴ Buradan hareketle Dasein’in özünün kendiliğinden mürekkep olduğunu böylece kendiliğın toplumsallıktan koparıldığını iddia eden Theodor W. Adorno’nun da (Adorno, 2012: ss. 90-91) yanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁵⁵ *Befindlichkeit*, İngilizce çevirilerde “*state of mind*” (Heidegger, 2008b: s. 171) ve “*attunement*” (Heidegger, 1996: s. 126) olarak, Türkçe çevirilerde “bulunuş” (Heidegger, 2008a: 140) ve “ruhsal durum” (Heidegger, 2004: s. 199) olarak karşımıza çıkmaktadır. Açıkçası, kavramın doğrudan sözcük karşılığı bu çevirilerin birçoğuna imkân vermemektedir. Çevirilerde kavramın kendi anlam içeriğinden ziyade bağlamın gözetildiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Zira kavramın kökenini oluşturan *befinden*, “sağlık durumu” ve “bulunma” anlamlarına gelmekte, “*befindlich*” ise sözlüklerde doğrudan

önce de üzerinde durduğumuz anlamadır. Ruh hali ve anlama Heidegger'e göre konuşma tarafından belirlenir. Ruh hali, anlama ve konuşma ekseninde Heidegger, bir dizi kavram etrafında hergünlüğün yukarıda çizmiş olduğumuz çerçevesinin içeriğini detaylandırma yoluna gider (bu yüzden her ne kadar merkezi kavramlar bunlarmış gibi görünse de, duygu durumu [*Stimmung*], düşmüşlük [*Verfallen*] ve fırlatılmışlık [*Geworfenheit*] gibi kavramlar da ayrıntılandırılmayı beklemektedir).

Anlama ile başlayacak olursak ilk elden söyleyebileceğimiz şey, Heidegger için Dasein'in açığa çıkarılmasının [*Erschlossenheit*] ancak anlamayla mümkün olduğudur. Zira Dasein'a yönelik bilgisel bir "nedir?" sorusunun yanıtı verilemez. Bunun nedeni Dasein'in öncelikle bir mümkün-olma [*Möglichsein*] olmasıdır. Dasein her durumda imkânları dâhilinde olabileceği şeydir; kendisini olanakları doğrultusunda ve bunlarla ilgili yaptığı seçimlerle ilgisinde var edebilir (Heidegger, 1996: s. 134). Mümkün-olma böylece, dünya ile ilgilenme biçimlerini, başkalarına itina göstermeyi, bunlara ve Dasein'in kendisine yönelik varlık imkânlarını ve uğruna olmayı çapraz keser. Dolayısıyla Dasein'in mümkün-olmaklığını, imkânın Batı metafiziğinde Aristoteles'ten bu yana yaygın biçimde içeriklendirildiği şekliyle henüz gerçekleşmemiş olan ya da zorunlulukla varolmayan anlamlarında mevcut oluşun bir kategorisi olarak görmemek gerekir. Bu düşünce geleneği içinde mümkün-olma edimsellikten [*Wirklichkeit*] ya da zorunluluktan [*Notwendigkeit*] daha alt bir varlık düzeyine karşılık gelmesi itibariyle negatif bir anlam yüküyle karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık Heidegger, mümkün-olmayı bu negatif anlam içeriğinden arındırır ve bir varoluşsal olması itibariyle asli ve nihai bir ontolojik belirlenim olarak kavrar. Anlamanın önemi buradadır. Zira Dasein'in varoluşsal olarak mümkün-olmaklığını görebilmemiz ancak anlamayla mümkündür. Dasein zaten hep belirli imkânların içine düşmüş haldedir. Bu imkânlardan biri

"bulunan", "mevcut" olan şekilde geçmektedir. Ökten'in kavramı buradan hareketle "bulunuş" diye çevirmiş olması muhtemeldir. Ancak "bulunuş"un işaret ettiği şey ile Heidegger'in ifade ettiği şey arasında bir uçurum bulunmaktadır. Heidegger'in kavramla kast ettiği şey, insan varoluşunun hep belirli bir varoluşsal durum içinde olmasıdır. "*Befinden*" fiilinin cümle içinde kullanım biçimlerinden birini burada örnek olarak kullanırsak ne demek istediğimiz daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır: "Ich befinde mich wohl, mec", "İyiyim, kendimi iyi hissediyorum" demektir. İşte "befindlichkeit" ile Heidegger'in işaret ettiği şey, Dasein'in sürekli olarak kendisini şu veya bu şekilde hissetmesiyle ilgisinde düşünülmelidir. Bu bakımdan her ne kadar doğrudan karşıladığını söyleyemeyecek olsak da Macquarrie ve Robinson'ı takip ederek kavramı "*state of mind*" yani "ruh hali" olarak karşılamayı tercih ettik. Kavramla ilgili diğer bir kafa karıştırıcı nokta daha sonra yine bu kavramda kökenini bulması itibariyle irdeleyeceğimiz "*stimmung*" kavramıyla nerede ayrıştığıyla ilgisinde karşımıza çıkacaktır. Bu konuyu burada ele almak yerine yeri geldiğinde irdelememizin iki kavramı birbirinden ayırmayı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

olmasıyla Dasein, diğerlerinin yitip gitmesine neden olur. Kendi varlığının olanaklarına sürekli olarak sahip çıkmakta, onları sımsıkı yakalamakta ya da onları yitirmektedir (Heidegger, 1996: s. 135). Mümkün olma olarak kendisine bırakılmış olan Dasein, fırlatılmış [*geworfene*] imkândır. Fırlatılmışlık [*Geworfenheit*] içinde belirli bir dünya içinde hep varolanların arasında hep başkalarıyla birlikte. Dasein'in olgusallığını bu arasındalık ve birliktelik içeriklendirir. Dasein yaptığı şeydir ve hâlihazırda olduğu şey içinde belirli varlık tarzları açık, belirli varlık tarzları kapalıdır. Dasein bu tarzlar içinde açık olan olanaklarına kendisini yansıtırken [*entwerfen*] kapalı olan olanaklarından kopmuş olur (Dreyfus, 1991: s. 300). Heidegger'in fırlatılmışlık ve yansıtma için aynı gövdeye sahip *Geworfenheit* ve *Entwurf*'u kullanması, fırlatılmışlıktan yansıtma doğru çizilen böylesi bir hatta yaslanır.⁵⁶

Dasein anlama ile fırlatılmışlığında kendisini bulduğu imkânlar toplamının içinde neyi yapabileceğini ya da neyi yapmaya muktedir olduğunu bilir. Bu bilme ilk olarak içe dönük bir öz algıdan da türemez. Asli olarak orada olmanın varlığına aittir ve bu yönüyle özü gereği bir çevre bağlamında anlamaktadır. Oradaki varlığın kendi oradalığını anlaması mümkün olduğu içindir ki, Dasein'in yoldan çıkması ve kendini tanıyamaması mümkün olabilmektedir. Anlamak ruh haliyle ilgili olduğundan ve bu durum içinde fırlatılmışlığa teslim olduğundan Dasein hâlihazırda hep yoldan çıkmış ve kendini tanıyamaz haldedir. Dasein var-olabilmesinde kendini, imkânları içinde yeniden bulma imkânına bırakılmıştır.

Dasein, anlama olarak kendi varlığını imkânları üzerine yansıtır. Anlamanın gelişmiş formuysa yorumlamadır [*Auslegung*]. Yorumla birlikte anlama, anladığı şeyi kendine mal eder. Yorum, mevcut olana belirli bir anlam yüklemeyi, ne de ona bir değer atfeder. Çevreleyen dünyaları içinde mevcut olanların birbirleriyle ilgililikleri dolayısıyla açığa çıkan el altında olma karakteri beraberinde zaten bu anlamı getirmektedir. Yorumla söz konusu olan şey, bu ilgililiğin açığa çıkarılmasıdır yalnızca (Heidegger, 2008a: s. 158). Yani yorumlama, verili bir varolanın anlamını o varolanın ilgili olduğu bütün içindeki yerinden doğru bir ufuk zemininde belirlemedir.

⁵⁶ Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, fırlatılmış yansıtma biçiminde bu iki kavramı hem bir araya getirirler hem de anlam içeriklerini esnetirler. Böylece kavram çiftinin Heidegger için "insani varoluşun dünyada saf akıl olarak değil, fakat bireysel çıkarılara, beklentilere ve dünyadan, kültürden ve dilden miras aldığı bilişsel enstrümanlara sahip olarak bulunduğu anlamına" geldiğini iddia ederler (Vattimo ve Zabala, 2012: s. 131).

Her türlü yorum anlama üzerinde temellendiği gibi ifade de [*Aussage*]⁵⁷ anlama üzerinde temellenmektedir. İfade, yorumlamanın yerine getirilişinin bir biçimidir. İfadenin çözümlenmesi, fundamental ontoloji bakımından özel bir yere sahiptir. Eskiçağ ontolojisine bakıldığında *logos* asıl anlamda varolana erişimi sağlayan ve bahsedilen varolanın varlığını belirleme işlevini gören yegâne rehber olarak kabul görmüştür. Heidegger'in Erken Yunan düşüncesinin varlık kavrayışına verdiği önem göz önünde tutulduğunda ifadenin çözümlenmesini neden zorunlu gördüğü de anlaşılır hale gelir (Heidegger, 2008a: s. 163).

Heidegger ifadeyi üç anlamda kullanır. Bunlardan ilki gösterme, işaret etme anlamındadır: *Aufzeigung* [*point out*]. Bu bağlamda ifade, varolanları (ve böylece varlığı) kendiliklerinden görünmeye bırakma ya da kendilerinden hareketle görünür kılma anlamını taşır. İşaret etme, doğrudan varolanın kendisine dairdir, salt onun tahayyülü hakkında değildir. İkinci olarak ifade, yüklemlemedir [*Prädikation*]. Her özne için bir yüklem ifade edilir. Özne yüklem tarafından belirlenir. Yüklemleme her durumda bir göstermedir. İfadenin yüklemi, temelini öznesinde bulmaktadır. Yüklemleyici ekleme, gösterme içinden doğmaktadır ki, bunlar özne ve yüklemdir. Son olarak ifade iletişimdir, haberdar etmedir: *Mitteilung*⁵⁸. İletişimde söz konusu olan, ifadede gösterilenin birlikte-görülmesinin sağlanmasıdır [*Mitsehenlassen*]. Gösterilenin birlikte görülmesini sağlamak demek ise, belirlenen şeyi başkalarıyla birlikte paylaşmak anlamına gelir. Birlikte paylaşma olarak ifadede ifade edilenler, yani dile getirilenler, başkaları tarafından paylaşılabilen, dolayısıyla da paylaşılanların niteliği başkalarına sözlü olarak nakledilebilir hale gelmektedir.

Bu yüzden Heidegger, sözlü nakille ilgisinde iletişimi “demek” [*Sagen*] ve “söylemek” [*Sprechen*] fiilleriyle beraber düşünmemiz gerektiği iddiasındadır. Zira dilin varoluşsal ontolojik temeli konuşmadır [*die Rede*]. Anlamadan yorumlamaya, yorumlamadan ifadeye ve nihayet ifadenin üçüncü anlamı olarak iletişime giden yolu belirginleştirmeye çalışmamızın sebebi budur. Bu kavramsal zincirin ilk halkası olan anlama, bahsini

⁵⁷ Heidegger, ifadeyi kullandığı yerde parantez içinde “yargı” [*Urteil*] kavramına yer verir (Heidegger, 1967: s. 153). Bu yüzden ifadenin yargı karakterini de ya da Heidegger'in ifadeden anladığı şeyin yargı olduğunu da göz önünde tutmamız gerekir.

⁵⁸ Ökten, *Mitteilung*'un “haberdar etme” anlamını göz önünde tutarak kavramı doğru bir biçimde “muhabere etme” (Heidegger, 2008a: s. 164) olarak çevirmiştir. Ancak biz daha yaygın kullanımını dikkate alarak kavramı “iletişim”le karşılamayı uygun görüyoruz.

geçirdiğimiz kavramların her biriyle eklemlenerek son aşamada konuşmayla ilişkilendirilir. Böylelikle Dasein'in kendi imkânlarını varoluşsal bir perspektiften hareketle anlaması, onun konuşmasında yani öznelerarası karakterinde zeminini bulur. Bir şey hakkında her konuşma, bir başkasıyla birlikte olmada gün yüzüne çıkar. Konuşma, başkalarına, başkalarıyla konuşmadır (Heidegger, 1985: s. 263). Anlam bir başkasıyla konuşmada açığa çıkar.⁵⁹

Gelgelelim tersinden düşünüldüğünde yine bu anlama Dasein'in boş konuşması dolayısıyla perdelenir. Yani Dasein'in hergünlüğün kamusalığında bir başkasıyla birlikte olmasında karşımıza çıkan iletişim formu olarak konuşma, yani ifadede değinmiş olduğumuz varolanları ve varolanların varlığını kendilerinden hareketle görünür kılma anlamında işaret etme ve anlamının öznelerarası formu olarak haberdar etme, iletişimin boş konuşmaya dönüşmesi dolayısıyla işlevlerini yitirirler. Konuşmanın boş konuşmaya dönüşmesi, Dasein'in kendisini imkânlarından doğru anlayamaması, böylece de kendisinden uzağa düşmesi manasını taşır. "Hergünlüğünde Dasein kimdir?" sorusuna Heidegger'in "herkes" cevabını vermesinin arkasında yatan neden budur. Böylece varoluşsal bakımdan konuşma, en az ruh hali ve anlama kadar hayati bir önem kazanır. Zira konuşma, anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Yorum ile ifadenin temeli bu anlamda konuşmadır. Konuşma da dünyasal bir varlık minvaline sahiptir. Dünya içinde varolmanın ruh haliyle ilgili anlaşılabilirliği, kendisini konuşma aracılığıyla dile getirmektedir. Dil, konuşmanın dışavurulma biçimidir. Bu nedenle konuşma varoluşsal anlamda dildir. Burada temel mesele, konuşmanın Dasein'i açığa çıkaracak asli unsur olmasında saklıdır. Dil, Dasein'in açığa çıkarılmasıdır ve işte konuşma, bu açığa çıkarılmışlığın varoluşsal durumu [*Verfassung*] için kurucu niteliktedir (Heidegger, 2008a: s. 170).⁶⁰

Konuşma, birlikte olmanın da söz konusu olduğu, dünya içinde olmanın anlaşılabilirliğinin göndermeler düzeyinde eklemlenmesidir. Dolayısıyla bir başkası ile birlikte olmanın belirli bir formu içinde kendisini göstermektedir. Nihayet konuşmak,

⁵⁹ Bu noktada Heidegger'in sessizliğe de derin bir anlam yüklediğini söylememiz gerekir. Zira konuşma birçok durumda boş konuşma formunda olduğundan Dasein'i sahicilikten çok gayri sahiciliğe sevk eder. Oysa sessizlik, benin kendisini başkalarına ifade etmesinin sahicisi bir tarzı olabilir. Heidegger'in sözleriyle sessizlik içinde olan, söyleyecek çok sözü olanla kıyaslandığında kendisini daha sahicisi bir biçimde dışa vurur (Heidegger, 1985: s. 267).

⁶⁰ Konuşma olarak söyleme [*sprechen*] söz konusu olduğunda duyma [*Hören*] ve sessizlik de [*Schweigen*] birer imkân olarak karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 2008a: 170).

bir şeyler hakkında konuşmaktır. Konuşmada, konuşulmakta olan şeye hep belirli bir perspektiften ve belirli sınırlar dâhilinde seslenilmektedir. Konuşmada birlikte olma açık bir şekilde paylaşılmaktadır. Birlikte olma zaten hep oradadır elbette, ancak paylaşılmış değildir. Dasein kendini konuşma ile dışavurmaktadır [*aussprechen*]: Zira Dasein öncelikle “içeride” olduğundan kendisini dışarıya kapattığı için değil, dünya-içinde-varolma olarak zaten anlama yoluyla “dışarıda” olduğu için kendini konuşmayla dışavurur. Dışa vurulan, dışarıda olmanın kendisidir [*Draußen*] yani şu ya da bu ruh halidir (Heidegger, 1996: s. 152).

Heidegger’e göre konuşmanın beraberinde getirdiği duyma, anlamayla konuşmanın ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Söylenen bir sözün doğru duyulmaması halinde “anlamadım” cevabının verilmesi Heidegger’e göre bir rastlantı değil, anlamının konuşmayla olan bağının ifşasıdır. Anlamın göndermeler üzerinden eklemlenişi vasıtasıyla kendisini var eden konuşmayla olan zorunlu bağlantısının bir benzeri de dolayısıyla duyma ile kurulduğu noktada karşımıza çıkmaktadır. Duymak konuşmak açısından kurucu bir işlevi haizdir. Dil yoluyla bildirme konuşmada temellenirken ses yoluyla algılama da duymada temellenmektedir. Tabii konumuz açısından en önemlisi, Heidegger’in duymayı, Dasein’in başkaları için birlikte olma olarak [*Mitsein für der Anderen*] varoluşsal anlamda açık olması [*Offensein*] biçiminde tarif etmesidir. Üstelik bu belirleme, sadece öznelarasılığın gayri sahici formunda karşımıza çıkan boş konuşmayla ilgili değildir. Duyma, Dasein’in kendisine en yakın [*eigenstes, ownmost*] varlık imkânına [*Seinkönnen*]⁶¹ sahici ve ilksel anlamda açık oluşunu da kurmaktadır. Dasein anladığı için duyabilmektedir. Anlayan, dünya-içinde, başkalarıyla birlikte olan Dasein, kendisini ve birlikte-Dasein’i dinler (Heidegger, 1996: s. 153). Başkasının konuşmasını açık seçik bir şekilde duyduğumuzda, öncelikle konuşulan anlaşılmaktadır. Anlamayı mümkün kılan, konuşmanın hakkında olduğu şey itibariyle başkasıyla birlikte olmamızdır.

Netice itibariyle Dasein’in varlığı bakımından konuşma, kurucu bir rol üstlenir ve Dasein, dünya-içinde-olmasıyla konuşan bir içinde varlık olarak zaten hep kendini ifade etmektedir. Heidegger, Erken Yunan düşüncesinde insanın özünün *zoon logon ekhon*

⁶¹ Heidegger’in *Seinkönnen* kavramını *Fenomenolojinin Temel Problemleri*’ni İngilizce’ye çeviren Ablert Hofstadter’in *capacity to be* diye çevirdiğini göz önünde tutmak gerekir (Heidegger, 1988: s. 265).

olarak belirlenmesinin bu duruma bir kanıt oluşturduğunu düşünür. Ona göre bu belirlemenin arkasında Yunanlıların gündelik varoluşlarını bir başkası ile konuşmak [*Miteinanderreden*] üzerine inşa etmeleri yatar. Sonradan insanın özünün *animale rationale* olarak tarif edilmesi Yunanlıların işaret ettiği fenomenal zeminin üzerini örter. Oysa insan en temelde konuşan bir varolan olarak kendisini gün ışığına çıkarmakta, göstermektedir. Yunanlılarda dile karşılık gelen bir sözcüğün bulunmaması da onların dil fenomenini öncelikle konuşma olarak anlamalarından ileri gelir (Heidegger, 2010: s. 128).

Heidegger, Dasein'in mümkün-olmaklığı ve anlama, anlama ve yorumlama, yorumlama ve ifade, ifade ve konuşma-duyma bağlamında iletişim arasındaki ilişkiyi bu biçimde tarif ettikten sonra, bu ilişkilenenin hergünlüğün kamusalığında kendisini hangi tarzda gösterdiğini irdeler. Böylece Dasein'in kendisini gündelik varoluşu içinde hangi tarzda açığa çıkardığını ortaya koyar. Soru şudur: Dasein'in hergünlük düzleminde kendine özgü ruh hali, bir anlaması, konuşması ya da yorumu bulunmakta mıdır? Dasein öncelikle ve çoğunlukla herkes içinde massedildiği için bu sorunun yanıtlanması hayati önemdedir. Çünkü anlama, Dasein'in birincil varlık-ımkânıdır [*Seinkönnen*]. Bu durumda herkes içinde ve herkes olarak Dasein'in hangi olanaklarını açığa çıkarıp kendisine mal ettiğini ve bu olanakları nasıl anladığını görmemiz mümkün olacaktır (Heidegger, 2008a: s. 176). Heidegger'in boş konuşma [*Gerede*]⁶² üzerine söyledikleri bu bağlamda ele alındığında gayri sahici bir anlamının dil üzerinden nasıl hayat bulduğu da gün yüzüne çıkacaktır.

Boş konuşma, gündelik Dasein'in varlık tarzlarından anlamayı ve yorumu tesis eden bir fenomene işaret etmektedir. Konuşma çoğunlukla kendisini dile getirmekte ve ifade etmektedir. Konuşma, dildir. Dile getirilenlerin beraberinde bu nedenle anlayış ve yorumlama gelmektedir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla ve belirli sınırlar dâhilinde dile bırakılmıştır. Dile getirilmişlik, ifade edilmişlik [*Ausgesprochen*], eklemlenmiş anlam bağlantılarının bütünü içinde açığa çıkarılmış olan dünya anlayışını bünyesinde barındırdığı gibi, başkalarıyla birlikte-Dasein'ı anlamayı da barındırmaktadır. Nitekim konuşmanın hedefi en temelde, hakkında konuşulan şeye, duyan kişiyi katmaktır. Ne

⁶² Bu noktada Heidegger'in, boş konuşmaya dair yorumlarını, ontolojik bir amaç doğrultusunda geliştireceğini ifade ederek niyetinin ne ahlâki bir eleştiri ne de bir kültür felsefesi inşa etmek olduğunu söylerken kendisini yine fundamental ontolojinin konu alanıyla sınırlandırdığını belirtmemiz gerekir.

var ki, boş konuşmada, hâlihazırda bulunan ortalama (sıradan) anlaşılabilirlik dolayısıyla iletilen konuşma, konuşmayı duyanın o konuşmanın hakkında olduğu şeyin varlığına anlamasıyla katılmasını gerektirmeksizin anlaşılabilir. Başka bir deyişle anlaşılan şey, hakkında söz edilen varolandan ziyade, doğrudan konuşulan şeyin kendisidir; hakkında konuşulan varolanın [ve varlığının] anlaşılması önem arz etmeyecektir. Varolanın kendisine işaret etmeyen, varolanın kendisini görünür kılmayan bir konuşma söz konusudur burada (Heidegger, 2008a: s. 177). Böylece iletişim asıl işlevini, hakkında konuşulan varolanın varlıkla olan birincil ilişkisini bildirmez hale gelir. Oysa dil Heidegger'e göre varolanı varolan olarak açığa çıkardığı gibi varoluşun varlıkla bağımlı tesis eden asli unsurdur. Yani dil, yalnızca bildirim aracı değildir, söylenilmek istenenlerin sese ve yazıya dökülmesine indirgenemez. İlk etapta varolan olarak varolanı açıklığa taşır, varolanı adlandırmak yoluyla görünür kılar. İkinci aşamadaysa varolanı varlıktaki oluşuna taşır. Varolanı varlığın açıklığında dile getirir (Heidegger, 2011: ss. 69-70). Heidegger dilin varlıkla varoluş arasındaki kurucu rolünü en çarpıcı biçimiyle *Hümanizm Üzerine*'de o meşhur ifadelerle dile getirir:

Oysa eyleminin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, producere anlamına gelir. O nedenle, aslında ancak olan bir şey yerine getirilebilir. Fakat 'olan' ise her şeyden önce Varlıktır. Düşünme Varlığın insanın özünüyle olan bağımlı yerine getirir. Bu ilişkiyi kurmaz ve etkilemez. Düşünme, kendine Varlık tarafından verilmiş bir şey olarak bu bağı yalnızca Varlığa sunmakla yetinir. Bu sunuş, Varlığın Düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir. Dil Varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder”(Heidegger, 2013a: s. 5).⁶³

Tersinden düşünüldüğünde dilin bu kurucu rolünü icra edemiyor olması, anlamını varlıkta bulan Dasein'in varoluşunun gayri sahiciliğe sürüklenmesi anlamına gelecektir. Bunun nedeni öncelikle insanın dille kurduğu ilişkiyi tersine çevirmesidir. Dil insana hükmederken, insan dile hükmeder hale gelmiştir:

Bir şeyin özü hakkında bize konuşan dildir, yeter ki dilin özüne saygı duyalım. Bu arada hiç kuşkusuz, tüm yerküreyi dizginsiz ama zekice görünen bir konuşma, yazma ve söylenmiş olanların yayını kasıp kavurmakta. İnsan sanki dilin biçimlendiricisi ve efendisiymiş gibi hareket etmekte, halbuki insanın efendisi olarak kalan dildir. Belki de insanı asli varlığına yabancılaşmaya götüren, başka her şeyden önce, bu tahakküm ilişkisini tersine çevirmesidir insanın (Heidegger, 2008f: s. 76).

⁶³ Bu yüzden dil, “hiçbir zaman işaretler açısından düşünülemez, hatta belki anlamlar açısından bile özüne uygun olarak düşünülemez. Dil, Varlığın kendisinin ışıklandırarak ortaya çıkışıdır” (Heidegger, 2013a: s. 18).

Bunu dilin öznelarası boyutunda boş konuşma formuna dönüşmesi takip eder. Bir başkası ile olma, hakkında konuşulan şeyin bir başkası ile konuşulmasında ve buna ilişkin kaygıda [*sorge*] kendisini gösterir. Başka bir deyişle bir başkası ile birlikte olmanın yerini bir başkası ile konuşmak ve bu konuşmaya yönelik kaygı alır. Ancak konuşma varolanın varlığı hakkında konuşmayı boş konuşma olduğundan bir başkası ile olmanın da kaygının da sahici karakteri ortadan kalkar. Yalnızca konuşmanın kendisine önem atfedilir. Konuşma, hakkında söz edilen varolanla birincil varlık ilişkisini kaybettiğinden veya zaten kazanmamış olduğundan, kendisini iletirken sözü geçen varolanı kendine maletmemektedir. Aksine kendisini gevezelik [*Weiterreden*] ve dedikodu [*Nachreden*] yapmak suretiyle aktarmaktadır. Sözün kendisi söze gönderme yapar hale gelir ve neticede bir şeyin neyse o olması herkesin onu o şekilde adlandırmasıyla açıklanmaya başlanır: “şeyler öyledir, çünkü öyle oldukları söylenir” (Heidegger, 1996: s. 158).

Dasein’in zeminsizliği konuşmanın, boş konuşmaya dönmesiyle perçinlenir. Boş konuşmanın zeminsizliği onun kamusal olmasına engel değildir. Aksine boş konuşmayla birlikte kamusal daha kolay hale gelir. Paradoksal biçimde boş konuşma konuşulan şeyin anlamı içselleştirilmeksizin anlaşılmasını sağlar. Konuşmanın bu düzeyinde herhangi bir şeyi anlamamak söz konusu değildir. Herkes tarafından icra edilebilecek olan boş konuşma, kişiyi hakiki bir anlamadan koparmakla kalmaz, aynı zamanda kayıtsız bir anlaşılabilirlik doğrultusunda her şeyi açıklığa kavuşturur. Ezcümle anlamsız bir anlama, anlamı olmayan bir anlam peyda olur. Gayri sahici anlama/anlam sahici anlamın/anlamın üzerini örttüğünden, anlamlandırma etkinliği manasını yitirir. Konuşma bir yandan asli varlık durumuna aittir ve bu durumun açığa çıkarılmışlığını da tesis etmektedir. Gelgelelim aynı konuşmanın boş konuşmaya dönüşme olanağını da bünyesinde barındırdığını göz ardı etmemek gerekir. Zira tam da böylece konuşma boş konuşma olarak, dünya içinde varolanların ve varolanların varlığının üzerini örtme işlevi görür.

Boş konuşma vasıtasıyla açığa çıkarılacak olanın [*Erchließen*] üstü örtülür [*Verschließen*]. Hakkında konuşulana sözde erişimle, bahse konu varolanın üzerinin örtülmesi perçinlenir. Bu erişim, her türlü soruşturmanın önüne geçtiği gibi, her türden tartışmaya da engel teşkil eder. Böylelikle Dasein’in içine doğduğu gündelik yorumlar

dizisinden kurtulması olanaksız hale gelir. Her türden hakiki anlama, yorumlama ve iletişim, bu gündelik yorum dizisinden gelir ve bu diziye karşı olarak icra edilir. Bu yorumlar dizisinin dokunmadığı, bu yorumlar dizisi tarafından ayartılmamış olan, “kendinde bir dünyanın özgür bir ülkesinde” bulunduğu yerde konumlanan bir Dasein yoktur (Heidegger, 1996: s. 158). Başka bir deyişle Dasein’in sahici anlama imkânının, gündelik yaşamın kamusallığında birini bir başkasıyla buluşturan iletişim formu olarak boş konuşmanın beraberinde getirdiği yorumlama biçimlerinin etrafından dolaşarak düşünülmesi mümkün değildir (fundamental ontolojinin bu yorumlar dizisini soru konusu edinme zorunluluğu da buradan kaynaklanır).

Netice itibariyle boş konuşma içinde kendisini var eden Dasein, dünya-içinde-olmak dolayısıyla, dünyaya, birlikte-Dasein’a ve içinde olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık bağından [*Seinsbezügen*] kopmuş olur. Dasein yine bir dünyada, yine başkalarıyla birlikte ve yine kendisiyledir. Ne var ki, hep gayri sahici bir şekilde... Heidegger, varlıkla olan bağı yitirmiş, hergünlük düzleminde, boş konuşma içinde başkalarıyla ve üstünkörü bir ilgilenme ile varolanlarla ilişkilenen böylece herkesin kamusallığında kayıp olan⁶⁴ Dasein’in bu durumunu düşmüşlük [*Verfallenheit*] olarak kavramsallaştırır. Dasein sahici kendi olma imkânı [*Selbstseinkönnen*] olarak kendisinden uzağa düşmüştür [*abgefallen*]. Dünyaya düşmüş olma en yalın tarifıyla, boş konuşma, merak [*Neugier*] ve belirsizliğin [*Zweideutigkeit*]⁶⁵ rehberlik ettiği bir başkası ile birlikte olmaya massedilmiş olmaktır (Heidegger, 1996: s. 164).

⁶⁴ “Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man” (Heidegger, 1967: s. 175).

⁶⁵ Çalışmamız gereği bu üç unsurdan yalnızca boş konuşma üzerinde detaylıca durduk. Ancak Heidegger’in merakı ve belirsizliği nasıl içeriklendirdiğini ana hatlarıyla ortaya koymakta fayda var. Merak, Dasein’in dünyayı sadece dış görünüşü [*Aussehen, outward appearance*] itibariyle karşısına alma tarzına karşılık gelir. Merakın belirlediği görme tarzı, anlama amacı taşımaz. Merakta görmenin kendisi amaç haline gelir (Heidegger, 2008a: ss. 180-182). Merak, kaygının bir formudur ve kendisini belirli türden bir bilme kaygısı olarak gösterir. Gelgelelim bu kaygı, aslında neyi bildiğini, ne türden bir varolanın bilgisini edindiğini göz önünde tutmaz. Önemli olan sadece görebilmektir. Merak, karşılaşılanı sahici anlamda temellük etmeyi sağlayacak bir kavrayış gücünden yoksundur. Bilmenin kendisi bir gereksinime dayanmadığından bilinecek olana ciddiyetle yaklaşmak söz konusu olmayacaktır (Heidegger, 2005: s. 91). Heidegger, bu husus üzerinde durur çünkü yaşadığı döneme ruh veren ilgilenme tarzının burada gizli olduğunu düşünür. Her şeyi bilebilmemizi sağlayacak bu kadar çok aracın elimizin altında olduğu bir dönem daha olmamıştır Heidegger’e göre. Ancak yine şeylerin kendilerinde özsel olanın en az bilindiği bir dönemdir bu. Bu durumun bir körlük ya da ahmaklıkla açıklanamayacağını söyler Heidegger. Sorun, her şeyi bilmeye duyulan iştahın yanında özsel olanın peşine düşme azminin eksikliğindedir (Heidegger, 1994: s. 73). İşte merak her şeyi bilmek isteyen ancak hiçbir şeyin özüne erişmeye azmetmeyen ilgilenme formunun adıdır.

Belirsizlik ise hergünlük bir başkası ile birlikte olmada herkesin erişimine açık olan ve herkesin her şeyi söyleyebileceği bir durumda karşımıza çıkar. Zira çok geçmeden nelerin hakiki bir anlama içinde açığa

Heidegger'e göre bu aşamada sorulması gereken soru şudur. Dasein, kendisini neden en özsel varlık imkânına mesafe alarak gündelik yaşamın kamusal yorumlamalar evrenine hapseder? Ya da daha yalın bir ifadeyle Dasein'in düşmüşlüğü'nün nedeni nedir? Zira Heidegger'e göre Dasein'in düşmüşlüğü, doğrudan Dasein'in bir seçimidir. Dasein'a dışarıdan nüfuz eden belirli durumlar sayesinde meydana geliyor değildir. Dasein boş konuşma ve kamusal yorumlar dizisi dâhilinde herkes içinde kaybolma ve zeminsizliğe düşme imkânına kendini önceden sunar. Heidegger'e göre bunun anlamı dünya-içinde-olmanın Dasein için *ayartıcı* [*versucherisch*] olmasıdır. Yine herkesin kamusalının boş konuşması, merakı ve belirsizliği üzerinde yükselen yaşam, Dasein için huzur vericidir [*versucherisch*]. Son olarak Dasein asli varlık imkânını kendine saklı tutmasıyla bir yabancılaşma [*Entfremdung*] içindedir (Heidegger, 1996: ss. 177-178). İşte Heidegger'e göre Dasein bu yabancılaşmayı ayartıcı ve huzur verici olduğu için bizzat kendisi seçmiştir. Dolayısıyla söz konusu sorunun cevabı ancak Dasein'in varlık durumunu tarif eden unsurlardan olan temel ruh halinin çözümlemesiyle yani bizzat Dasein'in kendisinden hareketle verilebilir. Çünkü Dasein içinde bulunduğu ruh hali dolayısıyla düşmüşlük içindedir.

Heidegger'in ruh haliyle işaret etmek istediği şey hergünlüğün ontik düzleminde kendisini gösteren duygu durumunun [*Bestimmung*] ontolojik boyutudur (Heidegger, 2008a: s. 141). Dasein, hep bir duygu durumu içindedir ve hangi duygu durumu içinde olduğu, Dasein'in hergünlüğünde şeylerle ilgilenme ve başkalarıyla karşılaşma tarzını belirlemektedir. Kökenini ruh halinde bulan duygu durumunu Dasein'in hergünlüğünü çözümlemeye zorunlulukla irdelenmesi gereken bir unsur olarak gören Heidegger, psikolojiyi değil fundamental ontolojiyi göreve çağırmaktadır. Zira, duygu durumu bir yandan fenomen olarak fundamental bir varoluşsaldır diğer yandan insan varoluşunun varlıkla olan bağının kurulması ya da kopması itibariyle soru konusu edilmektedir.

Bu varoluşsalın ilk elden bize gösterdiği şey, hergünlüğün kamusalında duygu durumları bakımından Dasein'in hep bir kaçınma [*Ausweichen*] halinde olduğudur.

çıkartıldığına nelerin ise çıkarılamayacağına karar verilemez hale gelir. Bu belirsizlik, sadece dünyayı değil, doğrudan bir başkası ile birlikte olmanın kendisini ve Dasein'in kendi varlığını kuşatmaktadır. Bu durumda, sanki her şey hakiki anlamda anlaşılabilir, ele alınabilir ve konuşulabilirmiş gibi görünür. Ancak aslında durum bunun tam tersidir (Heidegger, 2008a: ss. 183-184).

Nereden kaçtığı yani nereye yüz çevirdiği ve nereye sığındığı konusu açıklığa kavuşturulduğunda Dasein'in sahici olma imkânı ile hergünlüğü içindeki gayri sahici olma tarzı arasındaki fark ve bunların kökenleri de ortaya koyulabilecektir. Bu nedenle Dasein'in duygu durumlarının bir varoluşsal olarak ruh halini merkeze alacak bir çözümlemesi Heidegger'in fundamental ontolojisi için hayati bir önem taşımaktadır. Bu çözümlemede, Dasein'in nereden kaçtığı ve nereye sığındığı soruları Dasein'in sahici ve gayri sahici olma tarzlarıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu karşıtlığın zeminini temel bir duygu durumu oluşturur: *Angst* yani endişe. Endişe, Dasein'in kendini, kendine özgü bir tarzda açığa çıkarabileceği, kendisini kendisine şeffaf kılabilceği anlamaya dayalı temel ruh halidir.

Heidegger endişe ve korku [*Furcht*] arasında bir ayrıma gider. Bunun nedeni endişenin ve korkunun çoğu durumda ayrımlarının yitmesi, birbirlerine karıştırılmasıdır. Endişe, Dasein'i kavramanın fenomenal zemini olduğundan bu ayrımı çizmek kaçınılmaz hale gelir.

Dasein'in herkesin ve ilgilenilen dünyanın içine düşmüşlüğü kendisinden ve kendi olma imkânından kaçışıdır demiştik. Ancak Heidegger'e göre her türden geri çekilme [*Zurückweichen*], kaçış olarak tarif edilemez. Geri çekilme daha çok korkuyla ilgilidir. Korku tehditkâr [*Bedrohlichen*] olandan geri çekilmedir. Tehditkâr olan ise dünya içinde varolan bir şeydir. Dolayısıyla belirli bir yerden gelir. Düşmüşlükte Dasein bir şeyden geri çekilmez, doğrudan doğruya kendisine yüz çevirir [*abkehren*]. Dasein kendisine yüz çevirdiğine, korku da tehditkâr olandan geri çekilme olduğuna göre, Dasein'in kendisi ne korkulacak ne de tehditkâr olabilecek karakterde bir varolan olduğundan Heidegger'e göre bu türden bir yüz çevirmenin nedeni korku durumunda kendisini gösteren bir şey olamaz (Heidegger, 1996: s. 174).

Endişenin nedeni dünya içinde bir varolan değildir. Kaynağı varolanlar bakımından tümüyle tayin edilemez bir karakterdedir. Bu tayin edilemezlik [*Unbestimmtheit*], dünya içindeki herhangi bir varolanın tehdit unsuru olmadığı bir duruma işaret ettiği gibi, bunların herhangi bir önemi haiz olmadıklarını da açığa çıkarır. Dünya içinde el altında ve mevcut olan herhangi bir şey endişenin nedeni olamadığı gibi endişe içindeyken şu veya bu şey tehdit oluşturma imkânlarını kaybederler. Böylece endişe tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşu olarak karşımıza çıkar. Endişe neden endişe edilecek olduğunu

bilmez. Endişenin hiç ve hiçbir yer hakkında oluşu aslında meseleye tersinden bakıldığında şunu gösterir: Endişenin nedeni doğrudan dünyanın kendisidir (Heidegger, 1996: s. 175). Endişe ortadan kaybolduğunda söylenen şu sözler de bunun göstergesidir: “aslında hiçbir şey değildi”. Heidegger’e göre bu söz, endişenin gündelik yaşam içinde karşılaşılan dünya içinde el altında olanlarla hiçbir ilgisinin olmadığını bir kanıttır.

Dolayısıyla endişenin endişe ettiği şey, dünya-içinde-el altında olanlar değil, dünya-içinde-olmanın kendisidir. Endişe etme, dünyayı dünya olarak doğrudan açığa çıkarır. Endişe içindeyken çevreleyen dünya içinde el altında varolanların yanısıra başkalarının birlikte-Dasein’ları da bir şey ifade etmez hale gelir.⁶⁶ Endişe Dasein’ı düşmüş olduğu

⁶⁶ Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık* başlığı altında bir araya getirilen 1929/30 tarihli derslerinde *Langeweile* [boredom] kavramına yoğunlaşır. İç sıkıntısı olarak tercüme edebileceğimiz bu kavrama ilişkin analizleri Heidegger’in endişeye dair söyledikleriyle doğrudan paralellik arz ettiğinden ve başka bir kavram altında da olsa bu ruh halinin daha detaylı bir irdelenmesi olarak da okunabileceğinden Heidegger’in iç sıkıntısını kaba hatlarıyla nasıl ele aldığını ortaya koymamız faydalı olacaktır. Heidegger’e göre iç sıkıntısı, aşına olmadığımız çeşitli suretlerde kendisini gösteren ve bir an için başa gelmesine karşın uzunca bir süre ıstırap veren ve en önemlisi doğrudan zamanla bağlantılı olan temel bir ruh halidir (Heidegger, 1995: ss. 79-80). Bu ruh hali üç farklı formda kendisini gösterir. Bunlardan ilkinin Heidegger, herhangi bir şeyden sıkılma olarak tarif eder. Sıkıntının bu formunda insan boşluğa düşer ancak boşluğa düşüren unsur el altında olanlardır. Dolayısıyla iç sıkıntısının bu formu, el altında olan her şeyin yitmesiyle ilgili değil sıkıcı olanın el altında olmasıyla ilgilidir (Heidegger, 1995: s. 102). Heidegger, tren istasyonunda, trenin beklendiği sürede geçirilen zamanı, bu türden sıkıntıya bir örnek olarak gösterir. Trenin ve istasyonun bize herhangi birşeyi sunma imkânını yitirmesiyle baş gösterir bu sıkıntı: “Boşluğa düşmek el altında olanın *hiçbir şey sunmamasıdır*” (Heidegger, 1995: s. 103) El altında olanın bir şey sunma imkânını yitirmesi Dasein’ı zamanla başbaşa bırakır. Tren gelene kadar zamanın bir türlü geçmemesi bundandır. İkinci formunda iç sıkıntısı, belirgin bir el altında olanla gelmez. Aksine çevremizde bizi sıkan hiçbir şey yoktur. İç sıkıntısının nedeni “ne olduğunu bilmiyorum” sözlerinde gün yüzüne çıkan bizi sıkan hiçbirşeyin olmaması gerçeğidir (Heidegger, 1995: s. 114). Bu durumla ilgili olarak Heidegger, bir akşam yemeği örneği verir. Yemekler güzel, şarap lezzetlidir; yapılan tartışmalarda, edilen sohbetlerde, dinlenen müzikte hiçbir sıkıntı yoktur. Ancak işte şu veya bu şeyden dolayı değil, akşam bütününde sıkıcıdır (Heidegger, 1995: s. 109). Bunun nedeni akşamın Dasein’ın sahici anlamda aradığı şeye yanıt vermemesidir. Akşamın bizi tam manasıyla tatmin edemeyeceğini biliriz, “akşam”dan daha fazlasını bekleyemeyiz. Böylece sahici anlamda kendi oluşumuzu geride bırakır, kendimizden uzaklaşırız; boşluk bu kez de kendimizi arkada bırakmamızla baş gösterir. Boşluğun iç sıkıntısının ilk formunda olduğu gibi, el altından olanlardan değil de sahici kendiliğin geride bırakılmasından doğuyor oluşu, iç sıkıntısının bu formunun daha derin olduğunu gösterir (Heidegger, 1995: ss. 119-120). Yine bu formda zaman, ilk formda olduğu gibi karşımıza çıkmaz. El altında olanın bir şey sunmamasının yol açtığı sıkıntı, zamanın bir türlü geçmemesine neden olmakta, bizi sürekli saate bakmaya zorlamaktadır. Oysa ikinci durumda, yani el altında olanın değil sahici kendiliğe mesafe almanın yol açtığı iç sıkıntısında zaman, bizi kendimizle başbaşa bırakır. Gelgelelim iç sıkıntısının üçüncü bir formu daha vardır ki, en temel ruh hali olan bu iç sıkıntısı, varlığımızı zaman geçirmenin herhangi bir formuyla başa çıkamayacağımız bir boyutta dönüştürür (Heidegger, 1995: s. 136). Bu iç sıkıntısının yol açtığı şey, varolanların bütününde askıya alınması, herhangi bir şeyin ya da herhangi bir kimsenin tüm çekiciliğini yitirmesidir. Burada zamanla ilişkimiz zamanın bir türlü geçip gitmemesi ya da akıp gitmesi gibi gündelik hesap edici zamansallığın formlarıyla açıklanamaz (Heidegger, 1995: s. 144). İç sıkıntısı Dasein’ı zamanla sahici ve asli bir ilişki kurmayı talep eder. Bu talep diğer yandan da varolanları bütününde reddetmeye çağırır ve bu çağrı Dasein’ın sahici oluşunu olanaklı kılar. Heidegger’in endişeye ilişkin çözümlemelerinin, iç sıkıntısıyla birebir kesiştiği yer de burasıdır. Zaten Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da olduğu gibi burada da tartışmayı zamansallık boyutuna taşıyarak Dasein’ın sahici oluşunu, geçmişi, şimdisi ve geleceğiyle ilişkilendirecektir (Heidegger, 1995: s. 145).

dünyadan ve kamusal yorumlama tarzlarından hareketle kendisini anlama imkânından koparır ve endişenin nedenine yani sahici anlamda dünya-içinde-olma imkânına geri fırlatır. Dasein’ı tecrit ederek [*Vereinzellung*] sahici dünya-içinde-olma tarzına taşır. Bu yönüyle söze dökülememesi itibariyle “hiçbirşey” olan, fenomenal düzeyde tamamıyla belirgindir: Dünyanın dünyasallığı. Dünyanın ve başkalarının söyleyecek hiçbirşeyi kalmadıklarında Dasein’ın dünyası ve onun içindeki varlığı, kendilerini yalın bir şekilde göstereceklerdir (Heidegger, 1985: ss. 290-291).

Endişe Dasein’ı dünyasıyla ve varlığıyla karşı karşıya bırakarak yeniden mümkün-olma olarak [*Möglichsein*] olarak açığa çıkarır ki, bu mümkün-olma içinde Dasein yeniden sahici olma imkânına sahip olur. Böylece Dasein, yeniden kendisini seçme ve yakalama bakımından özgürleşir (Heidegger, 1996: s. 176). Heidegger, endişenin Dasein’ı bir *solus ipse* olarak tecrit ettiğini ve açığa çıkardığını öne sürer. Ancak bu eksistensiyel solipsizmi, yalıtılmış bir özne pozisyonuyla özdeşleştirmez. Dasein yine kendi dünyasıyla, kendi dünyasında, dünya içinde olma olarak karşılaşır.⁶⁷ Dasein’ın tecrit olması, yalnızca hergünlüğün kamusalığında kaybolmuşluğundan ve bu kamusalığın beraberinde getirdiği varolanlarla merak üzerinden üstünkörü ilgilenme ve başkalarıyla boş konuşma üzerinden kayıtsız birlikte olma formundan kendisini çekip çıkarmasıdır. Bunu sağlayan Dasein’ı tedirgin eden, tekinsiz hissetmesine yol açan endişe durumudur. Varolanların bütününde anlamını yitirmesiyle Dasein’ı bizzat dünyayla karşı karşıya bırakan bu ruh hali sahici oluşun kapısını aralamaktadır. Zira endişe, Dasein’ı kendine özgü en asli varlık imkânına [*Seinkönnen*] geri getirecektir. Peki, nedir bu imkân? İşte *Varlık ve Zaman*’ın ikinci ayrımında Heidegger, zaman kavramı üzerine yoğunlaşarak bu soruya yanıt bulmayı hedefler. Bu çözümleme endişenin kaynağının ölümde

⁶⁷ Heidegger’e göre endişe içindeyken Dasein’ın duygusu tekinsizliktir [*Unheimlichkeit*]. Heim’den türeyen *Heimat* sözcüğünün Almancada “yurt” anlamına geldiği düşünüldüğünde ve Heidegger’in sadece *Varlık ve Zaman*’da değil ama aynı zamanda neredeyse geç dönem yapıtlarının tamamında insanın yurtsuzluğu teması etrafında dolaştığı düşünüldüğünde tekinsizliğin aynı zamanda “evinde olmama” [*Nicht-zuhause-sein*] anlamını taşıdığı göz önünde tutulmalıdır (Heidegger, 1996: s. 176). Buradan çıkacak zorunlu sonuç herkes içindeyken Dasein’ın aynı zamanda yurtsuz [*Heimatloss*] olduğudur. Diğer taraftan Dasein’ın bu radikal köksüzlüğü Dasein’ı derinden etkilemekte, kendisini evinde hissetmiyor oluşu nedeniyle Dasein, hayatına sürekli bir anlam kazandırma gayesiyle konformist gündelik aktivitelerle uğraşmaktadır. Her ne kadar bu aktiviteler bir kaçışa işaret etseler de alttan alta Dasein’ın daimi zeminsizliğinin hiç değilse ontolojik bir kavrayışa sahip olduğunu da ifşa etmektedirler (Dreyfus, 1991: s. 37).

olduğunu gösterecek ve sahici olma imkânının Dasein'ın ölüme yönelik olmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koyacaktır.

2.6. SAHİCİLİK, ÖLÜM VE ZAMAN

Heidegger, zamansallık kavramını, Dasein'ın sonluluğu⁶⁸ ve ölüm kavramlarıyla ilgisinde düşünür. Böylece hem Dasein'ı kendisi olmaya götürecektir endişenin kaynağını ölüm üzerinden tespit etmeye hem de ölümü zamansallık zemininde tartışarak varlığın ufku olarak zamanın Dasein'ın varlıkla bağı kurmasında oynadığı rolü ifşa etmeye çalışır. Bu çerçevede mümkün-olma olarak bir olanaklar varlığı olan Dasein'da hep birşeylerin eksik olduğu argümanını hareket noktası kabul eder ve buradan hem zaman öğretisinin hem de Dasein'ın varoluş çözümlemesinin kalbi diyebileceğimiz sonluluk ve ölüm temalarını irdelemeye girişir.

Dasein yaşadığı sürece onda hep bir şey eksik kalır [*ausstehen*]. Bu eksiklik, sonlu olmakla ilgilidir. Dasein'ın eksikliği, sonda [*das Ende*] tamamlanabilir ancak. Dünya

⁶⁸ Heidegger'e göre Kant metafiziğinin hep etrafında dolaştığı ama bir türlü göremediği unsurdur sonluluk. Bu yüzden Pierre Bourdieu Heidegger'in asıl niyetinin Kant metafiziğinin bir eleştirisini yapmak olduğunu söyler. Sahici özneliği sonluluk olarak tesis edip, kurucu Cogito'nun tam kalbine ontolojik zamanın sonluluğunu yerleştirerek Heidegger, Kantçı metafizik eleştirisini yıkmaya girişir (Bourdieu, 1991: s. 61). *Kant ve Metafizik Sorunu*'nun ana gündem maddelerinden biri bu yüzden sonluluktur. Kabaca özetleyecek olursak: Kant'ın insan aklının ilgilerini "Neyi bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Neyi ümit edebilirim?" soruları altında toplar. Bunlardan ilki insan bilgisinin doğayla ilişkisi çerçevesinde Kozmolojiyi, ikincisi insan eylemleri ve özgürlükle ilgisinde Psikolojiyi, üçüncüsü ölümsüzlüğe ve tanrıya gönderme yaptığı ölçüde Teolojiyi göreve çağırır. Ancak bilindiği üzere Kant tüm bu sorulara ilaveten ve bunların yanıtlanabilmesini mümkün kılan dördüncü bir soru sorar: "İnsan nedir?" İşte bu sorunun yanıtını Felsefi Antropolojinin vereceğini söylerken Kant, Heidegger'e göre metafiziğin kurucu zeminini antropolojinin alanına taşımakta fazla aceleci davranır (Heidegger, 1997a: s. 149). Oysa Heidegger'e göre ilk üç soruya ruhunu veren unsur sonluluktur, zira insanın bilme kapasitesinin de, yapıp etmelerinin de, ilahi arayışının da çerçevesini çizen sonluluğudur. Sonluluk ise felsefi antropolojinin değil tam da bu tartışmayı yürüttüğü çalışmasının başında [*Kant and the Problem of Metaphysics*] söylediği gibi fundamental ontolojinin konusudur. Felsefi antropoloji, insan varoluşuyla ilgili soruşturulması gereken bu hususu soru konusu edinmek şöyle dursun üzerinin örtülmesine yol açar (Heidegger, 1997a: s. 153). Mesele metafiziğin imkânını belirlemek için doğru hareket noktasını tespit etmekse eğer felsefi antropoloji tam da bu nedenle bu görevi yerine getiremeyecektir. Zira Heidegger'e göre metafizik, varlığın anlamının peşindedir. Varlığın anlamının açığa çıkması ise tartışmamızın ilerleyen kısımlarında göreceğimiz gibi doğrudan insanın sonluluğuyla ilgilidir. Hatta varlık anlayışı ile insan varoluşundaki sonluluk arasındaki bağın ne olduğunu sormak dahi lüzumsuzdur. Varlık anlayışı, sonluluğun en içsel özüdür. İnsanın sonluluğundan neşet eden varlık anlayışı, insanı varlığa bağlayarak Dasein olarak mühürler (Heidegger, 1997a: ss. 160-161). Dasein'ın özünün varoluşunda, varoluşunun ise varlığın açıklığına açık olmasında yattığını daha önce söylemiştik. Heidegger'in sonluluğa ilişkin çözümlemelerinden hareketle, buna ek olarak insan varoluşunun varlıkla bağı kuranın sonluluğu olduğu sonucuna varabiliriz. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın sahici olmasının ölüme yönelik olmasıyla yüzleşmesine bağlanması bu yüzdendir.

içinde olmanın sonu ise ölümdür [*der Tod*]. Ölüm, Dasein'in bütün-olmaklığını [*Ganzsein*] sınırlandırmakta ve belirlemektedir. Dasein'in yaşadığı sürece hep eksik olması, bütünlüğüne ancak ölümlle kavuşacak olmasıyla açık hale gelir. Dasein'da hep henüz olmamış bir şeyler vardır ve bunlar Dasein'in kendi valık imkânı bakımından henüz gerçekleşmemişlerdir. Buna göre Dasein'in temel durumunun özünde tamamlanmamışlık [*Unabgeschlossenheit*] olduğu söylenebilir. Bütün-olmama hali [*Unganzheit*] varlık imkânı [*Seinskönnen*] bakımından Dasein'da gerçekleşmemiş olanı ifade etmektedir. Ancak Dasein, her şeyin gerçekleşmiş olduğu bir “varoluş”a kavuştuğu anda artık orada değildir [*Nicht-mehr-da-sein*]. Henüz gerçekleşmemiş olanın gerçekleşmesi Dasein'in varlığının yok-oluşu anlamına gelir. Dasein tam olduğunda artık yoktur, bütünlüğünü kazandığıdaysa varlığını kaybeder.

Dasein'in yaşamdan ölüme geçişi deneyimleme imkânı da yoktur. Heidegger bu nedenle başkalarının ölümünün Dasein üzerinde derin bir etki bıraktığını söyler. Dasein'in ölümü böylece “nesnel” bir yoldan erişilebilir hale gelir (Heidegger, 1996: ss. 220-221). Dasein özü gereği başkalarıyla olduğundan başkalarının ölümüyle ölüme dair belirli bir tecrübe edinmiş olur. Başkalarının hayatlarını kaybetmelerine tanık olduğumuzda varlık tarzı Dasein olan bir varolanın artık Dasein-olmayan bir varolana dönüşmesi denebilecek bir durumla karşılaşırız.

Ne var ki, Dasein'in sonluluğu yani ölümlülüğü yaşam sürecinin sona erdiği ana sıkıştırılmaz. Böyle olsaydı eğer Dasein'in varlığını ya da yokluğunu herhangi bir mevcut olanınkinden ayıracak bir kriter bulunamazdı. Dasein'in sonluluğu onun sona yönelik [*Sein zum Ende*] yani ölüme yönelik varlığıyla [*Sein zum Tode*], yaşamı boyunca Dasein'ı alttan alta belirleyen bir şey olmasıyla ıralanır. Dolayısıyla şunu vurgulamak gerekir: Dasein yaşamını yitirdiğinde geride kalan sırf cismani bir nesne değildir. Hayatını kaybeden, yaşamsız [*lebloses*] maddi bir şeyden fazlasıdır. Hayatını kaybeden, yaşamayan [*Unlebendiges*] bir şey söz konusudur burada. Merhum [*der Verstorbene*] ölüden farklıdır. Bu yüzden de geride kalanlardan çekip koparılan olarak o, cenaze töreni, defin ve gömü kültü gibi ilgilenmelerin konusu [*Gegenstand des Besorgens*] olabilmektedir. Merhum, çevreleyen dünyada ilgilendiğimiz el altında olan bir gereçten [*zuhandenes Zeug*] daha fazlasıdır. Onun başında yas tutanlar aslında onunla birlikte varolmaktadırlar. Onurlandırıcı bir itina gösterme tarzıdır bu. Bu nedenle

ölmüş olanın varlığına yönelik tutum, el altında olanla ilgilenme tarzı altında düşünülemez.⁶⁹ Elbette ölmüş olanla birlikte olmada merhumun kendisi fiili anlamda orada değildir. Ayrıca birlikte olma aynı dünya içinde bir-başkası ile olma demektir. Oysa merhum, bizim dünyamızı terk edip onu geride bırakmıştır artık. Yine de geride kalanlar kendi dünyalarından hareketle onunla birlikte olmayı sürdürebilmektedirler.

Tüm bunlara paralel biçimde başkasının ölümü, geride kalanlar tarafından bir kayıp [*Verlust*] olarak deneyimlenir. Ancak işte Heidegger'e göre başkasının ölümünün deneyiminin erişimine de sadece bu kadarı açıktır. Bu kaybın yaşanması hayatını kaybedenin deneyimlediği varlık kaybını geride kalanların erişimine açmayacaktır. Başkalarının hayatını kaybedişi, sahici anlamda tecrübe edilemez. Hayatını kaybedenlerin yakınında olmak mümkündür yalnızca.

Son bulmak asla kavranılamaz. Hayatını kaybedenin kendi ölümünün, bir varlık imkânı olması bakımından taşıdığı ontolojik anlam ortaya konulamaz. Merhumla geride kalanlar arasındaki birlikte-Dasein üzerinden kurulacak bir ilişki tarzıyla bu anlamı ortaya koymak mümkün değildir. Dasein'in sonu ve bütünlüğüyle ilgili çözümleme için ölümü başkalarının ölümü üzerinden tecrübe etmek dolayısıyla tema haline getirmek, ne ontik ne de ontolojik bakımdan ölümü açığa çıkarabilir.⁷⁰ Elbette bir Dasein, bir başka Dasein'in yerine geçebilir. Kendi Dasein'imiz üzerinden deneyimleyemediğimiz şeylere başkalarının Dasein'ı üzerinden erişmemiz mümkün olabilir. Ancak bu, ölüm için değil gündelik herkes yaşamının kamusalılığı içinde söz konusudur yalnızca.

Bir Dasein bir başka Dasein'ı temsil edebilir, ona vekâlet edebilir [*die Vertretbarkeit*] ancak yalnızca gündelik yaşam içerisinde herkesin kamusalığında bir vekâlet etmedir bu. Dasein'a bütünlüğünü veren varlık imkânına [*Seinskönnen*] vekâlet etme, böylesi bir vekâlet etmenin sınırlarını fazlasıyla aşar. Gündelik yaşamın vekâlet edilebilir etkinlikleri ya da bu etkinliklere dair deneyimler, Dasein'ı bütünlüğe taşıyan varlık imkânı ve bu imkânın deneyimi yanında söz konusu dahi edilemezler. Kimse başkasının hayatını kaybetmesine vekâlet edemez. Başkası için ölüme gidilebilir. Bunun anlamı

⁶⁹ “Das Seinsverhältnis zum Toten darf deshalb auch nicht als besorgendes Sein bei einem Zuhandenen gefaßt werden” (Heidegger, 1967: s. 238).

⁷⁰ Görüldüğü üzere Heidegger, başkasının ölümünün deneyimini ölümün ontik ve ontolojik boyutları itibarıyla kavranılışı bakımından tartışma konusu haline getirir. Oysa Levinas ölüm tartışmasını, başkasının ölümünün ardından geride kalmanın sorumluluğu, suçluluğu ve utancı üzerinden etik bir boyuta taşıyacaktır.

şudur: belirli bir dava uğruna kendini başkası için feda etmek. Ancak açıktır ki, bu da başkasının ölümünü devralmak değildir. Her Dasein, kendi hayatını kaybedişini tek başına göğüslemek, omuzlamak durumundadır. Ölüm her durumda benim ölümümdür. Ontolojik bakımdan da ölüm hep “benim kendiminki”dir [*Jemeinigkeit, Mineness*]. Bu anlamda ölüm deneyimi biriciktir (Heidegger, 2008a: s. 255).⁷¹

Öte yandan Heidegger’e göre ölüm, Dasein’in sona yönelik olmasıdır [*Sein zum Ende*]; Dasein’in sonda olması değildir. Ölümün henüz olmamış [*Nochnicht*] bir şey olarak yorumlanması, beraberinde Dasein’in sonunun henüz gerçekleşmemiş olması bakımından ölümün sanki bütünüyle geleceğe ilişkin bir şeymiş gibi anlaşılması tehlikesini doğurur. Böyle bir yorum Dasein’in ontolojik bakımdan onun mevcut olan bir şeymiş gibi ele alınmasına yol açacaktır. Oysa sonda olma [*Zu-Ende-Sein, being-at-an-end*] varoluşsal olarak sona-yönelik-varlık [*Sein zum Ende, being-toward-the-end*] demektir. Bunun anlamı şudur: Dasein’da eksik kalan, henüz olmamış olan, Dasein’ı ona yönelik olarak sürekli bir tutum almaya zorlar. Son, Dasein’in başına yakında gelecektir. Ölüm ne mevcut olandır, ne de henüz gerçekleşmemiştir. Ölüm daha çok bir yaklaşmakta olandır [*Bevorstand*] (Heidegger, 1996: ss. 231-232).

Ölüm her durumda Dasein’in üstlenmesi gereken bir varlık olanağıdır [*Seinsmöglichkeit*]. Ölümle birlikte-Dasein’in dünya-içinde-olmaklığı asıl husus haline gelir. Daha önce endişenin doğrudan dünya içinde olmanın kendisiyle Dasein’ı karşı karşıya bıraktığını ve bu karşılaşmanın Dasein’in sahici kendi olma imkânını gün yüzüne çıkardığını söylemiştik. İşte Heidegger’e göre ölümle birlikte-Dasein kendi olma imkânıyla karşılaşır ve kendisiyle baş başa kalır; kendi öz varlık imkânına [*eigenes Seinkönnen*] tayin edilmiş olur. Gündelik yaşamın kamusalığında boş konuşmayla tesis edilen bir başkasıyla birlikte olmada kendisini kaybeden daha doğrusu buraya doğru kaçan Dasein, aslında kendisini tedirgin eden şeyden, tekinsiz olandan, temel ruh hali olarak endişeden kaçmaktaydı. Heidegger’in ölüm çözümlemesiyle görüyoruz ki, Dasein’in kaçtığı şey, ölüme yönelik oluşunun hakikatidir. Bu hakikat,

⁷¹ Adorno buradan hareketle Heidegger’i bir kez daha Dasein’ı yalıtılmış bir kendiliğe hapsedmekle suçlayacaktır: “Ölüm salt bir sınır olarak Heidegger’in Dasein kavrayışını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, bu kavrayışın tasarım sürecinde, mutlak biçimde kendi içine çekilerek kendinde ısrar eden soyut kendilik kavramıyla da kesişir. Nasıl ki Kantçı idealizmde kimse başkasının deneyimlerini, ‘tasarımlarını’ onun üzerinden alamıyorsa, ‘kimse başkasının canını vermeliğini [ölümünü] onun kendi üzerinden alamaz’” (Adorno, 2012: s. 105).

aynı zamanda Dasein'in kendi olma imkânı olarak en özsel varlık imkânıdır. Dasein'in ölüme yönelik oluşunu anlaması vasıtasıyla bu imkânla yüzleşmesi ölümü öncelemesidir [*Vorlaufen in den Tod, anticipation of death*] (Heidegger, 2008b: s. 353).

Heidegger'in zaman kavrayışını ortaya koyarken ilkin ölüm kavramına yoğunlaşmasının nedeni burada karşımıza çıkar. Öncelemeye [*vorlaufende, anticipatory*] yönelik kararlılık, bizi özsel bir fenomen olarak gelecekle karşı karşıya bırakır [*Zukunft, future*]. Dasein'in en sahici varlık imkânından hareketle sahici kendi olabilmesi, Heidegger'in ifadesiyle Dasein'in kendine gelebilmesi ancak gelecekle mümkündür. Eğer Dasein'in varlığını sahici olsun olmasın ölüme yönelik olması belirliyorsa, bu ancak gelecekle-ilişkili [*zukünftiges, futural*] bir bağlamda mümkün olacaktır (Heidegger, 2008b: s. 373). Ancak burada gelecek dendiğinde, henüz etkinlik halinde olmamış olup da ilk defa vuku bulacak olan bir şimdiden söz ediliyor değildir.⁷² Dasein'in kendi en özsel varlık imkânında gelme [*Kunft, coming*] kendine gelmez. İleriye yönelikliğin mümkün olabilmesi için Dasein'in hep kendine gelebilmesi, kendi varlığı içinde gelecekle-ilişkili olması zorunludur.

İleriye yönelik kararlılık Dasein'i sorumlu olması [*Schuldigsein*] dâhilinde anlamaktadır. Varolmak suretiyle sorumlu olmanın üstlenilmesidir bu. Bu üstlenme Dasein'in hep ne ise sahici anlamda o olması anlamına gelmektedir. Heidegger Dasein'in hâlihazırda ne ise hep o olmasını oldum-olasılık [*Gewesenheit, having been*]

⁷² Heidegger'e göre zaman, Batı felsefesi geleneği boyunca şimdilerin art ardılığı olarak yorumlanmış böylece zamana bir sonsuzluk atfedilmiştir. Zira Heidegger'e göre ancak geçmiş ve gelecek ufkundan kesilip koparılmış şimdilerin birbirlerine eklenmesiyle zamanın bir sonsuzluğundan söz edilebilir. İşte Heidegger'in itiraz ettiği bu sonsuzluktur. Dasein'in zamanın sonsuzluğuna kendisini inandırması ancak sonluluğunu unutabilmesi sayesinde (Heidegger, 1988: s. 273). Daha önce Dasein'in varoluşunun anlamının zamansallık, varlığın ufkunun zaman, zamanın belirleyici unsurunun ise sonluluk olduğunu söylemiştik. Öyle ki, Dasein'in sonluluğuyla yüzleşmesi, onun en özsel varlık imkânına açılması, yani varlığı anlama imkânına sahip olması demektir. Zamanın sonsuzluk üzerinden okunması, şimdilerin art ardılığının zamansallığın ufkunu belirlemesi, Dasein'i bir sonsuzluk yanılmasına hapsedeceğinden diyebiliriz ki, Heidegger'e göre geleneksel zaman kavrayışı bir yandan Dasein'i varlığın hakikatinden uzaklaştırmakta diğer yandansa zamanın kendisine yabancılaştırmaktadır. Çünkü William Barret'in söylediği gibi Heidegger'e göre Dasein zamanı, öleceğini yani sonlu olduğunu bildiği için bilir: "Ölümlülüğümüze dair bu duygusal kavrayış olmasaydı, zaman sadece ilerlemesini hesaplayarak sessiz sakin seyrettiğimiz bir saat hareketinden –insani anlamdan yoksun bir hareketten ibaret olurdu" (Barret, 2008: s. 64). Öte yandan Heidegger, zamanı da Dasein'in imkânları üzerinden okuduğundan şimdinin beraberinde getirdiği etkinlik haline de itiraz eder: "Otantik zamansallık ekseninde Heidegger, mevcudiyet felsefesindeki aktüel olana yapılan vurguya karşıt bir biçimde, geleceğe açıklığı içindeki insanın imkân halindeki varlığını öne çıkarır. Zira imkân halinde varolmak suretiyle geleceğe açık olmak, aktüel hale gelmiş olmaktan daha fazlasıdır ve özünde insan tabiatına aittir. İnsan gelecekteki herhangi bir şimdide aktüel anlamda mevcut hale gelmeseler dahi, daima tam da kendi varlığına ait bir takım imkânlarından ibarettir" (Küçükalp, 2008: s. 208).

diye adlandırır. Dasein'in gelecekle-ilişli oluşu, sahici hâlihazırda ne ise o olmasıyla yani oldum-olasılığıyla ilgilidir; başka bir ifadeyle geleceği geçmişle, geçmişinden şimdisine taşıyacağı imkânların mirasıyla ilişkilendirir. Dasein'in ölümünden kaçması nasıl mümkün değilse, geçmişinden kopması da mümkün değildir. Her durumda Dasein'in zaten hep "ol"duğu şeyler, varoluşumuzun özsel bir belirlenimine denk düşer (Heidegger, 1988: s. 266). Dolayısıyla kararlılık içinde olan, olacak olandan hareketle oldum-olasılığa şimdide mevcudiyet kazandırmakla [*gegenwärtigen, making present*] söz konusu olabilir (Heidegger, 200b: s. 374). Böylece daha önce Dasein'in ölüme yönelik olmasıyla ilişkilendirdiğimiz ölüme önceleyerek kendine gelme, bu kez Dasein'in kendi geçmişinden hareketle kendisine geri gitmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 1988: ss. 266-267).⁷³

Dasein'in ölümü öncelikle, geleceğin ufku belirlerken bir yandan da geçmişini şimdisine taşır. Ölüme yönelik olmasıyla zaten hep neyse o olması anlamında, oldum-olasılığı geleceğin geçmişle şimdide buluşması biçiminde tezahür eder. Gelecekle-ilişli olarak kendine gelmedeki kararlılık, kendisine mevcudiyet kazandırarak kendisini duruma [*die Situation*] taşır. İşte Dasein'in oldum-olasılığına şimdide mevcudiyet kazandıran gelecek fenomeni zamansallığın [*Zeitlichkeit*] çerçevesini çizer. Heidegger'in meşhur ekstatik zaman tahayyülünün dayandığı yer burasıdır. Heidegger, ölüme yönelik olma (gelecek), oldum-olasılık (geçmiş) ve mevcudiyet (şimdi) etrafında zamansallığı bir *ekstatikon* olarak düşünmemizi önerir. Zamansallık kendi dışındalıktır. Gelecek, geçmiş ve şimdi birer fenomen olarak zamansallığın ekstazlarıdır (Heidegger, 2008b: s. 377). Zamansallığın özü, ekstazların birliği içinde zamansallaşmadır; bu ekstazlarla ilgisinde düşünülebilir ancak.⁷⁴ Heidegger'e göre zamanın zamansallığını

⁷³ Heidegger, Dasein'in zaten hep ne ise o olmasının yani oldum-olasılığının zamansal kipinin tekrür [*repetition*] olduğunu söyler (Heidegger, 1988: s. 287). Tekrür geçmiş bir imkânın tekrarı değil, Dasein'in miras aldığı imkânların geleceğe yönelik biçimde şimdide kararlılıkla yeniden ve yeni bir formda vücut bulmasıdır. Böylece geçmiş, geleceğin öncelik kazanmasıyla tamamıyla rafa kalkmadığı gibi, geleceği belirleyen asli bir unsur haline de gelmeyecektir. Miguel de Beistegui bu nedenle tekrürün, zamanda herhangi bir şeyin geri dönüşü temelinde değil, zamanın zamansallaşması temelinde yorumlanmasını önerir. Tekrür geçmişten çok geleceğin bir kategorisidir (Beistegui, 2003: s. 60).

⁷⁴ Zamansallık tartışmasıyla ilgili olarak iki noktaya daha değinmekte fayda var: Heidegger'e göre Dasein kendi varlığını söz konusu eden bir varolan olarak öncelikle kendini kendisi için sarf etmektedir [*verwendet sich... für sich selbst, utilizes itself... for itself*]. Hergünkülüğünde kendini sarf ederken aynı zamanda kendisini tüketmiş de [*verbraucht*] olur. Dasein kendisini tüketirken zamanı kullanır. Zamanı kullanırken de onu hesap eder. Bu yüzden zamanı hesap etmek, dünya içinde varolma için kurucu bir roldedir. Ayrıca Dasein'in keşfettiği el-altında olanlarla mevcut olanlar, hesap edilen bu zamanla belirlenim kazanırlar. Dünya içinde varolanlar böylelikle ancak zaman içinde olmalarıyla [*die*

ekstazların art arda sıralanmasından ibaret bir şey olarak düşünmekten kaçınmak gerekir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra olmadığı gibi, oldum-olasılık da mevcudiyetten önce değildir. Zamansallık kendisini oldum-olası mevcudiyete getiren gelecek olarak zamansallaştırmaktadır. Dolayısıyla zamandan, Dasein'in dışında cereyan eden şimdilerin toplamı olarak söz edilemez. Ekstazları birbirine bağlayacak olan Dasein'dir. Dasein kendisi için geleceğini kazanmak zorundadır. Zira gelecek verili değildir; gayri sahici geleceğin içinden inşa edilmek zorundadır. Yani Heidegger'e göre Dasein'in geleceği, verili değil, bizzat Dasein tarafından kurulmak zorunda olunan bir zaman ufkudur. Bunun anlamı geleceği tesis etmeden Dasein'in zamansallık ufkunu inşa edemeyeceğidir. Geçmişin oldum-olasılığından geleceğin ölüme yönelik varlığına Dasein'in varoluşsal konumları ile zamansallığın bağının nasıl kurulacağı sorunu, bu iki boyutun zamansal düzlemde nasıl mevcudiyet kazanacaklarının, nasıl şimdileşeceklerinin yani bu iki ucun şimdide nasıl birleşeceklerinin gösterilmesiyle çözüme kavuşturulacaktır.

Heidegger düşüncesinde kararlılığın kurucu rolüyle bir kez de bu noktada karşı karşıya kalırız. Ölümü öncelikle kararlılığı sahici geleceği tesis edecek unsurdur. Böylelikle kararlılık içindeyken mevcudiyet, en yakından ilgilenilenlerin yarattığı saçılmışlıktan kurtulmayı sağlayacaktır. Sahici zamansallığa ve dolayısıyla sahici mevcudiyete tekabül eden şey *andır* [*Augenblick*]⁷⁵ (Heidegger, 2008b: s. 387). Bir cümleyle özetleyecek olursak ölüme yönelik varlığının gelecek ufkuyla, oldum-olasılığının geçmiş boyutunu şimdileştirerek zamanı bir bütün olarak tesis edecek olan şey Dasein'in anda vermiş olduğu karardır. Dasein bu kararla zamanı bir bütün olarak tesis edebilir; ölüme yönelik varlığıyla yüzleşerek kendisini bir bütün olarak yeniden meydana getirebilir.

Heidegger tüm bu söylediklerinde bütünlük tartışmasının bir boyutunu eksik bıraktığını itiraf eder: Başlangıç [*Anfang*]. Bütün olma imkânı ölüm üzerinden tartışmaya açılmıştır. Ancak ölüm Dasein'in sonunu işaret eder. Biçimsel olarak alınacak olursa Dasein'in bütünlüğünü çevreleyen kutuplardan yalnızca birine karşılık gelir. Öteki uç başlangıç, yani doğumdur [*Geburt*]. Bütünlüğü temsil eden de doğum ile ölüm arasında

Innerzeitigkeit], zaman tarafından belirlenmiş olmalarıyla erişilebilir hale gelirler (Heidegger, 2008b: ss. 381-382).

⁷⁵ Kavramın doğrudan karşılığının “göz açıp kapayıncaya kadar geçen süre” olduğunu göz önünde tutmak gerekir.

kalan varolan olarak Dasein'dır. Dolayısıyla Heidegger'in yürüttüğü çözümleme, Dasein'in varlık bütünlüğünü temele alsa da onu ölüme yönelik sahici ve gayri sahici olma tarzları ışığında ele aldığından tek taraflıdır. Dasein ileriye yönelik varoluşuyla olmuş bitmiş her şeyi ardında bırakan bir varolan olarak temalaştırılmıştır. Başlangıca yönelik varlığı dikkate alınmadığı gibi Dasein'in doğum ile ölüm arasında uzanan bir varolan olduğu da göz ardı edilmiştir (Heidegger, 2008a: s. 396). Peki, bu eksiklik neden önemlidir? Çünkü Heidegger, Dasein'in tarihselliğinin tam da bu arasında olmada karşımıza çıktığı iddiasındadır. Başlangıçtan sona uzanan bu devinim, Dasein'in vuku bulmasıdır [*geschehen*].⁷⁶ Bu vuku bulmanın yapısının ve onun varoluşsal zamansal olanak koşullarının meydana çıkarılması tarihselliğin ontolojik bakımdan anlaşılır hale gelmesine hizmet edecektir.

Heidegger, tarihin dört farklı anlamından söz edecektir: Birinci anlamıyla tarih *geçmiş* [*Vergangen*] bir şey olması itibariyle ya artık mevcut olmayan veya mevcut olsa da şimdi üzerinde herhangi bir etkisi olmayan bir şey olarak karşımıza çıkar. Ancak geçmiş anlamında tarihin bunun tam tersi doğrultuda bir anlamı da vardır ki bu, geçmişin şimdi üzerinde de bir etkisinin bulunduğunu ima eder.

Tarihin bir diğer anlamı geçmişini değil kaynağını geçmişte bulmayı, geçmişten doğru türemeyi, meydana gelmeyi ifade eder [*Herkunft*]. Bu bağlamda tarihi olan, belirli bir oluşla ilişkilendirir. Oluşta kendisini gösteren gelişme, kimi kez yükselişe kimi kez çöküşe meyledebilir. Ancak her halükârda tarihi olan, tarihi yapan konumundadır. Tarihi olan, çağa damgasını vurarak, şimdideki geleceği belirleme imkânına da sahiptir. Böylelikle bu anlamıyla tarih, geçmişini [*Vergangenheit, the past*] ve şimdii [*Gegenwart, the Present*] içine alan geleceğe uzanan bir olaylar ve etkiler zincirini ifade eder. Bu anlamıyla tarihte geçmişin ayırt edici bir önceliği yoktur.

⁷⁶ “*Geschehen*” fiilinin sözlük anlamı olmak, meydana gelmek, vuku bulmak olmasına karşın Macquarrie ve Robinson fiili “*historizing*”, Yardımlı da “*tarihsel olaylar*” diye karşılamayı tercih etmişlerdir. Bu tercihlerde belirleyici olan kolaylıkla anlaşılabilirliği üzere fiilin tarih [*Geschichte*] sözcüğü ile aynı köke sahip olmasıdır. Ökten farklı bir istikametten fiili “yaşanılmışlık” diye karşılamayı tercih etmiştir. Biz Ökten'in tercihinin fenomenoloji ve hermeneutik gelenekte sıkça karşılaştığımız *Erlebnis/yaşantı* kavramını çağrıştırdığı için diğerlerini de fazlasıyla bağlama dayalı çeviriler oldukları için kullanmayı tercih etmedik. Bunların yerine fiili, Stambaugh'un çevirisinden ilham alarak [*occurrence*] ve öz anlamına sadık kalarak “vuku bulmak” ile karşıladık.

Tarih ayrıca zaman içinde dönüşmekte olan varolanlar bütünü de imlemektedir. Tabii burada kast edilen doğa değil, insanlar, insan toplulukları ve onların kültürlerinin dönüşüm ve değişiklikleridir. Bu noktada tarih, tin ve kültür aracılığıyla doğadan ayırt edilen insan varoluşunun özsel belirlenimleri için kullanılan bir varolanlar alanını ifade eder. Son olarak tarihsel sıfatıyla işaretlenen unsur, geçmişten bugüne miras kalan her şeyi kapsamaktadır. İşte tüm bu anlamları ışığında tarih esas itibarıyla temelinde Dasein'in ve onun bir başkası ile olma varlık karakterinin olduğu vuku bulmalardır. Vuku bulan geçmişte kaldığı gibi bugüne nakledilen ve etkisini devam ettirmesi anlamında geleceğe taşındır. Dasein'in olgusal [*faktisch*] anlamda hep kendi tarihi vardır (Heidegger, 2008b: ss. 430-431). Bu aşamada Heidegger, zamansallığın içinde öyle bir vuku bulma örneği arar ki, buradan hareketle Dasein'in varoluşunun tarihsel olduğunu gösterebilsin.

Dasein'in tarihselliğini, geçmişten devraldığı mirası geleceğe taşıyacak olan kararlılığının tesis ettiğine ve bunun tam da Heidegger'in kader kavrayışına denk düştüğüne daha sonra da değineceğiz. Bu kavrayış bizi Heidegger'in sahici bir birlikteliğin imkânını gördüğü bir kolektiflik formu olarak halka götürecektir. Ancak bu konuya geçmeden önce ölüme yönelik olmaya ve ölümü öncelemeye dair bir hususun daha altını çizmemizde fayda var: Ölüme yönelik olmaklığıyla yüzleşen Dasein, diğer tüm Dasein'lerle olan ilişkilerini koparmış olur (Heidegger, 2008b: s. 294). Dasein ölüm olanağını arkasında bırakamaz. Ölüm Dasein'in olanaksızlığının olanağıdır.⁷⁷ En asli, en ilişkisiz [*unbezüglliche*] ve geride bırakılamayacak, etrafından dolanılamayacak olanaktır [*Möglichkeit*]. Ezcümle ölüm, başkasıyla bağın koptuğu, Dasein'in tecrit olduğu yerde biricik bir yaklaşmakta olan olarak karşımıza çıkar.

Şüphesiz Dasein varolduğunda bu imkâna fırlatılmıştır zaten. Onunla hep baş başadır. Buna karşın Dasein, kendi ölümüne bırakılmış olduğunu dolayısıyla da ölümünün dünya içinde oluşuna ait olduğunu öncelikle ve çoğunlukla açık bir şekilde bilmemekte, ölüme ilişkin kuramsal bir bilgisi de bulunmamaktadır. Ancak olgusal olarak ölüm hakkında bir bilginin olmayışı, ölüme yönelik olmanın Dasein'a ait olmamasına kanıt olarak gösterilemez. Olsa olsa Dasein'in kendi ölüme yönelik varlığından kaçarak onu gizlediğini gözler önüne serer. Heidegger'in Dasein'in hergünlüğünü bu kadar

⁷⁷ "Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit" (Heidegger, 1967: s. 250).

derinlemesine irdelemesinin nedeni budur. Dasein, varolduğu müddetçe hayatını kaybetmekte [*sterben*] ancak bu süreç, onun düşmüşlüğü içinde cereyan etmektedir. Olgusal varoluşu içinde Dasein daha önce de söylendiği gibi ilgilendiği dünyada massolmuştur. Bu düşmüş halde varolmanın tercümesi tekinsizlikten (ve diğer yandan yurtsuzluktan) kaçıştır [*Flucht aus der Unheimlichkeit*]. Endişenin önemi bir bakıma buradadır. Ölüme fırlatılmışlık Dasein’da asli biçimde bir ruh hali olarak endişede gün yüzüne çıkar, kuramsal bir akıl yürütmeye değil. Ölümün karşısında duyulan endişe, en öz, ilişkisellikten en uzak ve en arkada bırakılamaz varlık imkânı [*Seinkönnen*] karşısında duyulan endişedir.

Ölümlerle ilgili bir kez daha belirtmek gerekir ki, endişe bireyin keyfi ve olumsal anlamda zayıflığa işaret eden bir duygu durumu [*Stimmung*] değildir. Aksine varlığın temel ruh halidir [*Grundbefindlichkeit*]. Dasein’in kendi sonuna yönelik olmasının açığa çıkarılmışlığıdır (Heidegger, 1996: s. 232). Yine tersinden bakacak olursak gündelik yaşama kaçış, bu hakikatin hasıraltı edilmiştir. Burada Dasein yiter, sahneye herkes çıkar. Böyle bakıldığında ölüm de kamusallığın yorumlama tarzı içinde boş konuşmayla yorumlanır. Hergünkü bir başkası ile olmanın kamusallığında ölüm, sürekli olarak bir rastlantı biçiminde ele alınır. Olan bir ölüm hadisesidir [*Todesfall*]. Ölümle dünya içinde yer alan, bilindik ve aslında rastlantısal olsa da sıradan bir hadiseymiş gibi karşılaşılır. Dolayısıyla nasıl ki, gündelik yaşamda ilgilenmenin konusu olan el altındakiler dikkat çekmiyorlarsa, nasıl ki Dasein başkalarının Dasein’ına kayıtsızsa, ölüm de dikkat çekmez hale gelir. Kaçamak bir şekilde söylenen şudur: “Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil” (Heidegger, 2008a: s. 268). Böylelikle ölümün tehdit edici karakteri de kaybolmaktadır. Sıklıkla sarf edilen bu “*man stirbt*” [“herkes ölecek”] ifadesi aslında kimseye gönderme yapmayarak ölümü Dasein’in kendisinden uzaklaştırmaktadır. Zira daha önce de söylendiği gibi herkes, aslında hiç kimsedir. Böylelikle hayatını kaybetme, herkesin başına geldiği halde hiç kimseye ait olmayan bir olaya dönüşür. Özü itibariyle vekâlet edilemeyecek olan ölüm, herkesin karşılaştığı ve kamusal olarak vuku bulan bir hadisedir artık. Bir durum olarak söz edilen ölüm, ölümün beraberinde getirdiği ilişkisizliğin ve geride bırakılamazlığın üzerini örter. Böyle baktığımızda herkes içinde Dasein’in daha önce sözünü ettiğimiz ayarılması, ölüme yönelik varlığının yarattığı tekinsizliğin endişesinin üzerini örtmeye ayarılmasıdır. Dasein’in huzuru ölüme yönelik olmasıyla yüzleşmemesinden ileri gelir.

Yabancılaşması ölümüne yabancılaşmasıdır. Tüm bunları sağlayan herkesin kamusalılığıdır: “Herkes, ölüm karşısında endişe duyma cesaretini göstermemize izin vermez” (Heidegger, 2008b: s. 254). Bunun yerine Dasein’a kendi ölümü karşısında huzur vermek ister [*Beruhigung*] ve ölüme kayıtsız kalmayı önerir. Oysa bu kayıtsızlık Dasein’ı en kendine özgü varlık imkânına [*Seinkönnen*] yabancılaştırır. Dolayısıyla Dasein’ın sahici olma imkânının gerçekleşebilmesi için kendisini herkesten koparması gerekir. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Dasein kendi sahici olma imkânıyla nasıl karşı karşıya gelebilir? Endişesinin kaynağı olan ölüme yönelik varlığıyla nasıl yüzleşebilir? Ve nihayet konumuz açısından en önemlisi, başkalarıyla birlikte olmanın gayri sahici formundan kendisini nasıl çekip çıkarabilir? İşte tüm bu soruların yanıtını Heidegger, kararlılık⁷⁸ [*Entschlossenheit*] kavramı etrafında soru konusu ettiği vicdan ve kader kavramlarını içeriklendirerek vermeye çalışır. Akabinde Dasein’ın kaderini ancak bir halk içinde gerçekleştirebileceği yönündeki argümanı ile Heidegger, yeni bir kolektiflik formunu Dasein’ın sahici oluşuyla ilişkilendirdiğinden şimdi bu kavramsal çerçeve üzerine yoğunlaşmamız gerekiyor.

2.7. KARARLILIK, VİCDAN, KADER

Daha önce de söylediğimiz gibi Heidegger’e göre Dasein aslında kendisine ontolojik bakımdan en uzak olan varolandır. “Dünya” içinde düşmüşlüğü, hergünkü Dasein’ın yorumlama tarzını belirlerken Dasein’ın sahici anlamda olduğu şeyi ontik bakımdan da örter. Gözünü söz konusu varolana çevirmiş olan ontolojinin elverişli zemini de böylelikle ortadan kalkar. Bu yüzden Heidegger, Dasein’ın asli anlamda açığa çıkarılışını hedefleyen bir ontoloji dolayısıyla Dasein’ın hergünkü yaşama düşmüşlüğü üzerine bina edilen ontik-ontolojik yorumlamalar bütününe karşı çıkması gerektiğini söyler. Fundamental ontoloji için yalnızca dünya içinde olmanın temel durumlarının

⁷⁸ “*Entschlossenheit*” kavramını şimdiye kadar hep kararlılık olarak çevirmeyi uygun gördük. İngilizce tercümelerde de çoğunlukla “*resoluteness*” kavramı karşılık olarak uygun görülmekte. Ancak Ökten kavramı “kapalılığı açma kararlığı” ifadesiyle Türkçeye kazandırmıştır. Bundaki neden, “*Entschlossenheit*”ın açığa çıkarma olarak çevirdiğimiz “*Erschlossenheit*” ile köken akrabalığıdır ve söylemeye bile gerek yok ki, Heidegger, bu akrabalığın bilinciyle bu kavram çiftine başvurmuştur. Dolayısıyla Ökten, çeviri tercihi haklıdır. Ancak kullanım pratiği açısından zorlayıcı olması dolayısıyla biz “kararlılık”ta ısrar etmeyi doğru buluyoruz. Yine de kararlılığın bir yönüyle açıklığa gönderme yaptığı, kapalılığın ortadan kaldırılması yönünde bir kararlılığın burada söz konusu olduğu yönündeki Heideggerci ima göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususa dikkat çeken Dreyfus da kararlılığın varlığın açıklığında [*Lichtung, clearing*] insan Dasein’ının açılması anlamına geldiğini ifade eder (Dreyfus, 1991: s. 318).

açığa serilmesi, dünyanın kavranışı, Dasein'in ortalama varoluşunun -başka bir ifadeyle herkes kendiliğinin- açıklığa kavuşturulması yetmeyecektir. Asıl yapılması gereken kararlılık, ölüm, vicdan gibi unsurların, bunların hepsini kuşatan kaygı zemininde irdelenmesidir. Ontolojinin ödevi yalnızca Dasein'in çoğunlukla kendisini gösterdiği gayri sahici hergünkü yaşamın kamusalılığının boş konuşmasında şekillenen yorumlar manzumesindeki varlık tarzını ortaya koymak değil, sahici varoluşunun koşullarını belirleyecek hususları irdelerek Dasein'in kendisiyle arasındaki ontolojik mesafeyi sifıra indirmesini sağlamaktır (Heidegger, 2008a: s. 329). Bu uğurda kat edilecek yolda kararlılık kavramı hayati bir öneme sahiptir. Dasein'in sahici anlamda kendisi olması için vicdanının çağrısına kulak vermesi ve ölüme yönelik oluşuyla yüzleşme kararlılığını göstermesi gerekmektedir.

Gelgelelim Dasein'in düşmüşlüğü, bu kararı vermesinin önünde engel teşkil eder. Herkes içinde kaybolmuşluğu dolayısıyla Dasein'in fiili varlık imkânı daima önceden kararlaştırılır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu kararı veren, seçimde bulunan herkestir. Herkes içinde kaybolmak, Dasein'in kendi seçimi olsa da herkes içinde imkânlarının karara bağlanması ve gayri sahici oluşu kendi seçimi değildir. Dolayısıyla kendisini gayri sahiciliğin içinde kapana kısılmış bir halde bulur. İşte bu sebeple Dasein'in sahici olabilmesi için kendisini herkes içinde kaybolmuşluktan geri çekmesi ve kendisini kendisine geri getirmesi gerekir (Heidegger, 2008b: s. 312). Başka bir ifadeyle Dasein, kendisini herkes içinde kaybettiği için yeniden bulmalıdır [*finden*]. Kendini yeniden bulabilmesi için de sahiciliği içinde kendisine yeniden gösterilmeli [*gezeigt*], kendi olma imkânı [*Selbstseinkönnen*] belgelenmelidir [*Bezeugung*]. Böylece Dasein imkân bakımından zaten hep öyle, yani sahici bir biçimde varolabileceğini görebilecektir. Heidegger, Dasein'a kendi-olma imkânını belgeleyen şeyin vicdanın sesi [*Stimme des Gewissen, voice of conscience*] olduğunu söyler. Vicdan ise aslında bir çağrıdır [*Ruf, call*]. Vicdanın çağrısı, Dasein'ı en özsel kendi olma imkânına çağırır. Bu çağrı, Dasein'ı herkesin boş konuşmasına kulak verirken kendini duymazdan gelişini sekteye uğratar (Heidegger, 2008b: s. 316).

Öte yandan vicdanda Dasein doğrudan doğruya kendisini çağırır.⁷⁹ Yani çağrı benimle birlikte bu dünyada olan bir başkasından da gelmez. Bizim tarafımızdan tasarlanmış,

⁷⁹ "Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst" (Heidegger, 1967: s. 275).

hazırlanmış ya da iradi olarak yerine getirilmiş de değildir. Çağrı doğrudan benden [*aus mich*] ve benim ötesinden [*über mich*] gelir. Çağırana kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dir. Bu çağrıda Dasein kendi kendisiyle karşı karşıya kalır. Daha önce endişenin Dasein'ı kendisiyle karşı karşıya bıraktığını söylemiştik. Heidegger bununla uyumlu bir biçimde, vicdanı endişeyle ilişkilendirir ve endişenin önünü açtığını iddia eder. Vicdanın endişesi [*Gewissenangst, anxiety of conscience*], Dasein'ın vicdana sahip olmayı istemesiyle kendisini endişeye açması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2008b: s. 342).

İşte kararlılık [*Entschlossenheit*] vicdanın çağrısıyla birlikte kendisini gösteren endişenin mümkün kıldığı sahici kendi olma kararlılığıdır. Tekrar edecek olursak bunun için ilk elden Dasein'ın herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkması gerekir. Yalnız bu, Dasein'ın kendi dünyasından kopması anlamına gelmez. Kararlılık Dasein'ı “havada asılı duran bir Ben içinde yalıtılmaz” (Heidegger, 2008b: s. 344). Çünkü sahici açığa çıkarılmışlık [*Erschlossenheit*] olarak kararlılık, sahici anlamda dünya içinde değildir. Kararlılık kendiliği [*Selbst*] tam da ilgilenegeldiği el altında varolanların varlığına yakınlaştırırken, diğer taraftan da başkalarıyla itina gösterme tarzında bir birlikte olmaya [*fürsorgende Mitsein mit der Anderen*] iter. Kendi seçtiği varlık imkânının ne uğrunalığından hareketle Dasein, kararlılık içinde kendini dünyasına özgür bırakır. Dasein ancak kararlılık dâhilinde birlikte olduğu başkalarını, onların en özsel varlık imkânları içinde olmaya bırakabilmektedir. Yani Dasein bu varlık imkânını ancak özgürleştirici bir itina-gösterme zemininde birlikte açığa çıkarabilecektir [*mitzuerschließen*].

Kararlılığında Dasein kendini başkalarının vicdanı [*Gewissen der Anderen*] haline getirme imkânına da sahip olur. Bu yüzden Heidegger'e göre sahici bir başkası ile birliktelik [*eigentliche Miteinander*], ancak sahici bir kendi olmadan doğacaktır, herkes içindeki belirsiz yüzeysel ilişkilerden değil. Dolayısıyla Dasein, kararlılıkta kendi olma imkânı adına kendisini herkesten çekip çıkarmaya ve tecrit olmaya karar verir belki, ancak bu, birlikte olmanın topyekûn reddedilmesine değil sahici bir birlikte olmanın tesis edilmesine yönelik bir adımdır. Dasein kendisini gündelik yaşamın kamusalığından sahici bir kolektiflik formunu inşa etmek üzere, yani yeniden geri dönmek üzere çıkarır. Bu nedenle Heidegger, vicdanın çağrısına kulak verip kendisiyle

karşı karşıya kaldığında Dasein'ın aynı zamanda sorumlu olmaklığıyla [*Schuldigsein, being guilty*]⁸⁰ yüzleştiğini söylediğinde, bu sorumluluğun aynı zamanda başkalarından mesul olma [*Schuldigwerdens an Anderen*] karakterine de sahip olduğunu belirtecek, böylelikle başkasının varoluşunun tehlikeye düşmesini, yanlış yola sevk edilmesini ya da yıkıma uğratılmasını benin sorumluluk alanına sokacaktır. Böylece başkalarından mesul olma, Heidegger açıkça ifade etmese de etik bir boyuta da açılır.⁸¹ Heidegger bu şekilde, sahici kendi olma [*eigentliches Selbstsein*] olarak kararlılığın, Dasein'ı başkalarının dünyasından koparmak anlamına gelemeyeceğini bir kez daha gözler önüne serer. İşte Heidegger'in *Varlık ve Zaman* boyunca yalnızca bir kez başvurduğu ancak belki de en fazla anlam yüklediği halk kavramı, bir kolektiflik formu olarak, sahici anlamda kendisi olan Dasein'ın sahici anlamda birlikte olmasının imkânı olarak tam da bu noktada karşımıza çıkar.

Daha önce birçok kez Heidegger'in sahiciliği, Dasein'ın ölüme yönelik oluşunu anlayarak ölümü öncelemesi biçiminde tarif ettiğini söylemiştik. Dasein kendisini kendi varlık imkânı bakımından ölümlü yüz yüze gelecek şekilde anlamakta, kendisini kendi fırlatılmışlığında bütünüyle üzerine almaktaydı. Gelgelelim Heidegger'e göre varoluşun etrafından dolaşamayacak yegâne imkânı olarak ölüme önceleyici biçimde kendisini yansıtması, yalnızca kararlılığın bütünlüğünü ve sahiciliği teminat altına alır. Varoluşun olgusal anlamda açığa çıkarılan imkânlarını sadece ölüme bakarak temin etmek mümkün değildir. Bunun için Dasein'ın olgusal olarak kendisini yansıttığı imkânların esasen nereden temin edilebileceği sorusuna cevaben Heidegger, miras kavramını öne sürer. Dasein'ın kararlılığı, sahici varoluşun olgusal imkânlarını miras yoluyla [*dem Erbe, the heritage*] devralıp açığa çıkarır (Heidegger, 2008b: s. 435). Kararlılıkla

⁸⁰ “*Schuldig*”in aynı zamanda suçluluğu ve borçlu olmayı da ima ettiği göz önünde tutulmalıdır. Söz gelişi iki İngilizce çeviri de bu iki farklı anlamdan birine ağırlık vermiş, *Schuldigwerdens an Anderen*” ifadesini Macquarrie ve Robinson “*coming to owe something to other*” (Heidegger, 2008b: s. 327) diye çevirirken borçlu olma anlamını Stambaugh “*becoming responsible to others*” (Heidegger, 1996: s. 260) diye çevirirken sorumlu olma anlamını öne çıkarmayı tercih etmişlerdir.

⁸¹ Tabii belirtmemiz gerekir ki, Heidegger bu boyuttan bütün yaşamı boyunca uzak durur. Belki de George Steiner'in ifade ettiği gibi, Heidegger'in 1933'ten 1945'e kadar yaşadığı dönemin etik bir muhasebesini yapmamış olmasının altında da bu mesafe yatar: “Heidegger'in 1933-45'e değinmekten kaçınmasına dair daha ileri bir tahlil, sınamaya değer olabilir. Heideggergil düşünce epistemolojik, fenomenolojik, estetik içgörüler bakımından zengindir. Aristotelesçi ve Skolastik mantık ve retorığın belli yönlerini yeniden değerlendirmeye çağırır. Kendi iddiasında olduğu üzere, ontoloji, varoluşun olgusallığı hakkında sahip olduğumuz en kapsamlı argümandır. Fakat herhangi bir ahlâki ne içerir ne de gerektirir” (Steiner, 2003: 35, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Steiner'e göre etiği felsefesinin dışına itmesiyle Heidegger, Nazizmin kötülüğünü ve bu kötülükte kendisinin üstlendiği rolü anlamayı hiç denememiştir. Heidegger'in “insanlığını kötürümleştiren” bu dışlamadır (Steiner, 2003: s. 36).

fırlatılmışlığa geri dönmek, miras alınan imkânların teslim alınmasını kendi içinde saklar. Dolayısıyla Dasein, ne kadar sahici bir kararlılık içinde olursa, kendi en özsel ve biricik imkânlarını ölümü önceleme doğrultusunda ve yanlış anlamaya yer vermeksizin anlıyorsa, kendi varoluşuna dair aradığı imkânı bulması da tesadüfi ya da yanlış anlamayla olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, Dasein ne denli sahici karar verirse, ölümü öncelemede kendini ikirciksiz bir şekilde en öz ve ayırt edici olanağından hareketle anlarsa, varoluş imkânını da o denli ikirciksiz ve rastlantıdan uzak bir biçimde bulacaktır. Çünkü sadece ölümü önceleme, her türden tesadüfi ve geçici imkânları dışarıda bırakabilir. Ancak ölüm için özgür olma, Dasein'a hedefini mutlak olarak verir ve varoluşunu kendi sonluluğuna iter. Varoluşun kavranacak olan bu sonluluğu, kişiyi rahatlık, hafife alma ve kaçınma gibi formlarda kendilerini sunan en yakınındaki imkânların sonsuz çeşitliliğinden çekip çıkarır ve Dasein'ı kaderinin [*Schicksal, fate*] yalınlığıyla baş başa bırakır. Kader Dasein'ın sahici kararlılığı içinde yatan asli vuku bulma biçimidir. Dasein miras aldığı ve yine de kendisinin seçtiği bir imkânla kendisini özgür bir biçimde ölüme teslim eder. Heidegger'in zamansallığı ve tarihselliği, Dasein'ın anda sergilemiş olduğu kararlılıkla geçmişin şimdide geleceğe taşınması etrafında derinlemesine tartışmasının sebebi budur. Varlığı içinde gelecekle ilgili varolabilen yani ölümüne özgür kalmak suretiyle kendisi olan ve yine olgusal [*faktisch*] oradallığına kendini geri fırlatabilen, gelecekle ilgili olduğu ölçüde asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan olarak Dasein, miras aldığı imkânları kendisine naklederek kendi fırlatılmışlığını üstlenebilmektedir. Yine ancak sonlu olan bir sahici zamansallık kaderi, yani sahici tarihselliği mümkün kılabilir. Dasein'ın zamansallığının da tarihselliğinin de koşulu, sonlu varlığıyla yüzleşebilmesindedir. Dasein'ın tarihselliğini tesis eden kaderdir; dolayısıyla tarihin asli ağırlığı geçmişte de bugünde de bugünün geçmişle bağlantısında da değildir. Kaderin ağırlığı varoluşun sahici vuku buluşunda yatar. Bu ise Dasein'ın geleceğinden yani ölüme yönelik oluşundan doğar (Heidegger, 2008a: ss. 408-409). Heidegger burada hiç şüphesiz Dasein'ın ölüme yönelik varlığına vurgu yapar. Tarihin kökleri, geleceğin içine nüfuz etmektedir. Sahici ölüme yönelik varlık, “yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'ın tarihselliğinin gizli kalmış temelidir” (Heidegger, 2008a: s. 410). Gelgelelim Dasein, kaderini kendisini tecrit etmeyi sürdürerek gerçekleştirmez. Sonluluğuyla yüzleşerek geçmişinden devraldığı

mirasları içinde bulunduğu andaki kararlılığıyla kendi şimdisinde kaderini icra ederken Dasein başkalarıyla birliktedir.

Şüphesiz Dasein ileriye yönelik bir biçimde ölümün kendisine hâkim olmasına izin verdiğinde, ölüme özgür olma dolayısıyla kendi sonlu özgürlüğünün üstün gücü [*Übermacht, superior power*] içinde kendisini anlamaya başlar. Buna karşın Dasein, dünya içinde olduğundan özü gereği başkalarıyla birlikte olma [*Mitsein mit Anderen*] olarak varolur; öyleyse onun vuku bulmaları da birlikte vuku bulmalardır [*Mitgeschehen*]; işte bu birlikte vuku bulmalara Heidegger yazgı [*Geschick, destiny*] diyecektir. Bu bir topluluğun [*Gemeinschaft*], bir halkın [*Volk*] vuku bulmasıdır (Heidegger, 2008b: 436). Bu yüzden yazgının gücü ancak iletişim [*Mitteilung*] ve kavgada [*Kampf*] özgürleşir.⁸² Dasein'in kadere bağlı yazgısı, kendi nesli [*Generation*] içinde ve kendi nesliyle birlikte-Dasein'in sahici vuku bulmasını inşa eder. Böylece Dasein'in ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmesi, birlikte olmanın sahici yapısını da gün yüzüne çıkarır. Beistegui'yi izleyerek söyleyecek olursak kararlılık, Heidegger düşüncesinde tam da topluluğun ortaklığı [*commonality of the community*] olarak hem iletişimin hem de kavganın nesnesidir. Hakkında iletişim kurduğumuz şey, etrafında ortaklaştığımız, paylaştığımız şeydir ve bu paylaşım ancak bir mücadeleyle tesis edilebilecektir (Beistegui, 2002: s. 23). Ölümü önceleme, ölüme yönelik olma kararlılığı ölümüne bir mücadeleyi gerektirdiğinden sahiciliğin koşulu olarak işaretlenmiştir. Başkasıyla ilişki, benin başkasıyla ortaklaşmasını sağlayacak ilişki öyleyse Brock'un söylediği gibi ölümden, "son"da anlamını bulan bir sahicilik ilişkisidir:

“Son” tarafından belirlenen, bir başka söyleyişle, “son” imkânlar olarak anlaşılan kendi saklı imkânları için özgür olan kimse, kendisini aynı zamanda başkalarının varoluşsal imkânlarını yanlış anlama tehlikesinden ya da yanlış yorumlayarak onları kendi imkânlarının çerçevesi içine [girmeye] zorlamaktan da kurtarır: çünkü bağıntısız bir saklı imkân olarak ölüm, insanı ayırır ve deyiş yerinde ise başkalarının Varlığının saklı imkânını anlayacak şekilde bireyleştirir ve bu, kişi kendi ölümünün kaçınılmaz tabiatının ayırıcına vardığında gerçekleşir (Brock: 2008: s. 115).

Dasein'in birlikte olması üzerine bina edilen sahicilik formu olarak halkın yazgısı düşüncesi, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'in politik boyutunu gözler önüne serer. Heidegger'in 1933'teki rektörlük süreciyle ifşa olan siyasal deneyimini felsefi

⁸² “In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei” (Heidegger, 1967: 384).

öğretisiyle ilişkilendiren çalışmaların büyük çoğunluğu ilhamını bu satırlardan alır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği ve beraberinde oldukça zengin bir kavramsal terminolojinin geldiği argümantasyonu bu sayfada zirvesini bulur. Heidegger'in rektörlük dönemi boyunca yaptığı konuşmalar da bilhassa bu felsefeyi mahkûm eden yorumların dayanak noktalarını güçlendirir niteliktedir. Bu konuşmaların büyük bir çoğunluğu, Adorno'dan ödünç alarak söyleyecek olursak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği "sahicilik jargonu"ndan izler taşırken bunların satır aralarında Nazi ideolojisinin anahtar kelimelerinden birçoğuyla karşılaşırız: *Halk, yazgı, kavga ve nesil* gibi kavramlar etrafında dolaşan her düşünce, geçmiş imkânların *mirasının* geleceğe taşınması ödeviyle birleştiğinde kolaylıkla bir Nazi deklarasyonuna da dönüşebilir. Dolayısıyla Michael E. Zimmerman'ın söylediği gibi kendiliğe bu kadar vurgu yapan bir yapıtın [*Varlık ve Zaman*'ın] nasıl olup da bireyi devletin varlığında eriten Nazi ideolojisiyle örtüştüğü tartışma konusu olmaktan çıkar:

Varlık ve Zaman'ın otantik/hakiki varoluştaki temel birleştirici unsur olarak bireyleşmeye vurgusunu dikkate aldığımızda, bireyin Nazi devlette 'hiçbir şey olduğu' iddiası bizi hayrete düşürebilir. Fakat *Varlık ve Zaman*'ın son bölümlerinde Heidegger'in, hakiki bireyleşmenin ancak ortak kaderine teslim olmakta gönüllü bir kuşağın tüm konteksti dâhilinde gerçekleşebileceğini öne sürdüğünü hatırlamamız gerekir. Apaçıktır ki 1933-34 yıllarının politik Heidegger'i kendi hakiki bireyleşmesini ve kendisini 'varlığın' Nasyonal Sosyalizmde faal 'güçleri' olduğuna inandığı güçlere boyun eğerek gerçekleştirmediği denemiştir (Zimmerman, 2011: s. 100).

Sorun daha çok, Richard Wollin'in sözleriyle *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmının kavramsal terminolojisinin görmezden gelinmesidir. Heidegger'in birinci kısmın bireyci bakışını ikinci kısımda kolektif bir bakışla ikame ettiğini unutmamak gerekir (Wollin, 2012: s. 107). Tabii bu hızlı geçişi sağlayan yukarıda sözünü etmiş olduğumuz kategorilerdir.

Gelgelelim başta da söylediğimiz gibi bizim buradaki hedefimiz, daha önce kimi zaman güçlü, çoğu zaman zayıf bir biçimde olsa da defalarca yapılmış bir eleştiriyi tekrar etmek değil. Biz asıl sorunun, Beistegui'nin başka bir bağlamda işaret ettiği gibi, Heidegger'in ontolojiyi siyasete öncel hale getirmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. *Varlık ve Zaman*'daki asıl sorun, Beistegui'ye başvurarak söyleyecek olursak onun politik olması değil radikal bir şekilde apolitik olmasıdır (Beistegui, 2002: s. 10). Siyasetin ya da etiğin gündem olabileceği belki de yegâne kısım, yukarıda

çözümlediğimiz meşhur 74. paragraftır. Ancak burada da Heidegger önce, Dasein’ın tarihselliğini, ölümü önceleyen kararlılığıyla koşullandırmış, ardından da bireysel yazgının ancak halkın kolektif kaderi içinde gerçekleşebileceğini söyleyerek Nazi ideolojisinin kurucu kategorileriyle bezeli bir kolektifliği ön plana çıkarmıştır. Tabii bunları yaparken dahi Beistegui’nin söylediği gibi, Heidegger politikaya kayıtsızdır. Kararlılığı takip edebilecek eksistensiyal seçimler, eksistensiyal analizin dışında bırakılmış, fundamental ontoloji düzeyinde ısrar edilmiş ve Dasein’ın ideal eksistensiyal yapılanmasının ardından etik ve siyaset tartışması hiç açılmadan nokta koyulmuştur (Beistegui, 2002: s. 15).⁸³

Bu yüzden biz daha ziyade ontolojinin her durumda etiği ve politikayı önceleyen ayrıcalıklı konumuna odaklanmayı tercih edeceğiz. Ardından makro ölçekte Heidegger’in siyasal tecrübesinin erken dönem felsefi terminolojisinden nasıl beslendiğini ve yine aynı tecrübenin yol açtığı hayal kırıklığının geç dönem felsefi terminolojisinde nasıl bir dönüşüme sebep olduğunu göstermeyi deneyeceğiz. Mikro ölçekte ise Dasein’ın sahici ya da gayri sahici birlikte olmasının etik ve politik varyantlarının ısrarla gündem dışı tutulmasının bir sonucu olarak *Varlık ve Zaman*’ın belki de en kilit kavramı olan kararlılığın Heidegger’in gündeminden nasıl düştüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak bu yön değişikliğinin izlerini, yöntem bakımından Dasein’ın varoluşunu düşünmeden varlığı düşünmeye tutum bakımından ise kararlılıktan olmaya bırakılmışlığa geçişte sürecek ve bunların esas nedenini, Dasein’ın birlikte olmasıyla mühürlenmiş öznelarası karakterinin etik ve politik bir

⁸³ Aynı fikirde olmasak da Jean-Luc Nancy’nin Heidegger’de bir etik düşüncesinin, üstelik yalnızca *Hümanizm Üzerine*’de değil bizzat *Varlık ve Zaman*’da kökensel bir etiğin var olduğunu güçlü bir şekilde savduğunu belirtmeliyiz. Nancy, Heidegger felsefesinde karşılaştığımız varlığın kendisine karşı sorumlu olmak fikrinin, solipsist ya da egoist hiçbir şey ihtiva etmediğini, tam aksine başkalarına karşı sorumlu olma olanağını bünyesinde barındırdığını iddia eder (Nancy, 2014: s. 399). Zira sorumluluk “bir gayri şahsi ‘Varlık’ ile izole edilmiş bir ‘kendi’ arasında tüketilmez: ‘Gayri şahsi Varlık’ yoktur; daha doğrusu Varlık, bu biçimde ortaya konulmak istenirse, Dasein’ın kişi-Varlığıdır ya da tekrardan, aynı kışkırtıcılığa ve mizaha sahip bir formülasyonla ifade etmek gerekirse, Dasein’ın kişisel Varlığıdır. Sonuç olarak sorumluluk, yalnızca hep başkalarıyla ve başkalarına karşı sorumluluk olarak gerçekleşir” (Nancy, 2014: s. 414). Nihayet Nancy, Heidegger felsefesini, Dasein’ın, kendi varlığında varlığı soru konusu edebilme kapasitesiyle işaretlediği ve varlığın anlamına erişimin gerektirdiği eylemliliğin serimlendiği bir zeminde konumlandırarak bu felsefenin kökensel bir etiği tali değil asli bir anlamda bünyesinde barındırdığını iddia etmektedir: “O [*Dasein*] ‘varolanları Varlığında’ düşünmez, ‘Varlığın hakikatini’ düşünür. *Varlık ve Zaman*’ın düşüncesinin, zaten ‘kendisini temel ontoloji olarak göstermesi’ tam da bu anlamdadır (BW, 258); böylece Varlık düşüncesinin yalnızca bir etiği içerdiği değil, çok daha köktenci bir biçimde, kendisini bir etik olarak içerdiği açık hale gelir. ‘Özgün [*kökensel*] etik’, ‘temel ontoloji’ için çok daha uygun bir adlandırmadır. Etik, tam anlamıyla, temel ontolojide temel olan şeydir” (Nancy, 2014: s. 411).

perspektiften değil ontolojik bir perspektiften tartışmaya açılmasında arayacağız. İşte bu arayış bizi önce Levinas'ın etik pozisyonuna oradan da çalışmamızın sonuç bölümüne taşıyacak.

2.8. FELSEFENİN SİYASETLE TEMASI VE DÖNÜŞ DÜŞÜNCESİ

William J. Richardson'ın, felsefi serüvenini Heidegger I ve Heidegger II diye bölmesine (Richardson, 2003: s. xxvi) itiraz eden Heidegger, böyle bir ayrımın ancak I'de düşündüğü şeyin II'de düşündüğü şeyle başarıya ulaşabileceğinin göz önünde tutulmasıyla mümkün olabileceğini söyler (Richardson, 2003: s. xxii): “Dönüş düşüncesi benim düşüncemde bir değişikliğe karşılık gelir. Ancak bu değişiklik *Varlık ve Zaman*'ın -temel meselesinden vazgeçmek şöyle dursun- hareket noktasının değişmesinin sonucu değildir” (Richardson, 2003: xvi). Heidegger iddiasında kısmen haklıdır, yapıtları birçok tema bakımından süreklilik arz eder tarzda tasarlanmıştır. Ancak diğer taraftan varlığı inkâr edilemeyecek çapta bir makas değişikliğinin olduğunu da görmezden gelmek mümkün değildir. Zira ikinci dönem eserlerine şöyle bir baktığımızda bu belirgin bakış değişikliğinin gerçekleştiğini rahatlıkla görmekteyiz. Söylediğimiz gibi bu değişikliğin merkezinde 1933 deneyimi duruyor. Bu süreçte Heidegger'in yapmış olduğu konuşmalar, *Varlık ve Zaman*'dan izler taşıdığından öncelikle bu dönem üzerinde duracağız.

Heidegger'in meşhur rektörlük konuşması, “Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı” konumuz açısından can alıcı bir öneme sahip. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da sahicilik tartışmasını kendi kaderini bir halkın kaderinde gerçekleştirmeye bağlamıştı. Burada ise “bir halk olarak Alman halkının”⁸⁴ tarihsel görevinden söz eder. Alman halkının manevi tarihsel varoluşu, başlangıcın gücünü teslim etmekle yükümlüdür ki, bu halk kendisini ancak devlette bilebilir. Grek felsefesine işaret eden bu başlangıçla Batılı insan kültüründen ve dilinden hareketle ilk kez varlığı kavrama şansına sahip olacaktır (Heidegger, 2002a: ss. 41-42). Yine Heidegger, çok geçmişte kalmış olan bu başlangıcın ardımızda kalmadığı, aksine önümüzde bulunduğunu ifade eder:

⁸⁴ Görüldüğü gibi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki Dasein kavrayışı Alman halkının Dasein'ı olarak karşımıza çıkmaktadır: “Kendi benliğinin hakikati ve otantikliği için mücadele eden *Dasein*, böylece Alman ulusunun kendi hakiki varoluşu, misyonu ve kaderi mücadelesine dönüşür” (Collins, 2001: s. 55).

...‘var’ olan şey nazarında Greklerin azmi, en başta şaşkınlık ve hayranlık duruşu olan bir duruş, bütünüyle saklı kalmış ve muğlak olan şeyi, bu saklı kalmış ve muğlak olan şeyin insafına kalarak, meydana çıkarmaya dönüştürülecektir; bu saklı kalmış ve muğlak olan şey ise, sorgulamaya değen şeydir. Bu durumda sorgulama, artık, bilgi olarak cevabın birincil evresi, arkamızda bırakabileceğimiz bir evre olamaz; aksine, sorgulama, bizatihi, bilginin en yüce biçimi olacaktır. Böylece sorgulama, bütün şeylerin özünü açığa çıkarmak için en derindeki kuvvetini açacaktır. Bu da bizi, kaçınılmaz olan şey üzerinde odaklanmak için bakışımızı en uçta olanı basitleştirmeye mecbur edecektir. Böylesi bir sorgulama, bilginin çeşitli alanlarının farklı disiplinlerde bölünmüşlüğüne parçalayacaktır; onları, bağlar ve hedefler olmaksızın, dağıldıkları tecrit edilmiş alanlardan ve köşelerden geri çağıracaktır; ve bilimi, bir kez daha insanın tarihsel Dasein’inin bütün dünya-biçimlendiren kuvvetlerinin verimliliğinde ve tomurcuklanmasında yeniden doğrudan zeminleyecektir; bu kuvvetler, doğa, tarih, dil; halk, adet, devlet; şiir, düşünce, inanç; hastalık, delilik, ölüm; kanun, ekonomi, teknoloji gibi kuvvetlerdir. Eğer bilimin özünü varlıkların bütünlüğünün muğlaklığının ortasında, sorgulanmış ve açıklanmış, parçalanmadan sağlam durma anlamında istersek, bu durumda bu öze yönelik irade halkımız için en derin ve en aşırılaşmış bir tehlikenin dünyasını, yani hakikaten tinsel bir dünyayı yaratacaktır. Çünkü ‘tin’ ne boş bir feraset ne keyfi bir zekâ oyunu ne sınırsız rasyonel bir çözümleme meşguliyeti ne de dünya aklıdır; aksine, tin, varlık özüne yönelik kararlılıktır ki bu kararlılık kökenle ve bilgiyle örtüşür. Bir halkın manevi dünyası ise, onun kültürel üstyapısı değildir, tıpkı o halkın faydalı bilgiye ve değerlere dair deposu olmadığı gibi; aksine, bir halkın toprağında ve kanında kökleşmiş kuvvetleri en derin düzeyde muhafaza etmenin sonucunda oluşan güçtür, en derin düzeyde ortaya çıkan ve halkın Dasein’ini en geniş bir biçimde harekete geçiren kuvvettir (Heidegger, 2002a: ss. 44-46).

Yapmış olduğumuz bu uzun alıntı, Heidegger’in fundamental ontoloji projesinin ana hatlarını satır aralarında ele verir. Dasein’in sahici olma imkânı, vicdanının çağrısına kulak verip ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmek üzere kendisini tecrit ederek ve oldum-olasılığından miras aldığı imkânları geleceğine yansıtarak kaderini gerçekleştirmesinde saklıydı. Bu kader Dasein bir birlikte olma olduğundan başkalarıyla birlikte tesis edilebilecekti. Kaderin kolektifliği yazgı, bu kolektifliğin öznesi ise halktı. Burada görüyoruz ki, sahici kolektiflik formu olarak halk kendisini ancak devlet formunda bilebilir; geçmişinden alacağı miras Greklerin mirasıdır; halkı varlığın özüyle buluşturacak olan bu miras, halkın kanında ve toprağında [*Blut und Boden*] köklenen kuvvetleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Nazi iktidarı altında üniversitenin ödevi, bilimin gündemini bu yörüngede belirlemektir. Kolayca görülebileceği gibi *Varlık ve Zaman*’ın felsefi terminolojisi, Alman üniversitesinin siyasal ajandasına tatbik edilmiştir. Karl Löwith konuşmanın bütününe de göz önünde tutarak “felsefi bir bakış açısından, konuşma[nın] başlangıçtan sonuna kadar tuhaf bir biçimde muğlak” olduğunu söyler ve Heidegger’in “varoluşçu ve ontolojik kategorileri özgül bir tarihsel an’a yerleştirmeyi

başar” dığını ifade eder. Böylece Heidegger’in “felsefi amaçları, siyasal durumla *a priori* el ele gider”ken akademik özgürlük, siyasal projeye uyumlu hale getirilir. Öyle ki, Heidegger’in felsefeyi siyasetle ilişkilendirmesiyle dinleyici “pre-Sokratikleri okumaya mı başlaması SA’ya mı kaydolması gerektiği konusunda” şüpheye düşer (Löwith, 2002: s. 92). Beistegui’ye kulak verecek olursak bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira ona göre Heidegger “skandal”ı, Heidegger’in felsefi düşüncesine *rağmen* değil bu düşüncenin bir ürünü olarak meydana gelmiştir. Yalnızca biyografik bir perspektif felsefeyle politikanın bu tehlikeli ilişkisini teşhir etmeye yetmeyecektir. Kabul etmek zorunda olduğumuz şey, düşünmeyi hâlâ provoke etmeyi başarabilen bir felsefi öğretinin 20. yüzyılın olayını kucaklayabilmesidir (Beistegui, 2002: s. 3). Öyle ki, Heidegger’in Nasyonal Sosyalizmle kurduğu ilişkiyle her karşılaşmamızda, aslında karşı karşıya olduğumuz şey, onun varlık düşüncesidir (Beistegui, 2002: s. 5).

Heidegger’in felsefesinin siyaset pratiğiyle göz ardı edilemeyecek kadar güçlü bağının çarpıcı bir örneği de 26 Mayıs 1923’te Fransızlara karşı sabotaj eylemleri düzenlerken esir düşen ve kurşuna dizilen Freiburg Üniversitesi öğrencisi Albert Leo Schlageter’in anısına ölümünün onuncu yıl dönümünde (26 Mayıs 1933) yine aynı üniversite öğrencilerine yaptığı konuşmadır. Heidegger daha konuşmanın başlarında şöyle der: “Ölümü hakkında düşünerek onu onurlandıralım ki ölümü bize hayatlarımızı anlamaya yardım etsin” (Heidegger, 2002d: s. 51). Schlageter, Heidegger’e göre bir insanın yapabileceği “en büyük” şeye teşebbüs etmiş, kendi gücüne yaslanarak halkının gelecekteki uyanışına duyduğu inançla kararlılıkla ölümü göze almıştır. Bütün “ölümlerin en zorunu” ölmek Schlageter’in kaderidir (Heidegger, 2002d: s. 52). Burada da Dasein’in kararlılıkla ölümü öncelemesiyle kaderini gerçekleştirmesi gerektiğine ve bunun sahici kolektifliğin formu olarak halkı tesis edeceğine dair kuramsal akıl yürütmelerin bir kez daha siyasal pratiğin diline tercüme edildiğini rahatlıkla görebiliriz. *Varlık ve Zaman*’dan Nasyonal Sosyalist ideolojiye bu geçiş Löwith’in de gözünden kaçmamış, biraz da şaşkınlık içerisinde *Varlık ve Zaman*’ın merkezi bir kategorisi olan ölümün, yıllar sonra Nasyonal Sosyalist bir “kahraman”ın anılmasında devreye sokulabileceğini kimsenin tahmin edemeyeceğini söylemiştir (Löwith, 2002: s. 95).

Her ne kadar bu örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da bir yanda bu hususta derinlikli bir çok çalışma yapılmış olması itibariyle diğer yandan da bu çalışmalarda Heidegger’i

kurtaran ve mahkûm eden birçok argüman detaylıca işlenmiş olduğundan kendi çalışmamız bakımından önem arz eden noktaya yoğunlaşmamız faydalı olacaktır.⁸⁵ Bu nokta Heidegger'in Nasyonal Sosyalist projeyle temasını hep *Varlık ve Zaman*'ın etrafında toplanan erken dönem çalışmalarının terminolojisiyle kurmuş olması ve Alman halkının uyanışını ontolojik bir zemine oturtturarak tartışmasıdır. Beistegui'nin dikkat çektiği gibi Heidegger'in bu tutumu, onun Nazizm'in Dasein'ı, özgürleştirme ve sahici bir topluluk içinde yeniden yaratma potansiyelini gerçekten barındırdığına inandığını gösteren bir işarettir (Beistegui, 2003: s.78). Bu tartışma Heidegger felsefesini zorunlulukla siyasal bir bağlama yerleştirmektedir. Bu yüzden politik sorular sormadan Heidegger okumanın artık mümkün olmadığını söyleyen Thomas Sheehan'ın haklı olduğunu kabul etmemiz gerekir (Sheehan, 2002: s. 32).

Bize göre Heidegger'in felsefesiyle siyaseti arasındaki bağı hiç değilse pratikte koparmış olmasında asıl soru konusu edilmesi gereken husus, fundamental ontolojinin politik uzantılarıyla -yani varlığın hakikatiyle Dasein'ın kuracağı ilişkinin gayri sahici bir kolektiflik formu olarak bir başkasıyla birlikte olmadan sıyrılıp bir halk oluşa açılma kararlılığını gerektirmesi düşüncesiyle- Nasyonal Sosyalist ideoloji arasındaki uçurumun yaratmış olduğu hayal kırıklığıdır.⁸⁶ Alman üniversitelerinin bilgiyle ilişkisini politik bir ekseninde düşünmeye teşebbüs etmiş olsa da, Heidegger'in asıl talebi, Lyotard'ın yerinde tespitiyle, bilgi ve eğitimin Nazi kadrolarınca keyfekeder politizasyonu değil, halkın ontolojik yazgısını gerçekleştirmesine “popüler ontoloji”nin yardımcı olmasıdır (Lyotard, 1997: ss. 68-69). Heidegger'in bu beklentisi hiçbir zaman karşılanmamıştır.

⁸⁵ Bu noktada Heidegger'in söyledikleri üzerinden Nazi ideolojisiyle ilişkisini kurma ve Heidegger'i buradan doğru mahkûm etme çabalarına karşı “Heidegger'in sessizliği rektörlüğünün gürültüsünden çok daha kulakları sağır edicidir” (Krell, 2002: s. 139) diyen David Farrel Krell'in ve Heidegger'in Nazizminin izini metinlerinde ya da konuşmalarında dile getirdiklerinde değil dile getirmediklerinde sürmemiz gerektiğini söyleyen (Lyotard, 1997: s. 52) Jean François Lyotard'ın perspektiflerini daha anlamlı bulduğumuzu da belirtmemizde fayda var.

⁸⁶ Heidegger, Freiburg Üniversitesine 4 Kasım 1945 tarihli bir mektubunda Nasyonal Sosyalist projenin Avrupa kültürünün içinde bulunduğu krizden çıkma noktasında kendisini umutlandırdığını ve düşünsel bir müdahalenin bu projenin temel unsurlarını derinleştirip dönüştürebileceğine olan inancını net bir şekilde dile getirir: “kesin bir biçimde kaniydim ki entelektüellerin özerk bir ittifakı, ‘Nasyonal Sosyalist Hareket’in bir dizi temel unsurunu derinlikli hale getirebilir ve dönüştürebilirdi ve bu yolla, kendi tarzında, Avrupa'nın nizamsızlığının ve Batı ruhunun krizinin üstesinden gelmeye katkıda bulunabilirlerdi...Ayrıca, Alman halkının ezici çoğunluğunun özgür seçimiyle tezahür eden irade, Nasyonal Sosyalist bir yönelimde yeniden yapılanma emeğini teyit ettiği sürece; Batı'ya karşı yönelen genel karışıklığa ve tehdiye tutarlı ve etkili bir tarzda çare olması için üniversite düzeyinde iştirak etmeyi zorunlu ve tatbik edilebilir olarak gördüm” (Heidegger, 2002b: ss. 66-67). Yine Marcuse'ye yazdığı bir mektupta Heidegger şöyle der: “1933'le ilgili olarak: Nasyonal Sosyalizm'den, bütünlüğü içinde hayatın manevi bir yenilenmesini, toplumsal çelişkilerin kaynaşmasını ve Batı Dasein'ının komünizm tehlikesinden kurtulmasını umdum” (Heidegger, 2002c: s. 81)

Gelgelelim söz konusu hayalkırıklığıyla Heidegger, başkalık ve öznelarasılık sorununu ontolojik bir zeminden ziyade etik ve politik bir zeminden hareketle düşünmeyi de tercih etmemiştir. Oysa Jürgen Habermas'ın da belirttiği gibi sorunun kaynağı, Heidegger'in *Mitsein*'a varlık sorunuyla ilgisinde yalnızca türevsel bir statü vermesi (Habermas, 2002: ss. 110-111), böylece toplumsallaşma ve öznelarasılık boyutunu birincil mesele haline getirmeyi ısrarla reddetmesidir. Bunun yerine Heidegger, *Dasein*'in varoluşsal çözümlemesini felsefesinin dışına iterek başkalık ve öznelarasılık sorununu felsefesinin gündeminden düşürme yoluna gitmiştir. Bu tercihin altında yatan neden, Heidegger'in *Dasein*'in kurucu kolektif kapasitelerine olan güvenini, hem bireysel siyasal pratiğinin hem de içinde bulunduğu tarihsel toplumsal koşulların bir neticesi olarak kaybetmiş olmasıdır. Bunun en açık göstergeleri a) Batı metafiziğinin krizini varlığın unutulmuşluğundan ziyade varlığın terk edilmişliğine ya da varlığın kendisini unutturmuş olmasına/saklamasına dayandırarak başrolü *Dasein*'dan alıp varlığa vermesi b) *Dasein*'in varoluşu yerine varlığı düşünmeye yoğunlaşması c) *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in rahatlıkla etkinliğinin en kurucu unsuru olarak teşhis edebileceğimiz kararlılık kavramını terk etmesi ve bunun yerine oluruna bırakma [*Gelassenheit*] kavramını öne çıkarmasıdır.

İlk iki maddeyi birbirleriyle ilişkilerinde düşünecek olursak Heidegger'in, *dönüşün* ardından varlığın kendisini Antik Yunan'dan bu yana sakladığını çok güçlü bir biçimde ifade etmeye başlamasını hareket noktası olarak alabiliriz. Varlık kendisini varolanlarda ifşa ederek geri çekilir. Varlığın kendisini saklaması, kendisini aydınlatmasının bir karakteridir artık. Bu gizlenme öyle bir boyuttadır ki, düşünme, varlığın peşinden gitmeyi bırakacaktır (Heidegger, 1984: s. 26). Dolayısıyla varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın unutulmuşluğu olarak varlığın unutulmuşluğu insanın kabahati değil, varlığın marifetidir. Miguel De Beistegui'nin işaret ettiği gibi artık ayrımın unutulmuşluğu, ne hafızada bir kusurun sonucu ne de insanın unutulmuşluğun dışına taşıyabileceği ne nesneleştirebileceği bir şeydir. İnsan unutulmuşluğun öznesi dahi değildir, unutan özne değildir, çünkü insan özne değildir. O *Dasein* olarak tam da bu kökensel unutulmuşluğun uzamında ikamet eden bir varlık tarzına mahkûmdur (Beistegui, 2003: s. 51). İnisiyatif varlığın bizzat kendisindedir. Varlığın unutulmuşluğu, özünü perdelemesi neticesinde, yani varlık kendisini kendisine

sakladığında ayrımın çökmesi sonucunda meydana gelir ve işte varlığın yazgısı tam da bu çökmenin ardından başlayacaktır (Heidegger, 1984: ss. 50-51).⁸⁷

Heidegger'in burada yaptığı Dasein'ı talileştirmektir.⁸⁸ Öyle ki, tarih insanın ya da insanlığın tarihi değildir artık. Tarih varlığın tarihidir, varlık, insan varlığından kendi hakikatini varolanlar içinde temellendirmesini talep ettiğinde insan bu tarihin sahnesine çıkar. İnsan ancak özünü varlığın kendisiyle ilişkisinden hareketle ele alması ve bu ilişki doğrultusunda kaybetmesi, yadsıması, özünden vazgeçmesi, terk etmesi ve nihayet onun zeminini tesis etmesi ölçüsünde ama hep onunla ilişkisinde sahneye çıkabilir; özü varlığın talebiyle belirlendiği ölçüde varlığın tarihinde kendisine yer açabilir (Heidegger, 2003: s. 82).

İnsan varlığın kendisi tarafından varlığın hakikatine fırlatılmıştır. Böylece yapabileceği tek şey, varlığın hakikatinin koruyucusu olabilmektir.⁸⁹ Yine böylece varlığın açıklığı [*Lichtung*] içinde varolan, varolan olarak görünebilecektir: “Onun görünüp görünmeyeceğine ve nasıl görüneceğine, Tanrı ve Tanrıların, tarih ve doğanın, Varlığın açıklığı içine girip giremeyeceklerine, Mevcudiyetlerini sürdürüp sürdüremeyeceklerine karar vermek insana düşmez. Varolanın gelişi Varlığın yazgısına [*Geschick des Seins*] bağlıdır” (Heidegger, 2013a: ss. 22-23, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Bu tabloda Heidegger'in insana biçtiği rol, varlığın çobanı değildir [*Der Mensch ist der Hirt des Seins*]. Varlık kendisini kimi kez verir, kimi kez de geri çeker. İnsana düşen, geri

⁸⁷ Heidegger, burada ilhamını Herakleitos'un ünlü fragmanından alır: Doğa saklanmayı sever [*physis kryptesthai philei*] (Heidegger, 1972: s. 52). Ancak burada Heidegger'in Greklerin doğa kavrayışına dair düştüğü notu göz önünde tutmak gerekir. *Physis*, bugünkü doğa anlamında “maddi şeylerin, atomların ve elektronların” bir tezahürü değildir. Ortaya çıkan güce, bunun altında hüküm sürene gönderme yapar ve bu güç oluş kadar varlığı da kapsar. Bu yönüyle *physis* saklı olanın ortaya çıkma sürecidir (Heidegger, 2008c: ss. 237-238). Bu yüzden Heidegger bir başka yerde varlığın, tarihinin daha başlangıcında bir yandan gizlilikten çıkması bağlamında *aletheia* olarak ama diğer yandan da ortaya çıkma anlamında *physis* olarak kendisini açığa çıkardığını iddia eder (Heidegger, 2003: s. 4) Böyle düşünüldüğünde varlığın kendisini geri çekmesi Herakleitos'un doğaya ilişkin sözlerinde ilk ve son kez dile gelmiş, düşünmeden uzaklaşan varlık dolayısıyla varlığın kendisini geri çekmesinin dahi üzeri örtülmüştür. Heidegger bunun için varlığı düşünmenin geriye doğru bir adım olduğunu söyleyecektir. Üzeri örtülü olana yönelen düşünme, başlangıcı düşünme olarak geriye yönelen bir düşünmedir (Heidegger, 1972: s. 30).

⁸⁸ J. Glenn Gray, Heidegger'in insan merkezci felsefe geleneğini, bu talileştirmeye aşındırarak varlığı düşünmeyi merkeze alan hamlesini Kantçı manada yeni bir Kopernik devrimine benzetir (Grey, 2012: s. 281). Enteresane olan bu devrimin yalnızca Batı felsefesi geleneğini değil, *Varlık ve Zaman*'ı da kapsıyor olmasıdır.

⁸⁹ Heidegger'e göre bunu layıkıyla yerine getirebilecek olanlar dahi istisnai olanlardır. Varlığı düşünmek, yeni bir başlangıcı gerektirmektedir. Ancak bu düşünmeyi yerine getirebilmek, herkesin hep birlikte icra edebileceği bir etkinlik değildir. Dolayısıyla varlığın ışığının aydınlığında durabilmek, toplumsal değil bireysel olarak mümkün olabilmektedir (Heidegger, 2012: ss. 12, 24).

çekmesinde ve vermesinde varlığı düşünmeye açık olmaktır. Elbette Heidegger, insanın varlığı düşünmüyor oluşundan sıkça şikâyet etmektedir. Ancak bu kez, yükü insanın omuzlarından alacaktır:

Hâlâ düşünmüyor oluşumuz, düşünmeye çağıran hiçbir surette sadece henüz insanın yüzünü, özü itibariyle üzerine düşünülmesi gereken olarak kaldığı için kökeni ve mahiyeti icabı düşünülmeyle isteyene yeteri kadar çevirmemesi nedeniyle değildir. Daha çok hâlâ düşünmüyor oluşumuz düşünülecek olanın insandan yüz çevirmesi, uzun süre önce çevirmiş olmasından kaynaklanır...[İ]nsan, düşünülmesi gereken geri çekildiği sürece gerektiği gibi düşünmeye muktedir değildir (Heidegger, 2008d: s. 311).⁹⁰

Varlığın geri çekilmesinin ve insanın varlığı düşünmeyi unutmasının zirve noktası tekniğin egemenliğidir. Oluruna bırakma kavramıyla daha çok Heidegger'in tekniğe ilişkin çözümlerinde karşılaşmamızın nedeni de budur. Heidegger'in politik nihilizmi tam da bu zeminde onun teknik çözümlemesinde bize kendisini göstermektedir.

Heidegger *Teknik Sorusu*'nda teknik diye adlandırılan şeyin tekniğin özüyle aynı şey olmadığını iddia ederek, yalnızca teknik olanın peşine düşmekle, tekniğin özünü kavrayamayacağımızı söyler (Heidegger, 1998b: s. 11). Ona göre teknik yalnızca bir araç değil bir açığa çıkarma biçimidir. Böyle bakıldığında tekniğin özü başka bir biçimde karşımıza çıkar ve artık açığa çıkma olarak hakikatin alanıyla ilgili bir şey haline gelir (Heidegger, 1998b: s. 17). Tekniğin açığa çıkarma biçiminin modern dünyadaki sureti doğaya yaklaşım tarzında da karşımıza çıkar: “çağcıl tekniğe baştan aşağı egemen olan açığa çıkarma, *poiesis* anlamındaki bir varlığa getirmeye doğru yayılmaz. Çağcıl teknikte hüküm süren açığa çıkarma, ortaya çıkarılıp depolanabilecek türden enerji sağlamasını doğadan yakışıksızca isteyen bir çağrıdır”. Böylelikle doğa, kendisinden elde edilecek enerjiye göre tarif edilir hale gelir: “Artık tarımcılık, motorize hale gelmiş gıda sanayiidir. Hava, azot vericiliğine göre; yer, maden cevherine göre; maden cevheri de örneğin uranyuma yükümlü kılınır, uranyumun yükümlülüğü ise yıkıcı ya da yapıcı kullanıma dönüştürülebilecek olan atom enerjisine göre belirlenir” (Heidegger, 1998b: s. 20).

⁹⁰ Bu çerçevede varlığın kendisini düşünülür kılması, başka bir ifadeyle varlığın insanı kendi özünü düşünmeye çağırması, bir bağıştır. Bu bağış sayesinde insan özü gereği ne ise o olacaktır. Bu bağıştan dolayı insanın minnettar olması, düşünülmesi gerekeni düşünerek [*denken*] düşünülmesi gerekene şükretmesi [*danken*] gerekmektedir (Heidegger, 2008e: s. 63).

Doğa için geçerli olan insan için de geçerlidir. İnsan, tekniğin bu buyurma mantığı içinde fail değil bir bileşendir: “Ormanda kesili ağaçları ölçüp biçen, görünürdeyse tıpkı dedesi gibi aynı orman yollarını aynı biçimde arşınlayan ormancı, bilse de bilmese de, günümüzde, kereste sanayinin buyruğu altındadır” (Heidegger, 1998b: s. 24). İşte tekniğin bu buyurucu açığa çıkarma mantığını Heidegger *Gestell* yani çatı diye adlandırır.⁹¹ Çatı, bütün açığa çıkarma tarzlarında olduğu gibi yazgının, varlığın yazgısının bir takdiri olarak tarihsel sürecin en uç noktası olarak değerlendirilmelidir. İnsan bir kez daha Heidegger tarafından yazgının çağrısını dinlemekle yükümlendirilir: “[i]nsan, yazgıyı dinlediği, dolayısıyla itaatkâr değil de yalnızca yazgıya kulak verdiği kadarıyla ilk kez tam anlamıyla özgür olur” (Heidegger, 1998b: ss. 31-32). Bu yüzden insanın asıl etkinliği onun edilginliğindedir. Kendisini tarihin aktörü pozisyonundan çıkarmalıdır. Bu kez tekniğin çatısı altında kendisini gizleyen varlığın talebini duymalı ve elinden çok şey gelmediğinin ayırdına varmalıdır:

[insan] günün birinde yine Varlığın Yakınına gelebilecek olursa, öncelikle isimsiz olarak varolmayı öğrenmeli. O, hem kamusalıktan tarafından baştan çıkarılmayı hem de kişiye özgü olanın güçsüzlüğünü aynı şekilde bilmeli. İnsan konuşmadan önce, Varlığın talebini duymalı ve bu talep karşısında kendinin pek az veya nadiren bir şey söylemeye hakkı olduğu tehlikesini bilmeli. Ancak böyle olduğunda söze kendi özünün değeri ve insana da Varlığın Hakikati içinde ikamet etmesi için meskeni yeniden bahşedilebilir (Heidegger, 2013a: s. 11).

Bu nokta kritiktir, çünkü Heidegger’e göre olan bunun tam tersidir. Teknik dünya, insanın kimi etkinliklerinin bir neticesi olarak yorumlanır. Teknik, taslağını insanın çıkardığı bir plana bağımlı kılındığında insan ya bu plana tâbi olur ya da onu kendisine tâbi kılar. Böylece tekniğin çatısı altında olan biten herşey insana ve onun etkinliklerine indirgenir. Tekniğin yalnızca insanın işi olduğu yönündeki kanı böyle güç kazanır ve

⁹¹ Bu satırlardan hareketle Zimmerman, Heidegger’in teknik bağlamında geliştirdiği modern teknoloji eleştirisinin üç anlama geldiğini söylerken bu çok boyutlu kavrayışı oldukça yalın bir şekilde kavramamızı sağlar: “Heidegger’e göre ‘modern teknolojinin’ birbirleriyle bağlantılı üç anlamı vardır: İlki, genellikle *endüstriyalizm*le ilişkilendirilen teknikler, aygıtlar, sistemler ve üretim süreçleri; ikincisi genellikle *moderniteyle* ilişkilendirilen rasyonalist, bilimsel, komersyalist, faydacı, insan merkezci, seküler dünya görüşü; üçüncüsü şeyleri, hem endüstriyel üretim süreçleri hem de modernist dünya görüşünü mümkün kılan *çağdaş anlama yahut işa etme modu*. Heidegger ‘modern’ teknolojinin üçüncü anlamının çok önemli olduğu iddiasındadır. Hem endüstriyalizm hem de modernite, şeyleri teknolojik gücün egemenlik alanını teknolojik güç lehinde genişletecek hammadde olarak anlama amacındaki çağdaş eğilimin semptomlarıdır. Heidegger’e göre, şeylerin bu tek-boyutlu izahı, insani kararlardan değil, bizatihi ‘varlığın tarihi’ içindeki gelişmelerden doğmuştur. Bu tarih içindeki teknolojik aşama şeylerin anlaşılma tarzını, insanları şu ya da bu şekilde endüstriyel düzenin bir parçası olmaya ve onunla ilişkili modern dünya görüşünü benimsemeye mecbur kalacakları ölçüde dönüştürmüştür” (Zimmerman, 2011: ss. 1-2).

güç kazandıkça da tekniğin özünde konuşan varlığın sesi duyulmaz olur (Heidegger, 1997b: s. 21). Oysa Iain D. Thomson’ın belirttiği gibi Heidegger’e göre insanın yapması gereken, teknik çatısı altında kendisini gösteren modern teknolojiyi yalnızca insanın çözebileceği bir problem olarak teşhis etmek değil, varlığa ilişkin kavrayışını değiştirerek meseleyi ontolojik bir durum olarak saptamaktır (Thomson, 2012: s. 105).

Bu tutum değişikliği kararlılıktan oluruna bırakmaya geçişi de anlamamızı kolaylaştırır. İnsanın kararlılığının gücü, varlığın geri çekilmesinin bir sonucu olan tekniğe yetmez, çünkü bu gücü yaratan insan değildir:

Tekniğin gelişimi bu arada gittikçe daha hızlı cereyan edecek ve hiçbir yerde durdurulamayacak. Hayatın bütün alanlarında insan teknik aygıtların ve otomatların güçleri tarafından hep daha sıkı bir biçimde kuşatılacaktır. Her yerde ve her anda teknik tesis ve kuruluşların herhangi bir şekilde insanı meşgul edip zorlayan, zincirleyen, sürükleyip götüren ve sıkıştırıp rahatsız eden güçler, işte bu güçler, çoktan insanın irade ve karar yeteneğini aşarak büyümüşlerdir, çünkü bu güçler insan tarafından yaratılmamıştır (Heidegger, 2013b: s. 15).

İnsanın yapabileceği, varlığa yönelik sükûnetli bir düşünmedir yalnızca ve bunun kavramsal karşılığı Heidegger’e göre oluruna bırakmadır. Dreyfus ve Jane Rubin, Heidegger’deki bu geçişi muazzam bir şekilde yakalarlar. Modern teknolojinin nihilizm çağından, nihilizmin aşıldığı bir çağa nasıl geçileceği konusunda Heidegger’in kararlılık fikrini reddettiğini, bunun yerine varlık anlayışına dair sükûnet içinde kalarak olanaklı bir değişikliğe açık olmaya bırakılmışlığı önerdiğini iddia ederler. Oluruna bırakma ile insan varoluşu, teknolojik nihilist dünyanın, bu dünyanın nimetlerinden faydalanmasıyla içinde ama aynı zamanda kendisini bu dünyadan azat etmesiyle dışındadır.⁹²

Heidegger buradan hareketle, oluruna bırakma ile endişenin dayanılmaz ağırlığına karşı kararlılıkla direnmek yerine artık varlığın hüküm süren teknolojik kavranışı dışında “huzurlu”, “makul” bir yaşamı öne çıkarır (Dreyfus, Rubin, 1991: s. 337). Bize göre bu geçiş, Heidegger’in insan varoluşunun içinde bulunduğu kriz durumundan çıkmak adına devreye sokabileceği kolektif kurucu kapasitelerine güvenmekten vazgeçtiğinin ilanıdır. Bu ilan en güçlü yankısını, ölümünden sonra yayınlanan meşhur *Der Spiegel* söyleşisinde sarf ettiği sözlerde bulur: “Felsefe, dünyanın hâlihazırdaki şartlarının

⁹² “Teknik dünyaya eş zamanlı evet ve hayır tutumunu eski bir söz ile nitelemek isterim ki bu, *Şeylere Bırakılmışlıktır [die Gelassenheit zu den Dingen]*” (Heidegger, 2013b: s. 18).

hemen dönüştürülmesine etkide bulunamayacaktır. Bu yalnızca felsefe için doğru değildir; bütün beşeri düşünce ve gayretler için de doğrudur. Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir” (Heidegger, 2002e: s. 259).

2.9. SONUÇ: FUNDAMENTAL ONTOLOJİDEN POLİTİK NİHİLİZME

Heidegger düşüncesindeki bu dönüş, bize göre köklerini Heidegger’in Avrupa kültürünün içinde bulunduğu krizin nedenlerini ve çaresini hep ontoloji ekseninde düşünmesinde bulur. Ontolojinin temel meselesi olan varlığı düşünme, Heidegger’in erken dönem yapıtlarında Dasein’in varoluşunun çözümlemesinden geçer. Bu çözümleme Dasein’i bir imkânlar varlığı olarak teşhis eder ve bu imkânlardan hangisine kendisini yansıttığıyla ilgisinde Dasein’in gayri sahici ya da sahici olma tarzlarını belirler. Gayri sahiciliğinde Dasein, endişenin yarattığı tekinsizlik duygusuyla kendisini hergünlüğün kamusalığında cereyan eden ve boş konuşma üzerinde yükselen öznelarasılığın bir başkası ile birlikte olma formu içinde var olur. *Mitsein* ya da *Mit Dasein*, böylece Heidegger düşüncesinde Dasein’in eksistensiyallerinden biri olarak karşımıza çıkar ama Jean-Luc Nancy’nin söylediği gibi, aslında kendisine hiçbir zaman kaygı, endişe, ölüme yönelik olma gibi kavramların işgal ettiği merkezi konuma layık görülmezler (Nancy, 2008: s. 2). Bunun sebebi hergünlüğün varlık tarzının kavramsal karşılığının Heidegger’e göre düşmüşlük olmasıdır. Dasein, düşmüşlüğünden ancak endişesinin asıl kaynağı olan sonluluğuyla yüzleşerek çıkar. Kaderi bu yüzleşme neticesinde önüne serilir. Ancak bu kader, Dasein’in özü birlikte olma olduğundan yine öznelarası bir zeminde gerçekleşecektir. Söz konusu sahici öznelarasılığın adı halktır. Bunun için Nancy, *mit* edatının Heidegger düşüncesindeki asıl işlevinin halk kategorisini devreye sokmak olduğunu söylerken ve hatta Heidegger’in böylece Dasein’in kendisini tarihselleştirme imkânını kristalleştirdiğini iddia ederken haklıdır (Nancy, 2008: s. 3). *Mit, Varlık ve Zaman*’ın ekonomisinde *Das Man* ile *Volk* arasında saklanmış, kaybedilmiş ya da baskılanmıştır (Nancy, 2008: s. 5).

Heidegger’in varoluş çözümlemesi böylece politik bir alan açar, ancak hâlâ politika kendi dinamiklerinden doğru değil, varlık sorunu temelinde söz konusu edilir. Rektörlük dönemi konuşmaları, bu yönüyle fundamental ontolojinin jargonuyla bezenmiştir. Nazi ideolojisiyle fundamental ontoloji arasındaki mesafe, Heidegger’i

ontolojik bakışla öznelarasılığı düşünmekten vazgeçirmemiş; aksine Dasein'ın varoluşunun tali, varlığın yazgısının asli olduğu yeni bir felsefi dönemin başlamasına vesile olmuştur. Heidegger'e göre dünya karanlıklar içindedir, tanrılar dünyayı terk etmiş, yeryüzü baştan aşağı tahrip edilmiş, insanlar bir yığına dönmüş ve ortalama olan zaferini ilan etmiştir (Heidegger, 2000: s. 47). Tespit doğrudur belki, ancak sorun Heidegger'in sunduğu reçetededir. Dünyanın içinde bulunduğu karanlık, insanın kabahatiyle değil varlığın yazgısının neticesinde meydana gelmiştir. Bir kez daha söyleyecek olursak kendisini gizleyen de gösteren de varlıktır. Heidegger, öznellik metafiziğinin eleştirisiyle insan merkezci felsefe geleneğini reddettiği iddiasındadır. Ancak bize göre yaptığı, insan dünyasının bütün sorunlarını varlığın yazgısına havale ederek, *Varlık ve Zaman* boyunca insanın omuzlarına bindirdiği bütün yükü geri almaktan ibarettir. Bu hamlenin tercümesi politik nihilizmdir. Heidegger'in fundamental ontolojiyle başlayan felsefi serüveni politik nihilizmle nihayete ermiştir.

Heidegger, Dasein'ın varoluş çözümlemesiyle insanın dünya içindeki varlığını birlikte olma olarak tayin etmiş, ancak bu birlikte olma neticesinde beliren etik boyuta, söz gelişi başkasının ölümünün deneyiminin insanı nasıl bir etik sorumlulukla karşı karşıya bıraktığı meselesine yüz çevirmiştir (Critchley, 2008: s. 143). Hergünkü yaşamın kamusalığında yabancılaşmayı soru konusu haline getirmiş, ancak yabancılaşmanın ontolojik sorunla ilgisini kurmak uğruna ekonomik yabancılaşmayı ve beraberinde gelen bütün bir tartışmayı görmezden gelmiştir (Bourdieu, 1991: s. 68). Modern teknolojinin doğayı ve insanı kuşatma tarzlarına yoğunlaşmış, ancak bu kez de tekniğin özünde kendisini gizleyen varlığın sesine kulak vermeyi önermiş, böylelikle tekniğin gelişimindeki bilimsel keşifleri, ekonomik süreçleri, milliyetçiliği ve başka maddi ve kültürel faktörleri yok saymıştır (Zimmerman, 2011: s. 292).

Netice itibariyle Heidegger, Husserlci fenomenolojinin açtığı alanı alabildiğine genişletmiş; Husserl'in yaptığı aksine öznelarasılığı bir yöntem ve nesnellik tartışmasının sınırlarının çok ötesine taşımış; Dasein'ın hergünkü yaşamının detaylı bir çözümlemesi üzerinden başkasıyla birlikte olmanın somut tezahürleri üzerinde yoğunlaşmış; modern teknolojiye ilişkin saptamalarıyla Avrupa kültürünün krizini tam kalbinden yakalamış ve böylelikle, insan varoluşunun kolektif kurucu kapasitelerini etik ve politik bir perspektife yerleştirme fırsatını ele geçirmiş; ne var ki, ontolojik bakıştan

bir türlü sıyrılamadığı için bu fırsatı elinin tersiyle itmiştir. İşte Emmanuel Levinas'ın başkılığa ilişkin çözümleneleri, bu fırsatı bir tarafından yakalayacak ve öznelerarasılık sorununu etik bir zeminden hareketle tartışmaya açacaktır...

3. BÖLÜM

ÖZNELERARASILIĞIN VE BAŞKALIĞIN ETİK YORUMU: EMMANUEL LEVINAS

Levinas'ın kuramsal serüveninde yola çıkmadan önce, düşünürün hem Husserl'le hem de Heidegger'le ilişkisinin hem esin verici hem de eleştirel bir seyir izlediğini not etmek gerekir. Bu bakımdan Levinas'ın Husserl ve Heidegger'le ilişkisi ikili bir hat izler. Husserl fenomenolojisi, bir yandan Levinasçı düşüncenin üzerinde yükseldiği zemindir; diğer yandan epistemoloji eleştirisinin temel hedefidir. Heidegger söz konusu olduğundaysa durum iyiden iyiye enteresan bir hal almaktadır. Heidegger bir filozof ve bir Nazi, Levinas ise bir filozof ve bir Yahudidir. Her iki ismin de kimliklerinin bu yönlerinin çoğu kez yer değiştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yüzden aralarındaki ilişkiyi, salt kuramsal düzeyde cereyan eden felsefi bir mücadele olarak değil, bir Yahudi'nin bir Nazi'yle hesaplaşması bakımından politik bir mücadele olarak da değerlendirmemiz gerekir.

Levinas daha düşüncesinin ilk olgun meyvesi *Varoluştan Varolana*'da Heidegger felsefesinden aldığı esini itiraf ederken bu düşünceden kurtulma yönünde bir gayret göstereceğini de ilan etmektedir. Levinas'ın düşünsel serüveni bu gerilimi doğrularcasına, Heideggerci ontolojinin etkilerinden etiğe doğru bir kaçış, ontolojiyle bezenmiş dili, etik bir terminolojiyle arındırma girişimi olarak okunabilir. Buradan hareketle ilk dönem yapıtları *Varoluştan Varolana* ve *Zaman ve Başka*, bu izlekte Heideggerci ontolojiyle hesaplaşma zemininin yine Heidegger terminolojisinin yapısöküme uğratılmasıyla tesis edildiği birinci momente; ilk başyapıtı *Bütünlük ve Sonsuz* başkaya/başkasına açılan ve fakat Levinas'ın biyografi niteliğindeki metni *İmza*'da teslim ettiği gibi hâlâ ontolojinin diline başvuran geçiş momentine (Levinas, 1997a: s. 295); *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* ise ontolojik dilin izlerinin tamamen silindiği radikal etik momente karşılık düştüğünü söyleyebilir ve tüm bu aşamaların Heidegger'le felsefi olduğu kadar politik bir hesaplaşma mahiyeti taşıdığını iddia edebiliriz.

Ne var ki Levinas, Heidegger düşüncesiyle hesaplaşmaya o kadar odaklanmıştır ki, Heideggerci ontolojinin çıkmaza girdiği yeri tespit edememiş, nasıl ki Heidegger, Avrupa'nın krizini varlığın unutulmuşluğuna endeksleyerek politikanın etrafından dolaşmışsa, Levinas da çareyi ontolojiden arınmış bir etiğin inşasında arayarak aynı yanılgıya düşmüştür. Şüphesiz hem *Bütünlük ve Sonsuz* hem de *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*, üçüncü taraf üzerinden hukuku ve devleti tartışmaya açarak politika boyutuna kapı aralamıştır. Ancak ana tartışma gündemi göz önünde tutulduğunda politikanın işgal ettiği yer neredeyse yok denecek kadar azdır. *Olmaktan Başka Türülü*'yle birlikte Levinas, etik ve politika ilişkisini daima sancılı bir şekilde ama hep etiğin lehine sonuçlanacak bir tartışma evreninde ele almıştır. Yine de politikanın etikle ilişkisi hiçbir zaman layık olduğu değeri Levinas düşüncesinde bulamamıştır. Heidegger'den kurtulma çabası, etiği ontolojinin dilinden uzaklaştırmış, gelgelelim siyaset felsefesinin diline yakınlaştırmaya yetmemiştir. Levinas siyaseti görmezden gelmemiş, etiğin siyasetle bağının mutlak surette kurulması gerektiğini teslim etmiş, ne var ki bu alanların birbirleriyle ilişkilendirme tarzı üzerine kafa yormamıştır. Bunda bütün felsefi kariyeri boyunca negatif değer yüklediği kategorileri hep siyaset alanıyla ilişkilendirme tasarrufunun payı büyüktür. Levinas, siyaseti daima devlet politikaları düzeyinde negatif bir perspektiften okumayı tercih etmiş, başka bir siyasetin, başka bir toplumsal düzen tahayyülünün mümkün olup olmadığını hiç soru konusu etmemiştir. Bu durum Levinas'ın filozof olarak aşmadığı bir çıkmazı Yahudi olarak aşmaya zorlamış, bütün felsefesi boyunca nemalandığı ancak asla düşüncesinin omurgasına yerleştirmedeği ve böylece seküler bir hattı muhafaza etmeyi başardığı İbrani geleneğinin teolojik mirasını, siyaset kavrayışının merkezine oturtmasına yol açmıştır. Böylelikle Levinas Avrupa kültürünün krizine deva olarak İsrail fikrini adres göstermiştir.

Buradan hareketle çalışmamızın bu aşamasında ilk olarak Levinasçı düşüncenin iskeletini sözünü ettiğimiz üç ana momenti üzerinden ortaya koyacağız. Ardından Levinas'ın radikal etik projesinin politikayla olan bağının yetersizliğini, nedenlerini ve yol açtığı sorunları birlikte ortaya koymaya çalışacağız. Nihayet Avrupa'nın krizini, fenomenolojik bir epistemolojinin ya da ontolojinin dolayımına girmeden benin başkasıyla dolaysız ve somut etik ilişkisi üzerinden irdelemeyi öneren Levinas'ın, başkalık sorununun çözümüne söz konusu düşünce geleneğinde en yakın noktada

durduğunu teslim edeceğiz. Ancak benin başkasıyla ilişkisini -epistemoloji ve ontolojinin aksine- başkasının indirgenemez farkını yadsımadan kurma teşebbüsünün son kertede politik bir hamleyi gerektirdiğini, bu hamle üzerine kurucu bir düşüncenin Levinas'ta eksik kaldığını iddia edeceğiz. Bu iddia bizi başkalık etiğinden başkasının politikasına doğru yürüyeceğimiz sonuç bölümünün ana argümanına taşıyacak.

Bu noktada Levinas etiğinin analizine girişmeden önce belirtmemiz gerekir ki, iki hususa açıklık getirmek, bu etik tahayyülden beklentilerimizi doğru oluşturmamız bakımından can alıcı önemdedir. Bunlardan ilki, Levinas'ın klasik bir etik kuram inşa etme ödevini hiçbir zaman önüne koymadığı, kendi ifadeleriyle bir etik inşa etmeye değil, etiğin anlamını bulmaya çalıştığıdır (Levinas, 1985: s. 90).⁹³ Bu tutum bizi, bir filozofa karşı takındığımız hâkim alışıldık tavrı bir kenara bırakmaya ya da Levinas düşüncesini daha baştan terk etmeye zorlamaktadır. Burada hiç şüphesiz ilk seçenek tercih edilmiştir. İkincisi Jacques Rolland'ın dikkat çektiği gibi felsefe tarihi incelemelerinin Levinas felsefesinde neredeyse hiçbir yerinin olmamasıdır. Levinas Platon ve Descartes'ı iyilik ve sonsuzluk kavramlarını içeriklendirirken birçok kez yardıma çağırmıştır ama söz gelimi Heidegger gibi kendi kuramının ana hatlarını filozofların öğretilerinin ayrıntılı bir çözümlemesi üzerinde yükseltme yoluna hiç girmemiştir (Levinas, 2011a: s.221).⁹⁴ Dolayısıyla etiği, felsefe tarihinde öne çıkan etik öğretilerle bir hesaplaşmanın değil, daha çok çağdaşları sayılabilecek Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji ve ontoloji kuramlarıyla bir tartışmanın izlerini taşır.

⁹³ Bu yüzden Levinas'ın, insanın bilgisini esas alan epistemolojik referanslardan ya da normatif bir etik tahayyülü sunmaktan ısrarla kaçındığını belirtmemiz gerekir. Bir bakışa göre bu tavır, Levinas etiğinin zayıf karnını ifade eder ama Lyotard, Levinas'ın söylemini güçlü kılan yanının, yükümlülük üzerine konuşurken bunu bir norma dönüştürmeyi asla düşünmemiş olmasından ileri geldiğini iddia eder (Lyotard, 2005: s. 300).

⁹⁴ Bu durum Levinas'ın etik kuramını, etik tarihiyle doğrudan bağlantılarla tartışma imkânını ortadan kaldıırır. Zira Levinas, etik alanına yön vermiş düşünürlerin hiçbiriyle doğrudan eleştirel bir ilişkiye girmez. Robert Bernasconi Levinas'ın bu kendine özgü tavrı konusunda şunları söyleyecektir: "onun [Levinas'ın] kalıplaşmış bir biçimde etik adıyla anılan şeyden tam olarak nasıl ayrıldığı pek az açıklanmıştır. Öyle görünüyor ki bunun nedeni, onun sıradan bir biçimde anlaşılabilir olan etikle doğrudan doğruya nadiren uğraşmış olmasıdır. Hele, etiğin, Batı felsefe geleneği içinde çalışan ahlâk felsefecileri tarafından akla uygun hale getirilmesiyle daha da az ilgilenmiştir. Levinas'ın, Kant'ın etikle ilgili eserlerine, geçerken yaptığı göndermelere rastlanır; Aristoteles'in eserlerine yaptığı göndermeler ise daha da az sayıdadır. Dahası bunlar, Levinas'ın felsefeci okurunun yanıtlanmasını arzu edeceği pek çok soruya karşılık vermekte hiçbir işe yaramazlar" (Bernasconi, 2011d: s. 10). Enteresandır ki, Bernasconi buradaki sorunun, Levinas'ın etiği hiçbir zaman başlangıç noktası olarak görmemesinden kaynaklandığını söyler. Ona göre Levinas aslında aşkınlığın yapısına odaklanmaktaydı ve aşkınlığın somutlaşmış biçiminin etikle mümkün olduğunu keşfetmesiyle yüzünü etiğe dönmüştü. Etiği aşkınlığın anlamı olarak kavradığından Levinas'ın etik üzerine yazdıkları, burada bir etik kuram arayışında olanları tatmin etmeyecektir (Bernasconi, 2011a: s. 190).

3.1. VARLIKLA İLK HESAPLAŞMA

Levinas, *Varoluştan Varolana*'nın daha önsözünün giriş cümlelerinde Platoncu anlamda varlığın⁹⁵ ötesindeki İyiye⁹⁶ bir hareket olarak Başkayla ilişkinin üzerine gideceğini, varlığın ötesindeki İyinin bu çalışmaya rehberlik ettiğini söyler. Daha yüksek bir varoluşa değil ama varlıktan ve varlığın kategorilerinden ayrılmaya işaret eden bu hareketi Levinas, aş-kınlık [*trans-cendence*] olarak değil dış-kınlık [*ex-cendence*] olarak kavramsallaştırmayı tercih eder. Ancak dışkınlığın hareketi, varlıktan ayrılmaya yönelikken bir ayağı halen varlıktadır: “Dışkınlık ve İyi'nin bir ayağı zorunlulukla varlıkta olacaktır” (Levinas, 2001f: s. xxvii). Levinas'ın *Kaçış Üzerine* adlı metninde işaret ettiği gibi varlığın düzleminden kaçmak, varlığın dışına çıkmak olarak varlıkla tüm bağın koparılmasını, yani ölümü ifade etmez. Zira ölüm en nihayetinde bir çıkış değil bir sondur (Levinas, 2003b: s. 54). Levinas'ın aradığı ise daha çok bir başlangıçtır. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın teması, varlıkta, varlığın hüküm sürmediği bir pozisyon almayla ilgilidir. Bir ayağı varlıkta olan ama aynı zamanda varlıktan ve onun kategorilerden kopmaya çalışan bu çaba, Levinas'ın Heidegger'le olan gerilimli

⁹⁵ Levinas, Heidegger'de genel olarak varlık ve varolan biçiminde karşıladığımız *Sein ve Seiende* kavramlarını, fiili özleriyle kavramayı tercih eder. Varlık kavramından genelde bir isim olarak söz edildiğini ancak bunun doğru olmadığını, Heidegger'in varlık sözcüğüyle fiili bir vuku bulma sürecine gönderme yaptığını söyler (Levinas, 2001e: s.305). Ontoloji de bu çerçevede olmak fiilini kavrama hedefini önüne koymaktadır. Diğer disiplinlerden ayrıldığı yer de burasıdır. Bu disiplinler varolanların doğası ve ilişkileri üzerine konuşurlarken olmanın anlamına dair söz söylemezler. Ontoloji ise tam da bu varolanların olma olayı üzerine yoğunlaşmaktadır (Levinas, 1985: s. 38). Bu durumda, Levinas söz konusu olduğunda bu kavram çiftini, “olma” ve “olan” biçiminde karşılamak daha doğru görünmektedir. Açıkçası *Seiende* kavramını, “varolan” ya da “olan” biçiminde karşılamak konusunda bir sıkıntı yoktur, zira her iki sözcük de bizi aynı anlama götürmektedir. Ancak biz hem Türkçedeki yerleşikliğini hem de kimi durumlarda Levinas'ın dahi kavramın isim haline, yani varlığa gönderme yaptığını düşündüğümüzden, çalışmamızın bu kısmında Heidegger'de *Sein* Levinas'ta ise *être* kavramlarını, duruma göre kimi yerlerde “varlık”, kimi yerlerde “olma” şeklinde karşılayacağız.

⁹⁶ Levinas, Platoncu anlamda varlığın ötesindeki iyiyi, kuramsal serüveninin başından sonuna kadar etik kavrayışının merkezine oturtacaktır. Varlığın ötesine yapılan vurgu özellikle Levinas'ın son dönem düşüncesiyle asıl anlamını bulacak olsa da, benin kendisiyle olan özdeşliğini kendi varolma hakkını sorguya açacak derecede soru konusu edinmesini ve böylece kendisini varlığın genel ekonomisinin ötesine taşınmasını ifade etmektedir. İyi ise Levinas'ın tabiriyle “çocukça” bir erdem olup, başkası için sorumluluğu, hayırseverliği [*charity*] ve merhameti [*mercy*] ifade etmektedir. İyilik, önce gelenin yani başkasının, başka insanın hakkıdır Levinas'a göre (Levinas, 1998a: s. 158). Levinas'ın içeriklendirdiği şekliyle varlığın ötesindeki iyinin Platoncu kaynağı ise en açık biçimde Platon'un *Devlet* yapıtında karşımıza çıkar. *Devlet*'in Altıncı Kitabında Platon, “Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur” diyecek ve buna güneşi meydana getirenin iyi olduğunu ekleyecektir. Nesnelere gerçekliğini düşünme yetisine de bilme gücünü bahsettiği içindir ki, iyi ideası, “bilinen şeyler olarak gerçekğin ve bilimin kaynağı”dır (Platon, 2001: 508b-c-d). Bilim ve gerçekten ayrı onların üzerinde ve ötesindedir. Nasıl ki, görünen dünyada ışığın güneşle eş tutulması yanlışsa, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği iyinin kendisi olarak görmek yanlıştır: “İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir” (Platon, 2001: 509a). Ayrıca Platon'a göre iyi, varlık değildir, ondan “çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir”(Platon, 2001: 509b).

ilişkisinin yansımasıdır. Bu yüzden Levinas başlangıçta düşünülerinin esinini, insanı varlığa bağlayan ilişkinin mahiyetini ve ontoloji kavramını bünyesinde barındıran Heidegger felsefesinde bulduğunu fakat aynı düşünülere bu felsefenin ikliminden kurtulma⁹⁷ yönündeki temel ihtiyacın rehberlik ettiğini söyleyecektir (Levinas, 2001f: s. 4).

Levinas bu uğurda Heidegger'le hesaplaşma sürecini sözünü ettiğimiz varlıktan çıkış/kaçış süreciyle hayata geçirir ama Heidegger gibi varlığında varlığın anlamını soru konusu edinecek varolan olarak verili bir özne tahayyülünden hareketle yol almaz. İşe varlığın bağrından benin kendiliğini nasıl kurarak çekip çıkardığını irdeleyerek başlar. Göreceğimiz gibi kendiliğin söz konusu inşası bir *hipostaz* olayıdır ve özne bu olay vasıtasıyla varlığın “anonim hıştırtısı” içinden kendisini çekip çıkaracaktır. Levinas'ın erken dönem düşüncesinin temel kavramı *il y a* [“var”, “there is”] bu hıştırtının kaynağıdır.

⁹⁷ Hiç şüphesiz Levinas'ın Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma çabasında Heidegger'in Nazi Partisiyle olan ilişkisi büyük rol oynar. Heidegger'in Nazizmle ilişkisine dair derin hayal kırıklığını belki de en açık şekilde “Dehşeti Onaylar gibi” başlıklı yazısında dile getirir. Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme duyduğu ilgiyi ilk defa Alexandre Koyré'den öğrendiğini söyleyen Levinas, şöyle devam eder: “Kötülüğün, *Mein Kampf*'ın sayfalarında haykırdığı çalınca ve canice öfke ile, yeni bir felsefi sorgulamanın olanaklarını açan *Sein und Zeit*'in ortaya koyduğu entelektüel güç ve son derece ustalıklı yaptığı çözümler arasındaki mesafenin aşılamaz olduğuna inancım bu haberle gölgeleniyordu” (Levinas, 2001d: s. 87). *Varlık ve Zaman*'ın doğrudan Nasyonal Sosyalizm'in tezleriyle ilişkilendirilmesinin çok mümkün olmadığını söylese de Levinas, bilhassa benimkilik [*Jemeinigkeit*] ve sahiçilik [*Eigentlichkeit*] kavramları etrafında bir araya gelen düşüncelerin bu tezlerle uygunluk arz edebilecek muğlak noktalarla bezeli olduğunu düşünür: “Onun [*Varlık ve Zaman*'ın] sayfaları arasında Nasyonal Sosyalizmin tezlerine özgül bir biçimde bağlanabilecek bir formülasyon mevcut değildir kuşkusuz. Ancak kitabın çatkısı, uygunluklar bulabilecekleri muğlak pasajlar içeriyordu. Kendi payıma, bu sistem için asli olan bir mefhumu anabilirim: Bu şahsi olan her şeyin ‘benim’ oluşu anlamında, ben'in benimkilige doğru asli bir büzülüşü olan *Jemeinigkeit* anlamında (*Varlık ve Zaman*, Bölüm 9), [bir başkasına] devredilemez kendi-kendine-ait-lik'leri içerisinde bir *kendine aitlik* ve *kendi için'lik* anlamında *Eigentlichkeit* mevhumudur” (Levinas, 2012h: s. 64). Kötülüğün *Varlık ve Zaman*'ın satırlarına sızdığı şüphesi Levinas'a göre Heideggerci düşüncenin gücüyle hesaplaşmayı bir zorunluluk haline getirecektir: “*Sein und Zeit*'in entelektüel gücüne gelince, 1927 tarihli bu sıradışı kitabı takip eden tüm büyük yapıtların ışığında bu esere duyulan hayranlığı ölçmek olanaksızdır. Hâkim sarsılmazlığı bu esere durmaksızın mührünü vurur. Bununla birlikte onda Kötülüğün hiçbir zaman yankılanmadığından emin olunabilir mi? Şeytani olan, popüler bilgeliğin kendisine atfettiği *kötücüllük* konumuyla yetinmez. Kötücüllüğün kurnazlıkları yetişkin bir kültür içinde bildik ve öngörülebilirdir. Şeytani olan akıllıdır. İsteddiği yere sızar. Onu reddetmek için, öncelikle onu çürütmek gerekir. Onu tanımak için entelektüel bir çaba sarf etmek gerekir” (Levinas, 2001d: s. 90).

3.2. VAR(LIĞ)IN ANONİM HİŞİRTİSİ VE KENDİLİĞİN İNŞASI: *İL Y A* VE HIPOSTAZ OLAYI

Levinas, *il y a*'yı kavramsallaştırma sürecini, bir soruya yanıt aramakla başlatır. Tüm varolanların, insanların ve şeylerin hiçliğe dönüştüğünü hayal etmeyi önerir ve sorar: “Peki bu hiçliğin kendisi nedir?” (Levinas, 2001f: s. 51). *Il y a* her şey hiçliğe dönüştüğünde geriye kalan şeyin adıdır. Hiç şüphesiz bir şey meydana gelmektedir, ancak meydana gelen şeyin öznesi anonimdir. Tıpkı üçüncü tekil şahıs gibi bir fiilin gayri şahsi formu olarak, eylemin kesin olarak bilinemeyen failine işaret etmez; daha çok bu eylemin kendisinin bir şekilde bir faili olmayışını ifade eder. *Il y a*, söz konusu gayri şahsi forma direndiği ölçüde genel olarak varlıktır.

Biz bu anonim “var”ın bilincine ne dışsal şeylerden doğru ne de iç dünyamızdan hareket ederek varabiliriz. Philip Lawton’ın söylediği gibi, ne bir şeydir, ne algının ya da düşüncenin bir nesnesidir, ne de yönelimsel olarak yapılandırabileceğimiz veya bir kavram aracılığıyla yakalayabileceğimiz bir şeydir (Lawton, 2005: s. 254). *Il y a* içselliği de dışsallığı da aşarak, anonim bir akıntı halinde özneleri istila eder. Her şeyi kaplayan gece gibidir. Gecenin karanlığının istilasını, her şeyin formunun gece içinde çözünmesi, bizi *il y a* ile karşı karşıya bırakır. Yine de belirtmek gerekir, Levinas’a göre gecenin bu istilasının anlamı saf hiçlik değildir. Hiçbir şeyin olmayışı anlamında mutlak yokluk, kaçınılmaz bir mevcudiyeti [*presence*] ifade eder. Gecenin sessizliğinden başka hiçbir şeyin bize cevap vermediği bu saf mevcudiyet, ‘var’ın dolaysızca “var” olduğunu gösterir. Var’ın gayri şahsi karakteri öznenin gayri şahsileşmesini beraberinde getirir. Gece, beni benliğinden eder, onu kişisizleştirir, boğar ve bastırır. Dolayısıyla, gece yalnızca gündüzün yokluğu şeklinde tarif edilemez. Gecenin beraberinde getirdiği tedirginlik hissini meydana getiren, şeylerin karanlığa gömülmesinin deneyimi, aklın ve duyunun ışığının gecenin karanlığına kör kalması olayı değildir. Tam da hiçliğin ve dolaysızca kendisini gösteren var’ın tehditkâr yakınlığı, gecenin sessizliğinin sesi, var’ın anonim hışırtısıdır (Levinas, 2001f: ss. 52-53).

İlk bakışta anlaşılabilirliği gibi Levinas’ın var’a dair analizleri belki de tüm felsefi çalışmaları içerisinde Heideggerci nosyonlarla en çok bezeli olanlarıdır. Heideggerci esin ve Heideggerci iklimden kurtulma arzusunun yarattığı gerilimde buraya kadar

söylediklerimizden hareketle diyebiliriz ki, ikinci kutup daha ağır basmaktadır. Zira Heidegger’de hiçliğin deneyiminin bütününde varlığın hakikatiyle özneyi dolaysızca karşı karşıya bırakan bir işlevi olduğunu biliyoruz. Tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşuyla varlığın anonim hıştırtısının istilasının yol açtığı korku arasındaki fark, ilk bakışta yalnızca başvurulmuş kavramların değişikliğindeymiş gibi görünüyor. Yine de daha yakından baktığımızda Levinas’ın daha yola çıkış aşamasında Heidegger’in kavramlarını bir ters yüz etme işlemine tâbi tuttuğunu görebiliriz. Heidegger’i hatırlayacak olursak Dasein’in eksistensiyele çözümlemesine, hergünkülüğü içinde, dolayısıyla ölüme yönelik oluşunun bilincinden alabildiğine uzak bir noktada şeylerle ve başkalarıyla temas halindeyken başladığını söyleyebiliriz. Buna göre hiçliğin deneyimi, kaygının dolayımıyla mümkün olabilecek ve insan varoluşunu gayri sahiciliğinden kurtarıp sahiciliğine kavuşturacaktır. Levinas ise insan varoluşunu, daha sahic/gayri sahic ayrımından evvel, özneliğin inşasının ilk kademesine, özneyi var’ın anonimliğinin dehşeti içine yerleştirir. Bilinçlenme süreci, özneliğin inşası ve ardından gelen dünyaya açılma evreleri, ancak bu dehşet içinde varolma olayının gerçekleşmesiyle mümkün olabilecektir. Levinas’ın sözleriyle “bilinç sahibi olmak, *il y a*’dan kurtulmaktır” (Levinas, 2001f: 55). Bilincin varoluşu bir özneliği, bir varoluşun öznesini yani varlığın efendisini, gecenin anonimliğinde bir “ad”ı meydana getirmektedir. Gecenin belirsiz istilası olmaksızın bu inşanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Kişi kendisine ancak bu istilayla sığınabilecektir. Heidegger’in iddia ettiğinin aksine gecenin boşluğuyla ifade bulan mutlak hiçlik olarak saf mevcudiyet, dolaysız var, bizim varlığa erişmemize hizmet etmez, varlığın ötesine taşır. Ezcümle Heidegger’de özneliğin tesisi, şeylerle ve başkalarıyla gündelik ilişkiler zemininden başlayıp benin kendisine, endişenin dolayımıyla geri dönmesiyle ve hiçliğin tecrübesi vasıtasıyla varlığın hakikatiyle yüzleşmesiyle neticelenirken; Levinas’ta özne, var’ın dehşetiyle daha kendi özneliğini inşa etmemiş halde yüzleşir ve nihayet kendisini dış dünya ve başkaları düzeyinde başkaya açmasıyla kendiliğine kavuşur.

Levinas’ın dehşet kavrayışının Heidegger’in endişesinden ayrıldığı yer de bir anlamda iki isim arasındaki bu açıda saklıdır. Levinas’a göre dehşet, özneyi özneliğinden, özel bir varoluşa sahip olma gücünden koparıırken, bu kavrayışıyla Heidegger’in endişe kavramsallaştırmasının tam karşısında pozisyon alır. Ona göre *il y a*’nın deneyimi

olarak gecenin dehşeti bize ölüm tehdidini ifşa etmez; dolayısıyla Heidegger’de endişeyle açığa çıkan saf hiçlik, *il y a*’yı meydana getirmez:

Heideggerci endişenin karşısına gecenin dehşetini, “karanlıkların sessizliği ve dehşeti”ni, hiçlikten korkmanın karşısına, olmak’tan korkmayı koyuyoruz. Heidegger’de endişe, kavranan ve bir şekilde anlaşılabilir “ölüm için olmak”ı gerçekleştirirken, “kaçarı yok” ve “yanıtsız” gecenin dehşeti, bağışlanmaz varoluştur. “Yarın da, heyhat! Yaşamaya devam etmek gerekecek” -bugünün sonsuzunda içerilmiş bir yarındır bu. Ölümsüzlük dehşeti, varoluş dramının sürekliliği ve bu varoluş yükünü sonsuza dek üstlenme zorunluluğudur (Levinas, 2001n: ss. 56-57).

Heidegger’de hiçliğin yarattığı endişeden kaçış, Dasein’ı hergünlüğün kamusalılığına hapsederken Levinas’ta *il y a*’nın dehşeti, en başından özneyi kuşatır ve onu kaçamayacağı bir uykusuzluğa [*insomnia*] mahkûm eder.⁹⁸ Uykusuzluk bizi öyle bir duruma sokar ki, tözselliğimizi/ismimizi [*substantive*] onun içinde dağılmış halde buluruz. Söz konusu olan yalnızca tüm nesnelere ortadan kaybolması değildir; özne yok olma tehdidiyle karşı karşıyadır (Levinas, 2001f: s. 64).

Gecenin dehşeti olarak tezahür eden *il y a*’ya karşı ilk tepkiyi, onu unutma ve kesintiye uğratma becerisiyle bilinç verir. Bilinç bunu uyku durumuna geçerek gerçekleştirir. İlk bakışta bu detay lüzumsuz gibi görünebilir. Ancak bilincin verdiği bu tepki, özneliliğin inşasında kilit önemdedir. Zira Levinas, dehşetin yol açtığı uykusuzluğa karşı bilincin verdiği uyuma refleksini mekânsallıkla ilişkilendirir ki, özne mekânda kendini konumlandırmak vasıtasıyla kendi tözselliğine ve kendi ismine kavuşma fırsatını yakalamaktadır. Açacak olursak, uyumak varoluşu bir yerle sınırlandırmaktır. Yer ise alelâde bir yer değildir; bir zemini, bir koşulu ifade eder. Bizi çevreleyen şeylerin somut belirlenimleri, alışkanlık bağları ve tarihselliği söz konusu yere bireysel karakterini verir ki, yuva sözcüğü anlamını burada bulur. Lokalizasyon, sıralamış olduğumuz niteliklerinden azade yerle ilişkiyi soyut bir mekândaki mevcudiyet olarak tarif eder. Uzayın sonsuzluğundaki bir yıldız gibi. Uyku ise yer olarak temelle kurulan ilişkiyi

⁹⁸ Buradaki makas değişikliğini dikkatli okumak gerekir. Levinas, *il y a*’nın dehşetiyle Heidegger’in endişe kavrayışına bir alternatif öneriyor değildir sadece. Yaptığı daha çok, gayri sahici oluştan sahiciliğe geçişi, başkalarıyla temas halinde olduğumuz kamusalılıktan kendiliğimize bir geri çekilme olarak kavrayan Heidegger’in ideal öznellik tahayyülünü yerinden ederek, tam tersi bir hareketi, varlığın anonim dehşetine gömülü halinden çıktığımız, kendimizi başka olanla önce bilinç sonra haz üzerinden bir ilişkiye taşıdığımız ve bununla da yetinmeyip nihayet başkasının yüzüyle etik karşılaşmanın koşullarını oluşturduğumuz bir özne tahayyülünü öne çıkarmasıdır. Öyleyse Heidegger’de özneliliğin serüveni, benin başkasının içinden çıkıp kendisine nasıl kapandığını, Levinas’ta ise benin kendisinden kaçıp başkasına nasıl açıldığını anlatmaktadır.

biricikleştirir. Uzanırken kendimizi bir yere emanet ederiz. Uykuda, uyuduğumuz yerin koruyucu güçleriyle temas eder gibiyizdir. İşte bilinç, bu konumla, bu yerle kurulan eşsiz bir ilişki üzerinde yükselir.

Söylediklerimiz, Levinas düşüncesinin evrileceği nokta ve bilinç üzerinden yürüteceği öznellik tartışması bakımından can alıcı önemdedir. Zira daha sonra göstereceğimiz gibi var'ın anonim hışırtısının dehşetinden kaçmak pahasına kendisini bir konumla ilişkilendiren ve bu hışırtıyı kesintiyi uğratmak üzere var'a direnen bilinç, kendini muhafaza eden, varlığında direten, yuvasının kapısını başkaya kapatan ve dolayısıyla başkaya açılmak yerine kendine kapanma refleksi geliştiren, Levinas'ın tüm felsefesi boyunca aşındırmayı amaç edindiği "ben" in, egonun bilincidir. Çok sonraları Philip Nemo ile söyleşilerinde Levinas, *il y a*'dan kaçışın bir konum almakla değil konumsuzlaşmakla, konumsuzlaşmanın ise tahmin edilebileceği gibi başkasıyla çıkar gözetmeden kurulan toplumsal ilişkiyle mümkün olabileceğini söyleyecektir. Var'ın anonim hışırtısını durdurmanın yolu, başkası için sorumlulukla, başkası-içinlikle mümkündür (Levinas, 1985: s. 51-52). Tabii Levinas, var'ın anonim hışırtısından başkası içinliğe kaçış olan bu özneleşme sürecinin basamaklarını bu kadar hızlı atlamaz; bilinçlenme süreci bu kaçışın ana uğraklarından biridir. Hem bu nedenle, hem de genel anlamda Levinas eleştirisinin merkezi unsurlarından birini teşkil etmesi sebebiyle üzerinde durulması elzem bir aşamaya denk düşmektedir.

Bilinç bir yere, bir zemine sahiptir; konumsuz bir özneyse, öznenin yeniden yok oluşudur. *Hipostaz*'ın dağılmasıdır (Levinas, 20011h: s. 68). Bilinç daima konumundan doğru kendisini geliştirir. Bilinç buradadır ve burası [*here*], bilince aittir; bilincin uykuya daldığı ve kendisine doğru kaçtığı yeri ifade eder. Bilindiği gibi Heidegger'de *Dasein*'in *Da*'sı hep dünyaya gönderme yapar. Oysa Levinas'ta burası, her türlü anlama edimini önceleyen mekânsallığa gönderme yapar. Dolayısıyla ne bir geometrik uzam ne de Heideggerci anlamda dünya değil ama her şeyden önce bilinç için bir zemindir. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu zemini mesken [*habitation*] kavramıyla karşılarken meskeni, bu yorumlamalarını pekiştirircesine, insan etkinliğinin alelade bir ürünü olarak görmeyi reddeder. Mesken tuttuğumuz yuvanın anlamı, insan etkinliğinin hedefi olmasından değil koşulu olmasından ileri gelir. Yuva bir başlangıcı ifade eder; elbette yuva da bir yapı olarak nesnelere dünyasına aittir, ancak bilincin zeminini oluşturması

nedeniyle diğer tüm nesnelere üzerine düşünümün biricik koşuludur (Levinas, 1998c: ss. 152-153). Öyleyse diyebiliriz ki özne olayının başladığı yer, varın anonim hışırtısından kaçmak için bilincin bir konumdan doğru geliştirdiği dirençte karşımıza çıkar ve o halde bilinç, konumu aracılığıyla öznenin öznelliğini koruyucu bir sınır çizer. Bu sınır, benin kendisine mesken tuttuğu evinde, dışarının başkalığına karşı kendiyi özdeşliğini pekiştirmesine hizmet edecektir.

Bilincin kendisini konumlandırmasının mekânsal karşılığı yer iken zamansal karşılığı *andır* [*instant*]. Nasıl ki bilinç, konumu üzerinden çizdiği sınırla özneyi kendine doğru mekânsal anlamda kapatıyorsa, an aracılığıyla da zamansal bağlamda beni kendine mahkûm eder. Zira anın şimdisi [*present*] yalnızca kendisine gönderme yaparken kendisini başkaya açmak yerine özdeşliğe kapatır. An, Levinas'ın daha sonra Spinoza'nın meşhur *conatus essendi* kavramı üzerinden eleştiriye tâbi tutacağı varlığa tutunmanın, varlığını sürdürmenin zamansal karşılığıdır bir anlamda. Başlangıcını anda bulabilen bir varolan yalnızca kendiyi yükümlüdür. Dolayısıyla anın geleceğin başkalığına açılmaksızın kendisine geri dönüşü, hâlihazırda kendisine sıkı sıkıya bağlı olan, kendisine bükülmüş olan *Ben*'in onaylanmasıdır (Levinas, 2001f: s. 79). Şimdi ve Ben böylece özdeşliği/kimliği [*identity*] meydana getiren öz-gönderme hareketini ifade ederler. Levinas'a göre bu hareketin en açık örneğini Descartes'ta görürüz. Geçmişte varılmış olan kesinlik formları Descartes tarafından kabul edilmez. Descartes düşüncesinde *cogito*'nun sarsılmaz bir kesinlik olarak keşfi “şimdi”ye dayanır.⁹⁹ *Cogito* düşüncenin özü üzerine bir meditasyon da değildir. İfade ettiği şey, ego ve edim arasındaki içsel bir ilişkidir. Şimdi ve düşünme etkinliğinin birinci tekil şahıs hali arasında eşsiz bir ilişkinin ürünüdür. Şimdi ve benin varoluşu bu ilişkiyle tamlığına kavuşur (Levinas, 2011b: s. 80).

⁹⁹ Gerçekten de Descartes, daha *Meditasyonlar*'ın ilkinin giriş cümlelerinde benin kendine zamansal olarak *şimdi*, mekânsal olarak *burada* kapanışının eşsiz bir örneğini sunar: “Dolayısıyla, bu amaç için tam sırasında, zihnimi her türlü dert ve kaygıdan boşalttığım, ne mutlu bana ki hiçbir çalkantılı ruh halinin içinde kıvranmadığım ve kendime dingin bir yalnızlık içinde güvenli bir dinlenme ortamı sağlamış bulduğum *bugün*, tam bir ciddiyet ve özgürlük içinde, *bütün eski kanılarımın toptan bir yıkımına* giriyorum” (Descartes, 2007: s. 15). Elbette en azından Levinas üzerinden Descartes'ın ilk iki meditasyonda geliştirdiği bu hattı, yapıtının bütününe genellemek hata olur. Zira Üçüncü Meditasyon'da Descartes'ın geliştirmiş olduğu Tanrı fikri Levinas'ın sonsuzluk tartışmasının zeminini ve çerçevesini oluşturmakta, bu yönüyle Descartesçı düşüncenin indirgenemez başkaya açılmasının imkânını ifade etmektedir. Bizim dikkat çekmek istediğimiz şey daha çok, ilk iki meditasyonda Descartes'ın, benin geçmişe mesafe alıp kendisini şimdi ve buradasında düşünümsel bir tarzda tesis edişine dair söyledikleriyle Levinas'ın *Varoluştan Varolana*'da ortaya koyduğu özneleşme sürecinin neredeyse birebir örtüştüğüdür.

Kabaca toparlayacak olursak, gecenin sessizliğinde özneyi tedirgin eden varlığın anonim hıştırtısının dehşeti, özneyi öznelliğinden eder. Öznenin öznelliğini muhafaza etmeye yönelik refleksi bilinç verir. Bilinç, edindiği bir konumdan doğru anın şimdisinde özneye özneliğini iade eder. Bu yüzdendir ki, konum almak dünyaya yönelen olası tüm edimleri önceler. Dolayısıyla özne konum almadan varolamaz. Öte yandan konum almada sarf edilen çaba şimdii ve beni meydana getirir. Benin öznelliğinin bilinç üzerinden zamansal ve mekânsal anlamda bu inşasını Levinas *hipostaz* olarak adlandırır. Özkan Gözel'in yerinde tespitiyle, hipostaz olayında özne, varolan olarak kendiliğini tesis etmesiyle varlığın anonim düzlemine üstün gelir: "Özne, anonim varlığın kuşatıcı hâkimiyetini hipostaz ile vuku bulan 'gerçek bir tersinme' yoluyla inkıtaa uğratar. Bu, özne olarak varolanın yüklem olarak varlığa galebe çalmasıdır. Sonu gelmez bir uğultu olarak çınlayıp duran ve bu çınlayan uğultuda biteviye fiilleşen anonim varlığın bağrından benin hecelemesi olarak isim ortaya çıkar" (Gözel, 2011: s. 77).

Hipostaz aşamasında özne, daha önce de dile getirdiğimiz gibi kendi içine kapalıdır; kendine zincirlenmiş bir haldedir.¹⁰⁰ Ben [*moi*] ile kendi [*soi*] bir birlik arz ederken bu zincirlenme beni sürekli kurtulmak istediği *il y a'*'nın geri dönmeye yol açar. Levinas'a göre egodaki trajik öge budur: kendi içinde, kendine bağlı egonun kendi olabilmesinin imkânsızlığı, varolan olarak benin bir ayağının sürekli kendi varoluşunda olması. Demek ki, henüz özneleşme sürecinin tamamlanmasından söz edemeyiz. Dahası zamansal ve mekânsal düzeyde başkaya açılma söz konusu olmadığından özne *il y a'*'nın dehşetine geri dönmeye mahkûmdur. Öznenin gücünün, erk-ekliğinin [*virility*] ve üstünlüğünün beyan edildiği, yönelimin şeylere yönelen hazzın ve aklın ışığının formuyla sınırlı kaldığı, bunlardan ilkinin yalnızca gündelik ihtiyaçların karşılanması anlamında dünya nimetlerinden yararlanmaktan, ikincisinin ise aklın yöneldiği şeyleri kendi kategorilerine tercüme ederek bunların başkılıklarını ve kendiliklerini asimile etmekten ibaret olduğu, hayırseverliğin ve feda etmenin mevzu bahis edilmediği anın

¹⁰⁰ Levinas, daha 1934'te *Esprit* dergisinde "Hitlerizm Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" başlığıyla yayınlanan makalesinde benin kendisine zincirlenmişliği beden üzerinden soru konusu haline getirmiştir. Hitlerizmin özünde, biyolojik olanın tinsel yaşamın bir kalbi haline geldiğini iddia ederken (Levinas, 2001i: s. 47), kendi olmanın bedene ilksel ve kaçınılmaz bir biçimde zincirlenmenin bilincine varmak olarak anlaşıldığını öne sürmüştür. Ancak bedenine zincirlenmiş insan, aynı zamanda kendinden kaçma gücü elinden alınmış insandır ki (Levinas, 2001i: s. 48), Levinas felsefi serüveninde tam da bu kaçışın imkânının peşinden gitmiştir.

hipostazında *il y a*'nın geri döndüğünün farkına varırız (Levinas, 2001f: s. 84). Yönelim ve arzu üzerinden başkaya kısmi olarak açılıyor olması benim özgür olduğu yanılmasına yol açabilir. Ancak Levinas'a göre, söz konusu özgürlük beni, kendi varoluşunun belirleyici karakterinden koruyamaz. Beni kendisine mahsur bırakan beni kendisine sıkıştıran bu karakter, benim yalnızlığıdır (Levinas, 2001f: s. 85). Üzerinde durduğumuz nokta, *Varoluştan Varolana*'nın belki de en kilit yeridir. Zira tam da burada Levinas, benim kendine sıkışıp kalmışlığımın ancak benim başkasına kendisini tam manasıyla açmasıyla aşılabileceğini net bir şekilde ifade etmiştir. Bu açılma, egonun kategorilerinden en radikal kopuşu gerektirmektedir.

Yalnız sözünü ettiğimiz kopuş, satır aralarında belirttiğimiz gibi tek başına, varolma sürecinde kendini hipostaz olarak koyan öznenin öznelliğini tesis eden ontolojik kategorileri terk etmesiyle, yani kendisini varlığa sabitleyen varoluşuna mesafe almasıyla gerçekleştirmeyecektir. Meselenin bu boyutu daha önce de söylediğimiz gibi Levinas düşüncesinin Heideggerci felsefeye karşı takındığı eleştirel pozisyonla sınırlıdır. Bir diğer husus, başkaya aklın ışığı rehberliğinde açılmayı öneren epistemoloji geleneğinin hamuruyla yoğrulmuş Husserlci fenomenoloji perspektifinin de reddedilmesidir. Her ne kadar yeri geldikçe Levinas'ın Husserl eleştirisini farklı bağlamlarda detaylandırarak olsak da burada bu kopuşun gerekçelerini ana hatlarıyla ortaya koymamız, bir yandan Levinas'ın Heidegger'den olduğu kadar Husserl'den de apayrı bir rota izleyen özgül pozisyonunu kavramamızı kolaylaştıracak, diğer yandan da benim başkasıyla ilişkisini mümkün kılacak yegâne seçeneğin belirginleşmesini sağlayacaktır. Daha yalın bir ifadeyle, öznenin özneleşme sürecinin takip edeceği yol, yalnızca ontolojinin değil aynı zamanda fenomenolojinin bir eleştirisiyle netlik kazanacaktır.

Belki de bu aşamada ilk söyleyeceğimiz şey, Levinas'a göre başkanın başkalığını aklın ışığıyla ya da Husserl fenomenolojisindeki karşılığıyla söyleyecek olursak yönelimsellikte yakalamanın mümkün olmadığıdır. Hatırlayacak olursak Husserl tüm varolanları, varolanlara dair deneyimin ondan hareketle meydana getirildiği yapılandırıcı yönelimlerin *noematası* olarak kavramayı öneriyordu. Böylece bütün varolanlar, ancak bilincin yönelimsel edimleri vasıtasıyla açıklığa kavuşuyorlardı. Ancak Levinas'ın iddiası odur ki, Husserl, benim başkalarına dair yaklaşımını da aynı

bilişsel süreç içine yerleştirir. Benin başkalarını buyur ettiği bir etik felsefeye can vermek yerine, felsefe tarihinin epistemolojik mirasına sadık kalarak başkalarını birer deneyim nesnesine dönüştürmeyi tercih eder. Empati bu deneyim türünün Husserl felsefesindeki kavramsal karşılığıdır ve temelde ifade ettiği şey, başkalarının bilincini deneyimlemekten ibarettir. Bunun anlamı ise şudur: deneyimin belirli bir yapısından hareketle egolojik bilinç başka bir bilince bağlanır (Levinas, 1993: s. 37).

Levinas, fenomenolojik indirgemeye öznelerarası bir yapı kazandıran; böylece beni, kendiyile ve dünyanın merkezi olma rolüyle çakışma durumundan çıkararak; başkasından hareketle transendental öznelerarasılığı tarif ederek beni yalıtılmışlığından çıkararak bir fenomenolojik bakış geliştiren Husserl'e hakkını teslim eder. Yine Husserl'in *burası/orası* dikotomisini merkeze alıp ben ve başkasının pozisyonlarının yer değiştirebilir mahiyetlerine dikkat çekerek -benin ilkselliğini ve hegemonik rolünü son kertede muhafaza etse de- benin kendisini başkası olarak görebilme, başkasına açık olabilme ve maruz kalabilme imkânlarına da fenomenolojinin jargonunda yer açtığını görmek gerekir. Dahası Levinas, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'la birlikte indirgemeyi, öznelerarası indirgeme olarak kavramasının sadece, ilksel alanın solipsizmine ve bunun sonucunda hakikatin ben perspektifiyle koşullandırılmasına, yani bana göreli hale getirilmesine karşı bir hamle olmadığını düşünür. Öznelerarası indirgemenin Husserl'deki yegâne işlevi, öznelerarası uzlaşmaya dayanan bilginin nesnellliğini temin etmek olarak görülmemelidir. Benden başka olan bir benin anlamının soru konusu haline getirilmesi, başka insanın beni kendi hipostazımdan koparma ihtimalini meydana getirir. Bu girişim beni, "buradan", varlığın kalbinden ya da dünyanın merkezinden, yani benin kendisini ayrıcalıklı olarak konumlandığı yerden ayırır. Başkasıyla karşılaşmada ilksel olanın kurucu önceliği sarsılır ve öznel egoizmini idrak eder. Levinas'a göre Husserl'in öznelerarası indirgeme hamlesi, benin dogmatik uykusundan uyandığı ve başkasıyla yüzleşerek kendisinden özgürleştiği travmatik ve şok edici bir sarsılma, bir kendine gelme imkânını yaratır.¹⁰¹ Burası, benin başkasına karşı sorumluluğunun söz konusu edileceği yerin bir adım öncesidir.

¹⁰¹ Burada bir parantez de Husserl'in yönelimsellik kavramına açmak gerekir. Levinas, Husserl'de yönelimselliğin basit bir şekilde nesne ile ilişki olarak nitelendirilebileceğini ancak bu nitelemenin yalnızca zihnin salt kuramsal yaşamıyla sınırlanamayacağını not eder. Estetik, pratik ve duygulanımsal boyutları da dâhil olmak üzere tüm yaşam formları, nesneyle yönelimsellik aracılığıyla kurulan ilişkiye

Ne var ki Husserl, bu adımı asla atmaz; onun için halen indirgeme, daha kusursuz bir bilgi biçimine ulaşmaktan başka bir anlam taşımaz (Levinas, 1998a: ss. 86-87). İndirgemenin motivasyonunu oluşturan şey, naif bilgi edinme süreçlerinin, Husserlci ifadeyle doğalcı tavrın hâkim olduğu epistemolojik perspektifin yol açtığı çelişkilerdir. Husserl'in Avrupa tininin krizini Avrupa bilimlerinin krizi olarak görmesinin altında yatan budur. Felsefenin kendi uyanışını bilgiden başka bir yerde görmemekteki ısrarı, Husserl tarafından da sürdürülmüştür (Levinas, 1998a: s. 89). Batı metafiziğiyle paralel biçimde kuramsal bakış, temsil ve bilgi Husserl felsefesinde de ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Husserl ben ve başkası arasındaki ilişkiyi bilgisel bir bağlamda düşünmekten asla vazgeçmemiştir (Levinas, 1998b: ss. 26-28).¹⁰² Bu uğurda benin başkasına dair deneyimini *appresentation* yani eşsunum üzerinden kavramsallaştırmaya teşebbüs etmiş

dâhil edilmektedir (Levinas, 2012d: s. 120). Yaşam, Husserl tarafından sadece kuramsal yaşam olarak değil, tüm biçimleri bakımından göz önüne alınmıştır. Bunun içerisinde yalnızca algının konusu olabilecek şeyler dünyası değil, kullanıma yönelik nesnelere ve değerlerin dünyası da yer almaktadır. Dolayısıyla Levinas'a göre "Husserlci yönelimsellik mefhumunun önemi, tam da onun çok geniş kapsamında yatar. O yalnızca, şu çok genel olguyu, bilincin kendini aştığı, kendisi olmayan bir şeye yöneldiği, bir anlama sahip olduğu olgusunu ifade eder. Ama 'bir anlama sahip olmak', tasarımıyla/temsil etmeyle zorunlu olarak eşdeğer değildir. Sevgi ediminin bir anlamı vardır, ama bu demek değildir ki o, sevilen nesnenin bir tasarımı ve bu tasarıma eşlik eden, anlamdan yoksun, salt olarak *özel* bir duyguyu içerir. Sevilen nesnenin esası, tam da, bir sevgi yöneliminde verili oluşta yatar ki, salt olarak kuramsal bir tasarıma indirgenemez bu yönelim. Demek ki, değer yüklemeleri, duygulanımsal yüklemeler vs. dünyanın varoluşuna aittirler ve dünya ise şu saf tasarımın 'kayıtsız' bir ortamı değildir. Sözelimi bir kitabın varoluşu asla fiziksel özelliklerin bir bütünü olarak orada, önümüzde oluş olgusuna indirgenemez. Söz konusu olan daha ziyade, onun varoluşunu oluşturan pratik ve kullanımsal karakteridir: o, bize bir taşkinden büsbütün farklı bir tarzda sunulur örneğin. Dünyanın varoluşunun kaynağı olan somut yaşam, salt olarak *kuram* değildir..." (Levinas, 2012d: s. 122-123). Husserl'in yönelimsellik doğrultusunda bilinç ve dünya ilişkisini kavrama tarzını bu çerçevede düşündüğümüzde, her ne kadar kurama ayrıcalıklı bir rol biçilse de, bir bütün olarak yaşamın eylemi, duyguyu, iradeyi ve estetiği içine aldığı görülebilir. Yaşam dünyası her ne kadar kuramsal bir bakışın nesnesi olsa da, içinde iyiliğin, kötülüğün, güzelliğin, çirkinliğin ve eylemin yer aldığı hissedilen ve arzulan bir dünyadır.

¹⁰² Levinas'ın, benin başkasıyla olan ilişkisini algı düzeyinin ötesine taşımada ve temalaştırmaya dönüşmeyen bir tarzda bu ilişkiyi tahayyül etmede Martin Buber'e olan borcunu her fırsatta dile getirdiğini söylemek gerekir. Buber, benin başkasıyla ilişkisini bir *Ben-Sen [I-Thou]* ilişkisi olarak kavrarken, benin başkasını düşündüğü değil başkasına hitap ettiği "sen" diye seslendiği bir öznelarasılık tahayyülü geliştirir. Böylece başkasının başkalığına tam anlamıyla erişmek onu şöyle veya böyle algılamak yoluyla değil, seslenmeyle mümkün hale gelecektir (Levinas, 1996b: s. 22). Benin muhatabı olarak başkasının mevcudiyeti, benin bakışının belirlediği ve buradan hareketle ona dair doğrulayıcı yargılar oluşturduğu bir nesnenin mevcudiyetine indirgenemez. Elbette başkası, bir yargıya konu olabilir ve tematik olarak zihinde canlandırılabilir. Ancak bu durumda Buber'e göre, muhatabım kendisine diyalog yoluyla yaklaştığım bir birey olmaktan çıkacak, toplam içindeki bir rakamdan başka bir anlam ifade etmeyecektir. Bu yüzden Buber, başkasıyla ilişkiyi özne-nesne bağlamından çıkarmış ve başkasıyla karşılaşmayı bir buluşma olarak kavramayı denemiştir (Levinas, 1993: s. 14-15). Yeri gelmişken, Buber'in Levinas düşüncesine ikinci önemli katkısının insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi düşünme biçiminde karşımıza çıktığını belirtelim. Buber, kutsal olana diyalog vasıtasıyla varılabileceğini keşfetmiştir ki (Levinas, 1993: s. 18), Levinas düşüncesinde Tanrıyla karşılaşmanın yegâne yolunun başkasının yüzünden geçtiğini düşündüğümüzde Levinas için Buber'in yerinin ne kadar hayati olduğunu kestirebiliriz.

ve bunu yaparak bilincin yönelimselliğinin tesis ettiği *noema-noesis* ilişkisini benin başkasıyla ilişkisine uyarlamakla kalmamış aynı zamanda yabancı bir beden sergilediği davranışlarla benin kendisinin sergiledikleri arasında bir analogiyi ben ve başkası arasındaki ilişkiye dair bilginin kaynağı olarak adres göstermiştir. Ben ve başkası arasında tesis ettiği analogi ve başkasının deneyiminin bilgisel düzeyindeki ısrarı nedeniyle Husserl, başkasının indirgenemez farkını göz ardı etmiştir (Levinas, 1998b: s. 161). Husserl son dönem düşüncesinde kuramsal olmayan bir yönelimselliği içeriklendirmeye girişmiş, yaşam dünyası kavramını geliştirmiş ve buradan hareketle canlı beden rolüne öğretisinde yer açmıştır. Ancak Levinas, 1933-45 yılları arasında yaşanan olayların kavramsal bilgide yeni bir perspektifin geliştirilmesiyle ne anlaşılabilirliğini ne de bertaraf edilebileceğini düşündüğünden Husserlci transendental felsefenin son uğraklarından da ayrıldığını söylemektedir (Levinas, 1998a: s. 124).

Levinas'ın Husserl eleştirisi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da da benzer bir rota izler. Daha sonra irdeleyeceğimiz başkasının kendindeliğine, numenal karakterine¹⁰³ ilişkin analizlerinde “canlı bir beden”in yapılandırmasının başladığı yerde Husserl'in bilince çizdiği sınırın başkasının başkalığını teslim etmeye yetmediğini, *Beşinci Meditasyon*'un benin “transendental çiftleme” edimi aracılığıyla başkasının bedeninin kavranışını *alter ego*yla sınırlandırdığını öne sürer (Levinas, 1998c: 67). Bu nokta Husserlci düşüncenin çıkmaz sokağıdır. Fenomenolojik öznelarasılık kuramı, egolojik yalıtılmışlığın dışına çıkmaya yönelik bir hamledir. Ancak bu hamleye her seferinde başkasının bilgisini edinme arzusu eşlik eder (Levinas, 1993: s. 101). Böylece Husserl'in fenomenolojisinin başkasına açılma teşebbüsü, geleneksel epistemolojinin kategorilerine sadakatinden dolayı başarısızlığa uğrar.¹⁰⁴

¹⁰³ Başka bir tartışmanın konusu belki ama Levinas'ın Kant'a referansları yok denecek kadar az olmasına karşın, akıl kategorilerine tercüme edilemeyecek kendindeliği ifade etmek için “numenal” sıfatına başvuruyor olması, başkalık tahayyülünde hareket noktalarından birinin de Kant felsefesi olduğunu gösteriyor. Zaten Jean Paul Surber de Kant ve Levinas felsefelerinin kesişme noktalarını keşfe koyulduğu “Kant, Levinas, and the Thought of the ‘Other’” başlıklı makalesinde Kant'ın *ding-an-sich* kavramının Levinasçı anlamda başkalık olarak formüle edilebileceğini öne sürmüştür (Surber, 2005: s. 309). Söz gelişi yüzün epifanisi, Surber'e göre bu çerçevede düşünülme oldukça elverişlidir. Zira yüzün tezahürü, bir bilginin nesnesi olamayacağı için diğer tüm fenomenal nesnelere farklılık arz eder. Tıpkı Kantçı numenal alanın öğeleri gibi yüz de düşüncede temsil edilemez niteliktedir (Surber, 2005: s. 310-311).

¹⁰⁴ Hiç şüphesiz Husserl'in geç dönem düşüncesinde geliştirdiği öznelarasılık kuramı, etik bir perspektife sahip değildir. Husserl benin başkasıyla ilişkisini etiği temel alarak düşünmeye hiçbir zaman teşebbüs etmemiştir. Ancak Husserl'in öznelarasılık meselesini fenomenolojinin perspektifinden hareketle ele almasının yol açtığı sıkıntılara dair Levinasçı argümanların ne kadar haklı olduğu şüphelidir.

Tüm bu söylediklerimiz doğrultusunda Levinas, aklın ve bilginin ışığının dünyasında kalan Husserlci fenomenolojik betimlemenin başka olarak başkayla ilişkisi olmadığını net bir dille ifade eder. Fenomenolojik tahayyülde başka, bir başka bendir, başka ego [*alter ego*] ancak empati ya da eşsunum yoluyla, yani yine kişinin kendisine geri dönmesi, başkasının başkalığını kendi bilinç kategorilerine tercüme etmesi yoluyla bilinebilecektir. Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da söylediği gibi:

Akıl evrenselliğiyle bütünü kapsarken kendisini yalnızlıkta buluverir. Tekbencilik (*solipsisme*) ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir: aklın yapısıdır bizzat. Bunun sebebi aklın düzenlediği duyuların “öznel” karakterde olması değildir, bilginin evrenselliği, yani ışığın sınırsızlığı ve herhangi bir şeyin dışarda kalmasının imkânsızlığıdır. Bundan dolayı akıl konuşacak başka bir akıl bulamaz hiçbir zaman. Bilincin yönelimselliği ben'i şeylerden ayırmaya izin verir, ama tekbeciliği ortadan kaldırmaz, çünkü onun ögesi olan ışık bizi dış dünyanın efendisi kılar, fakat dış dünyada bize bir eş (*pair*) bulmaya muktedir değildir.

Derrida'nın, meşhur yazısı *Şiddet ve Metafizik*'te muazzam bir şekilde gösterdiği gibi Levinas'ın Husserl'e dair eleştirileri Husserl'in argümanlarıyla örtüşmemektedir. Levinas Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da “başka'yı ego'nun kendine has aidiyet alanından yola çıkarak analogik eşsunum aracılığıyla kurulmuş bir ego fenomeni yapmak suretiyle, onun sonsuz başkalığını ıskalamış ve onu aynı'ya indirgemiş” olduğunu söylüyordu (Derrida, 2012: s. 113). Oysa Derrida, Husserl'in, söz konusu metninde başkasının başkalığına saygı göstermek için elinden geleni yaptığını ifade eder. Husserl'in asıl meselesi ve bizim de bu çalışmanın ilk kısmında göstermeye çalıştığımız gibi içinden çıkamadığı sorun, başkanın indirgenemez başkalığı içinde kendisini bana nasıl sunduğunu göstermektir. Analogik eşsunum Husserl'in tam da bu çıkışsızlığa çare bulmak üzere başvurduğu bir kavramdır ki, bu başvuru çalışmamızın ilk kısmının ana argümanlarından da birini oluşturmaktadır: “Analogik eşsunuma müracaat etme zorunluluğu, başka'yı aynı'ya asimile eden analogik bir indirgeme yapıldığı anlamına gelmez; bundan gayet uzak bir tarzda ayrılığı, (nesnel-olmayan) dolayımın aşılabilir zorunluluğunu onaylar ve bunlara saygı gösterir. Eğer başka'ya analogik eşsunum yoluyla gitmeseydim, eğer ona dolaysız ve kökensel bir biçimde, sessizce ve onun kendi yaşamışlığıyla hemhal olarak erişseydim, başka başka olmaktan çıkardı. Görünüşün tersine, eşsunumsal aktarma izleği, mutlak kökenlerin radikal ayrılığının, mutlak mutlakların ilişkisinin ve sırta gösterilen şedit-olmayan saygının (ki o muzaffer asimilasyonun zıddıdır) tanınmasının bir tercümesidir” (Derrida, 2012: s. 115). Dolayısıyla başkasının, empati aracılığıyla bir başka ben olarak tanınması Derrida'nın sözleriyle “tam da Husserl'in yapmadığı şeydir. O, başkasını ego biçiminde, dünyadaki şeylerin başkalığı olamayan başkalığının biçiminde tanımak ister yalnızca. Eğer başka aşkınsal alter ego olarak tanınmış olmasaydı, bütünüyle dünyada olacak ve benim olduğum gibi, dünyanın kökeni olamayacaktı. Onda bu anlamda bir ego görmeyi reddetmek, etik düzende, her şiddetin yaptığı hamlenin ta kendisidir. Eğer başka ego olarak tanınmasaydı tüm başkalığı çökerdi. Öyle görünüyor ki Husserl'in en sürekli ve en çok ilan edilmiş niyetleri istismar edilmeden, onun başka'yı bir başka ben (bu sözcüğün olgusal anlamıyla), *benim yaşamımın gerçek* bir kipliği haline getirdiği varsayılmaz” (Derrida, 2012: ss. 116-117). Dolayısıyla Levinas, Husserl felsefesine karşı ben ve başkası arasındaki ilişkiye etik yerine fenomenolojinin terminolojisiyle yaklaşması noktasında geliştirdiği epistemoloji eleştirisinde ne kadar haklıysa, Husserl'in başkanın başkalığını, bilincin yönelimselliği temelinde *noesis-noema* ilişkisi düzeyinde analogik bir eşsunum vasıtasıyla asimile ettiği hususunda da o kadar haksızdır. Husserl tam da başkanın, fenomenolojinin genel yaklaşımıyla kavranamayacağı iddiasını net bir dille ortaya koyduğu için düşüncesi açmaza girmiştir. Başka bir ifadeyle Husserl, transendental fenomenolojinin yönteminin başkanın başkalığını kavramaya yetmeyeceğini keşfetmiş ancak bu keşfe rağmen yeni bir perspektif geliştirmeyi denememiştir. Husserl'de eleştiriye konu edilmesi gereken nokta budur. Elbette *Kartezyen Meditasyonlar*'ı Fransızcaya çeviren iki isimden biri olarak Levinas'ın bu hususları gözden kaçırmış olduğu düşünülemez. Bize öyle görünüyor ki Levinas, daha çok kendi özgün konumunu netleştirmek adına böylesi bir yol izlemektedir.

Rasyonel bilmenin nesnelliği aklın yalnızlığından hiçbir şey eksiltmez (Levinas, 2005: s. 89).

Levinas'ın, aklın kendisine kapanmışlığına Husserlci fenomenoloji kuramının deva olamayacağına, aksine bu kapanmışlığı pekiştirdiğine yönelik bu eleştirilerini göz önünde tuttuğumuzda, *Varoluştan Varolana*'da bilincin *il y a*'ya karşı tepkisini, özneliğin çıkmazını aşmaya neden yeterli görmediğini anlamamız da kolaylaşacaktır. Zamansal ve mekânsal anlamda hipostaz olayı, beni varlığın anonim hışırtısının dehşetinden yalnızca görece azat eder. Bilincin gösterdiği direnç üzerinden gerçekleşen bu kurtuluş, benin kendine zincirli olması dolayısıyla tamlığa erişemez. Bunun için hem zamansal hem de mekânsal anlamda başkaya açılmak gerekir. Ne var ki, kendine kapanmış olan ben, zamansal düzeyde anı aşmadığı gibi mekânsal düzeyde de yalnızca dünya nesnelere girmiş olduğu ihtiyaç ilişkisinin -ya da aklın ışığının rehberlik ettiği bilme ilişkisinin- ötesine geçemez. Varlıktan çıkış, benin kendisini başkanın mutlak başkalığına ve indirgenmez farkına açmasıyla gerçekleşebilir ancak. Levinas'a göre bunun anlamı, öznenin kurtuluşunun araçlarını öznedeki bulamayacağımızdır. Kurtuluş ancak başka bir yerden, başka bir "an"dan gelebilir. Geleneksel felsefenin etrafından dolaştığı çözüm burada, başkasıyla girdiğimiz diyalogda başkanın başkalığının bizi varlıktan azat etme potansiyelindedir. İşte bu potansiyeli gün yüzüne çıkaracak olan etik felsefedir. Böylece *Varoluştan Varolana* boyunca, varlık ve hiçlikle ilgisinde özneliğin inşasını ele alan ve bunu yaparken de alttan alta Husserl ve Heidegger üzerinden ikili bir fenomenoloji ve ontoloji eleştirisi geliştiren Levinas, eserinin son sayfalarında etik felsefeye kapı aralar. Bu aşamadan sonra önüne koyduğu hedef, ben ve başkası arasındaki asimetric ilişkiyi ve başkasının mutlak başkalığında, yabancılığında kaynağını bulan indirgenemez farkını hareket noktası alan bir etik felsefeyi tesis etmek olacaktır. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* ile son bulacak bu sürecin geçiş aşamasını öncelikle *Zaman ve Başka* ve hiç şüphesiz Levinas felsefesinin doruk noktasını temsil eden *Bütünlük ve Sonsuz* oluşturur.

3.3. BAŞKA(SI)NIN ZAMANI VE ETİĞİN İNŞASI

Zeynep Direk'in dikkat çektiği gibi, Husserl ve Heidegger'den farklı olarak Levinas, *Zaman ve Başka* da dâhil olmak üzere hiçbir eserinde sistematik bir zaman analizine

girişmemiştir (Levinas, 2005: s. 29). Zaman kavramını daha çok başkalıkla ilişkisi içinde bir kolektiflik formunun ürünü olarak düşünmeyi tercih etmiş, böylece Husserl'den ve Heidegger'den farklı bir rota izleyerek yine asıl hedefine yani epistemoloji ve daha çok ontoloji eleştirisi üzerinde yükselen bir etik felsefeye ulaşmayı arzulamıştır. Bu yüzden Levinas'ın zaman kavrayışını, başkalıkla ilişkisini hep göz önünde tutarak, ama asıl önemlisi Heidegger'le hesaplaşmada açılan yeni bir başlık olarak ele almak gerekir. Bu ilişki bizi nihayet Heideggerci zaman kavrayışından uzaklaştıracak, benin başkasıyla dolaysız, somut ve asimetric ilişkisinin bir ürünü olan toplumsallık formuna ve aşkınlık, sonsuzluk, yüz gibi geç dönem Levinas düşüncesinin temel kategorilerine götürecektir:

Zaman ve Başka, zamanı, varolanın varlığının ontolojik ufku olarak değil, varlığın ötesinin kipi olarak, "düşünce"nin Başkayla ilişkisi olarak ve -başka insanın yüzü karşısında sosyalliğin çeşitli figürlerinde, erotizmde, babalıkta, komşuya karşı sorumlulukta- Bambaşkayla, Aşkın olanla, Sonsuzla ilişki olarak sunuyor. Bilme olarak, yani yönelimsellik olarak yapılanmamış bir ilişki veya bir dindir bu. Yönelimsellik, tekrar-şimdiye-getirmeyi içerir ve başkayı mevcudiyete ve eş-mevcudiyete gönderir. Bunun tersine artzamanlılığında zaman, başka olanın başkalığını örselemeyen bir ilişkiyi imler (Levinas, 2005: ss. 48-49).

Dolayısıyla zaman, Levinas düşüncesinde kendisine başkayla olan ilişkisinde yer bulabilecektir (mutlak anlamda başka ise deneyimce asimile edilemez niteliktedir, sonsuza gönderme yapar ve bu yönüyle kavranılmaya direnir. Ancak mutlak başkalığın Levinas düşüncesindeki iki karşılığı olan, ama ayrı iki kavramı değil de madalyonun iki yüzü gibi, bir ve aynı şeyin farklı iki boyutu anlamında bir ikiliği ifade eden sonsuz ve Tanrı fikirlerine daha geniş bir bağlamda daha sonra odaklanacağız). Şu halde zaman, yalnız öznenin yalıtılmışlığında ve bu yalıtılmışlık içinde dünyayı karşısına alma tarzında değil, başkasıyla ilişkisinde irdelenebilir. Yalnızlık, Levinas'a göre varlığın bir kategorisidir. Heidegger felsefesi düşünüldüğünde, Dasein'in en asli kendi olma imkânının ancak hergünkü yaşamın kamusalından geri çekilişiyle gerçekleşebileceğini ikinci bölümde ortaya koymuş ve *Miteinandersein* üzerinden Heidegger'in başkasıyla ilişkiyi sahici olmayan bir birliktelik momenti olarak gördüğünü söylemiştik. Ölümeye-yönelik-olmada ve ölümü öncelemede karşımıza çıkan gelecek boyutunun ancak bu gayri sahici birlikteliğe bir son verilmesiyle önümüzde

açıldığını da düşündüğümüzde, Heideggerci zaman analizinin başkasına kapı aralamadığını söyleyebiliriz.¹⁰⁵

Zaten her şeyin ötesinde Levinas'ı takip ettiğimizde, başkasıyla ilişkinin eksistensiye analitikte can alıcı bir rol oynamadığını görebiliriz: “*Varlık ve Zaman*’ın tüm çözümlenmeleri kâh gündelik yaşamın gayri şahsiliği, kâh yalnızlaşmış Dasein göz önünde bulundurulmuş yapılmıştır. Peki, yalnızlık trajik karakterini hiçlikten mi yoksa ölümün belirginleştirdiği başkasından yoksun oluştan mı alır? Hiç değilse burada bir muğlaklık vardır” (Levinas, 2005: s. 60).

Heideggerci *Miteinandersein*’in Levinas’a göre bu muğlaklığı gidermeye gücü yetmeyecektir. Zira *Mit* edatı, Heidegger’de beni başkasıyla ortak bir terimin yani varlığın hakikatinin çevresinde bir araya getirmek suretiyle ilişkilendirmekte, bu ise yüz yüze değil yan yana bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu nedenle yalnızlığın hangi deneyimde aşılacağı sorunu çözüme kavuşturmak Levinas’ın zamana ilişkin analizinde önüne koyduğu hedeflerden biridir. Gelgelelim çözümü üretecek olan deneyim ne bilgi ne de ekstazdır. Zira “bilgi yoluyla nesne ister istemez özne tarafından soğurular ve ikilik ortadan kalkar. Bir ekstaz da olmayacaktır bu; çünkü ekstazda özne nesnede erir ve onun birliğinde kendini yeniden bulur. Tüm bu ilişkiler başka olanın kaybıyla sonuçlanır” (Levinas, 2005: s. 61). Bu nedenle Levinas, yalnızlığı aşmamızı sağlayacak deneyimin ne olduğu konusunda ölümü adres göstererek deyim yerindeyse bir taşla iki kuş vurur. Hem zamanı, epistemolojik ya da ekstatik bir bağlamın dışında inceleme fırsatı yakalar, hem de Heidegger’in ölümü tecrit olmakla ilişkilendiren perspektifini kısa devreye uğratarak, yalnız olanın başka olanla ilişkisini sağlayan bir

¹⁰⁵ Reginard Lilly, Levinas’ın Heidegger yorumunda yalnızlık temasına verdiği önem üzerine yoğunlaşırken onun “Heidegger’in *Dasein*’inde, modern yalnızlıkların en derinini” gördüğünü söyler. Bu yalnızlık, “*Dasein*’in kendi kendini aydınlatan, sınıksız bir biçimde kendine-göndermeli dünyasının ötesinde herhangi bir şeyin hiçbir imkânının yokmuş gibi görüldüğü bir yalnızlıktır”. Buradan hareketle Levinas, Heidegger düşüncesinin bizleri mutlak bir kapanmaya sürüklediğini iddia edecektir (Lilly, 2014: s. 372-373). Ancak durumun gerçekten böyle olduğu tartışmalıdır. Levinas, yalnızca zaman üzerine değil, aynı zamanda ölüm üzerine analizlerinde de *Jemeinigkeit* kavramını merkeze alarak, *Dasein*’i yalıtılmış bir özne tahayyülünün içerisinde yerleştirmektedir. Bu mümkündür ancak koşulla: *Varlık ve Zaman*’ın *Dasein*’in kaderini, halkın yazgısı içerisinde gerçekleştirebileceğinin ilan edildiği meşhur 74. paragrafının görmezden gelinmesiyle. Heidegger, şüphesiz burada başkılık üzerinden bir tartışma yürütmemektedir; halk kavrayışı bir kolektifliği beraberinde getirirse de Levinas’ın aradığı türden benin başkasıyla tekil somut bir ilişkisi söz konusu edilmemiştir. Ne var ki, bu noktayı referans alıp *Dasein*’in Heidegger marifetiyle bir yalıtılmışlığa mahkûm edildiğini ilan etmek, modern yalnızlıkların en derinini *Dasein*’de görmenin en başta *Varlık ve Zaman* projesinin siyasetle tehlikeli bağlarının deşifre edilebileceği yeri hasıraltı etmekten başka bir anlamı yoktur.

kolektivite zemininde okumayı önerir. Ancak bu noktada bir uyarıda bulunmamız gerekir. Levinas'ın düşünsel serüveninde hareket noktasıyla varılan yer arasındaki bütün aşamalar kusursuzca örülmüş uğraklara denk düşmezler. Birçok kavram bu yolculukta Levinas tarafından terk edilmiş, birçok kavram da farklı tarzlarda içeriklendirilmiştir. Bunlardan belki de en önemlisi ölüm kavramıdır. *Zaman ve Başka*'da ölüm kavramı, benin başkaya açılmasında merkezi rol oynar. Ancak bu rolü, *Bütünlük ve Sonsuz* veya *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* gibi Levinas'ın en büyük iki yapıtında merkeze alındığı şekliyle, cinayetin imkânsızlığı ya da başkasının ölümünden duyulan utanç ve sorumluluk ekseninde etik bir bağlama oturmamıştır henüz. Bu yüzden ölüm, daha çok gelecek ve gizem kavramlarıyla ilişkisinde anlamını bulmaktadır. Biz bunun nedenini Levinas'ın biraz aşağıda değineceğimiz veludiyet kavramına bağlıyoruz. Veludiyet kavramı aracılığıyla Levinas, *Zaman ve Başka* ile *Bütünlük ve Sonsuz*'da benin başkasıyla ilişkisinin somut belirlenimini baba, dişi ve oğul ekseninde eros kavramını merkeze alarak ortaya koymaya çalışır. *Bütünlük ve Sonsuz*'un etik vurgusu çok güçlüdür ancak *Zaman ve Başka*, deyim yerindeyse Levinas etiğinin doğum sancularına denk düşmektedir. Etiğin kuramsal anlamda ağırlık bulmaması Levinas'ın ölüm kavrayışına da yansiyacak, ölüm etik içeriğine çok sonradan, önce *Bütünlük ve Sonsuz*'la ardından *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'yle ve nihayet meşhur 1975-1976 tarihli Tanrı, ölüm ve zaman temalı seminerleriyle kavuşacaktır. Bu nedenle Levinas felsefesinde ölüm, önce etikten ziyade zamanla ve gizemle ilişkisinde kazandığı anlamda, ardından da utanç ve sorumluluk zemininde etik felsefeden edindiği içerikle iki farklı çerçevede karşımıza çıkmaktadır. Bu iki anlam içeriği birbirlerini dışlamaktan ziyade bütünlemektedir elbette ama ölümün utanç ve sorumlulukla ilgili bağlamına kapıyı aralayabilmemiz için kavramın dolayımından geçtiği iki büyük esere yoğunlaşmamız bir zorunluluk arz etmektedir. Bu kaygı doğrultusunda şimdilik ölümün, etik bağlamına kavuşmadığı ama yine de Levinas için başkaya açılmanın imkânını ifade eden birinci anlamı üzerinde duracağız. Yeri geldiğindeyse cinayet, sorumluluk ve utanç kavramlarından hareketle etik içerimlerini deşifre etmeye çalışacağız.

Zaman ve Başka'da karşılaştığımız şekliyle ölüm fenomeninde, yalnızlık bir gizemin kıyısındadır ve fakat söz konusu gizem bilinmeyene yaptığı göndermeyle olumsuz değil, öznedeki bir ilişki potansiyelini keşfetmemizi sağlamasıyla olumlu bir içeriğe

sahiptir. Ne demek istediğimizi daha net bir şekilde ortaya koyabilmek için Levinas'ın, yalnızlığı Heidegger'le karşıtlığında nasıl ele aldığına odaklanmamız gerekiyor. Zira Levinas'ın yalnızlığa yoğunlaşma tarzı, yalnızlığın aşılmasında ölümün nasıl bir rol üstlendiğini görmemizi sağlayacaktır.

Levinas, benin asla bir başına varolmadığını söylemenin yeni bir şey olmadığını söyler. İlişkide olduğumuz varlıklarla ve şeylerle kuşatılmış halde olduğumuz düşünüldüğünde başka olanla belirli formlarda temas kurduğumuz yadsınamaz. Ancak bu temaslar benin yalnızlığını aşmaya muktedir değildir. Zira varolma olgusunun kendisi ilişkisizdir. Başka olanla her türlü temasta her şey mübadele edilebilir niteliktedir. Ancak varolma olgusunun kendisi böylesi bir mübadeleden muaftır. Levinas'ın ifadesiyle olmak [*être*], tecrit olmaktır:

Ben, ben olmaklığımla bir monad'ım. Varolmam dolayısıyla ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz bir içerik dolayısıyla değil. Eğer varolma iletilemez bir şeyse, bunun nedeni onun bendeki en özel şey olan şu varlığında köklenmiş olmasıdır. Öyle ki bilgimdeki, kendimi ifade araçlarımdaki tüm genişleme, şu en âlâ içsel ilişki olan varolmayla ilişkim üzerinde hiçbir etki yapmaz (Levinas, 2005: s. 63).

Levinas'ın *Varoluştan Varolana*'da da ele aldığı varolanın varoluşuyla olan bu özdeşliği yalnızlığın çekirdeğidir (tersinden söyleyecek olursak, yalnızlığın aşılması da varolan ile varoluşu arasındaki bu özdeşliğin kendisini sınamaktan geçecektir ki, bu sınama, Spinozacı *conatus essendi*'nin ilke rolü oynadığı bütün bir ontoloji geleneğinin terk edilmesini bir zorunluluk olarak beraberinde getirecektir). Daha önce de söylediğimiz gibi varolanın varoluşunu üstlenmesi aslında var'ın anonim hışırtısının yarattığı dehşetten kaçışıdır ve bu kaçış hipostaz olayında taçlanır. Heidegger ise varolanın varolmasını üstlenmesini soru konusu etmek şöyle dursun onaylamış ve bizzat çıkış noktası olarak kabul etmiştir. Meşhur *Jemeinigkeit* kavramı da buradan hareketle yorumlanmalıdır (Levinas, 2005: s. 65). Heidegger'in ölüm kavrayışını belirleyen unsur tam da varolanın varoluşunda tecrit olmuşludur. Buradan baktığımızda varolanın varolmasıyla özdeşliğinin Levinas'ın eleştirisine konu olmasında, hiç kuşkusuz bu özdeşliğin Heideggerci benimkilik ve yalnızlık düşüncesine temel teşkil ettiğini düşünmesinin rolü büyüktür.

Levinas için yalnızlık, Heideggerci tecrit olmanın yalınlığına tezat muazzam bir karmaşıklığa sahiptir. Varolanın varolmasıyla özdeşliği olarak yalnızlık, hem bir kurtuluşu hem de bir kapana sıkışmışlığı ifade eder. Kurtuluştur çünkü var'ın anonim hışırtısından özne ancak bilincin gösterdiği dirençle *hipostaz* olayını başlatması sayesinde kurtulur. Kapana sıkışmışlıktır çünkü varolan olarak benin varolmasıyla özdeşliği, onu “tıka basa” kendisiyle doldurmaktadır. Buradan çıkacak sonuç, yalnızlığın alelâde bir başkasından mahrum olma durumuna indirgenemeyeceğidir; sorunun zorluğu bir gereksinim ve bir tıkanma durumu olarak yalnızlığın bu açmazının nasıl aşılacağına kestirilememesinden ileri gelmektedir:

(...) yalnızlık başkaya ilişkin herhangi bir varsayıma bağlı değildir. Başkasıyla önceden verili bir ilişkiden yoksunluk olarak belirmez yalnızlık. Hipostazın eserine dayanır. Yalnızlık varolanın birliğinin kendisidir; varoluşun kendisinden itibaren meydana geldiği varolmada bir şeyin olması olgusudur. Özne yalnızdır, çünkü tektir. Varolanın varolmaya hâkimiyeti olan başlangıcın özgürlüğünün mevcut olması için, yani kısaca varolanın mevcut olması için bir yalnızlığa gereksinimi vardır. Öyleyse yalnızlık yalnızca bir umutsuzluk ve bir bırakılma değil, bir yiğitlik, bir gurur ve bir egemenliktir de (Levinas, 2005: s. 74).

Yalnızlık başkasından yoksun olmaklığı imlediği için değil benin kendisiyle özdeşliği, benin kendisine tutsak oluşu, kapatılışı anlamına geldiği için trajiktir. Benin trajedisine son vermek için Levinas zaman kavramına başvurur. Zira yalnızlık bir yandan da zaman yokluğudur. Öznenin kendisini konumlandığı zaman –yani benin şimdisi olarak *an-hipostazın* zincirini kırmaya muktedir değildir (Levinas, 2005: s. 77). Bunu yapacak olan zamanın başkılığıdır. İşte ölüm, hem gelecek olarak başkayı hem de gizem olarak başkayı benle karşı karşıya bırakarak varolanın varoluşuyla özdeşliğini yıkar.

Levinas, ölüm çözümlemesine yalnızlığın trajedisini en saf haliyle onda bulabileceğimiz ıstırap duygusuna temas ederek geçer. Bunu yaparken de Heideggerci pozisyondan ayrıldığını bir kez daha dile getirmeyi ihmal etmez. Yalnızlığın izlerini, hiçliğin endişesinde değil, ihtiyacın ve çalışmanın ıstırasında takip edeceğini söyler. Burada Levinas ıstırapın fiziksel karakterine vurgu yapar zira ıstırapın fizikselliği tam da varlığın kaçınılmazlığını ifade eder. Benin kendisiyle dolu olmasının kendisine kapalı halde kalmasının ıstırapıdır bu. Böylece ıstırap, ondan kurtulmanın imkânsızlığıyla iç içe geçer: “Varlığa doğrudan doğruya maruz kalma olgusudur ıstırap. Kaçmanın ve geri çekilmenin imkânsızlığından oluşur. İstırapın tüm kesinliği bu geri çekilişin

imkânsızlığında yatar. Yaşama ve varlığa kısırılmışlık olgusudur o. Bu anlamda ıstırap hiçliğin imkânsızlığıdır” (Levinas, 2005: s. 96).

Istırapta hiçliğin imkânsızlığıyla ölümün yakınlığı yan yana durur. Dolayısıyla Heidegger’in söylediğinin aksine, ölümün bilinmezliği kendisini ilkin hiçlik olarak vermez, daha çok hiçliğin imkânsızlığına ilişkin deneyime eşdeğer bir deneyimi ifade eder. Ölümle ilişki gizemle ilişkidir:

Ölümün bilinmezi, ölümle ilişkinin kendisinin ışıpta meydana gelemeyeceğine, öznenin ondan kaynaklanmayan bir şeyle ilişkide olduğuna delalet eder. Diyebiliriz ki özne gizemle ilişkidir. Ölümün kendini ıstırapta, tüm ışığın dışında bu duyurma biçimi, o ana dek etkin olan, kendi doğası tarafından aşıldığında dahi etkin olarak kalan, fiili durumunu üstlenme imkânını koruyan öznenin bir edilginlik deneyimidir. Ama ‘edilginlik deneyimi’ değişim sözün gelişidir; çünkü deneyim daima zaten bilgiye, ışığa ve girişime delalet eder. Gizem olarak ölüm bu şekilde anlaşılan deneyimle uyuşmaz. Bilgideki tüm edilginlik ışığın dolayımıyla bir etkinliktir. Karşılaştığım nesne, benim tarafımdan anlaşılır ve son tahlilde benim tarafımdan inşa edilir. Oysa ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide artık bir özne olmadığı bir olayı haber verir (Levinas, 2005: s. 97).

Heidegger, ölüme yönelik olma teması etrafında, ölümü Dasein’in cesaretle üstlenmesi gereken nihai imkân olarak işaretlemişti. Öyle ki bu imkân, tüm diğer imkânları mümkün kılacak bir niteliğe sahipti. Bu yüzden ölümle yüzleşme, Heidegger düşüncesinde bir özgürlük durumunu ifade etmekteydi. Oysa Levinas’a göre özne, ıstırap içinde mümkün olanın sınırına varır; zincirlenmiş ve edilgin bir haldedir: ölüm mutlak bilinmez, mutlak erişilmezdir. Her ışığa yabancı, herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan gizemdir. Bu nedenle Heidegger’in iddiasının aksine imkânsızlığın imkânı değil, imkânın imkânsızlığıdır. Simon Critchley’nin söylediği gibi, ölüm bu yönüyle bizi metafenomenolojik bir başkalığa taşır. Öznenin herhangi türden bir idrak kapasitesine indirgenemez ve bu yönüyle de Heideggerci anlamda ölüme yönelik olmanın kahramanlığının altını oyar (Critchley, 2005: s. 77). Ölümün bu gizemi öznenin mutlak anlamda başka olan bir şeyle ilişkide olduğunu gösterir. Dünya nesnelereyle keyif alma üzerinden kurduğumuz ilişkide deneyimleyebileceğimiz başkalığın geçici bir belirleniminden farklı olarak ölümün başkalığı, varoluşu kuşatır; ölüm başkalıktan oluşma bir şeydir ki zaten bu sayede öznenin yalnızlığını pekiştirmemekte, aksine kırmaktadır. Bu yüzden Levinas’a göre ancak ölümle ilişkide başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine yerleşilebilir. İşte geleceğin ufku, benim ölümün gizemi

üzerinden başkayla karşılaşmasında belirir. Zira gelecek hiçbir şekilde yakalanamayacak olan şeyin adıdır:

(...) geleceğin dışsallığı mekânsal dışsallıktan -geleceğin mutlak olarak beklenmedik olması bakımından, tam da bu olgu yüzünden- bütünüyle farklıdır. Geleceğin öngörülmesi, geleceğin tasarlanması, Bergson'dan Sartre'a dek tüm kuramlar tarafından zamanın esası olarak onaylanmıştır. Ancak öngörülen ve tasarlanan gelecek, hakiki, otantik gelecek değil, olsa olsa geleceğin şimdisi. Gelecek yakalanmayandır, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki başka ile ilişkinin ta kendisidir (Levinas, 2005: ss. 102-103).

Ölüm ve gelecek, öngörülemez, yakalanamaz ve benin şimdisine dâhil edilemez karakterleriyle beni, başkanın deneyimine açarlar. Benin şimdisiyle, başkanın geleceği zamanın diyakronisidir. Benin ve başkanın zamanı senkronik (eşzamanlı) değil diyakroniktir (artzamanlı). Dahası ölüm olayı ve geleceğin ufku, başkasıyla ilişkinin yolunu da açar. Zaman, başkasıyla ilişkide gerçekleşir, dolayısıyla benin şimdinden başkasının geleceğine atılan adım, kolektif öznelerarası bir ilişkinin tesis edilmesiyle mümkün olabilir. Benin zamandan yoksun oluşu başkasının zamansallığıyla, benin şimdisi, başkasının geleceğiyle aşılabilecektir (Levinas, 2005: s. 108).

Tabii söylediğimiz gibi Levinas hem *Varoluştan Varolana*'da hem de *Zaman ve Başka*'da ölümün gizemi ve geleceğin başkalığından hareketle tarif ettiği, başkasıyla yüz yüze ilişkiyi tam olarak etik üzerinden odağına almamış, etik ilişki kendisine birinci çalışmada neredeyse hiç yer bulamazken ikincisindeyse yalnızca eros ve veludiyet kavramları bağlamında aslında etik olmayan bir perspektifte detaylandırılmıştır. Levinas bu aşamada başkasıyla ilişkinin somut belirlenimi olarak dişilikle (ve sonra da oğulla) kurulan ilişkiye işaret etmekle yetinmiş, dişilik böylece başkasıyla yüz yüze ilişkinin temel kategorisi haline gelmiştir:

Başkanın başkalığının saflığında belirlediği bir durum var mıdır? Başkanın başkalığa, özdeşliğinin öbür yüzü olarak sahip olmadığı ve her terimin aynıyı ve bu aynılıkla da başkayı içerdiği Platoncu katılım yasasına uymakla kalmadığı bir durum var mıdır? Başkalığın bir varlık tarafından -pozitif anlamda- öz gibi taşındığı bir durum olmayacak mıdır? Hangi başkalık aynı cinsin iki türünün zıtlığına saf bir biçimde ve basitçe girmez? Mutlak olarak karşıt olan karşıttın, bağlulaşığıyla arasında kurulabilecek ilişkiden hiçbir biçimde etkilenmeyen karşıtlığın, terimin mutlak bir biçimde başka olarak kalmasına izin veren karşıtlığın *dişi* olduğunu düşünüyorum (Levinas, 2005: 114).

Cinsiyet farklılığı Levinas'a göre ne bir çelişki, ne de birbirini tamamlayan iki terimin birlikteliğidir. Aksine hiç ele geçirilemeyecek olana aşkın yönelmesiyle söz konusu

olabilecek olan bir ilişkidir. Böylece başkalık, nötrleştirilmeksizin muhafaza edilebilir. Dişiliğin ayırt edici yanı, aklın ışığından kaçan bir varlık kipini ifade etmesidir:

Dişinin varolma tarzı gizlenmedir; bu gizlenme olgusu da tam olarak hayâdır. Bu yüzden dişinin başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir. Dişinin başkalığı bir iradeler zıtlığından da oluşmaz. Başka, bizi tehdit eden veya kuşatmak isteyen karşılaştığımız bir varlık değildir. İktidarımıza kafa tutması olgusu, bizimkinden daha büyük bir gücü de belirtmez. Onun tüm gücünü oluşturan başkalıktır. Gizemi onun başkalığını meydana getirir (Levinas, 2005: 116).

Dişinin başkalığıyla, bu başkalığı aynı olana indirgemeksizin temas etmenin yolu ise *eros*'tan geçer. Eros, başkasına sahip olmayı ya da onun üzerinde iktidar kurmayı hedeflemeyen bir ilişkilene tarzıdır. Ne bir bilgi ne de bir mücadele formudur:

[Eros] başkalıkla, gizemle, yani gelecekle ilişkidir; o, her şeyin orada olduğu bir dünyada hiçbir zaman orada olmayan şeyle, her şey oradayken orada olmayabilen şeyle ilişkidir. Orada olmayan bir varlıkla değil, başkalık boyutunun kendisiyle ilişkidir. İmkân dâhilindeki her şeyin imkânsız olduğu yerde, artık muktedir olunamayan yerde, özne yine eros itibarıyla öznedir hâlâ. Aşk bir imkân değildir, bizim inisiyatifimize bağlı değildir, nedensizdir, bizi istila eder ve yaralar; ve yine de *ben* onda hayatta kalır (Levinas, 2005: s. 118).

Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Yani ben, başkasında erimeksizin nasıl ben olarak kalabilir? Benin kendisinden başka olabilmesinin yolu nedir? Levinas'ın eros terminolojisine sadık kalarak bu sorulara verdiği yanıt babalıktır. Babalık, tümüyle başkası olduğu halde yine ben olabilen bir yabancıyla ilişkidir. Levinas'a göre oğul, ne benin eseridir, ne de mülkiyetindedir. Muktedirlik ve sahiplik kategorileri oğulla ilişkiyi tarif edemez. Benin başkasında erimeksizin ve başkası üzerinde iktidar kurmadan onu kendinin kılmaksızın başkasıyla ilişkilenesinin baba ve oğul üzerinden tarif edilen bu biricik formunun kavramsal karşılığı veludiyettir [*fécondité*] (Levinas, 2005: s. 121).

Gelgelelim Levinas'ın eros ve veludiyete dair çözümlemeleri *Zaman ve Başka*'da önemli bir yer işgal etse ve *Bütünlük ve Sonsuz*'un dördüncü ana bölümüne ruhunu veren temel tartışma bu terminoloji etrafında dönse de, Levinas daha sonra başkalıkla ilişkiyi etik felsefe üzerinden tartışarak bu kavramsal çerçeveyi bütünüyle terk etmiştir. Bu terminolojiye neden başvurduğunu yeri geldiğinde, etik ve politika ilişkisi temelinde daha yakından irdedeceğiz. Ancak Levinas'ın bu vazgeçişin nedenleri üzerine pek konuşmamış olması da, yorumcularının bunların nedenleri üzerine çok söz almamış olmamaları da dikkat çekici bir noktadır. Muhtemeldir ki, bu terminoloji etrafında

dolaşmanın yol açacağı ciddi sıkıntılar, Levinas tarafından da sezilmiştir. Bunlardan ilki, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi baba, dişi ve oğul kategorileriyle düşünmenin yol açtığı cinsiyetçi sorunlardır ve feminist kuramın önde gelen isimleri bu konuda Levinas'ın veludiyet kavrayışını eleştirilerinin hedefine oturtmuşlardır. İkincisi, Hegelci düşüncede belki de en kusursuz örneğini gördüğümüz aile/sivil toplum/devlet kavramsallaştırmasının bir benzerini icra etmeden aileden yola çıkarak ben ve başkası arasındaki yüz yüze ilişkiyi bir toplumsallık formu olarak savunmak pek mümkün görünmemektedir. Buna bağlı olarak üçüncüsü, Levinas'ın başkasının sorumluluğunu radikal bir biçimde üstlenmeyi hedef alan radikal etik tahayyülü için aile ilişkileri alanının fazla sınırlı kalmasıdır. Nihayet *Bütünlük ve Sonsuz*'un kavramsal haznesi, Levinas'ın başkalık tartışmasının seyrini temelden değiştirecek ve zenginleştirecektir. İtiraf etmek gerekirse *Bütünlük ve Sonsuz*'da dahi kendisine yer bulabilen veludiyet anlayışı, bu değişikliğe de zenginliğe de ayak uyduracak güçte değildir. Artık benin başkasıyla ilişkisi, etik bir zeminde, ontolojinin bütünlük mantığını devre dışı bırakan etik zemininde, metafizik arzunun sonsuzluk arayışında karşımıza çıkmaktadır.

3.4. SAVAŞ MANTIĞINA KARŞI SONSUZLUK FİKRİ, ONTOLOJİNİN EMPERYALİZMİNE KARŞI BAŞKALIK ETİĞİ: BÜTÜNLÜK VE SONSUZ

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde savaş halinin, ahlâkı askıya aldığını, koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre için feshettiğini söylerken benin başkasıyla ilişkisini çok daha geniş bir zeminde tartışacağını sinyallerini vermektedir (Levinas, 1998c: s. 21). Daha bu satırlarda politika sahneye çıkar ve her yolu kullanarak savaşı öngörme ve kazanma sanatı olarak tarif edilir.

Levinas savaş halini, ontolojinin ve beraberinde getirdiği -Levinas'ın başka bir yerde kullandığı çok yalın bir ifadesine başvurarak söyleyecek olursak, çokluğa tek bir düşünce edimi altında kazandırılan birliğin adı olan¹⁰⁶ (Levinas, 1999: s. 39)- bütünlük arayışının politik bir sonucu olarak görürken savaşı sona erdirecek bir barış aşamasına

¹⁰⁶ Peperzak'tan hareketle örneklendirecek olursak Levinas için bütünlük, madde, varlık, tin ya da tarih gibi elbette her biri farklı bir bağlamda ama her defasında bütün şeylerin ve kişilerin parçaları ya da momentleri olarak görüldüğü bir tavrın ürünüdür. Buradan hareketle Peperzak, Levinas'ın *Holizm*'i Batı geleneğinin "ilk günah"ı olarak gördüğünü söyleyecektir. Bütünlüğün sıralamış olduğumuz her bir unsurdaki ortak sırrı, tüm farkların tek bir kökensel ve kapsayıcı gerçekliğe indirgenmesidir. Bu "gerçeklik" "aynı"dan başka bir şey değildir (Peperzak, 1997b: s. 114).

ancak sonsuzluk fikrine başkasıyla yüz yüze ilişki dolayısıyla ulaşmayı arzulayan metafizikten, ama etiğin ilk felsefe olduğu bir metafizikten geçmek suretiyle erişilebileceğini iddia edecektir. Bu iddia, etiğin ilk felsefe olduğu bir metafizik tahayyülünün başkaya yönelik arzusunun analizini, ontolojinin ve hiç şüphesiz geleneksel epistemolojinin başkayı aynıya indirgeyen bütünlük arayışına dair eleştiriyi ve başkaya mutlak başkalığını ve indirgenemez farkını teslim eden, başkasının yüzünün deneyimi ve bu yüzde dile gelen tanrının buyruğu üzerinde yükselen bir etiğin inşasını beraberinde getirir. Bu yönüyle *Bütünlük ve Sonsuz*, ontolojik ve epistemolojik geleneği bir eleştiriye tâbi tutarak arkasında bırakması ve başkalık etiğinin ana hatlarını artık net bir şekilde çizmesiyle Levinas düşüncesinin omurgasını oluşturur.

Levinas'a göre varlığın savaşta kendisini gösteren yüzü, Batı felsefesine hükmeden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireylerin rolü tamamıyla, bu bütünden türetilmektedir. Bir yanda varlığın, savaş halindeki görünüşe gelme tarzını bütünlük kavramıyla ilişkilendiren diğer yandaysa bireylerin bu bütün içindeki rollerine göre tanzim edildiğini öne süren Levinas, buradan hareketle ahlâki bilincin ancak barışın kesinliğiyle savaşın aşıkârlığına hükmedebilirse, kendisini politikanın alaycı bakışından kurtarabileceğini iddia etmektedir. Diyebiliriz ki, Levinas'a göre ontoloji ve politika savaş mantığı itibarıyla yan yanayken bu kutsal ittifakı bozguna uğratacak olan yegâne araç ahlâki bilincin ondan doğru tesis edileceği bir etik tahayyülüdür. Levinas teleolojik olarak ulaşmayı hedeflediği bu etik momenti, mesihsel bir barış eskatolojisi olarak kavrar. Mesihsel eskatoloji, savaşın ontolojisinin üzerine çıktığında ahlâk, politikanın karşısında bir pozisyon alabilecek, koşulsuzluğunu ve evrenselliğini ilan edebilecektir (Levinas, 1998c: s. 22). Ne var ki, işbu eskatolojik vizyonun vaat ettiği ahlâki bilinç, bütünlüğün deneyimine karşı benmerkezciliğin savunusunu ifade etmez:

Eskatolojik vizyon, bütünlük deneyiminin karşısına, kişinin egoizmi ya da hatta kişisel kurtuluşu namına yaptığı şahsi bir protestoyu çıkarmaz. Ben'in saf öznelciliği üzerinde yükselen böylesi bir ahlâkın ilanı, savaşla, onun ifşa ettiği bütünlükle ve nesnel zorunluluklarla geçersiz kılınmıştır. Biz, savaşın nesnelciliğinin karşısına, eskatolojik vizyondan doğan bir öznelciliği çıkarıyoruz. Sonsuz fikri, öznelciliği, tarihin yargısından kurtararak, onun her an yargılanmaya hazır olduğunu ilan eder ve daha sonra göstereceğimiz gibi yargılamaya çağrılan bu öznelcilik, bu yargılama olmaksızın olanaklı değildir. Savaşın katı yasası, varlıktan mahrum bırakılmış, güçten düşmüş bir öznelciliğin değil, nesnellikten daha nesnel olan sonsuzun karşısında parçalanır (Levinas, 1998c: ss. 25-26).

Catherine Chaliier de buraya dikkat çekerek Levinas'ın Mesihçiliğinin tarihi durduracak kişinin gelişini ifade etmediğini, aksine başkasının acısını duyacak kişiye gönderme yaptığını, bu anlamıyla başkasının çağrısına kulak veren herkesin Mesih adını almaya layık olduğunu vurgular (Chalier, 2005: s. 50). Dolayısıyla *Bütünlük ve Sonsuz* özneliğın bir savunusu olarak kendisini sunsa da, burada öznellik bütünlüğe karşı salt egoist bir protesto olarak yorumlanmamalıdır. Aksine, hedeflenen şey bütünlük fikriyle sonsuz fikri arasındaki ilişkide ikinciden yana pozisyon almak; aynı ile başkanın ilişkisinde başkanın asimile edilemez başkalığı ve indirgenemez farkı vasıtasıyla sonsuza nasıl erişilebileceğini göstermektir. Böylece sonsuz fikrinin ancak onda tamamlanabildiği başkasını buyur etme düşüncesi, özneliğın asli formu olarak belirebilecektir (Levinas, 1998c: 27).

Levinas'a göre bu projenin gerçekleşmesinin önündeki belki de en büyük engel, aynının tahakkümünün damgasını vurduğu Batı felsefesi tarihidir. Levinas, her fırsatta Batı felsefesi tarihinin aynının düşüncesi olduğunu dile getirmekte, felsefenin kurucu pratiğinin başka olanı aynıya benzetmek olduğunu düşünmektedir:

Şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosu, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos, Aynı'nın totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır. Aynı'nın evrenselliğiyle tanımlanan idealizm, onu en sert biçimde reddeden felsefelerde bile mevcuttur. Tarih, insanı kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle karşı karşıya getiren çatışmaları azaltma amacı güdüyorsa, bu azaltma, insanın başlangıçta kendisini engelleyen şey üzerinde egemenlik kurmasıdır aynı zamanda. [Böylece] Her başkalık ortadan kalkar (Levinas, 2001a: s. 117).¹⁰⁷

Levinas'a göre varlık düşüncesi aracılığıyla felsefe, ben-olmayanın indirgenemez yabancılığını benin bilincinin kategorilerine tercüme etme imkânı bulmuştur. Bilincin varlıkla olan bu ilişkisi, dünyayı baştan sona kuşatmaktadır: “bilinç sayesinde hiçbir şey varlıkta yitip gitmez; o, bu dünyayı bir ucundan diğer ucuna aydınlatan ışıktır” (Levinas, 2001b: s. 168). Batı'ya özgü bilgeliğın yolu takip edildiğinde, başkaya ve

¹⁰⁷ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*'de felsefenin de suç ortağı bu aynılaştırma prosedürlerinin, Avrupa kültürünün krizinin farklı görünülerinden birini meydana getirdiğini iddia eder. Tekniğın ve bilimin hüküm sürdüğü çağdaş dünyanın kendisinde bir çıkış görememesinin nedeni, kendi marifetiyle bütün çıkış imkânlarını ortadan kaldırmasıdır. Bilinmeyenin doğrudan aynının diline tercüme edilmesi vasıtasıyla aşına ve alışıldık olana dönüştürülmesi “güneşin altında yeni bir şey” bırakmamaktadır. Çıkış, başkada, güneşin altındaki yeni şey olarak başkasının sorumluluğunda kendisini gösteren aşkınlıktadır. Ancak aynı, aşkınlığın bu formuna metafizik arzuyla yönelmek yerine, başkanın başkalığını kendi kategorilerinde massetme yoluna gitmiştir (Levinas, 1998b: ss. 12-13).

başkalarına olan karşıtlığın dışlayıcı şiddetinin, bilmenin sağladığı bir barış içinde aşıldığı görülecektir:

Bu *bilme*'deki Akıl, hakikati güvence altına alır. İnsan Bireyleri, bilinç sayesinde insan olacaktır. Başka başka “ben”ler, özgürlüklerinden vazgeçmeksizin, zorlama olmaksızın boyun eğdikleri akla uygun hakikatte uzlaşırlar. Bireyin tikel iradesi, kişinin *öz-erkliğine* yükselir ki, buradaki *nomos*, evrensel yasa, bilinçli ve akıl sahibi ben'i zor kullanmadan zorlar (...) Birbirine başkası ya da yabancı olan kişiler birbirleriyle kaynaşır. Böylelikle, tek tek kişilerin ideal hakikatler etrafında, özellikle de Yasa etrafında bir araya gelişi gerçekleşir -ya da en azından bu hedeflenir (Levinas, 2001c: s. 192).

Böylece varlık düşüncesi, aynıya denk hale gelir. Batı felsefesi başkayı açığa çıkarma girişimlerinde, onu varlık formunda tezahür eden bir unsura dönüştürerek, başkalığından koparır: “Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur” (Levinas, 2001b: s. 131).

Ancak başka, aynıya direnerek felsefeyi başarısızlığa uğratar. Bütünlük ve sonsuz arasındaki gerilim, ayınının başkaya kendi formunu verme çabasıyla başkının ayınının bu çabasına direnişi arasındaki gerilimdir. Diğer taraftan özneliliğin asli formunun etik ilişki üzerinden aşkınlığa erişmesi düşüncesi, aşkınlığın *noesis-noema* yapısına indirgenemeyeceğini gözler önüne serecektir. Levinas'ın başka bir yerde söylediği gibi, aşkınlığın asıl formu olan sonsuzluk, yönelimselliğin kendisine nesne edinmek suretiyle düşünen öznenin bilincine dâhil edilebilecek bir fikir değildir, aksine düşüncenin düşünme kapasitesini sınırsızca aştığı için sonsuzdur.¹⁰⁸ Oysa yönelimsellik, daima

¹⁰⁸ Levinas, birçok yapıtında sonsuzluk kavrayışını ortaya koyarken Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'una başvurur. Benin sonsuz olanla ilişkisi sonlunun sonsuzla, düşüncenin düşüneye geçmesi, kendi kapasitesi doğrultusunda fikrine varamayacağı şeyle ilişkisidir. Bilindiği gibi Descartes Tanrı idesini, doğuştan gelen ideler kategorisinde ele alırken, düşünen öznenin bu ideyi ne dışarıdan duyu yoluyla ne de aklın kendisinin bir ürünü olarak edinebileceğini öne sürer. Bu argümanın kısa yoldan tercümesi, Tanrı idesinin kaynağının benim duyuşsal ya da düşünsel kapasitelerimde bulunmasının mümkün olmamasıdır: “Tanrı adıyla sınırsız, ebedi ve değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün var olan şeylerin (böyle şeylerin olduğu doğrusu) yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum. İmdi, bu olumlu nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelersem, zihnimdeki onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine o kadar az inanıyorum. Dolayısıyla, daha önceki bütün dediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmak gerekiyor; zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnimde konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinmezdim” (Descartes, 2007: s. 41). Descartes'ın düşünce yetisinin Tanrının sonsuzluğunu kavrayamayacağını dile getirdiği bu satırlar Levinas'ın sonsuzluk kavrayışının hareket noktasını oluşturur. Zira Levinas, tam da düşünme yetisinin kategorilerine tercüme edilemeyecek bir aşkınlığı ve dışsallığı,

temalaştırmaya meyleder, temalaştırma ise düşünülebilir olandan fazlasını dışarıda bırakır. Bu yüzden yönelimsellik, düşünülenin fazlasını düşünemez. Düşünülen olarak *noema*, *noesis* olarak düşüncenin içinde eksiksiz bir biçimde yer alır. Aşkınlık olarak sonsuzluk ise paradoksal biçimde tam da düşünemediğimizden fazlasını düşünmeyi gerektirir. Bu düşünme “düşünülenin fazlasını, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir” (Levinas, 2001a: s. 124). Öyleyse sonsuz, ne ispat edilebilir ne de deneyimlenebilir. Sonsuza tanık olma mümkündür sadece (Levinas, 1996c: s. 103).

Tanıklığın yolu, onda sonsuzluk boyutunun açıldığı başkasının yüzüyle etik karşılaşmadan geçer. Ben ve başkası arasındaki etik ilişkinin yapısının aşkınlık sorunuyla birlikte gündeme gelmesinin nedeni budur (Levinas, 2001a: s. 126). Bu sorunu çözenin yolu, ontolojinin önceliğine hapsolmayan ve yönelimselliği nihai tinsel ilişki olarak görmeyen bir felsefi düşünme formunun keşfiyle mümkündür (Levinas, 2001a: s. 128). Bu yüzden Levinas felsefesinde kuram ve pratik arasındaki geleneksel karşıtlığı da aşacak sonsuz fikrini esas alan metafizik aşkınlık ve mutlak başkayla ilişki, birbirinden ayrı düşünülemez tarzda ancak etik vasıtasıyla birbirine bağlanacaktır. Levinas’ın *Bütünlük ve Sonsuz*’un birinci kısmının ilk ana bölümünde metafizik ve aşkınlık üzerine yoğunlaşmasının sebebi budur. John D. Caputo’nun da dikkat çektiği gibi Levinas için metafizik, bir anlamda *physis*’in dışına taşan alanı tarif etmektedir belki ama işte tam da başkalık ve başka insan *physis*’in dışından, ötesinden gelerek bizi metafizikle tanıştırmaktadır. İçkinliği kırıp, metafizik arzuyu dışsallıkla buluşturacak olan, bu yüzden başkasının *physis*’in ötesinden gelen buyruğu olacaktır (Caputo, 2005: s. 76). Öyleyse nedir metafizik arzu? Bu soruyu cevaplamak için önce Levinas’ın hazdan ve ihtiyaçtan ne anladığına bakmamız gerekir.

sonsuzluğun nitelikleri olarak belirler. Bunun da ötesinde Levinas’a göre Descartes, cogitonun sonluluğunu sonsuzdan hareketle belirlemiştir. Descartes önce kendisinden şüphe edilemez bilinci ortaya koymuş, ikinci olarak kesinliğin koşullarını açıklık ve seçiklikten doğru belirlemiş ancak son olarak bu kesinliği sonsuzun sonlu düşüncedeki, sonlunun tüm düşünce kapasitelerinden azade mevcudiyetiyle ilişkilendirmiştir. Böylece Descartes, içsellığe indirgenemeyecek mutlak başkalıkla ilişkiyi gözler önüne sermiştir (Levinas, 1998c: ss. 210-211). Sonlu olanın kendi sonluluğunu ve eksikliğini sonsuz olanın fikrinden doğru Descartesçi keşfini Levinas, etiğin diline tercüme etmiş, benin kendi haksızlığını ancak sonsuz karşısında/sayesinde idrak edebileceğini öne sürmüştür: “Kendimi haksız hissetmem için kendimi sonsuzla ölçmek zorundayım. Descartes’ın da bildiği üzere, bizzat kendi eksikliğimi bilmek adına, aynı zamanda mükemmellik fikri de demek olan sonsuz fikrine sahip olmam gerekir” (Levinas, 2012c: s. 146).

Levinas, *Zaman ve Başka*'da, Heidegger'in iddia ettiğinin aksine dünyanın bir gereçler toplamı değil bir nimetler toplamı olduğunu söylemişti. İnsanın dünya içindeki yaşamı, dünyayı dolduran nesnelere üzerinden anlam bulmaktaydı ama bu anlam pratik işlev ve yararlanma ile değil, nimet ve haz alma ile belirlenmekteydi: "Yemek için yaşadığımızı söylemek belki doğru değildir, ama yaşamak için yediğimizi söylemek de doğru değildir. Yemenin nihai erekselliği besinde içerilir. Bir çiçeği kokladığımızda edimin erekselliği kokuyla sınırlıdır. Gezip dolaşmamız sağlık için değil, hava almak içindir" (Levinas, 2005: ss. 86-87). Moyn'un bir örneğiyle aradaki açığı farkını görebiliriz: Heidegger'in meşhur çekici, insanın kullanımına verilmiştir. Heidegger'in Husserl'den farkı da kullanım ilişkisini temsil ilişkisine öncel hale getirmesindedir. Levinas'ın farkı ise çekiçle ilişkiyi belirli türden bir amaçlılık olarak kavrayarak, çekiçle kurduğumuz kullanım ilişkisinin tatmin yaratan bir ilişki olduğunu söyleyerek hazzı devreye sokmasıdır (Moyn, 2005: s. 248).

Levinas, nesnelere kurduğumuz ilişkiye dair çözümelemelerini *Bütünlük ve Sonsuz*'da yine haz [*enjoyment, jouissance*] kavramını odağa alarak devam ettirir. Haz, yaşamın şeylere bağımlılığını ifade eden ilişkinin adıdır. Yaşam, yalın bir olma iradesine indirgenemez, anlamı yaşam aşkında karşımıza çıkar. Yaşam aşkının içeriğini oluşturan düşünmek, yemek, uyumak, okumak gibi unsurlar yaşamın özünü oluşturmasalar da onu yapılandıran bir rol üstlenerek yaşamın değerini meydana getirirler. Ne yaptığım ve ne olduğum, yaşadığım şeyden doğru belirlenir böylece. Etkinliğimden şeylerle kurduğum ilişkiden duyduğum haz, yaşamımın temel motive edici unsurudur (Levinas, 1998c: ss. 112-113). Yaşamak, yaşamdan haz almaktır ve haz, yaşamın başkasıdır. Bu bağlamda mutluluk yalnızca acının yokluğu olarak tarif edilemez; tüm ihtiyaçların, başkayla ilişki yoluyla tatmin edilmesiyle elde edilebilir. Bir anlamda tatminle ulaşılan bir tamamlanmadır. Kişinin kişiselliği, benin kendiliği [*ipseity*], hazzın yol açtığı mutluluğunun bir neticesidir. *Ipseity* yani kendilik, Peperzak'ı takip ederek söyleyecek olursak, egonun bağımsızlığı olarak, varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu unsurlardan hoşnut bir şekilde dünyaya kök salar ve başka olan ne varsa, şeyler ve hayvanlar da dâhil olmak üzere kendinin kılar. Hedonistik kendiliğin [*ipseity*] başkalıkla ilişkisi faydacı bir kendinin kılma ya da saf estetik bir seyir düzeyindedir (Peperzak, 1997a: s. 122). Dolayısıyla haz bir ayrılığı tesis eder ama benin kendisine kapandığı bir ayrılıktır [*separation*] bu. Haz ayrılığı meydana getirirken, bir yandan da beni kendisine

kapattığından onun biçimini bozar. Ayrılığın bu biçimi, bir yalnızlık olarak tecessüs eder. Haz benin yalıtılmışlığıdır, benin kendisine doğru geri çekilmesidir (Levinas, 1998c: s. 117). Ben, hazzın meydana getirdiği mutlulukla varlığın üzerine yükselebilecektir, ancak kazandığı bu otonom karakter, yalnızca varlıkla ilişkisinde bir anlama sahiptir. Ben olmak mutlu olmaktır ama başkayla ilişki yalnızca haz duyma ve ihtiyaçların tatminiyle belirlendiğinden, mutlu olmak bir o kadar da ben olmaktan mahrum kalmaktır (Levinas, 1998c: s. 120). Hazda ben mutlak manada kendisi içindir. Başkasına gönderme yapmaksızın egoisttir; kulakları başkasına kapalıdır. Levinas'ın sözleriyle, her türlü iletişimin dışında her türden iletişimi reddeden “aç bir mide” gibidir (Levinas, 1998c: s. 134).

Daha önce de söylediğimiz gibi, benin kendisine kapanmasını ve yeniden *il y a* ile karşı karşıya kalmasını yalnızca hazzın mutluluğunun yol açtığı bir sorun olarak açıklayamayız; Levinas'a göre bu sorun aynı zamanda aklın ışığının ve bilginin hâkim dünyaya yönelim formu olarak kabul görmesinden de ileri gelmektedir. Çünkü nesneyle kurduğumuz ilişki nesnenin başkalığını benin aynılığında masseden bir tarzda gerçekleşir. Dolayısıyla nesneyle, nesnenin başkalığıyla ilişki hem haz almanın hem de bilme ediminin ötesinde bir yönelimsellik formu gerektirir. Bir şeyin bilincine varmanın aracısı olarak değil, konuşmaya dikkat kesilen yüzü buyur eden bir yönelimsellik; temalaştırma olarak değil konukseverlik olarak yönelimsellik (Levinas, 1998c: s. 299). Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da metafizik ve aşkınlık üzerine yürüttüğü tartışmayı motive eden şey işte bu formun arayışıdır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Levinas için bu arayış, bir koşulla, benin “aç bir mide” olarak kendine kapanmasıyla gerçekleşebilir. Egoizm ve haz, sonsuzluk fikrinin ve başkasıyla ilişkinin şartıdır. Metafizik arzu, sadece ve sadece ayrılmış, kendine kapanmış, haz duyan, egoist ve tatmin olmuş bir varlıktan doğabilir (Levinas, 1998c: s. 148). Bu nokta, Levinas düşüncesinin izlediği yol ile ilgili iddiamız bakımından can alıcı bir öneme sahiptir. Ontolojinin evreninden, varlığın genel ekonomisinden ve “egonomisi”nden kurtularak etik bir özneliliğin imkânına doğru giden yolu Levinas, beni önce varlıkla (*Varoluştan Varolana*) sonra kendisiyle ve başkasıyla (*Bütünlük ve Sonsuz*) ve ardından tümüyle başkasıyla (*Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*) dolayımlyarak kateder. Bu yüzden metafizik arzu, benin kendisine en çok yettiği yerde, bütün ihtiyaçlarını tatmin ettiği, hazzın getirdiği mutlulukla kendisini tamamladığı yerde bir gerilimin ifadesi

olarak, mutlak başkaya, başkasına açılmanın biricik imkânı olarak da okunmalıdır. Peperzak'ın formüle ettiği gibi Levinas, etik aşkınlık projesini meydana getirirken yaşamsal hazları mahkûm etmez, bunların mutlaklaştırılmasına itiraz eder. Başka türlü de mümkün değildir. Aşkınlık, haz ekonomisini geride bırakır ve feda ederken aynı zamanda onu varsaymaktadır. Zira hazzın tam anlamıyla deneyimlenmediği yerde, öznenin sahip olduklarını sorguya açması mümkün değildir. Benin başkaları için yaşamasının koşulu, hazzını duyduğu dünya nimetlerini başkalarına sunmayı istemesiyle bu ise ancak önce benin bu dünya nimetlerinden zevk almasıyla söz konusu olabilir (Peperzak, 1995: s. 190).

Levinas'a göre metafizik, başka bir yere, başka türlü olana yani "başka"ya yönelmedir. Bu yönelim, içinde yaşadığımız evden [*chez soi, at home*], dışarıya [*hors-de-soi*]¹⁰⁹ bir hareketi ifade eder. Kendinden çıkıp başkaya yönelen bu hareketi motive eden şey arzudur. Metafiziğin arzuladığı başka, bir yolculukla, iklim ya da çevre değişikliğiyle veyahut da yediğim yemekle, yaşadığım yerle, izlediğim manzarayla erişilebilir değildir. Haliyle bunların hiçbirinin görelî başkalıkları metafizik arzuyu tatmin etmeye yetmeyecektir. Zira bunların başkalıkları, bir düşünür ya da sahip/malik olarak benin kimliğinde massedilecektir. Metafizik arzuysa, mutlak başkayı aramaktadır (Levinas, 1998c: s. 33) ve daha sonra göreceğimiz gibi mutlak başka, kendisini başkasının yüzünde görünüşe getireceğinden metafizik arzu hem kuramsal hem de pratik anlamda benin benliğini layıkıyla tesis edecek yegâne unsurdur.

Arzuyu hareket ettiren ihtiyaç değildir. İhtiyaç tatmin edilebilir olan bir eksikliğe gönderme yapar; oysa arzu, arzuladığı şeye yaklaştıkça tatminsizliği artar. Bir yoksunluğun, bir eksikliğin tamamlanmasıyla doyurulabilecek bir güdü değildir. Bir anlamda sonsuza yöneldiği için kendisi de sonsuzdur. Bizzat tatmin edilemez olanı, herşeyin ötesinde olanı, arzulandığı ölçüde arzuyu doyurmak yerine daha da derinleştiren, kışkırtan şeyi arzular. Diğer yandan ve belki de daha önemlisi arzunun ihtiyaçtan, ihtiyacın nesnesiyle girdiği ilişkide nesnesini tüketebilme kapasitesine sahip olması bakımından ayrılmasıdır. Gözel'in de dikkat çektiği gibi ihtiyaç, nesnesinin

¹⁰⁹ "*soi*", bilindiği gibi "kendi", "kendilik" anlamına gelir. Ancak "*chez*" ve "*soi*" birlikte kullanıldığında "evde olma" durumunu ifade eder. Burada Levinas, hem benin kendine kapalı olmağını hem de bu kapalılığın mekânsal formu olarak beni dışarıya, başkaya kapayan, beni kendimde muhafaza eden evi birlikte ima etmek ister. Böylece "*hors-de-soi*" ifadesi de hem benin kendi dışına çıkışına hem de evinin dış dünyayla kendisi arasına çizdiği sınırı aşmasına gönderme yapar.

başkalığını kendine mal edebilir, gücün altına sokabilir ya da talep ettiği doğrultuda bir dönüşüme uğratabilirken arzu, arzuladığı şeyin başkalığının kapasitesini aştığının farkındadır, arzunun arzuladığı şey üzerinde hiçbir tasarrufu yoktur (Gözel, 2011: s. 174).

Mutlak arzuda, arzulayan ölümlü arzulanan ise görünmezdir [*invisible*]. Görünmez olanla ilişki, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı şeyle ilişkidir. Bir fikrin bir şeyle örtüşmesinin imkânsızlığıdır bu. Arzunun yöneldiği görünmez başka, düşüncenin nesnesiyle uygunluğuna yönelik her türlü arayışı anlamsız kılar. Bu yüzden metafizik arzu, tüm tatminlerin, tüm bilginin, tüm *noema-noesis* korelasyonunun ötesinde olanı, mutlak anlamda başka olanı arzularken bu arzu hiçbir şekilde tatmin edilemez. Ama işte tatminin imkânsızlığı dolayısıyladır ki mutlak başkayı, başkanın mutlak dışsallığını ancak bu arzu anlayabilir. Başkalığın ise iki boyutu vardır: Başkasının başkalığı ve en yüksek olanın başkalığı (Levinas, 1998c: s. 34). Levinas başkalığın bu iki boyutundan ilkinin başkası [*autrui*] ikincisini ise başka [*autre*] kavramlarıyla taçlandırır. İlki somut etik ilişkinin muhatabını, ikincisi kimi durumlarda sonsuzluğu ve aşkınlığı, kimi durumlarda Tanrıyı, kimi durumlarda tüm insanlığı ifade etmektedir. Mutlak başkanın tezahürünün ilk bakışta farklı farklı boyutları olduğu düşünülebilir ama Levinas'ın sonsuzu, Tanrıyı ve bütün insanlığı birçok durumda birbirlerinin yerine kullanabildiği göz önünde tutulduğunda bu farklılığın bir sorun arz etmediği rahatlıkla söylenebilir. Burada önemli olan, başkalığın iki biçimine Levinas düşüncesi boyunca, özellikle de *Bütünlük ve Sonsuz* boyunca kimi kez dolayımılarak kimi kez aralarındaki mesafeye yapılan vurguyla ama sürekli birbirleriyle ilişkisinde başvuruluyor olmasıdır. Dolayısıyla başkalığın ikili karakteri, Levinasçı düşünce içerisinde atılan her bir adıma eşlik etmelidir.

Tabii başkalık, başkanın radikal başkalığı, başkası özü itibariyle bir başlangıç noktası teşkil edilebilecek bir terime göre başkasıya mümkün olabilir ancak. İşte bu terim, “ben”dir. Bu yüzden Levinas, metafiziğin arzusunun nesnesi olan mutlak başkalığa dair analizini en azından bu dönemde benin benliğine yoğunlaşarak başlatmaktadır. Ben olmak, bir göndermeler bütününden türetililecek her türden bireyselleşmenin ötesinde

belirli bir kimlik üzerinde yükselen bir kimliğe, bir özdeşliğe sahip olmaktır.¹¹⁰ Ben sürekli kendisiyle aynı kalan bir varolan değil, varoluşu sürekli kendisiyle özdeşleşmesinde yatan, kendi başına gelenler doğrultusunda kimliğini keşfeden bir varolandır. Ben, tüm başkalaşmalarıyla özdeştir. Kendisine bunların temsilini sunduğu gibi, bunlar üzerine sürekli bir düşünme halindedir. Benin başkalaşmalarıyla dolayımında ben olduğu yönündeki teşhis önemlidir. Zira Levinas’a göre benlik, “Ben, Benim” gibi monoton bir totolojinin eseri değildir. Özdeşleşmenin eşsizliği A’nın A olduğu bir formalizme indirgenemez. Yine başkanın başkalığı ne “A, A-olmayandır” formülüne dayanan çelişkiler mantığıyla ne de bir sistem birliğinde benin başkaya katıldığı ya da başkasıyla uzlaştığı diyalektik mantığıyla teslim edilebilir (Levinas, 1998c: s. 150). Kendiliğin yine kendilik üzerinden soyut temsili üzerine düşünmek ve başkalığı bu temsilden hareketle kavramayı denemek yerine ben ve dünya arasındaki somut ilişkiden hareket etmek gerekir. Bu somut ilişkiye yakından baktığımızda, benin dünyada bir süreliğine konuk olduğunu [*séjour, sojourn*] görürüz. Benin, dünyanın başkalığına karşı çizdiği yol, konaklamadan geçer; ben, kendisini evde olmayla özdeşler [*chez soi*]. Böylece ben, dünyanın başkalığına rağmen kendisini dışarıdan etkiye maruz kalmaksızın var edebilme imkânını yakalar; Levinas’ın ifadesiyle evindeyken otoktondur. Kendisini bir yerde [*lieu, site*], bir yuvada [*maison, home*] bulur. Dolayısıyla ben için ikamet etme, dünyanın başkalığına, yabancılığına ve düşmanlığına karşı kendisini sürdürmenin, muhafaza etmenin bir yoludur (Levinas, 1998c: s. 37). İşte evde olma, benim yapabilirliğimi, başka olan bir gerçekliğe bağımlı olarak olabilirliğimi ve bu bağımlı olma durumuma rağmen özgürlüğümü mümkün kılan şeydir. Bir anlamda her şey bu yerin içindedir, benin emrine amadedir. Her şey buradadır ve her şey bana aittir. Peki, tüm bunların anlamı nedir? Adriaan Peperzak’ın muazzam çözümlemesi, Levinas’ın benin hanesiyle kurduğu ilişkiyle Batı kültür dünyasına hükmeden egonun yasası arasındaki bağı, ekonomi kavramı üzerinden gözler önüne sermektedir. Levinas’ın sıkça başvurduğu ekonomiyle egoloji arasındaki bağ tam da egonun, benliğini hanesine borçlu olmasından hareketle kurulmaktadır. Öte yandan

¹¹⁰ “*identity/identité*”, hem Fransızca’da hem İngilizce’de bir taraflıyla kimliğe gönderme yaparken bir taraflıyla da özdeşliği ifade eder. Enteresant olan, hem her iki anlam kutbunun kavramda aynı ağırlıkta olması hem de bir anlamın diğer anlamı pekiştirecek, bütünleyecek bir anlamı ihtiva etmesi. Bu durumun benin “kim”liğinin yani kim olduğunun benin kendini neyle özdeşleştirdiği sorusuna yanıt verilmeksizin belirlenemiyor oluşundan ileri geldiği de aşikâr. Biz de bu ikiliğin bir kutbunu feda etmemek adına kavramın geçtiği yerlerde gerekli olduğu ölçüde her iki karşılığı da kullanmaya özen göstereceğiz.

Levinas'a göre, Heideggerci anlamda kullanılabilir olanların toplamını ifade eden bir gereçler dünyası ancak benim kendisine ait bir yerinin olmasıyla bana sunulabilir. Yine ancak bu yolla bunlar, gözleme, kullanıma ya da emeğin değiştirici gücüne açılabilirler. İşte tam da burası, hanenin yasasıyla egonun yasasının yollarının kesiştiği yerdir. Ekonominin etimolojisi bizi tam da bir hanenin [*oikos*] idare ve muhafaza edilmesine götürmektedir (Peperzak, 2005a: 244).

Levinas'a göre burası aynının tahakkümünün başladığı yerdir. Her şeye sahip olduğum, her şeyin emrime amade olduğu ve dünyanın yabancılığına rağmen kendimi dışarıya kapatıp içeriden varlığımı muhafaza etmenin, sürdürmenin araçlarını bana sunan bu yer, sahipliği meydana getirir. Sahiplik, yalnızca ilk başta ve yalnızca görece bana başka olanın başkılığını askıya alma aracı olarak *aynının* yöntemidir. Başkanın asimilasyonu ve benim emperyalizmi, ben ve dünya arasındaki ilişkinin bu şekilde dizayn edilmesiyle başlar. Dünyanın başkılığının kendiyile özdeşleşmeye dönüşmesi, yani aynının özdeşleşmesi tam da bu yüzden bir totoloji ya da diyalektik bir karşıtlığın ürünü değildir; aksine egoizmin somutluğudur. Benim kendisiyle özdeşleşme sürecinin egoizmin bu somutluğunun kategorilerinden hareketle masaya yatırılması zorunludur. Zira metafiziğin imkânı Levinas'a göre tam da burada saklıdır ve ancak egoizmin aşındırılmasıyla bu imkân gün yüzüne çıkarılabilir. Bu ise Batı felsefesi geleneğinin zeminin bütünüyle terk edilmesini gerektirir. Sokrates'ten bu yana tüm Batı felsefesine yön veren bir dayanaktır egoizm. Sokratik hakikat ideali, aynın kendine yeterliliğine, kendiliğinde [*ipseity*] kendiyile özdeşleşmesine dayanır: "Felsefe bir egolojidir" (Levinas, 1998c: s. 44). Aynının kendi kimliğini, özdeşliğini, başkayı bütünlüğün bir parçası haline getirecek tarzda kuşatarak sağlaması, mutlak başkayla olan ilişki üzerinde yükselen metafizik arzuyla tamamen ters düşmektedir. Yanıtlanması halinde metafiziği tesis edecek soru, egoizm olarak meydana gelen aynının, başkayla onu başkılığından mahrum bırakmaksızın nasıl ilişki kuracağıdır.

Levinas bu soruyu dünya nesnelere başkılığından doğru yanıtlamayacaktır elbette. Yapacağı şey, etiği göreve çağırarak olacak, söz konusu kurucu sorunun yanıtını etikten doğru verecek ve böylece ilk felsefenin ontoloji olduğu yönündeki Heideggerci iddiayı yerinden ederek, metafiziği tesis eden kurucu felsefe pratiği olarak etiği ilk felsefe ilan

edecektir: “Etik, felsefenin bir dalı değil, ilk felsefedir”¹¹¹ (Levinas, 1998c: s. 304). Zira metafizik ilişki, başkanın aynı içinde çözüldüğü bir temsil ilişkisinden doğru tesis edilemez. Her temsil, transendental bir yapılandırma vaat eder. Nesnelere dünyasıyla ilişkimiz belki böyle bir zeminde düşünülebilir, zira onların başkalığı formel bir başkalıktır. İçinde ikamet ettiğim dünyayla ve dünya nesnelereyle ilişkim hâlâ benim gücüm dâhilindedir. Oysa metafizik arzu, gücünün sınırlarını aşan bir başkalığın peşindedir. Benin gücünün sınırlarını aşan, aynının her türlü girişimine öncel, her türden emperyalizmini boşa çıkaran, başkalığıyla bizzat başkalığın içeriğini belirleyen mutlak başka, başkası [*autrui*] yani başka insandır. Başka insan, ona dair sahip olabileceğim her türden fikri aşar (Levinas, 1998c: s. 87). Yabancı [*l’etranger*] yuvasında ikamet edeni rahatsız eder. Benin kendisiyle baş başa kaldığı ve dış dünyanın yabancılığına sınır çekerek kendisini korumaya aldığı yerin huzuru, başka insan, yabancı tarafından bozulur. Benin huzurunun bozulması, bir temsil rejimi içinde başkanın başkalığını massedererek kendini var eden egoizmin sarsılmasıdır. Başkası üzerinde benim bir gücü yoktur, benim yerimde değildir, benim kavrayışımın kaçır, benle başkasının ortak hiçbir kavramı yoktur. Ben ve başkası arasındaki ilişkide “ve” bağlacı ne bir kutbu değerine eklemeler ne de bir terimin diğeri üzerindeki gücünü imler; bu bağlaca anlamını veren dildir ve dil üzerinden kurulan bu ilişkiye rağmen başkası, bana aşkındır, benim üstümdedir.

Aşkınlığın, mutlak başkanın peşindeki metafizik, böylece bir konuşma olarak vücuda gelir. Bu ilişki, aynının bütünlüğünü meydana getirmez, aksine beni sonsuza, bütünden taşan, bütüne sığmayan ve benim her türlü çabasına rağmen de sığdıramayacak olan

¹¹¹ Gözel etiğin ilk felsefe olarak işaretlenmesinin, etiğin de bütünlüğü yeniden üretecek bir yapıya büründürülmesi tehlikesini beraberinde getirdiğini ifade ederken önemli bir noktaya dikkat çeker. Etiğin ilk felsefe olarak ilanı Levinas’ı hep uzak durmaya çalıştığı *arkhe* merkezli bir felsefe yapma biçimine mahkûm etme riski taşır: “Üzerinde durulması gereken bir diğere nokta da, *ilk felsefe* olma iddiasıyla yola çıkan her söylemin eğilimsel olarak tam bir kapsayıcılığı talep edebildiği hususudur. Böylesi bir söylemde her şeyin son tahlilde irca olunacağı bir asıl, bir temel, bir *arkhe* söz konusudur daima, öylesine ki her şey bu asla, bu temele, bu *arkhe*’ye göre ölçülür, konumlandırılır ve anlamlandırılır. Levinas’ın *ilk felsefe* olarak etiği de, söylemsel bir bütüne ya da bütünleştirici bir söyleme dönüşme riskini şu veya bu derecede kendinde taşıdığından bu eğilimden muaf değildir bütünü; etiğin ‘tinsel optik’ olduğu bu *ilk felsefede* her şey etikte temellenmekte, her şey etikten itibaren ya da etiğe göre değerlendirilmekte ve anlamlandırılmaktadır çünkü” (Gözel, 2011: s. 245). Ancak Gözel bu eleştiriyi getirirken bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Levinas, epistemoloji ve ontoloji tarihinin bütünleştirme prosedürlerini eleştiriye tâbi tutarken, söz konusu disiplinlerin bütünlüğü, başkanın tüm başkalığını aynıda masseder tarzda inşa ettiklerini söylemektedir. Diğere taraftan etik, ilk felsefe olarak bir bütünlük inşa etme riskini taşısa dahi, kurucu argümanı başkanın başkalığını teslim etmek olduğundan her halükârda bütünleştirme sürecinin aynılaştırma mantığına bir direnç sergilemektedir.

sonsuzu açar (Levinas, 1998c: s. 39). Bütünlükle sonsuzluk arasındaki fark ilk elden burada belirir: bütünlük tümüyle kuramsalken sonsuz baştan sona ahlâkidir (Levinas, 1998c: s. 83). İşte sonsuzluğu arzulayan metafiziğin olanak koşulu etik, bu ilişkinin bileşenlerini teşhir etme ödevini yerine getireceği için ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Başkayı aynıya indirgeyen, böylece kuramın metafizik arzuyu terk etmesine yol açan ontolojinin aksine etik, bir eleştiri mekanizmasını yürürlüğe sokar. Eleştiri, ontoloji pratiğinin özgürlüğünü soru konusu haline getirir; etiğin eleştirel yönelimi onu kuramın ve ontolojinin ötesine taşır. Eleştiri, ontoloji gibi başkayı aynıya indirgemek şöyle dursun, doğrudan aynının pratiğini sorguya açar. Aynıyı sorguya açan bu etik teşebbüs, benin değil başkasının inisiyatifindedir. İşte Levinas, aynının başka, benin başkası tarafından eleştirel bir biçimde sorguya açılmasını etik olarak adlandırır. Benin kendiliğinin karşısında başkasının mevcudiyeti bu sorgulamayla belirir.

Bu sorgulama sayesinde Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'dan iki yıl önce yayımlanan *Aşkınılık ve Yükseklik*'te söylediği gibi, ben mutlak başkanın karşısında iktidarını uygulayamaz hale gelir; sorgulama olayı, benin kendiliğinden duyduğu utançla ilişkili olup dışarıya her hareketinde yine kendisine geri dönen bilinç edimine karşıt yönde gelişir:

Başka'yı, kavrama yoluyla, bu kavramanın gerekli kıldığı, yürüttüğü ve sona erdirdiği tüm savaflara girerek ele geçirmek yerine, Ben, mutlak Başka'nın karşısında, Başkası'nın karşısında kendini koyvermiş, haklılaştırmamış ve iktidarını uygulayamaz hale gelmiştir. Haklılaştırılmamışlığının ve iktidarındaki iktidarsızlığının bilincine varmak suretiyle kendi üzerinden kuşbakışı uçarak temiz vicdanına, suçsuzluğuna yerleşemez; ilk günahın öncesindeki dünyadan bir parseli sanki içinde korumuşçasına kendine sığınmaz. Sorgulama olayı, Ben'in safdil kendiliğindeliğinden utanç duymasıdır; Aynı'nın aynılaşması içinde Ben'in kendisiyle egemence çakışmasından duyulan utançtır. Bu utanç, muzaffer bir şekilde kendine dönen ve keni kendine dayanan bilince karşıt yönde gelişen bir harekettir. Utanç duymak kendine dayanmaktan sürgün edilmektir (Levinas, 2001a: s. 121).¹¹²

Böylece metafiziği, aşkınılığı, başkanın aynı tarafından, başkasının ben tarafından buyur edilmesini meydana getiren şey olarak etik Levinas tarafından bilginin eleştirel özünü yerine getiren felsefi etkinlik olarak anlamlandırılır. Ancak bu etkinliğin amacı, benin

¹¹² Her ne kadar daha sonra değinecek olsak da Levinas'ın hemen takip eden satırlarda, benin kendi sığınağındaki saf özgürlüğünü sorguya açmasının, benin kendisiyle özdeşliğini kırarak bu olumsuz harekete indirgenemeyeceğini, sorgulamanın olumlu bir hareketle taçlanması gerektiğini, bu olumlu hareketi ise başkanın buyur edilmesi olarak ifade ettiğini belirtelim.

kendiliğini tesis ettiği aynılaştırma pratiklerini teşhir ederek bütünlüğün başkalık üzerindeki emperyalizmini, aynının başkalığa uyguladığı asimilasyonu ortadan kaldırmaktır. Metafizik ontolojiyi ancak bu sayede etik düşünme vasıtasıyla önceleyebilecektir (Levinas, 1998c: s. 44). Levinas'a göre etiğin ilk felsefe olması bundandır (Levinas, 1985: s. 77). Çünkü benin başkasıyla somut, yüz yüze ve konuşmaya yaslanan ilişkisini irdelemek yoluyla etik, başkayı ve başkasını nötrleştiren kuramın ve ontolojinin aksine metafiziğe arzuladığı şeyi, sonsuzu sunacaktır.

3.5. BAŞKASIYLA KARŞILAŞMA: YÜZ, SÖYLEM, SONSUZ

Ontolojiden etiğe bir makas değişikliği sayesinde, Husserl ve Heidegger'den sonra nihayet benin başkasıyla ilişkisi somut bir zemine yerleşme imkânı bulur. Tabii Levinas bu iki isme her fırsatta bütünlüğü tesis eden Batı felsefesi tarihindeki özgün pozisyonlarının altını çizerek haklarını teslim eder. Husserl, bilincin kendinden başka kendi dışındaki nesnelere sürekli temas halinde olduğunu yönelimsellik kavramı üzerinden ortaya koyarken, anlamın yaşantıdaki kökenlerini keşfetmiş (Levinas, 2001h: s. 261), böylece fenomenolojiyi, dünyadaki pozisyonumuzu, yaşam dünyamızda anlamın yerini saptayabilmemizin bir yöntemi olarak kavramıştır. Diğer taraftan 1995'te Richard Kearney ile yaptığı bir söyleşide, Heidegger'in yolundan öyle veya böyle geçmeden ciddi anlamda felsefe yapılamayacağını itiraf eden Levinas, *Varlık ve Zaman*'ı Husserlci fenomenolojinin bir ürünü olarak görmüştür (Levinas, 2001h: s. 262). Husserl, bilginin fenomenolojik çözümlemesinin radikal imkânlarını sunarken, bu imkânlara gündelik varoluşun içinde somut bir zemin kazandıran Heidegger olmuştur (Levinas, 2001h: s. 263). Levinas'a göre, Husserl'in fenomenoloji projesi Heideggerci ontolojide tamlığına kavuşmuştur. Belki de bu yüzden Levinas başka bir yerde ontoloji alanındaki en büyük yeniliğin mimarının Husserl ve Heidegger olduğunu söyleyecektir:

Olumsuzluk ve olgusalılığı, kavrayışa sunulmuş olgular olarak değil de, kavrayış ediminin ta kendisi olarak anlama olanağı; olgunun ve verili içeriklerin hoyratlığında anlamının geçişliliğini ve bir "anlam veren yönelimi" gösterme olanağı -Husserl tarafından keşfedilen ve Heidegger'in genel olarak varlığı kavrayışla ilişkilendirdiği bu olanak- günümüz varlıkbiliminin en büyük yeniliğidir. Bundan böyle, varlığı anlama, yalnızca kuramsal bir tavra değil, insanın her türlü davranışına dayanacaktır. İnsan her şeyiyle varlık bilimidir. Bilimsel eseri, duygusal yaşamı, gereksinimlerinin tatmini, çalışması, toplumsal yaşamı ve ölümü -bu uğraklardan her birine belirli bir işlev yükleyen bir kesinlikle- varlığı anlamayı

ya da hakikati dile getirir. Uygarlığımız tümüyle bu anlamadan kaynaklanır -bu anlama, varlığın unutulması şeklinde olsa bile. Hakikat, insan olduğu için var değildir. Genel olarak varlık kendi *açıklığından* ayrılamaz olduğu için, hakikat varolduğu için, ya da, varlık kavranılır olduğu içindir ki insan vardır (Levinas, 2001m: s. 77).

Gelgelelim Levinas bu yeniliği pek hayra yormaz. Husserlci fenomenolojide, ontolojik emperyalizm giderek daha fazla görünür hale gelir. Varolanın varlığı, bu felsefe içerisinde aklın ışığından dolayılanmak suretiyle kendisine yer bulabildiğinden idrak edilebilirliği ölçüsünde söz konusu edilmektedir. Yine de eleştirilerinin asıl hedefi Heideggerci ontolojidir. Heideggerci düşüncede varolanın bilgisinin koşulu varolanların varlığının kavranmasıdır. Varlığın varolanlar üzerindeki önceliğini kabul etmek, hâlihazırda felsefenin özünün ne olduğuna da karar vermektir; söz gelişi başka biriyle ilişki varlıkla ilişkinin altına koyulur. Varolanlarla bütün ilişkileri varlıkla ilişkinin altına koyan Heideggerci düşünce böylece varlığa tâbi olma olarak kavradığı özgürlüğü etik sorumluluğun üstüne çıkarır. Peperzak'ın dediği gibi varlığın ilk ve son söz olduğu yerde başkasının varoluşunun saygınlığına yer yoktur. Heideggerci ontoloji, etiğin imkânsızlığını ima etmektedir (Peperzak, 1997a: s. 210). Elbette Levinas, varlığı başatlaştırırken etiği feda eden bu düşünceye neredeyse her bir yapıtında itiraz edecektir. Tanrı, ölüm ve zaman üzerine seminerlerinde yönelttiği şu sorular, bu itirazın muazzam örneklerinden birini sunar:

Burada kökten bir soru sormak gerekir. Anlam her zaman varlık olayı mıdır? Varlık anlamın anlamı mıdır? Yalnızca anlamlı düzen olarak, akıl olarak, anlam ya da rasyonellik ya da kavranırlık olarak, tin olarak insanlık ile insanın ifadesi olarak felsefe; bunlar ontolojiye indirgenebilir mi? Her sorunun soru işareti, “varlık ne anlama gelir?” sorusundan mı gelir? (...) Varlıkta söz konusu olan her şey varlığın kendisi midir? (Bu soru aracılığıyla, *Sein und Zeit*'in ilk sayfalarını tartışmış oluruz). İnsanda sorgulanan her şey “varlık nedir?” sorusundan mı gelir? (Levinas, 2011a: s. 59).¹¹³

¹¹³ Daha önce Heidegger'in *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda yürüttüğü sonluluk tartışmasına odaklanmıştık. Kant'ın insan aklının ilgilerini “Neyi bilebilirim?”, “Ne yapmalıyım?”, “Neyi ümit edebilirim?” soruları altında topladığını, Kant'ın bu sorulara ek olarak bunların yanıtlanabilmesini mümkün kılan “İnsan nedir?” sorusunu yönelttiğini, bu soruya Kant'a göre felsefi antropolojinin yanıt verebileceğini söylemiş, Heidegger'in metafiziğin kurucu zeminini antropolojinin alanına taşımakta Kant'ı fazla aceleci davranmakla suçladığından bahsetmiştik. Heidegger'e göre ilk üç soruyu belirleyen unsur sonluluktu. İnsanın bilme kapasitesinin de yapıp etmelerinin de, ilahi arayışının da çerçevesini Heidegger'e göre sonluluk çizmekteydi. Sonluluk ise felsefi antropolojinin değil fundamental ontolojinin konu alanına girmektedir. Levinas, Heidegger'in Kant yorumuna, yine Kant'ı tıpkı Heidegger gibi kendi öğretisi doğrultusunda yorumlayarak yukarıda alıntıladığımız eleştiriyi bir başka boyuta taşıyarak sürdürür. Heidegger'in Kant yorumu, her sorunu varlığın anlamı sorununa ikincilleştiren tavrının bir örneğini sunar. Levinas'a göre Heidegger, felsefe tarihinde, varlığın tarihini aramaya bizleri alıştırmıştır.

Her ne kadar Levinas'a göre her iki düşünce de varolanla ilişkiyi sırasıyla aklın ışığıyla ve varolanların varlığıyla dolayımlyarak başkasıyla olan ilişkiyi fenomenoloji ve ontolojiye göre ikincilleştirmek konusunda ortaklaşsalar ve böylece başkasıyla somut ilişkinin etrafından dolaşma hatasına düşseler de (Levinas, 1998c: ss. 44-45) Levinasçı eleştiriden Heidegger'in payına düşenin Husserl'den hep daha fazla olduğunu - Husserl'in aynının emperyalizminin mağduru, Heidegger'inse faili pozisyonunda olduğu politik bağlamı da göz önünde tutarak- not etmek gerekir.

Ayrıca Husserl ve Heidegger hattının eleştirisi üzerinde yükselen başkasının yüzüyle karşılaşmanın etik somutluğu, bu yüzde dile gelen emir ve bu emre boyun eğmeyle açılan sonsuzluk boyutu, yalnızca Levinas düşüncesinin kalbini sunmaz bize; aynı zamanda başkasını indirgenemez başkalığında tanımanın somut koşullarını sunar. Bu somutluğun koşullarını, politikanın sınamasından geçirmek bir zorunluluktur hiç şüphesiz ve bu çalışmanın önüne koyduğu nihai ödev de bu sınamayı gerçekleştirmektir. Ancak Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi politik bir düzlemde sınamanın koşullarını bizzat bahsettiğimiz unsurlarla bize sunmuş olduğundan, etiğinin gücünü bu unsurların çözümlemesi üzerinden göstermek, bir anlamda felsefesinin sorunumuz bağlamında sağladığı sıçramanın hakkını vermektir. Yüz yüze ilişkiyi söz üzerinden tesis eden ve sonsuzu burada arayan Levinasçı etik, felsefenin koordinatlarını çizme gereksinimi duymamızın asıl nedeni budur.

Epistemoloji ve ontoloji eleştirisi daha çok bu özgün pozisyonun üzerinde yükseleceği zeminini tesis etmede anlamını bulmaktadır. Zira Levinas'a göre etiğin kurucu karakterini ortaya koymada atılacak ilk adım Batı felsefesi geleneğinin başat pratikleri olan temalaştırma ve kavramsallaştırma mekanizmalarını devre dışı bırakmaktır. Her iki pratiğin de ortak özelliği başkaya sahip olmayı [*possession*] ve başkayı baskılamayı [*supression*] üretiyor olmalarıdır. "Düşünüyorum"un "yapabilirim"e dönüştüğü bu süreçler içinde başka kabul edilir, ancak onun bağımsızlığına izin verilmez. Bir temellük etme, gerçekliğin bir sömürüsüdür söz konusu olan. Bunun için Levinas, ilk

Heidegger'in bütün yapıtı, metafiziği varlığın tarihine indirgemekten ibarettir. Kantçı felsefeyi de paralel bir biçimde sonluluk sorunu üzerinden varlık meselesine sıkıştırmıştır. Oysa "Kant'a göre felsefeye sorulan dört sorudan (Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? İnsan Nedir?) ikincisi, sonraki ikisinin bütün kapsamıyla ilkini aşar gibidir. *Ne bilebilirim?* sorusu sonluluğa yönelir, ama *ne yapmalıyım?* ve *ne ummaya hakkım var?* soruları daha öteye ve her koşulda sonluluktan başka yere gider. Bu sorular varlığın kavranmasına indirgenmezler, fakat insanın görevini ve kurtuluşunu kapsarlar" (Levinas, 2011a: s. 60)

felsefe olarak ontolojiyi, devlette nihai formunu bulan, devletin tiranlığında görünüşe gelen bir güç felsefesi olarak tarif eder. Devletle olan bu kader ortaklığı gereği, güç felsefesi olarak ontoloji, adaletsizliğin felsefesidir. Asimilasyonun, emperyalizmin, sömürünün, tiranlığın ve adaletsizliğin üretildiği ontolojiye karşı, adaleti yeniden tesis edecek ve ontolojinin başka(sı) üzerindeki tiranlığına karşı başkasını buyur etme amacını taşıyan, başkayı başkalığında kabul eden etiğin, temalaştırmayı ve kavramsallaştırmayı yönteminin dışında bırakması bu nedenle bir zorunluluk arz eder. Tematikleştirilmenin ve kavramsallaştırmanın işe koşulduğu an, ontolojinin hükümlerliliğinin başladığı andır (Levinas, 1998c: s. 46-47).

Bu noktada etiğin ontolojiye önceliğini göstermek adına ilk elden teslim edilmesi gereken şey şudur: varlığın kavranışı, başkasıyla ilişkiyi domine etmez, aksine bu ilişki varlığın kavranışına hükmeder. Başkasıyla yüz yüze konuşmayı esas alan somut ilişki, tüm ontolojiyi önceler; tersinden ifade edecek olursak ontoloji, bu ilişki üzerinde yükselen metafiziği varsayar. Ardından ben ve başkası ya da aynı ile başka arasında bir özdeşleşmenin yerine ayrılığın [*separation*] olduğu kabul edilmelidir. Benin tematikleştirme ve kavramsallaştırma vasıtasıyla, bütün başkalığı kendi kategorilerinde eriterek tesis ettiği bütünlüğü, sonsuzluk fikriyle yerinden edecek olan olumlu hareket, bu ayrılıkla, ayrışmayla meydana gelir. Ayrışmanın kendisi ise somut bir ahlâki deneyimden doğar. Benin kendi talepleri üzerindeki tasarrufuyla başkasının talepleri üzerindeki hakkının karşılaştırılmazlığından doğan bir asimetridir bu deneyim. Benin kendisiyle başkalarına bakışının aynı olmasının, ben ve başkasını bütünlemenin radikal imkânsızlığıdır (Levinas, 1998c: s. 53). İşte ben ve başkası arasındaki bu asimetrinin idrakı, başkasının indirgenemez farkının benin kategorileri tarafından massedilemez, asimile edilemez oluşunun kabulü, bize sonsuzluk fikrini verir. Zira söylediğimiz gibi sonsuzluk tam da bilincin nesne edinemeyeceği şeydir. Düşünebileceğinden fazlasını düşünmek isteyen bir düşüncenin arzuladığı şeydir sonsuz. Bakışın ufkunu aşar. Arzu sonsuzun hiçbir ölçütle ölçülemeyecek sonsuzluğunun peşine düşer. Arzunun ölçmeye çalıştığı bu aşırılığın adı yüzdür [*visage, face*]. Bir cümleyle ifade edecek olursak metafizik arzu, ben ve başkası arasındaki asimetric ayrılığın kabulüyle beliren sonsuza ancak başkasının yüzü aracılığıyla tanıklık edebilir. Aşkının imkânı, bende değil başkasının yüzündedir; başkası bizzat yüzü dolayısıyla aşkıdır. Daha sonra detayına ineceğimiz gibi, bu aşkınlığa erişmek, ancak varlığın yerine iyiyi seçmek, önceliği

egoya değil başkaya, yabancıya vermek pahasına olur. Egoist olmayan ve varlığın ötesindeki iyinin peşine düşen bu arzu adaletten başka bir şey değildir (Levinas, 1998c: s. 63).

Peki, adaleti tesis eden ve sonsuzluk olarak aşkınlığın boyutunu aşan başkasının yüzüyle karşılaşma, temalaştırmanın ve kavramsallaştırmanın dışında nasıl meydana gelebilir? Levinas'ın bu soruya cevabı vahiydir [*revelation*].¹¹⁴ Levinas'ın Yahudi geleneğinin teolojik referanslarından beslendiği bilinen bir şeyse de burada vahiyin ifade ettiği şeyin, benin inisiyatifinde açığa çıkartma biçiminde gerçekleşmeyen bir bilme edimi olduğunu belirtmek gerekir.¹¹⁵ Söz konusu olan yüzün kendisini herhangi bir forma işaret etmeksizin beyan etmesidir. Yüz, yaşayan bir mevcudiyet, bir ifade, bir *epifanidir*. Yüzün kendini beyan etme tarzı, konuşmadır: Yüz, konuşur. Dolayısıyla yüzün beyanı söylemdir. Başkasının kendisini yüzü aracılığıyla ve yüzde dile gelen sözü aracılığıyla ifade etmesi, bir imlemeyi ve bir anlamı ihtiva eder. İmleme, zihinsel sezgiye açık bir ilişki, düşüncenin ya da sezginin bir modifikasyonu değildir; dışşallığın [*exteriority*] mevcudiyeti, dışsal varlıkla kökensel bir ilişkidir. Bu yönüyle anlamın üretilmesidir. Anlam, duyusal ya da zihinsel sezgiye indirgenemeyecek bir bulunuştur. Birinin mevcudiyetine verilen anlam, açıklığa indirgenemeyecek bir olayı ifade eder. Benden yüksekte ve öngörülemez olan başkasının mevcudiyeti, beni yani başkasını buyur edeni [*welcome*] domine eder. Domine etmekle kast edilen, anlamın, dilin ve aşkınlığın kaynağının başkası olduğudur. Levinas bunlara hakikati de ilave eder. Hakikat, hakiki olanın seyriyle değil başkasıyla ilişkiyle olanaklı hale gelir. Bu şu demektir: Hakikati sosyal ilişkiden azade düşünmek mümkün değildir. Sosyal ilişki ise, başkasına başkalığını teslim eden arzuyla tesis edilen adalettir. Adalet tam da başkasının başka olarak ayrıcalığının ve üstünlüğünün tanınmasıdır. Yani Levinas'a göre başkasıyla söyleme dayanan yüz yüze ilişki, bir seferde hem toplumsal ilişkinin, hem adaletin, hem anlam ve hakikatin hem de aşkınlığın ve metafiziğin olanak koşuludur.

¹¹⁴ *Revelation* kavramını “vahiy” ile karşılamamızın nedeni, bilgi edinme sürecinde benin edilgin başkasının etkin pozisyonlarını güçlü bir şekilde ifade edeceğini düşünmemizdir. Ancak vahiyin kendine özgü teolojik anlamı bağlamın önüne geçtiğinden kimi durumlarda “ifşa olma”yı kullanmayı tercih ediyoruz.

¹¹⁵ Öznel bir ufuk zemininde gerçekleşen açığa çıkartma, bu mevcudiyetin numenallliğini, Levinas'ın sıkça başvurduğu Yunanca ifadesiyle *kath auto* karakterini ıskalar. Muhatap [*interlocutor*] olarak başkası, her türden öznel hareketten bağımsızdır. Bu yüzden vahiyin aynı zamanda nesneleştirici bilinci ters yüz ettiğini de göz önünde tutmak gerekir.

Burada dil elbette kurucu bir rol üstlenir. Ancak Levinas'ın dizgesi içinde daha çok konuşma [*conversation*], söylem [*discourse*] gibi ifadelerle karşılanan dil, klasik temsil işlevini yerine getiren bir yeti olarak yer bulmaz kendisine. Başkasının başkalığını muhafaza eden, özne-nesne ilişkisine indirgenemeyecek bir ilişkiyi, başkasının ifşa oluşunu tesis eden bir role bürünür. Evrenselliği ya da genelliği varsaymaz, daha çok bunları olanaklı kılar. Dil, muhatapları ve çoğulluğu gerektirir. Muhatapların alışverişiyse birinin diğeri tarafından temsil edilmesinde ya da her iki tarafın da dil vasıtasıyla evrenselliğe iştirak etmelerinde değil etik zeminde anlamını bulur. Dolayısıyla dil ilişkisi, aşkınlığı, radikal ayrılığı, muhatapların yabancılığını ve başkasının bana ifşa oluşunu içerir. Söylem, mutlak yabancı olanın deneyiminden başka bir şey değildir (Levinas, 1998c: s. 73).

Başkasıyla dil ile kurulan ilişki, beni bütün formlarla bağı koparmış bir çıplaklıkla [*nudity*], yani *kath auto* başkalıkla ilişkiye sokar. Bu çıplaklık yüzdür. Başkasının yüzü çıplaklığı içinde bana dönüktür. Kendisini çıplaklığında bana gösteren yüzün aşkınlığı, onun bu dünyada olmayışına, sürgünlüğüne [*depaysement, excile*], yabancı ve yoksul oluşuna gönderme yapar. *Kath auto* başkası, yüzünün yalınlığında [*nakedness*] yoksulluk ve mahrumiyet olarak belirir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas yüzün çıplaklığını, yalnızca onun mahrumiyetini ve yoksulluğunu ifade etmek için değil onu aynı zamanda olası tüm kültürel kodlamalardan arındırmak için vurgulayacaktır (Levinas, 2003a: s. 36). Bu husus önemlidir, zira Levinas yüzün soyutluğuyla, yüzün kimi yüzü olduğundan ziyade beni neye çağırdığıyla ilgilenmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Hatta Philip Nemo'nun bir sorusuna cevabında başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolunun onun gözlerinin ne renk olduğunu dahi fark etmemekten geçtiğini söyleyecektir (Levinas, 1985: s. 85). Zaman ve mekândan bağımsız, her türlü kültürel ya da etnik kodlamadan azade yüzün yalvaran ve talepkâr bakışı, yüz olarak yüzün epifanisidir ve bu epifani "Başka'nın İzi"ne başvurarak söyleyecek olursak bilinci, benim bilincini yerinden eder:

Yüz bir sefalettir. Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır. Fakat bu yakarma bir taleptir. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu kendini duyurur. Doğru temsil bir görünüş olma olanağını kendinde taşımaya devam ederken, düşünce karşısında dünya tümüyle acizken, düşünce kendi içsellğinde kendini reddetmeye, kendine sığınmaya, gerçek karşısında tümüyle özgür kalmaya ve aldığı ilk kaynağı olarak var olmaya, kendisini önceleyen

bellekle tahakkümü altına almaya muktedirken, özgür düşünce hep “Aynı” olanken, yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçemem. Bilinç, sahip olduğu önceliği kaybeder (Levinas, 2001b: s. 138).

Yoksulluk olarak yüzün çıplaklığının epifanisi karşısında benin başkasını tanınması, açlığı tanınmasıdır. Başkasını tanımak, yükseklik boyutundan bana “Sen” diye seslenene cevap vermektir. Sahip olduğum dünyada cömertlikle [*generosity*] verdiğim bu yanıt, egoist konumumdan tümüyle bağımsızdır (Levinas, 1998c: s. 75). Levinas’ın dili neden evrenselliğin koşulu olarak gösterdiği de böylece açıklık kazanır. Sahip olduğum şeylerin dünyasında başkasını tanımak, topluluğu ve evrenselliği tesis eder. Dil, evrenseldir çünkü bireysel olandan genel olana geçiştir; benim olan şeyleri başkasına sunar. Konuşmak, sahiplik ve mülkiyet ilişkilerini benin aleyhine bozduğundan dünyayı ortaklaştırmaktır.

Yabancı, dul ve yetim olanın tüm yoksulluğu içinde ama aşkın/yüksek [*trans/ascendance*] bir konumdan bana yalvarması, Levinas’a göre ilahi boyutu açar. İlahi olan yüzde açığa çıkar. Paradokslu bir şekilde ateist bir boyuttur bu. Levinas için, metafizikçi ateizmin anlamı, metafizik olanla teolojik değil etik bir tavırla temas kurduğumuzda açığa çıkar. Yine paradokslu biçimde Tanrı en üst ve nihai mevcudiyetine, insanlar arası ilişkide varır. Tanrıyı, doğrudan ona yönelmek suretiyle değil, onun kutsal yaşamına katılmak yoluyla da değil ama yüz yüze ilişkide kavrayabiliriz. Tanrının görünmez oluşu, onun tahayyül edilemez oluşundan değil, yalnızca adalet vasıtasıyla erişilebilir oluşundan gelir. Tanrının, insanlar arası ilişkiden azade bir anlamından söz etmek mümkün değildir (Levinas, 1998c: s. 78). Metafizik hakikatin yerinin başkası olmasının bir nedeni de budur. Başkasının yüzü aracılığıyla Tanrı görünüşe gelir. Tıpkı metafiziğin kavramları gibi teolojinin kavramları da etikten aldıkları anlam olmaksızın boş ve formel çerçeveler olmanın ötesine geçemezler.

Levinas Tanrının başkasının yüzünde bu belirişini *iz* [*trace*] ve *o’luk* [*illicité, illeity*] kavramlarıyla açıklar. Yüz, varlığın düzeninin ötesinden gelir. Yüzün “çıkageldiği” bu öte, Levinas düşüncesinde *iz* kavramıyla karşılanır: “Yüz, Burada Olmayan’ın izinde, tümüyle olmuş bitmiş, tümüyle geçmiştir” (Levinas, 2001b: s. 142). İz, bizi böylece geri dönülemez bir geçmişle ilişkiye sokar. Böyle bir ilişki, varlığın düzeninde tahayyül edilemez, bellek bu geçmişin izini süremez. Anımsanması olanaksız bir geçmiş olduğu

için bir anlamıyla ebediyeti ifade etmektedir. Sonsuzluk da bir yönüyle, zamanın bu geri çevrilemezliği olarak geçmişin kaynağı ve sığınağıdır.¹¹⁶ İzin, onu içkinliğe dâhil edebileceğimiz bir göstergenin doğrudanlığına direnmesinin nedeni, anlamının varlığın ötesinde olmasındandır. Varlığın ötesi olarak burada olmayan, bir üçüncü kişiye gönderme yapar. Üçüncü kişi bu bağlamda, üçüncü tarafın ben ve başkası arasındaki ilişkiye dâhil olması anlamında politik boyuta değil, hatta başkasının yüzünde üçüncü olarak bütün insanlığın kendisini göstermesine de değil, içkinlik ve aşkınlığın iki kutuplu oyununu aşan Tanrının varlığına gönderme yapar. Dolayısıyla Tanrı, benim doğrudan değil başkasıyla dolayımınarak erişebileceği bir üçüncülük pozisyonunda yer alır. Geri döndürülemez geçmişin izle birlikte kazandığı “çehre”, “O”nun çehresidir. Yüzün oradan doğru çıkıp geldiği öte, üçüncü kişi olarak “O”dur:

O zamiri, ötenin dile gelmez geri çevrilemezliğini, yani her türlü ifşadan ve gizlenmeden uzak ve bu anlamda asla kuşatılamaz ve mutlak olduğunu, mutlak bir geçmişte aşkınlık olduğunu ifade eder. Üçüncü kişinin O’luğu geri çevrilemezliğin koşuludur.

Yüzde, her ifşadan ve her gizlenmeden kendini çoktan geri çekmiş, geçip gitmiş olan -o’luk- bu üçüncü kişi, yüzün nüfuz ettiği dünyaya kıyasla bir “varlıktan daha az” değildir: Ontolojinin dışında kalan tümüyle başka’nın tüm devasılığı, tüm ölçüsüzlüğü, tüm Sonsuz’udur. Yüzün yüce mevcudiyeti, ziyaretin üstünlüğünü temellendiren bu yüce ve geri döndürülemez yokluktan ayrılamaz (Levinas, 2001b: ss. 142-143).

Levinas’a göre “o”, varlık ve varolan ayrımının dışındadır. Çünkü ancak dünyayı aşan bir varlık iz bırakabilir. Yüz, *o’luğun* izini taşıdığından, *o’luk* aynı zamanda varlığın başkalığının kökenidir. Nihayet “o”, Tanrıdır: “Tanrı’ya benzemek, Tanrı’nın ikonu olmak değil, onun izinde bulunmaktır. Hıristiyan-Musevi tinselliğimizin ifşa edilmiş

¹¹⁶ Daha önce Levinas’ın zamansallığı öznelarası boyutuyla ele aldığı, benim şimdisiyle başkasının ölümünde açılan gelecek boyutunun birbirleriyle çakışmasının mümkün olmadığı için ben ve başkası arasında zamansal anlamda bir senkroni değil bir diyakroni, yani bir eş zamanlılık değil bir art zamanlılık ya da farklı zamanlılık olduğunu söylemiştik. Levinas, burada da başkasının yüzünde, bana anımsanamaz bir geçmişin boyutunun açıldığını ifade etmektedir. Benin şimdisinde başkasının anımsanamaz geçmiş, başkasının ölümüyle bana emreden geleceği bir araya gelmektedir. Levinas’ın zamanın diyakronik karakterinde ısrar etmesinin nedeni başkasıyla, söz konusu geçmiş ve gelecek üzerinden şimdide sığması mümkün olmayan bir zamansal ilişkilimenin gerçekleşiyor olmasıdır (Levinas, 1998a: ss. 175-176). Diğer yandan Rudolf Bernet’in dikkat çektiği gibi, zamanın başkasının dolayımıyla tesis ediliyor oluşunda, başkasına zamanın kuruculuğu rolü teslim edilirken ben yine edilgin bir pozisyonda bırakılmaktadır. Yani şimdiki zamanına hapsedilmiş olan bana, anlamlarını benim belirlemediğim ve kendime mal edemediğim geçmiş ve gelecek boyutlarını başka(sı) sunar. Bu sunma anı, yani başkasının benim karşımda belirdiği an olarak, başkasının anı, beni kendi anımdan kendi şimdiden kopararak kendime ait yegâne zaman ufkunu da elimden alacaktır (Bernet, 2012: s. 485).

Tanrısı, burada olmayışının sonsuzunu bütünüyle kendinde barındırır. Çıkış Bap 33'te olduğu gibi, ancak izinde kendini gösterir. O'na doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu izi izlemek değil, izde bulunan Başka'larına doğru gitmektir" (Levinas, 2001b: s. 146).¹¹⁷ Sekülerliğin ilahi olanla paradoksal olmayan bir tarzda yan yana gelmesi ancak bu yoldan, ilahi olanın insan pratiğine tâbi kılınmasıyla mümkün olabilir:

Baba-Bathra risalesine göre bir Romalı Rabbi Akiba'ya şöyle sorar: "Neden yoksulların Tanrısı olan Tanrınız yoksulları beslemiyor?" Yahudi alim "Gehenna'ya [cehenneme] layık olmayalım diye" şeklinde cevaplar; demek ki insanı kurtarmak insana düşmektedir: Sefaleti gidermenin ilahi yöntemi Tanrıyı bu işe müdahil kılmamaktan ibarettir. İnsanla Tanrı arasındaki hakiki bağıntı insan insana ilişkiye bağlıdır; öyle ki insan, bel bağlanacak bir Tanrı yokmuşçasına, bu ilişkinin tüm sorumluluğunu üzerine alır. Laikliğin -hatta modern laikliğin- koşullarını oluşturan zihin durumu işte budur (Levinas, 2012g: s. 335).

Dolayısıyla Levinas, Tanrıyla olan ilişkiyi başkasıyla olan ilişkiyle dolayimler ve Adriaan Peperzak'ı takip edecek olursak bu hamlesiyle klasik metafiziğin Tanrıya biçtiği rolü başka insana biçer. Sonsuz olan, mutlak ve gizemli olan, fenomenal dünyanın ilişkisine indirgenemeyecek olan artık Tanrı değil başka insandır (Peperzak, 2005b: s.345). Bunun nedeni söylediğimiz gibi Tanrıyla ancak başka insanın yüzünde ilişki kurabilecek olmamızdır.¹¹⁸ Tanrının sözünü ancak başkasıyla olan ilişkimizde duyabiliriz (Levinas, 2001g: s. 248). Moyn gibi tersinden baktığımızda başkası, ilahi olana sekülerleştirilmiş bir başvurudan başka bir şey değildir Levinas'ta, Tanrı kendisini başkasında insanileştirilmiş bir formda açığa sermektedir (Moyn, 2005: s. 239). Bu yüzden Tanrı, etik bir bakış açısından düşünülmelidir: "Başkalığın ve aşkınlığın Tanrısı olarak Tanrı, kuşkusuz, anlaşılır dünyaya ilişkin fenomenolojik-ontolojik bakış açısında ortaya çıkan, fakat mevcudiyetin bütünselliğini kateden ve delip geçen ve mutlak olarak Başka'ya doğru yönelen bu insanlarası boyutun terimleriyle anlaşılabilir ancak"

¹¹⁷ Levinas, başka birçok kavramında olduğu gibi *o'luk* ve Tanrı kavrayışını da Yahudi inancına referanslarla destekleme yoluna gider. Zira Hıristiyanlıkta Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurma fikri hâkimken Yahudiler Tanrıyla ilişkiyi hep üçlü bir zeminde düşünmüşlerdir: Ben, sen ve Üçüncü. Tanrı bu ilişkide kendisini ancak üçüncü olarak göstermektedir (Çırakman, 2012: s. 420). Tartışmanın geçtiği metin için Levinas'ın "Ideology and Idealism" başlıklı konuşmasının sonunda gerçekleştirilen soru-cevap kısmına bizim başka bağlamlarda başvurduğumuz *Of God Who Comes to Mind* adlı yapıtındaki edisyonunda yer verilmemiştir. İlgili kısım için bkz. (Levinas, 1989: s. 247).

¹¹⁸ Richard A. Cohen, Levinas'ın insanlararası ilişki üzerinden bir Tanrı tahayyülü geliştirerek, Tanrının kusursuzluğu ile yeryüzünün kusurlarının yarattığı paradoksa dair kadim tartışmayı da çözüme kavuşturduğunu iddia eder. Böylece yeryüzünün kusurlarının giderilmesi, kişinin kendisinden önce başkası için kaygı duymasıyla olanaklı hale gelmektedir (Cohen, 2005: s. 69).

(Levinas, 2001h: ss. 268-269).¹¹⁹ Levinas, buradan hareketle başkasını buyur etmede, ilk dini hizmetin, ilk duanın, ilk ayinin, ondan hareketle Tanrının ilk defa akla geldiği ve Tanrı sözcüğünün iyinin felsefesi olan etikte kendisine ilk kez yer bulabildiği bir dinle karşılaştığımızı söyler (Levinas, 1998b: ss. 151-152). Levinas'ın bir dil oyununa başvurarak Tanrıyı *à-Dieu* [*to-God*, Tanrıya-doğru] biçiminde kavraması da buradan ileri gelir. *À-Dieu* Derrida gibi söyleyecek olursak, varlığın ötesindeki başkayı selamlamak (Derrida, 1999a: s. 13), Tanrıda yabancıyı sevmek (Derrida, 1999b: s. 104); Chalier gibi söyleyecek olursak başkasına doğru hareket ederken aslında Tanrıya doğru hareket etmektir. Tanrı fikri akla etik sayesinde gelmektedir (Chalier, 2002: s. 160).

Benin başkasına açılmasıyla beliren metafizik açıdan aşkınlık, ilahi açıdan Tanrı, etik açıdansa sonsuz fikri, sonsuzun kusursuzluğunu benin ölçütü haline getirir. Ancak bu durum, kuramsal bir teşebbüsün değil başkasının yüzünde görünüşe gelen yoksulluğun ve çıplaklığın yarattığı utancın sonucudur. Ben, başkasının sefaletinde kendi özgürlüğünden utanır hale gelir. Artık, kendiliğinden masum değildir, bir gaspçı ve bir katil olarak görür kendisini (Levinas, 1998c: s. 84). Böylece, başkasını buyur etmek kaçınılmaz olarak adaletsizliğimin bilinci, kendimi özgür hissediyor oluşumdan duyduğum utançtır. O halde benin, kendisini başkasının yüzünde beliren sonsuzluğa açması, bir lütuf değil, bu utancın, adaletsizliğin bu bilincinin yarattığı huzursuzluktur. Benin başkası üzerindeki tahakkümü, başkasının yüzünün epifanisiyle kesintiye uğramaktadır. Bu bir yanda bütünlük içindeki özgürlüğüne geri dönme arzusuyla başkasını öldürme isteğini doğurmakta; diğer yanda başkasının sefaletinden, bu sefalet içinde onu ölüme terk etmekten duyulan utanç, başkasının yüzünde dile gelen buyruğa boyun eğmeye zorlamaktadır.

3.6. CİNAYET, ÖLÜM, UTANÇ

Levinas, benin başkasıyla karşılaşmasındaki gerilimi, başkasının yüzündeki çağırışı, başkasının beni sorguya açmasının yarattığı rahatsızlığı cinayet kavramıyla deşifre eder.

¹¹⁹ Levinas'ın teolojiye referanslarını, etik üzerinden yapması, hiç kuşkusuz onun felsefesinin güçlü bir damarını da teolojide bulmasından ileri gelir. Talmud okumaları vasıtasıyla Levinas, felsefe tarihinin ontolojik omurgasına karşı etiği öne çıkarırken felsefenin Yunanlı olmayan kökenlerine de yer açma vazifesi üstlenir: "Bu iki esin kaynağı, modern felsefenin bünyesindeki iki farklı eğilim gibi birlikte mevcuttur ve benim kişisel amacım, anlamın bu iki kökenini insanlararası ilişkide teşhis etmeyi denemektir" (Levinas, 2001i: s. 269).

Yüzün epifanisi, benim sahipliğine, duyduğu hazza bir itiraz olarak cereyan ederken bana dışarıdan değil aynı zamanda yukarıdan yaklaşır. Tam da bu nedenle aynının başkayı ele geçirmesi, ancak onu bastırmasıyla mümkündür. Cinayet, başkasını baskı altına almanın yegâne yoludur. Ne var ki, öldürme bizzat başkası tarafından bana yasak edilir. Yükseklik boyutu, öldürmeyi yadsıyan bir tarzda kendisini beyan eder. Başkası bana cinayet işlemenin etik imkânsızlığının somutluğuyla yaklaşır (Levinas, 1998c: s. 171). Daha önce başkasının yüzünün tezahürü aracılığıyla benim sorguya açıldığını ve bu tezahürün özünde dil olduğunu söylemiştik. İşte başkasının sözü, bana, kendisini sorguya açmak pahasına dışsallığın sonsuzluğunu öğretir. Tabii bir yönüyle bana sonsuzluğu öğreten ses, benim yok etmek istediğim sestir aynı zamanda. Bütünlüğün içindeki ben ya bütünlüğe hapsolmuşlüğü ve kendisine kapanmışlığını, başkasının yukarıdan gelen sesine kulak vererek, başkasının aşkınlığına, yüksekliğine ve dışsallığına boyun eğerek sonsuzun deneyimiyle kırar; ya da bu buyruğu görmezden gelerek başkasını ortadan kaldırma yoluna gider. Cinayet de anlamını burada bulur; benim iktidarımın dışında kalan üzerinde ancak cinayet yoluyla iktidar kurabilirim. Cinayet, yüzde ifade bulan başkılığın topyekûn bir yadsıması için sunduğu eşsiz bir fırsattır. Çünkü ben sadece mutlak anlamda bağımsız, iktidarımı sonsuzca aşan bir varolanı öldürmek isteyebilirim. Surber'in dikkat çektiği gibi, cinayet böylece başkasının aynıya indirgenişinin nihai formunu ifade eder. Tam da bu yönüyle ahlâksız değil ahlâkdışı bir edimdir. Cinayet işlemek, ahlâka kayıtsız kalmak değil ama ilk elden neyin ahlâklılık neyin ahlâksızlık olduğu konusundaki ayrımın doğduğu asimetrik yapıyı bütünüyle yok etmektir. Buradan bakıldığında başkasının yüzünde dile gelen ve öldürmeyi yasak eden buyruk etikten gelmez aslında, aksine bu buyrukla etik, bir imkân olarak ilk kez benim önünde açılmaktadır (Surber, 2005: s.315). Öyleyse cinayet benim iktidarını koruması pahasına, hem başkasını hem de bir imkân olarak etiği ortadan kaldırmasıdır. Ne var ki Levinas'a göre bu durumda da ben bir paradoksla karşı karşıya kalmaya mahkûmdur:

Bu iktidar, iktidarın tümüyle zıttıdır. Bu iktidarın zaferi, onun iktidar olarak yenilgisidir. Öldürme iktidarım tam da gerçekleştiği anda başkası elimden kaçır gitmiştir. Öldürmekle bir amaca ulaşabilirim kuşkusuz, bir hayvanı avlar ya da bir ağacı devirir gibi öldürebilirim –ama bu durumda, başkasını genel olarak varlığın açıklığında, benim bulunduğum dünyanın bir ögesi olarak kavramış, onu *ufukta* kavramış olurum. Yüzüne bakmamış, yüzüyle karşılaşmamışımdır. Yüzün beni onu bütünsel bir biçimde yadsımaya kıskırtan mevcudiyeti, cinayet girişiminin

sonsuzluğunu ve olanaksızlığını belirtir. Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir (Levinas, 2001m: ss. 84-85).

Diğer taraftan başkası benim iktidarımın karşısında değildir; bu iktidarın iktidarını felce uğratar. Bu yüzden başkası, öldürmek isteyebileceğim yegâne varolandır (Levinas, 1998c: s. 198). Böylece etik, ölümüne bir mücadele, bir karşılaşma zeminine oturur. Bana “hayır” diyen başkası, kendisini yok edecek bir silahla karşı karşıyadır artık. Başkasının “hayır”ıyla uzlaşmak, başkasıyla pazarlık etmek mümkün değildir ve başkasının sözünün kesinliği silahın tehdit ve yok edici karakteriyle sarsılır. Başkası bu durumda benim silahına direnir; kendisine saldıran güce direnişinin gücüyle cevap vererek değil, tepkisinin öngörülemezliğiyle yapar bunu. Benzer bir güçle karşılık vererek kendisini bütünlüğün bir parçası haline getirmez. Ama benim avantajıma değildir bu durum. Zira Alphonso Lingis’in söylediği gibi, başkası karşıma silahsız bir şekilde çıktığında beni de silahsız bırakır (Lingis, 1997: s. 37). Başkası bana silahıyla değil bütüne olan aşkınlığıyla ve aşkınlığının sonsuz karakteriyle direnir.

Sonsuz cinayetten daha güçlüdür, başkasının yüzünde bana direnen de sonsuzdur. Yüzün sonsuzluğundaki birinci ifade, başkasının ilk sözüdür: “Öldürmeyeceksin!” (Levinas, 1998c: s. 199). Direnci olmayanın direnişidir, etik bir direniştir söz konusu olan. Buna etiğin ontolojiye karşı mücadelesi de diyebiliriz. Tam da bu sebeple buyruğun cinayeti imkânsız hale getirmesi yalnızca etik düzlemde mümkündür. Buyruk, etik açıdan zorunludur, ontolojik açıdan değil. Cinayet etik düzlemde imkânsızken ontolojik düzlemde pekâlâ mümkündür (Levinas, 1985: s. 87). Öyleyse yüzün epifanisi, öldürme şevkinin sonsuzluğunu ölçme imkânını da sunar: ben, topyekûn bir yıkımın ontolojik şevkiyle olduğu kadar bu şevkin ve teşebbüsün saf etik imkânsızlığıyla da karşı karşıyadır. Öte yandan benim bu buyruğa boyun eğmesi Lyotard’ın söylediği gibi, bir kavramayı önceden varsaymaz. Buyruğun yükümlülüğü evrensel olmasından ya da akıl yoluyla gerekçelendirilebilir olmasından gelmez, bizzat buyruğun kendisinden gelir. Cohen gibi söyleyecek olursak bir anlamda Levinas’ın yaptığı “iyi olanı yapmak için iyi olanın ne olduğu bilmek gerek”tiğini söyleyen Sokratik pozisyonun tersine çevrilmesidir bu: İyi olanı bilmek için önce iyi olanı yapmak gerekmektedir (Cohen, 2010: s. 232). Buyruk, anlaşılmadan evvel yerine getirilmelidir. Yükümlülüğün gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaksızın meşru olduğunu iddia etmesiyle Levinas, Lyotard’a göre bilginin etik üzerindeki tahakkümünü kesintiye uğratar (Lyotard, 2005:

s. 307). Buyruğun yükümlülüğünün kavramaya, temalaştırmaya ve hatta anlamaya öncel karakteri, benin başkasıyla ilişkisinin yapısının da bu edimlerden doğru belirlenemeyeceği anlamına gelir:

İçin, insanın kendi yakınına yaklaşma tarzıdır, başkasıyla –“biri” ölçüsünde olmayan-bir ilişki kurma tarzıdır. Bu, birinin diğeri için sorumluluğunun işin içine girdiği yakınlık ilişkisidir. Bu ilişkide tematikleştirilemeyen bir kavranılabilirlik vardır, bu ilişki kendinden anlamlanır, yoksa bir tema ya da tematikleştirme etkisiyle değil. Bu demektir ki, en azından burada, kavranılabilirlik ve rasyonellik kökensel sıfatla varlığa ait değildir. Biri başkası için ilişkisinde, temelin rasyonelliği zemininde dünülmeyen bir ilişki kayda geçer. (Levinas, 2011a: s. 152).

İşte ben, başkasının bu etik buyruğuna gerekçe aramaksızın rasyonel bir temellendirmeye başvurmaksızın cevap verdiğinde ben ve başkası arasındaki yakınlık [*proximité, proximity*] meydana gelir. Başkasının yakınlığı benin özgürlüğünü sınırlamaz, yalnızca bu özgürlüğün koşulunu başkasının sorumluluğunu [*responsabilité, responsibility*] üstlenme olarak işaretler. Ben özgürlüğünü, ancak başkasının sorumluluğunu üstlenerek temellendirebilir. Özgürlük, sorumluluğu gerektirir (Levinas, 1998c: s. 203).

Sorumluluk, öyleyse başkasının yaşamından duyulan sorumluluktur da. Bu bakımdan emir, yalnızca öldürmeyi yasak etmez, başkasını ölüme terk edemeyeceğimi de söyler (Levinas, 2001g: s.243). Başkasının ölümü, bana sonsuz boyutunu kapatır. “Öldürmeyeceksin!” buyruğu, cinayetin etik imkânsızlığını imlediği gibi yaşatmanın asli zorunluluğunu da ifade eder. Bu yüzden Levinas söylediğimiz gibi, ölümü hiçliğin deneyimi ya da varlık ve hiçlik ikiliği üzerinden düşünen hâkim eğilimi reddedecek, ölümü başkılıkla ilişkide ama bu kez farklı bir tarzda, yalnızca gelecek ve gizem bağlamında değil etik bir zemin üzerinde düşünmeyi önerecektir.

Hiç şüphesiz başkası, bana düşman ya da art niyetli olabilir ve bu durumda başkasının tehdit edici karakteri, öldürülme korkusu olarak cereyan eder. Ama öte yandan da başkasının dostluğu ve beni tedavi etme potansiyeli, başkasıyla ilişki imkânını hep açık tutar. Judith Butler’ın söylediği gibi, tam da bu ikili boyutu gereği Levinas etiği bir mücadeledir: “Levinas saldırganlığın bastırmaya çalıştığı korku ve kaygıyı değerlendirerek etiğin tam da korku ve kaygıyı cinai eyleme dönüşmekten alıkoyma mücadelesi olduğunu ileri sürer” (Butler, 2005: s. 15). Başkasının yüzü aynı anda hem cinayete teşvik eder hem de cinayetten men eder (Butler, 2005: ss. 137-138). Teşvik

etme ve yasaklama arasındaki gerilim, bende bir mücadele olarak tezahür eder. İşte Levinas bu mücadeleyi etiğin merkezine taşıyarak, benin aynılığı ve bütünlükteki pozisyonu içinde kendisiyle özdeşleşmesini pekiştirecek ama benin benliğinin tamlığa varışını süresizce erteleyecek cinayete karşı, başkasının buyruğunda beni sonsuzluğa kavuşturacak yasağı, öldürmenin etik imkânsızlığını kabullenmeyi öne çıkarır. Başkasına karşı asli dürtü, onu öldürme arzusuysa, etik buyruk tam da bu arzuya karşı durmada anlamını bulacaktır (Butler, 2005: s. 140).

Tabii buradan hareketle şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz: Levinas'ın söz konusu iki boyutla gözler önüne sermek istediği şey, ölümün insanlar arası etik ilişki düzleminde düşünüldüğünde bir anlama sahip olabileceğidir. Cinayet dünyanın zalimliğinin ifşasıdır ancak bu zulüm, insanlar arası ilişkilerde kendisini gösterir. Dolayısıyla ölümü her daim benimkilikle [*Jemeinigkeit*] ilişkilendiren ve ölüme yönelik oluşuyla yüzleşen insanın gündelik kamusalığın gayri sahici öznelarası dünyasından çıkarak sahici kendi olma imkânını yakalayacağını öne süren Heidegger'in aksine Levinas, ölümün bana başkası için olma fırsatı sunduğunu iddia eder (Levinas, 1998c: s. 236). Heidegger, ölüme *Dasein*'in başkalarıyla tüm ilişkilerinin silindiğini söyler. Levinas ise ölümün "...için ölüm" olduğunu. Heidegger, ölüme yönelik oluşun bir eksistensiye olduğunu iddia eder ve başkası için ölmeden, başkasının ölümünün önüne geçmeden söz etmeksizin ya da herkesin ancak kendisi için ölebileceği şeklindeki yargının hakikat değerinden şüphe etmeksizin ölümü öncelimenin cesaretinden söz eder. Oysa Levinas, sahicilik ve gayri sahicilik seçeneklerine hapsedilemeyecek bir feda etmeden (Levinas, 1998a: ss. 216-217). Ölümle ilgili kişisel olan bir şey varsa o da beni, başkası için varoluşa, başkaya duyulan arzuya, egoizmin cazibesinden özgürleşen iyiliğe doğru kışkırtmasıdır. Başkası için ölmek, başkasının ölümünü ölmek -ki, Heidegger'e göre bu mümkün değildir- sahici ölümden önce gelir.

Levinas'ın ölüm üzerine çözümlenmeleri nihai formunu, iki büyük eserinin *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'nin dolayısıyla 1975 ve 76 yıllarında verdiği seminerlerde bulur. Tabii en başından beri bu analizlerde Levinas'ı motive eden asıl sorunun değişmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz: Ölüm başkasıyla ilişkiden ayrılabilir mi? (Levinas, 2011a: s. 15). Bu sorunun cevabının olumsuz olduğu şimdiye kadar söylediklerimizden rahatlıkla çıkarılabilir. Ancak cevabın gerekçeleri

daha önce de söylediğimiz gibi erken dönem çalışmalarının aksine Levinas'ın bütünüyle etiğe yaslanan çözümlemelerinde kendilerini bize sunmaktadır.

Ölümün olumsuz karakteri yani yok olma anlamı, canlıların canlılığını ifade eden her şeyin yok olmasına gönderme yapar. Ancak maddenin bu nesnel kalıntılarının ötesinde ölüm asıl anlamını yüzün yok olmasında bulur. Yüz devreye girdiğinde artık ölüm, yaşamın son bulması, canlılığın sona ermesi olarak özetleyebileceğimiz fizyolojik boyutun ötesinde, benim başkasına karşı sorumluluğunu gündeme getiren etik bir düzeye taşınır:

Çıplaklığıyla -yüzüyle- kendini ifade eden biri bana seslenecek, benim sorumluluğum altına girecek konumdadır: Artık ondan ben sorumluyum. Başkasının her hareketi bana hitap eden işaretlerdir (...) Kendini göstermek, kendini ifade etmek, ortaklık kurmak *bana emanet edilmiştir* Kendini ifade eden başkası bana emanet edilmiştir (...) Başkası, benim ona olan sorumluluğum içinde beni bireyleştirir. Ölen başkasının ölümü, sorumlu ben kimliğim içinde beni etkiler –tözsel olmayan kimlik çeşitli özdeşleşme edimlerinin basitçe tutarlılığı değildir, sözle anlatılamaz sorumluluktan oluşur. Başkasının ölümüyle benim ilgilenmem, onun ölümüyle ilişkim işte budur. O, benim ilişkim içinde, artık bana cevap veremeyen birine benim saygımdır, şimdiden bir suçluluk duygusu-hayatta kalanın suçluluk duygusu (çeviri değiştirildi, Levinas, 2011a: s. 18).

Ölümlerle başkasının yüzünde karşılaşılır ve bu karşılaşmada ben, sanki başkasına olan kayıtsızlığından dolayı, başkasının ölümünün suç ortağıdır (Levinas, 2011a: s. 102). Bu nedenle benim başkasını, yalnızlığı içinde ölüme terk etmesi etik açıdan mümkün değildir. Ben başkasının ölümünün suç ortağı olmak istemediği için böyledir bu. Levinas, *Başkalık ve Aşknlık* başlığı altında kitaplaştırılan yazılarından *Felsefe ve Aşknlık*'ta bunu, başkasının ölümünden duyulan korku olarak kavramsallaştıracaktır. Bu korku beni, başkasını yalnız bırakmamaya, başkasına yakın olmaya mahkûm eder niteliktedir (Levinas, 1999: ss. 24-25).

Bu korku sebepsiz değildir. Başkasının ölümü, yol açtığı utanç ve suçluluk duygusuyla, benim benliğiyle özdeşliğine kısa devre yaptırır. Başkasının ölümünün deneyimi, aynıdan bir kopuşu, benim benliğinden kopmasını ifade eder. Başkasının yaşamının sona ermesinde benim suçu kendinde görmesinden kaynaklanır bu durum.¹²⁰ Ölümle ilgili en

¹²⁰ Levinas, "Biriciklik Üzerine" başlığını verdiği 1986 tarihli yazısında, başkasının ölümünden duyulan sorumluluğu politik bir bağlama yerleştirerek modern Avrupa kültürünün bir çözümlemesine girişir. Levinas'a göre Avrupa'nın modernlik momenti aynı zamanda bir bilanço zamanıdır: "Avrupalının vicdanı huzurlu değildir" (Levinas, 2001c: s. 193). Bu vicdan rahatsızlığının kaynağında Levinas'a göre,

uç deneyim, bu yüzden benin ölümüne yönelik varlığının bilincine hiçliğin deneyimiyle varması değildir; başkasının ölümünün ardından suçlu bir şekilde hayatta kalmasıdır. Başkasının ölümünü, kendi suçuymuş gibi görme, bu yüzden Levinas'a göre ben ve başkası arasındaki nihai yakınlığı tesis etmektedir. Başkasının ölümü karşısında hayatta kalanın suçluluk duygusu, başkasının ölümünü benin meselesi haline getirecektir. Bu mesele edinme öyle bir boyuttadır ki, başkasının ölümünün deneyimi benin sorumluluğunu, kendi yaşamının anlamını sorgulamaya, bu ölümün önüne kendi ölümüyle geçmeye kadar ileri taşıyacaktır: “başkası için kendini feda etme başkasının ölümüyle birlikte bir başka ilişki yaratır: Belki de niçin ölünebileceğinin sorumluluğudur bu” (Levinas, 2011a: 42).¹²¹ Diğer bir ifadeyle başkasının varolma hakkı, benimkinden önce gelmektedir (Levinas, 2001h: s. 272). Levinas'a göre ben, varolmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan ve hatta varolduğu için başkasından özür dileyen etik bir özneyi ifade eder (Levinas, 2001h: s. 276). Zira ona göre kişinin varolma hakkı, kimi anonim yasalardan türetilmiş soyutlamalara ya da hukuksal yapılara başvurularak gerekçelendirilemez. Ancak başka insan için duyulan korku, varolma hakkını düşünmeyi olanaklı kılar ve bu durumda da Levinas, varolma hakkını gerekçelendirmeyi değil sorgulamayı gündeme getirecektir. Söz konusu sorgulama doğal bir sorgulama değil, insanın doğasına aykırı bir sorgulamadır hiç şüphesiz ama

kurbanların korkunç ölümlerinin ardından hayatta kalanların sorumluluğunun yol açtığı bir bunalı vardır ve Bernasconi'nin söylediği gibi bu bunalma sayesinde ben, kendiyile olan zincirlenmişliğinden yani bir olmaktan çıkar ve bir ikiliğe dönüşür (Bernasconi, 2011c: s. 236). Bu yarılmayı yaratan bunalı, başkalarının ölümünün ardından sağ kalmanın utancıdır: “Sanki herkes, varsayılan ya da kesin olan masumiyeti içinde, temiz ellerle, açıklıkların ve cinayetlerin sorumluluğunu üstlenmek zorundaymış gibi. Herkesin kendi ölümlülüğü içinde kendisi için korkması, başkasının acısına kayıtsız kalmanın utanç verici durumunu silemez” (Levinas, 2001c: s. 194). Avrupa(lı)nın vicdan rahatsızlığı bu yüzden ölümü yasaklayan nihai emre kulak vermekle dinebilir ancak: “Avrupa'daki insan olarak, gönülden eğilimimizde, istençlerimizi zorlamaksızın buyuran ve onları barışa yönelten, asıl bilginin ‘müjde’sinin daha da öncesinde On Emrin ‘öldürmeyeceksin’ buyruğunu duymadık mı? Bir türün içini dolduran bireylerin karşılıklı ve biçimsel başkalıklarının ardında, ya da türde ortaklık bakımından birbirlerine benzer olan ve Aklın her birine ‘kendi payına’ barış sözü verdiği insanların türü içinde bir başka başkalık dile gelir. Sanki, insan çokluğu içinde, başka insan, birdenbire ve çelişkili bir biçimde -türün mantığına karşı olarak- *beni* tümüyle ilgilendiren biri olarak ortaya çıkar. Sanki, başkaları arasında biri olarak kendimi tam da *kendim*'i ya da *ben*'i tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırt edilmiş olarak bulurum. Sanki bu buyruk, her şeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibidir. Sanki ben, artık seçilmiş ve biricik olarak, başkalarının ölümünün ve bunun sonucunda da başkalarının yaşamının sorumluluğunu üstlenmek zorundaymışım gibi” (Levinas, 2001c: ss. 194-195).

¹²¹Benin başkasının selameti pahasına kendi varlığından vazgeçmesi ya da başkasının sorumluluğunu üstlenme ödevini benin kendi varlığını, varolma nedenini, varolmakta direktmesini sorguya açacak tarzda yerine getirmesi gerektiği düşüncesi, *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'nin temel argümanlarından belki de en önemlisini ifade eder. Bu yüzden Levinas'ın 1975-76 tarihli derslerinde geliştirdiği ölüm kavrayışını *Bütünlük ve Sonsuz*'dan çok *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'den hareketle ele almak daha doğru olacaktır.

işte etik, insandan tam da doğaya aykırı olanı talep etmektedir. Olmanın anlamını sorgulama tam da bu sebeple, olmanın ontolojik anlamı üzerine değil adil olup olmadığının etik anlamı üzerinedir. Yine tam da bu sebeple metafiziğin kurucu sorusu Heidegger'in Leibniz'den hareketle yönelttiği “neden olan var da hiç, yok?” sorusu değil, “olmaya hakkım var mı?” sorusudur (Levinas, 1998b: s. 171).¹²²

Bu düşünme biçiminde Levinas'ın referans noktasını sıkça dile getirdiği Pascal'ın meşhur sözleri oluşturur: “‘Benim güneşteki yerim.’ Burası benim bütün yeryüzünü gasp edişimin ilk örneği ve başlangıcıdır” (Levinas, 1998a: s. 130). Levinas'a göre bu sözlerin tercümesi şudur: “Benim yaşam alanım başkalarından aldığım yerdir” (Levinas, 2011c: s. 103).¹²³ Yeryüzünü varlığımla gasp ediyor oluşumun idrakı, varoluşumun beraberinde getirdiği bütün cinayetlerden ve bütün şiddetten korkuyu doğuracaktır. Başkasının ölümünden duyulan korkudur bu hiç şüphesiz. Levinas ısrarla altını çizer: ölümünden duyulan korku asla kendi ölümünden duyduğum korku değildir (Levinas, 1998a: s. 131).

Levinas'ın bu tespitlerinden en azından iki sonuca varabiliriz: Birincisi ölüm artık bütün bağlamını başkası için sorumluluktan kazanır. İkincisi bu sorumlulukla ben, kendisini yok etmek pahasına da olsa kendi kendini gerçekleştirir. Ben, başkasının ölümünden kendisini bu ölümün içine katacak kadar sorumludur. Asli olan başkasının ölümüdür. Dolayısıyla ölümün hiçliği, yakınımın yüzünün çıplaklığında belirir. Daha önce sonsuzun başkasının yüzünde görünüşe geldiğini söylemiştik. Böylece ölümle başkasının yüzünün çıplaklığında karşılaşmam sonlulukla değil, sonsuzla temas kurmamı sağlar: “Sonsuzla ilişki, bir ölümlünün [fani] diğer bir ölümlü karşısındaki sorumluluğudur” (Levinas, 2011a: s. 112). Dolayısıyla ölüm, cinayet arzusu ve öldürmenin etik imkânsızlığının yarattığı gerilimden öte, başkasının yüzünde belirerek hem sonsuz boyutunu açar, hem de başkasının ölümünün sorumluluğunu benim omuzlarına yükleyerek, benim kendiyle özdeşliğinde bir kırılmaya yol açar.

¹²² Levinas'ın başka bir yerde Heideggerci ontolojinin temel sorusunun karşısına “Neden iyilik değil de daha ziyade kötülük var?” sorusunu çıkardığını ve buradan hareketle, iyi ve kötü arasındaki farkın, ontolojik farkı öncelediğini öne sürdüğünü belirtelim (Levinas, 2012a: s. 163).

¹²³ Levinas, Heidegger'in Dasein kavramını bir de bu zeminde eleştirisinin hedefi haline getirecektir. Ona göre orada olma olarak Dasein'in oradallığı, başka birinin yerini işgal etmekten ibarettir (Levinas, 1998a: s. 145). Bu yüzden Dasein'in Da'sı Levinas'a göre başlı başına etik bir problemdir (Levinas, 1993: s. 48).

Bilme ve haz alma üzerinden benin kendisine kapandığı ve başkayı baskıladığı özneleşme süreci, başkasının yakınlığının dolayımında, başkasının yüzünün çıplaklığında ve bu çıplaklıkta görünüşe gelen ölüm ve sonsuz ufkunda bir kırılmaya uğrayarak tamlığa kavuşabilir. Artık temalaştırılan ya da kavramsallaştırılan dünya, aynının emperyalizmini üretmez. Aksine, dünya artık başkasının da dâhil olduğu dünya olarak benin temalaştırma, kavramsallaştırma ve tasarımı kapasitelerine öznelarası bir karakter kazandırır. Bir şeyi tasarlamak, onu başkası için tasarlamaktır. Şeylerle kurduğum haz ve sahiplik ilişkisi, şeylerin başkasının perspektifine yerleştirilmesiyle başka bir forma bürünür. Tek tek şeyler, bana başka insanlara ait şeyler olarak etki ederler. Ben, şeylerin bana ait olmadıklarının, benden bağımsızlıklarının tam da başkalarına ait olmalarından geldiklerinin bilincine varırım. Öyleyse benim herhangi bir şeyle ilişkim, o şeye sahip olan başkasıyla olan ilişkiye dönüşür. Benim şeylerin bütünüyle olan ilişkim, başkalarının yüzüyle olan ilişkimdir ki, Levinas tam da bu yüzden düşüncenin koşulunun ahlâki bilinç olduğunu söylemektedir (Levinas, 1998a: s. 17). Bu bakımdan temalaştırmak, dünyayı konuşmada başkasına sunmaktır. Artık nesnellik, kaynağını benim haz, kullanım ya da bilme edimi üzerinden şeylerle kurduğum ilişkiden türettiğim imlerde değil, bu imlere anlamını veren öznelarası ilişkide bulacak; yalıtılmış bir öznenin bilme ediminin değil başkasıyla etik ilişkinin neticesinde meydana gelecektir (Levinas, 1998c: 209).

Buradan hareketle diyebiliriz ki Levinas için, muhataplar arasında ortak bir düzenin kurulması, benin başkasına dünyayı/dünyasını sunmasıyla mümkündür (Levinas, 1998c: s. 252). Dünya, dünya nimetleriyle kurulan haz ve tatmin ilişkisi kadar, onu anlamlandıran temalaştırma ve kavramsallaştırma süreçlerini, şeylere anlamını veren imleme pratiklerini ve nihayet yeryüzünde işgal ettiğim yeri ve bu yerde kaynağını bulan sahiplik ilişkilerini de ifade eder. Benin dünyasına anlamını, başkası-için-olmaklığı verir. Alphonso Lingis Levinas düşüncesinde şeylerin ve dünyanın algısının koşulunun başkasının yüzüyle karşılaşmak olduğunu söylediğinde tam da Levinas'ın dünyanın anlamını başkası için olmada arayışını kast etmektedir (Lingis, 2005: s. 272).

Levinas, başkasının yüzünde dile gelen buyruğa benin boyun eğmesiyle meydana gelen bu ortaklık zeminine rağmen, başkasının yabancılığında, indirgenemez farkında ve mutlak başkalığında ısrar ederek, toplumsallığın çokluğunu *bir* olarak örgütleyecek bir

argümantasyon biçimine tüm gücüyle direnir. Bu direnci en açık biçimde üçüncü tarafın ben ve sen arasındaki eşitsiz, asimetrik ilişkiye dâhil olmasında, böylece ikili etik ilişkinin yerini üçüncüyle açılan politik ilişkinin aldığı yerde görürüz. Ancak bu tartışmayı şimdi değil, tartışmamızın son kısmında yani Levinas felsefesinde etiğin siyasetle ilişkisinde meydana gelen sorunları teşhir etmeyi amaçladığımız yerde detaylandıracağız.

Şimdilik tartışmayı ben ve başkası arasındaki ortaklığın, çokluğun birlik içerisinde massolmayacağı bir formda nasıl mümkün olabileceği meselesiyle sınırlandıralım. Levinas'a göre benin öznellik ufkunda eriyemeyecek olan sonsuzun dışsallığı, toplumsal çeşitliliği birlik olarak yeniden organize edecek her türden mantığı aşar (Levinas, 1998c: s. 292). Zira sonsuzu idrak etmek ancak varlığı dışsallık olarak konumlandırmayı, böylece sonsuzluğun üretimini bir ayrılık çağrısı olarak anlamayı gerektirir. Çokluğun birde erimesini ya da farklının aynıya indirgenmesini talep eden bütünlüğün mantığını değil farkı ve çokluğu muhafaza eden toplumsal ilişkinin varlığın ötesinde iyinin fazlalığını [*surplus*] üretecek yegâne form olan toplumsal ilişkidir bu idraki mümkün kılacak olan. Ayrılığın bu serüveni, başkayı masseden ya da yadsıyan birin ve onun meşhur özgürlüğünün sınır tanımaz mutluluğuna oranla bütünüyle yeni bir şeydir. Levinas'ın Platon'dan ödünç aldığı varlığın ötesindeki iyi¹²⁴, ne bir yadsıma, ne bir sınırlama ne de birin ortaya çıkışıdır. Varlığın ötesindeki iyi bir yaratmadır. Diyebiliriz ki bütünlüğün ontolojisi yok edici, bize sonsuzluğu veren dışsallığın etiği ise yaratıcıdır.

Gelgelelim Levinas, bu toplumsal ilişki formunu etiğin zeminine taşısa da somut bağlamını, *Zaman ve Başka*'nın yolundan sapmayarak veludiyet [*fécondité, fecundity*] üzerinden düşünmekte ısrar eder. Beni ve başkayı biricikliğinde muhafaza eden, öznelliğe itibarını başkasını massetmeden iade eden, benin başkasıyla somut toplumsal ilişkisini evrenselliğin kibrine kurban etmeyen ilişki formunu yine veludiyet

¹²⁴ Peperzak'a göre, Levinas'ın asıl ilham aldığı düşünür Platon'dur. Zira varlığın ötesindeki iyi Levinas'a hem başkasıyla etik ilişki üzerinden keşfedilen Tanrı'ya daha uygun bir karşılık bulma olanağı sağlamış, hem de etik ve metafizik olanın kökensel kesişimini, Platon'un iyiyi kavrama biçiminden çekip çıkarmıştır. Ayrıca Levinas, *Sofist* diyalogunda yürüttüğü tartışmayla Platon'un, aynı ile başka arasındaki indirgenemez farkı ilk kez onun keşfettiğini, burada Platon'un aynı ve başkasının, varlığın diyalektik bir çiftine ya da doğrudan bir çelişkiye indirgenemeyeceğinin farkında olduğunu düşünmektedir (Peperzak, 1997b: s. 114). Bu iki nokta Levinas'ı Platon'a o kadar yaklaştırır ki, Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'u Platonculuğa geri dönüş projesi olarak sunacaktır (Peperzak, 2005b: s. 348).

belirleyecektir (Levinas, 1998c: s. 300). Oğul, babanın başkası olarak, babanın hem kendisini onda sürdürdüğü, hem de onunla özdeşleşmediği bir figür olarak tekrar karşımıza çıkmaktadır. Oğul, bir yandan babanın birliğini kendi bünyesinde muhafaza etmekte diğer yandan babaya mutlak anlamda dışsal ve başka kalmaktadır (Levinas, 1998c: ss. 278-279).

Levinas, daha sonra veludiyet üzerine düşünmeyi bırakacak, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi hanenin dışına taşıyarak toplumsal ilişkinin kalbi haline getirecektir. Bu nedenle her ne kadar *Bütünlük ve Sonsuz*'un son ana bölümüne damgasını vursa da terk edilen bu düşünce bağlamını detaylarıyla tartışmayacağız. Açıkçası *Zaman ve Başka*'nın ötesinde bir çözümlemeyi zorunlu kılacak zengin bir malzemeyle karşılaşmadığımızı, eros ve veludiyet kavramlarının anlamını yine başkasının dışiliğinde ve oğulun aynıdaki başka oluşunda bulduklarını itiraf etmemiz gerekir. Bizim aklımızı kurcalayan konu, Levinas'ın neden ısrarla kendisini ben ve başkası arasındaki ilişkinin analizinde aile alanına hapsedtiğidir. Biz bunun nedeninin, Levinas'ın ısrarla başkasının ayrımını gözetken etik bir ilişkinin politik zemini üzerine düşünmekten uzak durması olduğunu düşünüyoruz. Zira hane yaşamındaki birebir ilişkiler Levinas etiğinin icra edileceği muazzam bir prototip sunuyor. Kendi içine kapalı, başkalığı cinsiyet rolleri üzerinden tartışan, benin kendini başkada sürdürmesinin imkânını yalnızca baba-oğul ilişkisine havale eden aile ilişkileri, Levinas'ı düşünmeyi hep ertelediği siyaset sorununu ötelemesini sağlayan bir işlev üstleniyorlar. Bu düşünme biçimi kaçınılmaz bir biçimde, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde bütünlüğün ontolojisinin savaş mantığına karşı sonsuzluk etiğinin barış tahayyülünü çıkararak savaşın yıkıcı karakterinin analiziyle başlayan ve çareyi bütünlüğün sonsuz ve dışsallık fikriyle aşındırıldığı bir etik fikrinde arayarak devam eden ve fakat her nasılsa bu etiğin somut bağlamını hane yaşamına sıkıştırarak toplumsal alanı terk eden bir kaçışla sonlanıyor. Evet, belki *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*, eros ve veludiyet fikrini dışlayacak ve bilhassa ölüm üzerine analizlerinde olumlu etkilerini açıkça göreceğimiz şekilde benin başkasıyla ilişkisini *Bütünlük ve Sonsuz*'un merkezi kavramlarını uç noktalarına götürerek radikal pasifliği öne çıkaran bir etik felsefeyi tesis etmeye teşebbüs edecektir. Ama kabul etmek gerekir ki, eros ve veludiyet kavramlarının görünürde doldurduğu boşluk bu kavramlar terk edildiğinde de olduğu gibi kalacaktır.

Toparlayacak olursak Levinas, metafiziği arzu olarak konumlandırırken, varlığın üretiminin varlıktan ve mutluluktan öte iyiliği tesis etmekle mümkün olduğunu söyler. Bunun yolunun ise başkası için olmaktan geçtiğini vurgular (Levinas, 1998c: s. 304). Ona göre başkanın dışsallığını, başkasının yüzünde beliren sonsuzda yakalamanın peşine düşen arzu, yalıtılmış özneyi esas alan tarihsel aklın ontolojisinin çöküşünü ifade eder. Bu çöküş, aynı ve başka arasında kurulacak alerjik olmayan bir ilişkinin tesis edilmesinin bir sonucudur. O halde iyilik ve aşkınlık ancak bir çoğulculuk formunda üretilebilir. Barış, çoğulculuğun bu birliğinin adıdır. Ancak çoğulluğu oluşturan elementlerin bir bağdaşımı değildir. Bu barış, taraflardan birinin yenilgisi ve diğerlerinin zaferiyle sonuçlanan bir savaşın neticesinde gelmez (Levinas, 1998c: ss. 305-306). Levinas, tüm bunları *Bütünlük ve Sonsuz*'un son satırlarında ifade eder. Bu satırlar, savaş mantığına karşı barış dilini güçlendiren bir etiğin toplumsal ilişkilerin kurucusu rolünü üstlenmesinin neden zorunlu olduğunu dile getirirler ve bizi bu etiği mümkün kılacak bir ortaklığın, bir toplumsal yaşam formunun haritasını oluşturacak bir siyaseti düşünmeye doğru iterler.

Ancak Levinas burada durmaz: barış ancak, başkaya açılmada, benin hem kendisini muhafaza ettiği hem de egoizminin dışında varolduğu yerde belirir (Levinas, 1998c: s. 306). İşte bu son hamle, bizi siyasetin alanından çıkarır ve yeniden hane alanına, dışı ve oğulla tesis edilen bir ilişki üzerine düşünmeye zorlar. Daha önce de değindiğimiz ve Levinas çözümlememizin sonunda detaylandırmak üzere geri döneceğimiz üçüncü taraf sorunu, yani üçüncünün ben ve başkası arasındaki ilişkiye dâhil olmasıyla açılan politik boyut, birkaç sayfanın dışında düşünülmezsizin bırakılır. Levinas, Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma hedefinde *Bütünlük ve Sonsuz* projesiyle ontolojiye karşı etiği çıkararak güçlü bir adım atar. Ancak ontolojiyi savaşla, etiği ise barışla ilişkilendiren ve bütünlüğün sonsuzla ilişkisini soru konusu edinen bu yapıt, asimilasyon ve emperyalizm gibi devletin kavramlarını ontolojinin kavramlarıyla mübadele etmekte hiçbir beis görmezken etiği, devlet rejimini ve onun felsefi arka planı olarak ontolojinin tahakkümüne karşı direnç gösterebilecek bir siyaset kuramıyla birlikte düşünmekten olabildiğince kaçınır. Şimdi üzerine yoğunlaşacağımız *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde* Levinas'ın ontolojiye karşı mücadelesinin en radikal formunu ifade etse de bu kaçış baki kalacaktır; sonda söyleyeceğimizi başta söyleyecek olursak Levinas yanlış düşmanla mücadele halindedir...

3.7. ONTOLOJİK KOPUŞ: *OLMAKTAN BAŞKA TÜRLÜ* VE RADİKAL PASİFLİK

Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde'yi Levinas felsefesinin son kurucu metni olarak okumak yanlış olmayacaktır. Bunun en azından üç nedeni var: ilk olarak her ne kadar farklı zamanlarda kaleme alınmış metinlerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıksa da, Levinas'ın kendi içinde felsefi jargonu ve kavramsal çerçevesi itibariyle bütünlük arz eden son büyük yapıtı budur. Elbette Levinas'ın sonradan birçok metni yine kendi içinde bütünlük arz edecek tarzda kendi inisiyatifi doğrultusunda derlenmiştir. Ancak bunların büyük bir çoğunluğu ya Talmud okumalarına dayanan felsefi ilahiyat denemeleri mahiyetinde ve fakat felsefe metinlerinden bekleyeceğimiz kavramsal titizlikten uzak niteliktedirler ya da *Varoluştan Varolana, Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'nde geliştirilen temel kavramların güncel siyasal olaylara tatbik edilmesiyle somut durumun somut tahlilini başkalık etiği üzerinden geliştirme çabasında olan yazılar ve söyleşilerdir. İkinci olarak bu yapıt, bir yandan *Bütünlük ve Sonsuz*'un terminolojisini büyük ölçüde korumaktadır belki, ama bu terminolojinin her bir unsurunu aşırı uçlarına götürerek başkalık etiğine Levinas düşüncesi içindeki en radikal formunu kazandırmaktadır. Bu radikallik, ben pozisyonundaki özneyi, başkasının sorumluluğunu mutlak anlamda üstlenme pahasına varlıkla/olmakla olan bağını koparmaya çağırmaktadır ki bu çağrı daha önce de söylediğimiz gibi, odağa aldığımız ilk iki kurucu metinden farklı olarak etiğin dilini ontolojinin etkisinden bütünüyle kurtarma yönünde bir hamle olduğundan, nihayet Levinas'ı Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma çabasında mutlu sona ulaştırmıştır. Son olarak Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da, *Zaman ve Başka*'dan devraldığı eros ve veludiyet kavrayışını bu yapıtında terk etmiş, en uç sorumluluğu esas alan somut etik ilişkiyi mümkün yegâne toplumsal ilişki olarak kavrayarak etiğini oğul ve dişi olanla ilişkiyle belirlenen hane yaşamının dışında sınımaya açmıştır. Bu sınıma, Levinas düşüncesinin zayıf karnını tespit etmemiz açısından can alıcı önemdedir. Zira ilk kez *Bütünlük ve Sonsuz*'da kavramsallaştırılan ama bizim tartışmasını bu bölümün sonuna ertelediğimiz üçüncü taraf düşüncesiyle birlikte, etiğin siyasetle olan ilişkisi ve Levinas'ın siyaseti kurgulama biçimindeki aksamalar bu sınımayla gün yüzüne çıkabilecektir.

İlk sıradan başlayacak olursak, benin varlıkla olan bağının sorunsallaştırılması, *Bütünlük ve Sonsuz*'da dünya nimetleriyle haz alma ve nesnelereyle bilme üzerinden kurulan ilişkisinden hareketle ortaya koyulmuştu. Böylece aynının hükümranlığı içinde benin kendisiyle özdeşleşmesi, hem hedonist, hem ontolojik hem de epistemolojik perspektiften sorguya açılmıştı. *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'nin daha ilk cümlelerindeyse aşkınlığın anlamının, ancak olmaktan başka türlüye geçiş olarak olmanın olayını ifade ettiğini görürüz. Aşkınlık olmadan başkaya, olmaktan başka türlüye geçişi haline gelir böylece. Burada kast edilen başka türlü olmak değildir; olmaktan başka türlü olmaktır. Ancak olmamak da değildir, olmaktan başka türlüye geçiş, yaşamdan ölüme dolaysız geçişi ifade etmez (Levinas, 1997b: s. 3). Levinas'ın arayışı daha çok benin varlık içinde pozisyonunun varlığa karşı bir sorgulamaya ve nihayet kendi varlığını sorgulamaya dönüşmesiyle ilgilidir. Olmaktan başka türlü olmak, olmanın/varlığın ötesine geçmektir. Bu ise sorumlulukla mümkündür. Ancak sorumluluk Levinas'ın daha önce sözünü etmediği bir tavrı gerektirir: Tüm pasifliklerden daha pasif olan bir pasiflik (Levinas, 1997b: s. 15). Pasifliğe yol açacak olan bir travma, travmanın kaynağında ise işkence [*persécution*] yer almaktadır. Pasiflik mutluluğunu işkenceye uğrayanın işkence edene cevap verme sorumluluğunu yüklenmesiyle kazanır. Komşunun yüzü işkence edici nefreti içinde ancak bu art niyetli takıntısı yüzünden acınası bir hal alır. Nasıl olabilir bu? Ben, başkasının kendisine işkence etmesine nasıl tahammül edebilir? Levinas'a göre bu ancak mutlak bir sabırla mümkündür. Sabır ise, başkasından gelenin başkası-içinliğe dönüşümüyle söz konusu olabilir (Levinas, 1997b: s. 111). Öznellik, kendi çıkarından başka bir şeye, kendi özünü muhafaza etmekten başka bir şeye gerçekleşen bir transferdir. Katlanılan acıdan sihirli bir kurtarıcıyla geri çekilmek değil, maruz kalınan acıda acının kendisini talep etmek, deyim yerindeyse tokat atana diğer yanağını da dönmektir.

İşkencenin yarattığı travmada, bu zulme maruz kalmanın yarattığı öfkeden işkenceciden duyulan sorumluluğa, acı çekmeden başkası için kefarete geçilir. İşkence, öznenin öznelliğine ve onun yaralanabilirliğine [*vulnérabilité, vulnerability*] sonradan eklenen bir şey değildir; bir nüksetme, yinelemedir. Aynadaki başka olarak öznellik, kendi-içinliğe dair tüm olumsuzlamalarını, tüm egoizmini soru konusu haline bu nüksetme vasıtasıyla getirir. Tokat atan kişiye diğer yanağını dönmek, böylesi bir yinelemedir ve kendisini saldırıya topyekûn maruz bırakmada sorgulanma sorumluluğudur öznenin

öznelliği. *Olmaktan Başka ya da Özün Ötesinde*'yi yalnızca Levinas düşüncesi içinde değil tüm etik tarihi içinde ayrı bir yere koymamızı gerektiren bir düşüncedir bu. Zira Levinas, yalnızca başkasının çektiği acıdan değil başkasının yapmış olduğu her şeyden beni sorumlu tutmaktadır artık. Özne olmak, başkasına rehin [*otage, hostage*] olmaktır. Kendiliğin biricikliği, bir başkasının hatasını üstlenmekten ileri gelmektedir (Levinas, 1997b: s. 112).

Levinas bu uç noktaya, yaralanabilirlik dâhilinde, söylemenin [*saying, dire*] içtenliği ve dürüstlüğü içinde başkasına maruz kalma [*exposure*] düşüncesi üzerine yoğunlaşarak varır. Buraya kadar söylediklerimizin Levinas'ın bu eserindeki kavramsal haznesinin çekirdeğini sunduğunu söyleyebiliriz. Zira olmaktan başka türlü olma olarak varlığın ötesine geçme, yaralanabilirlik içerisinde, başkasına söylemesinde maruz kalmaktan ve radikal bir pasiflik olarak başkasının sorumluluğunu, yalnızca çektiği acıyla değil bana yaptıklarıyla da mutlak biçimde üstlenmekten ibarettir.

3.8. YARALANABİLİRLİK, MARUZ KALMA, SÖYLEME

Levinas, söyleme [*le dire, saying*] ve söylenen [*le dit, said*] arasında bir ayrıma giderek, hâlihazırda yerleşik dil kalıplarını ya da bunların yeniden üretimini ifade eden söylenene karşı söylemenin fiili imlerden, bunların çekimlerinden, linguistik sistemlerden ve semantik unsurlardan önce geldiğini, söylemenin tüm dilleri önceleyen bir önsöz niteliğinde olduğunu ve kökeninin sorumluluğa yönelik bir merakı [*intrigue*] ördüğünü söyler. Böylece söyleme, varlıktan/olmaktan daha ağır ve ondan önce gelen bir düzeni öne sürer. Olmak bir oyun gibidir. Bu oyunda sorumluluğun yeri yoktur, her şeyin olanaklı ve mübah olduğu bir düzlemi ifade eder ve bu düzlemde olmanın çıkarı hüküm sürer. Olmadaki çıkarını muhafaza etmek için ben, özünü sürdürme çabası içindedir. *Esse, interesse*'dir; insanın özü çıkar gözetmedir. Bu çıkar, Spinoza'da ifadesini bulduğu şekliyle varolanların *conatus*'u olarak varlığın oyunu içinde hep onaylanagelmiştir. Bununla birlikte, çıkar gözetmenin en dramatik formu, birbirlerine alerjisi olan egoizmlerin çokluğunda her birinin bir diğeriyle mücadele halinde olmasında karşımıza çıkar. Savaş, özün çıkarının dramasından başka bir şey değildir (Levinas, 1997b: s. 4).

Oysa bir yandan başkasıyla ilişkinin karşılıksızlığını ifade eden ama diğer yanıyla ve daha önemlisi benin başkasıyla ilişkisini bir varlık/olma sorunu biçiminde, yani *conatus essendisini* sorgulaması olarak (Levinas, 1993: s. 47) Levinas düşüncesinde anlamını bulan çıkar gözetmezlik [*désintéressement, disinterestedness*], mutluluğun memnuniyetinin söz konusu olmadığı, telafisi olmayan radikal bir çekime gönderme yapar. Olmanın, *esse*'nin ters yüz edildiği bu çekim, Levinas'a göre, söylemeye, yani her şeyi önceleyen dile işaret eder. *Esse* ile *interesse*'nin, olma ile çıkarın birliğini bozan, diğer bir ifadeyle olmanın çıkarı olarak benin olmadaki çıkarını ters yüz ederek bunu çıkar gözetmezliğe yani kişiyi olmadaki çıkarından vazgeçmeye çağıran bir dildir söz konusu olan. Bu yüzden söyleme, bir başkası için sorumluluğu bir başkasının yerine geçmeyi [*substitution*], rehin olmanın koşulunu ifade eder (Levinas, 1997b: ss. 5-6). Öyleyse olmaktan başka türlü olmak, söyleme vasıtasıyla özde hükmünü süren ve çıkar üzerinde yükselen bir yazgıyı, benin *conatus essendi*'sinin yazgısını kırmaktır (Levinas, 1997b: s. 8).

Ne var ki, söyleme, söylenenin egemenliği altındadır. Daha doğrusu altına koyulmuştur; linguistik sistem ve ontoloji, söylenenin üstündedir. Söylenen olarak dilde her şey tam da bu nedenle bizden önce ifade edilmiştir. Varlık kendisini söylenende görünür hale getirmektedir. Levinas'ın başka bir yerde söylediği gibi söylenen olarak dil, konuşanın hakkında konuştuğu nesne ile ilişkisini ifade eden hep bir “şey” üzerine konuşmadır. Bu yalnızca başka bir şey hakkında konuşmayı değil başka bir kimse hakkında konuşmayı da temelden belirler. Başkasıyla diyalog bir ben/sen ilişkisinden çıkar ve bir ben/o ilişkisine dönüşür. Bu ise başkasıyla ilişkinin hakikat ve nesnellik kategorileri etrafında örülmesiyle sonuçlanır (Levinas, 1993: s. 33). Jean-Luc Marion'un tespitine başvurarak söyleyecek olursak, söylenenin hükmünde benin nesnesiyle ilişkisi bir yönelimsellik olarak, hedefleyen, isteyen, konuşan, söyleyen yani her daim bir nesneye yönelen ve hatta o nesnenin önünden giderek onu kuran bir benin yönelimselliği olarak gerçekleşir (Marion, 2005: s. 317). Söylenende söze epistemolojinin ve ontolojinin dili hâkim olur. Bu nedenledir ki, varlığın ötesindeki söylemeye karşın varlığın berisindeki söylenen bir dikte etmedir (Levinas, 1997b: s. 43). Böylece gerçek anlamda varlık ve varolanlar, söylenenin içinde kendilerini ifade ederler. *Logos* varlık ve söylenen ilişkisindeki yerini burada bulur. Varolanların varlığı söylenende dikte edilir. Varlığın ve hakikatin alanına girmek söylenenin alanına girmektir. Oysa her şeyden önce benin kendisini pasif bir

şekilde çağrılan olarak deneyimlemesini gerektiren, bu yüzden artık söyleyen değil dinleyen olduğu söyleme, varlığın/olmanın, özün ötesinde vuku bulur. Sorumlulukta içerilen başkası-içinlikte kendisini gösterir (Levinas, 1997b: s. 45). Yine Marion'un dediği gibi benim konuşmadan evvel dinlemeye başladığı an yani söyleneni yeniden üretmek yerine söylemeye kendisini uydurmaya başladığı an, başkasından sorumlu hale geldiği andır (Marion, 2005: s. 317). Dolayısıyla Levinas'a göre ben, başka birçok durumda olduğu gibi dil düzleminde de bir ikilikle, bir gerilimle karşı karşıyadır. Ya temalaştırmanın içinde kalacak ve varlığın/olmanın oyunu içinde varlıktaki/olmadaki çıkarımı gözeterek söylenenin dilini yeniden üretmeyi tercih edecek, ya da başkasının sorumluluğunu onun aracılığıyla üstleneceği, ondan hareketle başkasının yerine geçebileceği ve başkasının rehini olabileceği söylemeye kulak verecektir.

Yaralanabilirlik ise, kendisini başkalarının yerine koyanın kimliğini ima eder. Zulme maruz kalmada kendisini gösterir ve egonun kimliğinin bozulmasını ya da bozguna uğratılmasını ifade eder. Sınırlarına kadar götürüldüğünde yaralanabilirlik, duyarlılık [*sensibilité, sensibility*] formuna bürünür ve duyarlılık öznenin öznelliğini tesis eder. Benim özgürlüğümden önce gelen başkası için sorumluluk, şimdiden ve temsilden önce, tüm pasifliklerden daha pasif olan bir pasifliği, söylemeye maruz kalmayı ifade eder. Maruz kalma [*exposition*], söylemenin dürüstlüğü [*véracité, veracity*], içtenliği [*sincérité, sincerity*] ve açık sözlülüğüdür [*franchise, frankness*]. Ama söyleme, kendisini söylenen içinde gizlemez ya da muhafaza etmez; başkasının yüzündeki sözcükleri beyan eder. Söyleme, başkasının teninde kendisini açığa çıkarır. Böylece sorumluluk, varlığın/olmanın ötesine geçer. Söylemenin içtenliği, dürüstlüğü ve açık sözlülüğünde açığa çıkan ıstırapta varlık iğdiş edilir. Söylemede, ihtiyatsızca, kendini geri çekmeksizin bir feda etme durumu söz konusudur ve bu feda etme gönüllüce gerçekleşmez. Kimse kendisini bir rehin olarak seçemez. Ben, İyi [*Bien, Good*] tarafından seçilir. Yani seçilen, sorumluluğu kendisi üstlenmez, gönülsüzce seçilmişliğine boyun eğer (Levinas, 1997b: s. 15). Levinas'ın *Başka İnsanın Hümanizmi*'nde söylediği gibi, söz konusu olan iki kutuplu bir değerler tablosu karşısında tarafsız bir pozisyondan hareketle İyiyi özgür iradeyle seçmek değildir. Ben, İyinin tahakkümü altındadır (Levinas, 2003a: s. 53). Tahakküm, seçim ihtimalini daha baştan dışarıda bırakır. Seçilmek [*élection*], devredilemez ve mübadele edilemez bir sorumluluğun adıdır. Öyleyse özgürlük, "kimsenin benim yerime yapamayacağı şeyi

yapmaktan” başka bir şey değildir (Levinas, 2012j: s. 361). Radikal pasiflik, seçilmişlikten geldiğine, seçimin kendisi ise bizzat İyi tarafından yapıldığına göre, İyi radikal pasifliğin bizzat içindedir (Levinas, 2003a: s. 54).

Yeri gelmişken söyleyelim, Levinas, başkasıyla kurulan ilişkide *Bütünlük ve Sonsuz*'da kullandığı yabancı kavramını komşu [*prochain, neighbour*] ile değiştirecektir. Komşulukta ben, her türlü bağı önceleyen bir tarzda başkasına bağlıdır. O daha ben onun farkına varmazdan evvel bana buyurur, tüm mantığı ve tüm biyolojiyi karşısına alan bir akrabalık formudur komşuluk. Komşum, benimle aynı türe ait olduğu için değil tam da benden başka olduğu için komşudur. Dolayısıyla ben ve başka arasındaki indirgenemez mesafenin kapanmasını imlemez. Onunla birlikte meydana gelen topluluk, benim başkasına olan yükümlülüğümden doğar. Komşum benim kardeşimdir [*frère*] ve bu kardeşlik bağı feshedilemez karakterdedir (Levinas, 1997b: s. 87). Ancak feshedilemez kardeşlik bağıyla doğan yakınlık, başkasının kuşatılmasıyla, ya da başkasının başkılığının ortadan kaybolmasıyla neticelenmez. Başka söz konusu yakınlığına rağmen sanki benden hep uzakta, sanki benimle ortak hiçbir şeyi yokmuş gibidir. Başkasının tekilliği öngörülemez ve buna bağlı olarak temsil edilemezdir (Levinas, 1997b: s. 86).

O halde yabancından komşuya bu geçişin amacı nedir? Bir niyet okuması yaparak bu değişikliğin ne demeye geldiğini bilhassa reel politik sorunlara karşı Levinas'ın aldığı tutumla ilişkilendirerek anlayabiliriz. Zira Levinas'ın felsefi yapıtlarıyla zamansal olarak paralel ancak düşünsel olarak ayrı bir rota izleyen güncel konular üzerine yazdığı yazılarda karşılaştığımız politik düşüncesinde geliştirdiği İsrail fikrinde somutlaşan Yahudi toplumsallığının merkezi biriminin komşuluk olduğunu göz önüne alacak olursak, artık Levinas'ın yavaş yavaş siyaseti nereden doğru tesis edeceğinin ipuçlarını vermeye başladığını söylebiliriz. Ancak daha sonra bu siyaset anlayışını ayrıntılarıyla ele alacağımızdan şimdilik komşuyla ilişkinin ancak komşuya karşı sorumluluğumuzda, yani başkasına yanıt verme olarak söylemede sürdürülebileceğini söylemekle yetinelim ve *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın değinmediği ama *Olmaktan Başka Türü*'nün vazgeçilmez unsurlarından biri olan noktaya, başkasına karşı duyulan sorumluluğun bir limiti olmadığına, böylece başkasının özgür inisiyatiflerinin de benim sorumluluğu altına taşındığına dikkat çekelim.

Sorumluluğun sınırsızlığı, başkası karşısında tüm pasifliklerden daha pasif bir pasiflikle bir araya getirildiğinde bunun anlamı *Olmaktan Başka Türü*'de ağırlık merkezinin bütünüyle başkasına doğru kayması olacaktır. Olmaktan başka türlü olması gereken ben, öyleyse varlıkla ve kendi varlığıyla olan bağını sorumlulukla soru konusu haline getirerek kendisini tamamıyla başkasına tâbi kılmaktadır. İnisiyatifin tümüyle başkasına bırakıldığı bu ilişkilene tarzı, Levinas etiğinin radikalliğini ve bütün bir düşüncesi içinde hep peşinden koştuğu ama bir türlü yerine getiremediği varlıkla bağın etik aracılığıyla koparılması projesini nihayet yerine getirdiğini gözler önüne sermektedir.

Buna uygun olarak Levinas artık egemen ve etkin öznenin terk edilmesinden söz etmektedir (Levinas, 1997b: s. 47). Söylemede konuşan, başkasına karşı sorumluluğunda, bütün savunma mekanizmalarını ihmal ederek, sığınağını terk ederek, kendisini zulme, yaralanmaya ve her türden aşağılanmaya açık hale getirerek açığa çıkartır (Levinas, 1997b: s. 49). Söyleme bu yüzden bir soyunmadır ve bu kez yalnızca başkası benim karşısında değil ben de başkası karşısında çıplak haldedir. Duyarlılık başkasına açık olma kadar başkasına maruz kalmadır da. Bir huzur durumunu değil, beni bu durumdan çıkaracak nedene katlanma kapasitesini ifade eder. Yaralanabilirlik, başkasının savunmasızlığı değildir sadece; beni başkasından koruyacak hiçbir tedbirin hiçbir korumanın olmayışıdır aynı zamanda. Ben, başkası karşısında inisiyatifsiz ve iktidarsızdır. Ne iktidarı ne de işgal ettiği merkezi bir konum vardır; artık hüküm süren İyinin anarşisidir. Maruz kalma ya da açık olma anlamında duyarlılık *esse*'nin *conatus*'unun ters yüz edilmesidir bir anlamda (Levinas, 1997b: s. 75). Bu yüzden Spinoza'da karşılaştığımız ancak Levinas'a göre tüm ontoloji tarihine anlamını veren, varlığını sürdürmede sebat etme ya da varolma çabasını ifade eden *conatus essendi* ilkesi böylece başkasına karşı mutlak tâbi olma durumunda yerinden edilmelidir.

Ben daha komşumu tasarlamazdan evvel o beni, kendisine karşı sorumluluğumda tayin etmektedir. Bu yüzden Levinas, benim kendi varlığımı sürdürme çabasını dahi soru konusu haline getirecek olan komşuluk bağının bir bilme ilişkisi üzerinden düşünülmemeyeceğinde ısrar etmeyi sürdürür. Benin başkasıyla kurduğu bağ, bir bilme ediminin değil bir saplantının [*obsession*] ürünüdür. Ben, başkasına yaklaşımında daha baştan başkasının hizmetkârı pozisyonundadır ve hep geç kalmış, hep suçludur. Daha ben bir temsil yoluyla bir içselleştirme sürecini hayata geçirmezden evvel, travmatik

biçimde bir buyruğun otoritesi altındadır. Benin başkasına karşı olan bu borcunu ya da başkasının bana buyurma hakkını nereden aldığını sorgulama hakkı yoktur. Bilinç, benin başkasıyla kurduğu saplantılı bağın neticesinde doğan tali bir unsurdur. Dolayısıyla ben, bilincin herhangi türden bir sorgulamasıyla bu ilişkiyi feshedemez, bilinç bu ilişkinin bir modifikasyonu rolündedir yalnızca. Saplantı her türden tematikleştirmeyi devre dışı bırakır. Bilincin ışığından doğan her türlü, ilkeden, kökenden, iradeden ya da *arkhe*'den kaçır.

Başkasıyla ilişkinin anarşizan karakteri burada ifşa olur. Başkasıyla ilişki bir temaya, temalaştırma edimine dâhil edilemez; herhangi bir *arkhe*'den doğru tahayyül edilemez ve ölçülemez; bütün şematizm formlarını devre dışı bırakacak bir tarzda cereyan eder. Bu ilişkinin formu olan yakınlık, epistemolojik ya da ontolojik zeminde yükselen herhangi bir ilkenin dolayımından geçmeksizin kurulan bir ilişki tarzıdır. Bu yönüyle anarşiktir (Levinas, 1997b: s. 100-101). Ben ve başkası arasındaki mekânsal bir mesafeye gönderme yapmaz, geometrik bir bitişikliği ifade etmez, komşunun basit bir temsili de değildir. Yakınlık, benim başkasına, komşuma tayin edilmemdir.

Benin başkasına tayin edilmesi, başkasının yerine geçmesidir [*substitution*]. Yerine geçme benin kendisine bir yabancılaşması değildir; benin, kendi pozisyonunu terk etmesi, kendisini başkasının başkalığına taşıması, başkası aracılığıyla ve başkası için olmasıdır (Levinas, 1997b: s. 114). Ben, başkasının sorumluluğu omuzlarına yüklediğinde her türlü inisiyatiften önce onun yerine geçmiş olur. Onun çektiği acıdan da ettiği zulümden de her türlü pasiflikten daha pasif bir biçimde sorumludur artık. Aslında Levinas'ın hedeflediği şey, yerine geçmeyle kendisi için olmayan bir varlığın özne olarak inşasıdır. Bunu özbilinci imleyen kendisi için olmanın yerine, bana asıl anlamda evrensellik boyutunu açacak olan başkası-içinliği getirerek yapar. Kendi olmak, olmaktan başka türlü olmaktır; bu ise başkasının sefaletine ve acizetine ama bir o kadar da yaptıklarına katlanmayı gerektirir. Bu ise sadece yerine geçmeyle mümkün olabilir.

Anlaşılabileceği gibi Levinas, sorumluluğa bir üst limit çizmez. Bana düşen sonsuz bir sorumluluğu, sorumluluğun her zaman bir kademe daha fazlasını üstlenmektir (Levinas, 1997b: s. 117). Ben, “ölçüsüz bir sorumluluğa bırakılmıştır; çünkü o sorumluluk, ben cevap verdiği ölçüde -veya ölçüsüzlükte- artar” (Levinas, 2011: s. 184). Dahası bu

sorumluluk karşılıklı değildir. Ben başkalarından, onların benimle ilgili sorumlulukları beni ilgilendirmeksizin sorumluyumdur (Levinas, 2003a: s. 57). Zygmunt Bauman'ın ifadeleriyle “‘ben senin içinim’ başka ne içerirse içersin ‘benim için sen’ biçiminde ödüllendirilme, karşılık alma ya da ‘dengelenme’ talebini içermez. Benim başkasıyla ilişkim tersine çevrilebilir değildir; karşılık verilirse, bu karşılık, benim, için olma açımdan bir tesadüften başka bir şey değildir” (Bauman, 1998: s. 67). Başkalarından, onların sorumluluklarından sorumlu olacak kadar ve onların benle ilgili sorumluluklarıyla ilgilenmeyecek düzeyde sorumlu olmak, somut bir şekilde ifade edecek olursak bana uygulanan işkencenin dahi sorumluluğunu bende aramak, kendisini başkasının yerine koyma imkânını varsayar. Bu imkân, “başkasından dolayı”nın “başkası için”e dönüşmesini gerektirir. Böylece, başkasının bana uyguladığı işkence, benim başkasının hatasının kefareti ödemesine dönüşecektir (Levinas, 1997b: s. 118).

Ego, başkaları için kefaret ödeme yetisini haiz bir varolan değildir. Bizzat kökensel kefaretin kendisidir. Kefaret, iradenin inisiyatifine önceldir, gönüllüce icra edilmez, bir zorunluluktur. Ego, başkasının çekimine zaten kapılmış haldedir. Bu anlamıyla kendilik, iyiliktir. Benin sahip olduğu her şeyin yanı sıra kendi-içinliğinin, yerine geçme noktasına varana değin terk edilmesidir. Kolaylıkla fark edilebileceği gibi böylesi bir tabloda özgürlüğün yeri asli değil talidir. Richard A. Cohen'in söylediği gibi özgürlük, otonomide değil sorumlulukta zeminini bulur ve sorumluluk tam da *conatus essendi*'ye boyun eğmenin kolaylığında değil, iyi olmanın zorluğunda karşımıza çıkar. Levinas'ın özgürlüğü “zor özgürlük” olarak tarif etmesi bundandır (Cohen, 2010: s.29). Etik, özgürlük ve özgür olmama ikiliğinden önce bana kendi kategorilerini dayatır. Benin iyi ve kötü arasında bir seçme şansı yoktur. Ben zaten seçilmişliğinde ve sorumluluğunun devredilemezliğinde, iyiye teslim olmuş durumdadır. Rehin olmanın sorumluluğunda da görülebileceği gibi özne iyiyi seçmez, iyi özneyi seçer. Seçilmiş olan, iyiliğe yazgılıdır artık. İyinin iyiliği böylece Levinas için sorumluluğun özgürlüğe önceliği olarak, olmaktan başka türlü olmada varlığın ötesinde, varlığın genel ekonomisinin terk edilmesinde kendisini gösterir (Levinas, 1997b: s. 112). Edith Wyschogrod'u takip ederek tersinden söyleyecek olursak kötülük de varolanın kendi varlığını muhafaza etme ihtiyacından, *conatus essendi*'den başka bir şey değildir. Hatırlayacak olursak Levinas'a göre etik doğaya aykırı bir sorgulama, bir soruşturmaydı. Şu durumda da varlığını sürdürmedeki ısrarıyla insan tıpkı diğer varolanlar gibidir, doğaldır, doğaya tâbidir.

İyiliğin aksine kötülük, tam da diğer varolanlarla aynı şekilde varlığını muhafaza etmeyi, sürdürmeyi seçmekten başka bir şey değildir (Wyschogrod, 2005: 360).

Daha önce söylemenin komşumun, başkasının yüzünde belirmediğini söylemiş ve bunun bir çağrı niteliğinde olduğunu ifade etmiştik. Söylemenin nihai sözü *Bütünlük ve Sonsuz*'da “öldürmeyeceksin!” buyruğuydu. *Olmaktan Başka Türü*'de benin sözünü ettiğimiz sonsuz sorumluluğu üstlenmesinin, devredilemez seçilmişliğinin, başkasına rehin olarak iyinin seçimine boyun eğişinin sözdeki karşılığı “ben buradayım”dır [*me voici, here I am*]:

Ben ki adlandırılmaz, ama “işte buradayım” der. *Karamazof Kardeşler*'de “her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum” der Dostoyevski. Ben diyen bir bendir bu; bir kavramı veya bir türü tekilleştiren veya bireyleştiren bir ben değildir: Ben -ama türü içerisinde biricik olan ve size birinci tekil şahısta konuşan ben (Levinas, 2001k: s. 184).

Ama şunu ısrarla vurgulamak gerekir: bu beyan keyfi bir beyan değildir, seçilmişliğin dayattığı bir zorunluluktur; bilincin özgür seçiminde değil saplantının yarattığı huzursuzlukta bulur anlamını. Levinas'ın daha *Olmaktan Başka Türü*'nün ilk sayfalarında söylediği gibi varlığın ötesindeki İyi, benim sorumluluğumu benim irademe karşı kışkırtır. Söz konusu olan kendime rağmen, başkası için olmamdır (Levinas, 1997b: s.11; Levinas, 2001j: s. 161). Ben aynı anda hem özdeki çıkarın, olmada sebat etmenin ilksel ve kendine yeten bir kendilikte [*ipseity*] bir araya geldiği hem de varolmanın aciliyetini askıya alarak, başkaları için kaygı duymanın mümkün olabildiği çelişkili ve gerilimli bir yapıya sahiptir (Levinas, 2001c: s. 195). “İşte buradayım” dediğinde her ne kadar kendi varlığını başkasına beyan etse de paradokslu biçimde bu beyan, beni kendisinden uzaklaştırarak başkasına yakınlaştıracaktır. Yine ben, “buradayım” dediğinde, asla kendi suçu olmayan, kendisinin yapmadığı ya da payının olmadığı, anımsamadığı bir şeye fırlatılır. Benim şimdime indirgenemeyecek saf bir geçmişin etiği beni, başkası için sorumlu olmaya iter. Ama işte, “buradayım” demek Levinas'a göre tam da benim bizzat sorumlusu olmadığım insanlığın tarihini, başka insanların geçmişini benim meselem haline getirecektir (Levinas, 1999: s. 32). Heideggerci bir ifadeye başvurarak söyleyecek olursak Levinas'ta ben, başkasının sorumluluğuna fırlatılmıştır.

Ezcümle, başkasının yüksekliğini kabul eden, söylemesinde dile gelen buyruğa boyun eğen, başkasına rehin olarak çektiği acıdan da yaptıklarından da sorumlu olan, sorumluluğunu her daim bir kademe daha artıran, başkasının ölümünden duyduğu utancı kendi varlığını sona erdirme pahasına onun yaşamından duyulan sorumluluğa tercüme eden, sonsuza, sonsuzun dışsallığına ve Tanrıya onun yüzünde tanık olan, adaleti başkasıyla asimetrik ilişkide arayan ve buradan doğru bir yurttaşlık hukuku değil bir kardeşlik hukuku geliştirmenin peşine düşen, dahası tüm bunları özgür iradesiyle değil, yani iyiyi seçerek değil, iyi tarafından seçilerek seçilmişliğinin devredilemezliğiyle yerine getiren bir özne tahayyülüyle karşı karşıyayız. Bu nokta aynı zamanda Levinas etiğinin doruk noktasıdır, ontolojinin bütün izlerinin etik marifetiyle silindiği bir öznelerarası ilişkinin koşuludur. Bu yüzden *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'yi, Levinas'ın Heideggerci felsefenin yaratmış olduğu iklimden kurtulma amacını gerçekleştirdiği eser olarak görebiliriz. Yine bu nokta, Levinas'a göre insanın insanlığının yeniden keşfedildiği nokta olmasıyla da hümanizmin krizini aşmamızı sağlayacak yol haritasını bize sunacaktır.

Levinas'a göre Batı uygarlığının vardığı yerde, dünyaya ve topluma yansıtılan evrensel bilginin ışığının egemenliğinde vaat edilen barış yerine getirilmemiş, meydana gelen özgürlük ve refah değil emperyalizm, insan varlığının küçümsenmesi ve sömürülmesi, Holokost, terörizm, işsizlik, üçüncü dünyanın bitmek tükenmez sefaleti ve yoksulluğu, faşizmin ve nasyonal sosyalizmin zalimliği ve acımasız doktrinleri olmuştur. Bu tablo "kendini bil!" şiarıyla yola çıkan teorik aklın evrenselliğinin paramparça olduğunu resmetmektedir (Levinas, 1999: s. 132). Avrupa'nın vicdanı rahatsızdır, ancak bu vicdan rahatsızlığını iyi okumak gerekir. Zira Levinas'a göre bu rahatsızlık, ne sadece bir kültür projesiyle onun sonuçları arasındaki uçurumdan, ne her bir birey için dünyaya sahip olmanın özgürlüğü ve mutluluğunun huzurunu temin edecek bir barış düşüncesinin cazibesinden ne de Hegelci tarzda savaşımlara, suikastlara ya da acıya, rasyonel düşüncenin kendisini açmasında gerekli şeyler olarak kayıtsız kalan politik ve spekülative bir diyalektik projesinden hareketle anlaşılabilir. Avrupa(lı)nın vicdanını sızlatan, başkasının ölümünde ya da çektiği acıda omuzlara yüklenen sorumluluktur. İnsanların kendi ölümlerinden duydukları korkunun, işlenen cinayetlerin vahametlerini ya da başkalarının acılarına kayıtsız kalmalarındaki skandalı sönümlemeye yetmiyor

oluşu, bu sorumluluk çerçevesinde okunduğunda denebilir ki gün yüzüne çıkan Avrupa krizinin etik momentidir (Levinas, 1999: ss. 134-135).

Dolayısıyla Avrupa kültürünün krizi, kendisini ilk kez başka insandan duyulan nefret olarak, yani anti-Semitizm¹²⁵ olarak Yahudilere gösteren insanlık idealinin krizi (Levinas, 1997a: s. 281), tür olarak insanın varlığını sürdürme çabasından değil insanın insanlığını rehinlik koşullarından, başkasına devredilemez sorumluluğunun gerektirdiği radikal pasiflikten doğru düşünölmelidir. Öyleyse hümanizmle iktidarın, hukukun, düzenin ya da kültürün hüküm sürdüğü yerde değil, varlığın ötesinde, olmaktan başka türlü olabildiğimiz yerde karşılaşabiliriz (Levinas, 2003a: ss. 67-69). Yani hümanizmin özü, başka insanın hümanizminde saklıdır. Levinas, çağın çözümlenemez sorunlarına, ne şiddetin, ne diplomasinin ne de saf toleransın çare olabileceğini, başka insanın varlığına dikkat kesilmenin hareket noktası olması gerektiğini, sözcüklerde yitip gitmeyecek, teknik sorunlarda kaybolmayacak, kurumlarda ya da yapılarda dondurulamayacak yegâne şeyin devredilemez kimliğiyle ve kaçınılamaz sorumluluğuyla insan olduğunu söylerken geliştirmiş olduğu başkalık etiğini, insanlığın kurtuluşu için bir reçete olarak da konumlandırır. Zira ona göre şiddet, kurnazlık ve politikanın deva olamadığı insanlığın çözülemez sorunları, yeni bir dinselğin, yeni bir dayanışmanın keşfiyle çözüme kavuşturulabilecektir. “Komşunu sev!” mottosu bu yeni dayanışma formunun, Tanrıyı başkasının yüzünde gösteren yeni bir dinselğin keşfinden başka bir şeyi ifade etmemektedir (Levinas, 1999: ss. 88-89).

Gelgelelim Levinas, ontolojiye karşı etik savaşında, siyasetin oynadığı rolü düşünmeyi hep ertelemiştir. Görmezden gelmiştir diyemeyiz çünkü etik ilişkinin ben ve başkası üzerinden şekillenen ikili karakterinin üçüncü bir kişinin dâhil olmasıyla başka bir forma büründüğüne hem *Bütünlük ve Sonsuz*'da hem *Olmaktan Başka Türölü*'de değinmiş, başka birçok metni ve söyleşisinde üçüncüyle birlikte açılan politik boyutu soru konusu edinmiştir. Ancak etik ilişkinin asimetrik, anarşizan ve eşitsiz karakteriyle politikanın düzen sağlayıcı, eşitliği arayan ve nihayet bir merkezi varsayan yapısı

¹²⁵ Levinas, başka bir yerde, anti-Semitizmi, yine başka insanla kurulan ilişki üzerinden tarif eder: “Antisemitizm, ne bir çoğunluğun bir azınlık karşısında hissettiği basit bir düşmanlık, ne yalnızca bir yabancı düşmanlığı ve ne de, gerçi bu fenomenlerin nihai gerekçesi ondan kaynaklansa da, herhangi bir ırkçılıktır. Zira o, başkasının psişizmindeki bilinmez olana, onun içselliğinin gizemine veya bir bütün halinde tüm birikimin ve organizma halinde tüm organizasyonun ötesinde, başka insanın salt yakınlığına yani bizzat sosyallığe karşı hissedilen tiksintidir” (Levinas, 2012i: s. 314).

arasında oluşan açığı bir türlü kapatamadığından bu sorundan hep uzak durmayı tercih etmiştir. Hiç şüphesiz bunun nedenlerini ve bu nedenlerin Levinas düşüncesini nerede ve nasıl çıkmaza soktuğunu göstermek için, önce Levinas'ın politikayı nasıl kavradığını, etikle nasıl ilişkilendirdiğini ortaya koymamız gerekiyor. Ardından başkanın indirgenemez farkının yitmediği yani etiğin ikili karakterinin politik düzene feda edilmediği bir siyaset üzerine düşünmeye çalışacağız. Ancak bu düşünme, zorunlulukla kendimizi benin pozisyonundan çıkartıp başkasının perspektifine yerleştiren, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, başkasının pozisyonundan kurucu bir politika zemininde düşünmeye götürecek bir makas değişikliğini gerektirecektir. Söz konusu makas değişikliği yalnızca Husserl ve Heidegger'in değil, başkasını ve başkalığı bana öncelikli hale getiren Levinas'ın düşüncesini de aşındırmayı hedeflemektedir. Zira Levinas'ta başkası, başkalığına ancak benin kendisini, kendisinden doğru rehin pozisyonuna sokmasına, başkasına tâbi hale getirmesine, benin kendiyile olan özdeşliğini başkasının yüzünün çıplaklığından hareketle sorguya açmasına, yani en nihayetinde benin lütfuna borçludur. Etik düzlemde böyle bir beklenti makul karşılanabilir elbette. Ancak politikanın alanına girdiğimizde, başkalığın indirgenemez farkını muhafaza etmenin etik bir tavır alışla mümkün olamayacağı, başkalığı aynıya indirgeyen mekanizmaların ve *Bütünlük ve Sonsuz*'un önünde dile getirilen savaş mantığının ontolojinin metafizik üzerindeki tahakkümünün bir sonucu olarak açıklanamayacağı aşikâr olduğundan, bunların eleştirisine yönelik kuramsal teşebbüsün de etikle sınırlandırılmayacağı ortadadır. Şüphesiz Levinas etiği esas alan bir toplumsal düzenin imkânını tartışmaktadır. Ancak bunu yaparken önce siyaseti hep olumsuz kategorilerle içeriklendirerek etik ve siyaset arasında aşılabilir bir gedik oluşturduğu için, ardından belki de bu gediği kapatmanın imkânsızlığının bilinciyle etiği esas alan bir siyasal düzen tahayyülünü Talmud okumaları eşliğinde bir İsrail fikrine yaslanarak geliştirdiği için, başkalığın indirgenemez farkını devlet formuna sıkıştırmayacak ya da her ne kadar kendisi aksini iddia etse de yerelliğe mahkûm bir siyasal toplumsal düzene hapsetmeyecek bir siyaset felsefesini inşa etme fırsatını kaçırmıştır. Bu aşamada ne demek istediğimizi daha iyi açıklayabilmek için önce Levinas'ın üçüncü taraf kavrayışıyla ortaya koyduğu etik ve politika ilişkisine, ardından bu ilişkinin ideal görünümü olarak adres gösterdiği İsrail fikrini nasıl ilişkilendirdiğine odaklanmamız gerekiyor.

3.9. ÜÇÜNCÜ TARAF: ETİK VE POLİTİKA

Levinas düşüncesinde üçüncülükle, birbirlerinden farklı ama birbirleriyle ilişkili üç farklı tarzda karşılaşırız. Bunlardan ilki başkasının yüzünde tezahür eden tüm insanlığa gönderme yapar. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ifadesiyle, yüzün yüz aracılığıyla epifanisi, bana bütün insanlığı açar (Levinas, 1998c: s. 213). Benin başkasıyla ilişkisi bu sebeple, dünyanın geri kalanını yok sayan yalıtılmış bir ben-sen ilişkisi değildir. Üçüncü şahıs olarak tüm insanlık, bana başkasının gözlerinde bakmaktadır. Buradan çıkacak sonuç, benim başkasına karşı sorumluluğumun tikel karakterinin başkasının yüzünde bana bakan tüm insanlığın sorumluluğuna dönüştüğünden aslında evrensel bir yapıya sahip olduğudur. Bununla bağlantılı olarak ikincisi, benin başkasıyla ilişkisini ikili karakterinden çıkararak ve bütün toplumu içine alacak tarzda yüz yüze ilişkiyi başka bir forma büründüren, böylece siyaseti düşünmemizi olanaklı kılan üçüncü kişidir. Benin başkasıyla ilişkisinde beliren üçüncü kişi, *Olmaktan Başka Türü*'nün terminolojisiyle söyleyecek olursak komşumun komşusu olarak belirir ve sorumluluğumun sınırsızlığı, komşumun komşusuyla ilişkim başladığında artık söz konusu olmaktan çıkar. Sonuncusu ise *o'luk* kavramına yoğunlaştığımızda gördüğümüz gibi, Tanrı, başkasının yüzünde üçüncü şahıs formunda kendini göstererek, bana ilahi olanın boyutunun ancak başkasıyla yüz yüze ilişkide açılacağı, Tanrının ben ve sen arasındaki ilişkide "o" rolünü üstlendiği bir üçüncülüğe gönderme yapar. Öyleyse diyebiliriz ki, üçüncülük nosyonuyla Levinas, benin başkasıyla ilişkisi bakımından *etik*, başkasının yüzünde kendisini gösteren insanlık ve komşumun komşusu olarak beliren üçüncü şahıs bağlamında *politik*, nihayet Tanrının kendisini başkasının yüzünde sunması anlamında *ilahi* olmak üzere üç tartışma alanı açar. Tabii Levinas'ın neredeyse bütün mesaisi bunlardan ilkinde yani etik tabakaya ayrılmış olup felsefesi de bütün gücünü buradan almaktadır. İlahi boyut ise ilk olarak, Levinas'ın Batı aklını eleştirisinde Yunan temeller kadar Yahudi temellere de geri dönmeye ihtiyaç duyduğumuzu söylemesinde ve etiğini Talmud ile Tevrat okumalarından doğru güçlendirmesinde karşımıza çıkar. Diyebiliriz ki, burada görülebilecek en büyük sıkıntı, bilmenin inanmayla kadim muhasebesinde ilahi olana böylesi güçlü bir yer vermenin felsefenin seküler bir dili hâkim kılma çabasına verdiği muazzam zarardır. Levinas, bütün felsefesi boyunca aynı zamanda epistemoloji ve ontolojinin tarihinden miras kalan bütün felsefi bilgi edinme pratiklerini

aşındırmaya gayret etmiştir. Bu gayret ilahi olanın etiğin kurucu unsuru haline getirilmesiyle birlikte düşünüldüğünde, felsefenin belki de başlangıcından beri en çok korktuğu şeyin yani inanmanın alanının felsefenin alanına baskın çıkacağı anın, Levinas marifetiyle gerçekleştirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Levinas bir değil birçok kez kurucu öğretinin teoloji değil felsefe olduğunu söylemiştir. Moyn'un dediği gibi temel yapıtlarında teolojik dilin hâkim olmadığı seküler bir etik tahayyülü de geliştirebilmiştir. Ancak siyaset felsefesi üzerine kurucu düşünmenin eksikliği Levinas'ı toplumsal alanda teolojik referanslara mahkûm etmiştir. Bu yüzden ilahi olanın Levinas düşüncesindeki rolü felsefe pratiğinin omurgasına vurduğu darbeden ziyade başka bir yerde karşımıza çıkar.

Levinas'ın bütün bir projesini başta söylediğimiz gibi Heideggerci felsefenin ikliminden kurtulma çabası motive etmektedir. Ancak bu çaba, Levinas'ın *Olmaktan Başka Türü*'yle birlikte ontolojinin dilinden bütünüyle arındırılmış bir etik felsefeyi inşa etmesiyle sonuçlansa da, başka bir yönüyle Levinas'ı politika boyutunu düşünmekten hep alıkoymuştur. Husserl'in Avrupa kültürünün krizini etik ya da politik değil yöntem ve nesnellik tartışması çerçevesinde epistemolojik bir temelde tartıştığını söylemiştik. Yine Heidegger'in Batı metafiziğinin ve dolayısıyla hümanizmin ve Avrupa kültürünün krizini varlığın unutulmuşluğu sorunuyla ilişkilendirerek çözümlediğini belirtmiştik. Husserlci fenomenolojide sorunun etik ve politik boyutunun tümüyle görmezden gelindiğine, öznelarasılık ve başkalığın yalnızca bir yöntem ve nesnellik tartışması bağlamında ele alındığına, Heideggerci ontolojide varlıkla dolayımlanan çıkış düşüncesinin Heidegger'in Nazi ideolojisiyle organik bir bağ kurmasına yol açtığına ve krize deva olacak bir etik ya da politik tahayyülün bütünüyle söyleminin dışında bırakıldığına dikkat çektik. Her iki düşünürün de ortak kaderi, etiğin ve politikanın etrafından dolaşmalarıydı. Levinas'ın başkasının indirgenemez farkını öne çıkaran etik tahayyülünün tabloyu olumlu anlamda değiştirdiğini söyleyebiliriz. Bu etik hamlenin Husserlci fenomenolojiyi ve Heideggerci ontolojiyi merkeze alan bir eleştiri üzerinde yükselmesinin tartışılabilir hiçbir yanı yok elbette. Bizim tartışmaya açmak istediğimiz bu eleştirilerde, eleştiriye konu olan düşünürlerde sorun olarak tespit ettiğimiz şeyin Levinas tarafından yalnızca kısmi anlamda telafi edilmesidir. Etiğin Levinas sayesinde, başkalığı düşünmede merkezi bir rol üstlenmesi can alıcı bir önemi haiz olsa da, Heidegger'in Nazizmle olan bağına merkeze alan ontolojiden kaçış projesi,

Levinas'ı asıl düşünülmesi gereken şeyden hep uzak tutmuştur. Nasıl ki Heidegger krizin politik temellerini düşünmek yerine ontolojik gerekçelerini aramaya koyulmuştur, Levinas da Heideggerci patikayı takip ederek krizin ontolojik temellerini verili kabul ederek etik vasıtasıyla bu temellere savaş açmayı tercih etmiştir.

Levinas'ın teşhisinin yanlışlığı, üçüncülük tartışmasıyla gündeme getirdiği siyaset boyutunu çok yüzeysel bir biçimde düşünmesine yol açmıştır. Siyasete dair analizleri temel yapıtlarında çok az yer işgal etmiş, kendilerine ancak uzun bir zaman aralığına yayılan güncel politik yazılarında ve söyleşilerinde yer bulabilmiştir. Bunun için ilk olarak etikten politikaya bu zayıf geçişin ana hatlarını çizmemiz gerekiyor. Bununla bağlantılı olarak kendisini gösteren ikinci sorun, Levinas'ın etiğini ilahi bir terminolojiyle yoğurmasında karşımıza çıkmaktadır. Zira bu ilahi boyut Levinas'ın politik düzen tahayyülünü bir İsrail fikriyle sınırlamaktadır. Son olarak Levinas, siyaseti ya bir İsrail fikri üzerinden tartışmakta ve ilahiyatı göreve çağırmaktadır ya da politikanın kavramlarını hep devlet fikri üzerinden negatif bir zeminde düşünmekte, iktidar politikalarının negatif belirlenimlerine hapsolmayan ve başkılığın indirgenemez farkını gözetten bir siyaset fikrini asla gündeme getirmemektedir. Levinas düşüncesinde üçüncünün üç farklı boyutu olarak tespit ettiğimiz etik, politika ve ilahiyatın birbirleriyle ilişkilene tarzı hep politikanın aleyhine, etiğin ve ilahiyatın lehine sonuçlanmaktadır.

Bu yüzden buradaki öncelikli gündemimiz Levinas'ın etik ve politika ilişkisini nasıl ele aldığını, ardından İsrail fikrinin ideal toplumsal düzen olarak nasıl öne sürüldüğünü açıklamak olacak. Sonrasında başkılığın indirgenemez farkını gözetten bir siyaset düşüncesinin imkânına işaret etmeyi deneyeceğiz ki, bu nokta sonuç bölümünde tartışacağımız ana argümanın sınırlarını çizmemizi sağlayacak...

Etiğin politikayla ilişkisinden başlayacak olursak ilk olarak Levinas'ın, üçüncü tarafın dahlinin ben ve başkası arasındaki ilişkiyi kesintiye uğrattığını öne sürdüğünü söyleyebiliriz (Levinas, 1997b: s. 150). Üçüncü kişinin dâhil olmasıyla birlikte komşuya olan etik yakınlığım ister istemez başka bir forma bürünecektir. Başkasından sorumlu olunan bu yakınlık ilişkisinde, üçüncü kişinin sahneye çıkmasıyla ben kendisine şu soruları sorar: İlk sırada gelen hangisi? Bu çoğullukta başkası kimdir? Başkalarını birbirleriyle nasıl kıyaslayabilirim? Bu sorular sorulduğunda Levinas'a göre Grek

bilgeliği tekrar söz almaktadır. Ben bu aşamada, başkasıyla karşılıksız ve asimetric ilişkiden toplumun üyeleri arasında karşılıklılığın, eşitliğin söz konusu olduğu bir ilişkiye geçmek durumundadır. Bu yeni ilişki formunda başkasına karşı sergilediğim sınırsız cömertlik adalet sorununa ikincil hale gelir. Ama adalette kıyaslama devreye girer ve başkası artık benim açımdan bir ayrıcalığa sahip değildir. Başkasına karşı sorumluluğum adalet düzleminde sınırlanır (Levinas, 1999: s. 101-102). Dahası kıyaslama, ölçüp biçme gibi gereklilikler bilinci tekrar sahneye çıkarır:

Başkasının, kendi yakını da olan bir başkası karşısında üçüncü şahıs olması olgusuyla (toplumda, asla iki kişi olunmaz, en az üç olunur), yakınının ve üçüncü şahsın karşısında bulunduğum olgusuyla, karşılaştırmam, tartmam ve ölçüp biçmem gerekir. Düşünmem gerekir. Dolayısıyla bilincine varmam gerekir. Bilgi burada ortaya çıkar. Benim adil olmam gerekir (Levinas, 2011a: s. 177, çeviri değiştirildi).

Levinas bunun bir sapma olduğunu, üçüncü kişinin, beni başkasına karşı hukuk öncesi sorumluluktan çekip çıkardığını, yakına duyulan sevginin yerini kıyaslanmaz olanı kıyaslamaya teşebbüs eden aklın aldığını itiraf eder:

İnsan çokluğu Ben'e -ya da *bana* diyelim- *üçüncü*'yü unutma olanağı tanımaz. *Üçüncü*, beni yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan *üçüncü* de benim yakınımdır. O, aynı zamanda yakın olanın yakınıdır (...) Bu, adalet saatidir. Yakına duyulan sevgi ve yakının, kendisinden sorumlu olduğum biricik ve kıyaslanmaz olana dayalı ilk hakkı, kendilerini, kıyaslanmaz olanı kıyaslamaya elveren Akla, bir sevgi bilgeliğine bırakır. "Başkası-için" in "haddi hesabı olmayan" cömertliğine, sonsuzuna bir ölçü eklenir. Burada, biriciliğin hakkı, insanın ilk hakkı, yargıyı ve sonrasında da nesnelliği, nesneleştirmeyi, temalaştırmayı, sentezi gerektirir. Burada, yargıya bağlayacak kurumlar ve adalete dayanak olacak siyasal bir yetke gerekir. Adalet, Devleti gerektirir ve kurar. Hiç kuşkusuz burada, insan biricikliğin, kaçınılmaz olarak, insan türünün bir bireyinin tikelliğine, vatandaş durumuna indirgenmesi söz konusudur. Bu bir sapmadır. Bu sapmanın itici gücü, her ne kadar buyurucu bir şekilde, kıyaslanmaz olan başka insan hakkında kayıtlı olsa da (Levinas, 2001c: ss. 197-198, çeviri değiştirildi).

Bauman buradan hareketle üçüncünün, ben ve başkası arasındaki dolayimsız, bakışimsız, asimetric ilişkiye ölümcül bir darbe indirdiğini söyleyecektir. Üçüncünün dahliyle birlikte etik ilişkinin tarafları, karşılaştırılabilir, ölçülebilir, "istatistiksel olarak ortalama" ya da normatif standartlarca değerlendirilebilir hale gelirler:

Üçüncü sağlam bir şekilde yargıç, hakem, hükümleri veren konumuna yerleşir. Ahlâki benliklerin rasyonel olmayan itici kuvvetlerine karşı şimdi Üçüncü, çıkarların ve avantajların "nesnel ölçütleri"ni koyabilir. Ahlâki ilişkinin asimetrici tamamen yok olur, partnerler artık eşit, değiştirilebilir ve yeri doldurulabilirlerdir.

Yaptıklarını açıklamak, iddialarla yüzleşmek, kendilerine ait olmayan standartlara atıfta bulunarak haklılıklarını kanıtlamak zorundadırlar. Artık arazi, normlar, yasalar, etik kurallar ve adalet mahkemeleri için temizlenmiştir.

Ve arazinin üzerine acilen inşaat yapmak gereklidir. Üçüncünün hediyesi olan nesnellik, ahlâki partnerleri harekete geçiren sevgiye ölümcül, en azından potansiyel olarak yok edici darbeyi indirmiştir (Bauman, 1998: s. 142).

Darbe ölümcüldür çünkü Levinas artık adalete dayalı bir düzenin, benim başkasına karşı sorumluluğuma bir sınır çizdiğini; adaletle birlikte yalnızca yüz yüze ilişkinin söz konusu olduğu bir dünyayla değil yargıçlardan, devlet ve kurumlardan yani, vatandaşlardan mürekkep bir dünyayla karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir (Levinas, 2001g: s. 243). Burada Levinas'ın hep kaçmak istediği ontoloji yeniden söz almaya başlar. Kendi baktığımız yerden söyleyecek olursak, Levinas'ın etiğe gösterdiği özeni siyasetten esirgemesi, onun yeniden ontolojinin alanına hapsolmasıyla sonuçlanacaktır:

[D]ünyada ikiden daha fazla insan olduğundan, biz kaçınılmaz olarak başkılığa yönelmiş etik bakış açısından bütünsel yönelmiş ontolojik bakış açısına geçiyoruz. Daima en azından üç kişi vardır. Bizim başkasının kim olduğunu sormaya, tanımlanamaz olanı nesnel olarak tanımlamayı denemeye, kıyaslanamaz olanı - farklı konumları hukuki olarak bir arada tutma çabasıyla- kıyaslamaya mecbur olduğumuz anlamına geliyor bu. Böylece, aynı zamandallığın birinci tipi, kişilerin çatışan taleplerini dengelemek ve uzlaştırmak, eşitliğin aynı zamandallığıdır. Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç olmazdı çünkü ben başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olurum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemi içine girer (Levinas, 2001h: ss. 269-270).

Hemen bu satırların akabinde Levinas, ontolojinin ve politikanın dilinden asla tamamen kaçınılamayacağını itiraf eder. Başkasının indirgenemez farkını gözetten bir etiği güvence altına alacak bir politika üzerine düşünmeyi hep ertelemesi, bunu denediğinde de sorunun kalbine odaklanmak yerine hızlıca etraftan dolaşmayı tercih etmesi Levinas'ı bu kaçınılmaz sonla karşı karşıya bırakır. Kim bilir belki de, John Drabinski'nin, Levinas'ın üçüncü şahıstan bahsederken hep "sorun", "bela" gibi sözcüklere başvurduğunu teşhir eden olağanüstü saptaması (Drabinski, 2005: s. 192) Levinas'ın zaten hep bu çıkmazın farkında olduğunu göstermekteydi.

Buradan elbette, Levinas'ın dönüp dolaşıp ontolojinin diline hapsediği ve siyaset arenasında etiği, devlet düzenine kurban ettiği sonucunu çıkarmayacağız. Hem Levinas, hem de onun düşüncesini takip edenler, etiğin feda edilmediği bir toplumsal düzenin

inşasını mümkün kılacak bir siyaset ufkunun tüm bunlara rağmen geliştirilebileceğini iddia ederler. Levinas, devlet düzeninde etiğin kaybolmasına olanca gayretiyle direnerek bir yerde, yakınıni sevmenin akıl yürütmeyi ve düşünüp tartmayı esas alan bir “mahkeme”de mümkün olabileceğini (Levinas, 2001l: s. 226), bir başka yerde adaletin başkasının biricikliğini, devletin çıkarlarının ve bütünlükçü eğilimlerinin belirlediği siyasal tarihe bırakamayacağını¹²⁶ (Levinas, 2001c: s. 198), bir başka yerde, etiğin toplum için yasalar yapamayacağını ya da toplumsal alanı baştan aşağıya değiştirecek davranış kuralları geliştiremeyeceğini, bununla birlikte politik düzene ilham verecek ve onu rayına oturtacak olanın insanlarası ilişkiyi belirleyen etik düzlem olduğunu, politik düzenin etik zeminini terk etmesi durumunda faşizm ve totalitarizm de dâhil olmak üzere farklı toplumsal formasyonlara hızlıca evrilebileceğini söylerken (Levinas, 2001h: s. 279), etik ve siyaset arasındaki uçurumu kapatacak bir uzlaşma arayışındadır: “etik ve devlet arasında bir uyuşma olması olanaklıdır” (Levinas, 2001g: s. 259). Bu imkân önce Levinas’ta kavramsal düzeyde pek rastlamadığımız ancak yorumcularını takip ettiğimizde farkına varabileceğimiz, adaletin iki formu arasında bir ayırım yapmakla tartışılabilir hale gelir. Sonraysa Levinas’ın Talmud ve Tevrat okumalarından çıkardığı

¹²⁶ Levinas bu söylediklerinin hemen ardından adaletin, yurttaş kimliğinin arkasında gizli kalan insanın yüzünü, yargıçlara ve devlet adamlarına hatırlatacak sesleri beklediğini söyler ve ekler: “Peygamberce sesler, muhtemelen her türün öncesinde yer alan ya da her türden kurtulmuş biricikliği içinde Ben’in yapabileceği öngörülemeyen iyiliklerin olanağıdır. Bu sesler bazen siyasetin aralıklarında yükselen ve ‘insan hakları’ni resmi duruşmalardan bağımsız olarak savunan haykırımlarda, bazen ozanların ezgilerinde, bazen de yalnızca ifade özgürlüğünün en önde gelen özgürlük olduğu ve adaletin, daima adaletin yeniden gözden geçirilmesi ve daha iyi bir adalet beklentisi olduğu liberal Devletlerin halk meydanlarında ve basında işitilir” (Levinas, 2001c: s. 198). Burada Levinas’ın liberal devleti, ideal devlet olarak gördüğü şeklindeki kuvvetli imaya takılmayacağız. Bu elbette başka bir tartışmanın konusu ama teslim etmek gerekir ki, Levinas’ın liberal devlet tahayyülüne dair de birkaç kısa değiniden başka bir yerde rastlayamayız. Buralarda da Levinas’ın yukarıdaki alıntıyla paralel bir biçimde liberal devlete olumlu bir bakışının olduğuna şahit oluruz. Zira liberal devlet, daima başkasının yüzünün taleplerini karşılamadaki gecikme konusunda bir kaygıyı bünyesinde barındırır. Devletin kurucu kategorisi olarak liberal devlet, bu kaygı etrafında tüm kurumlarının ötesinde insan haklarının savunulmasını ve peşine düşülmesini meşru görür (Levinas, 1998a: s. 203). Yalnızca kurulu hukukun uygulandığı yerde, politik haklar üzerine eleştirel bir refleksiyonu ifade eden liberal devlet, kendisini sorgulama yetisini haiz bir devlet formunu ifade eder Levinas’a göre (Levinas, 1998a: s.205). Ancak tüm bu savların altının nasıl doldurulduğu sorusu yanıtız kalmaktadır. Zira Levinas bu söylediklerini, derinlikli bir kavramsal muhasebenin neticesinde değil bir söyleşide kendisine yöneltilen bir soruya verdiği yanıtta dile getirmiştir. Dolayısıyla, liberal devlet nosyonu üzerinden Levinas düşüncesini bir eleştiriye tâbi tutmak çok anlamlı görünmemektedir. Bizi bu satırlarda ilgilendiren daha çok Levinas’ın tüm etiğinin varlık nedenini oluşturan başkasının yüzü temasını, devlet adamlarına ve yargıçlara hatırlatacak imkânları hep “bazen” ifadesine başvurarak devletin katı yasal zorunluluğu karşısında pek de şanslı olmayacağını rahatlıkla söyleyebileceğimiz rastlantılara terk etmesidir. Levinas devlet mekanizmalarının işleyişini, başkasının yüzünde görünüşe gelen indirgenemez farkını muhafaza edecek tarzda yapısal bir siyasal eleştiriye tâbi tutmak yerine etiğinin en kurucu unsurunu, kimi aktörlerin alacakları muhtemel inisiyatiflerin keyfilğine ve rastlantısallığına terk etmektedir. Bunun tek istisnası daha sonra göreceğimiz gibi İsrail fikrinde somutlaşan toplumsallık düşüncesi olacaktır.

etik ve politika arasındaki mesafenin sıfırlandığı toplumsal düzen ve evrenselliğin yegâne formu olarak sunulan İsrail fikrinde karşımıza çıkar.

Levinas adaleti, etik düzeyde benim, başkasının yüzünde dile gelen buyruğa boyun eğmesiyle üstlendiği sorumluluk zemininde beliren bir şey olarak kavramsallaştırırken, siyaset düzeyinde devlet kurumlarıyla ilgisinde ele alır. Buradan hareketle Levinas yorumcuları, etik bağlamında Levinas'ın ikili ilişki üzerinden adalete asıl anlamıyla gönderme yaptığını, ikincisinde ise hukukun işleyiş biçimine işaret ettiğini söyleyeceklerdir. Caputo, Levinas düşüncesinde adaletin hukuka indirgenemeyeceğini ve hatta adaletin hukuktan kaçtığını, adalet uğruna kimi durumlarda hukukun çiğnenmesinin dahi söz konusu olduğunu söylerken hukukun düzen tesis edici işlevine karşı adaletin eylemin tekilliğinde ve anarşizan bir tarzda meydana geldiğini iddia eder (Caputo, 2005: s. 69). O halde hukuk, üçüncüyle birlikte söz konusu olurken adalet başkasıyla ikili ilişkimde başkasına borçlu olduğum ve başkasının benden talep ettiği sorumluluktur (Caputo, 2005: s. 72). Buradan bakıldığında benim başkasına karşı sorumluluğumu sınırlayan ve diğerleri arasında pay etmeye zorlayan adalet değil hukuktur. Hukuk, adaletsizliği ortadan kaldırmak değil, benim başkasına sınırsız sorumluluğundan türeyen adaleti sınırlamak gibi paradoksal bir işlev üstlenir. Böylece Levinasçı etik ve politika ilişkisindeki gerilimin adalet düzlemindeki tezahürü, adaletin tekil karakteriyle yasanın evrensel karakteri arasındaki gerilim olarak karşımıza çıkacaktır (Caputo, 2005: s. 73). Fakat tikel ve evrensel arasındaki mesafe olduğu gibi durmaktadır. Bu yüzden Caputo, nihai kerteada adaletin olanak-sız bir mit olduğunu söylemektedir (Caputo, 2005: s. 82).

Drabinski ise adaletin olanaksızlığına dair bu hükmü kabul etmez. Levinas'ın, Avrupa'yı Kitab-ı Mukaddes ile Grek kültürünün sürekli içiçe geçmişliklerinin ve kopuşlarının neticesi olarak görmesinden hareketle, İbrani bilgeliğinde öne çıkan tekillik ile Atina hukukunun evrenselliğini bir araya getirmeye gayret ettiğini öne sürer. Levinas düşüncesinde etik ve devlet arasında bir ilişkinin hesaba katılması bu yüzden zorunludur. Daha önce söylediğimiz gibi Drabinski, Levinas için siyasetin hep sorunlu bir alan olduğunu teslim etmektedir. Siyaset yüz yüze ilişkinin ötesinde olanı talep etmekte, yüz yüzenin mahremiyetine evrenselliği dâhil ederek bozmaktadır (Drabinski, 2005: ss. 189-190). Ne var ki, yüz yüze ilişkinin tekilliği ile siyasetin evrenselliğinin

birbirleriyle ilişkisinin, basitçe bir mantığın diğer bir mantıkla cepheden karşıtlığı olarak görülmemesi gerekir. Söz konusu olan daha çok etiğin devlete oluşturduğu dirençtir. Dahası Levinas, etik ilişkiyi bir toplumsal ilişki olarak görmektedir ve Drabinski'ye göre toplumsallığın her biçimi politikayı önceden varsaymaktadır. O halde etik bir yandan devlete ihtiyaç duymaktayken diğer yandan devlete karşı bir pozisyondadır (Drabinski, 2005: s. 192). Levinas'a göre karar verilecek olan şey şudur: toplum, insanın başka insanların kurdu olduğu Hobbesçu ilkenin sınırlanmasından mı ya yoksa benin başkası için olmasına getirilen sınırdan mı doğmaktadır? (Levinas, 1985: s. 80). Levinas, oyunu elbette ikinci seçenekten yana kullanacaktır. Sınırsız kötülüğün sınırlandırıldığı bir toplumsal düzenin değil, sınırsız sorumluluğun sınırlanmak durumunda kaldığı bir ütopyanın arayışındadır.

Devletin politik pratiğinin ölçüsü etikdir. Zira devletin kendine yeter bir evrenselliğinden söz edilemez; eşitlikçi ilkelerinin kaynağında dahi başkasının yüzünün buyurduğu ödev yer alır. Bu yüzden etik politikaya karşı daima müdahaleci bir pozisyon üstlenmekle yükümlüdür. Kendi başına bırakıldığında devletin varacağı yer tiranlıktır. Bu yüzden ilk bakışta varlığı sorun teşkil eder gibi görünen üçüncü taraf, aslında etik bir politikanın imkânına işaret etmektedir. Biz ancak onun sayesinde etiği devletin evrenselliğiyle ilişkiye sokma imkânı yakalarız (Drabinski, ss. 194-195). Levinas böylece etiğin tekilliğini hukukun ve haliyle devletin evrenselliğine feda etmeyen ama hukuk ve devletten de vazgeçmeyen etik bir politika kavrayışı geliştirmiştir. Etik adalet sayesinde hukuk, başkasının yüzünü yitirmeyeceği bir forma bürünme fırsatı bulmaktadır. Tekillikle evrenselliğin bu ilişkisi, öyleyse bir yurttaşlar hukuku değil bir kardeşlik hukuku olarak vuku bulacaktır (Drabinski, 2005: s. 196). Kardeşliğin ifade ettiği politik öznelik, etik yasanın koruması altında bir fark topluluğudur.¹²⁷

Benzer bir hattı takip eden Bernasconi, Levinas'ın siyaseti anlamamızda fazla bir katkı sunamayacağı fikrine itiraz eder (Bernasconi, 2011e: s. 34). Daha önce üçüncülüğün,

¹²⁷ Alphonso Lingis söz konusu fark topluluğunu başka cemaat olarak adlandırır ve rasyonel cemaatin karşıtlığında bu başka cemaate ortak hiçbir şeyi olmayanların ortaklığından doğru bakar: "Rasyonel cemaatin, bu cemaatin her akli başında kafanın birer temsilcisi olduğu ortak söyleminin ve herkesin çaba ve ihtiraslarını massedip gayrişahsileştiren girişimlerinin altında bir başka cemaat vardır; kendine ait bir cemaat kimliği olan, kendi doğasını kendisi üreten kişiden kendisini, onunla ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye, yabancıya açmasını talep eden cemaattir bu" (Lingis, 1997: s. 18). Bu başka cemaat ortak bir şeye sahip olduğunda değil, kişi kendisini kendisiyle ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye açtığında meydana gelir.

bütün insanlığın başkasının yüzünde bize bakması anlamıyla *Bütünlük ve Sonsuz*'da kendisine yer bulduğundan bahsetmiştik. Bernasconi buradan hareketle, Levinas'ın üçüncülüğünün başkasına dışsal olmadığını, bu sebeple de etikten politikaya geçişin içkin bir geçişe denk düştüğünü söyler: “Başkasına karşı sorumluluğum, Başkasının başkalarına karşı sorumluluğumu bir yana bırakmama izin vermez” (Bernasconi, 2011e: s. 38). Böylece yüz yüze ilişki, herhangi bir sıçramayı ya da mesafe almayı gerektirmeksizin toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltecek bir işlev görür. Tabii bu düşünmenin Levinas'a rağmen Levinas'ı kurtarmayı hedeflediğini belirtmemiz gerekir. Üçüncünün, ikili ilişkiye dahlinin sonradan veya dışarıdan olmadığını kabul etsek dahi tablonun değişmediğini teslim etmemiz gerekir. Derrida da Bernasconi'ye benzer bir yol izleyerek üçüncünün kaçınılmaz belirişinin ikincinin yüzüyle eş zamanlı olduğunu söylemektedir. Her ne kadar üçüncünün belirişi, ikili ilişkiyi kesintiye uğratsa da bu belirme, ikincil değildir; daha ilk andan itibaren üçüncünün belirişi kaçınılmazdır. Bir yandan yüz yüze ilişkiyi kesintiye uğratarken bir yandan da ona ayrılmazcasına aittir (Derrida, 1999b: s. 110). Bir farkla ki, Derrida, yüz yüze ilişkiyi benim başkasına sorumluluğumun sonsuz etiğine bağlayan şeyin bir tür yemin olduğunu söylerken üçüncünün kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkışının bu yeminin yalan yere edilmiş olduğuna işaret etmektedir. Dahası yeminin bozulması, ne arızı ne de talidir, en az yüzün deneyimi kadar kökenseldir. Adalet ve hukuk arasındaki ayırım da bu sorunu çözmeye yetmeyecektir. Her ne kadar aksini düşünmekte ısrar edilse de Levinas adalet dediğinde hukuku duymamız kaçınılmazdır. Hukuk, üçüncüyle bozulan yeminin ifşasıdır ve etik doğrudanlığa ihanet etmektedir (Derrida, 1999b: s. 33).

Halihâzırda bizzat Levinas, böylesi bir doğrudanlığın söz konusu olmadığını ilk ağızdan birçok yerde dile getirdiği gibi Bernasconi de Levinas'ın bir bürokrat memurun, başkasının yüzündeki gözyaşlarını göremeyeceğini söylediği bir konuşmaya (Bernasconi, 2011e: s. 40) gönderme yaparak aslında kendi çizdiği kadar sorunsuz bir tabloyla karşı karşıya olmadığını kabul etmekte ve Drabinski'yle benzer bir sonuca varmaktadır: “Levinas'ın ilgilendiği şey politikayı görmezden gelen bir etiğin saflığını korumak değildi; etik ile politika arasındaki çatışmaydı; bu çatışmada etik ve politik toplumu sorguluyordu” (Bernasconi, 2011: s. 45). Yine de Levinas'ın felsefesinin siyaset felsefesi perspektifinden massedilemeyeceğini, zira siyaset felsefesine massedilmek niyetiyle icra edilmediğini, hatta gücünü tam da buradan aldığını söyleyen

Bernasconi'nin yaklaşımına ikna olmak mümkün görünmüyor. Levinas, Yahudilik ve İsrail fikri üzerine konuşurken etiğini bir siyasal düzenin kalbine yerleştirmekte bir beis görmezken, Levinas etiğinin politik sonuçları üzerine eleştirel bir pozisyonda durmak, Levinas etiğini siyaset felsefesi içinde masnetmeye teşebbüs etmek değil, bu etiğin siyasetle ilişkisindeki hayati sorunlara dikkat çekerek, başkılığın indirgenemez farkına dayanan etiğin zeminini tesis edebilecek bir siyaset ufkunun nereden doğru geliştirilebileceğini sorgulamaktır. Kaldı ki, başka bir makalesinde Bernasconi, Levinas'ın siyaset felsefesini bir kurumlar felsefesine taşımamış olmasının ciddi bir ihmâl olduğunu kabul etmektedir (Bernasconi, 2011b: s. 138). Levinas'ın etiğiyle siyaseti arasındaki ilişkide teşhis edilen sorunlar, tam da bu kurumsallaşmanın keşfini hedeflemektedir. Dolayısıyla aradaki mesafenin Levinas tarafından nasıl kapatıldığını sorgulamak, Levinas düşüncesini bir daha geri dönmek üzere terk etmek anlamına gelmez. Bilakis bu düşüncenin kendisini var edebileceği elverişli bir zemin arayışını ifade eder.

Sözünü ettiğimiz mesafe ya Levinas'ın izinden gitmek suretiyle etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi İbrani geleneğin mirasını devralarak bir İsrail fikri çerçevesinde formüle etmekle ya bu alanı düşünülmeden bırakıp etiğin, siyasetin bekçiliğini üstlendiği ve siyaset kurumlarına ve bunların aktörlerine başkasının yüzünü anımsatma görevini üstlendiği, ama bunun nasıl mümkün olacağına üzerinde pek durulmadığı bir hattı takip etmekle ya da başkasının indirgenemez farkının muhafaza edilebildiği toplumsal bir düzenin siyasal koşullarını Levinasçı düşünce bağlamının ötesinde tartışmaya açmakla aşılabılır.

Açıkçası bu seçeneklerden ilki ve sonuncusu üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Zira ikinci seçenek ne Levinas'ın sunduğu İsrail fikriyle yetinen ne de kendisini bunun ötesine taşıyan bir hat önerdiğinden etik ve siyaset arasındaki mesafeyi olduğu gibi kabullenerek, ikili ilişkiyle söz konusu olan unsurların siyasetin kurumsal ve yapısal arenasında devreye sokulmasının imkânsız olduğu gerçeğinin etrafından dolaşmayı önerir. Devlet mekanizmasının reel düzlemde nasıl işlediği göz önünde tutulduğunda, etiğin başkasının yüzünü hatırlatmak suretiyle devleti hizaya çekeceğini öne sürmek hiçbir şey söylememektir. Somut koşullar, bunun olanak dâhilinde olmadığını küresel ölçekte her an yüzümüze vurmaktadır. Öte yandan birinci seçenek

Levinasçı etik projesini bir İsrail fikriyle taçlandıran bir sona, üçüncü seçenekte bu projeyi verimli olabileceği başka bir siyasal zemine yerleştiren bir başlangıca işaret eder. Biz buradan hareketle Levinasçı düşüncenin son güçlü argümanına yoğunlaştıktan sonra ikinci seçeneği takip edeceğiz.

3.10. ETİKTEN POLİTİKAYA BİR HAT ARAYIŞI: YA İSRAİL FİKRİ YA DA BAŞKA BİR ZEMİNİN KEŞFİ

Bernasconi, Levinas düşüncesinde etik ile politikanın çelişen taleplerini bir araya getirebilmenin yolunun *o'luğu* ve kardeşlik hukukunu göz önünde tutmaktan geçtiğini söyler (Bernasconi, 2001g: s. 43). Zira bu unsurlar, yani Tanrı fikri ve Yahudiliğin toplumsallık ufku aracılığıyla Levinas, benin başkasıyla ilişkisini esas alan etik ilişkinin ruhunu verdiği bir politik düzenin ana hatlarının çizer.

Levinas, Yahudi tarihinin mirasından devşirdiği, benin başkasının yüzüne dolayımlanması neticesinde Tanrı'ya tanıklık edebileceği düşüncesini merkeze alarak İsrail fikrini bir istisna, evrenselin ifadesi ve biçimlenimi olarak kavrar. İsrail bu evrenselliğini, insanların biricikliklerine dayanan tekilliklerini türe ya da yurttaşlığa feda eden bir soyutlamaya değil, tam da benin başkasına sevgisini esas almasına borçludur (Levinas, 1994: s. 109). Bu yüzden İsrail olgusu, insanın ilksel, kökensel kipinin ifşa olduğu, bütün teolojilerden ve mitolojilerden evvel Tanrının akla geldiği bir figürü meydana getirir. Burada ontolojik anlamda bir meydan okuma vardır. Varlığında sebat eden, varoluşu için savaş veren vahşi hayvana inat, bu figürde “öldürmeyeceksin!” buyruğuna yanıt veren, başka bir varlığa ihtimam gösteren ve başkasına kayıtsız kalmayan bir varoluş görünür hale gelir. Levinas bu figürün temellerinin Tevrat'ta olduğunu düşünür. Zira ona göre bütün bir Tevrat, bütünüyle bu varolma tarzına, yüz yüze ilişkinin imlediği “öldürmeyeceksin!” sözüne yoğunlaşır (Levinas, 1994: s. 110-11). Hatta Sandor Goodhart buradan hareketle Levinas'ın, özneliği başkasının acısının keşfi olarak gördüğünü ama bu keşfin deneyiminin Yahudilikten başka bir şey olmadığını öne sürerek, Levinasçı öznelik tahayyülünün kalbine Yahudiliği yerleştirecektir (Goodhart, 2005: s. 145). Açıkçası Levinas'ın söylediklerine baktığımızda Goodhart'ın bu yorumunda haksız olduğunu söyleyemeyiz. Zira Levinas Tevrat yorumundan hareketle, insan bireyinin yaşamının, tüm bir kozmosa yaşam

verdiğini ve bu yaşamı ayakta tuttuğunu iddia eder. İnsan yaşamını belirleyen ilkeler, bütün bir kozmosun kaderini tayin etmektedir. Öyleyse varlık, insan ve etik aracılığıyla neyse o olacaktır. İnsan bütün bir evrenden sorumludur çünkü dünyaları yıkan da kuran da odur. Daha önce *o'luk* kavramını analiz ederken de gördüğümüz gibi Tanrı bizzat kendi inisiyatifiyle, hükümdarlığını insan etkinliğine tâbi kılmıştır. Tanrı kendi etkinliğini, benim becerimin ya da beceriksizliğimin altına koymuştur. Bunun anlamı Tanrının yalnızca etik bir düzen aracılığıyla, birinin bir diğerine yanıt verebildiği bir düzen aracılığıyla hükmedebileceğidir. Buradan bakıldığında insanın başkası-için-olma imkânı, aynı zamanda tüm varoluşun haklı çıkarılabilme imkânıdır. Dünya ancak insanın çıkar gözetmezliğinde haklı çıkarılabilir ve işte tam da bu yüzden Tevrat'a rıza göstermek, dünyayı yeniden kurmak ve haklı çıkarmak için onun üzerine yoğunlaşmak gerekir (Levinas, 1994: s. 126). Tevrat'ı kabul etmek evrensel bir adalet düzenini kabul etmektir, zira Tevrat, insani adalet normları koymaktadır. Bu yüzden İsraililer İsrail toprağı üzerinde, kendi milli adaletlerini tesis etmek adına değil, evrensel adaleti tesis etmek adına hak iddia ederler (Levinas, 2011b: s.108). İsrail anlamını bu evrenselliğinde bulur. Levinas'a göre İsrail, Yahudiliğin toplumsal ilişki idealinin bir siyasal düzen içinde vücut bulmuş hali olarak sınırsız bir sorumluluğun omuzlarına yüklendiği insanın insanlığının antropolojisinin adıdır.

Levinas, buradan hareketle Yahudilikle kurulan bağın ritüel boyutunun ötesinde bir bilimsellik boyutunun olduğundan söz eder ve ekler: Yahudilik radikal bir bilinçlilikdir. Yahudi düşüncesinin ana mesajı, bu çerçevede her bir deneyimin anlamını insanlar arasındaki etik ilişkiye geri götürme gerekliliğinin yanı sıra insanın insanca muamele gördüğü toplumu meydana getirmek için başvurulacak yegâne yerin insanın bireysel sorumluluğu olduğudur (Levinas, 1997a: s. 159). Buradan bakıldığında Yahudiler, kendilerini seçilmiş bir halkın mensupları olarak görmekte haklıdırlar. Ancak bu seçilmişlik, ayrıcalıklı haklara sahip olmaktan değil ayrıcalıklı görevlere sahip olmaktan doğar. Yahudilere bir imtiyaz tanınmışsa bu ahlâki bilince sahip olmayla tanımlanabilecek bir imtiyazdır (Levinas, 1997a: s. 176). Bu yüzden Yahudiliğin onun üzerinde yükseldiği ve ruhun kurtuluşuna rehberlik eden Talmudun bilimi, etik düzenin sonu gelmez bir şekilde açığa çıkarılmasıdır (Levinas, 1997a: s. 6).

Bu akıl yürütme biçiminin zorunlu sonucu, Tevratı esas alan kardeşlik hukukunun İsrail fikriyle taçlandığı siyaset anlayışının yüceltilmesidir. Devletin özü din, dinin özü etik olarak işaretlenmekte, etik ise din aracılığıyla devlette ideal politik formuna kavuşmaktadır: “Yahudilikte Tanrı’nın yönetimi, insanları dini ayinlerden ziyade etiğe boyun eğdirmekten ibarettir” (Levinas, 2012g: s. 330). Bu yüzden Levinas İsrail fikrinin sunduğu toplumsallık formunun anlamını ve kaynağını insanlararası ilişkide zuhur eden bir dinde bulduğunu söyleyecektir: “İsrail devleti, unutmaya lüksüne sahip olmadığı büyük kitaplarının taşıdığı anlayış dolayısıyla dinsel olacaktır. Tam da onu bir devlet olarak inşa eden eylem yoluyla dinsel olacaktır o. Ya dinsel olacaktır ya da hiç varolmayacaktır” (Levinas, 2012f: s. 325). Yine bu yüzden İsrail’in yetkinliği siyasal, sanatsal ya da bilimsel değil, dinsel dehasından ileri gelmektedir (Levinas, 2012f: s. 323). Levinas dinsel esinlenmenin nihai amacını, bir toplumun imkânını, yani başka insanın yüzünü görebilme imkânını meydana getirmek biçiminde tarif etmektedir. Öyleyse İsrail devletine özgü olan şey, onun Yahudiliğin toplumsal yasasını yürürlüğe sokma fırsatını sunmasıdır:

Yahudi halkının kendi toprakları ve kendi devleti için can atması, arzu ettiği soyut bir bağımsızlık nedeniyle değil, fakat, böylelikle kendi hayatına nihayet başlayabilmek içindi. Şimdiye kadar emirlere itaat etmişler ve sonrasında kendileri için bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdi. Fakat tüm bu kendini ifade çabaları sadece uzun sürmüş bir ergenliğin erken teşebbüsleridir. Başyapıt şimdi nihayet geldi. Yine de, hem kendini bir adalet öğretisiyle tanımlayan tek halk hem de onu uygulamaya muktedir olmayan niyet olmak korkunçtu. Kalp kırıklığı ve Diasporanın anlamı. Devletin kendi toplumsal vaatlerine tâbi kınlanması, İsrail’in yeniden dirilişinin anlamını açık kılar; zira kadim zamanlarda adaletin icrası o ülkedeki mevcudiyetinizi haklılaştırır.

Bu yolla siyasal olayın üstesinden gelinmiştir zaten. Ve nihayette bu yolla dindar Yahudileri dindar olmayanlardan ayırt edebiliriz. Zıtlık, adalete sahip olmak için bir devlet arayışına girenlerle devletin bekasını sağlamak için adalet arayanlar arasındadır (Levinas, 2012f: ss. 324-325).

İsrail devletini tüm çelişkilerinin ötesinde ve bu çelişkileri mazur görerek değerlendirmeyi gerektiren şey, tam da çekirdeğinde etik bir politik düzeni mümkün kılacak dinsel adaleti ihtiva etmesidir. Levinas bu gerekçeyle İsrail’i diğer her şeyin pahasına muhafaza edilmesi ve uğruna gerekirse kimi bedellerin ödenmesi gereken bir pozisyona taşır. Böylece, devletin yıkıcı mekanizmalarını haklı çıkaracak bir dili hem de etik üzerinden savunur hale gelir. Ontolojinin aynılaştırma prosedürlerinin siyaset arenasındaki tezahürü olan savaş pratiği, bu kez etiğin hizmetine sunulur. Zira

Yahudilerin tesis ettiği politik yapının muhafazası ancak bir ordu vasıtasıyla mümkün görünmektedir:

Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış, dolaysız mesihçiliği bir yana, kendi etik haklılaştırımına sahip siyasi bir fikirdir. Siyonizm kendisini, yüzyıllardan bu yana dünyanın farklı yerlerinde cezadan muaf bir şekilde Yahudi kanı dökülmesini, Yahudilik durumunu belirleyen keyfiliği sona erdirecek bir yol ve politik çözüm olarak ifade ettiği müddetçe etik bir haklılaştırıma sahiptir. Bu çözüm, tamamen soyut olmayan koşullarda, yani herhangi bir yerde değil, çoğunluğu Yahudilerin oluşturduğu bir politik bütünlüğün varlığı olarak özetlenebilir. Bana göre Siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kısacası kavramın bütün anlamlarıyla Devleti gösterir. Onun gerekliliği ahlâkidir –gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir etik düşüncedir. Halkım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur (Levinas, 2012b: s. 304).

Görebileceğimiz gibi Levinas, etik ve siyaset arasında İsrail fikri ve onun dini mirası vasıtasıyla bir bağ kurma arayışındadır. Levinas'ın bakış açısından din, devlet ve etik, İsrail fikrinde Yahudi inancının kadim mirası marifetiyle adil bir toplumsal düzenin inşasında bir araya gelmektedir ve bu inşa süreci gerektiğinde savaş aygıtını bir fikrin muhafazası uğruna göreve çağırabilmektedir. Ona göre İsrail devleti sanıldığı gibi aksine güçsüzdür; kendi dinsel dehasını tesis edebilmesi adına savunma pozisyonunda kalması, bu pozisyonun gerektiğinde saldırgan hamlelere başvurması kaçınılmazdır. Şüphesiz Howard Caygill, İsrail ve Filistin arasındaki ilişki konusunda Levinas'ın hiçbir zaman açık sözlü olmadığını söylediğinde haklıdır (Caygill, 2005: s. 86). Ancak çelişkinin kaynağı basitçe somut bir duruma savunulan kuramsal pozisyonun gerektirdiği gibi cevap vermemekten zuhur etmemektedir. Sorun etik ve politika arasındaki ilişkiyi kurmada Levinas'ın çareyi İsrail'de ve Tevrat'ta aramasındadır. Böyle bakıldığında Levinas'ın özellikle Sabra ve Şatilla katliamıyla ilgili kendisine yöneltilen soruyu İsrail'i mahkûm etmekten kaçınarak yanıt vermesi şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan Levinas'tan başka bir yanıt beklemektir. Bernasconi'nin dediği gibi, Levinas Filistinlilerin İsraililer için "başkası" olabileceği ihtimaline çok net ifadelerle sırtını dönmektedir (Bernasconi, 2005: s. 10).¹²⁸ Çünkü Levinas'ın siyaset düşüncesine

¹²⁸ Burada göz önünde tutulması gereken bir diğer husus, Bernasconi'nin işaret ettiği gibi Levinas'ın Yahudiliği hiçbir zaman Batı kültürünün başkası olarak görmemesidir. Asimilasyon süreci Batılı Yahudilerin, Batı değerlerinin doğuşunda kendi paylarının da olduğunun bilincini doğurmaktadır. Buradan bakıldığında ben ve başkası arasındaki ilişki Levinasçı tahayyülde Filistinlileri dışarıda bırakmaktadır. Batı kültürünün Levinas için hem Yahudi hem Yunan kökenlerinden doğuyor olması, onun gözlerinin diğer kültürlere ve coğrafyalara kör kalmasına yol açmaktadır. Levinas'ın tüm insanlığın

hükmeden, kuramsal serüveni boyunca tesis etmeyi hedeflediği başkalık etiğinin buyrukları değil, reel politiğin zorunluluklarıdır:

Varlığını İsrail'in tanımadığı silahsız Filistin halkının karşısında Akdeniz havzasının büyük askeri güçlerinden biri olan mütehakkim ve silahlı bir devlet! İşin aslı böyle mi gerçekten? Doğal müttefikler bakımından zengin, tartışma konusu edilmeyen uluslar olan komşularının ortasında, onların topraklarınca çevrelenmiş olan İsrail, gerçek gücü içerisinde, dünyadaki en fazla kırılğan ve en fazla dağılıp gitmeye müsait şeylerden biri değil midir aynı zamanda? (Levinas, 2012i: ss. 317-318)

Bu satırları göz önüne aldığımızda Caygill'in etik ve politika arasındaki geçişi bulmaya çalışmadan evvel Levinas etiğinin hangi özgül politik koşullara cevap verdiğiine bakmamız gerektiğini iddia ettiğinde, asıl sorunu görmezden geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz (Caygill, 2005: s. 99). Elbetteki Levinas'ın siyasal perspektifinin tarihsel aşamaları üzerine tartışmasız en detaylı ve derinlikli çalışmayı (*Levinas&thePolitical*) ortaya koymuş olan Caygill'i Levinas'ın etik ve siyaset arasındaki ilişkide krize girdiği yeri yanlış tespit etmekle suçlamak ilk bakışta küstahça gelebilir. Caygill'le ilgili sorunun, bakışının derinlemesine olmamasından değil, perspektifinin farklı olmasından kaynaklandığını belirtmemiz gerekir. Caygill'in iddiası, 1940 ve 50'lerden itibaren Yahudi kimliği üzerine eğilmeye başlayan Levinas'ın, somut durumun somut tahliline ilişkin analizinin felsefî rotasını belirlediği şeklindedir. Levinas bir yandan, onda evrensel etik doğrultusunda politik ontolojinin radikal dönüşümünü gördüğünden İsrail devletini savunmayı hedeflemekte, diğer yandan İsrail fikrini¹²⁹ bir yer ya da alanla sınırlayan, İsrail'i politik ontolojinin perspektifine sıkıştıran her türlü girişimi reddetme eğilimindedir. Levinas'ın bu kaygısı iki ana eserin tartışma hattını da belirlemektedir.

Kitab-ı Mukaddes ve Yunanlarda kapsandığını, diğer her şeyin tercüme edilebileceğini söylemesi, bu tespiti doğrular niteliktedir (Bernasconi, 2005: ss. 14-16-17). Tüm bunlara rağmen Bernasconi'nin Levinas'a göre Yahudiliğin etnik bir terim olmadığına ısrar etmesini; Levinas, İsrail'in tüm insanlığa tatbik edilebilecek bir ideal olduğunu, Yahudiliğin bir tikelliği değil bir birlikteliği, bir evrenselliği ifade ettiğini söylediğinde diğer her şeyi bir kenara bırakarak ikna olmasını anlamakta zorladığımızı belirtmemiz gerekir (Bernasconi, 2005: s. 19).

¹²⁹ Caygill'in tartışma hattını belirleyen kilit unsurlardan birisi Levinas'ın bilhassa "İsrail Devleti ve İsrail Dini" adını taşıyan makalede yaptığı bu ayrımdır. İsrail fikrine evrensel etik vasıtasıyla can vermekle Orta Doğu'da politik ve militer bir hamleyle İsrail Devletini kurmak arasındaki farktır bu (Caygill, 2002: ss.85). Ancak bu farka aşırı anlam yüklemek tehlikelidir. Zira bu ayrım Levinas'ı siyaset meselelerinde her durumda haklı çıkaracak bir muğlaklığı bünyesinde barındırır. Böylece hem Levinas etiğinin temel prensiplerini doğrulayan her türlü siyasal unsur İsrail fikriyle ilişkilendirilir hem de İsrail'in politikalarına yaslanarak Levinas'ı hedef alan her türlü eleştiri, daha baştan fikrin ve olgunun örtüşmezliği gerekçesiyle devre dışı bırakılır. Oysa birçok noktada gösterdiğimiz gibi Levinas, İsrail fikrinin vücut bulduğu İsrail devletinin politikalarını her durumda hem de bizzat ontolojinin ya da Caygill'in ifadesiyle politik ontolojinin dilini kullanarak haklı çıkarmaktadır.

Bütünlük ve Sonsuz politik ontolojinin içsel bir eleştirisini ve düzeltilmesini, *Olmaktan Başka Türlü* ise ontolojinin ötesinde ve olmaktan başka türlü bir etiğin tesis edilmesini hedeflemektedir (Caygill, 2002: ss.92-93). Peki, ama Levinas düşüncesinde İsrail fikriyle devleti arasındaki çizgi bu kadar netse ve Levinas için bu sınırın görmezden gelinmesinin hayati sonuçları olacaksa, neden bu iki yapıt, etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi tartışmayı sürekli ötelemektedir? Neden *Bütünlük ve Sonsuz* politik ontolojinin içkin eleştirisini takiben siyaset felsefesinin zeminine taşınmayı değil de daha sonra terk edeceği veludiyet kavramına yoğunlaşmayı tercih etmiştir? Caygill'i takip ettiğimizde bu sorulara yanıt veremeyeceğimiz açıktır.

Bize göre asıl sorunun nereden kaynaklandığını Caygill'in perspektifini ters yüz ettiğimizde keşfedebiliriz: Levinas'ın etik ile politika arasındaki geçişliliği bir türlü tesis edememesi, onun reel politik sorunlara verdiği tepkileri doğrudan etkilemektedir. Denebilir ki, Levinas etiğinin komşuluk başta olmak üzere temel kategorileri zaten hep, Yahudi inancının kategorileriyle içeriklendirilmiştir. Bu doğru olabilir, ancak Levinas'ın etik kuramsal serüveni boyunca, bu inançtan nemalansa da seküler bir felsefi hattı muhafaza etmeye özen gösterdiğini göz ardı edemeyiz. Ta ki ontolojiden kurtulduğu anda karşı karşıya kaldığı siyasal gerçekliğin içinden çıkamaz hale gelinceye kadar. Bu tıkanmışlık Levinas'ı teolojinin diline bir daha hiç çıkamayacağı şekilde hapseder. Zaten sorun da bir fikrin, bir toplumsallık idealinin muhafazası için savaş mekanizmasının devreye sokulabileceğinin söylenmesinde değil, bu ideal uğruna feda edilen şeyin bizzat Levinas etiğinin temel kategorileri olmasındadır. Nasıl olmuş da “öldürmeyeceksin!” emrini Tanrının ilk sözü ve etiğin kurucu buyruğu olarak işaretleyen, benin başkası karşısında kendi varolma hakkını dahi sorgulaması gerektiğini söyleyen, benin başkasının ölümünü ölebilecek yegâne varolan olduğunu iddia eden bir düşünür, benin muhafazasının başka olanın yıkımından geçebileceği düşüncesini makul karşılayabilmiştir? Levinas'ın Yahudi kimliğine sığınıp kolaya kaçmamak kaydıyla yanıtını arayan soru budur.

Her ne kadar İsrail fikrini evrensel bir etik ve siyaset kuramının somut tezahürü için bir olanak olarak görse de, Levinas'ın giderek daha fazla yerelliği öne çıkaran ve somut İsrail devletinin varlığını haklı çıkaracak tarzda etiğini araçsallaştıran bir dil geliştirdiğine tanık oluyoruz. Bunun gerekçesini hâkim görüşün aksine Levinas'ın etnik

aidiyetinde aramayacağız. Zira bu aidiyet Levinas'ın evrensel bir etik ve siyaset fikrini geliştirmesinin önünde bir engel teşkil etmiyor. Biz daha ziyade bu soruna yol açan şeyin, Levinas'ın etiğini sürekli ontolojiye karşı bir cephe olarak kurgularken siyaset felsefesi üzerine düşünmeyi ve etiğinin zeminini kuracak bir kavramsal hazneyi siyaset felsefesinden doğru geliştirmeyi hiç denememiş olması olduğunu düşünüyoruz. Yani Levinas'ın etik felsefesinden bu felsefenin zorunlulukla bir İsrail fikrinde taçlanması gerektiği sonucunu çıkarmak yerine, siyaset felsefesiyle ilişkilennemiş ama siyaset alanında da söz söylemeyi hiç esirgemeyen bir etiğin zorunlulukla böyle nihayete ereceğini söylüyoruz. Elbette ki bu tıkanmanın Levinas'ı mahkûm eden kimi sonuçları olacaktır. Zira Levinas din, devlet ve etik -dolayısıyla adalet- arasındaki ilişkiyi İsrail fikri üzerinden kurarken düşüncelerine hep bu fikrin somut tezahürü olarak İsrail devletinin politikalarını meşrulaştırma çabaları yön vermektedir. Bunun böyle olması zorunludur; Levinas Yahudi olduğu için değil, bizzat felsefesinin etik ve siyaset arasındaki ilişkide, ikinci kutbu hep ihmal etmesi sebebiyle başka bir formül geliştirmeye muktedir olamadığı için.

Öte yandan kabul etmek gerekir ki, Levinas'ın etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi tesis etmek pahasına, din ve devlet arasında Tevrat ve İsrail üzerinden bir bağ kurması, toplumsal düzenin başlangıç noktası olduğunu düşündüğü etiği, her ne kadar evrensellik boyutunda ısrar etse de bir yer ve zamana bağlı, bir etnik aidiyeti öne çıkaran bir yerellikle, bir tikellikle sınırlamaktadır. Tikelden evrensele ve evrenselden tikele geçiş elbette söz konusu edilebilir, ancak Derrida'nın dikkat çektiği gibi "merkezileştirici bir hegemonyanın yeniden ortaya çıkmaması için ne kadar uyanık olma gerekliliği varsa, sınırları, yani basamak ve mesafeleri çoğaltmamak da o kadar gereklidir. Azınlık adına azınlık farklarını, birbirine çevrilemez bir takım yerel deyimsellikleri, milli uzlaşmazlıkları, dilsel şovenizmleri derinleştirmemek gerekir. Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor" (Derrida, 2011: s. 45).

Levinas'ın siyasal analizleri itibariyle varmış olduğu sonuçlara baktığımızda, hareket noktası tikel olsa da bir kimliğin kendisini olumlamasının ancak evrensel olanın çağrısına bir yanıt vermesiyle mümkün olabileceğini söyleyen Derrida'nın haklı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Derrida, 2011: s. 72). Levinas bütün bir etik projesi

boyunca, Yahudi inancına referanslardan güç alsa da, tikel olanda evrensellik ufkunu yakalayan bir etiği tesis etmeyi başarmıştır. Diğer taraftan bu etiğin kendisini var edecek siyasetin ne olacağı sorusunu yanıtsız bırakarak tikelden evrensele bir hat çizibilme fırsatını kaçırmıştır. Levinas düşüncesinin ardıllarına bıraktığı miras ya bu etiğin çizdiği çerçeveye sınırlı kalan alanı kabul ederek politikayla olan bağının ne olacağı sorusunu görmezden gelmek, ya etiği bütünüyle bir kenara bırakmak ya da onun verimli olabileceği bir siyasetin keşfine koyulmak olmuştur. İlk seçenek için söylenecek pek bir şey olmadığı aşikâr. Söylediğimiz gibi tartışmayı ne ilerleten ne de geriletan bir pozisyon almaya denk düşüyor. İkinci seçeneği takip edenlerden Richard Kearney, asıl sorunun nereden kaynaklandığından da bihaber, Levinas etiğini, başkılığa “ilişkin mutlakçı düşüncelere yönelik postmodern saplantı”nın bir örneği olarak görmekte, egonun yüceltilmesi kadar başkılığın fetişleştirilmesini de başkasıyla kurulacak “sahici” bir ilişki için en büyük tehdit olduğunu söylemektedir (Kearney, 2012: s. 275). Üçüncü yoldan giden Simon Critchley ise Levinas etiğinden ve Jacques Rancière’in siyasal kavrayış biçiminden aldığı esinle siyasetin boş, etiksiz siyasetin kör olduğu mottosuyla anarşik bir meta siyaset tahayyülü geliştirmeye teşebbüs etmiştir: “Etik, anarşik meta-siyasettir, yukarıdan düzen dayatmaya yönelik her girişimin aşağıdan sürekli sorgulanmasıdır” (Critchley, 2010: s.22-23). Böylece etik, siyaseti meta-politik bir alandan sürekli rahatsız edecek bir işlev üstlenebilir. Burada yapılması gereken, çokluğa özsel olan anarşi ile siyasete özsel olan çokluğu bir araya getirmektir ve Levinas etiği işte tam da çokluğun anarşizan karakterinin savunusu bakımından önem arz etmektedir. Hesap edilemeyen olarak halk, her türlü toplumsal tarifi aşan bir ilave, bir fazlalığın adıdır. Eğer düzene davet eden uzlaşmanın diline karşı çokluk olarak tezahür eden halkın anarşizan fazlalığı uyuşmazlığın tezahürüyse bu uyuşmazlığı vücuda getirecek olan Levinas’ın anarşik etik uyarısıdır:

Siyaset şimdidedir ve çoktur. Rancière ve ona benzer birçoklarının pozisyonu gibi yenilgiyi kabul eden bir pozisyona, siyasetin nadir olduğu, son büyük örneğinin de 1968 olduğu yollu bir pozisyona çekilmeyeceksek, askeri ahlâkla zehirlenmiş çağdaş neo-empyralist gücün çizdiği kadere boyun eğmeyeceksek, şimdinin siyasi korkusuyla yüzleşeceksek ve onu sindireceksek (Levinas’ın düşüncesi hep bu korkunun hâkimiyeti altındaydı), o zaman, bana göre, rahatsız etmenin meta-politik momentini üzerinden, anarşik bir etik uyarı üzerinden ve sonsuz etik talebin tecrübesi üzerinden güçlendirilmelidir siyaset. Burada tartışılan bütün meselelere rağmen, bizim bu noktada Emmanuel Levinas’ın düşüncesine sonsuz borcumuz vardır (Critchley, 2012: s. 469).

Ne var ki, Critchley Levinas'ın etik kuramını verimli hale getirecek siyasal bir keşfin arayışına girse de Rancièreci siyaset kavrayışında halk tahayyülünü merkeze koyduğundan tekilliğin indirgenemez farkını ve başkasının politikasını esas alarak tartışmaz. Bu yüzden biz Rancière'i odağa taşırken, Frantz Fanon ve Albert Memmi'den yardım alarak polis ve politika ilişkisini başkasının politikası üzerinden okumayı deneyeceğiz. Tabii aynı zamanda kendimizi bu hazneye açmamız için Husserl, Heidegger ve hatta Levinas tarafından muhafaza edilen benin merkezi konumunun terk edildiği ve başkasının politikasını hareket noktası alan bir perspektif değişikliğinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Aynının başka üzerindeki tahakkümünün benin etik tasarrufuyla değil başkasının politik direnciyle aşılabileceği kanaatindeyiz. İktidar pozisyonunu işgal eden, dünya nesnelere kurduğu ilişkiyi sahiplik ve haz alma üzerinden gerçekleştiren, dünyaya pratik ve teorik yaklaşımını, başkasının ve başkasının indirgenemez farkını, aynının içinde eritmeyi arzulayan bir ben konumunun istisnalar dışında, başkasının çıplak, yaralanabilir, yoksul ve yoksun yüzüyle etik bir karşılaşmadan hareketle terk edilebileceğini düşünmüyoruz. Yine Levinas'ın aynının emperyalizminden ya da asimilasyonundan söz ederken bunları ontolojiden devşirilen kategoriler olarak görmesinin söz konusu kavramların asıl arenasının yani siyasetin, yani Avrupa'nın krizinin asıl kaynağının etrafından dolaştığını düşünüyoruz. Elbette hedeflediğimiz şey, bu kavramların siyasal bağlamlarının felsefi arkaplanına tutulan ışığın değersizleştirilmesi değil, ama Husserl'de fenomenoloji, Heidegger'de ontoloji ve Levinas'ta etik vasıtasıyla krizin felsefi arkaplanının eleştirisinden hareketle her seferinde siyasal bağlamların bütünüyle devre dışı bırakılmasına dikkat çekmek istiyoruz. Levinas'ı Husserl'den ve Heidegger'den ayıran unsur, benin başkasıyla ilişkisini ilk kez somut pratik yüz yüze ilişki boyutunda etik bir zemine yerleştirilmesi, onlarla yan yana getiren unsur ise siyaset felsefesi boyutunu neredeyse bütün kuramsal serüveni boyunca görmezden gelmesidir. Etiği vasıtasıyla başkasının indirgenemez farkını muhafaza eden bir öznelerarasılık formunun kuramsal temellerini oluşturmuş olmasına karşın bu öznelerarasılığı var edecek siyaset kuramına dair kurucu bir hamle yapmamış olması ama buna etik ve siyaset arasında zorunlulukla bir bağın kurulması gerektiğini iddia etmesi, onun bu sorunun çözümü uğruna İsrail devletinde vücut bulan bir Yahudi toplumsallığını idealleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Levinas'ın burada ikili bir yanılgısı olmuştur: İlki, etiğin siyasetle olan bağını düşünürken siyaseti hep bir negatif

bağlama oturtarak ve her seferinde siyaset boyutu üzerine detaylıca düşünmekten kaçınarak bu bağın kurulmasını daha baştan imkânsız hale getirmesi; ikincisi ise, bu sorunun çözümünü Yahudi geleneğinin mirasına sığınarak bir İsrail fikrinde aramasıdır. İşte Levinasçı düşüncenin bu çıkmazı, çalışmamızın sonuç kısmının ana hattını belirleyecektir. Tüm bu söylediklerimizden varacağımız sonuç, başkalığın serüveninde atılması gereken son adımın, başkasının indirgenemez farkını gözeten bir etiği olanaklı kılacak bir siyaset kuramını, başkalığın etiğinin yanında başkasının politikasını keşfetmek olduğudur.

SONUÇ: BAŞKASININ POLİTİKASI

20. yüzyıl felsefesine yön veren kuramsal hamlelere baktığımızda, belki de felsefe tarihi boyunca ilk kez bu kadar güçlü bir biçimde felsefenin kendisini bir krizden sorumlu tuttuğuna ve bu krize bir deva sunma görevini omuzlarına yüklediğine tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Krizin sorumluluğu ve devanın yükümlülüğü arasındaki bu gerilimde bilhassa belirli bir hat için, Husserl’le başlayıp Heidegger’le devam eden ve nihayet Levinas’la son formunu bulan bir hat için başkalığın ve öznelerarasılığın yine felsefe tarihinde belki ilk kez bu kadar güçlü bir şekilde vurgulandığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Krizin başta değinmiş olduğumuz karar anlamını da göz önüne alarak bir kez daha söyleyebiliriz ki, başkalığa ilişkin bu vurgu, aynı zamanda Avrupa kültürünün yaşayıp yaşamayacağına dair bir karardır. Başkalık da bu karara uygun olarak bir tedavi programıdır. Öyle ki bu üç isim için de Avrupa kültürünün yeniden doğuşunda başkalıkla ilişki, can alıcı bir rol oynamaktadır.

Husserl, fenomenolojinin rolünü yalnızca yeni bir felsefi öğreti değil, felsefenin gelecekteki rotasını belirleyecek bir metodoloji olarak işaretlediğinde, kuramsal serüveninin olgunluk dönemi ürünlerinde Avrupa kültürünün krizine yoğunlaşmış ve bu krizin müsebbibi olarak hâkim bilimsel tavrı, artık iyiden iyiye insan bilimlerine de hükmeder hale gelmiş olan doğalcı/pozitivist paradigmayı adres göstermiştir. Buradan hareketle de yeni bir bilimsellik ufkunun geleceğe yön verecek yeni bir insanlığın doğuşuna hizmet edeceğini söylemiştir. Yalnız bunu yaparken “şeylerin kendilerine” yönelmekle kalmamış, kültürel yaşam evreninin üzerindeki doğalcı örtüyü kaldıracak bir öznelerarasılığın hatlarını da belirlemeye teşebbüs etmiştir. Transendental öznelerarasılık kavramı, bilhassa *Kartezyen Meditasyonlar*’ın beşincisine ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*’ye ruhunu vermiş; Husserl bu kavram aracılığıyla hem yeni bir toplumsal kültürel inşa sürecine dikkat çekmiş hem de fenomenoloji öğretisine getirilen *solipsizm* eleştirisini boşa çıkarmaya gayret etmiştir.

Gelgelelim Husserl’in başkalık sorununa getirdiği perspektif salt epistemolojik düzeyde olduğundan ve temel hedefi yöntem ve nesnellik tartışmasının zeminini öznelerarası yaşam dünyasına taşımakla sınırlı kaldığından, etkisi de sunduğu çözüm de yine bu alanla koşullanmıştır. Yine de söylediğimiz gibi, başkalığın ve öznelerarasılığın

fenomenolojik çözümlemesi aracılığıyla kendisinden sonra gelen düşünce için muazzam imkânlar ve fırsatlar sunmuştur. Avrupanın kaderiyle ilgili fenomenolojik karar, başkalığı merkezi bir kavram olarak felsefeye mühürlemiştir.

Husserl'in kaldığı yerden devam eden Heidegger, sorunun yörüngesini fundamental ontoloji projesiyle yeniden tarif etmiş ve dahası bu çözümleme aracılığıyla tartışma çeperini alabildiğine genişletmiştir. Dasein'in *Mitsein* olarak belirlenimi artık birliktelik karakterini insan varoluşundan ayrı düşünülemez hale getirmiş, Dasein'in dünya içinde oluşunun hermeneutik çözümlemesiyle Heidegger, bütün bir insan varoluşunu kapsayarak hem duygulanımsal, hem toplumsal hem de içerimleri itibariyle siyasal ve teknik bir eleştirinin koşullarını belirlemiştir. Yine de Heidegger, insan varoluşunun tüm sorunlarını varlığın anlamının ne olduğuna dair kurucu soruyla dolayım lamış, Avrupa'nun krizini etik ya da politik değil daha ziyade ontolojik bir zeminde tartışmayı tercih ederek Husserl'le aynı kaderi paylaşmış ve sorunun kalbinin etrafından dolaşmıştır. Bunda elbette daha önce detaylıca üzerinde durduğumuz gibi Heidegger'in 1933 deneyimi ve Nazizm ile olan kan bağı da belirleyici olmuştur. Ancak Nazi hamlesini değerlendirirken dahi, kültür sorununu biyolojik karakterinden arındırarak ontolojik karakteriyle ele almakta ısrar etmiş, bunda başarılı olamadığında da *Varlık ve Zaman*'da derin anlamlar yüklediği Dasein'in kolektif kurucu kapasitelerine yoğunlaşmaktan vazgeçmiş, varlığın inisiyatifinin öne çıktığı bir *Kehre* ile zemini ontolojiden etiğe ya da politikaya kaydırmak yerine ontolojide bir perspektif değişikliğiyle yetinmeyi tercih etmiştir.

Levinas, Husserl ve Heidegger'e göre başkalığın kurucu rolünü işleme biçimiyle köklü bir hat değişikliğine, yine bu isimlerin köklü bir eleştirisi üzerinden gitmiştir. Nihayet başkalık ve öznelerarasılık sorunu, *praxis* alanında, benin başkasıyla yüz yüze etik ilişkisinde çözümlenmiştir. Levinas ayının emperyalizminin kuramsal suç ortakları olarak epistemoloji ve ontoloji geleneğini mahkûm etmiş, ağırlıklı olarak Husserl ve Heidegger'le hesaplaştığı bu süreçte etiği, ilk felsefe ilan ederek Avrupa kültürünün krizine karşı bir çare olarak görmüştür. Ne var ki Levinas, kendisini doruk noktasında Nazizm olarak gösteren Avrupanın krizinin muhataplarından ve mağdurlarından biri olarak Heideggerci ontoloji eleştirisine ayrı bir başlık açmış, Heidegger'in Nazizm'le olan kan bağını, ontoloji kuramına getirdiği eleştiriyle hem teşhir etmeyi, hem de

felsefenin yeni başlangıcı için, doruğunu Heidegger’de bulan ontoloji geleneğinin bütün izlerini silmeyi önüne hedef olarak koymuştur. Heidegger’den esinlendiğini itiraf eden Levinas’ın bütün felsefi serüvenine Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma çabası yön verdiği için, bu kez de Levinas, başkalık sorununun kalbinde yer alan politikayı yalnızca gündeme ilişkin yazılarında ve söyleşilerinde işlemekle yetinmiştir. Levinas’ın başkalığın indirgenemez farkını öne çıkaran etik söylemi, Husserl’de ve Heidegger’de eşine rastlamadığımız muazzam bir atılıma denk düşmüş, öyle ki bütün felsefe tarihi boyunca ben ve başkası arasındaki ilişkide, başkasının başkalığını muhafaza eden en güçlü felsefi öğretisi bu söylem sayesinde gün yüzüne çıkmıştır. Ancak Levinas başkalığın indirgenemez farkını muhafaza edecek etik perspektife bütün mesaisini ayırırken, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, indirgenemez farkı esas alan bir siyaset düşüncesinin kuramsal çerçevesine dair sessiz kalmıştır. Bu ise onu hep kaçırdığı ontolojinin diline yeniden hapsedmiş, İsrail fikri etrafında geliştirdiği siyasal jargon, başka birçok sorunun yanında Levinas’ı başkalığın ve başkasının siyaset felsefesi içerisindeki yeri konusunda güçsüz bırakmıştır.

Böylelikle her ne kadar başkalık sorunu felsefelerinin omurgalarını belirlese de, her üç isim de sorunun etrafında dolanmakta ortaklaşmışlardır. Yine de başkalık sorunu, yirminci yüzyıl felsefesinin ana gündem maddelerinden biri haline geldiyse, bu somut bir durumun -Avrupa Kültürünün krizinin- fenomenolojik, ontolojik ve etik düzeyde somut çözümlenmesinin güçlü kuramsal girişimlerle ortaya koyulmasındandır. Elbette ki Levinas ayrı bir yerde durmaktadır. Zira o, tartışma zeminini olması gereken yere en yakın noktaya taşımış ve Avrupa kültürünün krizini, benin başkasıyla somut etik ilişkisini merkeze alarak çözüme kavuşturmayı denemiş ve başkalığın indirgenemez farkından taviz vermeyen bir etik felsefeyi bütün bir etik tarihinde eşine benzerine rastlanmayan bir tarzda olgunlaştırmıştır.

Felsefi düşüncenin Avrupa kültürünün krizine çözüm ararken başkalığı merkezi bir unsur olarak belirlemesi hiç şüphesiz tesadüfi değildir. Yirminci yüzyılın ilk yarısına damgasını vuran politik gelişmeler, Avrupa’nın toplumsallık ufkunu derinden belirlemiş, sosyolojik, epistemolojik, sanatsal ve siyasal olduğu kadar felsefi bakış da bu belirlenimin dışında konum alamaz hale gelmiştir. Husserl, Heidegger ve Levinas’ın farklı perspektiflerle aynı sorunun etrafında bir araya gelmeleri de bundandır. Ne var ki,

Husserl'in fenomenolojik metodolojisi, başkalık sorununu epistemolojinin sınırlarına hapsedmiş, başkalığa ilişkin bütün tartışma yeni bir nesnellik ufku ve yeni bir yöntem arayışı içinde kaybolmuştur. Heidegger'in fundamental ontolojisi, birlikte-olmayı, insan varoluşunun yapısal bir belirlenimi olarak teslim etmiş, ne var ki vardığı yer, hergünlüğün gayri sahiciliğine karşı ben ve başkası arasındaki ayrımın yittiği sahici bir halk hareketinden başka bir şey olmamıştır. Levinas ise, başkasının başkalığının indirgenemez olduğunu savunmuş ve hatta metafiziğin mutlak başkaya yönelik bir arzu etrafında şekillenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Gelgelelim Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi etik düzlemin ötesinde politik bir boyuta taşımamış ve bütün sorunu, benin başkasıyla ilişkisinde yüklenmesi gereken sorumluluk üzerinden çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır. Benin başkasıyla ilişkisinin bütün bir toplumsal yapıdaki yerinin, yani etiğin ikili mantığının politikanın üçlü mantığıyla olan ilişkisinin ne olacağı sorusu yanıtını bulamamıştır. Bunda Levinas'ın siyaseti hep ontolojinin kategorileriyle ve her zaman için bir iktidar kurumsallaşmasından hareketle düşünmesinin elbette payı büyüktür. Yani Levinas, etikle politikanın ilişkisinde birinci kutba hep olumlu ikinci kutba ise hep olumsuz bir anlam yüklemiş, bu iki kutup arasındaki mesafeyi tam da bu nedenle kapatamamıştır. Böyle olunca da Tevrat ve Talmud okumaları etrafında İsrail fikriyle taçlanan etik-politik bir toplumsal düzen tahayyülünü yegâne evrensellik formu olarak sunmuştur. Levinas düşüncesinin son çıkmazı, yine ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, benin egolojisi ve ekonomisini kırıp yani sahiplik ve haz ilişkilerini kesintiye uğratarak yoksulluğunda ve yoksunluğunda tezahür eden başkasının yüzüne kendisini açmasını talep eden bir etik tahayyülden hareketle düşünmesidir. Oysa benin başkasının sorumluluğunu üstlenmesi etik düzeyde rastlantısal, başkasının yüzünün sefaleti politik düzeyde yapısalıdır. Levinas, yapısal olanın çözümünü rastlantısal olana, başkasının başkalığını muhafaza edecek tutumu ise benin yani tam da başkasını başkalığından mahrum edenin bireysel inisiyatifine terk etmiştir.

Bu sorunlar bizi, Levinas'ın bıraktığı yerden yol alarak başkasının başkalığını muhafaza eden bir ortaklık formunun politik sınırlarını çizme göreviyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bunun içinse hareket noktamızı değiştirmemiz, sahiplik ve haz ilişkileriyle varlığın genel ekonomisi içinde, başkalığı aynının diline tercüme eden benin pozisyonunu terk etmemiz ve varlığın genel ekonomisinde payına hiçbir şey

düşmeyenlerin yani başkalarının tekilliğini ve farkını muhafaza eden bir ortaklık formuna ne türden bir siyasal tahayyülün hayat vereceğini tartışmaya açmamız gerekmektedir. Bu uğurda ilk olarak Terry Eagleton'ın Levinas düşüncesine getirdiği eleştiriyi hareket noktası olarak kabul edeceğiz. Ardından Rancière'in polis ve politika arasında çizdiği ayrıma dayanarak, polisin düzeninde payına hiçbir şey düşmeyenlerin politikasını, başkılığın bireysel karşılaşma düzeyinde irdelenemeyecek denli yapısal bir sorun olduğunu göstermek için başvuracağımız Frantz Fanon ve Albert Memmi'nin sömürgecilik tartışmasıyla ilişkilendireceğiz. Sömürgeciliğe tam da Levinasçı anlamda varlığın genel ekonomisinde ben kutbunu, sömürgeleştirilene ise yine yoksulluğu ve yoksunluğu içinde başkasını örneklemek için başvuracağız. Frantz Fanon ve Albert Memmi'nin analizleri, beni varlığın genel ekonomisinde işgal ettiği yerden çıkaracak olanın, benin rastlantıya bırakılmış etik tavrı değil, başkasının toplumsal alanın organizasyonunda radikal bir dönüşümü talep eden politikası olduğunu öne süreceğiz. Nihayet Rancièreci anlamda siyasetin olumlu boyutunun keşfinin izlerini, tekillikten yani başkasının indirgenemez farkından taviz vermeyen bir ortaklık düşüncesinde, Antonio Negri ve Michael Hardt'ın çokluk kavrayışında arayacağız. Bu arayışla ortaya koymak istediğimiz temel düşünce ise şu olacak: Benin başkasıyla ilişkisini, başkasının indirgenemez farkını muhafaza eden bir ortaklık formunda düşünmemizi sağlayacak kuramsal teşebbüs, başkılığın fenomenolojisi, ontolojisi ya da etiği değil başkasının politikasıdır.

Baştan başlayacak olursak etiksiz bir siyaset kadar siysetsiz bir etiğin de olanaksız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Aristoteles'ten beri biliyoruz ki, birebir ilişkilerimizde eylemelerimizi belirleyen ilkeler üzerine düşünmek, eş zamanlı olarak bu ilkelere uygun eyleyebilmemizi olanaklı kılacak siyasal bir organizasyonla mümkündür. Bunun için Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in başında “neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar”ı siyasetin belirlemesi gerektiğini; insan için iyi olanı siyaset araştırmasının belirleyeceğini, kişi için de kent için de iyinin bir ve aynı şey olması nedeniyle kent için iyi olanı korumanın daha önemli ve daha amaca uygun olduğunu (Aristoteles, 2007: 1094b 5-15); nihayet yaşanmaya değer bir yaşam için yasalara ihtiyaç olduğunu söyleyecektir (Aristoteles, 2007: 1179b-1180a). Bilindiği gibi *Nikomakhos'a Etik*'ten *Politika*'ya geçmenin zorunluluğu buradan ileri gelmektedir: “insanca şeyler konusundaki felsefemiz olabildiğince tamamlansın diye,

devlet yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır” (Aristoteles, 2007: 1181b 10-15). Etik ve politika arasındaki bu karşılıklı ve olmazsa olmaz geçişliliğin günümüzde görmezden gelindiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Etikten siyasala doğru ya da siyasaldan etiğe doğru bir geçiş ya hiç gündeme gelmemekte ya da bu kutuplardan biri, diğerini işlevsizleştirecek ölçüde baskın hale gelmektedir.

Levinas ve Marx üzerinden ne demek istediğimizi açıklamaya çalışalım. Levinas, Marksizmin gücünü, yükselttiği ahlâki tepkiden aldığı söylediğinde haklıdır. Marksizm gerçekliğin nesnel analizi kadar, belirli bir kesimi ayrıcalıklı hale getiren rejimin adaletsizliğine ve komşunun sefaletine verdiği tepki üzerinde de yükselmektedir (Levinas, 1998b: s.33). Bu etik tepkinin bir tepki olmanın ötesine geçemediği, teorik bir konu haline getirilmediği de doğrudur. Ancak Marx felsefeye en yakın durduğu yerde yani *1844 El Yazmaları*'nda dahi yabancılaşmayı analiz ederken, insanın insana yabancılaşması üzerinde yalnızca birkaç satır durmuştur:

İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, *insanın insana yabancılaşmasıdır*. İnsan nasıl kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, *öteki* insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir. Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir (Marx, 2012: s. 83).

Marx buradan insanın yabancılaşmasının, kendisiyle kurduğu ilişkileri olduğu kadar başka insanlarla ilişkilerini de belirlediğini söylerken ya da birinin bir başkasıyla ilişkisinde emeğin emek gücüne dönüşümünün etkisini gözler önüne sererken ben ve başkası arasındaki ilişkiyi bu dönüşümün siyasal iktisat boyutunun dolayımıyla gündeme getirir. Ancak nihai argümanı, yabancılaşmış emek ilişkisi içinde herkesin bir başkasını bir işçi olarak gördüğüdür (Marx, 2012: s. 84). Ben ve başkası arasındaki ilişkinin Marx düşüncesinde bu boyutun ötesinde bir tartışmaya dâhil edildiğini söyleyemeyiz. Öyleyse diyebiliriz ki, etik boyut, Marx'ın analizinde hiçbir zaman kendisine bir yer bulamamıştır. Aristotelesçe söylersek “kent” için iyi olanı belirlemek nihai hedef olmuş, birey için iyi olan gündeme alınmamıştır. Diğer taraftan baktığımızda ise Levinas'ın da ekonomik sömürü koşullarının pek tabii farkında olduğunu görmezden gelemeyiz. Proleterin ekonomik mahrumiyetinin ve sömürü koşullarının mutlak anlamda başka olarak başkanın mahrumiyeti olduğunu tam da bu

farkındalıkla ileri sürebilmektedir (Levinas, 1998b: 10). Ancak Levinas da bu koşulları oluşturan yapısal zeminin siyasal analizinden uzak durmuştur. Oysa bu koşullarda ben ve başkası arasındaki imkânsız ortaklığı mümkün kılacak bağ gizlidir.

Terry Eagleton tam da bu bağı açığa çıkaran muazzam sorularla bizi etik ve politikayı bir arada düşünmeye davet eder: Ya başkası tam da biz yoksul olmadığımız için yoksulsa? Daha da önemlisi ya tam da sömürü koşulları ben ve başkası arasındaki en hayati etik ilişkiyi tesis ediyorsa? Ya mukayese edilemez sefilliğimiz bizde ortak olan unursa? Bu durumda, beni başkasına, başkasını bana bağlayan ve asimetriyi yerinden edip eşitliği bunun yerine ikame eden şey, paylaştığımız sefalet, rehinlik ve travma olacaktır (Eagleton, 2009: ss. 236, 238). Eagleton tam da paylaştığımız travma temelinde özgür ve eşit bir karşılaşmanın mümkün olduğunu söyleyerek bir hamlede hem Levinas etiğinin tıkanma anını hem de bu tıkanmanın nasıl aşılabileceğini gözler önüne serer. Bu sorular ve yanıtlar bizi ben pozisyonunun varlığın genel ekonomisinde işgal ettiği yer itibariyle sömürü koşullarındaki rolünü sorgulamaya, yani politik ve ekonomik koşulları sahneye çıkarmaya davet ederler. Ama aynı zamanda da benim başkasıyla paylaşılmış travmasını gündeme getirerek varlığın keyfini çıkaran benden, sefalet içerisindeki başkasına asimetrik bir ilişkinin yerine ben ve başkasının sefaletini yaratan zeminin doğurduğu ortaklığa dikkat kesilmemizi sağlarlar. Öyleyse benim etiğinin ancak başkasının politikasıyla birlikte anlam bulabileceğini, varlığın genel ekonomisinde sürülen hükme ancak politik bir ortaklık formu dâhilinde son verilebileceğini, etik duyarlılığın kendisine ancak politikaya doğru harekete geçiren motive edici bir unsur olarak yer bulabileceğini bütün açıklığıyla kavrama fırsatını, bu sorulara ve yanıtlara borçlu olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Eagleton'a borçlu olduğumuz bir diğer şey, onun Marxçı eşitlik tahayyülüne referansla Levinas'ın eşitliğe yüklediği olumsuz anlamı tartışmaya açmasıdır. Ona göre Levinas, kendisini burjuva manasıyla eşitliğin soyut formülasyonuna hapsetmiş, talepleri ve ihtiyaçları bütünüyle farklı olmasına rağmen ben ve başkasının eşit olabileceği ihtimalini görmezden gelmiştir. Bu yüzden eşitliği siyaset alanına özgü kabul ederken, tekilliği etiğin muhafaza edeceği bir şey olarak düşünmüştür. Oysa Marksist eşitlik tahayyülü, tekilliğin muhafaza edildiği, talep ve ihtiyaçlardaki özgün farklılığın

gözetildiği bir bağlama oturmakta, Marxçı anlamında eşitlik Romantizmin tikelciliği ile Aydınlanmanın evrenselliği üzerinde yükselmektedir (Eagleton, 2009: s. 246).

Bu noktada Eagleton'ın Levinas'ın tartışmasını verimli olmaktan çıkarmaya başladığını pekâlâ söyleyebiliriz. Zira etik ve politikanın bağına tesis etmek adına yapılan bu eleştiri, Marxçı referanslarla bezendiğinde siyasetin lehine etiğin aleyhine sonuçlar doğuracaktır. Daha önce de söylediğimiz gibi, fark nosyonuna ne kadar yer açmış olursa olsun, Marx'ın bunu ben ve başkası arasındaki ilişkinin tikel düzlemini gözeterek yaptığını söyleyebilmek için yeterli malzemeye sahip değiliz. Yine de bu durum Eagleton'ın eleştirilerinde asıl önemli olan unsuru görmemize engel olmamalıdır. Bunu iki maddeyle kabaca dile getirebiliriz: a) Benin iktidarı ve refahıyla başkasının güçsüzlüğü ve sefaletinde doruğunu bulan asimetrinin ters yüz edilmesi ve sefaletin ortaklık düzlemi olarak işaretlenmesi b) tekilliği muhafaza eden bir ortaklığın mümkün olup olmadığının gözler önüne serilmesi. Böylece kültürel, epistemolojik, ontolojik ve ekonomik olarak iktidar pozisyonunu işgal eden ben ile sefil, yoksul ve çıplak başkası arasındaki asimetric ilişkiyi, ben ve başkasının ortaklıkları doğrultusunda söz konusu iktidara karşı eşit bir düzeyde konumlandırarak düşünme fırsatını yakalarken, diğer yandan da bu ortaklık zemininden hareketle tekilliği muhafaza eden bir toplumsallık formunu etik ve siyasal açıdan düşünmenin yollarını buluruz. Böylesi bir düşünmenin avantajı, hem etiği politikaya feda etmeyen, hem de etik düzlemin muhafazası uğruna politikanın etrafından dolaşmayan bir başkalık ve öznelarasılık tahayyülünün sınırlarını belirginleştirmesidir.

Jacques Rancière'in *Siyasalın Kıyısında* (ve *Uyuşmazlık*'ta) Fransa ve Cezayir arasında cereyan eden sekiz yıllık savaş süreciyle nihayete eren tarihsel dönem üzerine söyledikleri, benin iktidara karşıt ve başkasıyla eşit bir düzlemde ama tekillikleri de muhafaza eden etik ve politik bir ortaklık formunun nasıl düşünülebileceğini gözler önüne sermektedir. İlk bakışta başkasının davasından söz açmak, siyaseti tam da olmak istemediği yere yani ahlâka/etiğe geri götürmek gibi görünse de Rancière, başkasının siyasala dâhil edilmesinin, ne ahlâksal ne de ahlâk dışı olması gerektiğinin altını çizecektir. Bu dâhil ediş, “tam da bir cemaatin kendini muhafaza etme meselesi olarak kavranan siyaset ile siyasal çıkarları aşan bir ötekine [başkasına] saygı ilkesi olarak kavranan ahlâk arasındaki fazla basit bir karşıtlığı yalanlayan bir dâhil ediştir”

(Rancière, 2007: s. 125). Etik ve politikanın geçişliliğini varsayan bu dâhil edişle Rancière'in sorduğu sorunun cevabı, tam da arayışında olduğumuz şeyi bulmamızı sağlayacaktır: "Cezayirlilerin davası, ahlâki düzlem dışında, başka ne açıdan bizim davamız olabilirdi?" (Rancière, 2007: s. 127). Başka bir şekilde formüle edecek olursak etik ve politik düzlemde yanıtını bekleyen soru, başkasının talebinin etik düzlem dışında, benin terminolojisine nasıl tercüme edilebileceğidir. Bu konunun açıklığa kavuşması, meselenin taraflarının iç içe geçişlerinin üçlü bir perspektiften doğru, birbirlerinden ayrılmasıyla mümkün olabilir. Birinci seçenekte Cezayirli militanlarla Fransız devletinin, yani başkasıyla siyasal iktidarın; Fransız devleti ve benin, yani başkaya karşı iktidara sahip olmayan benin ve siyasal iktidarın; nihayet Cezayirli militanlarla benin, yani başkayla iktidar sahibi olmayıp başkaya karşı ben olanın ilişkisi. Burada bizi asıl manasıyla ilgilendiren açıktır ki son ilişki formudur. Yani iktidara karşı, iktidar sahibi olmayan ben ile iktidara karşı başkalığını tesis etmeye çalışan başkası arasındaki ilişki. Etik bir politikanın imkânı üzerine düşünmek, bu ilişki üzerine düşünmekten başka bir şey değildir.

Rancière bu denklemde ortaklığı tesis edecek yolu ve siyaseti gün yüzüne çıkaracak olan şeyin, benin kendiyile olan özdeşliğini sorgulaması olduğunu söyleyecektir. Öyle ki siyasal özneleşme, bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddi, bu kimliğin bir başkalaşmasıdır. Levinas'ın etik düzlemde söylediği gibi bir kendilikten kopuştur. Ancak Levinas'tan farklı olarak bu kez, etik ve siyaset eş zamanlı olarak işbaşındadır. Zira söz konusu kopuşun meydana getirdiği şey topluluktur. Ben ve başkası, siyasal iktidara karşı konumlanışlarında bir haksızlık etrafında bir topluluğu meydana getirirler. Başkasının uğradığı haksızlığa tanıklığın başkasıyla özdeşleşmeyle sonuçlanması değildir burada söz konusu olan. Daha ziyade başkasıyla özdeşleşmenin imkânsızlığında kendilikten kopuşun, ben ve başkasını bir araya getirecek bir topluluğu tesis eden türden bir edim olmasıdır:

[S]ebepleri bizim sebeplerimiz olmayan o savaşçılarla, bizim için yüzleri bile görünür olmayan o kurbanlarla özdeşleşme diye bir şey yoktu. Ama üstlenilmesi olanaksız bu kimliğin bir siyasal özneleşme içine -bir özdeşlikten/kimlikten çıkma içine- dâhil edilmesi vardı. Bu özdeşlikten çıkış, belirli bir sebepten dolayı, yalnızca bir merhametin değil, bir siyasal eylemin ilkesi olmayı başardı: Bu sebep, siyasal olarak kendinden farklı olma idi ve bir başka farklılığa, bir yüzyıldır Fransız kimliğinin kendinden farklılığı olarak kayda geçmiş hukuksal-devletsel bir farklılığa yanıt veriyordu (Rancière, 2007: s. 130).

Böylece Rancière, Levinasçı manada aynının ve eşitliğin hüküm sürdüğü bir siyaset tahayyülünü hem de başkılığı belirleyici unsur olarak işaretleyerek yeniden tanımlar. Siyaset, amacını aynının rejiminin hüküm sürebilmesinde değil, başkasının davasının sahneye çıkabilmesinde, benin kendiyle özdeşliğini koparabilmesinde bulur. Öyleyse siyaset, iktidarın bir icrası ya da salt iktidarı ele geçirme uğraşı değil, tam da Levinas'ın etiğe yüklediği görevi yerine getiren bir tarzda *arkhe* mantığını devre dışı bırakacak pratiğin adıdır (Rancière, 2007: s. 143). *Arkhe*'nin hükümrانlığında kendisine yer bulamayanların, aynılık rejimi içinde paylarına hiçbir şey düşmeyenlerin kendi farklarını bir ortaklığa tercüme edebilecekleri zemindir siyaset: “Halkın ırk ya da nüfus olmadığı, fakirlerin nüfusun engellenmiş kesimi olmadıkları; bunun yerine, sayılmayanların hesabının ya da payı olmayanların payının özgül bir figürü, toplum kesimlerinin her türlü hesabına, sayımına ek olarak, fazladan kaydedilen öznel oldukları ölçüdedir ki, siyaset vardır” (Rancière, 2007: s. 148).

Rancière buradan hareketle belki de öğretisinin en güçlü ve meşhur kavramı olan uyuşmazlığı, siyasetin özü olarak niteler. Polis rejiminin karşısında politikanın uyuşmazlığı, “bir dünyayı bir başka dünya içine yerleştirir” (Rancière, 2007: s. 156). Peki, bir dünyanın içine başka bir dünyayı yerleştirmek ne demektir? Bu soruyu yanıtlayabilmemiz için, Levinas'ın aynının düzenine karşı başkılığın indirgenemez farkını çıkarışını akılda tutarak ve aynının evreninde başkılığın dünyasına yer açma çabasını göz ardı etmeden Rancière'in polis ve politika arasındaki ayrımı nasıl çizdiğini kaba hatlarıyla da olsa ortaya koymamız gerekir.

Rancière, *polisi* bir dağıtım mekanizması olarak okur. Ortaklaşılıkların kümelenmesi, rızanın işler kılınması, güçlerin organize edilmesi, yerlerin ve işlevlerin dağıtımı yani pay edilmesi, polisin birincil pratiğidir. Bir iktidar rejimi olarak polis, “yapıp etme, var olma ve söyleme tarzlarının paylaşırımını tanımlayan bir bedenler düzenidir ve bu bedenlerin belli bir yere ve göreve ad yoluyla atanmalarını gözetir; *polis*, belli bir etkinliğin görülür olmasını, bir diğerinin görülür olmamasını gözetken, bu konuşmanın söylem, şu konuşmanın uğultu olarak anlaşılmasına nezaret eden, görülür olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir” (Rancière, 2005: s. 52). *Politika* ise en temelde bu dizaynın, bu organizasyonun, bu pay ve dağıtım rejiminin dışına çıkışı ifade eder. O halde her şeyi pay eden polisin rejimine karşı politika hiçbir paya sahip olmayanların

pratiğidir. Görülür olmayanı görölür, konuşulur olmayanı konuşulur kılacak olan tam da bu pratiktir. Hesap edilebilirlerin organize edildiğı bir dünyada hesap-dışına alan açan bu pratik, doğası itibariyle heterojendir ve içerisinde her şeyin aynı ve eşdeğer olduğı polis rejimine direnir: “Politika her yerde *polis*’in karşısına dikilir. Bu karşılaşmayı heterojen-olanların bir buluşması olarak düşünmemiz gerekir” (Rancière, 2005: s. 55).

Öyleyse özneleşme, polisin topluluğı inşa etme tarzında öngörülebilir olmayan bir çokluğu ürettiğı ölçüde siyasal olabilir. Bu yüzden her özneleşme, bir kimliksizleşmedir. Ancak burada kimliksizleşme, başkalığın, farkın ya da heterojenliğin reddi olarak değil, tam aksine polis rejimi içerisinde özneliğe biçilen rolün ve payın reddi olarak okunmalıdır. Proleter, Rancière’e göre tam da böylesi bir özneleşmeyi ifade eder, zira ona göre anlamını kol emeğinde ya da emekçi sınıfın tarifinde bulmaz. Proletarya toplumsal bir grubun adı değil, polis rejiminde hesaba dâhil edilmeyen heterojen bir ortaklığın adıdır (Rancière, 2005: s. 62).

Politikanın neden anarşizan karakterde olduğunu artık daha kolay anlayabiliriz. Zira *arkhe*-politika tam da hesaba dâhil edilemez olan hiçbir şey bırakmayacak tarzda bir polis rejiminin dizayn edilmesini ifade eder. Böylesi bir topluluğun üyesi olmanın koşulu, polisin kişiye biçtiğı rolü, kişinin eksiksizce yerine getirmesidir (Rancière, 2007: s. 100). Böylece *arkhe*-politika toplumsal uzamda merkezden çevreye yayılarak herhangi bir boşluğa yer bırakmama arzusundadır; topluluğun üyelerine pay ettiği işlevler aracılığıyla toplumsal alanı baştan aşağıya kateder. Rancière’e göre gerçek manada demokrasi ilk olarak tam da burada *arkhe*-politikanın karşısına çıkar:

Demokrasi, genel olarak, eğer politikadan bedenlerin bir topluluk olarak örgütlenmesi ve konumların, güçlerin ve işlevlerin idaresi dışında bir şey anlıyorsak, politikanın öznelleşme tarzıdır. Daha da tam olarak, demokrasi, bedenlerin, daha kapsamlı polis kavramı içerisinde kavramsallaştırmayı önerdiğimiz bir topluluk olarak bu dağıtılış düzeninin tekil bir kesintiye-uğratılışının adıdır. Demokrasi, gelip de bu düzenin aksaksız işleyişini tekil bir öznelleşme mekanizması yoluyla kesintiye uğratan şeyin adıdır (Rancière, 2005: s. 137).

Yani birer özneleşme biçimi olarak proleter ya da Cezayirli, polisin kendisine biçtiğı rol üzerine inşa ettiği siyasal rejimin işleyişini bu işleyişe hesap edilemez olanı dâhil etmek suretiyle iktidar rejiminin kalbine bir uyumsuzluk yerleştirerek demokrasiye can verirler. Yine ne bir proleter ne de bir Cezayirli olan ama, başkasının davasına kendisini açmak

suretiyle yine polisin pay etme rejiminde kendi payına düşenle yani kimliğiyle özdeşliğini sorgulayarak, kendisinde bir kırılma yaratan bir Fransız da kendisini başkasının davasında bir ortaklaşmaya açarak polise bu kez içeriden bir hesap edilemez unsuru dâhil ederken aynı ortaklaşmanın bir tarafı olarak karşımıza çıkar.

Peki neden etik değil de politika? Yani özneleşme tarzları üzerinden hesap edilemez olanın hesap edilebilirlerin toplamı olarak dizayn edilen polis düzenine dahilini neden etik üzerinden değil de politika üzerinden düşünmek zorundayız? Bu soruların yanıtı Rancière'den daha önce yaptığımız bir alıntıda gizli. Özellikle benin kendiyle özdeşliğini, başkasının davasına açılmak suretiyle sorunsallaştırdığımızı ve bu iki kutup arasında bir ortaklık formunun arayışına girdiğimizi söylemiştik. Buna polis rejiminin yapısal boyutlarıyla, etiğin bireysel inisiyatifi öne çıkarma eğilimi arasındaki mesafeyi eklediğimizde, siyasal organizasyona dair sorunların yine siyasal bir karşı hamleyle çözüme kavuşturulabileceği, etiğin ancak bu siyasal karşı hamlenin harekete geçirici unsuru olarak rol üstelenebileceğini düşünüyoruz. Böyle baktığımızda Rancière'in yalnızca bir merhamet duygusunun değil de siyasal bir eylemin peşine neden düştüğünü daha kolay anlayabiliriz. Ama yine de bunun neden zorunlulukla böyle olması gerektiğini göstermemiz gerekir. Rancière'in Cezayir örneğinden hareketle, Albert Memmi ve Frantz Fanon'un sömürgecilik tartışmasına yakından baktığımızda, aynının başkayla benin başkasıyla ilişkisinde kendisini gösteren yapısal sorunların etiğin kudretini nasıl aştığını rahatlıkla görebiliriz.

Sömürgecilik analizlerine yoğunlaşmak istememizin elbette birden çok nedeni var. Bunlardan ilki sömürgecilikte, Levinas'ın anlamlandırdığı haliyle başkalıkla sömürgeci devletlerde ise aynının emperyalizminin en radikal formuyla karşılaşmamızdır. Başkanın başkalığının aynıya indirgenmesinden söz ettiğimizde, buna verilebilecek en yakıcı örneğin sömürgeci politikalar olduğu aşikârdır. Daha önce de söylemiştik: Levinas aynının emperyalizmini ve başkalığın asimilasyonunu her gündeme getirdiğinde, bunları sanki ontolojinin pratikleriymiş gibi ele almakta, ontolojinin karşısınaysa etiği çıkarmaktadır. Siyasetin mantığında ontolojinin vazgeçilmez yerini göz ardı etmemekte, ama etiğin yanında siyasetin rolünün ne olacağı konusunu hep ertelemektedir. Yani eğer ontoloji, politik ontolojiyse, etik de ancak politik bir etik olabilir. Levinas'ın göz ardı ettiği şey budur. Oysa Fanon'a kulak verdiğimizde, aynı ile

başka arasındaki ilişkinin tam da olması gerektiği yerde siyaset alanında irdelendiğini görmekteyiz. Zira Fanon *Siyah Deri Beyaz Maske*'de siyahların, beyazların dünyasına zor yoluyla dâhil edilmelerini tarif ederken tam da indirgemenin ve asimilasyonun politik karakterini teşhir etmektedir:

Madagaskarlı için “Madagaskarlı olmak” diye bir sorun varsa, bu sorun Beyaz adamın adada arzı endam etmesiyle birlikte ortaya çıkmış bir sorundur. Ve Madagaskarlı tarihinin bir döneminde insan olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya bırakılmışsa, insan olma onuru ona çok görüldüğü içindir. Başka bir deyişle, Beyaz adamın bir ırk ve değer ayrımı dayatan üstün insan örneği olarak karşısına çıktığı, beni sömürgeleştirilen bir tipe dönüştürdüğü, tüm özgün değerlerimi, tüm zenginliklerimi talan ettiği, benim bu dünyada bir parazitten başka bir şey olmadığımı ve bu yüzden kendimi süratle Beyazların dünyasına adamam, Beyazların dünyasına uyarlamam gerektiğini haykırdığı (...) günden beri bir Beyaz olmamanın acısını çekiyorum (Fanon, 2014a: s. 105-106).¹³⁰

İkincisi, enteresan bir şekilde başkallığı felsefi kuramlarının merkezine yerleştirirken Husserl, Heidegger ve Levinas'ın Avrupa'nın sınırlarını aşmamış olmaları ve her aştiklarında, başkanın başkallığına dair önyargılı, aşağılayıcı ve yok sayıcı bir tonda söz almalarıdır. Daha detaylı bir tartışmayı hak etmekle birlikte bu durumun can alıcı önemde olduğunu düşünüyoruz; çünkü diyelim Levinas, bütünlük eleştirisinde Hegel felsefesini örnek gösterdiğinde bu durum bizi Levinas'ı Hegel'le karşıtlığında tahayyül etmeye zorlamaktadır. Gelgelelim Yahudi geleneğinin mirasını Avrupa tinine dâhil etme çabasından öte bir başkallık tartışmasına girmemiş, Filistin sorununda söz almayı reddetmiş olan Levinas, başkallığın bir başka radikal formu olan Asya halklarından söz ederken kullandığı ifadelerle başkanın başkallığını yok saymak konusunda Hegel'in önündedir.

¹³⁰ Başkanın asimilasyonunun ve aynının emperyalizminin bir sonucu olarak başkanın başkallığının ortadan kaldırılmasına, ontolojik değil de siyasal kategoriler üzerinden yaklaşmakta neden ısrar ettiğimiz sorulabilir. Elbette ilk seçeneği takip ettiğimizde sorunun biçimsel çerçevesini çizebiliriz ve Levinas etiği daha önce birçok kez söylediğimiz gibi bu yönde felsefe tarihinde atılmış en güçlü adımdır. Ancak bu seçenekte ısrar edersek, yani asimilasyonu ontolojik bir tartışma evrenine sıkıştırırsak içeriğinin yakıcı gerçekliğinden uzaklaşmış oluruz. Zira siyasal bir gerçeklik olarak başkallığın asimilasyonu, Levinas'ın söylediklerinde en nihayetinde kuramsal bir teşhisin yarattığı etkiyi yaratır. Fanon'u takip ettiğimizde oluşan etki en hafif ifadeyle sarsıcı, en ağır ifadeyle dehşet vericidir: “Sömürgeciliğin, sömürge ülkenin bugününe ve geleceğine kendi yasasını dayatmakla yetinmediğini belki de yeterince gösteremedik. Sömürgecilik halkı ağına düşürmekle ya da sömürge halkın beyninden her tür biçim ve özü boşaltmakla tatmin olmaz. Bir tür sapkın mantıkla sömürge halkın geçmişine yönelir, bu geçmişi bozar, biçimsizleştirir ve yok eder (...) Dolayısıyla, sömürgecilik, bilinçaltında, yerli nüfus tarafından çocuğunu düşman bir ortamdaki koruyan, tatlı, yumuşak bir anne gibi değil, daha çok sapık çocuğunu intihar etmekten ve kör içgüdülerine yol vermektan koruyan bir anne gibi görülmek ister. Sömürgeci anne çocuğunu kendisinden, benliğinden, fizyolojisinden, biyolojisinden ve ontolojik şanssızlığından korumaktadır” (Fanon, 2014b: ss. 205-206).

Üçüncü olarak, daha önce de söylediğimiz gibi aynının politik evreninde yapısal bir dönüşümü meydana getirmek için elverişli zeminin, benin bireysel ve rastlantısal inisiyatifine terk edilen başkalık etiğinden ziyade, ancak başkasının politikasıyla mümkün olabileceğini, etiğin ancak benin kendisiyle özdeşliğini başkasının davasına ortak olacak tarzda sorgulamasına hizmet edebileceğini, aynının emperyalizminin yapısal bir siyasal sorun olduğunu, çözümünün de yapısal siyasal bir temelde düşünülmesi gerektiğini sömürgecilik tartışması üzerinden gözler önüne serebileceğimizi düşünüyoruz. Son olarak, Levinas etiği, her ne kadar başkasını bana aşkın bir pozisyonda görse ve benin radikal pasifliğini bir etik tavır olarak yüceltse de a) nihai kertede bunlar yine benin, başkasının sorumluluğunu üstelenen etkin bir özne olduğunu ve b) yüzünün sefaletiyle başkasının bir kurban pozisyonunda edilgin bir pozisyonda konum aldığını düşünmeye götürmektedir. Yani bir yandan hem benin, başkasının sorumluluğunu üstlenmesi ölçüsünde etik tavır, aslında sadece benin geliştirmeye muktedir olabildiği bir şeydir, hem de başkası, etik ve politik açıdan değiştirme ve dönüştürme kapasitesinden mahrum bir figür olarak sunulmaktadır.

Bu yüzden Alain Badiou, Levinas etiğini içine dâhil edebileceğimiz bu tutuma dikkat çekerken etik marifetiyle insanın bir kurban olarak tarif edilmesini esastan itiraz ederken baştan sona kadar haklıdır. İnsanı kurban statüsünde konumlandırmak, onu ıstırap çeken, “bir deri bir kemik” kalmış, ölmek üzere bir bedene indirgemektir. Oysa tam da canlı bir organizma düzeyine indirgendiğinde başkası, artık sefaletini hak etmektedir. İnsanın ayırt edici karakteri, “kırılgan bedeninden değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığından” ileri gelir (Badiou, 2004: s. 26-28). Böylece sömürgecilik tartışmalarına yakından bakarak vurgulamak istediğimiz son noktaya varmış oluyoruz: başkasının başkalığının tanınmasında ve korunmasında belirleyici olan benin etik tavrı değil başkasının “neyse o kalma doğrultusundaki” ısrarında filizlenen etkin kurucu potansiyelleridir.

Tüm bu söylediklerimizin altını doldurmak adına baştan alacak olursak, ilk elden Albert Memmi'nin ben (sömürgeci) ve başkası (sömürgeleştirilen) arasındaki ilişkinin politik boyutunu gözler önüne seren *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi* başlığını taşıyan çalışmasının sunduğu muazzam malzemeye yoğunlaşabiliriz. Bu uğurda Terry Eagleton'ın, başkasının sefaletinin benden kaynaklanıp kaynaklanmadığı

şeklindeki sorusunu hareket noktası olarak kabul edelim. İşte Memmi'nin sömürgeci analizi, tam da bu soruya olumlu bir yanıtla başlamaktadır:

[Sömürgeci] kendisini terazinin bir kefesinde bulur, öteki tarafta sömürgeleştirilen insan vardır. Yaşam standardı yüksekse, bunun nedeni sömürgeleştirilenininki düşük olmasıdır; bol ve talepkâr olmayan işgücü ve hizmetçilerden yararlanabiliyorsa, bunun nedeni sömürgeleştirilen insanın istenildiği gibi sömürülebilmesi ve sömürge yasalarınca korunmasıdır; yönetsel görevleri kolayca elde edebiliyorsa, bunun nedeni bu görevlerin ona ayrılmış olması ve sömürgeleştirilen insanın bu görevlerden dışlanmasıdır; o ne kadar kolay nefes alırsa, sömürgeleştirilen insan o kadar boğulur (Memmi, 2009: s. 29).

Levinas benin, varlığıyla başkasının yeryüzündeki yerini işgal ettiğini savunuyordu; ben bir gaspçıydı ona göre ve gasp ettiği yer tam da başkasının yeriydi. Memmi de sömürge koşulları için benzer bir tespitte bulunur: başkasının toprağına girdiğinde sömürgeci, kendisini başkasının sefaleti pahasına vücut bulmuş bir ayrıcalıklar evreni içinde bulur. Benin haz ekonomisi, başkasının yerinden yurdundan edilmesiyle meydana gelmektedir. Peki, sömürgeci sömürgeciliğin anlamını kavradığında, kendinin bir gaspçı olduğunu idrak ettiğinde, kendi ayrıcalıklarının, sahipliklerinin ve hazlarının başkasının sefaleti üzerinde yükseldiğini kendisine itiraf ettiğinde ne yapar?

Bir gaspçı olarak ve aşırı özgürlüğünün ve prestijinin mantıki sonucu olarak, sömürgecinin gerçek sakinlerine yapılan zulüm ve adaletsizliği onaylayacak mıdır? Giderek büyüyen ayrıcalık ve gayrimeşruluk alışkanlığıyla, gasp edilenin sürekli bakışları altında, kendini sonuçta bir sömürgeci olarak, peşini bırakmayan bu şahsiyet olarak benimseyecek midir? Bu konuma, bu bakışa ve bir süre sonra kaçınılmaz olacak, kendi kendini mahkûm etmeye kendisini uyarlayacak mıdır? (Memmi, 2009: s. 39)¹³¹.

Levinas'ın bu sorulara vereceği yanıtı tahmin edebiliriz. “Evet” diyecektir Levinas, benin başkasına karşı mutlak sorumluluğu inkâr edilemez, görmezden gelinemez niteliktedir. Bu sorulara “hayır” yanıtını vermek etik olarak imkânsızdır; zira ben iyiyi değil, iyi beni seçmektedir. Bir diğer deyişle ben, başkasından sorumlu olmaya mahkûmdur. Ancak Levinas'ın cinayet işlemenin imkânsızlığından bahsederken itiraf ettiği gibi bu yükümlülük etik bir yükümlülüktür. Ontolojik düzlemde ve ontolojinin

¹³¹ Frantz Fanon, aynı konuyu sertlik dozajı daha yüksek bir şekilde ama hiç şüphesiz doğruluk değerinden hiçbir şey kaybetmeyen şu satırlarla dile getirecektir: “Azgelişmişlik dünyası, yoksulluk ve insanlıkdışılık dünyası. Ama aynı zamanda doktorsuz, mühendissiz ve yöneticisiz bir dünya. Bu dünya karşısında Avrupa ulusları şatafatlı bir refah içinde yüzmektedirler. Avrupa'nın bu bolluğu utanç verici bir şeydir, çünkü kölelerin sırtından kurulmuştur, kölelerin kanlarıyla beslenir ve varlığını tümüyle azgelişmiş dünyanın toprağına ve toprak altına borçludur. Avrupa'nın refahı ve kalkınması, siyahların, Arapların, Hintlilerin ve Asyalıların cesetleri ve terleri pahasına inşa edilmiştir” (Fanon, 2014b: s. 100).

hüküm sürdüğü siyaset düzleminde böylesi bir yükümlülükten söz edilemez. İşte Memmi tam da siyasal düzlemde bu yükümlülüğü üstlenmenin neden imkânsız olduğunu, siyasetten azade etiğin insanın omuzlarına yüklediği herhangi bir sorumluluğun neden daha baştan bir kenara bırakıldığını gözler önüne serer. Memmi, her sömürgecinin sömürgecilik yanlısı olmasının bir zorunluluk olmadığını teslim eder. Elbette sömürgecilik pozisyonu reddedilebilir. Kimi durumlarda, sömürgecilikle ilk temas sefaletin deneyimi olabilir. Bu adaletsizliğe karşı sömürgeci kendi yurttaşlarının sinikliğine isyan da edebilir. Ancak sömürgecilik olgusu saf düşünce düzeyinde vuku bulmaz. Bu yüzden ret, ancak sömürgeciliğin koşullarından fiziksel olarak geri çekilmek ya da bu koşullar içinde kalarak sömürgecilikle mücadele etmek ve söz konusu koşulları değiştirmeye girişmekle mümkün olabilir (Memmi, 2009: s.39). Burada hem Levinasçı manada hem de Rancièreci manada benin kendisiyle özdeşliğinin kırılmasına şahit oluruz. Bu andan itibaren sömürgeci, “sömürgeciliğin ekonomik, siyasal ve ahlâki skandalını keşfettikten ve artık unutamayacak olduktan sonra yurttaşlarının olduğu şey olmayı kabul edemez” (Memmi, 2009: s. 40). Ancak bu kırılmanın başkasıyla kolektif bir ilişkinin inşasına dönüşeceğini tek başına etik garanti edemez. Zira Memmi'nin de söylediği gibi bu, ahlâki olduğu kadar siyasi, siyasi olduğu kadar ekonomik bir skandaldır. Dolayısıyla tek başına ahlâki bir refleksin değil siyasal bir eylemliliğin bu kırılmaya eşlik etmesi gerekir. Yalnızca ilkesel düzeyde bir ret de mümkündür hiç şüphesiz. Adaletsizliğe duyulan öfke her durumda siyasal bir eyleme tercüme edilemeyebilir. Ne var ki bu tercüme gerçekleşmediğinde yapısal olan, olduğu gibi kalır. Dahası bireysel düzeyde verilen tepki, yapısal bir değişikliğe yol açmadığından ve bu bireysel tepki tam da yapısalın koşulları içinde yer alan bir varoluş için söz konusu olduğundan süreç, yapısal olanda bireysel olanın çözünmesiyle sonuçlanır:

Somut bir durumdan zihinsel olarak kaçmak, bu durumun gerçek ilişkilerini yaşamaya devam ederken ideolojisini reddetmek kolay değildir. Bundan böyle hayatını, onu tutarlılık ve dinginlikten tamamen yoksun bırakan ve attığı her adımda ortaya çıkan bir çelişkinin egemenliğinde yaşar. Aslında reddettiği şey kendisinin bir parçası, bir sömürgeci yaşamı kabul eder etmez yavaş yavaş olduğu şeydir. Çünkü yarım ağızla eleştirdiği bu ayrıcalıklara katılır ve onlardan yararlanır. Yurttaşlarından daha kötü muamele mi görür? Yolculuk ederken aynı kolaylıklardan yararlanmaz mı? Bir süre sonra bir araba, bir buzdolabı, belki bir ev satın alabileceğini gizliden gizliye düşünmeden edebilir mi? Başına taç gibi konan ve dehşete kapılmış gözüktüğü bu prestij halesinden kendisini nasıl kurtarabilir? (Memmi, 2009: s. 40).

Kolaylıkla görülebileceği gibi artık Levinas'ın etik iyimserliğinden eser yoktur. Çünkü sahiplik ve haz ilişkileri içerisinde başkasının yüzünün deneyimiyle bir anda benin kendiliğiyle arasına mesafe koyduğu ve sorunsuzca başkasının sorumluluğunu mutlak anlamda üstlenebildiği bir düzlemde değiliz artık. Benin, varlığın genel ekonomisi içindeki refahını, huzurunu teminat altına alan bütün bir siyasal, ekonomik zeminin tartışmaya açılmasını gerektiren bir eşikteyiz. İkiye bölünmüş bir dünyayı zeminden sarsacak bir politik eylemliliği düşünmemiz gereken yer burasıdır. Zira ikiye bölünmüş dünyada, kendini inkâr eden benin, başkasının dünyasına dâhil olması da mümkün değildir. Sömürgeci sınırı geçtiğinde yalnızca başkasının sefaletine ortak olmaz, başka bir dünyaya geçer: “Önünde başka bir uygarlık, kendisinininkilerden farklı gelenekler, tepkileri onu çoğunlukla şaşırtan ve derin bir yakınlık duymadığı insanlar vardır” (Memmi, 2009: s. 43). Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde aynı ile başkasının, ben ve başkasının dünyaları arasındaki bu uçurumu muazzam bir şekilde tasvir eder:

Sömürgecinin ayakları asla görülemez, belki denizde görülebilir, ama orada da ayaklarını görece kadar yakınına gidemezsiniz. Oturduğu yerin sokakları temiz ve düzgün olmasına, taş ve çukur bulunmamasına karşın, sömürgecinin ayakları sağlam ayakkabılarla korunur. Sömürgecinin şehri, insanın karnının tok, sırtının pek olduğu bir yerdir, tembellik yeridir, karnı her zaman iyi şeylerle tıka basa doludur. Sömürgecinin yaşadığı yer, beyaz insanların, yabancıların bölgesidir.

Sömürge halkının şehri ya da en azından yerli şehir, siyah kölelerin köyü, eski şehir, rezervasyon bölgeleri, adları kötüye çıkmış insanların yaşadığı, adları kötüye çıkmış bir yerdir. Rasgele bir yerde, rasgele bir şekilde doğarsınız. Rasgele bir yerde, rasgele bir nedenle ölürsünüz. Boş yerin olmadığı bir dünyadır orası; insanlar üst üste yaşar, kulübeleri birbirinin üstüne inşa edilmiştir. Sömürge halkının şehri aç bir şehirdir; ekmeğin, etin, ayakkabının, kömürün, ışığın açlığının çekildiği bir yer. Sömürge halkının şehri, büzülmüş, diz çökmüş bir şehirdir, pisliğe gömülüdür (Fanon, 2014b: s. 45).

Bu iki alan arasındaki mesafe aşılamaz. Zira bu ikilik, Rancièreci manada bir polis rejiminin, pay etme pratikleri neticesinde daha baştan iki dünya olarak örgütlenmiş bir siyasal organizasyonun neticesidir. Benin, aynının haz evreninden çıkıp başkasının sefalet içerisindeki dünyasına kendisini açması, başkasının dünyasına dâhil olmasıyla gerçekleşmez. Benin kendisiyle özdeşliğini kırmasına yol açan başkasının deneyimi, benin başkasıyla özdeşliğiyle sonuçlanmaz. Rancière'in Cezayir üzerine söylediklerini tekrar hatırlayacak olursak, söz konusu olan başkasıyla ya da başkasının davasıyla özdeşleşmek değildir. Zira böylesi bir özdeşleşme imkânsızdır. Bu deneyim benin başkasıyla özdeşleşmesini sağlamak yerine, kendiyle özdeşleşmesini yerinden edebilir

ancak. Sömürgeci ya da Fransız, başkasının deneyimiyle kendisini Cezayirli kılmaz, kendi sömürgeci ya da Fransız kimliğiyle arasına bir fark koyar. Öyleyse ilk düzlemde verilen etik reaksiyon, ancak bir adaletsizliğin keşfi olarak görünüşe gelir. Bundan sonrası benin kendi kimliğiyle ilgili bir krize yol açacaktır. Benin kendisiyle özdeşleşmesi sarsılmış, başkasıyla özdeşleşmesinin önü ise kapalıdır. Yani ne Fransız ya da sömürgeci ben, ne de Cezayirli ya da sömürgeleştirilen başkasıdır artık. Bu arada kalmışlığı gereği benin, başkasıyla ortaklığını tesis edebilmesi, ben ve başkası arasındaki yarılmaya yol açan siyasal dünyanın reddini ya da en azından bu ret uğruna politik bir eylemliliği geliştirmeyi gerektirir. Zira salt etik düzeyde sergilenen bireysel tutum hiçbir surette ayrı dünyaları yaratan siyasal koşulların dönüşümüne yol açamaz:

Doğruyu söylemek gerekirse, bir sömürgeciliğin tarzı bir ya da birkaç cömert, akılcı kişiye bağlı değildir. Sömürge ilişkileri bireysel iyi niyet ya da eylemlerden kaynaklanmaz; onun sömürgeye gelişinden ya da doğumundan önce de vardır ve onun bunları kabul etmesi ya da reddetmesi fazla önem taşımaz. Tam tersine, tüm kurumlar gibi, onun ve sömürge insanının yerini ve son tahlilde gerçek ilişkilerini *a priori* belirleyen bu ilişkilerdir (Memmi, 2009: s. 55).

Böyle baktığımızda başkasının yüzünde açığa çıkan yoksulluğun ve ıstırabın doğrudan doğruya benin yani sömürgecinin izlerini taşıdığını görürüz. Sömürgeleştirilenin ne vücudu ne de yüzü iyi olana dair bir iz taşımaz. Tarihsel ve toplumsal pozisyonunun ağırlığıyla damgalıdır. Baskının yarattığı bir varlıktır, haliyle de kusurludur ve eksiklikler taşır (Memmi, 2009: s. 125). Levinas'ın göz ardı ettiği şey tam da yüzün bu tarihselliğidir. Yüzün çıplaklığının tezahürü, aynı zamanda bir bütün olarak tarihsel ve toplumsal koşulların tezahürüdür. Bu koşullar, benden önce de vardır ve benin etik sorumluluğu bu koşulları gündeme getiren bir politik eylemliliğe dönüşmediği sürece benden sonra da var olmaya devam edeceklerdir.

Öte yandan Memmi'yi takip ederek, bütün felsefesi boyunca başkallığın ve başkasının analizine yoğunlaşan Levinas'ın hiç denemediği bir şeyi yaptığımızda, yani sömürgeleştirilenin, başkasının konumuna kendimizi taşıdığımızdaysa, sömürgecinin varlığın genel ekonomisindeki pozisyonunda çatlaklar yaratan unsurun, başkasının yüzünün çıplaklığının etik bir deneyimi olmadığını, başkasının politikasının sömürgeciliğin ikili dünya düzenini yerle bir etmeye aday olduğunu, benin etik tavırla kendisiyle arasına koyduğu mesafenin, onu başkasıyla politik zeminde ve eşit düzlemde bir araya getirecek bir hareket ettirici nedenden öte payının olmayacağını söyleyebiliriz.

Levinas'ın terminolojisiyle söyleyecek olursak aynının emperyalizmini devre dışı bırakacak olan başkasının yüzünün tezahürü, başkasının politik bir mücadelesinin ürünüdür.

Söylemek istediğimiz şeyi, yine Rancière'in örneğiyle açıklamayı deneyelim. Cezayirlilerin Seine nehrinde yüzen cesetleri, benin kendisiyle özdeşliğini sorgulamaya açan bir başkalık deneyimidir hiç şüphesiz. Ancak bu bedenler neden Seine nehrinde yüzmektedir? Çünkü Fransız polisi tarafından öldürülmüşlerdir. Peki, neden öldürülmüşlerdir? Çünkü Cezayir'in bağımsızlığı için mücadele etmektedirler. Dolayısıyla başkasının yüzünün bana tezahürü, elbette dışarıdan, elbette teorik bakışın erişemeyeceği yerden, elbette aşkın ve yüksek bir konumdan meydana gelmektedir. Ancak bu meydana gelişin kendisi, başkasının politikasının bir sonucudur. Başkasının yüzünün tezahürü, tam da Hegel'in söylediği gibi ölümüne gerçekleşen bir tanınma mücadelesiyle benin görüş alanına girer. Enteresandır ki, Levinas'ın aynının ve bütünlüğün filozofu olarak gördüğü Hegel, mutlak anlamda başkası olan Fanon'a tam da bu mücadeleyi sahneye çıkardığı için ilham verir. "Zenci ve Hegel" başlığı altında Fanon, kendinde ve kendisi-için olan insanın gerçekliğinin, "kavgasız ve risksiz varılabilen bir kategori olmadığını" söylediğinde bahsettiği şey tam da başkasının politikasıdır (Fanon, 2014b: ss.245-246) ve bu politikanın gelişiminde "aynının ve bütünlüğün" filozofu olan Hegel'in, başkalığın ve sonsuzluğun filozofu olan Levinas'tan çok daha fazla katkısı bulunmaktadır. Zira Fanon, bütün belirleyici rolü başkasına devrediyormuş gibi görünse de aslında benin bakışına sıkışıp kalan Levinas'ın aksine, başkasını, etkin kurucu politik bir figür olarak işaretleyecek, "madem ki, başkaları bir insan olarak beni tanımakta tereddüt gösteriyorlardı, başka yolu yoktu, ben tanıtmalıydım kendimi" diyecektir (Fanon, 2014a: s. 126).

Bu yüzden Fanon'un başkalık politikasının, Levinasçı bir etik zeminden ziyade Hegelci anlamda ölümüne bir tanınma mücadelesi üzerinde yükseldiğini ve dahası yükselmesi gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır. *Siyah Deri Beyaz Maske*'nin değilse de *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin peşinden gidildiğinde görülecektir ki, başkasının politikasının kurucu kolektif çekirdeği şiddettir:

Sömürgesizleştirme, tüm çıplaklığıyla sunulduğunda, bütün gözeneklerinden el yakan sıcaklıkta mermiler ve kanlı bıçaklar fişkirir. Çünkü eğer sonuncu birinci

olacaksa, bu ancak iki başoyuncunun kanlı ve kesin çatışması sonucu olabilir. Sonu baş yapmaya, örgütlü bir toplumu tanımlayan ünlü kademeleri tırmanmalarını sağlamaya yönelik bu kararlılık, kuşkusuz şiddet de dâhil olmak üzere bütün imkânlar için içine katıldığında başarılı olabilir ancak (...) Tabularla dolu bu dar dünyanın ancak mutlak bir şiddetle sorgulanabileceği, daha doğduğu andan itibaren onun için gayet belirgindir (Fanon, 2014b: s. 45).

Fanon başka bir yerde “kasın kaçınılmaz olarak kavramın yerini alacağı acil, acılı bir çatışma”yı (Fanon, 2014b: s. 215) adres gösterdiğinde ya da “istediğiniz herşeyden söz edebilirsiniz, ama bir insanın yaşamında yeni ufuklar açmakla ilgili bir şeyden söz etmeye, ülkenizi aydınlatmaya ve kendi halkınızın yanında dimdik durmaya gelince, o zaman kas gücü gerekir işte” dediğinde (Fanon, 2014b: s. 227) hep sözünü ettiğimiz şiddetin başkasının politikasındaki kurucu rolüne gönderme yaparken başkılığın indirgenemez farkını tesis ve muhafaza etmenin Hegelci manada ölümüne bir tanınma mücadelesinden başka bir yolunun olmadığını düşünmektedir ve bu politikanın tek bir hedefi vardır: “İnsanlar arasındaki ilişkileri temelden yeniden” kurmak ve yeni bir insanlığı keşfetmek: “Bu yeni insanlık, kendisi ve başkaları için kaçınılmaz yeni bir hümanizma tanımlar” (Fanon, 2014b: s. 239).

Fanon’un bu söylediklerinde haklı olduğunu inkâr edemeyiz. Zira sömürgeciliğin kurucu işlevi, tam da Fanon’un söylediği gibi başkasının sistematik yadsınması ve başkasını her türden insani özelliklerden arındırmadır (Fanon, 2014b: s. 244). Bu yönüyle sömürgecilik, ayının emperyalizminin ve asimilasyon pratiklerinin tarihteki en radikal formuna denk düşmektedir. Bu radikalliğin başkasının politikasını da belirlediğini göz ardı edemeyiz. Ne var ki, başkasının politikasını aynılık rejiminin en radikal formundan doğru tartıştığımızda tek bir alternatif hapsedme riskiyle karşı karşıya kaldığımızı da görmeliyiz. Ayının evreninde, başkılığa başkasının politikasından doğru alan açılabileceğine dair sunulabilecek yegâne örnek sömürgecilik karşıtı ulusal mücadeleler olmadığı gibi, kat edilecek mesafe de zorunlulukla şiddetten geçmemektedir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz şey, daha çok Rancièreci manada bir dünyanın içine başka bir dünyayı, ancak polis pay etme rejiminde hesap-dışında kalanların politik hamlelerinin dâhil edebileceği, dolayısıyla da benin başkasıyla ilişkisi üzerinde yürüttüğümüz öznelerarasılık tartışmasında Levinasçı etik momentin son durak olmadığıdır. Başkılığın indirgenemez farkını, benin başkasının yüzü karşısındaki etik sorumluluğuyla ilişkilendiren bu moment, daha önce tartışmaya açtığımız birçok

sorununun yanı sıra en temelde, başkasını edilgin, benin inisiyatifine muhtaç ve politikayı devre dışı bırakan bir kuramsal hamleyi yegâne reçete olarak sunduğu için siyaset felsefesinin sınırları içerisinde yeniden tarif edilmelidir.

İşbu hamle, iktidarın işleyiş biçimini yani polisin pay etme mantığını hedef aldığından bu mantığın işleme biçimine göre başkasının politikasının da izleyeceği rota farklılaşacaktır. Fanon örneğinde, sömürgecilik mekanizmasının mutlak şiddete dayalı pratiği, Fanon'un meşhur bumerang metaforuna göre, başkasının bünyesinde kendisine dönecek tarzda birikmektedir. Antonio Negri ve Michael Hardt'tan yardım alarak açıklayacak olursak, "sömürgeciliğin bütün kurumları ve gündelik uygulamalarına işleyen o vahşet, sömürgeleştirilenlerin kemiklerinde birikmiş"tir ve "bu kendini en çok sömürgeleştirilenlerin zihinsel hastalıklarında içe yönelmiş, kendine uygulanan bir şiddet olarak veya kabileler, klanlar ve bireyler arasında kan davası da dâhil olmak üzere sömürgeleştirilenler arası bir şiddet biçiminde belli eder. O halde Fanon için ulusal kurtuluş mücadelesi şiddetin dışarıya, geldiği yere, yani sömürgeciye karşı yeniden yönlendirilmesi için beden eğitilmesidir" (Hardt ve Negri, 2011: s. 50). Oysa bugün iktidarın işleyiş biçimine baktığımızda, "şeytani olmaktan ziyade dünyevi ve olağan" bir yapıyla karşılaşırız (Hardt ve Negri, 2011: s. 21). Dolayısıyla iktidar yapısının değişkenliği, aynı zamanda, asimile edilen başkılıkların, yani hesap-dışının politikasını da doğrudan belirleyecektir.

Antonio Gramsci, hegemonyayı tesis edecek rıza üretimini yalnızca devletin baskı mekanizmalarıyla değil de ideolojinin vasıtalarıyla açıklamaya giriştiğinde ya da Michel Foucault, iktidarın tasarrufunu artık öldürmek değil yaşatmak üzerine kullandığını ve bedenler ve zihinler üzerine yaptığı yatırımlarla nihai hedefinin, şiddetin ve baskının araç olarak devreye sokulmadığı bir normallik rejiminin, bir ortopedi toplumunun inşası olduğunu söylediğinde vurguladıkları şey budur. Ben ve başkası arasındaki ortaklığı, başkılığın indirgenemez farkını muhafaza ederek kuracak olan başkasının politikası, bu yeni durumun gerektirdiği siyasal konjonktüre kendisini tercüme etmekle yükümlüdür. Negri ve Hardt'ın *çokluğu* kavrayış biçimleri, diğer birçok şeyin yanında, başkasının politikasının sınırlarını düşünebilmemiz için verimli bir hareket noktası sağlamaktadır. Zira "yeni kontrol mekanizmaları ve kesintisiz çatışma aracılığıyla kendi hiyerarşi ve bölünmeler ağını küresel düzeyde" yayan iktidarın yeni görünümü olan *İmparatorluğa*

karşı bir “ağ” olarak çokluk, farkların korunduğu bir ortak hareket zemininin arayışıdır: “Çokluk asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkildir: Kültür, ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik farkları kadar farklı emek biçimlerini, farklı yaşam tarzlarını, farklı dünya görüşlerini, farklı arzuları da kapsar. Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur” (Hardt ve Negri, 2004: s. 12).

Hiç şüphesiz Negri ve Hardt’ın çokluk tahayyülü, çok daha geniş bir tartışma evrenini detaylandırmayı hak ediyor. Zira kavramın sınırlarını çizmek, İmparatorluk rejiminin detaylarına, endüstriyel emekten enformatif emeğe ve dolayısıyla Fordizmden Post-Fordizme geçişe, biçimsel ve gerçek içerilmenin ötesinde biyopolitik içerilme momentine değin geniş bir çözümlemeyi gerektiriyor. Bizim vurgulamak istediğimiz ise çokluğun en temelde, tekilliklerin indirgenemez farklarının bir özdeşlik biçiminde eritilmediği iktidara karşı konumlanan bir toplumsal özne tahayyülünün yetkin formlarından biri olarak başkasının politikasına güçlü bir örnek teşkil ettiğidir.

Hem Rancière’in hesap dışının politikası olarak işaretlediği şey, hem de Negri ve Hardt’ın çokluk olarak tarif ettiği şey, yirminci yüzyıl düşüncesinin başında, kriz gündemiyle ilk olarak Husserl’in gündemine girmiş olan başkalığın, Heideggerci ontolojinin ve Levinasçı etiğin dolayımından geçerek politikanın alanına zorunlu olarak dâhil oluşudur. Transendental fenomenoloji aracılığıyla Husserl, yönelimsel bilincin başka benin başkalığını nasıl deneyimlediğini tartışmaya açıp, transendental öznelerarasılığı Avrupa kültürünün krizine bir çözüm olarak önermiş; Heidegger, birlikte-olmayı, dünya içindeki insan öznesinin eksistensiye belirlenimi olarak işaretlerken varlığın unutulmuşluğunun çaresini bir halk oluşta görerek, ben ve başkası arasındaki mesafeyi bir dava etrafında örgütlenme önerisiyle sıfıra indirmiş; nihayet Levinas, etiği ilk felsefe olarak konumlandığı ontoloji eleştirisinde, başkasının başkalığının indirgenemez farkını kurucu unsur haline getiren bir yaklaşımı, hümanizmin yeniden doğuşunu başkasının hümanizminin inşasıyla koşullandırmıştır. Tüm bu aşamalarına rağmen başkalığın ve öznelerarasılığın siyasal bağlamı ya tümünden göz ardı edilmiş ya da çok yüzeysel bir tarzda gündeme alınmıştır. Bizim tüm bu tabloda göstermek istediğimiz şey, başkalığa ilişkin sorunun, bugünün sol siyasal kuramsal söylemin neredeyse gündeminden tamamıyla düşen etiği feda etmeden, yani başkasının davasıyla başkasının yüzünün etik deneyimiyle ortaklaşılabilceği gerçeğini

hep akılda tutarak, siyaset felsefesi zeminine taşımakla çözüme kavuşturulabileceğidir. Bu uğurda yardımına başvurduğumuz Rancière, Memmi, Fanon, Negri ve Hardt aracılığıyla, bir yandan ben ve başkası arasındaki ilişkide açığa çıkan arızaların siyasal/yapısal bir zemine işaret ettiğini, diğer yandan da bu zemindeki yapısal dönüşümün doğrudan başkasının politikası vasıtasıyla gerçekleşebileceğini göstermeye çalıştık. Bu çabanın bizi taşıdığı nihai argüman şu oldu: Benin başkasıyla ilişkisinin toplumsal bir krize deva olabilmesinin yolu, benin kendisini başkasının davasına taşıdığı etik deneyimin, tekilliklerin ortaklığı üzerinde yükselen eşit ilişkilenme imkânlarını muhafaza eden bir politikaya ruhunu vermesinden geçmektedir. Benin başkasıyla ilişkisinde beliren tikelliğin evrenselliğe evrilme imkânı, başkalık etiğinin başkasının politikasına eklemlenebilme kapasitesindedir. Yani başkasının davasına açılarak kendisiyle özdeşliğini kırdığı ölçüde hesap edilemez olan benin, polislin pay etme sistemine itiraz ettiği ölçüde hesap dışı olan başkasıyla eşit bir düzlemde ortaklaşma potansiyellerinde saklıdır.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W. “Husserl ve İdealizm Problemi”. Çev. Evrim Tuncel Somyürek, Kurtul Gülenç, Aşkın İnanç Duru. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6, (2010): 104-117.
- ADORNO, Theodor W. *Sahicilik Jargonu Alman İdeolojisi Üzerine*. Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- ARISTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- BADIOU, Alain. *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- BARBARAS, Renaud. “Neden Hala Husserl?”. Çev. Emre Şan, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6, (2010): 15-28.
- BARRET, William. “Heidegger: Toplu Bakış”. Çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger*, Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008. 41-77.
- BAUMAN, Zygmunt. *Postmodern Etik*. Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- BEISTEGUI, Miguel De. *Heidegger and the Political-Dystopias*. Londra ve New York: Routledge, 2002.
- BEISTEGUI, Miguel De. *Thinking With Heidegger-Displacements*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- BERNASCONI, Robert. “Levinas ve Varoluş Mücadelesi”. Çev. Zeynep Direk. *Robert Bernasconi-Levinas Okumaları*. Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011b. 118-139.
- BERNASCONI, Robert. “Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı”. Çev. Zeynep Direk. *Robert Bernasconi-Levinas Okumaları*. Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011c. 232-256.

- BERNASCONI, Robert. "Levinas'ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi". Çev. Zeynep Direk. *Robert Bernasconi-Levinas Okumaları*. Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011a. 169-192.
- BERNASCONI, Robert. "Şüphe Etiği". Çev. Zeynep Direk. *Robert Bernasconi-Levinas Okumaları*. Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011d. 9-33.
- BERNASCONI, Robert. "Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi". Çev. Zeynep Direk. *Robert Bernasconi-Levinas Okumaları*. Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011e. 33-52.
- BERNASCONI, Robert. "Who is My Neighbor? Who is the Other: Questioning 'the Generosity of Western Thought'". *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 5-31.
- BERNET, RUDOLF. "Levinas'ın Husserl Eleştirisi". Çev. Çağlar Koç. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012. 471-491.
- BOURDIEU, Pierre. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Çev. Peter Collier. Stanford & California: Stanford University Press, 1991.
- BRAGUE, Rémi. "Kendi Kendini Avrupalılaştırma Olarak Avrupa Kültürünün Tarihi". Çev. Ömer Albayrak. *Avrupa'nın Krizi-Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Ed. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007. 264-272.
- BROCK, Werner. "Bir Yaklaşım Denemesi". Çev. Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008. 79-151.
- BUCENIECE, Ella. "How Can We Be Together: Intersubjectivity and Communication". *Phenomenology of Life. Meeting the Challenges of the Present-Day World*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2005. 119-128.
- BUCKLEY, Philip R. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

- BUTLER, Judith. *Kırılğan Hayat-Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- CAPUTO, John D. “Hyperbolic Justice: Deconstruction, Myth, and Politics”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 67-85.
- CATHERINE, Chaliier. *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*. Çev. Jane Marie Todd. New York: Cornell University Press, 2002.
- CAYGILL, Howard. “Levinas’s Political Judgement: The *Esprit* Articles 1934-1983”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 85-101.
- CAYGILL, Howard. *Levinas&the Political-Thinking the Political*. London: Routledge, 2002.
- CHALIER, Catherine. “The Messianic Utopia”. Çev. Andrew Slade., *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 44-59.
- CHANTER, Tina, “Heidegger ve Feminizm”. *Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito Sayı 64*, (2012): 51-81.
- COHEN, Richard A. “Levinas and the Paradox of Monotheism”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 59-72.
- COHEN, Richard A.. *Levinasian Meditations-Ethics, Philosophy and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010.
- COLLINS, Jeff. *Heidegger ve Naziler*. Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2001.

- CRITCHLEY, Simon. “Il y a Holding Levinas’s Hand to Blanchot’s Fire”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 75-88.
- CRITCHLEY, Simon. “Levinas’ın Siyasete Yaklaşımında Beş Problem ve Bunlara Dair Çözüm Taslakları”. Çev. M. İkbâl Bakır. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012. 451-471.
- CRITCHLEY, Simon. “Originary Inauthenticity: on Heidegger’s *Sein und Zeit*”. *On Heidegger’s Being and Time*. Ed. Steven Levine. New York: Routledge, 2008. 132-153.
- CRITCHLEY, Simon. *Sonsuz Talep-Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- ÇIRAKMAN, Elif. “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012. 407-435.
- DERRIDA, Jacques. “Şiddet ve Metafizik”. Çev. Zeynep Direk. *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken Cogito* Sayı: 47-48. (2012): 62-161.
- DERRIDA, Jacques. “A Word Of Welcome”. Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Ed. Werner Hamacher ve David E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press, 1999b. 15-127.
- DERRIDA, Jacques. “Adieu to Emmanuel Levinas”. Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Ed. Werner Hamacher ve David E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press, 1999a. 1-15.
- DERRIDA, Jacques. *Edmund Husserl’s Origin of Geometry: An Introduction*. Çev. John P. Leavy. London: University of Nebraska Press, 1989.
- DERRIDA, Jacques, *Öteki Hedef (Başka Baş)*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2011.

- DESCARTES, René. *Meditasyonlar*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- DİREK, Zeynep. “Heidegger’in Sanat Anlayışı”, *Heidegger: Varlığın Çobanı Cogito* Sayı 64 (2012): 106-124.
- DRABINSKI, John. “The Possibility of Ethical Politics: From Peace to Liturgy”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 188-213.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World- A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Londra: The MIT Press, 1991.
- DREYFUS, Hubert L., Jane RUBIN. “Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger”. *Being-in-the-World- A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Hubert L. Dreyfus. Londra: The MIT Press, 1991. 283-341.
- EAGLETON, Terry. *Trouble with Strangers-A Study of Ethics*. Chichester: Blackwell Publishing, 2009.
- FANON, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maske*. Çev. Cahit Koytak. İstanbul: Versus Kitap, 2014a.
- FANON, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2014b.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler”. Çev. Jale Özata Dirlikyapan., *Alman İdealizmi I Fichte* Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006a. 112-161.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)”. Çev. Güçlü Ateşoğlu. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006b. 200-211.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine”. Çev. Metin Bal. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006c. 161-189.

- FICHTE, Johann Gottlieb. “Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine”. Çev. Cihan Çamcı. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006d. 189-200.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “İnsanın Saygınlığı Üzerine”. Çev. Cihan Çamcı. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006e. 55-60.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “Transcendental Felsefenin Temelleri”. Çev. Yasemin Çınar. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006f. 211-262.
- FINK, Eugen. “Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu”. Çev. Çağlar Koç. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6, (2010): 92-103.
- FOLLESDAL, Dagfinn. “The *Lebenswelt* in Husserl”. *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s Crisis of European Sciences*. Ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger. California: Stanford University Press, 2010. 27-45.
- FRIEDMAN, Michael. “Science, History, and Transcendental Subjectivity in Husserl’s *Crisis*”. *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s Crisis of European Sciences*. Ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger. California: Stanford University Press, 2010. 100-115.
- GADAMER, Hans-Georg “Yaşam-Dünyası Bilimi”. Çev. Deniz Soysal. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6, (2010): 297-309.
- GHIGI, Nicoletta. “The Task of Philosophy and the Significance of the Vocation of the Philosopher for Human Life in Husserl’s Phenomenological Analysis”. *Phenomenology of Life. Meeting the Challenges of the Present-Day World*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2005. 69-79.
- GOODHART, Sandor. “Conscience, Conscience, Consciousness: Emmanuel Levinas, the Holocaust and the Logic of Witness”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 132-153.

- GÖZEL, Özkan. *Varlıktan Başka-Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- GRAY, J. Glenn. "Heidegger'in Yolu: İnsan Varoluşundan Doğaya". Çev. Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012. 275-289.
- HABERMAS, Jürgen. "Eser ve *Weltanschauung*: Alman Perspektifinden Heidegger Olayı". Çev. Ahmet Demirhan., *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002. 103-137.
- HABERMAS, Jürgen. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- HARDT, Michael ve NEGRI, Antonio. *Çokluk*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- HARDT, Michael ve NEGRI, Antonio. *Ortak Zenginlik*. Çev. Eflâ Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. "Fichte'nin Dizgesinin Açınımı". Çev. Eyüp Ali Kılıçarslan. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçarslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006. 428-462.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı". Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*, Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002a. 40-51.
- HEIDEGGER, Martin. "Der Spiegel Söyleşisi". Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002e. 242-270.
- HEIDEGGER, Martin. "Dönüş". Çev. Necati Aça. *Teknik ve Dönüş*. Ed. Erkan Uzun. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998a. 47-59.

- HEIDEGGER, Martin. “Düşünmek Ne Demektir?”. Çev. Ahmet Aydoğan. *Heidegger*, Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008d. 307-319.
- HEIDEGGER, Martin. “Düşünmek ve Şükretmek”. Çev. Ahmet Aydoğan. *Düşüncenin Çağırıldığı*. Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008e. 55-71.
- HEIDEGGER, Martin. “Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup 4 Kasım 1945”. Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002b. 66-72.
- HEIDEGGER, Martin. “İnşa Etmek İskân Etmek Düşünmek”. Çev. Ahmet Aydoğan. *Düşüncenin Çağırıldığı*. Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008f. 71-99.
- HEIDEGGER, Martin. “Marcuse ile Heidegger Arasındaki Mektuplaşma”. Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002c. 79-86.
- HEIDEGGER, Martin. “Modern Bilim, Metafizik ve Matematik”. Çev. Hakkı Hünler. *Bilim Üzerine İki Ders*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998c. 45-85.
- HEIDEGGER, Martin. “Physis ve Varlık”. Çev. Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008c. 237-241.
- HEIDEGGER, Martin. “Schlageter’in Anısına”. Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002d. 51-52.
- HEIDEGGER, Martin. “Teknik Sorusu”. Çev. Necati Aça., *Teknik ve Dönüş*. Ed. Erkan Uzun. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998b. 47-59.
- HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles Metafizik 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Çev. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008b.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Early Greek Thinking*. Çev. David Farrel Krell ve Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time*. Çev. Theodore Kisiel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013a.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Çev. Gregory Fried ve Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*. Çev. Daniel O. Dahlstrom. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Çev. Richard Taft. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1997a.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013b.
- HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*. Çev. Joan Stambaugh. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1972.

- HEIDEGGER, Martin. *Ontology-Hermeneutics of the Facticity*. Çev. John van Buren. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Özdeşlik ve Ayrım*. Çev. Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997b.
- HEIDEGGER, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşı. Ankara: De Ki Basım Yayın, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstadter), Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis: 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *The End of Philosophy*. Çev. Joan Stambaugh. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics World Finitude Solitude*. Çev. William McNeill ve Nicholas Walker. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008a.
- HORKHEIMER, Max. *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- HUSSERL, Edmund. "Fenomenoloji". Çev. Aydın Gelmez. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6 (2010): 29-48.
- HUSSERL, Edmund. "Noematik Anlam ve Nesne Bağı". Çev. Metin Bal ve Feysel Taşçier. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6 (2010c): 55-69.

- HUSSERL, Edmund. "Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler". Çev. Taşkıner Ketenci. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6 (2010b): 49-54.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations-An Introduction to Phenomenology*. Çev. Dorion Cairns. Hague: Martnius Nijohff, 1973a.
- HUSSERL, Edmund. *Experience and Judgement-Investigations in a Genealogy of Logic*. Çev. James S. Churchill. London: Routledge & Keagan Paul, 1973b.
- HUSSERL, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çev. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çev. W. R. Boyce Gibson. Norwich: George Allen & Unwin Ltd, 1969.
- HUSSERL, Edmund. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. Çev. Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007.
- HUSSERL, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Çev. William P. Alston ve George Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973c.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- KANT, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009a.
- KANT, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Ioanna Kuçuradi, Füsün Akatlı, Ülker Gökberk. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009b.
- KEARNEY, Richard. *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*. Çev. Barış Özkul. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

- KRELL, David Farrel. "Heidegger Nietzsche Nazizm". Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002. 137-158.
- KÜÇÜKALP, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- LAWTON, Philip. "Levinas' Notion of the 'There Is'". *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 249-260.
- LEVINAS, Emmanuel. "Truth of Disclosure and Truth of Testimony". Çev. Iain MacDonald. *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi. Indiana: Indiana University Press, 1996c. 97-109.
- LEVINAS, Emmanuel. "Ideology and Idealism". *The Levinas Reader*. Ed. Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989. 235-249.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*. Çev. Seán Hand. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997a.
- LEVINAS, Emmanuel. "Aşkınlık ve Kötülük". Çev. Özkan Gözel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012a. 151-169.
- LEVINAS, Emmanuel. "Aşkınlık ve Yükseklik". Çev. Hakan Yücefer ve Zeynep Direk. *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001a. 115-129.
- LEVINAS, Emmanuel. "Başka'nın İzi". Çev. Erdem Gökyaran. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001b. 129-147.
- LEVINAS, Emmanuel. "Biriciklik Üzerine". Çev. Medar Atıcı. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001c. 191-199.

- LEVINAS, Emmanuel. “Dehşeti Onaylar Gibi”. Çev. Ceylan Uslu ve Zeynep Direk. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001d. 87-91.
- LEVINAS, Emmanuel. “Etik ve Siyaset”. Çev. Özkan Gözel ve Cemalettin Haşimi. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012b. 299-311.
- LEVINAS, Emmanuel. “Etik ve Sonsuz”. Çev. Özkan Gözel., *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001e. 295-345.
- LEVINAS, Emmanuel. “Felsefe ve Sonsuz Fikri”. Çev. Cevriye Demir Güneş. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012c. 133-151.
- LEVINAS, Emmanuel. “Felsefe, Adalet ve Aşk”. Çev. Medar Atıcı. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001g. 241-260.
- LEVINAS, Emmanuel. “Fenomenolojiden Etiğe”. Çev. Özkan Gözel. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001h. 260-284.
- LEVINAS, Emmanuel. “Fenomenolojik Varlık Kuramı II: Bilincin Yönelimselliği”. Çev. Özkan Gözel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012d. 113-133.
- LEVINAS, Emmanuel. “Heidegger ve Ontoloji”. Çev. Elis Simson. *Heidegger: Varlığın Çobanı Cogito* Sayı: 64 (2012e): 19-51.
- LEVINAS, Emmanuel. “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”. Çev. Zeynep Direk. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001i. 41-50.
- LEVINAS, Emmanuel. “İsrail Devleti ve İsrail Dini”. Çev. Hamdi Özyel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012f. 321-329.
- LEVINAS, Emmanuel. “Laiklik ve Ahlâk”. Çev. Özkan Gözel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012g. 329-345.

- LEVINAS, Emmanuel. “Öteki, Ütopya, Adalet”. Çev. Ayşen Arıöz. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012h. 61-75.
- LEVINAS, Emmanuel. “Öz ve Çıkarırsızlık”. Çev. Melih Başaran. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001j. 147-163.
- LEVINAS, Emmanuel. “Siyaset, Sonra!”. Çev. Özkan Gözel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012i. 311-321.
- LEVINAS, Emmanuel. “Tanrı ve Felsefe”. Çev. Özkan Gözel ve Zeynep Direk. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001k. 163-191.
- LEVINAS, Emmanuel. “Tanrı’nın İradesi ve İnsanların İktidarı”. Çev. Umut Öksüzan. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001l. 218-241.
- LEVINAS, Emmanuel. “Varlıkbilim Temel midir?”. Çev. Erdem Gökyaran. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001m. 76-87.
- LEVINAS, Emmanuel. “Varolansız Varoluş”. Çev. Erdem Gökyaran. *Sonsuza Tanıklık*. Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2001n. 50-58.
- LEVINAS, Emmanuel. “Yahudi Geleneğinde Vahiy”. Çev. Yusuf Türker ve Özkan Gözel. *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012j. 345-375.
- LEVINAS, Emmanuel. *Alterity&Transcendence*. Çev. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*. Çev. Richard A. Cohen ve Michael B. Smith. Illinois: Northwestern University Press, 1998a.
- LEVINAS, Emmanuel. *Dört Talmud Okuması*. Çev. Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011b.

- LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous-On Thinking of the Other*. Çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998a.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity-Conversations with Philippe Nemo*. Çev. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. *Existence&Existents*. Çev. Alphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2001f.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanism of the Other*. Çev. Nidra Poller. Chicago: University of Illinois Press, 2003a.
- LEVINAS, Emmanuel, *Maurice Blanchot Üstüne*. Çev. Kudret Aras. İstanbul: Monokl Yayınları, 2011c.
- LEVINAS, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind*. Çev. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998b.
- LEVINAS, Emmanuel. *On Escape*. Çev. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Outside the Subject*. Çev. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Proper Names*. Çev. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press, 1996b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011a.
- LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Çev. André Orianne. Illinois: Northwestern University Press, 1998b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity-An Essay on Exteriority*. Çev. Alphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998c.

- LEVINAS, Emmanuel. *In the Time of the Nations* Çev. Michael B. Smith. Indiana: Indiana University Press, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Çev. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- LILLY, Reginard. “Levinas’ın Heideggerci Fantazması”. Çev. Onur Varolun. *Heidegger Paris’te*. Ed. Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014. 353-387.
- LINGIS, Alphonso. “The Elemental Imperative”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 260-278.
- LINGIS, Alphonso. *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, (Çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 1997.
- LÖWİTH, Karl. “Heidegger’in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları”. Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002. 86-103.
- LYOTARD, Jean François. *Fenomenoloji*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- LYOTARD, Jean François. *Heidegger and “the Jews”*. Çev. Andreas Michel ve Mark S. Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- MAJER, Ulrich. “The Origin and Significance of Husserl’s Notion of the *Lebenswelt*”. *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s Crisis of European Sciences*. Ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger. California: Stanford University Press, 2010. 46-63.

- MARION, Jean-Luc. "A Note Concerning the Ontological Difference". *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. Routledge, New York: 2005. 337-352.
- MARX, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.
- MEMMI, Albert. *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*. Çev. Şen Süer İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- MENSCH, James, Richard. *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. New York: State University of New York Press, 1988.
- MOYN, Samuel. *Origins of the Other-Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. New York: Cornell University Press, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. "Heidegger'in Kökensel Etiği". Çev. Volkan Ay. *Heidegger Paris'te*. Ed. Sadık Erol Er. Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2014. 387-421.
- NANCY, Jean-Luc. "The Being-With of Being-There". Çev. Marie-Eve Morin. *Continental Philosophy Review* Sayı 41 (2008): 1-15.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik*. Çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- OVERGAARD, Søren. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 2004.
- ÖKTEN, H. Kaan. "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar". *Heidegger: Varlığın Çobanı Cogito* Sayı: 64 (2012): 89-106.
- PEPERZAK, Adriaan T. "Jewish Existence and Philosophy". *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion*, Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005a. 242-253.
- PEPERZAK, Adriaan T. "Levinas' Method". Çev. Jeffrey L. Kosky. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas,*

Phenomenology and His Critics. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005b. 312-326.

PEPERZAK, Adriaan T. "Transcendence". *Ethics as First Philosophy-The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. Ed. Adriaan T. Peperzak. New York: Routledge, 1995. 185-193.

PEPERZAK, Adriaan T., *Beyond-The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Illinois: 1997a.

PEPERZAK, Adriaan T. *Platonic Transformations-With and After Hegel, Heidegger, and Levinas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997b.

PLATON. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001.

RANCIÈRE, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *Uyuşmazlık-Politika ve Felsefe*. Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Aralık Yayınları, 2005.

RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

RICHIR, Marc. "Avrupa'nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu". Çev. Ömer Albayrak. *Avrupa'nın Krizi-Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Ed. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007. 101-116.

RICOEUR, Paul. *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Çev. Edward G. Ballard ve Lester E. Embree. Illinois: Northwestern University Press, 2007.

RUSSELL, Matheson. "Fenomenoloji ve Transendental Felsefe". Çev. Kamuran Gödelek. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* Sayı 6 (2010): 128-143.

- SARTRE, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.
- SHEEHAN, Thomas. “Heidegger ve Naziler”. Çev. Ahmet Demirhan. *Heidegger ve Nazizm*. Ed. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları, 2002. 10-40.
- SOYSAL, Ahmet. “Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry”. *Avrupa'nın Krizi-Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Ed. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007. 74-86.
- SOYSAL, Ahmet. *Birlikte ve Başka I ve II*. İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
- SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- SPINOZA, Benedictus. *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- STEINER, George. *Heidegger*. Çev. Süleyman Sähra. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- SURBER, Jean Paul. “Kant, Levinas, And the Thought of the ‘Other’”. *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol II Levinas and the History of Philosophy*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. Routledge, New York: 2005. 296-325.
- THOMSON, Iain D. *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. Çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.
- UYGUR, Nermi. *Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- VATTIMO, Gianni ve ZABALA Santiago. *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*. Çev. Erhan Kuçlu. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Ali Kozbek. İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1986.

- WOLIN, Richard. *Heidegger'in Çocukları*. Çev. Hüsametdin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.
- WYSCHOGROD, Edith. "Emmanuel Levinas and the Problem of Religious Language". *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion*. Ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005. 339-365.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity- A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Çev. Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, 2001.
- ZIMMERMAN, Michael E. *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*. Çev. Hüsametdin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/08/2015

Tez Başlığı / Konusu: FENOMENOLOJİDEN POLİTİKAYA 20. YÜZYILDA BAŞKALIK SORUNU

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:


1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: ONUR KARTAL
Öğrenci No: H06144038
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI


Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>
Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY**

Date: 19/08/2015

Thesis Title / Topic: THE QUESTION OF OTHERNESS IN THE 20TH CENTURY FROM PHENOMENOLOGY TO POLITICS

My thesis work related to the title/topic above:


1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: ONUR KARTAL
Student No: H06144038
Department: PHILOSOPHY
Program: PHILOSOPHY
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL


 Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 24/08/2015

Tez Başlığı / Konusu: FENOMENOLOJİDEN POLİTİKAYA 20. YÜZYILDA BAŞKALIK SORUNU

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 274 sayfalık kısmına ilişkin, 24/08/2015 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: ONUR KARTAL
Öğrenci No: H06144038
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Cemal Güznel



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY**

Date: 24/08/2015

Thesis Title / Topic: THE QUESTION OF OTHERNESS IN THE 20TH CENTURY FROM
PHENOMENOLOGY TO POLITICS

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 24/08/2015 for the total of 274 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 4 %.

Filtering options applied:

- 1- Approval and Declaration sections excluded
- 2- Bibliography/Works Cited excluded
- 3- Quotes excluded
- 4- Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: ONUR KARTAL
Student No: H06144038
Department: PHILOSOPHY
Program: PHILOSOPHY
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

