

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ONUR KARTAL

Başkasının Politikası

Husserl, Heidegger, Levinas



*"Husserl'in fenomenolojik metodolojisi, başkalık sorununu epistemo-
lojinin sınırlarına hapsederken başkalığa ilişkin bütün tartışmayı yeni
bir nesnellik ufkı ve yeni bir yöntem arayışı içinde kaybediyor;
Heidegger'in fundamental ontolojisi, birlikte-olmayı, insan varoluşu-
nun yapısal bir belirlenimi olarak teslim ediyor; ama vardığı yer sahici
bir halk hareketinden başka bir şey değil, Mit [ile] edatını Sein [varlık]
uğruna feda ediyor. Elbette ki Levinas'ın yeri ayrı. İlk kez o Avrupa
kültürünün krizini, benin başkasıyla somut etik ilişkisini merkeze ala-
rak çözüme kavuşturmayı denemiş ve başkalığın indirgenemez farkın-
dan taviz vermeyen bir etik felsefeyi bütün bir etik tarihinde eşine
benzerine rastlanmayan bir tarzda olgunlaştırmıştır. Gelgelelim
Levinas da, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi etik düzlemin ötesinde
politik bir boyuta taşıyamıyor..."*

Başkası, diğer bir özne olmaktan öte, bir "ikinciliği", yabancılığı, belir-
sizliği işaret eden, "tekinsiz" bir kavram. Modern kudretli "Ben"-
öznenin oryantalizmle bütünlenen hikâyesi, bu kavramın tarihsel seyrini
içinde belki en itibarsız ve "yersiz" dönemidir. Peşinden, modernliğin
20. yüzyılda girdiği büyük kriz, müphem ve "tekinsiz" başkalık kavra-
mının kilit bir önem kazanmasına vesile oluyor.

Onur Kartal, böyle kurduğu bağlam içinde, "Batı"yı ve özneyi/özneliği
sorunsallaştırarak başkalık meselesiyle meşgul olmuş üç büyük düşü-
nürün bu alandaki mesaisini tartışıyor. Edmund Husserl'in "Başkalığın
fenomenolojisi", Martin Heidegger'in "Başkalığın fundamental ontoloji-
si", Emmanuel Levinas'ın "Başkalık etiği"... (Aynı zamanda, fenome-
noloji akımının gelişimini ve potansiyelini yeniden düşünmeyi sağlayan
bir muhasebe bu.) Bu düşünsel miras, devrimci mânâda "Başkasının
politikası"nı kurmak açısından taşıdığı sınırlılıklara, tıkanmalara da işa-
ret eden eleştirel bir bakışla ele alınıyor kitapta.



ONUR KARTAL Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olan Kartal, bütünleşik doktora programını da yine aynı bölümde “Fenomenolojiden Politikaya Yirminci Yüzyılda Başkalık Sorunu” başlıklı teziyle tamamladı. Say Yayınları tarafından basılmış olan *Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramdaki Serüvenler* adlı kitabın çevirmeni, *Biyopolitika Cilt 1-Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* ve *Biyopolitika Cilt 2 - Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* adlı çalışmaların editörüdür. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İletişim Yayınları 2470 • Politika Dizisi 159

ISBN-13: 978-975-05-2187-4

© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2017, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnu Abbas

DÜZELTİ ve DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ONUR KARTAL

Başkasının Politikası

Husserl, Heidegger, Levinas



Şebnem Yurtman'ın anısına...

10

11

12

İÇİNDEKİLER

Başkalığın Felsefi Serüveni	9
--	---

BİRİNCİ BÖLÜM

Başkalığın Fenomenolojisi: Edmund Husserl	39
Descartes momenti	43
Başka(sı)nın fenomenolojisi	53
<i>“İmkânsız ortaklık”</i>: Transendental öznelararasılık	64
Birinci çıkış: Doğru tanı, yanlış tedavi: Kriz ve kritik	75

İKİNCİ BÖLÜM

Başkalığın Fundamental Ontolojisi: Martin Heidegger	81
<i>Miteinandersein</i>	98
<i>Das Man</i>: Düşüş	105
Sahicilik, ölüm ve zaman	122
Kararlılık, vicdan, kader	131
“Bir rüyaya ağıt” : <i>Kehre</i> ’nin kaçınılmazlığı.....	140
İkinci çıkış: Fundamental ontolojiden politik nihilizme	150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Başkalık Etiği: Emmanuel Levinas	155
Varlığın ötesindeki iyi	159
Ontolojinin emperyalizmi ve başkalık etiği: <i>Bütünlük ve Sonsuz</i>	176
Yüz, sonsuzluk, tanrı	187

Cinayet, ölüm, utanç.....	196
Ontolojik kopuş: <i>Olmaktan Başka Türlü</i> ve radikal pasiflik.....	205
Üçüncülük bahsi ve başarısız bir etik ilahiyat denemesi.....	214
Üçüncü çıkış: Ya İsrail fikri ya da başka bir zeminin keşfi.....	229
SONUÇ	
Başkasının Politikası.....	235
KAYNAKÇA.....	259
DİZİN.....	269

Başkalığın Felsefi Serüveni

“Bugün ahlâk dediğimiz her şey dünyanın organizasyonu meselesiyle iç içe geçer. Hatta doğru hayat arayışının doğru siyaset biçimi arayışı olduğunu bile söyleyebiliriz.”

– Theodor W. Adorno (2012, s. 172)

“Kendi durumumuzun beyazların nezdinde bir hata değil, aksine kasıtlı bir eylem olduğunu ve hiçbir ahlâk dersinin beyaz adamı bu durumu ‘düzeltmeye’ ikna etmeyeceğini kavramak zorundayız.”

– Steve Biko (2014, s. 83)

“Felsefe ise, kendi payına, sahiden de Emperyalizm Çağı’nın evladı olduğunu kanıtladı.”

– Ranajit Guha (2006, s. 16)

Başkalık kavramı bu kitaba iki sebepten konu oldu. Bunlardan ilki, başkalığın nasıl olup da 20. yüzyıl felsefi düşüncesine yön veren isimlerin gündemine kurucu bir kategori olarak girdiği sorusuna yanıt arama arzusuuydu. Bu beni başka bir kavrama, kriz kavramının felsefi çözümlemesine götürdü. Öyle ki, özellikle 20. 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 kitabın ana başlıklarına konu olan Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas, bir yandan Avrupa kültürünün krizine bir çözüm arayışı

şı içine girdiler, diğer yandan da bu çözümü başkalıkla, başkasıyla ilişkilendirdiler. Burada sıkıntı yaratan husus, başkanın başkalığıydı. Zira söz başkalıktan açıldığında uyum, benzerlik ve aynılık temalarını sürekli öne çıkarma arzusuyla şekillenen bir felsefe tarihi geleneği, ister istemez 20. yüzyıl düşüncesinin eğilimini de belirliyor; başkanın başkalığının muhafaza edildiği bir toplumsallık düşüncesinin nasıl detaylandırılacağı konusunda yüzyıl, ciddi açmazlarla karşı karşıya kalıyordu. Bir diğer sorun, felsefenin giderek kendisini yalıtılmış bir pozisyona sıkıştırmıştı kaynaklanıyordu elbette. Tarihsel, toplumsal, kültürel, ideolojik, politik ve nihayet ekonomik kırılmalar yalnızca soyutlamalar düzeyinde kendilerine yer bulurken; başkalıkla krizin birbirleriyle ilişkisi, bu arka plandan azade bir şekilde tartışmaya açılıyor ve başkalığın bir çözüm üretmek şöyle dursun, Avrupa kültürünü kendi yıkımıyla nasıl karşı karşıya bıraktığı sorusu bir türlü layıkıyla yanıt bulamıyordu. Filozoflar, krizden çıkış için başkalığa müracaat etmek gerektiğini biliyorlardı şüphesiz, ama uzunca bir süre krize yol açan şeyin Avrupa kültürünün başkalıkla yüzleşme biçiminde saklı olduğunu akıllarından bile geçirmedi.

Oysa kavramın kendisi dahi kendi içerisinde bir düğümü barındırıyordu. Kökenleri daha en baştan kolayca baş edemeyeceğimiz bir kavramla karşı karşıya olduğumuzu şöyle veya böyle gösteriyordu. Mesele salt bir “ben” ile “başkası” arasındaki ilişkiden ibaret değildi. Bu iki kutup hiçbir zaman alelade iki özne kutbuna gönderme yapmadı. Başkası, hep bir muamma bir gizem olarak ama aynı zamanda hep bir ikincilik pozisyonunda, hiyerarşik olarak hep benden daha alt bir kademede anlam içeriğini buldu. Daha Germen dillerinin köklerinde *anþara* olarak karşımıza çıkan başkası, ikinci olana, ikinciliğe işaret etmekteydi. Sanskritçede *ántara*, uzakta, belirsiz olanı, farkı ve başkalığı içerimliyordu. Başkanın Almanca karşılığı *ander* böylece, etimolojik kökeninde yalnızca bir başka kişiyi değil, ikinci olanı, uzakta, belirsiz olanı ve nihayet farklılığı taşımaktaydı (Kronen, 2013, s. 30-31). Latince kökünde *alius* olarak karşımıza çıkan başka bizi, başkalarına ait olan ve “yabancı” anlamın-

da *aliēnus*'a, "herhangi birisi" anlamında *aliquis*'e, yine ikinci-liğe ve başkalığa gönderme yapan meşhur *alter*'e götürecekti. *Alius*'un Eski Saksoncada *elilendi*'de, Eski Yüksek Almanca-
daysa *elilenti*'de muhafaza edildiğini, bu sözcüğün "yabancı ülke" anlamına geldiğini de not etmek gerekiyor. Modern İngilizcede karşımıza çıkan ve bir anlamı da "başka türlü [*otherwise*]" olan *else* ifadesinin kökeni Latince *alius*'ta saklı (de Vaan, 2008, s. 34). Fransızcada *autre*, *autre*'den geliyor ve bizi götüreceği yer tahmin edebileceğimiz gibi Latince *alter* kökü. Yalnız Latince *alterare*'yi burada göz önünde tutmamız gerek; zira Fransızca *altérer* başkalaşmayı, değişimi ve dönüşümü ifade ediyor. Almanca *ander*'in kök komşusu *ändern*, Fransızca *autre* ile tam da bu Latince kökeninde buluşuyor ve değişim/değiştirme anlamını bünyesinde barındırıyor (Brachet, 2008, s. 21 ve 40). Birkaç dilde kavramın geçmişine uzanan bu etimolojik serüven bile kavramın salt benden başka bir özne kutbunu değil, ikinci, uzakta ve belirsiz olanı; hem yabancılığı hem de yabancı bir ülkeyi, ama aynı zamanda bir değişim ve dönüşüm hareketini ifade ettiğini gösterirken, felsefenin yalnızca benin benliğinin dışında bir öznenin varlığına işaret etmek üzere başkalığa başvurması, kavramla muhasebesiyle ilgili yüzlerce yıllık hüsrânını açıklamaya yetecektir sanıyorum.

* * *

Yine de başkalık bir şekilde, 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 girmişti. Aristoteles "dostluk" adı altında aslında benin başkasıyla ilişkisini tartışmaya açıyordu. *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarının ana gündemini oluşturan dostluğu, düşünmenin ve eylemenin daha yetkin bir formuna ulaşmanın yolu olarak belirlerken (Aristoteles, 2007, 1155a 15), dostluğun bu ikili düzleminde çok zaman harcamıyor ve onu hızla siyasal düzleme taşıyordu.

Dostluğun siyasal önemi, onun devletleri ayakta tutmasından ve yasa koyucuların adaletten çok dostluk üzerinde dur-

masından gelmekteydi. Burada dikkat çekici nokta, fikir birliğinin arzu edilen, uyusmazlığın ise uzak durulması gereken şeyler olarak işaretlenmesidir. Bu nokta önemlidir çünkü daha Antik Yunan'da dostluk, önce siyasetin konu alanına dahil edilmiş ve birebir ilişkinin düzlemi, toplumsal ilişkileri belirleyen siyasal organizasyonun kurucu unsuru olarak teşhis edilmiştir. Aristoteles, dostluğun ideal formunu uyumda bulunduğunu, erdeme uygunluk bakımından benzer kişilerin dostluğunun mükemmel olduğunu söylemiştir. 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. Söylemeye bile gerek yok ki, doğru kişiler, “aynı yöne dönmüktürler” (Aristoteles, 2007, 1167b).

Spinoza'nın *Etika*'sında ilk bakışta değişen bir şey yokmuş gibi görünür; aranan yine uyumdur. Ne var ki, bu yapıtta, benin başkasıyla karşılaşmasının dolaylı da olsa daha yoğun bir şekilde işlendiğine tanık oluruz. Bu yoğunluğun kaynağında Spinoza'nın duygulanımlara dair meşhur analizlerinin olduğu aşikârdır. Gayet iyi bildiğimiz gibi Spinoza duygulanımların, beden etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine neden olduğunun altını çiziyordu. Bu duygulanımlardan herhangi birinin upuygun sebebi olduğumuzda etkinlik, diğer durumlarda ise edilginlik meydana geliyordu (Spinoza, 2006, s. 130-131). Duygulanım dediğimizde elbette öncelikle sevinç ve kederden bahsediyoruz – sevinç, yetkinliğin artmasını sağlarken, keder, yetkinlikte bir azalmaya yol açıyor (Spinoza, 2006, s. 181). Ama tüm bunların zemininde göz ardı edilmemesi gereken başka bir anahtar kavram var: *conatus essendi*. Spinoza'ya göre, her şey, kendi varlığında devam etmek, kendi varlığını sürdürmek için çaba sarfeder (Spinoza, 2006, s. 138). Kendi varlığında de-

vam etmek için sarf edilen çaba, o şeyin özünü oluşturur. İşte Spinoza, 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. Bu nokta önemlidir çünkü daha sonra göreceğimiz gibi benin başkasıyla karşılaşması düşmanlık ve çatışma formunu aldığı anda artık bu ilişkiyi yalnızca epistemolojik ya da ontolojik bir zeminde değil, aynı zamanda duyguların yön verdiği bir süreç üzerinden okumamız gerekecek. *Parçalanma*'nın yazarı Chinua Achebe "bir halk için iyi olan bir şey, diğerleri için tiksinti uyandırır," (2011, s. 131) derken tam da ben ve başkasının kolektif düzlemdeki karşılaşmalarında iş başında olan duyguları işaret edecek. Ya da *Mezarı Olmayan Kadın*'ın yazarı Assia Djébar Cezayirli kadın direnişçi Süleyha'nın hikâyesinde komiser Costa'yla karşılaşmasına yoğunlaşacak. Costa, Süleyha'nın nefretini ve kibrini tartarken Süleyha, bu karşılaşma anının bir anda tecavüze dönüşüp dönüşmeyeceğini merak edecek: "Onaysız bir tecavüz, ama belki de nefretin olmadığı..." (Djébar, 2013, s. 85). Spinoza tam da karşılaşmalardaki bu duygulanım bağlamını gözden kaçırmadığı için çok önemlidir. Sevgi ve keder bir yandan bireysel bir karşılaşmayı belirleyen duygulanımlar oldukları kadar, toplumsal bir karşılaşmayı da aynı ölçüde koşullarlar. Hem bireysel hem de kolektif karşılaşmaları belirleyen duygulanımlar, bu karşılaşmaların ardında yatan iktidar ilişkileri, ekonomik sömürü ve sömürgeleştirme pratikleriyle dolayım lanırlar.

Uyum bahsine geri döndüğümüzde Spinoza cephesinde çok da yeni bir şey olmadığını görürüz: “[A]ynı tabiatı 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” (2006, s. 213). 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 sonuç, varlığın muhafazasına hizmet edecek karşılaşmaları sabote eden taraflara yönelik keder duygulanımının ister istemez bu tarafları ortadan kaldırma yönünde bir istekle sonuçlanacağıdır. Daha basit bir ifadeyle, uyumu arzulayan, uyumsuzluğu üretime karşı kederlenmekle kalmaz; onu ortadan kaldırmak ister. Spinoza bu riski ortadan kaldırmak için akıl ilkesine başvurur. Tekil karşılaşmalar düzeyinde insana en faydalı olan şeyin, onun tabiatıyla uyuşan başka bir insan olduğunu söylemiştik. Bu ilişki ancak akıl ilkesiyle tesis edilebilir. İnsanların bir toplum etrafında ortaklaşmalarını sağlayan ahenk faydalı, ahenksizlik ise kötüdür; Spinoza’nın arzusu başkalarıyla birlikte akıl ilkesi etrafında uyum üzerinde yükselen bir toplumsal yaşamın inşasıdır.

Kant’ta ise Spinozacı manada akıl ilkesinin detaylandırıldığına fakat duygulanımların benin başkasıyla ilişkisindeki can alıcı rollerinin gündeme alınmadığına tanık oluruz. 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 gelmiş; her bir karşılaşmada tarafların eylemlerine ve daha da önemlisi istemelelerine yön verici unsur olarak bu yasa başvuru noktasına dönüşmüştür. Kant’ın eylem alanındaki ölçütü, gayet iyi bilindiği gi-

bi açık ve nettir: Eylemlerimizi belirleyen pratik ilkeler, öznenin yalnızca kendi istemesi için geçerli olduğunda öznel, her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olduğunda ise nesnel-dirler (Kant, 2009b, s. 21). Öznel olandan nesnel olana geçiş zorunludur ve Kant'ın aradığı şey, içerikten biçime, bireysel-den toplumsala, tekilden evrensele geçiştir; bir kez bu geçiş tesis edildiğinde eylemlerde istemeleri belirleyen yasa, benden ya da başkasından bağımsız olarak gücünü kendi mutlaklığından alacaktır.

Benin başkasıyla ilişkisinin, saf pratik aklın yasasının dola-yımıyla belirlenmesinin önemi burada açığa çıkar. Pratik akıl aracılığıyla ben, koyduğu yasaya tabi olmasıyla başkasına karşı eylemlerini belirlemelidir. Sadece bu koşulla, aynı zamanda hem yasa koyucusu hem de uyruğu olduğu “ahlâk ülkesi”nin bir üyesi olabilir (Kant, 2009b, s. 91). Saf pratik aklın çizdiği sınır sayesinde, ben, eylemlerinin ardında yatan istemesini yasaya tabi hale getirerek evrenselliğin ufkunu belirleyecektir. Kant, benin başkasıyla tekil somut ilişkisine yoğunlaşsa da aklındaki hep yasa ve tür olarak insandır. Kutsallığın kaynağı, tekil olarak ben ya da başkası değil, ahlâk yasası ve tüm insanlıktır. “İnsan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık” kendisinde amaçtır; “özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir” (Kant, 2009b, s. 96).

Şüphesiz Kant'ın arayışı içinde 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. Ahlâk yasaları ve bunların ilkele-ri, insana uygulandıklarında, insana ilişkin bilgidен bir şey almazlar, aksine akıl sahibi bir varlık olarak insana *a priori* yasalar verirler (Kant, 2009a, s. 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 keyfililiğine baskın çıkar (Kant, 2009a, s. 13-14). Kant, kişinin öznel eğilimlerine karşı yasanın nesnel zorunluluğunu çıkararak ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, her iki kutbun bireysel eğilimlerinin rastlantısallığından soyutlar ve çoğu kez bu eğilimlere karşı durmayı gerektiren yasal zorunluluğa tâbi kılar.

Tekil karşılaşmaların sonsuz varyasyonları ve bu varyasyonlara eşlik eden fark unsurunun yol açabileceği muhtemel arızalarla canımızı sıkmak istemiyorsak Kant’ın çizdiği rotayı makul bulabiliriz. Ancak kabul edelim, Kant’la ilgili asıl mesele yasanın tahakkümüyle değil başkalığın yok-yeriyle ilgilidir. Başkalık tartışması, Aristoteles’te dostluk kavramı altında ya da Spinoza’nın duygulanım etiğinde dolaylı da olsa kendisine yer bulabilmişti. Kant’a geldiğimizdeyse, benin başkasıyla ilişkisi daha soru konusu edilmeksizin yasayla dolayımlanır ve yasa koyucu insanın yasaya tabiyetiyle 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 ahlâk ülkesinin üyesi haline gelecektir.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Postkolonyal Aklın Eleştirisi*’ni (1999) yazmasaydı Kant’ın başkanın yerine yasayı ikame eden çözüm önerisini makul bulabilirdik. Ama Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde (2007), Avustralya Aborjinlerine ya da Güney Amerika yerlilerine baktığımızda insanın neden varolması gerektiğine dair sorunun kolay kolay yanıtlanamayacağını söylediğinde bu Spivak’ın gözünden kaçmaz. Spivak, bunu önemsiz bir retorik detay olarak görmeyi reddederken Kant’ın yasaya tabi etisinin başkalık mevzusunda nasıl tökezlediğini olanca açıklığıyla gözler önüne serer. Kant’ın söylediklerindeki gizli emperyalist aksiyomatığı teşhir eden Spivak, Tierra del Fuego yerlilerin ya da New Hollanlı Aborjinlerin Kant’ın *Kritikinin* dünyasında sözün ya da yargının öznesi olamayacaklarını net bir şekilde gösterir (1999, s. 26). Kant’ın yasası evet evrenseldir; evet her yeri kuşatır, ama başkaya yer bırakmaz...

19. yüzyıla geldiğimizde işler ilginçleşmeye başlar. Başkalık giderek felsefi öğretiler içerisinde kök salar hale gelir. Felsefenin optiğinden baktığımızda bu ani değişimi anlayamayız. Ama Edward Said'e kulak verdiğimizde, 18. yüzyılın ortalarından itibaren ve elbette 19. yüzyıla uzanan zaman diliminde Avrupalı olmayan dünyaya keşif yolculuklarının olağanüstü bir şekilde arttığını, Avrupa'da Şark'a yani mutlak başkanın mekânına ilişkin düzenli bilginin giderek genişlediğini görürsek tablo biraz daha netleşir (2014, s. 49). Dönem, sömürgeciliğin hızla profesyonelleştiği ve emperyalizmin ipuçlarının artık filizlendiği dönemdir. Başka olanın felsefenin gündemine daha kuvvetli girmesinin temel sebebi de budur. Yani Fichte'de güçlü bir yankısını bulan ben-ben/olmayan karşıtlığının arka planında bütün bir kıtanın seyrinin kökten bir dönüşüm sürecine girdiğini, bunun kavramsal arenadaki karşılığının Şarkiyatçılık olduğunu görmemiz gerekiyor. Bunun için de Said'in ifadesiyle, felsefecinin siyaset ve ideolojiden uzakta salt felsefe eğitimi gördüğü bahanesiyle başvurduğu kaçış düzeneğini terk etmeliyiz (2014, s. 23). Bu yüzden Fichte'den Hegel'e ve Nietzsche'ye uzanan düzlemde başkalığa ilişkin sorunun zorunlulukla siyasal bir zeminde formüle edilmesi gerektiğini sürekli akılda tutmakta fayda var.

Bir başka husus da artık "ben" kategorisinin çok güçlü bir şekilde sahneye çıkmasıdır. Ben, hem dünyayla hem de başkasıyla ilişkisinde yasa koyucu özne olarak, Descartes'tan bu yana felsefenin hareket noktasıdır zaten. Ancak ben, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl boyunca artık yalnızca epistemolojinin ve ontolojinin değil, aynı zamanda siyasetin ve etiğin de yasalarını koyar. Hem siyasal hem de kültürel boyutta başkasının üzerinde konumlandırılır. Hem dünyayı anlamlandırma noktasında bir kutup yıldızı, hem de dünyanın organizasyonunun politik failidir. Bütün soruların cevabı onda saklı olduğu gibi, dünyanın gizemini çözecek kâşiftir. İktidarı elinde tutan özne olarak "ben", başkasına hem anlamını verir hem de haddini bildi-

rir. Başkasıyla kurduğu ilişki, tıpkı doğayla kurduğu ilişkide olduğu gibi zora dayalı bir süreçtir. Zor, epistemolojik, ontolojik ya da politik düzlemde yasa koyucu özne olarak “ben”in pozisyonunu teminat altına alan unsurdur. Said’den Spivak’a kadar epistemolojik şiddet kavramsallaştırmasının “ben” kadar denk düştüğü başka bir kategori yoktur. Ben, felsefi bağlamda transendental ego; sömürge koşullarında Beyaz Adam; toplumsal cinsiyet bağlamında erkek; Şarkiyatçılık bağlamında Avrupalı aydın; kapitalist üretim koşulları evreninde sermayedar olarak karşımıza çıkar. Ama her defasında tözselliğini, yani başkayla ilişkisini zora dayalı bir süreç olarak örgütleyen mekanizmasını muhafaza eder. Nasıl ki, Kant’ın anlama yetisi, yasaları doğadan devşirmek yerine bizzat kendi yasalarını doğaya dayatır, ben de başkayı kendi yasasından mahrum bırakacak ve zor aracılığıyla başkasına ilişkin yasayı kendisi koyacaktır.

Fichte, ben kategorisine dair bu çerçevenin oluşmasında hiç değilse felsefe cephesinde Kant’tan sonra en büyük rolü oynar. Zira Fichte’nin meşhur *Wissenschaftslehre*’sinin mantıksal bilimsel bir transendental felsefe olarak çekirdeği saf ben’dir: düşünme yetisinin düzenleyici ilkesi olarak saf Ben (2006c, s. 175) aynı zamanda, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz ilkesi ve tüm bilinçlerin dayanağı olan, yani bilinci olanaklı kılan “A, A’dır” önermesinin ilk belirlenimidir (2006b, s. 201).

Bu kadarla sınırlı değil. Fichte için “ben,” farklılıklar içinde aranan birliğin, düzenin ve uyumun kurucusudur: “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” (2006e, s. 55). Ben, düzen ve uyumdan yoksun sonsuzluğa, düzenin ve uyumun yayılacağının teminatıdır. İnsan dünyası da böylesi bir düzen ve uyum etrafında bir araya gelir. Farklı bedenler içindeki her bir tin, tek bir tini meydana getirmek için çaba sarf eder (Fichte, 2006e, s. 56). Ben merkezinde her şeyi kapsayacak tarzda genişleyecek bu düzen ve uyum sayesinde nerede yaşarsa yaşasın her bir insan, “ben, varım” di-

yebildiği ölçüde bir diğerrinin yoldaşı ve kardeşı olur (Fichte, 2006e, s. 58).

Bu satırlara hükmeden “ben” kategorisi, elbette Avrupalı özneyi işaret eder. Benin, dünyaya getirmesi muhtemel düzen ve uyum, şedit araçların devreye sokulmasını zorunlu kılar. Ama şunu da teslim etmek gerekir ki, ilk defa Fichte’yle birlikte, başkasının yüzünde görünüşe gelen *fark*, öznelerarası ortaklık tartışmasının içerisinde güçlü bir şekilde dahil edilmiştir. Son kerte de arzu edilen yine uyum ve düzendir ama fark kendisine aynı olanın ufkunda yer bulabilmiştir.

Farkın, Fichte felsefesi için aşılması gereken arızı bir basamak olduğu kanaati oluşabilir. Oysa durum bunun tam tersidir. Fichte için bizdeki herhangi bir öznel 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: “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 tesa düfi 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. Tahmin edebileceğiniz gibi, ben-olmayan olumsuz bir kavramı ifade eder: “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-olmayandan değil ras-

yonel 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 başkalığa ancak varlık düzeyinde tam manasıyla bir yer açıldığına dikkat etmemiz gerekir. Yine de Fichte'nin, başkalığı benin kategorilerine tercüme ederken sergilediği kuramsal performansını göz ardı edemeyiz. Fichte, ben'in ben-olmayan'a kendi formunu dayatmasının gerekli olduğunun altını ısrarla çizer. 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* hedeflemelidir. Ama bunu yaparken, ben'in saf formuyla olan uyumunu ölçüt kabul etmeli 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, diğer yandan da dışsal olanın kavramlarımıza göre değiştirilmesi 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 nihai kertede rasyonel bir varlık olması sebebiyle bir başka-ben olarak, aynı olanın düzenine dahil edilirler (Fichte, 2006a, s. 120).

Fichte için de toplumsallığın kurucu unsuru tıpkı Aristoteles, Spinoza ve Kant'ta olduğu gibi rasyonelliktir. Rasyonelliğin ayırt edici özelliği ise, onun aynı zamanda kavramlar tarafından yönetilen amaçlı bir etkinlik olmasıdır. Amaçlanan şeyse, çokluğun birlik içindeki uyumudur (Fichte, 2006a, s. 126). Fichte, bu toplumsallık ufkunda benin başkalarının nasıl düşündüğünü bilemeyeceğini söyler ve benin kendi düşünme biçimini başkalarının düşünme tarzları üzerine kuramayacağını teslim eder. Yine de rasyonel olan, bizi nasıl rasyonel düşünmeye zorluyorsa, başkalarının da bizim gibi düşünmeleri gerekir:

“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 zorlar. Etkileşimin ise iki farklı boyutu vardır. İletişim kurma dürtüsü bunlardan ilkidir. İkincisi ise yukarıda söylediklerimize paralel bir şekilde aynı olanı tesis etmeye hizmet eder: Diğer herkesi kendimizle mümkün olduğunca eşit kılmak (Fichte, 2006a, s. 135). Böylece ben ile başkası arasındaki ilişki, benim, başkasını kendisiyle aynı düzeye taşıma hedefinde anlamını bulur: “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, s. 159-160; italikler bana ait).

Sömürgeciliğin jargonunu Fichte’nin eserinin satır aralarında keşfetmek güç değil. Başkasını benimle eşit kılmak, başkalarının gelişiminin sorumluluğunu üstlenmek... Tüm bunlar Tayeb Salih’in “Beyaz Adam’ın horgörüsü” (2016, s. 63) dediği şey değil midir?: “Siz, Said Bey, bizim Afrika’daki uygarlık görevimizin boşuna olmadığı gerçeğini kanıtlayan en iyi örneksiniz. Sizi eğitmek için verdiğimiz onca emekten sonra, sanki ormandan ilk kez çıkıyormuş gibisiniz” (Salih, 2016, s. 93). Fazla kötü niyetli olduğumu düşünebilirsiniz ama tam da Conrad’ın dediği gibi “dünyanın fethi, yani dünyanın tenleri bizimkinden farklı ya da burunları bizimkilerden az daha yassı olan insanların elinden alınması işi, üzerine düşünecek olursa, pek de hoş bir şey” değildir. Bu tutumu ancak bir fikrin kurtaracağını söyler Conrad; “duygusal bir bahane değil, gerçek bir fikir” (Conrad, 2007, s. 14). Fichte bu fikrin temsilcisidir işte; bu fikir tarafından kuşatılmış, esinini bu fikirde bulmuştur. Fichte, başkılığa kendine özgü bir pozisyon veriyor gibi görünür; ben ve başkası arasındaki ilişkiyi de diyalektik bir süreç üzerinden okumayı dener. Ama benim, başkasının üzerinde olduğu, benim kendi kategorilerini başkasına dayattığı, başkasının gelişimini-

ni üstlendiği ve onu keñdi seviyesine çıkmaya zorladığı bir hiyerarşik düzeni tesis etmeyi de ihmal etmez...

Felsefi literatürde ben ve başkası arasındaki diyalektik gerilimin zirvesini Hegel'de bulduğunu düşünüyorum. Hegel, buraya kadar izlediğimiz hattan beslenir ama benin başkasıyla karşılaşmasını bütünyle farklı bir bağlama taşır. Bu karşılaşmayı bir tanınma mücadelesi zeminine oturtarak analiz eder. Başkalıktan hareketle yaklaştığımızda meşhur efendi-köle diyalektiğinin, bu karşılaşmanın adından başka bir şey olmadığını rahatlıkla görebiliriz. Bilincin özbilinç olma serüveni böylesi bir karşılaşma zemininde cereyan eder: "Özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır" (Hegel, 2004, s.131).

Bir özbilinç ancak bir başka özbilinç için vardır ve özbilinç ancak başkasınca tanınmasıyla özbilinç olabilir. Nasıl Fichte Benin, ben-olmayanla karşıtlığında saf Ben olacağını iddia ediyorsa Hegel de, ben-olmayanı başka bir bilinç sahibi varlığa uyarlar. Benin başka bir benin dolayımından geçerek özbilinç olabileceğini öne sürer. Burada kritik husus, 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 belirtik olur" (Hegel, 2004, s. 131). 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 bu aşamada karşımıza çıkar. 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 görmez, aksine başkasında gördüğü kendisidir.

Hegel'in başkalık tartışmasına bir diğer hayatî katkısı, başkasını da benle eşit pozisyonda, aynı arayış içerisinde başka bir aktör olarak konumlandırmasıdır. Hegel, yalnızca özbilincin doyuma ulaşabilmesi için kendi dışına çıkmasını bir koşul olarak koymamış, aynı zamanda bu süreci her iki tarafın da et-

kin bir şekilde müdahil oldukları bir karşılıklılık ekseninde düşünmüştür: “[B]aşkası da eşit ölçüde bağımsızdır, kendi içinde kapalıdır, ve onda onun kendisi yoluyla olmayan hiçbir şey yoktur”(Hegel, 2004, s. 133). Hegel, belki kendisinden sonraki düşüncede de eşine az rastlanır bir şekilde, benin başkasıyla ilişkisini iki tarafın da eşit düzeyde kurucu birer aktör olduğu, özbilinç olma uğruna başkasının da kendi bağımsızlığını riske attığı karşılıklı bir devinim süreci olarak okur. 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. Tüm bunları, bahsettiğimiz tanınma mücadelesinin ölümüne bir mücadele olduğu savıyla birlikte düşündüğümüzde, Hegelci perspektifin günümüz tanınma siyaseti tartışmalarına damgasını vurmasını sağlayan belki de en can alıcı unsurlarından biriyle karşılaşırız. Bir bilincin kendisini başka bir bilince sunuşu,

[y]aşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur. Bu sunuş ikili bir eylemdir: Başkasının eylemi ve kendi kendisinin eylemi. (...) İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım 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 Hegel düşüncesinde, boyun eğen taraf köle [Knecht], galip gelen taraf ise efendi [Herr] olarak kavramsallaştırılır. Efendi, özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, köle ise özü bir başkası için yaşamak olan bağımlı bilinçtir. Ancak bu tabloda ne efendi ne de köle, özbilincin doyumunu

na ulaşabilirler. Efendi bir yandan kendine tabi bir varlıkla ilişkide olduğundan, bağımsız bir bilinç tarafından tanınma imkânından mahrum kalmıştır. Zira köle, artık bağımlı bir bilinçtir. Diğer yandan efendinin, “şey”le yani doğayla ilişkisi artık köleyle dolayımланmıştır. Böylece şeyin bağımlı yanını, yani kölenin dolayımından geçtiği kadarını alır ve onunla yalnızca yararlanma düzeyinde temasa geçer. Bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır. Köle ise hem doğayla dolaysız ilişkiye girme fırsatını bulur, hem de kendisini baştan aşağıya sarsan ölüm korkusuyla kendi benliğinin bilincine varma şansını yakalar. Ne var ki, o da başkası için varlık olarak efendiye tabidir (Hegel, 2004, s. 138-139).

Peki, başkası, Hegel düşüncesine kurucu bir aktör olarak nasıl girebilmiştir? Ve belki de daha önemlisi bilincin özbilinç olma sürecinde ölümüne bir mücadelenin gerekliliği nasıl kendisine bir felsefe yapıtında yer bulabilmiştir? Susan Buck-Morss bu sorulara kuvvetli bir cevap veriyor: Haiti Devrimi! Buck-Morss Hegel’in Afrika’daki köle ayaklanmalarından haberdar olduğunu iddia eder. Köle-efendi diyalektiğinin Hegelci kavramsallaştırmasının esinini Haiti Devrimi’nde bulduğunu öne süren Buck-Morss, Hegel’in evrensel tarihinde aslan payını Haiti devriminin aktörlerine verir: “Hegel gerçek köleler ve onların devrimci mücadelelerinden hiç şüphesiz haberdardı. Karrierinin belki de en siyasi ifadesiyle, Haiti’deki sansasyonel olayları *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki argümanının temel taşı olarak kullanmıştır. Karayıplı kölelerin efendilerine karşı gerçekleştirdiği fiilî ve başarılı devrim, tanınmanın diyalektik mantığının dünya tarihinin tematiği, özgürlüğün evrensel olarak gerçekleşmesi hikâyesi şeklinde görünür hale geldiği andır” (Buck-Morss, 2012, s. 72). Buck-Morss’un dikkat çektiği nokta yalnızca alternatif bir Hegel okuması için değil, aynı zamanda merkez öznenin, Avrupa öznesinin ve kültürünün bunalımdan çıkışı için ipuçlarını da bünyesinde barındırır. Şöyle ki, Hegel örneğinde *Tinin Fenomenolojisi* en devrimci esere denk düşer ama bunu diğer çalışmaları için söylemek oldukça zor. Bunun nedenlerinden hiç değilse birisi de *Tinin Fenomenolojisi*’nde

başkalığın kendine etkin ve kurucu bir aktör olarak yer bulmasıdır. Ama *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de bu kurucu öznenen eser kalmaz. Afrikalı duyuşsal varoluşun ötesine geçecek bir gelişim gösterememiştir. Daha ötesi de mümkün değildir (Hegel, 1998, s. 172). Kuzey Afrika başka yerlerde meydana gelen muazzam olayların kısmetini paylaşır; ama bunların hiçbirini kendi karakteri değildir. Afrika'nın ne kendi tarihine yönelik bir ilgisi vardır, ne de kendine özgü bir kültür içeriği. Hegel'in gözünde Kıta sakinlerinin yaşamını barbarlık ve vahşilik karakterize eder. Şüphesiz bunun temel nedenlerinden biri de "Avrupa'yla temasının olmayışıdır" (Hegel, 1998, s. 174). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde de Doğu Devletleri bu bakıştan nasibini alır. Bu devletler yalnızca kendi hareketleri içerisinde yaşarlar; kendi içlerinde hiçbir şey sabit olmadığından ve kurulu olanın kendisi de fosilleştiğinden bu hareket ilkel bir öfkeye ve yok oluşa sürüklenmeye yazgılıdır; içsel sükûneti, özel yaşamın ve tükenmişliğe, zayıflığa batmışlığının bir ifadesidir (Hegel, 2003, s. 378).

Buck-Morris'un Hegel okuması, merkez özne olarak Avrupa'nın, özgürlüğün evrensel tarihi diye bir şeyden söz edilebilecekse eğer bunu başkasının politikasına borçlu olduğunu gösteriyor. Bu gerçeği göz ardı etmek, Hegel'in felsefesinin devrimci çekirdeğini nasıl soğurduysa Avrupa kültürünü de öyle soğurmuştur. Bu argüman genişletilebilir ve farklı zamanlarda ve coğrafyalarda devreye sokulabilir. Hem Hegel hem de Avrupa örneğinin bize gösterdiği şey, insanlığın siyasal tarihinde eşitlik, özgürlük ve demokrasi lehine ne kadar kazanım varsa, merkezi özneye, bene karşı başkasının politikasının hanesine yazılmalıdır. Hegel'in eserinin kendi dinamikleri içerisinde bu durumu ifşa ettiği için başkalığın felsefi serüveninde yalnızca bir geçiş aşamasına değil, hem pozitif hem de negatif anlamda kurucu bir uğrağa denk düştüğünü not etmek gerekiyor.

Tabii Nietzsche'ye geldiğimizde enteresan bir şekilde Hegelci izleğin muhafaza edildiğini görürüz. Enteresandır çünkü bu iki isim, belki de sadece bu hususta, başkalık ve mücadele konusunda birbirlerine bu kadar yakınlaşabilmişlerdir. Nietzsche

he'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 âit 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: "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" (Nietzsche, 2011, s. 29-30).

Burada göze çarpan bir diğer nokta, köle ahlâkında farklı olanın, dışarıdan ve yabancı olanın hem bir tiksinti nesnesi durumuna getirilmesinin hem de baskılanmasının söz konusu olmasıdır. Benin ahlâki kategorilerini benimsemediği ölçüde başkası, ya bir tiksindenmenin nesnesidir ya da yok edilmesi gereken bir "şey"dir. Hatta hem tiksindenme hem de yok etme edimle-

ri, başkasına karşı aynı anda iş başındadır. Öyleyse, Nietzsche felsefesinde en temelde, benin başkasıyla karşılaşmasının, bir mücadele zemininde iki ahlâk anlayışının, “biz” ve “onlar”ın karşılaşması biçiminde kendisine yer bulduğu sonucuna varabiliriz. Ama en nihayetinde 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 olacağı konusunda doğrudan belirleyicidir. Şüphesiz Nietzsche’yi siyaset felsefesi zemininde düşünmek kolay değildir. 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. Ancak sözünü ettiği güce dayalı egemenlik mücadelesi, ben ve başkası arasındaki yakıcı ilişkide devreder. Nietzsche söz verebilen hayvanlardan söz ederken, Tayeb Salih Beyaz Adamın Afrika’daki öyküsünü “bize onların dilinde ‘evet’ dememiz öğretiliyordu” (s. 94) diye anlatır. Nietzsche, farklı olanın, öngörülemeyen olanın nasıl itaatkâr, kendi geleceğine kefil olabilen bir figüre dönüştürüldüğüne, zorun, zulmün ve işkencenin “iyi”nin “iyiliği”ndeki payına ışık tutarken; Steve Biko, beyaz adam marifetiyle siyahların nasıl bir kabuk, bir insan silüeti haline geldiğinden bahseder: “Kendi sefaletinde boğulan biri; bir köle, zulmün boyunduruğunu koyunsu bir ürkeklikle taşıyan öküz” (Biko, 40). Bu yüzden başkalık mevzu bahis olduğunda Nietzsche ayrı bir parantezi hak ediyor. Benin başkasıyla ilişkisinin tarihi, aynı zamanda benin kendi kültürünü, tarihini ve ahlâkını başkasına zor yoluyla kabul ettirmesinin tarihidir. Başkasına duyulan hınçtan, başkasının bir tiksinti nesnesine dönüşmesinden söz ederken aklımıza sömürgeciliğin insanlık-dışılaştırma stratejileri, sermayenin yoksullaştırma ve yoksunlaştırma dinamikleri, toplumsal cinsiyet normlarının şeytanlaştırma edimleri geliyorsa ve tüm bunların arka planında aynı zamanda güce dayalı bir ahlâk savaşı belirleyici rol oynuyorsa, Nietzsche’nin bu tartışmadaki yerini yadsıamamız mümkün değil...

20. yüzyıla geldiğimizde yeni bir tabloyla karşı karşıya kalıyoruz. Zira bu dönemde başkalık ve başkası, felsefenin merkezi ve kurucu unsurlarından biri olmakla kalmıyor, bunun yanı sıra Avrupa'nın krizine yönelik güçlü bir çözüm önerisi olarak da sunuluyor. Artık başkalık, 20. yüzyılın kurucu filozoflarının kuramsal serüvenlerine hükmeder hale geliyor; başkalığın etrafından dolaşarak bu serüvenlerin çekirdeğini kavramak imkânsızlaşıyor. Peki, ama neden? Nasıl oluyor da felsefe tarihi boyunca kendisine bulduğu yardımcı rollerde dahi uyum ve uzlaşmayla ilgisinde ele alınan bir kavram, felsefenin kilit kategorilerinden biri haline geliyor? Doğrusunu söylemek gerekirse yanıtlanması çok zor sorular değil bunlar. Yalnızca 20. yüzyılın ilk yarısının bir diğer kilit kategorisine yoğunlaşmamız yeterli: *Kriz*. Başkalığın felsefe sahnesine girmesi krizin, Avrupa'nın krizi formunda bütün tarihsel toplumsal uzamı kuşatması ve felsefi-kuramsal arenaya da merkezî bir sorun olarak girişiyle eş zamanlıdır. Dolayısıyla başkalığın gücü biraz da krizin büyüklüğünden geliyor. Yalnız, krizi sadece bir sorunsal işaret eden içerimiyle düşündüğümüzde, başkalıkla ilişkisinin neden can alıcı olduğunu tam anlamıyla idrak edemeyiz. Kavramın ağırlığı ve kökenlerinde taşıdığı çok boyutluluğu biraz daha derinlere gitmemizi gerektiriyor. Yunanca 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 düşünersek, 20. yüzyıl felsefesinin krize ilişkin gündeminin ne kadar hayatî olduğunu da kestirebiliriz. Zira böyle baktığımızda kriz, bir sorunun teşhisinden öte, bu sorunun çözümüne ilişkin verilebilecek nihai hükmü de felsefenin temel meselesi kılar. Öyle ki, krize dair her felsefi çözümleme, bir yönüyle Avrupa kültürünün yaşayıp yaşamayacağına dair verilecek bir hükmü de içerir hale gelmiştir.

Diğer taraftan başkalık, kriz için bir tedavi olmanın ötesinde, “hastalığın” bizzat nedeni olarak karşımıza çıkıyor. Batı’nın Doğu’yla ya da Avrupa’nın Avrupalı olmayan dünyayla kurduğu ilişkinin iki taraflı bir çözülme sürecini meydana getirdiğini söylemiştik. İşte başkalık ve krizi birlikte okuyacaksak bu tepitten hareketle yol almamız gerekiyor. Avrupanın sömürgeci politikalarının temel enstrümanlarından olan insanlık-dışılaştırma pratiklerinin, anti-sömürgeci yazının anahtar kavramlarından birine başvurarak söyleyecek olursak *bumerang* etkisiyle bir öz-yıkım sürecine dönüştüğünü Frantz Fanon’un, Albert Memmi’nin, Aimé Césaire’in ısrarla vurguladıklarını biliyoruz. Dolayısıyla felsefe sahnesinde krizin başkalıkla buluşmasını bir tesadüf olarak göremeyiz. Yüzyılın ilk yarısını kasıp kavuran kıyamet, benin başkasıyla karşılaşmasında meydana gelen yıkımın bir ürünü değilse nedir? Tam da bu yüzden başkası, bu kıyamete çözüm olarak sahneye her çıktığında yalnızca kendisi için değil aynı zamanda Avrupalı için insanın insanlığını yeniden kurtarmaya dönük bir politik pratiğe ruhunu veriyor. Uluslararası ya da ulusal ölçekte, başkasının politikası, kâh ulusal kurtuluş mücadelesi kâh sınıf savaşı kâh kadın ve LGBTİ mücadeleleri formunda yalnızca egemen iktidarın, merkezi ben öznesinin konumunu aşındırmakla kalmazlar; kazanımları yalnızca kendi pozisyonlarını zenginleştirmez; bizzat merkezi öznenin can verdiği öz-yıkım sürecine de bir son verirler. Başkasının ve başkalığın *janus* yüzü, yani hem sorun hem de çözüm vasfını ihtiva eden yapısı kaynağını burada buluyor.

Bu yüzden daha bu aşamada yürüteceğim tartışma boyunca yoğunlaşacağım düşünürlerin hilafına başkalık ve kriz sorununu tartışırken nasıl bir perspektifi benimseyeceğimi izin verin birkaç adımda özetleyeyim. Bunlardan ilki, Alain Badiou’nun izinden giderek yüzyılın kendisini hem tükeniş hem son hem *dekadans* ama hem de yeni bir başlangıç olarak konumlandırmasında saklıdır (Badiou, 2010, s. 39). Yüzyıl kendisinde potansiyel olarak hem mutlak bir sonu hem de radikal bir başlangıcı barındırır. Ama işte ikinci tercih naif kültürel çözüm önerilerinin aksine yine Badiou’nun izinden giderek, radikal başlan-

gıcın tüm yıkıcı savaşların yıkımını ifade edecek topyekûn bir savaşı gerektiriyor. “Savaş” sözcüğünün kirli anlamını yumuşatmak için bunu başkasının politikasına tercüme etmekte bir beis görmüyorum. Başkasının politikasını da Deleuze ve Guattari’nin savaş makinesiyle ilgisinde düşünüyorum. Yani iktidarın tüm toplumsal uzamı kuşattığı yerde yaratıcı kaçış çizgileri meydana getiren kolektif bir devrimci-oluş süreci olarak. Deleuze ve Guattari’nin devrimci-oluşu beyaz, erkek ve insan olana karşı siyah, kadın ve hayvan-oluş olarak karakterize ettiklerini hatırlayacak olursanız başkasının politikasıyla devrimci savaş makinesi arasında çok bir mesafe olmadığını göreceksiniz. Nihayet şiddetin yine aynı çerçevede başkasının politikasının asli unsuru olmadığını, konjonktürel bağlamı içerisinde dışarıdan eklemlenen bir unsur olarak okunması gerektiğini not etmeme izin verin. Burada odak noktası başkasının politikasının şiddete başvurup başvurmadığı değil, bu politikanın açtığı alan olacak.

İkinci adımda Aimé Césaire’ın Kopernik Devrimi’ni yöntem olarak benimsiyorum. Césaire, 1956 yılında Fransız Komünist Partisi Genel Sekreteri Maurice Thorez’e yazdığı mektupta, siyahların inisiyatif haklarını reddetme tutumunun Avrupa’da muhafazakâr sağdan sosyalist sola kadar hâkim olduğunu söylerken çarenin bir Kopernik devrimi yapmak olduğunu söylüyordu: “Yabancılaşmamız üzerine son fırça darbelerini atmadan başka bir şey yapmayacak olan Avrupa değil, bu adaları yeniden canlandıracak ve onlara yeniden kişilik kazandıracak tek medeniyet olan Afrika’nın peşindeyim” (Césaire, 2005, s. 131). İzin verin Avrupa ve Afrika’nın tikel bağlamlarını terk edelim ve başkasının politikasına evrensel bir karakter kazandıralım. Başkasının merkezini işgal ettiği her türlü sorunun çözümünde aktörün başkasının politikası olduğunun altını çizeyim. Avrupa’nın ben öznesi ya da transendental ego ya da Beyaz Adam ya da “erkek”, sorunun kaynağı olmasına rağmen hep çözümün merkezinde kendisini görse de benim Avrupa’nın kriziyi le başkalık sorununun kesiştiği yerde söz alan felsefi düşünce hattı üzerinden göstermeye çalışacağım şey, etkin, kurucu po-

litik ve kolektif yapısıyla başkasının politikasının sahici anlamda bir çözüme işaret ediyor oluşudur. Başkalığın fenomenolojisinden başkasının politikasına bir eksen kaymasına, bir Koper-nik Devrimi'ne dikkat çekmemin başlıca nedeni bu.

Bu iki adımdan çıkacak zorunlu sonuç felsefenin soyutlama tarzını tartışmaya açmayı gerektiriyor. Felsefi düşüncenin yüzyıl boyunca geliştirdiği kavramsal cephaneliğin başkalığa ve başkasının politikasına ilişkin yaratmış olduğu yeni bilinçlilik formlarının kazanımlarını inkâr etmeyeceğim. Ancak Husserl, Heidegger ve Levinas boyunca bu kazanımların altını çizerken, bu düşünce hatlarının dışarıda bıraktığı politik, ekonomik, ideolojik ve kültürel katmanların nelere mal olduğunu da göz ardı etmeyeceğim.

Bu üç düşünürün başkalıkla ve krizle muhasebelerini burada detaylıca tartışmayacağım. Zaten kitabın ana omurgasını oluşturuyorlar ve yeri geldiğinde yürüttüğüm kavramsal çözümleme, felsefeci olmayan okurun başını fazlasıyla ağrıtabilir. Onun için izin verin yalnızca ana hatlarıyla meramımı anlatmaya çalışayım. Sırasıyla fenomenolojik, ontolojik ve etik perspektiflerden hareketle başkalık tartışmasının omurgasını ve seyrini temelden belirleyen bu üç isim, aynı zamanda Avrupa kültürünün yaşam koşullarına odaklanmışlar ve başkalığa, Avrupa'yı ölümcül hastalığından kurtaracak bir çare olarak yaklaşmışlardır. Bu filozofların Avrupa kültürüyle ilişkileri bir yanıla hekim-hasta ilişkisidir. Başkalığa dair analizlerinin farklı rotalar seyretmesi de, aynı hastalığa farklı tedavi prosedürleri önermelerinden kaynaklanır. Tüm bu farklılaşmada değişmeden kalan unsur, hiç şüphesiz başkalıktır.

Kriz, hüküm ve tedavi arasındaki bu denklemde ilk kurucu hamleyi Edmund Husserl yapar. *Kartezyen Meditasyonlar* ile *Avrupa Bilimlerinin Krizi* ve *Transendental Fenomenoloji* gibi son dönem yapıtlarında başkalığı ve başkasını fenomenolojinin tam kalbine yerleştirir. Böylece Husserl, fenomenolojiyi felsefenin geleceği için bilgikuramsal bir yöntem olarak öne sürerken bir yandan da etik ve siyaset felsefesine yön verecek tartışmaların koordinatlarını fenomenolojiden hareketle çizme-

ye koyulur. Husserl, Avrupa insan(lığ)ının krizinin nedenlerini öncelikle belirli bir bilimsel tahayyülün egemenliğinde arar. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hâkim olmaya başlayan dogmacı/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. Yaşam dünyasını hiçe sayan böylesi bir bakışa karşı Husserl, tam da bu dünya üzerinde yükselen öznelliği, transendental bir çerçevede, dünyanın nesnelliğinin imkân koşulu olarak işaretler. Ama aynı zamanda her ben-insan, yaşam dünyasına, bir diğeriyle kurduğu ilişkiyle tutunur. Transendental ego da ancak transendental öznelararasılığın çatısı altında söz konusu olabilir. Ben ile başkasının varlığının transendental düzeydeki bu buluşması da egonun içkinliğinden başkasının aşkınlığına yol almakla mümkün olabilecektir. İşler bu noktada bir ölçüde karışır. Husserl fenomenolojiyi hem transendental hem de öznelararası bir zemin üzerinde düşünürken, başkasının mutlak başkalığının bu projede bir arızaya yol açacağına farkındadır. Başkalık nüfuz edilemez başkalığıyla olduğu gibi dururken öznelararası bir nesnellikten nasıl söz edilebilir? Zira Husserl'e göre 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 özneye burada kurucu bir rolü iade edebilmenin yolu, transendental öznelararasılığın fenomenolojik bir yöntemle tesis edilmesinden geçer. Bu görev layıkıyla yerine getirildiğinde pozitivist bilim anlayışının 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 oturtarak bir yandan öznelararası bir nesnelliğin ufkunu çizmiş olur; diğer yandan da Avru-

pa'nın düşünsel gündemini belirleyen krizin nasıl aşılacağı sorusuna fenomenolojiden hareketle güçlü bir yanıt sunar. Ama halen fenomenolojik düzlemde, klasik epistemoloji geleneğinin sınırları içinde kalmakta ısrarcıdır. Bu ısrar, benin başkasıyla karşılaşmasında, benin başkasını deneyimlemesinin etik ya da politik koşullarına dair söz söylemeyi imkânsız kıldığı gibi, Avrupa'nın krizinin çok boyutlu karakterinin, bilimsel paradigmada basit bir makas değişikliğiyle çözüme kavuşturulabileceğini varsayar. "Birinci Çıkış"ta Husserl'in bu tutumunu masaya yatıracağım. Yöntem ve epistemoloji tartışmasına sıkışan bir başkalık tahayyülünün açmazları ana gündem maddem olacak. Ardından empati ya da eşsunumdan ziyade yönelimselliğin muazzam bir anahtar sunduğunu iddia edeceğim.

Husserl'in bıraktığı yerden tartışmayı Martin Heidegger devralıyor. Fenomenolojik yöntemi ontolojinin hizmetine sokarken, benin başkasıyla ilişkisini de bu zeminde ele alan Heidegger'in Batı metafiziğiyle muhasebesini başkalığa endeksleyerek okumayı deneyeceğim. Heideggerci fundamental ontolojide mesaimin büyük bir kısmını Dasein'ın dünya içinde zaten hep başkalarıyla birlikte olduğu savına ayıracağım. Heidegger'in halihazırda başkalarıyla birlikte olan Dasein'ın, başkalarıyla ilişkisinde sahici olmadığı yönündeki iddiası bu bağlamda tartışmanın omurgasını teşkil edecek. Şöyle ki, gündelik yaşam içinde kamusalığa hapsolmuş halde Dasein, bir kaçış içerisindedir. Bu kaçış onu kendisinden olduğu gibi varlığın anlamından da uzak tutar. Heidegger bu kaçışın kaynağında ölümü bulur. Dasein hiçlikten endişe eder. Ölüm, Heidegger düşüncesinde bu hiçliğin adıdır. Dasein, ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmeyi, ölümü göğüslemeyi gündelik yaşamın kamusallığına kaçarak ve kendisini başkalarıyla ilişkinin gayri sahici formuna dahil ederek hep erteler. Oysa Dasein'ın kendi olma ya da sahici olma imkânı ancak ölümü incelemesiyle mümkündür. Vicdan Dasein'ı kendi kaderiyle, yani ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmeye, diğer bir ifadeyle ölümü incelemeye çağırır.

Gelgelelim Dasein, varoluşu gereği hep birlikte olmak zorundadır. Kendi kaderini de ancak ulusunun yazgısına dâhil

olduğunda gerçekleştirebilir. Burası Heidegger felsefesinde deyim yerindeyse kıyametin koptuğu yerdir. *Varlık ve Zaman*'ın 74. paragrafında dile gelen argümanlar, Heidegger'in 1933'teki rektörlük süreciyle açığa çıkan Nazi Partisi'ne yakınlığıyla bir arada düşünüldüğünde, Heidegger'e yönelik tüm okumalar Nazi ideolojisi ve bu ideolojinin beraberinde getirdiği yıkımla kirlenecektir. Elbette bu yorumlara sirayet eden önyargı neden-siz değildir. Halk, nesil, kavga gibi Nazizm'in ideolojik enstrümanları, bu satırlarda birden bire fundamental ontolojinin kapsamına alınmıştır. Heidegger sonrası düşüncenin tartışma evrenini, fundamental ontolojinin nasıl olup da politik ontolojiye evrildiği meselesi belirleyecektir.

Ancak Heidegger'in yapıtına dair tartışma bu kadarıyla sınır değil. Heidegger, kısa süren rektörlük deneyiminin ardından Nazi ideolojisiyle hiç değilse organik bağını esnettiğinde bu mesafe felsefesine de yansımış; meşhur *Kehre Dasein*'i odaktan çıkaran ve varlığın inisiyatifine dikkat çeken bir felsefi serüvenin başlamasına yol açmıştır. Halk mevzubahis bile değildir artık. Heidegger, dönüşün ardından Dasein'in bütün kurucu kolektif kapasitelerine mesafe almış ve "bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir!" sözleriyle taçlanacak bir politik nihilizm bütün felsefesine sirayet eder hale gelmiştir. Hiç şüphesiz, Heidegger'in insan dünyasına ilişkin bütün yakıcı sorunları varlık sorununun çözümüne havale etmesi onu başkalığa ilişkin sorunun çözümünden alıkoymuştur. Fundamental ontolojinin politik içerimlerinin, başkalığı nötrleştiren ve güçlü faşizan tınıları olan bir halk düşüncesinin temeline bu kadar kolayca yerleşebilmesinin asıl nedeni burada saklıdır. Kriz, karar ve tedavi arasındaki denkleme fundamental ontolojinin sınırları içinde beyhude yere çözüm arayan Heidegger bununla da kalmamış, varlık sorununu yurtsuzluk, köksüzlük gibi temalarla ilişkiye sokarak *Blut und Boden* mottosuyla el ele giden bir felsefi projeksiyona hayat vermiştir. Böyle bakıldığında Heidegger'in fundamental ontolojisinin hızla Nazi ideolojisiyle kirlenmiş bir politik ontolojiye evrilmesi gayet doğaldır.

Başkalık sorunu, kendine uygun bir kuramsal zemine Levi-

nas marifetiyle nihayet yerleşmiştir. Üstelik bu zemin, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik ve ontolojik bakışlarının eleştirisiyle tesis edilmiştir. Levinas'ın etik öğretisinin ilham kaynağının, bu iki büyük hamlenin reddi olduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa Heidegger'in Nazi ideolojisiyle teması, Levinas'ın bütün ailesini soykırımda kaybetmesi Levinas'ı, Heidegger'in hem öğrencisi hem de düşmanı haline getirir. Böylece etiğin ontolojiyle savaşı, yalnızca bir filozofun bir başka filozofla savaşı olarak değil, aynı zamanda bir Yahudi'nin bir Alman'la savaşı olarak cereyan etmiştir.

Levinas, hem Heideggerci felsefeden esinlenmiş hem de 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, başkasının *aşkınlığını* ve *yüksekliğini* 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 etmiştir. Levinas'ın başkalık etiği bu yüzden yalnızca başkalık sorununa verimli bir kuramsal mecra bulmayacak, aynı zamanda 19. yüzyıldan itibaren felsefi düşüncede el üzerinde tutulan ben kategorisinin de kuvvetli bir eleştirisini sunacaktır. Ben kategorisi Levinas marifetiyle felsefi düşüncede onulmaz bir yara almıştır.

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 etik ilişkisinin toplumsalın devreye girmesiyle açılan politik arenadaki yerini ya çok yüzeysel bir şekilde tartışmaya açmış ya da gündeme ilişkin yazı ve söyleşilerinde mesele edinmiş-

tir. Bu durum Levinas'ı yalnızca 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 başkasını yoksulluk, çıplaklık ve sefalet üzerinden tarif ederken onu, aşındırmak için onca uğraş verdiği ben öznesinin merhametine muhtaç bir hale getirdiğini fark edememiştir. 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. Oysa bu yoksulluk, çıplaklık ve sefaletin ardında kolektif kurucu siyaset imkânları keşfedilmeyi bekliyorlar.

Benim bu kitapta yapmak istediğim şey, aslında tam da bu noktada Levinas'ın başkalık etiğinin tıkandığı yerde kendisini gösteriyor. Avrupa'nın krizine çözüm olarak felsefi düşüncenin merkezinde kendisine yer bulan başkalık sorunu, Husserl tarafından fenomenolojik bir zemine oturtulmuş, buradaki kurucu pozisyonu itibariyle hayatî 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 Nazizm'i 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.

Ne var ki, bu üç isim aynı zamanda sorunun etrafında dolaşmakta da ortaklırlar. Başkalık oradadır ama hep göz ardı edilir. Sanki başkalık, en radikal formülasyonlarında bile devrimci içeriğinden soyutlanmış gibidir. Sanki hâlâ ve hatta Levinas'ta dahi Şarkiyatçılığın dili hükümlerliğini sürdürmeye devam ediyor gibidir. Husserl, insanın kadim rasyonel hayvan tarafından söz ederken, Papualıların *bile* canavar değil insan olduğunu söylerken (1970, s. 290); Heidegger, Avrupa'nın kuruluş ihtimali için Avrupa halkının Asyatik olandan korunması şartını koyarken (Heidegger, 2006, s. 331; Ma, 2008, s. 101); ya da Levinas, Asyalılardan "Sarı Tehlike" diye söz açarken (akt. Caygill, 2002, s. 184) sanki hep o Şarkiyatçılığın bildik duvarına çarpıyor gibidir.

Burada geliştirmeye çalıştığım perspektif felsefi düşünce içerisinde hem politikayı hem de etkin kurucu bir aktör olarak başkasını sahneye davet ediyor. 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. Husserl, Yahudi olduğu için üniversiteden el çektilmiş, Heidegger Alman olduğu için rektör seçilmiş, Levinas bütün ailesini soykırımda kaybetmiştir. Bu isimleri başkalığı bu kadar derinlemesine irdelemeye zorlayan şey –ulus devlet mantığının her türden farklılığı yok sayan, aynılaştırıcı ve üniter pratiklerini, emperyalist savaş çağının yol açtığı sömürgeci ve öz-yıkımı göz önünde tutarsak– Avrupa'nın politik koşullarıdır.

Yine nasıl ki, Levinas'ın ısrarla üzerinde durduğu başkasına yönelik asimilasyonun analizi, fenomenolojiden, ontolojiden ya da etikten ziyade siyaset felsefesinin devreye sokulma-

sını gerektiriyorsa, başkasının bu asimilasyona direniş de yine bu felsefeyi göreve çağırıyor. Bu çağrı, başkalığın 20. yüzyıl felsefesinde öne çıkan, fenomenolojik, ontolojik ve etik belirlenimlerinin ötesinde başkasının politikasına dair bir düşünmeyi zorunlu kılıyor. Dolayısıyla bu üç momente dair analizlerimin ve tespitlerimin ardından yapmayı deneyeceğim şey, başkalığın felsefesinin karşısına başkasının politikasını çıkarmak olacaktır. Yapmayı denediğim şey, ne Husserlci fenomenolojinin ne de Heideggerci ontolojinin reddedilmesidir; daha ziyade fenomenolojiden ve ontolojiden taşan tartışma başlıklarının artılarının ve eksilerinin verimli bir değerlendirmesi üzerinde yükselen Levinasçı başkalık etiğini, başkasının politikasıyla kesiştirmektir. Böylece başkası, siyasal organizasyonun bugün hâlâ devam eden krizinde, teşhis, hüküm ve tedavi denkleminde etik ve politikayı aynı zamanda göreve çağırarak bir rol üstlenecektir.

Başkalığın Fenomenolojisi: Edmund Husserl

“Fenomenoloji, deneyimin, kökensel gerçeklik olarak deneyimlenebilecek olan şeyin zemininde kalan (ya da kalmak için mücadele eden) bir felsefedir; bu anlamda fenomenoloji, somutun felsefesidir.”

– Jan Patočka (1998, s. 69)

“Husserlci fenomenolojinin zamanımızın bilimsel ve pozitivist ideolojisinin bildik tezlerini nasıl muazzam bir şekilde ters yüz ettiğini sessizce geçiştiremeyiz.”

– Michel Henry (2012, s. 7)

“Husserl’in yalnızca *cogito*’nun kalesini daha iyi savunmak için esnettiği metafizik sınırları terk etmeye mecburuz.”

– Claude Lefort (2009, s. 276)

Birinci Dünya Savaşı’nda cepheye çağrılan Hellmuth Falkenfeld bir mektubunda şunları yazar: “30 Ekim’de katıldığım muharebe 24 bataryanın top gürültüsü yüzünden kulaklarımı neredeyse sağır ettiyse de, keyfim önceden olduğu gibi yerinde. Yine de (...) hâlâ Kant’ın 3. antinomisinin bütün bu Dünya Savaşı’ndan daha önemli olduğu ve savaşın felsefeyle ilişkisinin duyusalılık ile aklın ilişkisi gibi olduğu görüşündeyim. Bu cisimsel dünyadaki olayların, bizim aşkın bileşenlerimizi bir nebze de olsa ilgilendireceğine inanmıyorum ve bir Fransız şarapneli ampirik bedenimi delemek olsa bile buna inanmayacağım. Yaşasın transendental felsefe!” (akt. Safranski, 2008, s. 97). Husserl de Avrupa’nın krizine deva ararken benzer bir ruh

hali içerisinde. “Kant’ın 3. antinomisini” Dünya Savaşı’ndan daha önemli gören felsefi bakışın izlerini Husserl’de bulmakta hiç zorlanmayacağız. Ya da Husserl Avrupa kültürünün krizinin bütün sorumluluğunu pozitivist bilim mantığına yıktığında tıpkı Falkenfeld gibi “Yaşasın Transendental Fenomenoloji” diye haykırdığını duysak hiç de şaşırmayız. Mesela 1931 yılında *Kartezyen Meditasyonlar* yayımlandığında daha çok fenomenolojinin darboğazına bir çözüm olarak başkalığa başvurulduğunu görürüz. Buradaki çözümlemeler, *solipsizm* açmazından fenomenolojiyi kurtarmak üzere başkasının ve başkalığın deneyiminin nasıl bir rol üstlenebileceğini gösterir. 1936’da *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* yayımlandığında, burada artık başkalığın öznelerarasılık formunda Avrupa kültürünün krizine bir deva olarak ele alındığını göreceğiz. Yine de Husserl’in felsefi jargona olan sadakati hiç değişmez. Avrupa kültürü, içine girdiği bunalımdan ancak doğalcı tavrın egemen kıldığı geometrik fiziksel dünya tahayyülünün terk edilmesi ve öznelerarası yaşam dünyasının yeniden gün yüzüne çıkarılmasıyla kurtulabilir. Transendental fenomenolojinin nihai görevi de budur.

Husserl’e göre felsefe zaten en üst düzeyde kuramsal gereksinimleri karşılayacak bir disiplin olagelmıştır. Ama bunun yanında etik ve dinsel bakımdan saf akıl normlarınca tarif edilmiş bir yaşamın yolunu açacak bir tarzda kesin bilim olma iddiasından da hiç vazgeçmemiştir. Ancak bu iddiayı hiçbir zaman yerine getirememiş, doğa ve insan bilimlerinin, saf matematik disiplinlerinin aksine felsefenin kendisi kesin bilim olma özelliğine bir türlü sahip olamamıştır (Husserl, 2003, s. 7). Bu durum felsefeyi bilgikuramsal bir pratik olarak şaibeli hale getirir: “Görevi insanlığın ebedi işini öğretmek olan bu öğretmen, kısacası, nesnel geçerli bir tarzda öğretmeyi başaramadı. Kant, felsefenin değil, yalnızca felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylemeyi sevmiş. Bu, felsefenin bilimsel olmadığının itirafından başka nedir ki?” (Husserl, 2007, s. 8).

İşte fenomenoloji, ilk aşamada felsefeyi bu darboğazdan kurtarma gayesiyle 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). Bu reform olgusal olandan özsel olana geçişi hedefler. Fenomenolojinin görevi saf bilinç edimlerinden ve bu edimlerin yöneldikleri fenomenal ve şey düzeyindeki nesnelerin kuruluş süreçlerinden hareketle, 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.

Fink, fenomenolojinin temelde felsefe için yeni bir başlangıç yapma iddiasında olduğunu söylerken tam da bu noktayı vurgular: “Şeylerin kendileri”yle kurulacak dolaysız bir ilişki kurmak ya da şeylerin kendileriyle dolaysız bir ilişkinin imkânını sorgulamak fenomenolojik hamlenin ayırt edici karakterini sunar (2010, s. 94).¹ Hatta 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). Peki, ama Husserl’in şeyin kendisiyle kast ettiği nedir? Elbette ki fenomen-den başka bir şey değil. Çünkü şeyler, “görünüşlerinde varolurlar ve görünüşleri dolayısıyla verilirler” ve bilince verilişle-

1 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; etrafıca 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).

ri 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 iddiadadır. Bu dönüşüme uğratılmadıkları sürece herhangi türden bir fenomenin herhangi bir tarzda fenomenolojiye konu olması mümkün değildir (Husserl, 2010b, s. 49-50). Solipsizm tehdidi öz ve görünüş arasındaki bu ilişkide ilk kez ve güçlü bir şekilde belirir. Temsil söz konusu olduğunda benin diğer nesnelerle kurduğu ilişkide öz ve görünüşün birbiriyle nasıl ilişkilendiği hiç değilse ilk bakışta çok mühim değildir. Ancak başka egoların kendi temsillerine indirgenemeyecekleri, benin kendisinde karşılığını bulan temsili nesneler olarak görülemeyecekleri kabul edildiğinde işler değişir. Çünkü fenomenoloji şeyin kendisinde durmaz; başkalarının varlığını da anlamını da benin benlik bilincine tabi kılar. Oysa transendental fenomenoloji projesinin temel iddialarından biri de öznenin kendisinden yola çıkan nesnel ve kesin bir bilim olarak felsefenin² zeminini kurmaktır. Her nesnellik iddiasının beraberinde bir genel geçerlik iddiasına da sahip olması gerektiğini göz önünde tuttuğumuzda, bu eleştiriyle yüzleşmenin Husserl için neden kaçınılmaz olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Husserl'in karşı karşıya olduğu sorunun yakıcılığını Paul Ricoeur muazzam bir şekilde yakalar. Düşünen öznenin düşünce içeriklerinin nesnelliğini sağlamak adına Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi sorunu Descartes için ne kadar hayatiyse, fenomenolojinin selameti açısından başkasının pozisyonu da Husserl için o kadar önemlidir (Ricoeur, 2007, s. 11). Bu sorunun aciliyeti Husserl'i *Kartezyen Meditasyonlar*'ı yazmaya sevk eder.

2 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 amaçlar (Buckley, 1992, s. 98).

“Bilimimiz ve felsefemiz, Descartesçılığın iki sadık ve sadık olmayan devamıdır, onun parçalanmasından doğmuş iki canavar.”

– Maurice Merleau-Ponty (2003, s. 59)

Yapıtın adından da anlaşılabilirce üzere, *Kartezyen Meditasyonlar*’ın hareket noktası Descartes felsefesidir. Bunun nedeni, Descartes’ın öznenin kendisine dönen ve bu zeminde yeniden yükselen bir felsefenin temsilcisi olmasıdır. Descartes felsefesinin belki de en önemli yanı saf bir içe yönelme, özneye geri çekilme yoluyla bir dışa yönelimin, dışarıyı düşünmenin olanaklı kılınmasıdır (Husserl, 1973a, s. 3). Pozitif bilimleri kısırlaştıran bir yanıyla da bu Descartesçi keşif hareketine kör kalmalarındır: “Elbette pozitif bilimler, üç yüz yıllık muazzam bir gelişmeden sonra kendilerini zeminleriyle ilgili karanlıklar tarafından fazlasıyla engellenmiş hissetmekteler. Ancak bu zeminlere yeni bir form vermeye giriştiklerinde geri dönüp *Kartezyen Meditasyonlar*’ı yürürlüğe sokmayı hiç düşünmemekteler” (Husserl, 1973a, s. 4).

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 kımıldamayacak 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). Descartes düşüncesinde ilk olarak dünyanın varlığına dair yaşantımızın³ böylesi bir kanıtı sunup sunmadığı sorgulanır.

3 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 (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.

Gündelik yaşamın ve tek tek bilimlerin bir bütün olarak kendisine bağlı olduğu dünyanın varlığının apaçıklığı 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. Dolayısıyla Descartesçı düşüncenin vardığı yer, dünyanın sürekli yaşantılanabilir oluşuna karşın aslında varolmadığının da aynı oranda düşünülebilir olduğu gerçektir (Husserl, 1973a, s. 17). Dünyanın, dolayısıyla tek tek nesnelerin ve diğer tüm öznelerin varlığı, onların ait oldukları tüm toplumsal kültürel belirlenmişlikler şüpheli hale gelirken bir zemin ve sarsılmaz bir başlangıç noktası olarak geriye kalan *ego cogito*'dur (Husserl, 1973a, s. 19-20).

Husserl cephesinden bakıldığında tüm bu süreç, *fenomenolojik epokhé* ya da nesnel dünyanın bütünüyle paranteze alınması olarak adlandırılabilir. Zira Husserl *epokhé*'yi, sürecin sonunda kişinin kendisini saf bir biçimde, *ego* olarak kavradığı evrensel ve radikal bir yöntem olarak tarif eder. Eğer arda kalan saf bilinç yaşamıysa, dünyanın *cogito*'nun bilincinde taşıdığı anlam dışında bir anlamı yoktur (Husserl, 1973a, s. 21).⁴ Ya

4 Ricoeur Husserl felsefesi için anlam kavramının taşıdığı öneme dikkatimizi çeker. Transendental *epokhé* bir bakımdan dünyanın benin kendisi için oluşu dışında bir boyutunun olmadığını keşfidir. Bu keşitten hareketle Ricoeur, Husserl felsefesinin bir anlam felsefesi olduğunu söyler: Algılanan anlam, imgelenen 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). 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 (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 doğalcı tavrıdan transendental tavra geçişe işaret eder. Burada asıl mesele dünyaya dair olası bir bilimin öznел koşullarını belirleme meselesi değildir; daha ziyade yüzünü dünyaya çevirmiş düşünce tarafından unutilan öznел yaşamın tüm yön-

da Lyotard'ın dediği gibi dünya artık yalnızca bir varolan değil aynı zamanda bir "varoluş fenomeni"dir (2007, s. 29). Dünya tüm anlamını ve konumunu *benden* alır. Kişinin içinde yaşadığı dünyanın herhangi türden bir unsuruna dair herhangi türden bir yargının kesinliğinin temeli, transendental anlamda kendiliğin yaşantılarından başka bir şey değildir. Kendiliğin transendental yaşantılarını nesne edinen bilim, transendental özneliliğin bilimi olacaktır.

Ancak Husserl'in bu bilim tarafından soru konusu edilen egonun ya da özneliliğin, 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 dahil olmak üzere nesnel bir perspektiften hareketle algılanmış olgulara yer açmaz. Dolayısıyla fenomenolojik *epokhé*, "doğal" insanın egosunu ve psişik yaşamını da paranteze alır. Başlangıç anında yalnızca transendental fenomenolojik saf bilinç yaşamına yer vardır (Husserl, 1973a, s. 25-26). Husserl, bilinci her zaman için *bir şeyin bilinci* olarak düşündüğünden fenomenolojinin önüne, bilincin neliğinin incelenmesinin, bilincin anlamının ve nesneliliğinin incelenmesi olduğu kadar bilince verilmiş olanların verilmişliklerinin de açıklığa kavuşturulması hedefini koyar (Husserl, 2007, s. 22). Bunun için de deneysel psikolojinin tasfiye edilmesi gerekir. Husserl, transendental fenomenolojinin bilinç çözümlemesinde, deneysel psikolojinin yol arkadaşlığına

leriyle gün yüzüne çıkarılmasıdır (Levinas, 1998a, s. 174-175). Renaud Barbaras ise *epokhé*yi "dünyanın varlığı tezinin etkisizleştirilmesi" olarak okur. Doğalcı tavır dolayısıyla dünya, kendi gerçekliğine dayanan ve insan varoluşunun kendisine bağımlı olduğu bir mutlak gerçeklik olarak tahayyül edilmiştir. İşte *epokhé*nin en önemli işlevi Barbaras'a göre bu inancı askıya almasıdır. Barbaras'a göre *epokhé*nin gücü ben ile dünyanın ilişkisini kökten değiştirmesinden gelir. Bundan böyle dünyanın kendinde varlığının veya mutlak gerçekliğinin bir önemi yoktur. *Epokhé*yle birlikte dünyanın dünyalığı "bize görünme tarzından, fenomenallikinden ayırt edilemez". Böylelikle benin dünyaya olan bağımlılığının yerini, dünyanın bilince olan bağımlılığı alır (Barbaras, 2010, s. 15-16).

tahammül edemez. Zira bilincin şeyleşmesinde kabahatin çoğu deneysel psikolojidedir. Theodor W. Adorno tam da bu yüzden Husserl'in psikolojizm eleştirisinin altını kalın bir şekilde çizecektir: "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" (2010, s. 108). Bu nokta gerçekten kritiktir. Zira Husserl, yöntem "araştırılacak şeyin yapısını izler, bizim önyargılarımızı ve örnek aldıklarımızı değil," (2007, s. 32) derken deneysel psikolojinin doğalcı tavrını hedef almaz yalnızca. Bu metodolojinin zorunlu sonucu olarak bilincin şeyleştirilme sürecine de dikkat çeker.

Gelgelelim şeyleşme yalnızca bilinç yaşantılarını nesne edinme tarzına göre belirecek bir tehlike değildir. Bilincin bizzat kendisinin nesne edinme tarzı, yani nesnesini konu edinme biçimi de aynı oranda belirleyicidir. En nihayetinde görünen [*erscheinen*] ile görünen şey [*erscheinenden*] arasındaki özsel ilişki dolayısıyla çifte bir anlama sahip olan fenomen, görünüşe gelen biçiminde ele alınsa da, Husserl bu kavramı görünmenin kendisi için, yani görünenin, öznenin kendisine görünme halini karşılamak için kullanır (2003, s. 43). Yani fenomenoloji bir yandan bilinci inceleyen deneysel psikolojinin bir eleştirisi, bir yandan da nesneyi inceleyen pozitif bilimlerin bir eleştirisidir. Husserl'in meşhur "şeylerin kendilerine!" [*zu den sachen selbst*] mottosuna bir ilave yapmak gerekir: "Bilincin kendisine!". Ya da tersinden bilincin üzerindeki doğalcı katmanları kazımak yetmez, şeyin doğalcı katmanlarını kazıma işi de buna eşlik etmelidir.

Ama bilinç ve şey üzerine çözümlemelerinde Husserl'in asıl devrimci katkısı *noema/noesis* ayrımında ve yönelimselliği [*intentionalität*] kavrayış biçiminde karşımıza çıkar. Düşünce ediminin yöneldiği unsurlar olarak *noema* alanında, kesin bir biçimde varolanları, olanak halinde varolanları, olması muhtemel olanları ya da şimdide, geçmişte veya gelecekte olma gibi

öznel anlamda geçici kipleri sıralayabiliriz. 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 göz önüne aldığımızda, her türden *noema-noesis* ilişkisinin bir karşılıklı bağıllık temelinde düşünülmesi gerektiğini belirtmemiz gerekir. Husserl, *Saf Fenomenoloji'ye Genel Bir Giriş*'te ilk etapta "bilincin, varlığın bağımsız bir bölgesi sayılması gerektiğini" söyler. Ancak bilincin betiminin "bilincinde olunana karşılık gelen betimlemeye götüreceğini" ve "bilincin bağlılaşığının bilinçten ayrı tutulamayacağını" öne sürerek özlerin *noema* ve *noesis* boyutlarının birbirlerinden ayrılmayacaklarını, *noematik* anlamdaki en küçük ayrımın zorunlulukla *noetik* alandaki ayrımlara işaret ettiğini savunur (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 nesneler yalnızca onların bilinç kiplerinin yönelimsel bağlantıları olarak var olabilirler (Husserl, 1973a, s. 37).

Yönelimsellik, özü itibariyle 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" (2010, s. 31) 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 tasdiğinden ibaret değildir. Her bir fenomen "kendi bütünsel yönelim formuna sahiptir; fakat aynı zamanda onların, yönelimsel çözümlemede, daima yine, kendileri de yönelimsel olan bileşenlere götüren bir yapısı vardır" (Husserl, 2010, s. 31). Transendental fenomenoloji için her nesne, yönelimsel olarak, bilinç yaşantısında verili olarak bulunur. Lyotard, yönelimselliğin fenomenolojik indirgeme yöntemi bakımından da hayatî bir işlev üstlendiğini öne

sürer. Yönelimselliği sayesinde bilinç, indirgemeyi indirgeneni yitirmeden icra eder. Böylesi bir indirgemedede bilince verilen bir karşıda-duran [gegenstand] halini alır. Yönelimselliğin bu işlevi kritiktir; çünkü indirgemenin indirgeneni yitirmesi durumunda bilinçle, bilincin bilinci olduğu şey arasındaki bağ koparılmış olur (Lyotard, 2007, s. 38). Her şeyden önemlisi yönelimsellik, bilincin nesnesiyle ilişkisini birbirinden bağımsız iki dışsal gerçekliğin ilişkisi olarak okuyan klasik epistemoloji mantığını devre dışı bırakır. Nesne, “göründüğü bilince gönderme yapan fenomen”; bilinç ise “bu fenomenin bilincidir” (Lyotard, 2007, s. 40). *Noesis*, *noema* ve yönelimsellik denkleminde bilincin şeyle ilişkisi, karşılıklı belirlenim ve etkileşim süreciyle şekillenir. Bilinç şeyle girdiği ilişkiden bağımsız düşünülemezceği gibi, şey de bilinçten azade bir varlığa haiz değildir.

Bu yüzden Levinas yönelimselliğin dünya ve bilinç arasında basitçe bir köprü olarak ele alınamayacağını söylediğinde haklıdır. 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 açıklamamanın bir aracından ibaret olurdu. Oysa Husserl yönelimselliği öznenin nesneyle bağ kurma aracı olarak değil, öznenin öznelliğini kuran asli unsur olarak içeriklendirir. Özne halihazırda 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, 1998c, s. 41). Bunun yanında 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, 1998c, s. 43). Husserl, bilinci her şeyden önce yönelimsellik olarak kavradığında, öznel ve nesnel alanın, ego ve nesnenin birbirinden ancak yönelimsel bilinç alanı içinde ayrılabilceğini de keşfetmişti. Dolayısıyla Husserl felsefesinde ego kavramı, bilincin temel yapısı olarak yönelimselliği zaten önceden varsaymaktaydı (Levinas, 1998c, s. 51).

Maurice Merleau-Ponty'nin, Sartre durağından geçerek verdiği meşhur örneği hatırlayalım: “Bal” diyordu Merleau-Ponty, “aheste bir sıvıdır”; ama bir el ona dokunduğunda bulaşır; “onu tutmak isteyen eline yapışarak rolleri tersine çevirir”; böylece onu kavrayan el, nesnesine egemen olduğunu sanarken, bal da ona egemendir (2010, s. 28). İşte Husserl'in yönelimsellik kavrayışı benin kendi dışındaki bir varlığa bulanmış olduğunun bir keşfidir. Şey bir şeyin bilincidir ve bir şeyin bilinci olduğu ölçüde bu şeyin etkisi altındadır. Olgu mantıklı bilimlerin olgu mantıklı insanları meydana getirdiğini söylediğinde Husserl, şeyle doğalcı metodoloji aracılığıyla kurulan ilişkinin bilinçte yarattığı tahribatı bu kavrayışı sayesinde tespit eder. Şey matematiğin kategorileriyle bilince verildiğinde, bilinç bu kategorilerle yoğurulacaktır. Olgudan öze geçiş bunun için hayatidir.

Husserl'in fenomen kavramına getirdiği yeni ufuk da bu açıdan düşünülebilir. Fenomenler Husserl'in bakış açısından tözsel bir birliğe karşılık düşmezler. Reel özellikleri haiz olmadığı gibi değişmez ve nedensellik içinde tarif edilebilir bir yapıya da sahip değildirler. Fenomenlere bir doğa atfetmek, “onların reel belirleyici öğelerini, nedensel bağlantılarını araştırmak – bu tam bir saçmalıktır (...) Bu, neliğinin, doğa olarak varlığını imkânsız kıldığı bir şeyi, doğallaştırma saçmalığıdır” (Husserl, 2007, s. 36). İşte Descartes'ın rolü burada belirginlik kazanır. Descartes'ın meditasyonları, hem bilincin kendisine hem de şeyin kendisine ulaşma çabasında önemli bir ilk adımdır. Ancak bu adım Husserl için yeterli değildir. 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, transendental egoyu yalnızca bir başlangıç, bir hareket noktası olarak ele almıştır. Böylece, transendental yaşantının sonsuz alanına açılma ödevini layıkıyla yerine getirememiş, *ego cogito*'yu verimsiz kılmıştır. Matheson Russell'in ifadesiyle, şüpheciliğin üstesinden şüphecilerin yöntemiyle gelmek konusunda Husserl'in takdirini kazanmış, ama bu yöntem dolayısıyla

la *cogito*'yu keşfetmiş olmasının nasıl bir öneme sahip olduğunu kestirememiştir: "Descartes tek bir hakikati güvence altına aldığına inanırken, aslında sonsuz bir kesinlikler alanı (bilinç akışı) keşfetmişti" (Russell, 2010, s. 142).

Keza Jean-François Lyotard, Husserl'in, *epokhé*yle, bilincin fenomenolojik kalıntı olarak yalıtılmasını hedef edindiğini, ancak bununla yetinmeyip *epokhé*ye bilincin mutlaklığını radikal anlamda gün yüzüne çıkarma noktasında pozitif bir işlev yüklediğini öne sürerken, Descartes'ta bu pozitif işlevin eksik olduğuna dikkatimizi çekecektir (2007, s. 33). Tek bir evrensel bilim sistemi içinde diğer tüm bilimlerin zemini olabilecek bir bilim kurma fırsatını yakalayan Descartes, kendi radikal konumuna ihanet etmiştir. Şüphe yoluyla tüm nesnel dışsallığa bir son vermesi, öznelliği mutlak bir dış dünyanın varlığından bağımsız olarak özgür kılması gerekirken *cogito*'yu, diğer halkalarını Tanrı'nın ve doğanın varlığının oluşturduğu tündengelimsel zincirin ilk halkası haline getirmiştir (Ricoeur, 2007, s. 83).⁵ Öyleyse Husserl'in yaptığı bir bakıma Descartes'ın yarım kalmış projesini devralmak ve onu radikallemektir. Bu yüzden Husserl transendental egoyu, transendental fenomenolojinin yegâne teması haline getirir. Fenomenoloji ondan başlar ancak yine onda sonlanır. Ne var ki, öznelci bilimsel tavır zorunlulukla egonun kendisiyle, yaşamıyla, sahip olduğu görünüşlerle, 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. Saf egoloji momenti, fenomenolojinin *solipsizm*le yaftalandığı yerdir.

Ama Husserl, bu eleştiriyi peşinen kabul eder. Bizi transendental solipsizme götürecek ve diğer egoların nasıl deneyimleneceklerini öngörülemez hale getirecek olsa da, öznelğin nes-

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

nel biliminin inşası için transendental egoyu felsefenin yegâne teması haline getirmek kaçınılmazdır. Yani Husserl kaçmak istediği şeye yakalanmaya zaten razıdır. *Solipsizm* transendental fenomenoloji için hem varılması gereken zorunlu bir uğrak, hem de kurtulunması gereken ölümcül bir tuzaktır. Bu iki kutup arasındaki gerilim Husserl'in kariyeri boyunca yakasını bırakmayacaktır. Bir tarafta fenomenolojinin tüm ağırlığını transendental ego olarak benin kendisine kaydırma gayreti, diğer taraftaysa saf bir egolojiyi merkeze alan ama burada durmayarak başkasının yapılandırılmasına⁶ ve yaşam dünyasının öznelararası mahiyetine yoğunlaşma teşebbüsü arasındaki gerilim Ricoeur'ün gözünden kaçmaz. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisi tümüyle transendental öznelararasılığın olanağı üzerine odaklanırken dördüncü meditasyonun sonu, varlığın varlık anlamına indirgendiği ve tüm anlamında somut egonun yönelişsel yaşamına bağlandığı yerdir. Dünyanın bütün anlamı ego ya yönelik bir açıklamadan, 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).

Husserl *solipsizm* ile öznelararasılık arasında kendisini gösteren bu sorunun yarattığı basıncı bir nebze olsun azaltmaya çalışır: Transendental solipsizm, fenomenolojik indirgeme yönteminin kaçınılmaz bir sonucudur; ancak bunu transendental

6 Yapılandırma [*Konstitution*] Husserl felsefesinin merkezi kavramlarından biridir. İdeal ya da gerçek, her türden varolan, ancak transendental özneliğin yapılandırılmış bir ürünü olarak anlaşılabilir. Anlamanın 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 düşünüm geri götüren, diğer yandan da nesnel aşkın varlığı, buna karşılık gelen bilinç kiplerinin varlığına geri götüren transendental indirgemedir (Mensch, 1988, s. 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 kayınasını Mensch, açıklamadan yaratmaya doğru bir değişim olarak tarif eder (Mensch, 1988, s. 40).

fenomenolojinin alt bir aşaması gibi görmek gerekir (Husserl, 1973a, s. 30). Fenomenolojik indirgemenin sonlu bir özneye kadar giden ve orada kalan bir indirgeme olarak düşünülemediğini söyleyen James Richard Mensch, Husserl'in bu argümanına ikna olmuş gibidir. İndirgeme yalnızca sonlu bir öznenin dünyadan soyutlanması anlamına gelseydi, şüpheli bir solipsizmle karşı karşıya kalma tehlikesi baş gösterebilirdi. Çünkü bu durumda dünya, kendi bileşenlerinden biriyle sınırlanırdı ve geriye kalan, bir bireyin kişisel yaşantılarından ibaret olurdu. Ancak böylesi bir öznelliğin, 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, s. 146). Ama asıl mesele burada başlar. Fenomenoloji hiç alışık olmadığı bir görevi, bireysel olanın ötesine geçme ve başka egonun varlığını benin yaşantısıyla kesiştirecek şekilde ele alma işini üstlenmekten artık kaçamaz. Zira Dan Zahavi'nin dediği gibi Husserl'in öznelerarasılık felsefesinde solipsizm engelini aşacak bir nesnelliğin ve aşkınlığın yaşantısını mümkün kılacak olan, benin kendisi dışında bir egoyu yaşantılamasıdır (2001, s. 33).⁷ Ya da Mensch'in dediği gibi indirgeme, ne sonlu bir bilincin dünyadan soyutlanması ne de dünyanın bütünlüğünün bu sonlu bilince indirgenmesiye; aksine varolanların bütünlüğü olarak dünyanın yaşantısının aktarılabilceği bir bilinç tasarımına ulaşma çabasına denk düşüyorsa (1988, s. 147),⁸ artık fenomenolojinin ni-

7 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-oluştaki 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 düşünüldüğünde başkalık hususunun –Husserl tarafından yalnızca iki metninde kapsamlıca ele alınıyor olsa da– Husserl felsefesi için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğu bir kez daha görülebilir (Zahavi, 2001, s. 38).

8 Husserl, eidetik indirgemenin, saf zihinsel süreç alanının “değişmez özsel yapılarına ulaşmak için araçlar” sunduğunu, böylelikle de değişmeyen özsel

hai hedefi başka egoların varlığının, benin içsel bilinç yaşantılarında nasıl yer bulduğu sorusunu yanıtlamaktır. Husserl'in de itiraf ettiği gibi bu soru yanıtlanmadığında fenomenoloji, solipsizme dönüşmeye mahkûmdur: "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?" (1973a, s. 89). Dolayısıyla fenomenolojinin, başkalarının ben için ve benin de başkaları için varlığını konu edinmesi, öznel olduğu iddiasını taşıyan bir bilimin aynı zamanda nesnellik kıstasını da sağladığını gösterebilmesi adına elzemdir (Husserl, 1973a, s. 87). Bu uğurda atılacak ilk adım, başkasının yaşantılanması ve benin yöneliminin bir nesnesi olarak başkasının noematik yapısının sınanmasıdır (Husserl, 1973a, s. 90).

Başka(sı)nın fenomenolojisi

"Avrupa'nın Özne olarak tarihi, hukuk, ekonomi politik ve Batı ideolojisi tarafından anlatılaştırılmış olmasına rağmen, bu gizlenmiş Özne kendisinin 'hiçbir jeopolitik belirlenimi' yokmuş gibi davranır."

– Gayatri Chakravorty Spivak (2016, s. 17)

Husserl, üçüncü meditasyonun sonunda, öznelerarasılık kuramının merkezi kavramlarından empatiyi [*Einfühlung*, *empat-*

formlara yönelme iddiasında ve gayretinde olan bir fenomenolojinin aynı zamanda "eidetik fenomenoloji" biçimine kavuşabilmesi için başvurulabilecek yegâne yöntem olduğunu belirtir (2010, s. 34). Yine *Ideen*'in 1. cildinin ilk kısmında 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 (2010b, s. 52). Ancak Ricoeur, Husserl'in bu bakış açısının beraberinde getirdiği bir zorluğa dikkat çeker. Eidetik indirgemenin neticesinde varılan *eidos ego*, yalnızca kişinin kendi egosunun çeşitlemelerini ön plana çıkarır. Başkası olarak ikinci bir kişiye gönderme yapmaz. Yapsa dahi sorun olduğu gibi kalır. Bu kez de kişinin kendi egosunu yapılandırması, öteki egonun yapılandırılmasından önce gelir. Benin başkası karşısında son kertede hep bir önceliği olacaktır (Ricoeur, 2007, s. 108).

hy] sahneye çıkararak, benin başkasıyla ilişkisinin transenden-
tal fenomenolojik analizine doğru yol almaya başlar. Her ne
kadar bu analiz için beşinci meditasyona kadar beklemek zo-
rundsak da diyebiliriz ki, benin başkasını deneyimlemesi-
nin Husserl'deki adı empatidir (1973a, s. 92). Empati, berabe-
rinde nesnel dünyanın transendental kuramını da getirir. Çün-
kü dünyanın varlık anlamı, dünyanın "herkes-için-oradalığı"nı
içerir. Buna ek olarak tinsel dünyanın nesneleri de deneyimle-
nen dünyaya aittirler. Böylece empati aracılığıyla Husserl, öz-
nelerarasılık tartışmasının sınırlarını, nesneler ve kültür dün-
yasına doğru genişletir ama bu çabasının meyvelerini daha çok
Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji'de top-
layacaktır.

Meditasyonlar'ın gündemi daha çok başkasının deneyimi-
le sınırlıdır. Husserl'e göre ben, başkalarını ilkin edimsel an-
lamda varolan dünya nesneleri olarak yaşantılar. Bu yaşantı bir
yandan onları doğaya ait fiziksel nesneler olarak koyarken, di-
ğer yandan da kendi doğal organizmalarına psişik olarak hük-
meden varlıklar olarak koyar. Dolayısıyla başkası, psikofizik-
sel bir nesne olarak dünyanın içinde bir varolan biçiminde ya-
şantıya verilir. Ama aynı zamanda ben, transendental olarak
indirgenmiş saf bilinç yaşamının sınırları dahilinde dünyayı,
kendine özgü sentetik bir formasyon içinde değil, kendisin-
den öte, öznelerarası bir dünya, herkesin müdahalesine açık,
edimsel boyutunda herkes için olan bir dünya olarak yaşantı-
lar (Husserl, 1973a, s. 92). Bunun için empati, bütün boyutla-
rıyla salt epistemolojik ya da psikolojik düzeyde belirlenemez.
Böyle olsaydı, empatiyi ya salt algısal düzeyde başkasının bi-
lince verilişinin en yalın fenomenolojik formlarıyla, ya da salt
psikolojik düzeyde, sözgelişi, duygudaşlığın psiko-bilişsel ma-
nada sınırlarının çizilmesiyle irdelemek yeterli olurdu. Oysa
Husserl'in özgün katkısı, başkalarıyla ilişkinin tinsel ve kül-
türel boyutunu da empati aracılığıyla fenomenolojinin günde-
mine sokmasıdır. Böylece benin başkasıyla karşılaşması, be-
nin kültürel dünyasının başkasının kültürel dünyasıyla karşı-
laşmasına dönüşür. Elbette başka birçok durumda olduğu gi-

bi, 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 yaşantısı” olarak, bir tür “empati” olarak erişilebilir olduğunu ve benim başkasıyla ilişkisinde, kültür dünyasının etrafından dolaşamayacak 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 söylediği gibi, Husserl için artık ben, dünyanın transendental yapılandırmasından tek başına sorumlu değildir. Tüm kültürel ve doğal nesneleriyle dünya, öznelararası bir yapılandırmanın ürünüdür ve ben, başkalarının benim dışımdaki mevcudiyetlerini yadsıdığım da dünya, varlığının anlamını [*Seinssinn*] yitirecektir (Overgaard, 2004, s. 133) Dünya bu yüzden “herkes-için-orada”dır. Ona varlık anlamını öznelararası niteliği kazandırır.

Diğer taraftan başkalarının ben için varlığı da yine benzer bir nitelemeyle “başkalarının-ben-için-oradalığı” biçiminde tarif edilir. Başkasını yaşantılamamanın 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. Yapılandırılan bu ego, Husserl’in ifadesiyle benim 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 benim kendisine işaret eder; benim kendisine özgü kendiliğinin bir yansımasıdır. Ancak Husserl bu yansımanın eksiksiz bir yansıma olmadığını, burada 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 benim 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. 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, soyutlama işleminin bir tortusu olarak ortaya çıkar (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 soyutlama dolayısıyla varılan bu bütünlük, egonun psiko-fiziksel anlamdaki bedenidir. Beden, tüm fiziksel bedenler için bir referans kutbu olmakla birlikte temelde nesnel dünyayı değil sadece sahip olunan ilksel doğayı kurma yetisine sahiptir.

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 üyesi bir başkası için varolur; her biri birer monad'dır. 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. Peki, monadın içyapısında dışarıdan herhangi bir değişiklik yapılamazken "monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yok"ken (Leibniz, 2009, s. 8) Husserl'in bu kav-

rama, benin başkasıyla öznelerarası etkileşimi ve bu etkileşim üzerinde yükselen nesnel dünyayı açıklamak üzere başvurma-
sının nedeni ne olabilir? Bilindiği gibi monadların Leibniz dü-
şüncesinde bir diğer özelliği topluluk halinde ortak bir dünya-
yı inşa etmeleridir ve Husserl tam da bu kolektif inşa sürecin-
den ilham alır: “Nasıl ki bir şehre farklı yönlerden bakıldığında
aynı şehir bütünüyle farklı görünümlere sahip oluyor, işte tıpkı
bunun gibi, basit tözlerin sonsuz çoklukta olmasından dola-
yı sanki çok sayıda farklı evrenler varmış gibi görünür. Oysa-
ki bunlar, her monadın farklı bakış açılarına sahip olmasından
dolayı bir tek evrenin farklı görünümlerinden başka bir şey de-
ğildir” (Leibniz, 2009, s. 25).

Benzer şekilde Husserl de tüm egoların, kendilerini temsil et-
tikleri ama bir yandan da bu temsillerin ortaklığı üzerinden bir
dünya tasarımına şekil verdikleri düşüncesindedir. Bilincin ya-
pılandırıcı yönelimselliğinin topluluklaşması vasıtasıyla tran-
scendental öznelerarasılık, kendiliğin öznelerarası alanına sahip
olur ve böylelikle nesnel dünyayı yapılandırır. Dünyanın nes-
nelliğinin öznelerarası bir zeminde tesis ediliyor oluşu göste-
riyor ki, bu nesnellik bahsi geçen öznelerarası alana aşkın de-
ğil içkindir. Yani aşkınlık, bizzat ben ve başkasının dahil oldu-
ğu bir sürecin ürünüdür. Ne var ki, nesnel dünyanın yapılandı-
rılması monadların uyumuna gönderme yapıyor olsa da, benin
başkasına dair yaşantısı, başkasının öznel süreçlerinin ve özsel
yapısının yaşantısı halihazırda verili değildir.

Husserl burada adımlarını dikkatli atar. Sanıldığıının aksine
başkasının başkalığının gizeminin bütünüyle farkındadır. Daha
en baştan başkasına dair böyle bir yaşantının egonun kendi bi-
lincinde mevcut olduğunu varsaymak risklidir. Çünkü başka-
sının yaşantısı bu durumda, benin kendi özüne ilişkin bir mo-
mente dönüşecektir. Bu ise ben ve başkası arasındaki farkın yi-
timine yol açacaktır. Bu yüzden Zahavi’nin dediği gibi Husserl,
başkasının yabancılığını ve aşkınlığını ilk elden teslim eder. Bu
yabancılık ve aşkınlık ben için bütünüyle erişilmez karakterde-
dir. Başkasının özüne ait olan, ben tarafından doğrudan erişile-
bilir değildir. Ben tarafından başkasının yaşantısıyla ilgili erişi-

lebilir 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. Tam algı, el atında verili nesneler alanında devreye girer. Analogik bir aktarımdan, başkasının 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). En nihayetinde analogi, *kendilikten* yabancı olana doğru bir yayılma ve yabancı olanı kendilikten hareketle oluşturma sürecini ifade eder. Husserl başkasının yaşantısıyla ilgili olarak eşleşme [*Paarung*] kavramını da es geçmez (1973a, s. 112). Benin, başka benle eşleşmesi bu iki ego arasındaki bedensel benzerliklerden kaynaklanıyor olup, başkasının bedensel mevcudiyetinde benin kendi vücuda gelme tarzının benzeşiğini tanımasını sağlar. Ancak Ricoeur'ün de belirttiği gibi eşleşme, analogiye ben ile başka ben arasındaki birlikteliği pekiştirmek hususunda katkıda bulunsa da, en nihayetinde, benden başka bene geçişte iş görecekt en ilksel düzeydeki edilgin sentezleri sağlamaktan ileri gidemez. 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, 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 [*kinesthesis*] 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. Bu perspektif, benin başkasını yalnızca bir algıya indirgeme tehlikesini bertaraf eder. Benin başkası tarafından farklı tarzlarda yaşantılanabilmesinin yolunu açtığı gibi, başkasının da ben ile ilişkiye etkin bir şekilde dahil olduğunu, bu ilişkinin kurucularından biri olduğunu ima eder. Mensch’in yerinde 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 öz-nelerarasılığın tesisinde aktarım yoluyla gerçekleşecek tek boyutlu bir benzeşimin çok daha ötesine taşınmalıdır (Husserl, 1973a, s. 113). Yine Mensch’in ifade ettiği gibi eşleşme, başkasının yapılandırılmasını, başkasının transendental bir ego olarak kurulması yoluyla icra etmelidir; yalnızca dünyasal⁹ ya da bedensel bir egonun, canlı-bedensel bir organizma olarak başka egonun tanınması, transendental öz-nelerarasılığın inşasına yetmeyecektir (Mensch, 1988, s. 35-36). Kavramın da işaret ettiği gibi bu öz-nelerarasılık ancak transendental egoların ortaklığıyla mümkün hale gelir. Ricoeur’ün tabiriyle yaşantının tamlığına erişmek bakımından eksik kalan eşleşme burada yetersiz kalır (Ricoeur, 2007, s. 127). Bunu sağlayacak olan benin başkasına yönelik tam bir algısından ziyade bir eşsunumdur [*appresentation*]. Herbert Spiegelberg’in ifadesiyle, eşsunum herhangi bir nesnenin, bir başkasının doğrudan temsi-

9 Mensch, Husserl felsefesinde gerçek sıfatıyla da anılan bu dünyasal egonun, öz-nelerarası 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 kimliğini 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 adlandırılacak bu ego, yine bu nitelikleri gereği saf ve değişmez değildir. Yaşam boyunca gelişime ve yapılandırmaya açıktır (Mensch, 1988, s. 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 alınamaz. Dolayısıyla bireysel ego kendisini farklı tarzlarda gösterse de saf ego her daim aynı kalır (Mensch, 1988, s. 83).

linin dolayımından geçmiş, doğrudan olmayan algısal bir sunumuna işaret etmekle kalmaz. Bir nesnenin, ön cephesinden hareketle arka cephesine dair bir algıyı geliştirme olanağına gönderme yaptığı gibi, başka zihinlerin, başkalarının bedenlerinden doğru erişime açılabilmesinin de önünü açar (Spiegelberg, 1994, s. 739). Başka bir deyişle eşsunum, başkasının yaşantısının sunumuna dayanan eşleşmeden, başkasını benin dışında konumlandırmayı ve artık başkasının bedeninin ötesinde öznel yaşamına da odaklanmayı ifade eder (Ricoeur, 2007, s. 127). Ama daha da önemlisi eşsunumda başkası kendisini kendi konumundan hareketle bana sunar. Böylece Ricoeur'un ısrarla aradığı karşılıklı inşa sürecini nihayet eşsunumla yakalamış oluyoruz. Eşsunumun, başkalık hususunda Husserlci terminolojinin en devrimci aparatlarından biri olarak öne çıkmasının nedeni burada saklıdır. Eşsunum aracılığıyla Husserl bir defada hem başkasını bir temsil nesnesi olmaktan çıkarmış ve başkasının öznel dünyasına yoğunlaşmış, hem de başkasının konumunun bütünüyle farklı olduğunu teslim ederek bu konumda başkasını yalnızca *bilinen* değil aynı zamanda *bilen*, yalnızca *edilgin* değil aynı zamanda *etkin* bir özne olarak tahayyül etmiştir.

Peki, ama konumların değişkenliği ben için “orada” olanı, başkası için “burada” haline getirdiğinde benle başkası arasında aşılabilir bir yarıma olmayacak mıdır? Daha yalın bir ifadeyle benin konumundan bakıldığında “orada” olanla başkasının konumundan bakıldığında “burada” olanın eşsunum içinde birbirleriyle örtüşmesi olanaksız değil midir? Husserl yanıtlanması oldukça güç olan bu sorulardan, benin başkasıyla olan ilişkisinde, zamansal anlamda bir öncelik-sonralık ilişkisinin kurulamayacağını söyleyerek kurtulmaya çalışır: benin ve başkasının olmak üzere iki kökensel alan, birbirlerinden zamansal anlamda ayrılamazlar; daha ziyade eşsunum, ben ve başkasının birbirlerine eşlik ettikleri, birbirlerini tamamladıkları yönelimsel bir süreç olarak işler. Dolayısıyla bu nitelikleri itibarıyla sürecin vardığı yer, bahsi geçtiği gibi algıda ve sunumda bir farklılaşma değil, bir ortaklaşmadır (Husserl, 1973a, s.

121). Zahavi de Husserlci izleği sürdürürken asıl sorunu gözden geçirir: Ben ve başkası aynı nesneyi algılarlar. Benin algısı kendisine aittir, başkasının algısı da başkasına; dünyayı yaşantılayan her ego bunu kendine özgü bir tarzda yapar. Ancak dünya herkes tarafından bir ve aynı dünya olarak algılanır; yaşantılanan dünya herkes için ortaktır (Zahavi, 2001, s. 25). Ne var ki bu yanıtlar, sorunun çetrefilliği karşısında basit kalır. Çünkü bir kez, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, analojinin ve eşleşmenin ötesine taşımak için değişken konumları devreye soktuğunuzda, bununla da kalmayıp eşsunum sürecinde başkasının da kendisini etkin bir özne olarak yapılandırıldığını söylediğinizde, başkası beraberinde bir dünya getirecektir. Ve ne yazık ki, “burada” olan ben ve “orada” olan başkasının konumları, beraberlerinde getirdikleri dünyalar düşünüldüğünde sanıldığı gibi bir çırpıda yer değiştiremezler. Değiştiremezler çünkü sözgelişi Avrupalı öznenin “buradalığı”yla Afrikalı öznenin “oradalığı”nı belirleyen yapılar çok katı örülmüştür. Dolayısıyla Husserl’in öngördüğü gibi, başkalık düğümü ben ve başkası karşılıklı olarak birbirlerinin ufuklarına nüfuz ettiklerinde ve başkası beni, ben de başkasını kendileri için birer başkası olarak yaşantıladıklarında meydana geleceği varsayılan transendental bir öznelerarasılıkla çözülemeyecek kadar karmaşıktır.

Tabii Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da geliştirdiği başkalık perspektifine getirilebilecek eleştiri bu kadarıyla sınırlı değil. Mesela Lyotard, Husserl’in tüm çabalarına karşın ben ve başkası arasındaki ilişkide önceliğin her halükârda başkasında değil bende olduğu itirazını getirir. Başkasının başkalığı, basit aşkınlığından sıyrılmış; başkası artık kendisi için bir “ben” olarak tahayyül edilmiş; başkasının var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı teslim edilmiştir. Lyotard tüm bunları kabul eder. Ancak *Kartezyen Meditasyonlar*, başkasının benim için var olduğunu iddia ettiği ölçüde benim sayemde var olduğu sonucunu buradan zorunlu olarak çıkacaktır. Bu yüzden başkasının deneyimi hususunda *Kartezyen Meditasyonlar* Lyotard’ı tatmin etmeyecektir (2007, s. 41-42).

Zahavi bu hususta Husserl'in imdadına bir kez daha yetişir ve öznelararası monadlar topluluğu kavrayışının ister istemez benin etkisini azalttığını ve merkezî pozisyonundan ettiğini söyler. Dolayısıyla ben, "biz" formunu gerektiren bir yaşam biçimi içinde yegâne yapılandırıcı merkez konumunu daha fazla üstlenemez (Zahavi, 2001, s. 55). Ama yine de metin boyunca Husserl, başkasının kendisini bağımsız bir transendental ego olarak tesis ettiğinde ısrarcı olsa da son kertede hem benin algısını başkasıyla ilişkinin kurulmasında asli unsur olarak öne çıkarır hem de benin başkasını algılayışında başkasını transendental bir ego olarak nasıl kurduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt veremez. Bu eksiklik, Jean Paul Sartre'ın da dikkatinden kaçmaz. Husserl, başkasını transendental özne olarak düşünme hususunda başarısız olmuş, başkasını ampirik bir özne olarak tahayyül etmenin ötesine geçememiştir. Oysa başkası "hiçbir zaman benim deneyimim içinde rastlanan ampirik kişilik değil", "transendental öznedir" (Sartre, 2009, s. 322). İşte sonradan *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde olgunlaşacak öznelararası kültür ve yaşam dünyası kavrayışı, yanıtsız bırakılmış bu soruları geride bırakarak şekillenir. Ancak her yanıtlanmamış sorun gibi, kar topu etkisiyle bir çığ gibi büyür ve Husserl, başkalık sorununa kazandırdığı devrimci ufka rağmen bu çığın altında kalmaktan kurtulamaz.

Yine de Husserl, başkasının deneyimine dair çözümlemelerini kültür ve yaşam dünyasına tatbik etmekte çok gecikmez. Kültür dünyasının kategorilerinin daha esnek bir biçimde belirlenmeye müsait olduğunun altını çizerken, insanların kendilerini çevreleyen kültür dünyalarını farklı tarzlarda yapılandırdıklarını tespit ederek ben ve başkası arasındaki fark ve yabancılığı kültürlerarası yaşam evreninde de muhafaza etmeyi sürdürür. Kültürel olarak farklılaşmış her bir topluluğun her bir üyesi, topluluğunun özgül niteliklerini tarihsel olarak biçimlendiren bir bireyi olması sayesinde kendini çevreleyen somut kültür dünyasını anlamakta zorluk çekmeyecektir. Ancak Husserl, bu tarihselliğin beraberinde getirdiği geçmişin ufku- nu açacak daha derin bir anlama, topluluğun tüm üyeleri için

eşit ölçüde olanak dahilindeyken söz konusu toplulukla dışarıdan temas kuran başka bir topluluğun üyesi için böylesi bir imkândan söz edilemeyeceğinin farkındadır. İnsan türünün bir üyesi olmasıyla bir topluluğun üyesi, diğer bir topluluğun üyesine ne kadar yakınsa farklı kültürel yapılandırmalar üzerinde yükselmiş toplulukların üyeleri birbirlerine bir o kadar uzaktırlar.

Dolayısıyla bu koşullar içerisinde ortaklık içinde olmayan, birlikte var olmayan 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 pekâlâ söylenebilir (Husserl, 1973a, s. 140). Ancak Husserl'e göre bu farklılıklarda söz konusu olan, nesnel dünyanın farklı görünümelerini 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 her ne kadar kültürel yaşam evrenleri birbirlerinden farklılıklar gösterse de zamanın, uzamın ve nesnel doğanın algısında ortaklaşırlar. Philip Buckley, Husserl düşüncesinde tikelden evrensele bu geçişi dar anlamda yaşam evreniyle, geniş anlamda yaşam evreni arasında bir ayrıma giderek okur. Geniş anlamda yaşam evreni, aslında tam manasıyla kültürel dünyanın çoğulluğuna gönderme yapmaktır. Bu yüzden bir değil birden fazla yaşam evreni vardır ve bunlar birbirlerine görelidir. Ancak olanak dahilindeki tüm yaşam evrenlerinin zeminini dar anlamda yaşam evreni tesis eder. Bu zemin, tikel karakterdeki her bir yaşam evrenine ortaktır (Buckley, 1992, s. 94). Peki, bu ortaklık tahayyülü, Avrupa kültürünün krizine ne ölçüde ve nasıl deva olabilir? Husserl *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de bu sorulara yanıt arıyor.

“İmkânsız ortaklık”: Transendental öznelarasılık

“Avrupa’nın bize, tabiri caizse, emanet etmiş olduğu davada, yol gösterici olarak daha üstün bir zekâ, daha kapsamlı bir anlayış ve amaç birliği istiyoruz.”

-- Joseph Conrad (2007, s. 42)

Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji başlığının kriz ve fenomenolojiyi bir araya getirmesi elbette tesadüf değil. Daha önce de söylediğimiz gibi Husserl fenomenolojiyi sadece felsefenin kesin bilim olma çabasını nihayete erdirecek bir kuramsal teşebbüs olarak değil, aynı zamanda pozitif bilimlerin egemenliğinden doğan bunalımda Avrupa kültürünün yeniden yolunu bulması için bir kutup yıldızı olarak görür. Bunun için yayımlanmamış bir notunda, “fenomenoloji, bizi bilincin şeyleştirilmesinden kurtaran felsefenin kurtarıcısı, hatta kurucusu” olduğunu söyler (akt. Barbaras, 2010, s. 17). Felsefe Avrupa kültürünün kurucu edimidir, ya da Ulrich Maier’in sözleriyle insanın entelektüel evriminin yol göstericisidir (2010, s. 50). Felsefeyi yeniden canlandırma niyetindeki fenomenolojinin, kuramsal sorunları olduğu kadar yaşamsal sorunları da mercek altına alma zorunluluğu buradan doğar. Dolayısıyla “şu anda ne olacak?” sorusunun cevabını da ancak felsefe verebilir (Husserl, 2007, s. 66-67).

Husserl’in transendental fenomenolojisinin, rahatlıkla bir yaşam dünyası [*Lebenswelt*] felsefesi olarak adlandırılabileceğimiz son uğrağı, bu soruya verilmiş uzun bir yanıt olarak okunabilir. Zira Hans-Georg Gadamer’in de belirttiği gibi yaşam dünyası, felsefenin görevini bilimin temellerinin ötesine taşır, “gündelik yaşamın geniş alanına yayar” (Gadamer, 2010, s. 298). Gündelik yaşam dünyasının üzeri pozitivist/doğalcı bilim anlayışının olgulara dayalı dünya tahayyülüyle örtülü olduğundan transendental fenomenolojinin ilk savaşı bu anlayışa karşı olacaktır. Bu nedenle *Kriz*’in birinci kısmının alt başlığını bir savaş ilanı olarak da okumak mümkün: “Avrupa İnsanlığının Yaşam-Bunalımının Bilimlerin Bunalımı Olarak Dı-

şavurumu". Başlıktan da açıkça anlaşılabilceği gibi Husserl, tıpkı öğrencisi Heidegger ve yine bütün bir Frankfurt Okulu geleneği gibi, dönemin hâkim bilimsel tavrıyla kültürel yaşam dünyasında karşılaşılan sorunlar arasında doğrudan bir bağ görür.

Husserl'e göre Avrupa kültürünün bunalımını doğuran nedenlerden belki de en önemlisi, bilimlerin insanı nesne edinme tarzları mercek altına alındığında kendisini gösterir. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hâkim pozitif bilimlerin körleştirici etkisi dolayısıyla insanın insanlığını gerçekte neyin belirlediğine, insan varoluşunun ne demeye geldiğine dair sorular hasır altı edilmiştir. Husserl'in gözünde bu tablonun oluşmasının birkaç nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki pozitif bilimlerin, bağımsızlıklarını ilan ettikleri anda, kendi nesnellik ve hakikat ölçütlerini insan zihni ve kültürle ilgili tüm disiplinlere dayatmalarıdır (Majer, 2010, s. 50). Buna bağlı olarak ikinci sırada, pozitif bilimlerin insana ve insanın dünyasına içeriden değil salt dışarıdan bir olgu dünyasını nesne edinir gibi yaklaşması gelir. Zira bu yaklaşımın olumsuz etkisi yalnızca bilimsel arenada hissedilmez; Husserl'e göre insan dünyasında da derin tahribatlara yol açmış, "olgu mantıklı bilimler, olgu mantıklı insanlar doğur"muştur (1970, s. 6). Dolayısıyla bu bunalım, yalnızca bilgikuramsal pratikler alanıyla sınırlı kalmaz; insana yol gösterecek bir felsefe idealine olan inancın yitip gitmesi, akla olan inancın da çökmesine yol açar. Avrupa kültürünün bunalımı 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 tutmuştur.

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, s. 9-10). Daha yalın bir ifadeyle Husserl için felsefenin, tek tek bilimlerin hakikatlerini tesis eden, bu bilimlerin anlam zeminlerini inşa eden boyutu göz ardı edildiğinde meydana gelen bunalım yalnızca felsefenin bunalımı olarak değil, ilgili tüm bilimsel pratiklerin bunalımı olarak karşımıza çıkar. Fink'in ifadeleriyle "bilimlerin hepsi için bir önkoşul oluşturmaya karşın" yaşam dünyası unutulmuş, yaşam dünyasını yeniden gün yüzüne çıkaracak olan felsefe ise değerden düşürülmüştür (2010, s. 97).

Bu sürecin kökleri Galileo'ya kadar uzanır. Galileocu bakış açısından doğanın matematikselleştirilmesi projesi, doğanın matematiğin rehberliği doğrultusunda idealleştirilmesine ve en nihayetinde matematiksel bir çeşitlilik halinde yorumlanmasına yol açar (Husserl, 1970, 23). Bu tabloda Levinas'ın da dikkat çektiği gibi şeylerin kendileriyle karşı karşıya kaldığımız "yaşantının somut ancak öznel dünyası", "bilimin ideal ancak nesnel dünyası"nda şeyleri meydana getiren nedensellik zincirleriyle istila edilir (1998c, 8): Artık var olmak, doğaya ait olmaktan, uzam, zaman ve nedensellik kategorileri altında ele alınabilir bir yapıda olmaktan ibarettir (Levinas, 1998c, s. 9). Galileo, evrensel bilgi idealine giden yolun önyargılardan, teolojiden ya da metafizikten mutlak anlamda arındırılmış bir tarzda doğanın matematiksel bir biliminin inşa edilmesinden geçtiğini düşünür (Friedman, 2010, s. 102) gerçi ama amiyane tabirle kurunun yanında yaş da yanar. Ricoeur'ün de belirttiği gibi Husserl fenomenolojisinin, dünyanın hakikatini yaşam dünyasında değil de matematiksel fizikte arayan tüm bir Galileocu geleneği karşısına almasının nedeni budur (Ricoeur, 2007, s. 9). Beri yandan Descartes, bir kez de bu bağlamda Husserl'in eleştiri radarına girer. Çünkü Descartes, Galileo'nun izinden giderek evrensel felsefeyi sistemli bir bütün içinde matematik-

sel bir rasyonalizm temelinde inşa etmeye girişmiş ve felsefeyi evrensel matematik olarak görmüştür (Husserl, 1970, s. 73). Dahası, felsefenin kesin bir bilim olma ihtimalini matematiksel yöntemde görmüş, böylelikle öznenin öznelliğinin tesis edildiği asıl zemini yani gündelik yaşam dünyasını düşünmeden bırakmıştır (Husserl, 1970, s. 90).

Lyotard'a göre Descartes'ın önünde bir yol ayrımı vardı ve Galileo'dan sonra nesnelci tavrın tüm bilimleri bir yabancılaşmayla bunalım girdabına sürüklememesi için bir tercihte bulunmak gerekiyordu: Ya psişik olan, fiziksel dünyanın değerlendirilmesinde başvuru kuramsal kategoriler doğrultusunda yeniden tesis edilecekti; ya da matematiğin ölçütleri psişik olan söz konusu olduğunda devre dışı bırakılacaktı. Ancak Descartes, ikinci yolu tercih ediyor ve Galileocu nesnelciliği ileriye taşımak doğrultusunda inisiyatif alıyordu (Lyotard, 2007, s. 44-45). Kim bilir belki de Merleau-Ponty'nin bilimi ve felsefeyi, Descartesçılığın parçalanmasından doğan iki canavar olarak görmesinin nedeni buydu. Descartes, yalnızca transendental felsefenin zeminini kurmakla kalmamıştı; yaşam dünyasını yiyip bitiren pozitivist canavarı da beslemişti. Husserl'in felsefi esin kaynaklarında belki de ilk sırayı işgal eden *Meditasyonlar*'da, Descartes'ın mutlak egoyu tek bir bireyin psişik ego-suyla, egolojik içkinliği psikolojik içkinlikle ikame etmesini bir "uğursuzluk" emaresi olarak görmesinin nedeni de, bu yol ayrımında Descartes'ın vermiş olduğu karardı (Husserl, 1970, s. 81). En yalın ifadeyle Descartes, düşünülmemiş olanın, transendental egonun keşfine çok yaklaşmış ancak Galileoculuğun rüzgârına kapılarak psişik egonun analizinden hareketle matematiksel bir felsefeyi inşa uğraşı içinde nesnelci ve doğalcı tavra hapsolmuştur. Husserl'in gözünde "Descartes için keşfetmek ve vazgeçmek aynı şeydir" (2003, s. 38).

Böylece doğalcı tavır Galileo ve Descartes'la ivmelenir ve nihayet 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarıyla doruğunu bulurken duyulara verili doğanın yanı sıra psişik olana, insanın içsel bilinç yaşantılarına doğru yayılarak kapsama alanını sürekli genişletmiştir. Nesnelerin nesneler olarak kurulma sü-

reçlerinde derin bir tahribata yol açmakla kalmamış; muazzam bir alıcısı olduğu için hakiki bir bilimsel metodolojinin de önünü kapatmıştır: “Başlangıçta hepimizin büyüğü altında olduğumuz ve gözümüzü doğadan çeviremememize, böylece de psikik olanı psikofizik açıdan değil de saf bakış açısıyla görüsel araştırmanın bir nesnesi yapamamamıza yol açan doğalcı tavır, 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). Bu sürecin sonunda bizzat felsefenin kendisi dahi, asıl işini, yani insanı ve onun çevresindeki dünyayı rasyonel bir tarzda anlamlandırma kapasitesine yoğunlaşma görevini unutmuş, dolayısıyla insanlığın tinini keşfetme hedefinin göz ardı edilmesinin bir aracı haline gelmiştir (Ghigi, 2005, s. 74). Husserl cephesinde asıl tehlike burada baş gösterir. Çünkü onun felsefeye biçtiği rol bütünüyle farklıdır. Felsefe, insanın kendisiyle, başkalarıyla ve dünyasıyla kurduğu ilişkiyi sorun-sallaştırarak ve ilgi alanı haline getirerek Avrupa’nın kültür bunalımından çıkış yolunu gösterebilecek bir girişime model rolü üstlenmeli; yeni bir nesnellik ölçütü ve yeni bir yöntem arayışının aracısı olmalı; bilincin şeyleştirilmesine ve insanın kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla kurduğu ilişkideki yabancılaşmasına bir çare sunma ödevini üstlenmelidir. Ezcümle felsefeye kurucu rolü iade edilmelidir.

Bu uğurda Husserl transendental fenomenolojiyi bir yaşam dünyası felsefesi olarak içeriklendirmeye koyulur. İlk olarak yaşam dünyasının, bilimlerin nesnel dünya tasarımına öncel karakterinin altını çizer. Doğabilimsel araştırmaların sonuçlarına dair hiçbir şey bilinmese de halihazırda var olduğu haliyle yaşam dünyası önceden verilidir. Dahası, önceden verilmiş gündelik yaşam dünyası, her türden bilimsel pratiğin imkân koşuludur. Ancak pozitif bilimler en nihayetinde dünyanın nesnel hakikatinin peşine düştüklerinden, yaşam dünyasının ontik anlamını öznel bir bakış açısından hareketle teşhis etme kabiliyetine sahip değildirler (Husserl, 1970, s. 68-69). Değildirler, çünkü bu boyutu pratiklerinin olabildiğince

ce dışında tutmaya, gözlemi gözlemde bulunanın kendisinden bütünüyle bağımsızlaştırmaya, böylelikle de gözlem üzerindeki öznel perspektifin etkisini olabildiğince azaltmaya çabalarlar (Follesdal, 2010, s. 28). Habermas, ideal “bilimsel araştırma süreci hangi yaşam bağlamından kaynaklanırsa kaynaklansın, deneyibilimsel önermelerin geçerliliği açısından”, “tüm yaşam ilişkilerinden bağımsızlaşmış, praksiyen de bir o kadar kurtarılmış olmalıdır” derken bu noktaya dikkatimizi çeker (1998, s. 45). Ama hiç kimse bilimsel tavrın yaşama aldığı mesafeyi Wittgenstein kadar iyi ifade edemez: “Bütün olanaklı bilimsel sorularımız yanıtlandığında bile yaşam sorunlarına henüz hiç dokunulmadığını hissederiz. 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, italikler bana ait).

Husserl, transendental *epokhé*yi, görmezden gelinen bu yaşam dünyasını yeniden gözler önüne sermek için çağırır. Zira Jacques Derrida’nın sözleriyle sadece *epokhé*, her türden geometrik tasarımın altında yatan dünyanın *çıplaklığı*nı, önceden verilmiş yaşam dünyasının *hakikatini* keşfedebilir (1989, s. 119). Açıktır ki bu keşif hareketi, özneyi, nesnelliğin teminatı haline getirmeyi hedefler. Öznel(erarası) yaşam dünyası kökensel olarak kendiliğinden apaçıklığın [*Selbstevidenz*] alanıdır (Husserl, 1970, s. 127). Dünyanın nesnel geçerliliği tartışma konusuysa, bu geçerliliği sağlayacak olan yegâne etkinlik, öznenin ve bu öznenin alanının kökten sorgulanmasıdır. Bu sorgulama bize apaçıklığı verir. Husserl’e göre dünya son kerte de geçerliliğini öznenin öznenin kendisinden alır. Dünyaya varlığını veren öznenektir; dolayısıyla ona yönelik rasyonel bir açıklama getirmek ya da onun nesnelliğini kurmak için bu öznenlik katmanını kavramak gerekir (Husserl, 1970, s. 69). İşte bu kavrayış öznenin öznenlerarası karakterini bize sunar ve artık burada aktör “ben” değil “biz”dir (Husserl, 1970, s. 108).

Öznelerarasılık nesnelliliği teminat altına alır. Dünya bizim için olduğu ölçüde bir geçerliliğe ve ontik olarak bir anlama sahip olabilir; dünyaya ait her bir nesne bizim ortaklığımızda, birlikte düşünmemizde, değerlendirmemizde, planlamamızda, kısacası “biz”i meydana getiren her üyenin birlikte edimde bulunmasında anlamını bulur (Husserl, 1970, s. 109).

Dünya ise öncelikle bir ufuk olarak belirir. Husserl’in dünyayı bir ufuk olarak kavraması ilk bakışta biraz garipsenebilir. Ama Husserl, ilk etapta ufuk kavramını birbirleriyle bağlantılı bir dizi yaşantıyı ve bu diziye eklenmesi olası daha ileri aşamalarındaki yaşantıların belirlenimini ifade etmek adına kullanırken, daha sonra kolektif bir bağlama doğru kavrayışını genişletir. Şöyle ki, en yalın haliyle nesnelere dair ufkumuz sahip olduğumuz farklı perspektiflere uyan yaşantılardan oluşur ve bu yaşantılar nesnenin anlam bütünlüğünü de zenginleştirirler. Bu zenginliği sunan, Mensch’in de belirttiği gibi ufkun dışsal bir boyutunun da olmasıdır. Bu dışsal boyut tek bir nesnenin diğerleri arasındaki tekilliğine, birçok nesne arasında bir nesne oluşuna işaret eder (Mensch, 1988, s. 139-140). Husserl’in sözleriyle “bilinç için bireysel olan tek başına değildir; bir şeyin algısı onun algısal bir alan içindeki algısıdır” (1970, s. 162). Ama tartışma burada bitmiyor. Zahavi, Husserl düşüncesinde bir nesnenin her algılanışında görünüş ile görünüşe gelen arasında bir mesafenin olduğunu hatırlatır. Nesne algıya bütünlüğünde değil kesitlerinden yalnızca kimileriyle verilir (Zahavi, 2001, s. 40). Bir ve aynı nesne birçok durumda birçok yoldan verilebilir. Dolayısıyla algısal etkinliğinde ego, nesnenin belirli bir yönünü algıliyorken, nesnenin tümü bilince veriliyorsa bunu sağlayan o nesnenin ufkudur. Ego nesnenin bir kesitinden nesnenin kendisinin bütün bir algısına erişebilir ve nesnenin algısını eksiksiz bir şekilde oluşturabilir. Böyle baktığımızda ufuk, algı ediminde nesnenin algılanan yönlerinin yanında algıda eksik olan yönlerinin de bilince verilmesini sağlayan ana unsurdur. Bu yüzden de ufku nesnenin kendisinden ayırmak mümkün değildir. Zahavi’nin altını çizdiği bir diğer husus, nesneyi belirleyen arka planın algı-

lama ediminde işbaşında olmasıdır (2001, s. 41). Dolayısıyla Mensch'in alelade bir şekilde nesnenin diğer nesneler arasındaki yerine gönderme yapan okumasıyla yetinemeyiz. Dışsalılık ufku, nesnenin dünyaya olan aidiyetini imler. Nesne anlamını bu aidiyette bulur ve bu aidiyetten kopuk bir algılama eksiktir. Ama asıl önemlisi Husserl'in, egonun nesneyle olan ilişkisini diğer öznelerin algısal edimlerini de göz önünde tutarak ele almasıdır. Nesneler, yalnızca benin kendisine görüldükleri halleriyle değil, 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 öznelerarasılığıdır; başka bir deyişle, algıda aynı zamanda bir ortaklık ufku iş başındadır. Ben ve başkası, algıyı birlikte inşa ederler (Zahavi, 2001, s. 52).

Yol açtığı birçok sıkıntı olmakla birlikte bu kavrayış çok önemlidir. Algılayan özne artık algılama etkinliğini yalıtılmış bir konumda icra etmez; algı sürecinde ben, diğer öznelerle sürekli temas halindedir, bu nedenle de dünya, yalıtılmış ego için değil, topluluk içindeki, topluluğun bir üyesi olan ego için vardır. Overgaard'ın örneğiyle, ben bir ağacı mevcut pozisyonumdan algıladığımda, aslında ağacın gövdesinin diğer yanı karanlıkta kalacaktır. Bu elbette ağacın arka kısmının algılanamaz olduğu anlamına gelmez; sadece mevcut pozisyonum itibarıyla algımın ötesinde olduğunu gösterir. Kendi pencereden baktığımda, pozisyonuma uygun olarak sunulmayan taraflara dair algım olmayacaktır. Ancak bilirim ki, ağaç benim algıladığım kadarından fazlasını sunar. Ağacın algıladığım kadarıyla algımda kendisini var ettiği hali arasındaki mesafe, başka öznelerin algılarıyla kapanır. Nesneye dair algımı bütünleyen, nesneyi algılayan diğer öznelerin algılarıyla benim algımın birbirlerini tamamlamalarıdır (Overgaard, 2004, s. 131-132). Bu yüzden Husserl'e göre algı, toplumsaldır (1970, s. 163). Algı-

nın toplumsallaşmasında nesnel geçerlilik, karşılıklı doğrulama üzerinden algının başkasının dolayımıyla sağlanmasında meydana gelir. Bu aşamada algılayan benin yine algılayan başkasıyla karşılıklı anlaşması sayesinde yaşantılar ve bu yaşantılardan doğan tüm pratik, kuramsal ve kültürel kazanımlar, öznelarası bir temasın neticesinde elde edilirler. Haliyle algıların nesnel geçerliliği, öznelarası bir uyumun ürünüdür. Her bir egonun kendine özgü algılarının çokluğu, öznelarası platformda bir birlik haline gelir. Öznel olanın içkinlik düzleminde nesnel olanın aşkinlik düzlemine buradan hareketle varırız. Ama bir kez daha altını çizelim: Husserl'e göre yaşam dünyası bir ve aynıdır. Nerede ve ne zaman yaşadıklarına bağlı olmaksızın herkesin farklı türden yaşantılar edindiği bu dünyaya dair algılar farklılık gösterse de en nihayetinde herkes bir ve aynı dünya içinde yaşar (Follesdal, 2010, s. 42). Erken dönemden geç dönem çalışmalarına kadar uzanan süreçte Husserl düşüncesinde değişmeden kalan bir kavrayıştır bu. Husserl, daha *Düşünceler*'de her ne kadar tek tek durumlarda her tekil bilinç, farklı bir tarzda etkilense de, benin 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 öznelarası 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 (1969, s. 105).

Böylece Husserl'in gözünde dünya toplumsal bir temasın ürünü olan kolektif bir bilinç aracılığıyla, benin başkasıyla olan iletişimi yoluyla geçerliliğini kazanıyormuş gibi görünür. Sartre'ın sözleriyle, "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 nesnelliğinin gerçek güvencesi olarak oradadır” (2009, s. 321). Her türlü tasarıma “*Ich denke*” bilincinin eşlik ettiği yönündeki meşhur Kantçı sava uyarlayacak olursak, Husserl’de de her bireysel algıya bir ortaklık bilincinin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Her “ben” dediğimizde kastettiğimiz şey, “ben”in diğer “ben”ler arasında bir “ben” olduğudur (Husserl, 1970, s. 182). Ama işte Husserl’in erken dönem düşüncesiyle geç dönem düşüncesinde değişmeden kalan bir şey vardır ki, bu “şey”, sorunsuz gözüken bu tabloyu baştan aşağıya bozar: Başkasının mutlak başkalığı. Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*’da başkasını, kendi başkalığında idrak ve nüfuz edilemez bir zemine oturttuğunda bu algısal ortaklık mefhumunun çökeceğini öngörebilmeliydi. Kimbilir belki de öngörmüştü ama benin başkasıyla etkileşiminden türeyen bir nesnellik anlayışını temellendirmek için bu engelin etrafından dolaşmaktan başka çaresi yoktu.

En nihayetinde Husserl’in varmayı hedeflediği yer, her türden nesnel hakikatin dayanak noktası olan öznelarası bir yaşam dünyasıydı. Böylece her nesnel geçerlilik ölçütünün, insan etkinliğinin ortaklık temelinde kendilerini gösteren ihtiyaç ve taleplerde köklerini bulduğu gözler önüne serilebilecekti (Husserl, 1970, s. 176). Transendental fenomenolojinin çabası, nesnel olan her şeyin özneye dışsal değil içkin birer yapıya sahip olduğunu göstermek değil miydi? Bu felsefe fizyolojik ya da biyolojik anlamda bir canlılığı sürdürme halini değil, geçmişten bugüne gelen ve geleceğe taşan bir şekilde, tinsel ürünlerin kazanılması bakımından insanın amaçlı yaşamını odağa almaya çalışmıyor muydu? Kabul etmek gerekirse Husserl’in transendental fenomenolojisi son uğrağında önüne koyduğu tüm bu görevleri layıkıyla yerine getirmiştir. Gücünü tam da biyolojik yaşamın yerine teleolojik yaşamı geçirme

kapasitesinden alır. Hem de bunu benin başkasıyla ilişkisinde kurduğu yaşam dünyası zeminini analiz ederek yapar. Husserl'in doğalcı tavrın tin düşmanlığını barbarlıkla mühürlediği yerde bundan daha önemli bir şey de yoktur: "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 tini doğrultusunda Avrupa'nın yeniden doğuşu" (1970, s. 299).

Bu kadarıyla yetinecek olursak bir sorun yok gibidir. Avrupa kültürünün krizi Avrupa bilimlerinin krizinde, Avrupa bilimlerinin kriziyse doğalcı tavrın egemenliğinde saklıdır. Transendental fenomenoloji, bu egemenliğe son verdiğinde bu zincirleme kazanın yol açtığı hasar da giderilebilecektir. Ama ne yazık ki, ne Husserl'in dediği gibi Avrupa kültürünün krizinin sorumlusu yalnızca doğalcı tavrın egemen olduğu Avrupa bilimleridir; ne de transendental fenomenoloji tek başına bu sorunu çözmeye muktedir bir disiplindir. Bunun için Lyotard, Husserl'in yaşam dünyası felsefesinin materyalist boyutunun eksikliğine dikkatimizi çekerken fenomenolojinin hakikati hareket olarak kavramakta başarılı olduğunu ve fakat ona maddi gerçekliğini geri vermek söz konusu olduğunda sınıfta kaldığını söyler (Lyotard, 2007, s. 140-141). Yine bunun için Marc Richir (2007, s. 105), –Husserl'in yanına Martin Heidegger ve Jan Patočka'yı da ekleyerek– fenomenolojik bakışın çabalarını "apolitik" olmakla eleştirirken acımasızdır: "Husserl için krizin "çözümünün" özellikle bilim adamları ve filozofların eseri olması gerektiği düşüncesine gülmek olanaksızdır. Bu, kuşkusuz Platoncu bir görüştür –Husserl'in bu dönem metnlerinde *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 sonrasının bize gösterdiği gibi, en temel gizli yanlarıyla insan yaşamının kendisi"

(2007, s. 106).¹⁰ Lyotard da Richir de eleştirilerinde haklıdır elbette. Yine de bu eleştirilerin her büyük felsefi girişim için geçerli olduğunu da teslim etmek gerekir. Felsefe zaten hep tarihsel toplumsal-ekonomik gerçekliği göz ardı etmekle itham edilmiştir. Bu yüzden felsefenin zayıflarla dolu karnesine bir de Husserl'i eklemek pek bir şeyi değiştirmiyor. Oysa Husserlci felsefenin bütün verimsizliği tıpkı devrimci çekirdeği gibi başkalığı kavrayış biçiminde saklı. "Birinci Çıkış"ta transenden-tal fenomenolojinin kaderini başkalıkla muhasebesinden hareketle okumayı denerken kısırlığını üretkenliğe tercüme etmeyi deneyeceğim.

Birinci çıkış: Doğru tanı, yanlış tedavi: Kriz ve kritik

"Bir elma biri diğerinden değişik görünümlere sahip olabilir: Kafasını uzatıp masanın üzerindeki elmayı görmeye çalışan çocuğun görüşü ve bunun yanında, hiç sakınmasız, elmayı yanındakine verebilen evin efendisinki."

– Franz Kafka (2012, s. 15)

Samuel Moyn, Husserl'in öznele arasıllık yaklaşımının, insan bilimleri üzerindeki doğalcı/psikolojik yaklaşımların kurumsal ve yöntemsel tahakkümüne karşı büyük savaşta yerel bir çatışma pozisyonu aldığını ve hiç değilse kendi zamanında bu savaşın kazanılmasına katkı sunduğunu söyler (Moyn, 2005, s. 59). Peki, biz bu kadarıyla yetinebilir miyiz? Fenomenolojinin başkalığın deneyimiyle ve başkasının serüveniyle ilgili söyleyecek sözleri bu kadarıyla mı sınırlı? Ya yoksa Husserl'in fenomenolojik hamlesinin felsefe sahnesine taşıdığı kurucu kavramsal kategoriler eleştirel bir okumaya tabi tutulduğunda bize daha verimli alanlar açabilir mi? Diyelim ki evet, ama nasıl?

10 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).

Husserl fenomenolojisinin siyaset felsefesine bir devinim kazandırdığını biliyoruz. Jean-Paul Sartre'ın, Maurice Merleau-Ponty'nin, Claude Lefort'un yapıtları bu devinimin en bilinen örnekleri. Keza Horkheimer'ın eleştirel kuramının da Husserl'den ne kadar beslendiği aşikâr. Bu kadarıyla da sınırlı değil. Siyaset felsefesi söz konusu olduğunda Jan Patočka'dan Paul Ricoeur'e, Enzo Paci'den Karel Kosík'e kadar farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda Husserl fenomenolojisi, şöyle veya böyle hep iş başındadır. Yine de bu girişimlerde amaçlanan Merleau-Ponty'nin meşhur ifadesine başvuracak olursak "dünyayı görmeyi yeniden öğrenmek"tir. Bizse başkasını görmeyi yeniden öğrenmenin peşindeyiz. Bunu da ancak birkaç adımda yapabiliriz.

İlk elden yapılması gereken şey, başkalığın fenomenolojik yorumunu salt yöntemsel ve epistemolojik bir tartışma evreninin ötesine taşımak. Zira bu düzlemde daha ilk adımda bir açmaza giriyoruz. Eugen Fink'in de itiraf ettiği gibi doğal tutum içinde kaldığımız sürece epokhé'yi gerçekleştirmek için hiçbir nedenimiz yok. Bu yüzden Sartre'ın ifadesiyle epokhé Husserl'in felsefesinde adeta "bir mucize gibi" ortaya çıkar. Epokhé, bilimin katmanlarını şeyin kendisinden soyacak yöntemsel aparattır evet ama bu aparatı başvurmak için elimizde Husserl'in tavsiyelerinden başka bir şeylerin de olması gerekiyor. Bunun için fenomenolojik epokhé'yi, politik epokhé'ye tercüme etmeyi öneriyorum. Bu ise salt epistemolojik düzeyle yetinmeyerek etik ve siyaset felsefesini göreve çağırarak mümkün. Epokhé'nin devreye girmesi yalnızca epistemolojik ya da metodolojik bir motivasyonu değil etik ve politik bir motivasyonu önceden varsayar. Eğer epokhé en temelde bilimsel tortuları şeyin kendisinden kazımak için devreye sokuluyorsa ve şeyin bilimsel katmanlarının bizzat kültürel, ekonomik, ideolojik koşulların yapısal belirleniminden azade olarak düşünülmesi mümkün değilse bu hususta siyasetin etrafından dolaşmak da bir o kadar imkânsızdır. Yine epokhé sorumluluk ilkesinin motive edici unsuru olarak gün yüzüne çıktığından etik bir yöntemsel aparatı bünyesinde barındırmaya yazgılıdır.

Fenomenolojik epokhé'den politik epokhé'ye geçişin aciliyeti kendisini tam manasıyla başkalık sorununda gösterir. Husserl'den

öğrendiğimiz belki de en önemli şey, başkasını yalnızca bir başka ben olarak düşünmenin felsefi düşünceyi bir kapana sıkıştırdığıdır. Oysa başkanın başkalığını belirleyen epistemolojik, ontolojik ve kültürel katmanlar, hiç değilse Edward Said'in Şarkiyatçılık okumalarından bu yana biliyoruz ki, politikayla ve iktidar mekanizmalarıyla teğellenmiş haldedir. Değil mi ki, fenomenolojik epokhé, Bernhard Waldenfels'in dediği gibi "kendini gösteren ne ise onun, kendini nasıl gösteriyorsa o tarz ve biçime" (2010, s. 36) geri götürme niyetindedir; öyleyse başkası kim ise onu, kendisini nasıl gösteriyorsa o şekilde görebilmenin bir aracı da pekâlâ olabilir. Dolayısıyla politik epokhé, yalnızca yaşam dünyasının üzerini örten bilimsel katmanları değil, başkasının üzerini örten ideolojik, kültürel, politik ve ekonomik katmanları da kazımanın verimli bir felsefi aracıdır. Şeyin kendisine olduğu gibi başkasının kendisine de ulaşmayı arzulayan bir fenomenoloji için bu araca başvurmak bir seçenekten çok zorunluluğu ifade ediyor.

İkinci elden Husserl'in başkalık sorununa yaklaşımıyla ilgili mirasını yalnızca Kartezyen Meditasyonlar'ın ve Avrupa Bilimlerinin Krizi'nin sunduğu kavramsal haznenin ötesinde düşünmek gerekiyor. Husserl başkasının indirgenemez başkalığının deneyimini çok önceleri çözmüştü; ancak bunun farkında değildi. Farkında olsaydı, empatiden, eşleşmeden ya da eşsunumdan çok daha verimli bir kavramın halihazırda elinde mevcut olduğunu görebilirdi. Yönelimsellik. Yönelimselliğin bize anlattığı şey, klasik özne-nesne bağıını, noema/noesis ayrımı üzerinden, bilincin daima bir şeyin bilinci olduğu, girdiği şeyle ilişkisinin dinamik ve dönüştürücü bir karakteri beraberinde getirdiğidir. Olgu mantıklı bilimlerin olgu mantıklı insanları doğurduğunu söylediğinde Husserl, bunu dâhiyane bilinç okumasına borçluydu. Bilincin şeyle, pozitivist mantığın dolayımıyla kurduğu ilişki şeyin bilimselci okumasıyla birlikte bilincin de yapısını tahrip ediyordu. Bilinçle şey arasındaki bu dinamik ilişkiyi benin başkasıyla ilişkisine uyarlamayı öneriyorum. Mesela ben başkasıyla her ilişkiye girdiğinde, başkasının başkalığıyla kurduğu temasın benin benliğinde kimi tahribatlara yol açtığını söyleyemez miyiz? Levinas tam da başkasının yüzünün deneyiminde benin benliğinin köklü bir dönüşüme yol aç-

tığını söylemiyor mu? İşte yönelimsellik, Levinas'tan çok önce ve benin başkasıyla ilişkisini deşifre etmenin anahtarını sunuyor. Bilinç bir şeyin bilinciye ve bilincin içkinliğinden şeyin aşkınlığına giden yolu yönelimsellik aralıyorsa; şeye dair bilinç ediminin kendisi bizzat bilincin yapışını belirliyorsa biraz cüretkâr davranıp Kartezyen Meditasyonlar'ın ve Avrupa Bilimlerinin Krizi'nin başkasının başkalığına ayrılan satırlarının lüzumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Başkasının bilinci olarak bilincin, başkasının mutlak başkalığıyla kurduğu dinamik ilişkiyi yönelimsellik üzerinden okuduğumuzda, benin başkasıyla her temasının, başkasının başkalığıyla başkalaşmasına yol açtığını göreceğiz. Kendi benliğinden emin olan benin, başkasının başkalığıyla kendi benliğini neden tahrip etmeyi tercih edeceği sorusuysa bizi yine epokhénin politik okumasına götürüyor. Ben ve başkası arasındaki ilişkide beni kendi pozisyonundan emin, başkasınıysa asla erişilmez, idrak edilmez kılan mekanizmalar yine aynı! O halde ekonomik, kültürel, ideolojik unsurları kazıyan bir politik epokhé, yönelimselliğin benin başkasıyla dinamik ilişkisini layıkıyla kurabilmesi için de gerekli.

Sonuncusu ve belki de en önemli adım, Husserl'in algı ve ufuk kavramlarına dair analizlerinin ciddi bir eleştirisini talep ediyor. Husserl benin herhangi bir şeye dair algısının, başkasının bu şeye dair algısıyla birleştiğinde toplumsallık boyutu kazandığını ve bunun bir ortaklık zeminini beraberinde getirdiğini söylüyordu. Overgaard da bunu bir ağaca dair algı üzerinden örneklen-diriyordu. Ancak mesele bu kadar kolay değil. Algının nesnelliğini temellendirmek üzere ortaklık ufku ve toplumsal algıyı göreve çağırdığımızda ve algılardaki farklılık ne kadar çeşitlilik gösterirse gösterebilir algılanan dünyanın bir ve aynı dünya olduğunu söylediğimizde meseleyi çözmek bir yana daha da içinden çıkılmaz bir hale getiririz. Gerçekte olan hiç de böyle değildir. Nesneye dair algı farklılaştığında dünya birden çok parçaya bölündüğü gibi, algılayan öznenin kendine özgü karakteri göz ardı edildiğinde algının tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel arka planı da hasır altı edilmiş olur. Bu bölüme başlarken yer verdiğimiz Kafka'nın aforizması bunun muazzam bir örneğini sunar bize. Kafa-

sını uzatıp masanın üzerindeki elmaya bakan çocuğun ufku üzerinde yükselen dünyayla, elmayı hiç tereddütsüz yanındakine veren mülk sahibinin algısı üzerinde yükselen dünya yalnızca birbirlerinden farklı değildir; ayrıca olağanüstü bir çatışmanın iki kutbunu ifade ederler. Steve McQueen'in yönettiği Açlık filminde Bobby Sands'ın rahip arkadaşı Don'la açlık grevi üzerine tartışırken söylediği sözleri hatırlayalım: "Sen güzelim Kilrea'da Som balığı kızartırken biz Rathcoole'da yakılan evlerimizi söndürüyoruz (...) Benzerliklerimiz olabilir Don ama hayatlarımız ve deneyimlerimiz farklı noktalarda toplanıyor".

Bu fark, dünyayı ikiye böler ve bu bölünmeyi görmek istiyorsak eğer bir kez daha siyaset felsefesinin kategorilerini yardıma çağırarak zorundayız. Karel Kosik "dünyanın fiziksel resmi, gerçekliği tüketemez" (2015, s. 27) derken haklıdır elbette ancak olduğu biçimiyle bıraktığımızda bunu fenomenoloji de başaramaz. Zaten bu yüzden Kosik "dünyayı eleştirel olarak yorumlamak için, yorumlamanın kendisi devrimci praksiste temellenmelidir" diyecektir (2015, s. 20). Fenomenoloji hiçbir şeyi olmayanların dünyasıyla, her şeye sahip olanların dünyası; benin dünyasıyla başkasının dünyası arasında olan biteni ya da Chinua Achebe'nin meşhur sömürgecisi Peter James Smith'in sözleriyle "ışığın çocuklarının karanlığın oğullarıyla ölümcül bir çatışmaya mahkûm edildiği" (2011, s. 170) savaş alanını kavramsal jargonuna devşirmeye muktedir değildir. Felsefenin optiği bahse konu dünyalar savaşına kör kalır.

Husserl 20. yüzyılın en büyük filozoflarından biridir. Heidegger de öyledir. Krizden çıkış için biri fenomenolojiyi göreve çağırır; diğeri ontolojiyi. Felsefeye bakışları farklıdır ama Husserl'i takip edecek olursak dünyaları aynı. Peki, ama Husserl 1933'ün Nisan ayında üniversiteden el çektilmiş, kütüphaneyi kullanması dahi yasaklanmışken Heidegger nasıl rektör olabilmiştir? Fenomenolojik felsefenin kategorileri siyaset felsefesiyle "kirletilmediği" sürece bu soru yanıtız kalır. Fenomenolojiyi siyasetle kirlettiğimizde Husserl'in Yahudi olduğu için Nazi Heidegger'in dünyasında yeri olmadığını, hem algılarının hem de dünyalarının farklı olduğunu görürüz. Öyleyse algıdaki ve dünyadaki farklılığı ana-

lize konu edebilmenin yolu, algıyı ve dünyayı belirleyen tarihsel, toplumsal, ekonomik ve ideolojik artalanı masaya yatırmaktan geçiyor. Elmayı hevesle izleyen gözlerle umursamadan ikram edebilen eller arasında; ihraç edilen filozofla ihya edilen filozof arasında; ışığın çocuklarıyla karanlığın oğulları arasında siyaset felsefesi gün ışığına çıkarılmayı beklerken Husserl bu ihtimali elinin tersiyle itiyor.

Ezcümle fenomenolojinin başkalığın ve başkasının deneyiminde hiç de zannedildiği kadar kısır olmadığını teslim etmeliyiz. İhtiyacımız olan tek şey bir çıkış hareketi. Bunun için epokhé'nin politik epokhé'ye tecüme edilmesi, yönelimselliğin ben ve başkası arasındaki ilişkiye yerleştirilmesi ve toplumsal algı ve ufuk tartışmasının epistemolojik bağlamından çıkartılıp siyaset felsefesinin bağrına taşınması yeterli. Bu sayede benin başkasına bakışını zehirleyen siyasal anlam katmanları politik epokhé'yle kazanabilir; benin bilinci başkasının bilinci olarak sonsuz bir başkalaşma sürecine kendisini açabilir; benin dünyasını başkasının dünyasından koparan ve bunlar arasında sonu gelmez bir savaşa yol açan politik mekanizmalar algının politik ufkuyla ifşa edilebilir...

Başkalığın Fundamental Ontolojisi: Martin Heidegger

“Yaşamıyla, felsefesiyle Heidegger’in öyküsü uzun bir öyküdür. Bütün bir yüzyılın tutkuları ve faciaları bu öykünün içindedir.”

– Rüdiger Safranski (2008, s. 21)

“*Varlık ve Zaman*’da anlamlı bir insanî öznelarasılık beklentisi ya ihmal edilebilirdir ya da yoktur.”

– Richard Wolin (2012, s. 99)

“Nasyonal Sosyalizm’den beklediğim şey bütünlüğü içinde yaşamın tinsel bir yenilenmesi, toplumsal antagonizmaların uzlaştırılması ve Batı Dasein’inin komünizmin tehlikelerinden kurtarılmasıydı.”

– Martin Heidegger (1991, s. 30)

Bu bölümde ilk olarak Heidegger’in erken dönem çalışmalarından ve bu döneme ruhunu veren ana eseri *Varlık ve Zaman*’dan hareketle Batı metafiziğine getirdiği eleştiriye yoğunlaşacağım. Ardından bu eleştiri doğrultusunda belirlenen güzergâhın ilk durağı olarak Dasein çözümlemesine girişeceğim. Bu çözümleme bizi, *Mitsein*’a (birlikte-olma) yani Heidegger bahsinde başkalığın düğümlendiği noktaya ulaştıracak. Nihayet Heidegger’in meşhur *Kehre*’sinin bu düğümü çözemediği için vuku bulduğunu iddia edeceğim. Şöyle ki, Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da varlığın unutulmuşluğunu, varlığı sorgularken hep varolanda kalan felsefi düşüncenin ve gündelik yaşamın kamu-sallığında, boş konuşma içinde kendisini tüketen insan varoluşunun kabahatine bağlar. Ancak geç dönem düşüncesinde var-

lığın üzerinin örtölmüşlüğünü, felsefi düşünmenin ve insan varoluşunun kabahatinden ziyade varlığın marifeti olarak okumayı tercih etmiştir. Bu tercih dönüşün yapıtaşlarındandır ve elinizdeki çalışmanın ana teması bakımından can alıcı bir yerde duruyor. Genç Heidegger, metafiziğin krizini insan varoluşunun bir kabahatine bağlayarak yorumlarken, krizden çıkışın, insan varoluşunun varolma tarzında köklü bir değişiklikle mümkün olabileceğine inanıyordu. Yapıtlarında Dasein'in varoluş çözümlemesine bu kadar ağırlıklı bir yer vermesinin nedenlerinden belki de en önemlisi buydu. 1933 rektörlük sürecini ve istifasını takip eden olgunluk dönemindeyse bariz bir eksen kaymasına tanık oluyoruz. Heidegger artık inisiyatifi bütünüyle varlığa terk ediyor ve varlığın unutulmuşluğundan ziyade varlığın kendisini geri çekmesine, insanı terk etmesine [Seinsverlassenheit] işaret ediyordu. İnsanın görevi yine varlığı düşünmeydi; ancak tek başına varlığı düşünme, insanın içinde bulunduğu durumu aşmasına yetmeyecekti. Bu Heidegger'in Dasein'in kolektif kurucu kapasitelerinden vazgeçmesi anlamına geliyordu.

Birçokları gibi ben de bu makas değişikliğini 1933 deneyimine bağlıyorum. 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 tartışacağım. Heidegger'in bu siyasal pozisyonu terk edişiyile *Varlık ve Zaman*'ın ikinci yarısında beyan ettiği kolektif yazgıya olan inancının yitmesi arasında bir bağ olduğunu ve varlığı merkeze alan ikinci dönem Heidegger düşüncesinin sırrının bu bağda gizli olduğunu iddia edeceğim. Dolayısıyla Batı metafiziğinin krizini varlığın kendisinin geri çekmesine bağlayan düşünce hattını ancak bu tartışmaların ardından ele alacağım.

* * *

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında, bütün felsefesini etrafında öreceği temel problemi bütün açıklığıyla ortaya koyar: Varlığa ilişkin soru [Seinsfrage] günümüzde unutul-

muştur (2008a, s. 1).¹ Antik Yunan düşüncesinden bugüne sorunun kaynağı, varlığın kendisine ilişkin her soru sorma teşebbüsünün yanıtında bir varolanın temele alınması ya da varlığın kendisinin varolana denk kılınmasıdır. Aristoteles'in varlık kavrayışı bunun en dikkat çekici örneklerinden biridir. Heidegger'e göre varlık, yani Aristoteles diliyle söyleyecek olursak *ei-nai*, varolandan yani *on*'dan başka bir şeyi göstermiyordu (Heidegger, 2010, s. 15). Heidegger buradan hareketle Aristoteles düşüncesinde *ti to on* yani "varolan nedir?" sorusunun *ti to ei-nai* 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)". Bu durum, varlık ile 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).

Metafiziğin zeminini varlığın anlamını düşünmek oluşturduğundan, ayrımı yeniden gün yüzüne çıkarmaya yönelik bu teşebbüs, metafiziğin krizini sonlandırmaya yönelik bir adım olarak karşımıza çıkar. Bunun için Heidegger "varolan ile varlık arasındaki ayrım, metafiziğin, bütün bir doğasıyla Batı düşüncesinin, olduğu şeyi olmaya devam edebileceği alandır"

1 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 (Heidegger, 2008b) ile Joan Stambaugh'un (Heidegger, 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.

(1998a, s. 36) diyecek ve ekleyecektir: “Varlığı işe uygun bir biçimde düşünebilmemizin tek yolu, varlığı varolan ile, varolanı da varlık ile ayırım halinde düşünmektir” (1998b, s. 45).

Varlığı varolandan ayırma meselesi, varlığın anlamını² açıklığa kavuşturmaktan önce ona ilişkin soruyu yeniden ortaya koyma meselesidir ve bu soruyu sormak, soru konusu edilene yönelik bir arayışa çıkmak anlamına gelir. Heidegger’in ontolojisinin, bir öznellik metafiziği olarak mühürlenmesinin nedeni burada yatar. Heidegger, varlıkla varolan arasındaki ayırımı belirginleştirme ve varlığın anlamını açık kılma projesinde varlığa ilişkin soruyu soranın bir çözümlemesinden yola çıkar. Varlığa ilişkin soruyu soranın ontik/ontolojik önceliği *Varlık ve Zaman*’ın omurgasını meydana getirir. Bu yüzden varlığa ilişkin soruyu sorma potansiyelini haiz insan varoluşunun, Heideggerci jargonla söyleyecek olursak Dasein’in çözümlemesi, *Varlık ve Zaman*’ın ana gündem maddesidir.

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 açılması 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?” (2008a, s. 6).

Meşhur Dasein’la ilk olarak bu sorulara verilen yanıtta karşılaşıyoruz: “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz” (Heidegger, 2008a, s. 7, çe-

2 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 ayırım yapar. Olan, yani varolan, tüm nesneleri ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hatta Tanrı’yı bile kapsıyordu. Varolanın varlığı ise, tüm bu nesnelerin 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).

viri değiştirildi). Dasein'ın varlığın anlamını soruşturma hususundaki ontik/varlıksal önceliği, onun varlığının ontolojiyi inşa etme kapasitesinde yatar ya da Heidegger'in sözleriyle "Dasein'ın ontik kendine özgülüğü, onun ontolojik olmasında yatar" (2008a, s. 12, çeviri değiştirildi).³

Heidegger, insanın varlıkla olan bağıını Dasein analizi üzerinden yürütürken bir taşla iki kuş vurur. Zira varlığa ilişkin soruyu sorma teşebbüsü, yalnızca Batı metafiziğinin krizini değil hümanizmin krizini de nihayete erdirmeyi önüne hedef olarak koyan bu yönüyle salt felsefi değil bir bakıma kültürel ve politik bir boyutu da haiz olan bir projenin ilk adımıdır. Şöyle ki, hümanizmin bütün formları, geleneksel metafizikle yoğrulmuş oldukları için insanın insanlığının nereden hareketle belirleneceği hususunda bir acziyet içerisindedir. 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 varlıkla olan bağıını göz ardı ederek insanın insanlığının belirlenmesine katkı sunmak şöyle dursun engel olur (2013a, s. 14). Bu yüzden Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği düşünme sisteminin anti-hümanist olduğunu söyler: "İnsanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler. Bu nedenle *Varlık ve Zaman*'daki düşünme, hümanizmin karşısındadır (...) Hümanizme karşı düşünülmektedir çünkü hümanizm, insanın *humanitas*'ını yeterince yüceltmemektedir" (Heidegger, 2013a, s. 22). Öyleyse *Varlık ve Zaman*, yalnızca varlığın hakikatini ifşa etme hedefiyle yetinmez; bu ifşa ile insana insanlığını yeniden iade edecek

3 Heidegger, "Ne yapmalıyız?" sorusunun önüne "Nasıl düşünmeliyiz?" sorusunu koyduğu (1998a, s. 50) ve varlığı düşünmeyi odağa alıp Dasein çözümlemesini ikincilleştirdiği *Kehre* sonrası düşüncesinde dahi Dasein'ın bu önceliğini vurgulamaya devam eder: "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" (1997b, s. 18).

ve Avrupa'nın krizini nihayete erdirecek bir hümanizm reçetesini de sunma iddiasındadır.

Heidegger'in fundamental ontoloji projesi bu yönüyle insanın insanlığını kurtarma girişimi olarak da okunabilir. Dasein bu kurtarma operasyonunun adıdır. Çünkü kendi varlığında varlığa yönelik hep bir tutum içerisindedir. Heidegger bunu *Existenz*, yani varoluş olarak kavramsallaştıracaktır:⁴ “İnsan var olmaktadır’ önermesi şu anlama gelir: İnsan, varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, varlığı varlıkta varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır” (2009, s. 17).

Gelgelelim *Existenz*, yalnızca bir imkânı, varlığın açıklığına açık olma imkânını ifade eder. Kendi varlığında, varlığa yönelik tutumuyla ilgisinde, Dasein'in varoluşunu bu imkânından doğru belirleyip belirlemediğine bakmak gerekir. Dasein'in kendisini kendi varoluşundan hareketle anlaması, kendini imkânlarından hareketle belirlemesidir. Burada anlama, Dasein'in

4 Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ilerleyen kısımlarında burada yürüttüğü tartışmayı derinleştirerek, varoluşa dair kendi kavrayışını felsefe tarihi boyunca düşünülegeldiği biçiminden ayırır. Heidegger'e göre Dasein, varlığı kendi varlığında soru konusu edebiliyor olmasından dolayı bir-şey için varlıktır [Zu-Sein]. O halde Dasein'in ne olduğu (*essentia*) onun varlığından (*existentia*) hareketle kavranmalıdır. Ancak burada *existentia* kavramının metafizik gelenekte içeriklendirilme tarzına dikkat etmek gerekiyor: “Ontolojik ödev, tam da bu varolanın varlığı için varoluş ismini seçtiğimizde bunun geleneksel *existentia* kavramının ontolojik anlamına sahip olmadığı ve sahip olamayacağını göstermektir. 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, s. 44, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Bu sözler, Heidegger'in meşhur “Dasein'in özü varoluşunda yatar” ifadesine de ışık tutar. Dasein'in özü, ne olduğunu belirleyen varlıkla kurduğu bağ ölçüsünde *bir şey için olmasıdır*. Heidegger'in, *Hümanizm Üzerine*'de, insanın varlıkla ilişkisinin *ekstatik* boyutuna da gönderme yaparak varlığın açıklığı [*Lichtung*] içinde durmayı insanın *Ek-sistenz*'i olarak kavramsallaştırdığını hatırlayalım (2013a, s. 15). Burada Heidegger her ne kadar kavramın üzerinde oynasa da *Varlık ve Zaman*'la paralel biçimde insanın ne olduğunun *Ek-sistenz*'inden hareketle belirlenebileceğini söyler. Tabii, *Existenz*'in geleneksel *existentia* kavramından farkına dikkat çekmeyi burada da ihmal etmez. İnsan yalnızca orada [*Da*] olarak, yani ekstatik bir biçimde, yani dışarıda, varlığın açıklığında konumlanarak ve herşeyden önemlisi *bir şey için* olduğu ölçüde özünü muhafaza edebilir (Heidegger, 2013a, s. 17).

kendisini bir imkânına yansıtmıştır [entwerfen]. Dasein varlığına yönelik tutumuyla, kendi olma imkânından ya da olmama imkânından hareketle kendisini anlar. Dasein'in varlık/olma tarzı, bu yönüyle kimilerini seçtiği, kimilerinin içine doğduğu, içinde gelişip serpildiği bu imkânların irdelenmesiyle açıklık kazanır. Dasein, seçtiği ve göz ardı ettiği imkânlar doğrultusunda varoluşunu 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.⁵ Heidegger varoluşsallığı, varoluş içindeki varolan olarak Dasein'in varlık durumu [2004, s. 34; 1967, s. 13] olarak kavrar; Dasein'in varoluşu, onun ontolojik önceliğini bu aşamada tesis eder (2008a, s. 14).⁶

5 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 karşısında 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).

6 Heidegger, aynı yerde Dasein'in üçüncü bir önceliğinden söz eder. Buna göre Dasein, kendisi gibi olmayan varolanların varlığını anlayabilme imkânına sahip yegâne varolan olduğundan, her türden ontolojinin ontik (yani varlık-

Buradan hareketle *Varlık ve Zaman*'ın bütününe göz önünde tuttuğumuzda, Heidegger'in mesaisini neredeyse bütünüyle insan varoluşu olarak Dasein'in varlık durumunu çözümlemek bakımından varoluşsal bir sözcüğe ayırdığını söyleyebiliriz. Bu yüzden Heidegger, Dasein'in ontolojik çözümlemesinin fundamental ontolojinin bizzat kendisi olduğunu iddia edecektir (2008a, s. 15). Yine bu yüzden *Varlık ve Zaman*'dan iki yıl sonra, 1929'da yayımlanan *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda, daha çalışmanın giriş kısmında fundamental ontolojinin insan Dasein'inin metafiziği olduğunu söyleyecektir: Fundamental ontoloji, insan varoluşunun sonlu özünün ontolojik analizi vasıtasıyla metafiziğin kuruluşunu hazırlama işlevini üstlenir (Heidegger, 1997a, s. 1).

Artık yapılması gereken, Dasein'i erişilebilir kılacak yöntemi belirlemektir. Heidegger; Dasein'in ontik olarak açık ancak ontolojik olarak kapalı olduğu teşhisinden hareketle, Dasein'in kendisini kendinden hareketle ve kendiliğinden gözler önüne serebileceği bir yöntemin ana hatlarını Dasein'in öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu duruma odaklanarak netleştirir. Dasein'in öncelikle ve çoğunlukla kendisini gösterdiği tarza odaklanmak, onu her güncülüğünden [*Alltäglichkeit*] hareketle ele almak anlamına gelir. İnsan varoluşunun gündelik 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 ayırır; 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

sal) ontolojik (yani varoluşsal) koşulu olarak da önceliğe sahiptir (Heidegger, 2008a, s. 14).

düşünerek çözümlemesinin kavramsal terminolojisini epeyce zenginleştirir. Yine de her günkülüğün mercek altına alınmasıyla Dasein'ın, yalnızca bir belirleniminden ya da sadece bir olma tarzından/varlık imkânından hareketle değil, her günkülüğün bütün çeşitliliğinde kendisini gösterebilir hale geliyor olması, bu çeşitliliğin bütün unsurlarıyla ontoloji alanına taşınması anlamına gelmez. Heidegger, gündelik yaşamda karşılaşılabilecek olumsal unsurlara değil, Dasein'ın olgusal [*faktisch*] varlığının her bir tarzında belirleyici olan yapılara [*Struktur*] odaklanacağının altını çizer (1996, s. 15). Bu yapısal analiz üzerinden şekillenen *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmı, bütünüyle Dasein'ın gündelik yaşam içindeki konumunu açığa sereyerek onun *ne olmadığını* yani kendisine ontolojik bakımdan neden en uzak olduğunu irdeler. İkinci kısım ise Dasein'ın ne olması gerektiğiyle ilgilenir; yani ontolojik bakımdan kendisine olan mesafeyi kapatmanın imkânını yapısal bir zeminde ortaya çıkarmayı hedefler.

Burada zaman [*Zeit*] kategorisi kilit bir rol üstlenir. Heidegger, her günkülüğün gayri sahici karakterine odaklanır ya da ölüm deneyimi üzerinden Dasein'ın sonluluğunu masaya yatırırken gündemini hep zamansallıktan doğru belirler. Dolayısıyla Dasein'ın varlığının anlamı zamansallıktır⁷ (Heidegger,

7 Heidegger zamansallığı iki farklı kavramla karşılar. Bunlardan *Zeitlichkeit*'i, Dasein'ın varlık durumunun olanak koşulu olarak tarif eder. Bununla birlikte bu duruma Dasein'ın varlık anlayışı da aittir. Dolayısıyla zamansallık aynı zamanda Dasein'ın 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 (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 doğrudan zamanın kendisini işaret eder. 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 değerlen-

2008a, s. 18). Varlığın örtük (yani öntonolojik) ya da açık (yani ontolojik) olarak anlaşıldığı her durumda zaman iş başındadır. Öyleyse fundamental-ontolojinin asli sorumluluklarından biri de zamanı, bir yanda varlığı anlama kapasitesini haiz Dasein'ın varlığı olarak diğer yanda her türden varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareket ederek açığa çıkartmaktır (Heidegger, 2008a, s. 19).

Heidegger, Dasein'ı zamansallık üzerinden çözümlemeye koyulduğunda hermeneutiği göreve çağırır. Dasein, her şeyden önce tarihseldir. Dasein'ın düşmüşlüğü [*Verfallen*] aynı zamanda bir gelenek içine düşmüşlüğüne ifade eder. Dasein'ın yürüttüğü ontoloji soruşturması ve bu uğurda yapmış olduğu seçimler dahi, içine fırlatılmış olduğu gelenek tarafından kâh üzeri örtülü kâh açık bir şekilde belirlenmiştir (Heidegger, 1996, s. 18). Yani Dasein'ın ontolojiyi anlama biçimini belirleyen bizzat geleneğin kendisidir. Hem bu geleneğin Dasein'ın varoluşundaki rolünün belirlenmesi hem de bu belirlemenin yolunu kapattığı imkânlarla yeniden ışık tutacak *destrüksiyon* projesi bakımından zamansallık ve tarihsellik kategorileri fundamental ontolojinin kalbine oturur.

Diğer yandan Heideggerci fundamental ontoloji, hermeneutik karakterinin yanı sıra fenomenolojik bir tarzı da benimseyerek Husserlci mirası ontoloji alanına taşır. Fenomenoloji, verili bir şeyin, hangi yoldan ve nasıl bir araştırmanın teması haline gelebileceğini söylemeyi amaç edinir. *Logos* vafını, bilimselliğinden değil, *logos*'un kökenini oluşturan *legein*'den yani bildirmek fiilinden alır. Bildiren fenomenin kendisidir. Fenomenoloji, kendisini kendisinde görünür kılacak olanın kendisini bildirmesine, dışavurmasına, duyurmasına zemin hazırlama görevini üstlenir (Heidegger, 1985, s. 85). Ama bu kadarıy-

dirmemek 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).

la sınırlı değil. Heidegger için fenomenolojinin şeylerin kendilerine yönelme arzusunun, varlığın kendisine yönelmeyle ilişkilendiği noktada önem kazandığını not etmek gerekiyor. 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).

Heidegger için hakikatin *aletheia*, üzeri örtülü olanın, gizli olanın açıklığa kavuşması, gizlilikten, gizlenmişlikten çıkması olduğu unutulmamalıdır (2008a, s. 36).⁸ Bu zeminde fenomen kavramı, gizliliğin [*Verdecktheit*] karşıt kavramı olarak okunmalıdır. Böylece fenomen ve fenomenoloji kavrayışında üzeri örtülü bir Husserl eleştirisi de gün yüzüne çıkar. Heidegger bu eleştiriyi, 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

8 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 bu nedenle hakikat için olumsuzlayıcı bir ifade olarak *a-letheia*’yı kullanmışlardır (Heidegger, 1996, s. 204). Öte yandan hakikatin varolabilmesi *Dasein*’ın varolmasına bağlıdır. Varolanların örtülerinin kaldırılmaları (*entdeckt*, Heidegger, 1996, s. 208: *discovered*; Heidegger, 2008b, s. 227: *uncovered*) ve açığa çıkarılmaları için *Dasein*’ın varolması gerekir. Her türden hakikat *Dasein*’ın varlığıyla koşullanmış olduğundan yine bu varlığa göreli [*Relativ*] olmak durumundadırlar. Ancak bu görelilik, her türden hakikatin öznel olduğu gibi bir sonuca götürmez (Heidegger, 1996, s. 208-209). Üzeri örtülü olanın örtüsünün kaldırılması, öznel keyfiliği dışarıda bırakır ve örtüyü kaldıran *Dasein*’ı doğrudan doğruya varolanın varlığının kendisiyle karşı karşıya getirir.

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" (1985, s. 107). Geleneksel felsefeye olan sadakat, fenomenolojinin, varlığın anlamını tartışmayı ihmal etmesiyle sonuçlanır. Çubuğu şeylerin kendilerine değil geleneksel önyargılara doğru bükerek öncelikli temasını saf bilinç olarak belirleyen fenomenoloji, aslında "fenomenolojik değildir" (Heidegger, 1985, s. 128-129).

Bu yüzden Heideggerci fenomenoloji, kaynağını Husserl fenomenolojisinde bulurken, köklerinden koparak varlığın fenomenolojisine dönüşür: "İnceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir-yani ontolojidir" (Heidegger, 2008a, s. 38). Böylece fundamental ontoloji, Dasein analizinde hermeneutik bir fenomenoloji yöntemini seferber eder. 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. Tahmin edilebileceği gibi Dasein'ın her güncülüğü, onun kendisini kaybetme imkânını seçmesiyle söz konusu olur.

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 gayri sahiciliğinin ve sahici olma imkânının çözülmesi, dünya-içinde-olmanın ne demeye geldiğinin belirlenmesini varsayar. Bu yüzden Heidegger, dünya-içinde-olmaya dair soruşturmanın, Dasein'ın çözümlemesinin hareket noktası olduğunu ifade eder (Heidegger, 2008b, s. 53).

Heidegger, dünya-içinde-olmayı, üç ayrı noktadan hareketle irdeler. Bunlardan ilki “dünya-içinde”liktir [*innerweltlichkeit*]. Heidegger bu kavram altında dünyanın ontolojik yapısının irdelenmesine ve dünyasallık [*Weltlichkeit*] kavramının açıklanmasına yoğunlaşacaktır (1996, s. 50). İkinci olarak dünya içinde varolanın kim olduğu sorusuna yanıt arayacak ve Dasein’in sıradan her günlükliği içinde aslında kim olduğunu göstermeye koyulacaktır. Son olarak içinde-olmak [*In-Sein*] derken bu “içinde”liğin [*Inheit*] neye tekabül ettiğini ve ontolojik yapısının ne olduğunu ortaya koyacaktır (Heidegger, 2008a, s. 55; 2008b, s. 79).

Heidegger için, içinde-olma bir varoluşsaldır ve Dasein’in varlık durumuna işaret eder. Belirli bir mekân içinde belirli bir yer kaplamayı ifade etmez. Mekânsal bir ilişkiye değil; ikamet etmeye ve aşinalığa gönderme yapar. Heidegger *In* (içinde) ifadesinin *innan*’dan türediğini göstererek böyle bir tespitte bulunur. *In*, yaşamak, ikamet etmek [*habitare*]; *an* ise aşına, alışkın olma anlamlarını taşır. Yaşama, ikamet etme ve aşına olma Dasein’in kendiliğiyle ilişkilidir. Dasein’i her durumda “benim kendim olan” [*Jemeinigkeit*] bir varolan olarak ele alan Heidegger, *bin*’in *bei*’dan geldiğini öne sürerken içinde-olmayı şöyle formüle eder: “Ben şöyle veya böyle aşına olduğum bir dünyanın yanında yöresinde [*bei*] yaşar, ikamet ederim” (2008b, s. 80; 1996, s. 51). Böylece içinde-olma, asli durumu dünya-içinde-olma olan Dasein’in varlığının biçimsel varoluşsal ifadesidir (Heidegger, 2008b, s. 80). 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 dahilinde Dasein, mevcut olanların mekânsal mevcudiyetleri itibariyle olmasa da (ki, Heidegger olgusallığın bu formunu *Tatsächlichkeit* kavramıyla karşılar), kendine özgü bir olgusalılık içinde var olur (ki, Heidegger’e göre olgusallığın bu formu *Faktizität*’tir). Dasein kendi olgusallığı dolayısıyla içinde-olmanın belirli tarzlarına saçıl-

miş ve parçalanmış halindedir.⁹ Bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek, kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da kaybetmek, bilgi almak, gözetlemek... Tüm bunların ortak varlık tarzı [*Seinsart*,] ilgilenmedir [*Besorgen*].¹⁰ İlgilenme dünya-içinde-olmaya dair bir varoluşsalıdır (Heidegger, 2008a, s. 59). Kaynağını kaygıda [*Sorge*] bulur.¹¹ İçinde-olmayla ilgi-

9 Heidegger, 1923 derslerinin bir araya getirildiği *Ontoloji-Olgusalılığın Herneutigi*'nde 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).

10 "Besorgen" kavramını Macquarrie ve Robinson, "concern" (Heidegger, 2008b, s. 83) ile Stambaugh ise "taking care" (Heidegger, 1996, s. 53) ile karşılamayı tercih etmişlerdir. Ökten, "ihtimam gösterme" (Heidegger, 2008a, s. 59) olarak, Yardımlı ise "tasa" (Heidegger, 2004, s. 94) olarak Türkçeleştirmişlerdir. Ben kavramı daha yalın bir şekilde karşıladığı için "ilgilenme"yi tercih edeceğim.

11 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, düşünüş 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, 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. 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 belirler. Böylece var olmak, başka şeyler arasında ve başkaları arasında ve bunlara karşı geliştirilen bir tutumla var olmak anlamına gelir. Dasein yönelirken yalnızca yöneldiği şeyi, aldığı tutumun karakterine göre açığa çıkarmakla kalmaz; bu açığa çıkarmada şeylerle ve başkalarıyla girdiği ilişkide kendisini de açığa çıkarır. 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 yönteminin 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 yansır (Heidegger, 1988, s. 155-159). Dolayısıyla Dasein'in yönelimlerinin ve tutumlarının çeşitliliğinin altında yatan kaygı, varlığının temel bütünlüğünü oluşturacaktır. Varlığın bu bütünlüğü Dasein'in her bir varlık tarzında gizli ya da açık bir biçimde mevcuttur (Heidegger, 1996, s. 306). Dreyfus, kaygının bu yapısını layıkıyla kavrayarak politik bir eylemden eğlenmeye, tüm ku-

sinde bahis konusu olmasının sebebi ise dünyanın dünyasallığına ışık tutacak bir ilişkilene-meye işaret etmesidir.

Dünyasallık, tıpkı içinde-olma gibi Dasein'in dünya-içinde-olmasının kurucu bir unsurudur ve yine onun gibi bir varoluş-saldır. Dolayısıyla dünya, Dasein'in varoluşsal bir belirlenimidir; bu, başka herhangi bir varolanın dünyasının olamayacağı anlamına da gelir (Heidegger, 2008a, s. 66). Dünya, Dasein'in özü gereği olmadığı ve dünya içinde karşılaşılacak herhangi bir varolan olarak değil, olgusal Dasein'in kendisi olarak yaşadığı bir içindelik halini ifade eder. Gerek dünyanın kamusalılığıyla [*Öffentlichkeit*], gerek Heidegger'in *Wir-Welt* olarak tarif ettiği öznelerarası karakteriyle, gerekse *Umwelt* olarak kavramsallaştırdığı çevreleyen yapısıyla birer imkân olarak dünyanın bu anlamında karşılaşırız. Çevreleyen dünya, gündelik dünya içinde Dasein'a en yakın formdur. Heidegger, çevreleyen-dünyanın dünyasallığını, Dasein'in dünya içinde diğer varolanlarla ve başkalarıyla karşılaşmaları temelinde tartışır. Varolanlar, çevreleyen dünyasallıkları içinde kendilerini gösterirler. Varolanların kendilerini göstermeleri ise ancak Dasein'in ilgilenmesiyle olanaklı hale gelir. Dasein'in herhangi bir varolanla karşılaşmasında söz konusu olan, teorik bir nesne edinme değil ilgilenme zemininde gerçekleşen pratik bir bağ kurmadır. Şüphesiz, Dasein'in dünyayla ilişkisinin bilgisel bir boyutu vardır. Ancak dünyayı bilmek, Dasein'in varlık tarzlarından yalnızca biridir. Ontik olarak bu tarz, Dasein'in 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 söylediğinde aynı zamanda temel varlık kipi olmadığına da dikkatimizi çeker (1985, s. 160-162). Dasein'in dünya-içinde-olmaklığının beraberinde getirdiği imkânların zenginliği, dünyayla kurulan bilgisel bir ilişkiye indirgenemez (Heidegger, 1985, s. 168).

ramsal yönelimlerden pratik ilgilenmelere kadar geniş bir yelpazenin kaygı çatısı altında belirlenim kazandığının altını çizer: İlkeli yapısal bir bütünlük olarak kaygı fenomeni, Dasein'in her olgusal durum ve tutumunun öncesindedir (1991, s. 238-239).

Heidegger, bilhassa *Fenomenoloji Araştırmasına Giriş* başlığı altında toplanan 1923/24 derslerinde bu konuyu detaylıca ele alır. Dünya içinde karşılaşılana ilişkin ilişkilendirme tarzının ilgilendirilmeden ziyade bilme-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 bürünecek ve kesinlik kaygısına dönüşecektir. Kesinlik kaygısı ışığında varlığa yaklaşmak, geçerlilik ve nedensellik kategorilerini esas almak, her varolan üzerinde evrensel geçerliliği olan bir bilimselliği şiar edinmekle birdir. Dünyaya yaklaşımı belirleyen kesinlik arzusu, varolan her şeyi bilimselliğin sınırları altında toplamaya meyyaldır. Ne var ki, kaygı kesinliğe yöneldikçe bilimselliğe yaklaşırken aynı oranda varlıktan uzaklaşır (Heidegger, 2005, s. 214-217).

Oysa Heidegger, varolanlara kesinlik kaygısıyla vücuda gelen bilimselliğin teorik bilgisel bakışıyla yaklaşmaz; daha çok onların kullanılan ve üretilen şeyler olmalarıyla ilgilenir (2008a, s. 70). Böylece varolanların gereç [*Zeug*] karakterini öne çıkarır. Gereç özü itibarıyla bir şey içindir. Heidegger'in varolanlara ilişkin yapısal ayrımı bu gereç karakterini esas alır. Öyle ki, varolanları ontolojik bakımdan *Dasein*'in karşılaşması ve ilgilendirilmesi temelinde el-altında-olma(klık) [*Zuhandensein/zuhandenheit*] olarak; bir-şey-içinliklerinden koparıldıkları durumu mevcut-olma(klık) [*Vorhandensein/Vorhandenheit*] olarak tasnif eder. Gerecin varolma tarzının ne olduğu sorusu, böylelikle yalnızca bir temaşa yoluyla değil, ancak onun kullanımıyla ilgisi bağlamındaki pratik işleviyle yanıtlanabilir hale gelir. Heidegger'in bu devrimci hamlesi *Levinas*'ın gözünden kaçmaz. Heidegger geliştirdiği bu perspektifle herhangi bir şeye dair temsilin, o şeyin kullanımını önce-

lediği yönündeki hâkim bakışı tersyüz ederek temsili kullanıma ikincil hale getirir: “O halde gereçler, *Dasein*’ın bir varoluş kipi kullanma, meşgul olma sayesinde açığa çıkardığı nesnelerdir” ve “onlarla meşgul olmak aletlerin *ne* olduklarını değil, *Dasein*’la karşılaşma biçimlerini, *nasıl* bir varoluş biçimine sahip olduklarını belirler” (Levinas, 2012e, s. 32). Burası gerçekten önemlidir; zira fundamental ontoloji, bu ayrımla birlikte artık bir praksis felsefesi kimliğine bürünür. Heidegger 1925 derslerinde, pratik kullanım doğrultusunda varolanın gereç karakteri kazanmasını, *Dasein*’ın varolanlarla çalışma üzerinden ilişki kurmasına bağladığında bu praksis felsefesinin ipuçlarını verir. Varolanların göndermeler üzerinden birer gereç olarak belirlenmesi, dünyayı bir çalışma dünyasına [*Werkewelt*] dönüştürür (Heidegger, 1985, s. 192). Artık dünya içinde karşılaşılana, birer töz değil işlev olarak kendilerini açığa çıkarırlar (Heidegger, 1985, s. 200). Kullanmak yoluyla ilişki kurmanın kendine özgü bir görme tarzı vardır. 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. Kullanmak, çekiçle çok daha asli bir ilişki kurmaktır (Heidegger, 2008a, s. 71-72).

Gereci bir şey için olma olarak tarif ettiğimizde, gereci ne için olduğuyla ilgisinde başka bir şeyle bağlantılandırmış oluruz. Her bir gereç bizi bir başka gerece götürür. Öyleyse tek bir şeyden gereç olarak söz edemeyiz. Varolan, ancak gereçlerin bütünü içinde bir gereç olarak kendisini gösterebilir. Bir şey için olmanın [*Um-zu*] altında, bir şeyin başka bir şeye gönderme yapması [*Verweisung*] yatar (Heidegger, 1967, s. 68). Bu gönderme, gereçleri birbirine bağlar ve bu bağlantılar dizisi bir bütünlüğü tesis eder: “Yazma gereci; divit, mürekkep, kâğıt, altlık, masa, lamba, mobilya, pencere, kapılar, oda gibi. Bu ‘nesneler’, asla kendilerini öncelikle kendileri gibi gösterip, sonra da gerçek nesnelerin birer toplamı olarak örneğin bu odayı dolduruyor değildir” (Heidegger, 2008a, s. 71). Bu noktada

gereci gereç kılan ne-içinliğin, gerecin ne için olduğunu belirleyen göndermenin ve nihayet gönderme vasıtasıyla bir gereci diğer bir gerece bağlayan ilgililiğin anlamını Dasein’da bulduğunu unutmamamız gerekiyor. El-altında-olanın gereç karakterini, ilgilenmesi doğrultusunda göndermeler üzerinden belirleyen Dasein’dır. *Varlık ve Zaman*’ın felsefi jargonu içerisinde Dasein, dünyanın dünyasallığının kurucusu ve merkezidir. Diğer bir ifadeyle çevreleyen dünyanın sınırları, Dasein’in ufkunda belirlenir. Peki, dünya-içinde varolanlarla ilişkisi bu çerçevede cereyan eden Dasein’in başkalarıyla karşılaşmasının tarzı ne olabilir? Gelin şimdi bu soruya yanıt arayalım.

Miteinandersein

“Daima bizi çevreleyen şeye ayak uydururuz.”

– Reiner Schürmann (2008, s. 85)

Dasein belirli bir dünya içindedir ve dünyayla hâkim bir varlık tarzı dolayısıyla ilişki halindedir. Bu hâkim varlık tarzı ortalama her günlük yaşam içinde varolmadır. Dasein çoğunlukla kendi dünyası tarafından ele geçirilmiştir. Yani bir anlamda onun tarafından belirlenmiş, soğurulmuştur (gündelik yaşam dünyasını anlamamanın zorunluluğu bir yanıyla da buradan ileri gelir). Dolayısıyla bu aşamada sorulması gereken soru şudur: Her günlük yaşamı içinde Dasein kimdir? Ama bu soru yalnızca Dasein’in varolanlarla ilişkisi üzerinden yanıtlanamaz. Dasein’in yapısını belirleyen birlikte olmanın [*Mitsein*] analizi, bu soruyu eksiksiz bir şekilde yanıtlamanın ön koşuludur (Heidegger, 2008a, s. 119). Zira varolanlarla ilişkiden başkalarıyla ilişkiye geçtiğimizde artık üzerinde durduğumuz zemin baştan aşağıya değişir:

Dasein’in dünyası, sadece gereç ve nesnelerden 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'ın bizzat kendisi gibidirler – *hem kendi başlarına vardırırlar, hem de onunla birlikte* (Heidegger, 1996, s. 111; 2008a, s. 124).

Heidegger, Dasein'ı yalıtılmış bir “Ben” pozisyonuna sıkıştırmayı reddeder. Böylesi bir tutumun, yalıtılmış öznenen başkalarına giden yolu kapadığını ya da en azından bu yolun nasıl aşılabacağı yönünde içinden çıkılmaz bir soruna yol açtığını düşünür. Bu nedenle “başkaları” derken neyin kast edildiğinin net bir şekilde ortaya koyulması gerektiğini savunur. Burada başkaları, benin kendisi dışında kalan herkesi imliyor değildir. Ben kendisini başkalarından bu biçimde ayıramaz. Benin başkalarıyla birlikteliği daha çok, benin kendisini başkalarından ayıramadığı, onlarla “bir” olduğu varlık tarzına gönderme yapar. Başkalarıyla birliktelik bakımından dünya böylece benin başkalarından koptuğu bir birlikteliğin değil, benin başkalarıyla paylaştığı zeminin adı olur (Heidegger, 2008b, s. 154-155; 1996, s. 111). Dasein'ın dünyası birlikte dünyadır [*Mitwelt*] ve içinde olmak böyle düşünüldüğünde dünya içinde başkalarıyla birlikte olmayla [*Mitsein*] denktir.

Dasein'ın birlikte oluşu, varoluşsal-ontolojik bir anlamı hazırdır. Heidegger, benin olgusal olarak [*faktischen*] tek başına olup olmadığıyla ilgilenmez; hareket noktası daima aynı türe sahip başkalarının da benin kendisiyle birlikte ontik bağlamda yer aldıkları varsayımı değildir. Böyle bir varsayımın birlikte olmayı, 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 haline getireceğini düşünür. Bunun yerine Dasein'ın, başkalarının *fiilî anlamda* mevcut olup olmamalarına bağlı olmaksızın *varoluşsal anlamda* daima başkalarıyla birlikte olduğunu öne sürer. Dasein yalnızken dahi dünya içinde birlikte olmadır [*Mitsein in der Welt*] (Heidegger, 2008a, s. 126). Başkasının olmayışından, ancak birlikte olma ekseninde söz

edilebilir. Ya da tersinden ancak birlikte olabilen bir varolan yalnız kalabilme imkânına sahiptir. Yalnızlıktan sadece birlikte olmanın tamamlanmamış bir hali olarak söz edilebilir (Heidegger, 2008b, s. 157). Öyleyse başkası, benin yanında fiilî anlamda bulunmadığında da orada olabilir. Gereçlerle kurduğumuz ilişki bunun en açık örneğidir: “İlgilendiğim ve herkesin ikamet ettiği dünyada başkaları, bedensel olarak algılanamasa-lar dahi oradadırlar... Kullandığım aleti birisi almış, okuduğum kitabı bana birisi hediye etmiştir, şemsiye birisi tarafından unutulmuştur” (Heidegger, 1985, s. 239).

Diğer yandan, birlikte olma başkalarının fiilî mevcudiyetiyle teminat altına alınabilen bir varoluş durumu da değildir. Sırf başkalarının fiilî anlamda Dasein’in çevresinde olmaları, Dasein’in yalnızlığını kaldırmaya yetmez. Başkasının fiilî anlamda yokluğu, Dasein’i yalnızlaştırmadığı gibi mevcudiyeti de yalnızlığını gidermeyecektir. Dasein nasıl ki yalnızken birlikte olma varlık tarzına sahipse başkalarıyla birlikteyken de yalnız olabilir. Hiç şüphesiz başkaları arasındayken de başkaları bizimledir. Ancak bu karşılaşma tarzı çoğunlukla kayıtsızlık [*Gleichgültigkeit*] ya da yabancılık [*Fremdtheit*] formunda vuku bulur (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 başkası, dünya-içinde-olan bir gereç ya da mevcut bir şey karakterine sahip değildir. Gerece yönelik ilgilenmenin konusu olamaz (Heidegger, 2008a, s. 127). Bunun için Heidegger, kaygının başka bir formundan bahseder ve itina gösterme [*Fürsorge*] kavramını kullanır (2008b, s. 157: *solicitude*; 1996, s. 114: *concern*). Ama itina gösterme de farklı ve çoğu kez de eksik formlarda karşımıza çıkar.¹² Bir şeyle uğraşıyor

12 Heidegger’in sosyal yardımlaşma örneğini hatırlayalım. Bu zeminde, “giyim ve beslenme gibi hizmetlerin ‘tedarik edilmesinden’ hasta bakımına kadar her şey itina göstermedir” (2008b, s. 158; 1996, s. 114). Toplumsal yaşamın bir kurumsallaşma tarzı olarak sosyal yardımlaşma kökenini burada, Dasein’in varlık durumunun birlikte olma olarak belirlenmesinde ve bu temelde başkalarına gösterdiği itinada bulur. Sosyal yardımın fiilî anlamda kaçınılmaz oluşu,

olmak, bir şeyi üretmek, işlemek, kullanmak, kaybetmek ya da bir şeyden vazgeçmek, bilgi edinmek, ilgilenmenin farklı formları olduğu gibi; bir başkası için olmak, bir başkasına karşı olmak, bir başkası olmadan olmak, bir başkasını umursamamak gibi edimler de itina göstermenin farklı tezahürleridir. Bunların her biri, farklılıklarına rağmen Dasein'in her güncülüğünün öznelarası formunu tesis eder. Ancak başkasıyla ilişkisinin bu düzlemde gerçekleşme tarzları sahicilikten uzaktır. Gündelik yaşamda karşılaşılan gereçler nasıl göze çarpmıyorlarsa, başkalarıyla karşılaşma da bir kayıtsızlık düzeyinde vuku bulur (Heidegger, 2008a, s. 128). Bununla birlikte olgusalığının her bir durumunda Dasein, yüzünü başkalarına dönmediği, onlara ihtiyacı olmadığını düşündüğü durumlarda dahi yine birlikte-olmadır. Varoluşsal anlamda başkaları uğruna olma (Heidegger, 1967, s. 123) olarak birlikte-olmada başkaları kendi Dasein'leri 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 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.

Tam da bu noktada Heidegger, can alıcı bir soruna temas eder. Heidegger, bir yandan 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 (1985, s. 242). Ama işte Heidegger'e göre bu, imkânsız bir anlamadır. Zira *herkes* [*das Man*], bu anlamayı sekteye uğratar. Sahici anlama, Dasein'in ortalama bir varlık tarzında kısıtlanır. Dasein'in söz konusu ortalama varlık tarzı onun her güncülüğü, her güncülüğünde Dasein'in kim olduğu sorusunun cev-

Dasein'in varoluşunu öncelikle ve çoğunlukla itina göstermenin eksik tarzları içinde sürdürmesidir (Heidegger, 2008b, s. 158).

bı ise *herkestir* (Heidegger, 1985, s. 244). *Herkes*, ben ve başkası arasındaki her türden ayrımın yittiği kolektif düzlemin adıdır. Bir-başkasıyla-birlikte-olma, kişinin kendi Dasein'ını başkalarının varlık tarzı içinde eritir. Bunun için Heidegger, her günlüküğü içinde Dasein'ın kendisinde yaşayanın başkaları olduğunu iddia eder ve bu tespiti somut bir örnekle taçlandırır: Dasein kimi meslek rollerinde, bir bankacıyken, öğretmenken ya da bir terziyken başkalarının da olabildiği ve halihazırda hep olduğu kişi olur. Kendisi değildir. Bir bankacının diğer bir bankacıdan her günlüküğün kamusalılığı içinde bir farkı yoktur. Hiçbir bankacı aslında kendisi değildir ve her bankacı bir diğere dir. *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'ın varlığı başkalarına aittir ve öznelliğini başkaları meydana getirir (Heidegger, 1985, s. 245). Dahası itina-göstermeklik, ortalama gündelik yaşam içinde eksik formlarda meydana geldiğinden, yani Dasein bir başkasını görmezden gelebildiğinden, yanından geçip gidebildiğinden bir başkasını bilip tanımanın yolu olan anlama hep eksik kalır.

Heidegger bu eksikliği gidermek üzere psikolojiyi göreve çağırmayı reddeder. Çünkü anlamadaki eksiklik, "başkalarının iç dünyasını tanıma" gibi kuramsal bir hamleyle telafi edilemez. Bu yol izlendiğinde kendini tanıyıp bilme, başkasını tanıyıp bilmenin koşulu haline gelir ki, empati hem genel olarak psikolojideki kavranış biçimiyle hem de deneysel psikolojiye muhalif bir pozisyon tutmasına rağmen, Husserl düşüncesindeki yeri itibarıyla tam da bu karakteri gereği sorunludur. Her iki perspektifte de empatiye, tamamen kendi içine kapalı olan başkasıyla kendilik bilincini haiz yalıtılmış ben arasında köprü olma işlevi yüklenir. Bunun sonucunda başkalarıyla kurulan ilişki, benin varlığının başkasının varlığına yansıtılmasına dönüşür. Başkası, benin bir suretine indirgenir (Heidegger, 2008b, s. 162; 1996, s. 117). Ama Heidegger'e göre sorun hiç de çözülmüş değildir: "[K]endiliğinden anlaşılır gibi gelen bu

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

Heidegger, 1925 derslerinde de bu meseleyi tartışmayı ihmal etmemiştir. İlk elden bir öznenin kendisine verili olduğu, ardından dünyanın da bu özneye verildiği yönünde Husserlci teşhisi daha bu dönemde bile aklına yatmaz. 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 yanıtsız bırakır. Bu yüzden Heidegger, kendisiyle kuşatılan bir özneye diğer özneye empati kurma ödevini vermenin absürt olduğunu söyleyecektir. Absürttür çünkü böyle bir özne yoktur. Dasein'ın varoluşu, içinde-olmayla ve buna bağlı olarak birlikte-olmayla belirlenim kazanır. Başkasının “psişik yaşamı”nı, benin kendisine ait bir yaşantı olarak deneyimleyebileceği bir refleksiyon arayışı böylelikle boşa düşer. Başkası bu türden yapay bir yoldan değil, içinde olduğumuz dünyanın somutluğundan hareketle anlaşılabilir. Tersinden düşünüldüğünde 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. Empatinin birlikte olmayı tesis etmediğini birlikte olma temelinde mümkün olabildiğini söylerken Husserl'in rotasını hepten terk eder. Husserl, kendi içine kapanan benin, dışarıya ve başkasına açılmasının yani öznelarası bir hat kurmasının koşulu olarak empatiyi adres gösteriyordu. Buna karşın Heidegger, Dasein'in temel varlık yapısının birlikte-olmadan ayrı düşünülemeyeceği hususunun altını çizer. Empati, başkasıyla birlikteliğin bir unsuru olarak düşünülebilecek olsa da bu birlikteliğin yolu ya da olanak koşulu değil olsa olsa bir sonucudur.

Bu yüzden Heidegger, başkasıyla ilişkiye, başkasını anlamaya ve başkasının deneyimine dair sorunun kaynağını bizzat içinde-olduğumuz dünyada aramayı önerir. 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 belirler. Bu durum, ben ile bir başkası arasına bir mesafe ve ihtiyat getirir. Gündelik dünyada başkasıyla ilişkinin, aynı etkinlikle meşgul olanların güvensizlikleri üzerinde büyüüp serpilmesi bu yüzden-dir (Heidegger, 1996, s. 115). Oysa aynı işle meşguliyetin yerini aynı şeye adanma aldığında, birlikte-olmanın yapısı da baştan aşağıya değişir. Zira adanma başka bir şeyden hareketle değil Dasein'in bizzat kendisi tarafından belirlenir ve bu sahici ittifak dolayısıyla başkasını kendi özgürlüğünde özgür bırakan gerçek bir ilişkilene formu gün yüzüne çıkar. Bu konuya tekrar döneceğiz ama Dasein'in başkalarına kayıtsız olduğu, onları hesaba katmadığı, Heidegger'in tabiriyle "onlarla işi olmadığı" (2008b, s. 163) ilişkilene biçiminin kolektif zemini olan, *das Man* daha detaylı bir analizi hak ediyor. Çünkü *das Man* yalnızca Heidegger'in peşine düştüğü adanmışlığı perdelemekle kalmaz; Dasein'i başkalarıyla-birlikte-olma formunda maske-der (2008a, s. 132).

“Absürtlük hissi, gündelikliğin otomatizmi üzerine düşünmekle akla gelmez. Daha ziyade, gündelik olan üzerine düşünmek, tarihsel gerçekliğin bireye zorla dayattığı absürtlüğün bir sonucudur.”

– Karel Kosík (2015, s. 77)

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 *mesafe* yüzünden daima bir huzursuzluk hâsıl olur (Heidegger, 2008b, s. 164). Bu mesafe ancak başkalarıyla birlikte olma, başkalarına tabi olmaya dönüştüğünde kalkabilir. Böylesi bir tabiyet ilişkisi içinde Dasein artık kendisi değildir. Başkaları onun varlığını çekip almıştır. Dasein’in gündelik olanakları böylelikle başkasının inisiyatifine geçer. “Bashkaları” dediğimizde işaret edebileceğimiz net bir adres de yoktur. Moda tabirle başkasının yüzü silinmiştir. Bu yüzden her bir başkası bir diğerinin yerini alabilir. Dolayısıyla başkalarının kim olduğu sorusuna verilecek bir yanıt yoktur. Belirli bir sayıları olmadığı gibi her birinin matematiksel toplamına da denk düşmezler. “Kim bunlar?” sorusunun yanıtı bu nedenle *herkestir*.¹³ Bu kavram nötrleştiricidir. Mesela bir toplu taşıma aracınday-

13 “*das Man*” İngilizcede çoğunlukla “*they*” biçiminde tercüme ediliyor. Türkçeye ise Yardımlı tarafından “İnsan” (Heidegger, 2004, s. 188), Ökten tarafından “herkes” sözcükleriyle karşılanıyor. “Onlar” terimini, “ben” ve “onlar” arasında bir mesafeyi önceden varsaydığından, oysa *das Man* içinde benin başkalarıyla arasındaki ayrım yittiğinden kullanmayı tercih etmedim. “İnsan” ise Heidegger’in gönderme yaptığı toplumsal öznellik formunu belirsizleştiriyor. “Herkes”, hem herhangi birinin bir diğerinden ayrımının yittiği, hem bu ayrımın 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 uygun gördüm.

ken Dasein, başkalarının varlık tarzı içinde eriyip gider. Başkalarından farkı kaybolur. Hükmeden artık herkeştir; Heidegger bu hükümlerliği, herkesin sahici diktatörlüğü olarak kavram-sallaştırır (2008a, s. 133).¹⁴ Diktatörlük burada kendiliğin yiti-mini ve bütün inisiyatifin, herkesin eline geçmesini ifade eder. *Herkesin* içinde eriyip yiten Dasein, *herkes* gibi sanat ve edebi-yat okur, izler, görüş beyan eder; “*herkesin* rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz” (2008a, s. 134).

Herkesin varoluşsal karakterini işaretleyen unsur ortalama-lıktır. *Herkes* içindeki ortalama varoluş, her şeyin sıradanlaş-masına yol açar. Böylelikle Dasein’ın özüne ait bir başka eğilim de açığa çıkmış olur. Bütün varlık imkânları [*Seinsmöglichkei-ten*], her güncülük dahilinde *herkes* içinde ortalama varlık tar-zıyla aynı düzeyde buluşturulmakta, hepsi *düzleştirilmekte* [*Ei-nebnung*], birbirlerinden farkları yontulmaktadır. Ben ve başka-sı arasındaki mesafenin ortadan kalktığı, ortalama olmanın ve *düzleşmenin* bir araya geldiği yerde öznelarasılığın kurucu unsurunu Heidegger kamusalılık [*Öffentlichkeit*] olarak adlan-dırır. Kamusalılık, şeylerin üzerine gitmek yerine bütün düzey farklarına karşı duyarsız kalır. Bir şeyin hakiki anlamda olup ol-madığı mevzubahis edilmez. Kamusalılık her şeyi bulanıklaştırır ama bu haliyle *herkesin* erişimine açık ve aşına olduğu bir şey-miş gibi bir yanılsama yaratır. *Herkesin* kamusalılığı, Dasein’ın kararını ve bu kararın yarattığı sorumluluğu da üzerine alır. *Herkes* hep *herkese* atıfta bulunur ki bu, sorumluluğun kendisi-ni hem her yere yayar ama hem de yaydığı ölçüde onu öznesiz-leştirir. *Herkes*, kolaylıkla her şeyden sorumlu tutulabilirken bu sorumluluktan dolayı hesap verecek bir özne, bir taşıyıcı yok-tur. Kararı veren *herkeştir*, ancak aynı zamanda hiç kimse değıl-dir. Faili tespit etmek mümkün değildir. *Herkes*, gündelik ya-şam içinde Dasein’ı sürekli temize çıkarır. Her bir kimse baş-kasıdır ama hiç kimse kendisi değildir. Gündelik Dasein “kim-dir?” diye sorulduğunda verilen yanıt “*herkes*” olacaktır. An-cak *herkes*, aynı zamanda Dasein’ın başkaları arasında olmasın-

14 “In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine ei-gentliche Diktatur” (Heidegger, 1967, s. 126).

da [Untereinandersein] kendisini teslim ettiği hiç kimsedir [Niemand]. Ama bir yandan da gündelik yaşam içindeki en mutlak gerçekliktir. Herkes, her günkölüğün en “gerçek” öznesidir. Bu gerçeklik, bir hiçlik olarak yorumlanamayacağı gibi, herkes-te kendisini gösteren öznelerarasılık formu da mevcut olanların bir arada bulunuşlarının bir sonucu olarak görülemez.

Dahası herkesin varlık düzlemi olan her günkölük, Dasein’ın varlık durumuna negatif değil pozitif bakımdan aittir. Yalnızca şunu belirtmek gerekir ki, her günkü Dasein’ın kendisi [Selbst] bir herkes-kendiliğidir [Man-selbst]. Dasein’ın kendiliği herkes içinde saçılmış olup kendiliğin bu formu Dasein’ın sahi-ci anlamda kendi oluşundan ayrıdır (Heidegger, 1996, s. 121). Bu saçılmışlık [Zerstreuung], her günkü 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 ortalamaılığıyla çizilir. Olgusal olarak Dasein öncelikle ortalama bir biçimde keşfedilen birlikte-dünya içinde vardır. Ben öncelikle kendisi olarak var değildir. Ben herkes tarzında başkalarıdır. Ben kendisine bu form içinde ve bu form olarak verilir: “Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır” (Heidegger, 2008a, s. 136).

Heidegger’in Dasein’ın her günkölüğüne ilişkin bu çözümlemeleri, Husserlci perspektifi tersyüz eder. Husserl, transendental egonun kendilik bilincinden doğru başkalık sorununu tartışmaya açmaktaydı. Bu noktada, benin başkasına yöneliminde, ben ile başkası arasındaki ilişkinin nereden hareketle tesis edileceği hususu hayatî bir önem kazanıyordu. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi Heidegger’in nazarında transendental egonun, başkasını yine transendental bir ego olarak nasıl kavrayabildiği sorunsalı Husserl’in tüm çabalarına karşın tam manasıyla açıklığa kavuşturulabilmiş değildi. Heidegger’e göre bunun nedeni Husserlci öznelerarasılık öğretisinin daha yola çıktığı andan itibaren bir yanılgıya yaslanmasıydı. Bu yanılgı, transen-

dental egonun yalıtılmış bir pozisyon üzerinden düşünceye konu edilmesi idi.

İşte Heidegger'in Husserl'den ayrıldığı yer burada, insan varoluşunu yalıtılmış bir pozisyonda değil doğrudan birlikte olmanın her günkü formunda sahici olmayan bir kendilik tahayyülünden hareketle ele almasında belirginlik kazanıyor. Sahici olmayan bir formda olsa da Dasein zaten hep başkalarıyla birlikte. Dolayısıyla Husserl'in geç dönem çalışmalarının tamamında merkezî 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 benin varlığının bir önceliği vardır, ne de dünya herşeyden önce benin bilincine verilmiştir. Benin başkasıyla ilişkisi benin kendi bilinçlilik konusunda başkasını, ben-olmayı karşısına aldığı bir ilişki değildir. Benin başkasıyla ilişkisinde asli kategori birlikteliktir. Bu birlikteliğin zemininde ben ve başkası gündelik yaşamın kamu-sallığına massolmuş halde birbirleriyle (Heidegger, 1985, s. 238). Dreyfus'un vurguladığı gibi, Heidegger, her türden açığa çıkarıcı etkinliği, daha yolun başında ortak dünyanın açığa çıkarılmasına koşullamıştır. Yani Dasein'in kendiliğinin açığa çıkarılması, içinde olduğu ortak dünyanın açığa çıkarılmasını gerektirir (Dreyfus, 1991, s. 142). Dolayısıyla öznelerarasılık tartışmasında Heidegger için can alıcı sorun, kendi bilinçliliğiyle başkalarından ve dünyadan yalıtılmış öznenin, bu yalıtılmışlığı nasıl aşacağı değil, başkalarıyla birlikteliğindeki massolunmuşluktan kendisini nasıl çekip çıkaracağıdır. Kimilerine göre Heidegger'in bu hamlesi, Kartezyen Cogito geleneğinden bir kopuşa denk düşer. Ama kimileri bu kanaatte değildir. Mesela Tina Chanter, Heidegger'in ne kadar çabalasa da, Kartezyen Ego tahayyülüne hapsolmaktan kendisini kurtaramadığını iddia eder:

Heidegger sorunu, izole bir benin başkalarıyla bağlantısının kurulması sorununu çözme zorunluluğunu neredeyse tam tersi bir biçimde yorumlar. Dasein önce herkeste kaybolur, ken-

disini 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 uğraşarak görüldüğü izole Kartezyen Ben'e yaklaştırması gerektiğini savunur! (2012, s. 55-56, çeviri kimi yerlerde değiştirildi).

Chanter bu iddiası eşliğinde Heidegger düşüncesinde şu soruların yanıtını arar: “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 her günlük 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 anlaşılmaz 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). Doğrusunu söylemek gerekirse Chanter Heideggerci tartışmanın ana eksenini fena halde ıskalar. Ne gariptir ki, bunu bizzat kendisinin başvurduğu Otto Pöggeler'in tam aksi istikamette ve fakat fazlasıyla isabetli yorumuna rağmen yapar: “Dasein kendini herkesin gayri sahici geçmişinden kurtarıp, geçmiş üzerinden gelecekle yeni bir ilişkiyi sahici bir biçimde tasarlayarak, başkalarına yeniden katılmalıdır” (akt. 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 oldu-

ğunu söyleyebiliriz. Hakikatin izinden gitmek için *doxa*'ların zincirlerinden kurtulan filozof, Platon'a göre iyinin bilgisine ulaştıktan sonra mağaraya geri dönmekle yükümlüydü; mağaradan çıkış daimi değil geçiciydi: "Size öteki filozoflardan, daha geniş, daha olgun bir eğitim verdik. Sizi, felsefeyi devlet işleriyle uzlaştıracabilecek bir hale getirdik. Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek, karanlık köşelere gözlerinizi alıştırmak zorundasınız" (Platon, 2001, 520c).

Heidegger vakasında da durum az çok böyledir. Asıl sorun, sahici olmayan kendiliğin zeminini doğru bir biçimde mercek altına alma sorunudur; Dasein'ı başkalarının dünyasından yalıtımak değil. Bu sorun çözüldüğünde Dasein'ın sahici kendi olma sürecine giden yol da, bu sahiciliğin tesis edeceği birlikte olma formu da belirginleşir. Zaten Heidegger, başka bir yerde, *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde başkalarıyla birlikte olmanın sahici formunun sadece bireysel kararlılıkla¹⁵ [*Entschlossenheit*] mümkün olabileceğini söyler: Dasein kararlılık içinde kendisini herkesten tecrit ettiğinde bu tecrit Dasein'ın sahici anlamda özgür olmasını ve başkalarına açılmasını sağlayacaktır (Heidegger, 1988, s. 288).

Bu konuya daha sonra tekrar döneceğim. Bu aşamada, herkesin kamusalığı bahsinde bir-başkasıyla-birlikte-olma tarzının kurucu unsurlarından olan *konuşma* [*Rede*] ile ilgisinde iki husus, açıklığa kavuşturulmayı bekliyor. Bunlardan ilki ruh hali [*Befindlichkeit*],¹⁶ diğeri ise daha önce de üzerinde durduğu-

15 "Entschlossenheit" kavramını kararlılık olarak tercüme ediyorum. İngilizce tercümelerde de çoğunlukla "resoluteness" kavramı karşılık olarak uygun görül-mekte. Ökten kavramı "kapalılığı açma kararlığı" ifadesiyle Türkçeye kazandırmıştır. Bunun nedeni, "Entschlossenheit"ın açığa çıkarma olarak çevirdiğimiz "Erschlossenheit" ile köken akrabalığı olsa gerek. Dolayısıyla Ökten'in, çeviri tercihinde haklı olduğunu söylemeliyim. Ben daha çok kullanım pratiği açısından daha elverişli olduğu için "kararlılık" karşılığını kullandım. Yine de kararlılığın bir yönüyle açıklığa gönderme yaptığı, kapalılığın ortadan kaldırılması yönünde bir kararlılığın burada söz konusu olduğu yönündeki Heideggerci ima göz önünde bulundurulmalı. Zaten Dreyfus da kararlılığın varlığın açıklığında [*Lichtung*] insan Dasein'ının açılması anlamına geldiğini ifade eder (1991, s. 318).

16 *Befindlichkeit*, Varlık ve Zaman'ın İngilizce çevirilerinde "state of mind" (2008b, s. 171) ve "attunement" (1996, s. 126) olarak; Türkçe çevirilerinde "bulunuş" (2008a, 140) ve "ruhsal durum" (2004, s. 199) olarak karşımıza çı-

muz anlamadır. Ruh hali ve anlama Heidegger'e göre konuşma tarafından belirlenir. Ruh hali, anlama ve konuşma ekseninde Heidegger, bir dizi kavram etrafında her güncülüğün içeriğini detaylandırmaya koyulur. Anlamayla ilgisinde ilk elden söyleyebileceğimiz şey, Heidegger için Dasein'ın açığa çıkarılmasının [Erschlossenheit] ancak anlamayla mümkün olduğudur. Heidegger'in epistemolojiye yönelik olumsuz önyargısı burada da baş gösterir. Ona göre, Dasein'a yönelik bilgisel bir "nedir?" sorusu, yanıtızsız kalmaya mahkûmdur. Dasein, öncelikle bir mümkün-olmadır [Möglichsein]. Her durumda imkânları dahilinde 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'ın kendisine yönelik varlık imkânlarını ve uğruna-olmayı çapraz keser. Dolayısıyla Dasein'ın mümkün-olmaklığını, imkânın Batı metafiziğinde Aristoteles'ten bu yana yaygın biçimde içeriklendirildiği şekliyle henüz gerçekleşmemiş olan ya da zorunlulukla var olmayan anlamlarında mevcut oluşun bir kategorisi olarak görmemek gerekiyor. Bu düşünce geleneği içinde mümkün-olma edimsellikten [Wirklichkeit] ya da zorunluluktan [Notwendigkeit] daha alt bir varlık düzeyine karşılık gelmesi itibarıyla negatif bir anlam yüküyle karşımıza çıkıyor. Buna karşılık Heidegger, mümkün-olmayı bu negatif anlam içeriğinin-

kıyor. Açıkçası, kavramın doğrudan sözcük karşılığı bu çevirilerin birçoğuna imkân vermiyor. Bu yüzden çevirilerde kavramın kendi anlam içeriğinden ziyade bağlamın gözetildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kavramın kökenini oluşturan *befinden*, "sağlık durumu" ve "bulunma" anlamlarına geliyor; "*befindlich*" ise sözlüklerde doğrudan "bulunan", "mevcut" olan şeklinde karşılık buluyor. 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 var. Heidegger'in kavramla kast ettiği şey, insan varoluşunun hep belirli bir varoluşsal durum içinde olmasıdır. "*Befinden*" fiilinin cümle içinde kullanım biçimlerinden birine bakalım: "Ich befinde mich wohl, mec", "İyiyim, kendimi iyi hissediyorum" demektir. İşte "*befindlichkeit*" ile Heidegger'in işaret ettiği şey, Dasein'ın sürekli olarak kendisini şu veya bu şekilde hissetmesiyle ilgisinde düşünülmelidir. Bu bakımdan her ne kadar doğrudan karşıladığını söyleyemeyesem de Macquarrie ve Robinson'ı takip ederek kavramı "*state of mind*" yani "ruh hali" olarak Türkçeleştirmeyi uygun buldum.

den arındırır ve bir varoluşsal olması itibariyle asli ve nihai bir ontolojik belirlenim olarak kavrar. Anlamanın önemi buradadır. Dasein'in varoluşsal olarak mümkün-olmaklığını görebilmemiz ancak anlamayla mümkündür. Dasein zaten hep belirli imkânların içine düşmüş hâledir. Bu imkânlardan birini seçmesiyle 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 birliktedir. Dasein'in olgusallığını bu arasındalık ve birliktelik içeriklendirir. Dasein yaptığı şeydir ve halihazırda 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).¹⁷ Dasein anlama ile fırlatılmışlığında kendisini bulduğu imkânlar toplamının içinde neyi yapabileceğini ya da neyi yapmaya muktedir olduğunu bilir. Bilme asli olarak orada olmanın varlığına aittir ve bu yönüyle özü gereği bir çevre bağlamında anlamaya yaslanır. 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 halihazırda hep yoldan çıkmış ve kendini tanıyamaz hâledir. Dasein var-olabilmesinde kendini, imkânları içinde yeniden bulma imkânına bırakılmıştır.

Anlamanın öznelarası karakterine kapı aralayan ise Heidegger'in "ifade" [*Aussage*]¹⁸ kavramını ele alış biçimidir. Heideg-

17 Heidegger'in fırlatılmışlık ve yansıtma için aynı gövdeye sahip *Geworfenheit* ve *Entwurf*'u kullanması, fırlatılmışlıktan yansıtmaya doğru giden bu yörüngeyi esas alır.

18 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.

ger düşüncesinde ifade, üç farklı anlam içeriğine sahiptir. Bunlardan ilki gösterme, işaret etme anlamındadır: *Aufzeigung* [*point out*]. Bu bağlamda ifade, varolanları 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. Son olarak ifade iletişim; haberdar etme, yani muhabere etmedir: *Mitteilung*. İletişimde söz konusu olan, ifadede gösterilenin birlikte-görülmesini sağlamak [*Mitsehen-lassen*], yani belirlenen şeyi başkalarıyla birlikte paylaşmaktır. Birlikte paylaşma olarak ifadede dile getirilenler, başkalarınca paylaşılabılır, başkalarına nakledilebilir niteliktedir.

Bu yüzden Heidegger, sözlü nakille ilgisinde iletişimi “demek” [*Sagen*] ve “söylemek” [*Sprechen*] fiilleriyle beraber düşünmeyi önerir. Çünkü dilin varoluşsal ontolojik temeli konuşmadır [*die Rede*]. Anlamadan yorumlamaya, yorumlamadan ifadeye ve nihayet ifadenin üçüncü anlamı olarak iletişime giden yolu belirginleştirmeye çalışmamın sebebi bu. Bu kavramsal zincirin ilk halkası olan anlama, diğer halkalara eklenmek suretiyle son aşamada konuşmayla ilişkilendirilir. Böylelikle Dasein’in kendi imkânlarını varoluşsal bir perspektiften hareketle anlaması, onun konuşmasında yani öznelarası 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.

Tersinden düşünüldüğünde anlama, Dasein’in boş konuşmasıyla [*Gerede*] perdelenir. Yani Dasein’in her günlüküğün kamusalığında karşımıza çıkan konuşma; ifadede değinmiş olduğumuz varolanları ve varolanların varlığını kendilerinden hareketle görünür kılma anlamında işaret etme ve anlamının öznelarası 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. “Her günkülüğünde Dasein kimdir?” sorusuna Heidegger’in “herkes” cevabını vermesinin arkasında yatan neden de 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 getirir. Dil, konuşmanın dışavurulma biçimidir. Bu nedenle konuşma varoluşsal anlamda dildir. Burada temel mesele, konuşmanın Dasein’ı açığa çıkaracak asli unsur olmasında saklıdır. Dil, Dasein’ın açığa çıkarılmasıdır ve işte konuşma, bu açığa çıkarılmışlığın varoluşsal durumu [Verfassung] için kurucu niteliktedir (Heidegger, 2008a, s. 170).

Nihayet konuşmak, hep bir şeyler hakkında konuşmaktır. Konuşmada, konuşulmakta olan şeye hep belirli bir perspektiften ve belirli sınırlar dahilinde sesleniriz. Konuşmada birlikte-olma zaten hep oradadır; Dasein kendini konuşmayla dışavurur [aussprechen]; 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-sein], 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 bir rastlantı değil, anlamamanın konuşmayla olan bağının ifşasıdır. Anlamın konuşmayla olan bağının bir benzeri de dolayısıyla duyma ile ilişkisinde karşımıza çıkar. Duymak, konuşmak açısından kurucu bir işlevî haizdir. Dil yoluyla bildirme konuşmada temellenirken ses yoluyla algılama da duymada temellenir. Ama en önemlisi, Heidegger’in duymayı, Dasein’ın başkaları için birlikte olma olarak [Mitsein für der Anderen] varoluşsal anlamda açık olması [Offensein] biçiminde tarif etmesidir. Üstelik bu belirleme, sadece öznele-

rarasılığın gayri sahici formunda karşımıza çıkan boş konuşmayla ilgili değildir. Duyma, Dasein'ın kendisine en yakın [*eigenstes, ownmost*] varlık imkânına [*Seinkönnen*]¹⁹ sahici ve ilksel anlamda açık oluşunu da kurmaktadır. Dasein anladığı için duyabilir. Anlayan, dünya-içinde, başkalarıyla birlikte olan Dasein, kendisini ve birlikte-Dasein'ı *dinler* (Heidegger, 1996, s. 153). Başkasının konuşmasını açık seçik bir şekilde duyduğumuzda, öncelikle konuşulanı anlamaktayızdır. Anlamayı mümkün kılan, konuşmanın hakkında olduğu şey itibariyle başkasıyla-birlikte-olmamızdır.

Bu yüzden Antik Yunan düşüncesinde insanın özünün *zoon logon ekhon* olarak belirlenmesi Heidegger için kritik önemdedir. Bu belirlenim, Yunanlıların gündelik varoluşlarını bir başkası ile konuşmak [*Miteinanderreden*] üzerine inşa etmelerini ifade eder. 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).

Böylece Heidegger Antik Yunan düşüncesinden aldığı esinle Dasein'ın mümkün-olmaklığından başlayıp, anlamaya, yorumlamaya, ifadeye ve nihayet buradan konuşma-duymaya uzanan zincirleme bir ilişki tesis ediyor. Hem bu ilişkilenenmenin her günküluğün kamusalığında kendisini hangi tarzda gösterdiği, hem de Dasein'ın kendisini gündelik varoluşu içinde hangi tarzda açığa çıkardığı soruları bunun için birbirleriyle bağlantılı. Yani nasıl oluyorda Dasein'ın her günkülik düzleminde kendine özgü ruh hali, bir anlaması, konuşması ya da yorumu mümkün olabiliyor? Ve nasıl oluyor da Dasein'ın varlık durumu, anlamasını, konuşmasını ve yorumlama biçimini doğru-

19 Heidegger'in *Seinkönnen* kavramını *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'ni İngilizce'ye çeviren Albert Hofstadter'in *capacity to be* diye çevirdiğini göz önünde tutmak gerekiyor (Heidegger, 1988, s. 265). Zira kavram en temelde sahici olma kapasitesini ifade ediyor.

dan belirliyor? Aslında bu soruların yanıtı, şimdiye kadar söylediklerimizde saklı. Heidegger'e göre anlama, Dasein'in birincil varlık-imkânıdır [*Seinkönnen*]. Öyleyse herkes içinde ve herkes olarak Dasein'in hangi olanaklarını açığa çıkarıp kendisine mal ettiğini ve bu olanakları nasıl anladığını görmemiz mümkün (Heidegger, 2008a, s. 176). Heidegger'in boş konuşma [*Gerede*] üzerine analizleri bunun için bir taşla iki kuşu vurmasını sağlıyor. Bu analizler hem gayri sahici bir anlamamanın dil üzerinden nasıl hayat bulduğunu, hem de gayri sahici bir varoluş tarzının nasıl Dasein'in temel varlık belirlenimi haline geldiğini gözler önüne seriyor.

Peki nedir boş konuşma? Gündelik Dasein'in varlık tarzlarından anlamayı ve yorumu tesis eden bir fenomendir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla ve belirli sınırlar dahilinde dile bırakılmıştır. Nitekim Dasein'in varlık karakteri, birlikte-olmadır ve konuşmanın hedefi en temelde, hakkında konuşulan şeye, duyan kişiyi katmaktır. Ne var ki, boş konuşma, halihazırda egemen ortalama (sıradan) anlaşılabilirlik düzeyi nedeniyle hakkında konuşulan şeye dair sahici bir anlamayı felce uğratar. Konuşmaya iştirak eden, o konuşmanın hakkında olduğu şeyin varlığını anlamaz. Hakkında konuşulan varolanın [ve varlığının] anlaşılması önem arz etmez. Varolanın kendisine işaret etmeyen, varolanın kendisini görünür kılmayan bir konuşma söz konusudur burada (Heidegger, 2008a, s. 177). Böylece iletişim asıl işlevini yitirir; hakkında konuşulan varolanın varlıkla olan birincil ilişkisini bildirmez hale gelir. Oysa dil Heidegger'e göre varolanı varolan olarak açığa çıkardığı gibi varoluşun varlıkla bağını tesis eden asli unsurdur. Yani dil, yalnızca bildirimin aracı değildir; söylenilmek istenenlerin sese ve yazıya dökülmesine indirgenemez. İlk etapta varolan olarak varolanı açıklığa taşır, varolanı adlandırmak yoluyla görünür kılar. İkinci etapta varolanı varlıktaki oluşuna taşır. Varolanı varlığın açıklığında dile getirir (Heidegger, 2011, s. 69-70). Heidegger'in *Hümanizm Üzerine* mektubundaki meşhur ifadelerini hatırlayalım: "Düşünme varlığın insanın özüyle olan bağını 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” (2013a, s. 5).

Boş konuşmada dil, bu kurucu rolünü icra edemiyorsa, anlamını varlıkta bulan Dasein’ın varoluşunun gayri sahiciliğe sürüklenmesi kaçınılmazdır. Kaçınılmazdır çünkü insanın dille kurduğu ilişki tersyüz olmuştur; dil insana hükmederken, insan dile hükmeder hale gelmiştir: “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).

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 konuşmayıp boş konuşma olduğundan, bir başkası ile olmanın da kaygının da sahicı karakteri ortadan kalkar. Yalnızca konuşmanın kendisine önem atfedilir. Konuşma, hakkında söz edilen varolanla birincil varlık ilişkisini kaybettiğinden, kendisini iletirken sözü geçen varolanı kendine maletmediği gibi kendisini gevezelik [*Weiterreden*] ve dedikodu [*Nachreden*] formunda aktarır. Söz, 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). Hem her şeyi biliriz hem de her şeyden bihaberizdir. Ya da Heidegger’in *Hegel’in Tinin Fenomenolojisi*’nde dile getirdiği gibi, her şeyi bilmeye duyulan iştah, yanında özsel olanın peşine düşme azminin eksikliğiyle el eledir (1994, s. 73).

Dasein’ın zeminsizliği, konuşmanın boş konuşmaya dönmesiyle perçinlenir. Boş konuşmanın zeminsizliği onun kamusal olmasına engel değildir. Aksine boş konuşmayla birlikte ka-

musallık daha kolay hâle 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. Boş konuşma vasıtasıyla açığa çıkarılmayı [*Erchließen*] bekleyen varolanın üstü örtülür [*Verschließen*]. Hakkında (boş) konuşulana dair sözümona 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). Bu yüzden 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 tarzda... Heidegger, varlıkla olan bağını yitirmiş, her günlük düzleminde, boş konuşma içinde başkalarıyla ve üstünkörü bir ilgilenme ile varolanlarla ilişkilenen, böylece herkesin kamusalığında kaybolan Dasein'ın bu durumunu düşmüşlük [*Verfallenheit*] olarak kavramsallaştırır. Dasein sahici kendi olma imkânı [*Selbstseinkönnen*] olarak kendisinden uzağa düşmüştür [*abgefallen*].

Heidegger bu noktada şu soruyu sorar: Dasein, kendisini neden en özsel varlık imkânına mesafe alarak gündelik yaşamın kamusal yorumlamalar evrenine hapseder? Ya da daha yalın bir ifadeyle, Dasein'ın düşmüşlüğü'nün nedeni nedir? Dasein'ın düşmüşlüğü doğrudan Dasein'ın bir seçimiye; Dasein'a dışarıdan nüfuz eden belirli durumlar sayesinde meydana gel-

miyorsa; Dasein boş konuşma ve kamusal yorumlar dizisi dahilinde herkes içinde kaybolma ve zeminsizliğe düşme imkânına kendisini önceden sunmuşsa Heidegger'e göre bunun sadece bir anlamı olabilir: Dasein için düşmüşlük *ayartıcı* [*versucherisch*]; boş konuşma üzerinde yükselen yaşam, huzur vericidir [*beruhigend*]. Dasein asli varlık imkânını kendine saklı tutmasıyla bir yabancılaşma [*Entfremdung*] içindedir (Heidegger, 1996, s. 177-178) ama Dasein bu yabancılaşmayı *ayartıcı* ve *huzur verici* olduğu için bizzat kendisi seçmiştir. Dasein'i bu seçimi yapmaya zorlayan onun *ruh halidir*. Heidegger'in ruh haliyle anlatmak istediği şey her günküllüğün onantik düzleminde kendisini gösteren duygu durumunun [*Bestimmung*] ontolojik boyutudur (2008a, s. 141). Dasein, hep bir duygu durumu içindedir ve hangi duygu durumu içinde olduğu, Dasein'in her günküllüğünde şeylerle ilgilenme ve başkalarıyla karşılaşma tarzını belirler.

Kökenini ruh halinde bulan ve fundamental bir varoluşsal olan duygu durumunun ilk elden bize gösterdiği şey, her günküllüğün kamusalığında duygu durumları bakımından Dasein'in hep bir kaçınma [*Ausweichen*] halinde olduğudur. Heidegger Dasein'in neden kaçındığı yani neye yüz çevirdiği ve nereye sığındığı konusu açıklığa kavuşturulduğunda Dasein'in sahici olma imkânı ile gayri sahici olma tarzı arasındaki farkın ortaya koyulabileceği kanaatinde. Bunun için odağına temel duygu durumunu alır: *Angst*, yani endişe. Endişe, Dasein'in kendini, kendine özgü bir tarzda açığa çıkarabileceği, kendisini kendisine şeffaf kılabilceği anlamaya dayalı temel ruh halidir. Korkudan [*Furcht*] farklıdır. 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 çeviriyorsa, korku da tehditkâr olandan geri çekilmeyse ve dahası Dasein'in kendisi ne korkulacak ne de tehditkâr olabilecek karakterde bir varolansa, bu türden bir yüz çevirmenin nedeni korku durumunda kendisini gösteren bir şey olamaz (Heidegger, 1996, s. 174).

Endişenin nedeniysé dünya içinde bir varolan değildir. Kaynağı varolanlar bakımından tümüyle tayin edilemez bir karakterdedir. Bu tayin edilemezlik, 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 endişe içindeyken tehdit oluşturma imkânını kaybeder. 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 baktığında şunu gösterir: Endişenin nedeni doğrudan dünyanın kendisidir (Heidegger, 1996, s. 175). Endişenin endişe ettiği şey, dünya-içinde-el altında olanlar değil, dünya-içinde-olmadır. Endişe, dünyayı dünya olarak doğrudan açığa çıkarır. Çevreleyen dünya içinde el altında varolanların yanısıra başkalarının birlikte-Dasein'ları da bir şey ifade etmez artık.²⁰ Da-

- 20 Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık* başlığı altında bir araya getirilen 1929/30 tarihli derslerinde, endişeyi ima eden bir kavrama, iç sıkıntısına [*Langeweile (boredom)*] yoğunlaşır. İç 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, s. 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 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 örnek gösterir. Trenin ve istasyonun bize herhangi bir şeyi 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 baş başa 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 hiçbir şeyin olmaması gerçeğidir (Heidegger, 1995, s. 114). Bir akşam yemeğinde 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 al-

sein düşmüş olduğu dünyadan ve kamusal yorumlama tarzlarından hareketle kendisini anlama imkânından kopar ve sahi-ci anlamda dünya-içinde-olma imkânına geri fırlatılır. Endişe, Dasein'ı tecrit ederek [*Vereinzelsing*] sahici dünya-içinde-olma tarzına taşır. Bu yönüyle söze dökülememesi itibariyle “hiçbir-şey” olan, fenomenal düzeyde tamamıyla belirgindir: Dünyanın dünyasallığı. Dünyanın ve başkalarının söyleyecek hiçbir-şeyi kalmadıklarında Dasein'ın dünyası ve onun içindeki varlığı, kendisini yalın bir şekilde gösterecektir (Heidegger, 1985, s. 290-291).

Endişeyle birlikte Dasein, dünyasıyla ve varlığıyla karşı karşıya kalırken yeniden mümkün-olma olarak [*Möglichsein*] açığa çıkar. Böylece, yeniden kendisini seçme ve yakalama özgürlüğüne sahip olur (Heidegger, 1996, s. 176). Heidegger, endişenin Dasein'ı bir *solus ipse* olarak tecrit ettiğini ve açığa çıkardığını öne sürer. Ancak bu eksistensiye solipsizmi, yalıtılmış bir özne pozisyonuyla özdeşleştirmez. Dasein yine kendi dünyasıyla, kendi dünyasında, dünya-içinde-olma olarak karşılaşır. Dasein'ın tecrit olması yalnızca her günlüküğün kamusal-lığında kaybolmuşluğundan kendisini çekip çıkarmasıdır. Bu-nu sağlayan Dasein'ı tedirgin eden, tekinsiz²¹ hissetmesine yol

tından olanlardan değil de sahici kendiliğin geride bırakılmasından doğuyor oluşu, iç sıkıntısının bu formunun daha derin olduğunu gösterir (Heidegger, 1995, s. 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 baş başa 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 kurmaya çağırır. Bu çağrı varolanları bütününde reddetmeyi talep eder ve Dasein'ın sahici oluşunu olanaklı kılar. Heidegger'in endişeye ilişkin çözümlemelerinin, iç sıkıntısıyla birebir kesiştiği yer de burasıdır.

21 Heidegger'e göre endişe içindeyken Dasein'ın duygusu tekinsizliktir [*Unheimlichkeit*]. *Heim*'dan türeyen *Heimat* sözcüğünün Almancada “yurt” anlamına

açan endişe durumudur. Varolanların bütününde anlamını yitirmesiyle Dasein'ı bizzat dünyayla karşı karşıya bırakan bu ruh hali sahici oluşun kapısını aralar. Dasein, kendine özgü en asli varlık imkânına [*Seinkönnen*] geri döner. Peki, nedir bu imkân? İşte *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımında Heidegger, zaman kavramı üzerine yoğunlaşırken bu soruya yanıt bulmayı amaçlar. Bu çözümleme, endişenin kaynağının ölüme olduğunu gösterecek ve sahici olma imkânının Dasein'ın ölüme yönelik olmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koyacaktır.

Sahicilik, ölüm ve zaman

“Gerçek bitmek bilmeyen bir can çekişmedir. Bu dünyanın gerçeği ölümdür. Seçim yapmak gerek, ya ölmek ya da yalan söylemek.”

– Louis-Ferdinand Céline (2015, s. 228)

Heidegger'in, zaman kavramını, Dasein'ın sonluluğu²² ve ölüm kavramlarıyla ilgisinde düşünürken hedeflediği şey hem Dasein'ı kendisi olmaya götürecek endişenin kaynağını ölüm üze-

geldiğini biliyoruz. Heidegger'in sadece *Varlık ve Zaman*'da değil ama aynı zamanda neredeyse geç dönem yapıtlarının tamamında insanın yurtsuzluğu teması etrafında dolaştığını göz önünde tutarsak tekinsizliğin aynı zamanda “evinde olmama” [*Nicht-zuhause-sein*] (1996, s. 176) anlamını taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Buradan çıkacak zorunlu sonuç herkes içindeyken Dasein'ın aynı zamanda yurtsuz [*Heimatloss*] olduğudur. Diğer taraftan Dasein'ın bu radikal köksüzlüğü Dasein'ı derinden etkiler; kendisini evinde hissetmiyor oluşu nedeniyle Dasein, hayatına sürekli bir anlam kazandırma gayesiyle konformist gündelik aktivitelerle boğuşur. Her ne kadar bu aktiviteler bir kaçışa işaret etseler de Dasein'ın daimi zeminsizliğinin hiç değilse önontolojik bir kavrayışa sahip olduğunun da kanıtıdır (Dreyfus, 1991, s. 37).

- 22 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

rinden tespit etmek hem de varlığın ufku olarak zamanın, ölümle ilgisinde Dasein'in varlıkla bağını kurmasında oynadığı rolü ifşa etmektir. Bu çerçevede Heidegger mümkün-olma olarak bir olanaklar varlığı olan Dasein'da hep bir şeylerin eksik olduğu argümanını hareket noktası kabul eder. Buradan da zaman öğretisinin ve Dasein'in varoluş çözümlemesinin kalbi diyebileceğimiz sonluluk ve ölüm temalarını irdelemeye koyulur.

Bu teşebbüste Heidegger'in pusulası eksiklik temasıdır. Dasein yaşadığı sürece onda hep bir şey eksik kalır [*ausstehen*]. Dasein'in eksikliği, sonlu olmasıyla ilgilidir ve ancak bir son da [*das Ende*] tamamlanabilir. Dünya içinde olmanın sonuysa ölümdür [*der Tod*]. Ölüm, Dasein'in bütün-olmaklığını [*Ganzsein*] sınırlandırmakta ve belirlemektedir. Dasein'in yaşadığı sürece hep eksik olması, bütünlüğüne ancak ölümle kavuşacak olmasıyla açık hale gelir. Dasein'da hep henüz olmamış bir şeyler vardır ve bunlar Dasein'in kendi varlık 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 eder. Ancak Dasein, her şeyin gerçekleş-

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 (1997a, s. 149). Oysa ilk üç soruya ruhunu veren unsur sonluluktur; insanın bilme kapasitesinin de, yapıp etmelerinin de, ilahî arayışının da çerçevesini çizen sonluluğudur. Sonluluk ise felsefi antropolojinin değil 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 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, s. 160-161).

miş olduğu bir “varoluş”a kavuştuğu anda artık orada değildir [Nicht-mehr-da-sein]. Henüz gerçekleşmemiş olanın gerçekleşmesi Dasein’ın varlığının yok-oluşu anlamına gelir. Dasein tam olduğunda artık yoktur, bütünlüğünü kazandığındaysa varlığını kaybeder.

Dasein’ın yaşamdan ölüme geçişi deneyimleme imkânı da yoktur. Heidegger bu nedenle başkalarının ölümünün Dasein üzerinde derin bir etki bıraktığını söyler; Dasein’ın ölümü böylece “nesnel” bir yoldan erişilebilir hale gelir (1996, s. 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. Fakat Dasein’ın sonluluğu yaşam sürecinin sona erdiği ana sıkıştırılamaz; onun sona yönelik [Sein zum Ende] yani ölüme yönelik olmasıyla [Sein zum Tode] ve yaşamı boyunca Dasein’ı alttan alta belirlemesiyle ıralanır. Dolayısıyla şunu vurgulamak gerekir: Dasein, yaşamını yitirdiğinde geride kalan sırf cismani bir nesne değildir. Hayatını kaybeden, yaşamsız [lebloses] maddi bir şeyden fazlasıdır. Heidegger bu fazlalığı, merhumun [der Verstorbene] ölüden farklı olduğunu söyleyerek örnekler. Cenaze töreni, defin ve gömü kültü gibi şeylerin kaynağı buradadır. Merhumun başında yas tutanlar aslında onunla birlikte varolurlar. Onurlandırıcı ve kolektif bir itina gösterme tarzıdır bu. Elbette ölmüş olanla birlikte olmada merhumun kendisi fiilî anlamda orada değildir. Elbette birlikte olma aynı dünya içinde bir-başkası-ile-olma demektir. Elbette merhum, bizim dünyamızı terk edip onu geride bırakmıştır ama geride kalanlar kendi dünyalarından hareketle onunla birlikte olmayı sürdürürler.

Ne var ki, ölümün kolektif bağlamına dair söylenecek söz, Heidegger için bu kadarıyla sınırlıdır. Kaybın yaşanması, hayatını kaybedenin deneyimlediği varlık kaybını geride kalanların erişimine açmayacaktır. Başkalarının hayatını kaybedişi, sahici anlamda tecrübe edilemez. Hayatını kaybedenlerin yakı-

nında 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 ilişki bu anlamı gün yüzüne çıkaramaz. Ne ontik ne de ontolojik olarak mümkündür bu. Şüphesiz bir Dasein, bir başka Dasein'ın yerine geçebilir; bir başka Dasein'ı temsil edebilir, ona vekâlet edebilir. Heidegger bunları inkâr etmez. Ancak yalnızca gündelik yaşam içerisinde *herkesin* kamusallığında 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 etmez*. Başkası için ölüme gidilebilir belki; Dasein belirli bir dava uğruna kendini başkası için feda edebilir. Ama bu 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*] (Heidegger, 2008a, s. 255).²³

Buna şunu da eklemek gerekir: ölüm, Dasein'ın sona yönelik olmasıdır [*Sein zum Ende*]; Dasein'ın sonda olması değil. Ölümlü henüz olmamış [*Nochnicht*] bir şey olarak görürüz; ama bu bizi, ölümlü sanki bütünüyle geleceğe ilişkin bir şeymiş gibi anlamaya iter. Oysa Heidegger, sonda olmayı [*Zu-Ende-Sein*] sona-yönelik-olma [*Sein zum Ende*] olarak okur. Bunun anlamı şudur: Dasein'da eksik kalan, henüz olmamış olan, Dasein'ı ona yönelik olarak sürekli bir tutum almaya zorlar. Son, Da-

23 Adorno bu bağlamda 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 tasarının 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 veremeliğini [ölümünü] onun kendi üzerinden alamaz’” (Adorno, 2012, s. 105).

sein'in başına yakında gelecektir. Ölüm ne mevcut olandır, ne de henüz gerçekleşmemiş olan. Daha çok yaklaşmakta olandır [Bevorstand] (Heidegger, 1996, s. 231-232). Bu yüzden Dasein'in bütün yaşam serüvenine hükmeder; yine bu yüzden Dasein'in üstlenmesi gereken bir varlık olanağıdır [Seinsmöglichkeit]. Ölümle, Dasein'in dünya-içinde-olmaklığı asıl husus haline gelir. Daha önce endişenin doğrudan dünya içinde olmanın kendisiyle Dasein'i karşı karşıya bıraktığını ve Dasein'in sahici kendi olma imkânını gün yüzüne çıkardığını söylemiştik. İşte Heidegger'e göre ölümle, Dasein kendi olma imkânıyla karşılaşır ve kendisiyle baş başa kalır; kendi öz varlık imkânına [eigenes Seinkönnen] tayin edilmiş olur.

Gündelik yaşamın kamusalığında 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, 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] (Heidegger, 2008b, s. 353).

Heidegger'in zaman kavrayışını ortaya koyarken ilkin ölüm kavramına yoğunlaşmasının nedeni burada karşımıza çıkar. Öncelemeye yönelik kararlılık, bizi özsel bir fenomen olarak gelecekle karşı karşıya bırakır [Zukunft]. Dasein'in en sahici varlık imkânından hareketle 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 bir bağlamda mümkün olacaktır (Heidegger, 2008b, s. 373). Heidegger, burada gelecek derken, henüz etkinlik halinde olmamış olup da ilk defa vuku bulacak olan bir şimdiden söz ediyor değildir.²⁴ Dasein'in kendi en özsel varlık imkânında gelecek ken-

24 Heidegger'e göre zaman, Batı felsefesi geleneği boyunca şimdilerin art ardalığı olarak yorumlanmış böylece zamana bir sonsuzluk atfedilmiştir. Ama sonsuzluk, sadece geçmiş ve gelecek ufkundan kesilip koparılmış şimdilerin birbirle-

dine gelmedir [Kunft]. İleriye yönelikliğin mümkün olabilmesi için Dasein'ın *kendine gelmesi*, kendi varlığı içinde gelecekle-İlgili olması zorunludur. Heidegger bu noktada ileriye yönelik bir kararlılıktan bahseder. Bu kararlılık, Dasein'ı sorumlu-olması [Schuldigsein] temelinde anlamayı gerektiriyor. Var olmak suretiyle sorumlu-olmanın üstlenilmesi... Bu üstlenme Dasein'ın hep ne ise sahici anlamda o olması demektir. Heidegger Dasein'ın halihazırda ne ise hep o olmasını oldum-olasılık [Gewesenheit] diye adlandırır. Dasein'ın gelecekle-İlgili oluşu, halihazırda ne ise o olmasıyla yani oldum-olasılığıyla ilgilidir; başka bir ifadeyle geleceği geçmişİyle, geçmişİnden şİmdisine taşıyacağı imkânların mirasıyla İlişkilendirir. Dasein'ın ölümünden kaçması nasıl mümkün değilse, geçmişİnden kopması da mümkün değildir. Her durumda Dasein'ın zaten hep "ol"duğu şeyler, varoluşumuzun özsel bir belirlenimine denk düşer (Heidegger, 1988, s. 266). Dolayısıyla kararlılık içinde olan, olacak olandan hareketle oldum-olasılığa şİmdide mevcudiyet kazandırmakla söz konusu olabilir (Heidegger, 2008b, s. 374). Böylece Dasein'ın ölüme yönelik olmasıyla İlişkilendirdiğimiz ölümlü önceleyerek kendine gelme, bu kez Dasein'ın kendi geçmişİnden hareketle kendisine geri gitmesi olarak karşımıza çıkar (Heidegger, 1988, s. 266-267).

Dasein'ın ölümü öncelemesi, geleceğin ufkunu belirlerken bir yandan da geçmişini şİmdisine taşır. Geçmiş, gelecekle şİmdide buluşur; elbette ölümü önceleme sayesinde... İşte Dasein'ın oldum-olasılığına şİmdide mevcudiyet kazandıran gelecek fenomeni zamansallığın çerçevesini çizer. Heidegger'in meşhur

rine eklemlenmesiyle söz konusu edilebilir. Heidegger ise Dasein'ın zamanın sonsuzluğuna kendisini inandırmasının ancak sonluluğunu unutulabilmesi sayesinde mümkün olduğu düşüncesindedir (1988, s. 273). Zamanın sonsuzluk üzerinden okunması, şİmdilerin art ardalığının zamansallığın ufkunu belirlemesi, Dasein'ı bir sonsuzluk yanılısamasına hapsedeceğİnden diyebiliriz ki, Heidegger'e göre geleneksel zaman kavrayışı bir yandan Dasein'ı varlığın hakikatinden uzaklaştırır; diğer yandan da zamanın kendisine yabancılaştırır. William Barret'in söylediğİ gibi Heidegger'e göre Dasein zamanı, öleceğini yani sonlu olduğunu bildiğİ için bilir: "Ölümlülüğümüze dair bu duygusal kavrayış olmasaydı, zaman sadece ilerlemesini hesaplayarak sessiz sakin seyrettiğİ bir saat hareketinden – insani anlamdan yoksun bir hareketten ibaret olurdu" (2008, s. 64).

ekstatik zaman tahayyülünün dayandığı yer burasıdır. Heidegger, ölüme yönelik olma (gelecek), oldum-olasılık (geçmiş) ve mevcudiyet (şimdi) etrafında zamansallığı bir *ekstatikon* olarak düşünmeyi önerir: Zamansallık kendi-dışındalık; gelecek, geçmiş ve şimdi ise zamansallığın ekstazlarıdır (2008b, s. 377). Heidegger'e göre zamanın zamansallığını ekstazların art arda sıralanmasından ibaret bir şey olarak düşünmekten kaçınmak gerekir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra olmadığı gibi, oldum-olasılık da mevcudiyetten önce değildir. Ayrıca ekstazları birbirine bağlayacak olan Dasein'dır. Dasein kendisi için geleceğini kazanmak zorundadır; gelecek verili değildir; gayri sahici geleceğin içinden inşa edilmek suretiyle kazanılır; bizzat Dasein tarafından kurulmak zorunda olunan bir zaman ufkudur. Geleceği tesis etmediyse Dasein, zamansallık ufkuna erişemez. Kararlılık Heidegger felsefesinin belki de en merkezî kategorisi olarak bu noktada karşımıza çıkar: Ölümü önceleme kararlılığı sahici geleceği tesis edecek unsurdur. Kararlılık içindeyken mevcudiyet, en yakından ilgilenilenlerin yarattığı saçılmışlıktan kurtulmayı sağlayacaktır. Sahici zamansallığa ve dolayısıyla sahici mevcudiyete tekabül eden şey *andır* [*Augenblick*] (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'ın anda vermiş olduğu karardır. Dasein bu kararla zamanı bir bütün olarak tesis edebilir; ölüme yönelik varlığıyla yüzleşerek kendisini yeniden meydana getirebilir.²⁵

25 Gelgelelim biçimsel olarak alınacak olursa ölüm, Dasein'ın bütünlüğünü çevreleyen kutuplardan yalnızca birine karşılık gelir. Öteki uç başlangıç [*Anfang*], yani doğumdur [*Geburt*]. Bütünlüğü temsil eden de doğum ile ölüm arasında kalan varolan olarak Dasein'dır (Heidegger, 2008a, s. 396). Heidegger'e göre, Dasein'ın tarihselliği, tam da bu arasında olmada saklıdır. Başlangıçtan sona uzanan süreç, Dasein'ın vuku bulmasıdır [*geschehen*]. Bu vuku bulmanın yapısının ve onun varoluşsal zamansal olanak koşullarının meydana çıkarılması tarihselliğin ontolojik bakımdan anlaşılır hale gelmesine hizmet edecektir. Tarih esas itibarıyla temelinde Dasein'ın ve onun bir başkası-ile-olma karakterinin yer aldığı vuku bulmalardır. Vuku bulan geçmişte kaldığı gibi bugüne nakledilen ve etkisini devam ettirmesi anlamında geleceğe taşındır. Dasein'ın olgusal [*faktisch*] anlamda hep kendi tarihi vardır (Heidegger, 2008b, s. 430-431).

Ölüm bahsini kapatmadan önce bir hususun daha altını çizmekte fayda var: Heidegger, ölüme yönelik oluşuyla yüzleşen Dasein'ın, diğer tüm Dasein'larla olan ilişkilerini koparmış olduğunu ısrarla vurgular (2008b, s. 294). Ölüm Dasein'ın olanaksızlığının olanağı olmakla kalmaz,²⁶ aynı zamanda en asli, en ilişkisiz [*unbezügliche*] olanaktır [*Möglichkeit*]. Ölüm, başkasıyla bağın koptuğu, Dasein'ın tecrit olduğu yerde biricik bir yaklaşımda olmalıdır. Şüphesiz Dasein var olduğunda 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 idrak edemez; ölüme ilişkin kuramsal bir bilgisi de yoktur. Dasein, var olduğu müddetçe hayatını kaybetmekte [*sterben*], ancak bu süreç, onun düşmüşlüğü içinde cereyan etmektedir. Düşmüşlük içinde varolmanın tercümesi tekinsizlikten 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 yürütmede değil. Bu yüzden endişe bireyin keyfi ve olumsal anlamda zayıflığa işaret eden bir duygu durumu değildir. Aksine varlığın temel ruh halidir [*Grundbefindlichkeit*]. Dasein'ın kendi sonuna yönelik olması'nın açığa çıkarılmışlığıdır (Heidegger, 1996, s. 232). Öyleyse sonluluk olarak ölüm de kamusallığın yorumlama tarzı içinde

431). Ama Heidegger, zamansallığın içinde öyle bir vuku bulma örneği arar ki, buradan hareketle Dasein'ın varoluşunun tarihsel olduğunu gösterebilsin. Yeri gelmişken “*geschehen*” fiilini neden “vuku bulmak” çevirdiğimi de belirteyim. “*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 uygun görmüştür. Ökten'in tercümesi, fenomenoloji ve hermeneutik gelenekte sıkça karşılaştığımız *Erlebnis/yaşantı* kavramını çağrıştırdığı için diğerleri de fazlasıyla bağlama dayalı çeviriler oldukları için ben, Stambaugh'un çevirisinden ilham alarak [*occurrence*] ve fiilin öz anlamına sadık kalarak “vuku bulmak” ile karşılıyorum.

26 “Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit” (Heidegger, 1967, s. 250).

boş konuşmayla yorumlanır. Her günkü bir başkası ile olmanın kamusalığında ölüm, sürekli olarak bir rastlantı biçiminde ele alınır. Olan, bir ölüm hadisesidir [*Todesfall*]. Ölüm dünya içinde yer alan, bilindik ve sıradan bir hadiseymiş gibi deneyimlenir. Dolayısıyla nasıl ki Dasein başkalarının Dasein'ına kayıtsızsa, başkalarının ölümü de kayıtsızlığa yazgılıdır. Heidegger'in ifadesiyle “sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil” (2008a, s. 268) dediğimizde ölümün tehdit edici karakterini de ötelemiş oluruz. Sıklıkla sarf edilen “*man stirbt*” [“herkes ölecek”] ifadesi, aslında kimseye gönderme yapmaz; böylece ölümü Dasein'in kendisinden uzaklaştırır. 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. Böyle baktığımızda Dasein'in *herkes* içindeki ayartılması, ölüme yönelik varlığının yarattığı tekinsizliğin üzerini örtmek içindir. Dasein'in huzuru ölüme yönelik olmasıyla yüzleşmemesinden gelir. Yabancılaşması ölümüne yabancılaşmadır: “*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 *herkes*ten 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? Heidegger bu sorunun yanıtını kararlılık [*Entschlossenheit*] kavramı etrafında tartıştığı *vicdan* ve *kader* üzerine analizleriyle verir.

“Heidegger’in eksistensiyal ontolojisinin Carl Schmitt’teki politik ‘karar-cılığa’ tekabül etmesi hiç de tesadüfî değildir. Bu kararcılık daima kendisi olan Dasein’in ‘bir-bütün-olma’ kapasitesini daima kendisi olan devletin ‘bütünlüğüne’ taşır. Politik varoluşun kendisini ortaya koymaya ve ‘ölüme yönelik özgürlük’ savaşının politik zorunluluğunda ‘hayatın fedâ edilmesine’ tekabül eder. Her iki durumda da ilke aynıdır, yani ‘faktisite’, başka bir deyişle insan hayatına son verdiğinde hayatından geriye kalan şey.”

— Karl Löwith

Heidegger’e göre Dasein aslında kendisine ontolojik bakımdan en uzak olan varolandır. Dahası “dünya” içinde düşmüşlüğü Dasein’in 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’in asli anlamda açığa çıkarılışını hedefleyen bir ontoloji dolayısıyla Dasein’in her günlük yaşama düşmüşlüğü üzerine bina edilen ontik-ontolojik yorumlamalar bütününe karşı çıkması gerektiğini söyler. Fundamental ontoloji için yalnızca dünya içinde olmanın temel durumlarının açığa serilmesi, dünyanın kavranışı, Dasein’in ortalama varoluşunun –başka bir ifadeyle herkes kendiliğinin– açıklığa kavuşturulması yetmeyecektir. Yapılması gereken şey, kararlılık, ölüm, vicdan gibi unsurların, bunların hepsini kuşatan kaygı zemininde irdelenmesidir. Ontolojinin ödevi yalnızca Dasein’in çoğunlukla kendisini gösterdiği gayri sahici varlık tarzını ortaya koymak değil, sahici varoluşunun koşullarını belirleyecek hususları irdeleyerek Dasein’in kendisiyle arasındaki ontolojik mesafeyi sıfıra indirmesini sağlamaktır (Heidegger, 2008a, s. 329). Bu uğurda kararlılık kavramı hayatî bir öneme sahip. Çünkü Dasein’in sahici anlamda kendisi olması için vicdanının çağrısına kulak vermesi ve ölüme yönelik oluşuyla yüzleşme kararlılığını göstermesi gerekiyor.

Gelgelelim Dasein’in düşmüşlüğü, bu kararı vermesinin önünde engel teşkil eder. Söylediğimiz gibi *herkes* içinde kay-

bolmuşluğu dolayısıyla Dasein'ın fiilî varlık imkânı daima önceden kararlaştırılıyordu. Bu kararı veren *herkesti*. *Herkes* içinde kaybolmak, Dasein'ın kendi seçimi olsa da *herkes* içinde imkânlarının karara bağlanması ve gayri sahici oluşu kendi seçimi değildi. Dolayısıyla kendisini gayri sahiciliğin içinde kapana kısılmış bir halde buluyordu. İşte bu sebeple Dasein'ın sahici olabilmesi için kendisini *herkes* içinde kaybolmuşluktan geri çekmesi ve kendisini kendisine geri getirmesi zorunluluk arz ediyor (Heidegger, 2008b, s. 312). Başka bir ifadeyle, *herkes* içinde kaybolduğu için Dasein'ın kendisini yeniden bulması gerekiyor. 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 var olabileceğini görebilecektir. İşte bu noktada Heidegger, Dasein'a kendi-olma imkânını belgeleyen şeyin vicdanın sesi [Stimme des Gewissen] olduğunu söyler. Vicdan ise aslında bir çağrıdır [Ruf]. Vicdanın çağırısı, 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. Yani çağrı benimle birlikte bu dünyada olan bir başkasından gelmez. Bizim tarafımızdan tasarlanmış, hazırlanmış ya da iradi olarak yerine getirilmiş de değildir. Çağrı doğrudan benden [aus mich] ve benin ötesinden [über mich] gelir. Çağırان kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dır. 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 vicdanın endişenin önünü açtığını iddia eder. Vicdanın endişesi [Gewissenangst, anxiety of conscience], Dasein'ın vicdana sahip olmayı istemesiyle kendisini endişeye açması anlamına gelir (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 yalıtırmaz” (Heidegger, 2008b, s. 344). Çünkü sahici açığa çıkarılmışlık [*Erschlossenheit*] olarak kararlılık, sahici anlamda dünya içinde değildir. Kararlılık kendiliği tam da ilgilenmediği 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 dahilinde birlikte olduğu başkalarını, onların en özsel varlık imkânları içinde olmaya bırakabilmektedir. Yani Dasein bu varlık imkânını ancak özgürleştirici bir itina-gösterme zemininde başkalarıyla *birlikte açığa çıkarabilecektir* [*mitzuerschließen*].

Kararlılığında Dasein kendini başkalarının vicdanı [*Gewissen der Anderen*] haline getirme imkânına da sahip olur. Bu yüzden Heidegger'e göre sahici anlamda bir başkası ile birliktelik [*eigentliche Miteinander*], ancak sahici bir kendi olmadan doğacaktır; *herkes* içindeki belirsiz yüzeysel ilişkilerden değil. Dolayısıyla Dasein, kararlılıkta kendisi 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 kamusalılığından 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*]²⁷

27 “*Schuldig*”in aynı zamanda suçluluğu ve borçlu olmayı da ima ettiğini göz önünde tutmak gerekiyor. 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” (2008b, s. 327) diye çevirirken borçlu olma anlamını; Stambaugh “becoming responsible to others” (1996, s. 260) diye çevirirken sorumlu olma anlamını öne çıkarmayı tercih et-

yüzleştiğini söylediğinde, bu sorumluluğun aynı zamanda başkalarından mesul olma [*Schuldigwerden an Anderen*] karakterine de sahip olduğunu belirtecek, böylelikle başkasının varoluşunun tehlikeye düşmesini, yanlış yola sevk edilmesini ya da yıkıma uğratılmasını benin sorumluluk alanına sokacaktır. Öyleyse başkalarından mesul olma, Heidegger açıkça ifade etmese de etik bir boyuta da açılır. Tabii 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 olgusalılığı hakkında sahip olduğumuz en kapsamlı argümandır. Fakat herhangi bir ahlâkı ne içerir ne de gerektirir" (Steiner, 2003, s. 35, çeviri kimi yerlerde değiştirildi). Steiner'e göre etiği felsefesinin dışına itmesiyle Heidegger, Nazizm'in kötülüğünü ve bu kötülükte kendisinin üstlendiği rolü anlamayı hiç denememiştir; Heidegger'in "insanlığını kötürümleştiren" bu dışlamadır (2003, s. 36).

Ama hiç değilse Heidegger kararlılığı başkalıkla ilişki ekseninde tartışmaya açarak, sahici kendi olma [*eigentliches Selbstsein*] olarak kararlılığın, Dasein'ı başkalarının dünyasından koparmak anlamına gelemeyeceğinin bir kez daha altını çizer. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* boyunca yalnızca bir kez başvurduğu ancak belki de en fazla anlam yüklediği halk kavramıyla, bir kolektiflik formu olarak, sahici anlamda kendisi olan Dasein'ın sahici anlamda birlikte olmasının imkânı olarak tam da burada karşılaşırız.

Daha önce birçok kez Heidegger'in sahiciliği, Dasein'ın ölümüne yönelik oluşunu anlayarak ölümü incelemesi biçiminde tarif ettiğine değinmiştik. Dasein kendisini kendi varlık im-

mişlerdir.

kânı bakımından ölümle yüz yüze gelecek şekilde anlamakta, kendisini kendi fırlatılmışlığında bütünüyle üzerine almaktaydı. Gelgelelim Heidegger'e göre varoluşun etrafından dolaşılmayacak yegâne imkânı olarak ölüme önceleyici biçimde kendisini yansıtmaması, yalnızca kararlılığın bütünlüğünü ve sahiciliği teminat altına alır. Varoluşun olgusal anlamda açığa çıkarılan imkânlarını sadece ölüme bakarak temin etmek mümkün değildir. Bunun için Dasein'in olgusal olarak kendisini yansıttığı imkânların esasen nereden temin edilebileceği sorusuna cevaben Heidegger, miras [*dem Erbe*] kavramını öne sürer. Dasein'in kararlılığı, sahici varoluşun olgusal imkânlarını miras yoluyla devralıp açığa çıkarır (Heidegger, 2008b, s. 435). Kararlılıkla 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 mahal vermeksizin anlıyorsa, kendi varoluşuna dair aradığı imkânı bulması da tesadüfi ya da yanlış anlamayla olmayacaktır. Dasein ne denli sahici karar verirse, ölümü öncelemede kendini ikirciksiz bir şekilde en öz ve ayırt edici olanından 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 sonluluğu, kişiyi rahatlık, hafife alma ve kaçınma gibi formlarda kendilerini sunan 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 tartışmasının sebebi budur. Heidegger, Dasein'dan, miras aldığı imkânları kendisine naklederek kendi fırlatılmışlığını üstlenmesini talep

eder. Zira ancak sonluğun bilinci olarak zamansallığın bilinci, kaderi, yani sahici tarihselliği mümkün kılabiliyorsa, Dasein'ın zamansallığının ve tarihselliğinin koşulu, sonlu varlığıyla yüzleşme cesaretini göstermesidir. Dasein'ın tarihselliğini tesis eden kaderdir; dolayısıyla tarihin asli ağırlığı geçmişte de bugünde de bugünün geçmişle bağlantısında da değildir. Kaderin ağırlığı varoluşun sahici vuku buluşundadır. Dasein'ın geleceğinden yani ölüme yönelik oluşundan doğar (Heidegger, 2008a, s. 408-409). Tarihin kökleri, geleceğin içine nüfuz eder. Sahici ölüme yönelik varlık, "yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'ın tarihselliğinin gizli kalmış temelidir" (Heidegger, 2008a, s. 410). Gelgelelim Dasein, kaderini kendisini tecrit etmeyi sürdürerek gerçekleştiremez. 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*] içinde kendisini anlamaya başlar. Buna karşın Dasein, dünya içinde olduğundan özü gereği başkalarıyla birlikte olma [*Mitsein mit Anderen*] olarak var olur; öyleyse onun vuku bulmaları da birlikte vuku bulmalardır [*Mitgeschehen*]. Bu birlikte vuku bulmalara Heidegger yazgı [*Geschick, destiny*] diyecek; vuku bulmayı, bir topluluğun [*Gemeinschaft*], bir halkın [*Volk*] vuku bulması olarak düşünecektir (2008b, 436). Yazgının gücünün ancak iletişim [*Mitteilung*] ve kavgada [*Kampf*] yani kolektif bir arenada özgürleşebileceğini söylerken aklında hep bu birliklik bağlam vardır.²⁸

Dasein'ın kadere bağlı yazgısı, kendi nesli [*Generation*] içinde ve kendi nesliyle birlikte-Dasein'ın sahici vuku bulmasını inşa eder. Böylece Dasein'ın ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmesi, birlikte olmanın sahici yapısını da gün yüzüne çıkarır. Beistegui'yi izleyerek söyleyecek olursak kararlılık, Heidegger dü-

28 "In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei" (Heidegger, 1967, 384).

şüncesinde tam da topluluğun ortaklığı olarak hem iletişimin hem de kavganın nesnesidir. Hakkında iletişim kurduğumuz şey, etrafında ortaklaşıp paylaştığımız şeydir ve bu paylaşım ancak bir mücadeleyle tesis edilebilir (Beistegui, 2002, s. 23). Ölümü önceleme, ölüme yönelik olma kararlılığı ölümüne bir mücadeleyi gerektirdiğinden sahiciliğin koşulu olarak işaretlenmiştir. 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 ayırıcılığına vardığında gerçekleşir (2008, s. 115).

Dasein'in birlikte olması üzerine bina edilen sahicilik formu olarak halkın yazgısı düşüncesi, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'ın politik boyutunu gözler önüne serer. Heidegger'in 1933'teki rektörlük süreciyle ifşa olan siyasal deneyimini felsefi 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 74. paragrafta 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 anahatar 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 yapının [*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 dahilinde gerçekleştirebileceğini öne sürdüğünü hatırlamamız gerekir. Apaçıktır ki 1933-34 yıllarının politik Heidegger'i kendi hakiki bireyleşmesini ve kendisini 'varlığın' Nasyonal Sosyalizm'de faal 'güçleri' olduğuna inandığı güçlere boyun eğerek gerçekleştirmeyi denemiştir (Zimmerman, 2011, s. 100).

Aslında bütün bu tartışma, Richard Wolin'in sözleriyle *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmının kavramsal terminolojisinin görmezden gelinmesinden kaynaklanıyor (2012, s. 107). Heidegger'in birinci kısmın bireyci bakışını ikinci kısımda kolektif bir bakışla ikame ettiği dikkatlerden kaçıyor. Bilhassa 74. Paragraf dikkatli bir şekilde okunursa, fundamental ontolojinin Nazi ideolojisiyle akrabalığı kolaylıkla görülebilir. Gelgelelim niyetim, daha önce defalarca yapılmış bir eleştiriyi tekrar etmek değil. Asıl sorun, Beistegui'nin dilini çalarak söyleyecek olursam, Heidegger'in ontolojiyi siyasete öncel hale getirmesinden kaynaklanıyor. *Varlık ve Zaman*'la ilgili bir mesele varsa bu, onun politik olması değil radikal bir şekilde apolitik olmasıdır (Beistegui, 2002, s. 10). Siyasetin ya da etğin gündem olabileceği belki de yegâne kısım 74. Paragraftır. Ancak burada Heidegger önce, Dasein'in tarihselliğini ölümü önceleyen kararlılığıyla koşullandırmış, ardından da bireysel yazgının ancak halkın kolektif kaderi içinde gerçekleştirebileceğini söyleyerek Nazi ideolojisinin kurucu kategorileriyle beze-

li bir kolektifliğı ön plana çıkarmıştır. Tabii bunları yaparken dahi Beistegui'nin söylediğı gibi, Heidegger politikaya kayıtsızdır. Kararlılığı takip edebilecek eksistensiyal seçimleri, eksistensiyal analizin dışında bırakmış; fundamental ontoloji düzeyinde ısrar etmiş ve Dasein'ın ideal eksistensiyal yapılanmasının ardından etik ve siyaset tartışmasını hiç açmadan noktayı koymuştur (Beistegui, 2002, s. 15).²⁹ Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını tehlikeli kılan yanı budur. Nazi ideolojisiyle politik bir metin olduğu için değil, aksine apolitik bir metin olduğu için bütünlendir.

Bu yüzden ontolojinin her durumda etiğı ve politikayı önceleyen ayrıcalıklı konumuna odaklanmayı tercih ediyorum. 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 bu zeminde göstermeyi deneyeceğim. 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 düştüğüne açıklık getirmeye çalışacağım. Son olarak bu yön değişikliğinin izlerini, yöntem bakımından Dasein'ın varoluşunu düşünmeden varlığı düşünmeye, tutum bakımından ise kararlılıktan olmaya bırakılmışlığa geçişte sürece ve bunların esas nedenini, Dasein'ın birlikte olmasıyla mühürlenmiş öznelerarası karakterinin etik ve politik bir perspektiften değil ontolojik bir perspektiften tartışmaya açılmasında arayacağım.

29 Buna karşın Jean-Luc Nancy'nin Heidegger'de bir etik düşüncenin, üstelik yalnızca *Hümanizm Üzerine*'de değil bizzat *Varlık ve Zaman*'da kökensel bir etiğın varolduğunu güçlü bir şekilde savunduğunu belirtmeliyim. 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 ediyor (2014, s. 399). Zira sorumluluk "bir gayri şahsi 'Varlık' ile izole edilmiş bir 'kendi' arasında tüketilmez (...) sorumluluk, yalnızca hep başkalarıyla ve başkalarına karşı sorumluluk olarak gerçekleşir" (2014, s. 414).

“Bir rüyaya ağıt”: *Kehre*’nin kaçınılmazlığı

“Genç Heidegger gelenek ve disipline güvenir. Daha sonraları kararlılığa ve kararcılığa güvenir. Daha da sonraysa ağırbaşlılığa dayanacaktır.”

– Rüdiger Safranski

William J. Richardson’ın, felsefi serüvenini Heidegger I ve Heidegger II diye bölmésine (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” (akt. 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. İkinci dönem eserlerine şöyle bir baktığımızda bu belirgin bakış değişikliğinin gerçekleştiğini rahatlıkla görüyoruz. Bana kalırsa bu değişikliğin merkezinde 1933 deneyimi duruyor. Heidegger’in meşhur rektörlük konuşması, “Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı” bu deneyimin tam kalbinde yer alıyor. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da sahicilik tartışmasını kendi kaderini bir halkın kaderinde gerçekleştirmeye bağlamıştı. Buradaysa “bir halk olarak Alman halkının”³⁰ tarihsel görevinden söz ediyor. 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 olabilir:

30 Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki Dasein kavrayışı burada Alman halkının Dasein’i olarak karşımıza çıkıyor: “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, bütününü 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 (...) 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’ının 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 aşırılaştırmış 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, varlığın 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’ını en geniş bir biçimde harekete geçiren kuvvettir (Heidegger, 2002a, s. 44-46).

Bu pasaj Heidegger’in fundamental ontoloji projesinin ana hatlarını satır aralarında ele verir. Mesela *Varlık ve Zaman*’da Dasein’in sahici olma imkânı, vicdanının çağrısına kulak vermesine, ölüme yönelik oluşuyla yüzleşmesine ve miras aldığı imkânları geleceğine yansıtarak kaderini gerçekleştirmesine bağlıydı. Bu kader Dasein bir birlikte-olma olduğundan başkalarıy-

la birlikte tesis edilebilecekti. Kaderin kolektifliği yazgı, bu kolektifliğin öznesi ise halktı. Burada görüyoruz ki, sahibi kolektiflik formu olarak halk kendisini ancak devlet formunda bilebilir; geçmişinden alacağı miras Greklerin mirasıdır; halkı varlığın özıyla buluşturacak olan bu miras, halkın kanında ve toprağında [*Blut und Boden*] köklenen kuvvetleri gün yüzüne çıkaracaktır. Nazi iktidarı altında üniversitenin ödevi, bilimin gündemini bu yörüngede belirlemektir. Sanki *Varlık ve Zaman*'ın felsefi terminolojisi, Alman üniversitesinin siyasal ajandasına tatbik edilmiş gibidir. Bu durum, Karl Löwith'in gözünden kaçmaz; "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"dığıını ifade eder. Böylece Heidegger'in "felsefi amaçları, siyasal durumla *a priori* el ele gider"ken akademik özgürlük, siyasal projeyle uyumlu hale getirilir. Öyle ki, dinleyici "pre-Sokratikleri okumaya mı başlaması SA'ya mı kaydolması gerektiği konusunda" şüpheye düşer (Löwith, 2002, s. 92). Beistegui'ye göre bunda şaşılacak bir şey yoktur. 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 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) yaptığı konuşmaya bakalım. Heidegger daha söze başlarken şöyle der: "[Schlageter'in] ölümü hakkında düşünerek onu onurlandıralım ki ölümü bize hayatlarımızı anlamaya yardım etsin" (2002d, s. 51). Schlageter, Heidegger'e göre bir insanın yapabileceği "en büyük" şe-

ye 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’ın kararlılıkla ölümü öncelmesiyle kaderini gerçekleştirmesi gerektiğine ve bunun sahici kolektifliğin formu olarak halkı tesis edeceğine dair kuramsal akıl yürütmelerin bir kez daha siyasal pratiğin diline tercüme edildiğini herhalde yadsıyamayız. Örnekleri çoğaltmak mümkün ama zaten 1933 Yaz Dönemi seminerlerinde, yani Nazi iktidarının kendisini rektörlüğe tayin ettiği dönemde, Alman ulusunun tarihsel olarak muazzam bir momentin içinden geçtiğini, nihayet kendisine geldiğini ve liderliğini bulduğunu söyleyen (2010, s. 3) bir ismin Nazizm’le ilişkisini hâlâ tartışmalı bulan birine sanıyorum *Kara Defterler*’i göstermek yeterli olacaktır: “Nasyonal Sosyalizm barbarca bir ilkedir; tehlikeli olan şey Nasyonal Sosyalizm değil, onun doğru, iyi ve güzel olan üzerine bir vaaz içinde önemsizleştirilmesidir” (2016, s. 142).

Ben başka bir noktaya odaklanmak istiyorum.³¹ Bu nokta, Heidegger’in Nasyonal Sosyalist projeye temasını hep *Varlık ve Zaman*’ın etrafında toplanan erken dönem çalışmalarının terminolojisiyle kurmuş olması ve Alman halkının uyanışını ontolojik bir zemine oturtarak 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 (2003, s.78). Bu tartışma Heidegger felsefesini zorunlulukla siyasal bir bağlama yerleştiriyor. Bu yüzden politik sorular sormadan Heidegger okumanın artık mümkün olmadığını söyleyen Thomas Sheehan’ın haklı olduğunu kabul etmemiz gerekir (2002, s. 32).

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

Ama bana kalırsa Heidegger'in felsefesiyle siyasal tutumu arasındaki bağı hiç değilse pratikte koparmış olmasında asıl soru konusu edilmesi gereken husus, fundamental ontolojinin beklentilerini –yani Dasein'in gayri sahici bir kolektiflik formu olarak bir-başkasıyla-birlikte olmadan sınırlı bir halk oluşa açılma kararlılığını göstermesi düşüncesiyle– Nasyonal Sosyalist ideoloji projesinin tam manasıyla karşılamamış olmasıdır.³² 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 keyfe keder politizasyonu değil, halkın ontolojik yazgısını gerçekleştirmesine “popüler ontoloji”nin yardımcı olmasıdır (1997, s. 68-69). Heidegger'in bu beklentisi hiçbir zaman karşılanmamıştır. Gelgelelim Heidegger, başkalık sorununu ontolojik bir zeminden ziyade etik ve politik bir zeminden hareketle düşünmeyi de tercih etmemiştir. Oysa Habermas'ın belirttiği gibi sorunun kaynağı, Heidegger'in *Mitsein*'a varlık sorunuyla ilgisinde yalnızca türevsel bir statü vermesidir (2002, s. 110-111). Husserl bahsinde olduğu gibi Heidegger bahsinde de başkası, olanca başkalığında keşfedilmeyi beklemektedir. Heidegger bu seçeneği elinin tersiyle itmiş, Dasein'in varoluşsal çözümlemesini felsefesinin dışında bırakarak başkalık sorununu gündemine hiç almamıştır. Sahici varoluşun halk formunda nasıl vuku bulacağını ontolojinin sınırlarında aradığında sığınabileceği tek limanın Nazizm olduğu açıktır. Ontolojik bakış, başkalığa tüm kurucu etik ve siyasal alternatiflerin üzeri-

32 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 nizam-sızlığının 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 süreç; Batı’ya karşı yönelen genel karışıklığa ve tehdide tutarlı ve etkili bir tarzda çare olması için üniversite düzeyinde iştirak etmeyi zorunlu ve tatbik edilebilir olarak gördüm” (Heidegger, 2002b, s. 66-67).

ni örtmüş, başkılığın devrimci potansiyelini soğurmuştur. Heidegger, Dasein'ın kurucu kolektif kapasitelerine olan güvenini kaybettiye bunun nedeni bel bağladığı fundamental ontolojidir. Fundamental ontolojinin sahicilik jargonu, Heidegger'in elinde Nazizm'den başka bir seçenek bırakmamıştır. Nazizm gözünden düştüğünde geriye tek bir seçenek kalır: Nihilizm. Batı metafiziğinin krizini varlığın unutulmuşluğundan ziyade varlığın geri çekilmişliğine ya da varlığın kendisini unutturmuş olmasına/saklamasına dayandırarak başrolü Dasein'dan alıp varlığa vermesi; Dasein'ın varoluşu yerine varlığı düşünmeye yoğunlaşması; kararlılıktan vazgeçip olurlarına bırakmayı [*Gelassenheit*] öne çıkarması bu nihilizmin semptomları değilse nedir?

Heidegger'in, *dönüşün* ardından varlığın kendisini Antik Yunan'dan bu yana sakladığını çok güçlü bir biçimde ifade etmeye başlamasını hareket noktası olarak alalım. Buna göre 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 bırakmıştır (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 ya da nesneleştirebileceği bir şeydir. İnsan unutulmuşluğun öznesi değildir; unutan özne değildir, çünkü insan özne bile 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, kendi özünü perdelemesiyle, yani varlık kendisini kendisine sakladığında meydana gelir ve işte varlığın yazgısı tam da bu çökmenin ardından başlayacaktır (Heidegger, 1984, s. 50-51).³³ Dasein,

33 Heidegger, burada ilhamını Herakleitos'un ünlü fragmanından alır: Doğa saklanmayı sever [*physis kryptesthai philei*] (1972, s. 52). Ancak Heidegger'in Greklerin doğa kavrayışına dair düştüğü notu göz önünde tutmak gerekiyor.

tali bir etmendir artık.³⁴ Öyle ki, tarih insanın ya da insanlığın tarihi değildir. 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. Yapabileceği tek şey, varlığın hakikatinin koruyucusu olabilmektir. Bu görevi yerine getirebilmek herkesin haddine değildir. Bunu yalnızca istisnai olanlar başarabilir. Varlığı düşünmek, yeni bir başlangıcı gerektirir bu, herkesin hep birlikte icra edebileceği bir etkinlik değildir. Dolayısıyla varlığın ışığının aydınlığında durabilmek, toplumsal değil bireysel olarak mümkündür (Heidegger, 2012, s. 12, 24); gerisi varlığın yazgısına kalmıştır: “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 yaz-

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, s. 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 (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 söyler; üzeri örtülü olana yönelen düşünme, başlangıcı düşünme olarak geriye yönelen bir düşünmedir (1972, s. 30).

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

gısına [*Geschick des Seins*] bağlıdır” (Heidegger, 2013a, s. 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 çekmesinde ve vermesinde varlığı düşünmeye açık olmaktır. Elbette Heidegger, insanın varlığı düşünmüyor oluşundan sıkça şikâyet etmektedir. Ancak bu kez, yükü insanın omuzlarından alır: “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). 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*] gerekir (Heidegger, 2008e, s. 63). Tekniğin egemenliği ve dünyayı örgütleme formu, insanın bu düşünmeden aciz, varlığın bu bahşetmeden uzak olduğunun kanıtı değilse nedir: “Artık tarımcılık, motorize hale gelmiş gıda sanayidir. 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). İnsan, tekniğin buyurgan düzeni 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). Tekniğin bu buyurucu açığa çıkarma mantığını Heidegger *Gestell* (çatı) olarak kavramsallaştırır. 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: “[İ]nsan, yazgıyı dinlediği, dola-

yısıyla itaatkâr değil de yalnızca yazgıya kulak verdiği kadarıyla ilk kez tam anlamıyla özgür olur” (1998b, s. 31-32). İnsanın asıl etkinliği onun edilginliğindedir. Kendisini tarihin aktörü pozisyonundan çıkarmalıdır. Tekniğin çatısı altında kendisini gizleyen varlığın talebini duymalı ve elinden çok şey gelmediğinin ayırdına varmalıdır: “[İnsan] günün birinde yine Varlığın Yakınına gelebilecek olursa, öncelikle isimsiz olarak varolmayı öğrenmeli (...) İnsan konuşmadan önce, varlığın talebini duymalı ve bu talep karşısında kendinin pek az veya nadiren bir şey söylemeye hakkı olduğu tehlikesini bilmeli” (Heidegger, 2013a, s. 11).

Oysa 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 tabi olur ya da onu kendisine tabi kılar. Böylece tekniğin çatısı altında olan biten her şey insana ve onun etkinliklerine indirgenir. Tekniğin yalnızca insanın işi olduğu yönündeki kanı böyle güç kazanır ve güç kazandıkça da tekniğin özünde konuşan varlığın sesi duyulmaz olur (Heidegger, 1997b, s. 21). Heidegger’e göre insanın yapması gereken şey, 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: “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). Zimmerman, varlığın tarihiyle tekniğin hükümranlığı arasındaki bağı muazzam bir şekilde yakalar: “Hem endüstriyalizm hem de modernite, şeyleri teknolojik gücün egemenlik alanını teknolojik güç le-

hinde genişletecek hammadde olarak anlama amacındaki çağdaş eğilimin semptomlarıdır. Heidegger'e göre, şeylerin bu tek-boyutlu izahı, insanî 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" (2011, s. 1-2).

İnsanın yapabileceği sadece, varlığa yönelik sükûnetli bir düşünmedir ve bunun kavramsal karşılığı Heidegger'e göre oluruna bırakmadır. Dreyfus ve Jane Rubin, 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 ederlerken dikkatimizi bu geçişe çekerler. Oluruna bırakma ile insan varoluşu, teknolojik nihilist dünyanın, bu dünyanın nimetlerinden faydalanmasıyla içinde ama aynı zamanda kendisini bu dünyadan azat etmesiyle dışındadır: "Teknik dünyaya eşzamanlı evet ve hayır tutumunu eski bir söz ile nitelemek isterim ki bu, *Şeylere Bırakılmışlıktır* [*die Gelassenheit zu den Dingen*]" (Heidegger, 2013b, s. 18). 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 ve Rubin, 1991, s. 337). Bu, Heidegger'in insan varoluşunun kolektif kurucu kapasitelerine güvenmekten vazgeçtiğinin ilanıdır ve en güçlü yankısını, ölümünden sonra yayımlanan meşhur *Der Spiegel* söyleşisinde sarf ettiği sözlerde bulur: "Felsefe, dünyanın halihazırındaki şartlarının hemen dönüştürülmesine etkide bulunamayacaktır. Bu yalnızca felsefe için doğru değildir; bütün beşeri düşünce ve gayretler için de doğrudur. Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" (2002e, s. 259).

İkinci çıkış: Fundamental öntolojiden politik nihilizme

“Heidegger, Alman felsefesi tarihinin itici bir bölümüdür.”

– Thomas Bernhard

Louis-Ferdinand Céline’in *Gecenin Sonuna Yolculuk*’unun Varlık ve Zaman’dan yalnızca beş yıl sonra yayımlanmış olması enteresan. Heidegger’le Céline’in yolları yalnızca ırkçılık, faşizm ve Antisemitizmde kesişmiyor çünkü. 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa’nın ruh durumunu bu yazarlardan daha iyi öğrenebileceğiniz çok az eser var. Heidegger, mesaisinin büyük bir kısmını gündelik yaşamın sahicilikten uzak karakterini analiz etmeye ayırırken Céline, insanların “varolan azıcık gerçekten bile artık utanır” (2015, s. 73) olduklarını söylüyordu. Heidegger Varlık ve Zaman’ın omurgasını ölüm üzerinden belirlerken Céline yaşam ve ölümle ilgili her şeyin elimizin altından nasıl kaydığına öfkeleniyordu; öyleki insanlar kendi ölümlerini bile “kötü ve çarpık bir biçimde kurgulayabiliyor”lardı ancak (2015, s. 104). Ama işte insandan tiksintisini hiçbir zaman gizlemeyen Céline dahi savaşın, kahramanlığın ve ölümün bu denli kutsandığı bir çağa hayret ederken Heidegger, ölümü öncelemeye çağırıyordu. Sahiciliğin yolu gündelik yaşamın kamusalılığından değil, hiçliğin endişesiyle yüzleşmekten, ölümü cesaretle kabullenmekten, karara kahramanca cürret edebilmekten geçiyordu. Heidegger’in çağrısı, Mit’den Volk’a geçişi buyurduğunda Nazizmle bağı çoktan kurulmuştu bile. Yine de Mit’te ısrar ettiğimizde Heidegger kıyame-tinden bir çıkış, Gecenin Sonuna Yolculuk’tan alternatif bir rota çizmek mümkün değil mi?

Mitsein Heidegger düşüncesinde Dasein’in eksistensiyallerinden biri olarak karşımıza çıkar belki ama Jean-Luc Nancy’nin söylediği gibi, aslında hiçbir zaman kaygı, endişe, ölüme yönelik olma gibi kavramların işgal ettiği merkezî konuma layık görülmez (2008, s. 2). 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

(2008, s. 3). Mit, Varlık ve Zaman'ın ekonomisinde Das Man ile Volk arasında saklanmış, kaybedilmiş ya da baskılanmıştır (Nancy, 2008, s. 5).

Peki, Heidegger'in yapıtı Mit üzerinden bir yapısöküme uğratılamaz mı? Heidegger'in karanlıklar içindeki dünyası, Tanrıların terk ettiği dünyası, baştan aşağı tahrip edildiği, insanların bir yığına dönüştüğü ve ortalama olanın zaferini ilan ettiği dünyası (2000, s. 47) Mit edatının taşıdığı potansiyelle aydınlatılamaz mı? Heideggerci felsefe öznellik metafiziğinin eleştirisiyle kendisini kurtarabilir mi? Söz gelişi Nietzsche seminerlerinde yaptığı şey, öznelciliğin yıkımı mıdır ya yoksa insan dünyasının halihazırdaki durumunun sorumluluğunu varlığın yazgısına havale ederek, Varlık ve Zaman'ın kefaretinin ödeme gayreti mi? Her koşulda Heideggerci düşüncenin son durağında bizi politik nihilizmden başka bir şey beklemiyor. Gerçi fundamental ontolojinin gençlik yılları da pek iç açıcı değildi. Heidegger, Dasein'in 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 çevirmişti (Critchley, 2008, s. 143). Her günkü yaşamın kamusallığında yabancılaşmayı soru konusu haline getirmiş, ancak yabancılaşmanın ontolojik sorunla ilgisini kurmak uğruna ekonomik yabancılaşmayı ve beraberinde gelen bütün bir tartışmayı görmezden gelmişti (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 saymıştı (Zimmerman, 2011, s. 292).

Oysa Mit'in, bağrında Avrupa kültürünün krizinin anahtarı keşfedilmeyi bekliyordu. Gündelik yaşamın kamusallığı, insanı varlığın özüyle değil başkasının mutlak yabancılığıyla yüzleşmekten alıkoymaktaydı. Heidegger Avrupa kültürünün krizini hep köklerine sadık kalmayan Avrupalıda aradı. Oysa kriz Avrupalı köklerine fazlasıyla sadık kaldığı için patlak vermişti. Av-

rupalı, çürümenin, bozulmanın, yozlaşmanın, kirlenmenin ve nihayet köklerinden kopmanın faturasını başkasına keserek Heidegger suretinde sahicilik jargonuna sarıldığında düşünsel arena da muazzam bir fırsatı tepmiş oldu. Heidegger'in devrimci bir potansiyele sahip bütün kategorileri, sahicilik jargonuyla zedelendi. Oysa Mit, başkasıyla buluşmanın, başkasına bulaşmanın ve başkalaşmanın aracı ve motive edici gücü olarak hep oradaydı. Sahicilik jargonu galebe çaldığında başkası karşısında "Avrupalı" bir yıkım makinesinin dişlisi olarak iş gördü. Avrupalı kendi bulunduğu kültür şokundan hep şikâyet ederken, başka dünyalarda yol açtığı yıkımı görmeyi hiç değilse felsefi arenada, hiç değilse Heidegger örneğinde denemeyi bir kez bile düşünmedi. Aksine Avrupa'nın önündeki en büyük tehlikeyi köklerinden kopmak ve Asyalaşmak olarak tarif etmeyi tercih etti (Heidegger, 2006, s. 331). Yahudi Soykırımı'yla ilgili bilinen sessizliğine Asya düşmanlığı eklendiğinde Heidegger düşüncesinin nasıl bir nihayete ereceği de daha baştan belliydi. Belliydi ama kaçınılmaz mıydı? Mit edatı başkasına açılmayı vaat ediyorken gündelik yaşamın gayri sahicilik karakterini, hızlıca homojen bir Volk fikrine tercüme etmek zorunlu muydu? Ölümü önceleme, başkasının mutlak farkını teminat altına alan çoğulcu bir politik tahayyülü de besleyemez miydi? Elbette bu soruların muhatabı Heidegger değil. Heideggerci külliyatın devrimci bir okumaya tabi tutulup tutulamayacağını merak ediyorum sadece. Camus'nün Yabancı'sında (2002) absürdü deneyimleyen Meursault'nun bunalımlarını ya da yabancılığını değil, sahneye bir kez çıkan onda da bunalım içindeki Avrupalı öznenin kurşunlarına hedef olan Fellahları merak ediyorum. Meursault'nun neler yaşadığını, neyi neden yaptığını biliyoruz. Peki ya Araplar? Neden sahneye çıktıkları anda öldürüldüler? (s. 61-62) Ya da daha doğrusu neden sahneye çıktılar? Avrupalının bunalım sürecinde tek rolleri ölmek miydi yoksa? Ya da tek rolleri bizzat Avrupalı tarafından ölmekle özdeşleştirildiği için mi doğmuştu bu bunalım? Aimé Césaire "Vietnam'da her kafa kesilişinde, ya da göz çıkartılışında ve Fransa'da bu duruma razı olduklarında; küçük bir kız çocuğuna her tecavüz edilişinde ve Fransa'da bu duruma razı olduklarında; Madagaskarlı'ya her işkence yapılışında ve

Fransa'da bu duruma razı olduklarında; medeniyet bir başka ezi-
ci yükün altına giriyor, evrensel bir gerileme başlıyor, bir kangren
oluşuyor, hastalık mikrobı yayılmaya başlıyor" (2005, s. 69) de-
diğinde tam da Avrupa'nın krizinin kaynağına inmiyor mu? Hus-
serl üniversiteden el çektilerinde ve Heidegger bu duruma ra-
zı olduğunda bizzat kendi elleriyle Avrupa'yı barbarlığa bir adım
daha yaklaştırmamış mıdır? Aimé Césaire'in uyarısı hâlâ kulak-
larımızda çınlamıyor mu? "Gerçek şu ki; bu politika Avrupa'nın
kendi iflasından başka bir şeye sebep olmaz ve Avrupa eğer dik-
kat etmezse kendi etrafında yarattığı boşlukta telef olup gidecek"
(2005, s. 113).

Heidegger'in Varlık ve Zaman'ı Merseault'nun hikâyesidir ve
tam da bu yüzden bu sorulara verebileceği hiçbir yanıt yoktur.
Olanaklı olduğu ölçüde verimli bir çıkış varsa o da Varlık ve Za-
man'ı Avrupalının bunalımında oynayabileceği yegâne rolü ölüm
olanlara, başkalarına açmaktır. Mit'le Volk arasındaki makas de-
ğişikliği bunun için çok önemlidir. Heidegger, bütün felsefi serü-
veni boyunca varlıkla varolan arasındaki farkın unutulmasından
yakınırken ben ve başkası arasındaki farkın anımsanmaması için
de elinden geleni yapmıştır. Birlikte-olmanın taşıdığı ontolojik po-
tansiyeli keşfederken Critchley'nin dediği gibi beraberinde getir-
diği çoğulluğun politik imkânlarına duyarsız kalmıştır (2008, s.
141). Mit'te ısrar etmek, başka olanda, başkanın başkalığında
ayak diremektir. Gayri sahici kamusalığın cazibesi, ölümden çok
başkasından kaçışın huzurundan ileri gelir. Başkasının ölümüne
yönelik duyarsızlık kendi varlığımızın en sahici imkânına mesafe
almaktan değil, başkasının yaşamına yönelik kayıtsızlıktan besle-
nir. Dolayısıyla Heidegger'in gündelik yaşama ve insan varoluşu-
nun gayri sahiciliğine yönelik bütün vurucu tespitlerinin kurucu
bir kriz felsefesine evrilmesinin yolu, yapıtını başkalığa açmaktan
geçer. Heidegger'in Varlık ve Zaman'ından Levinas'ın Zaman ve
Başka'sına giden yol burada aralanır...

Başkalık Etiği: Emmanuel Levinas

“Şarkiyatçılık son kertede gerçekliğin siyasal bir tasavvuruydu; bu tasavvurun yapısı, tanıdık (Avrupa, Batı, ‘biz’) ile yabancı (Şark, Doğu, ‘onlar’) arasındaki farklılığı keskinleştiriyordu. Bu tasavvur bir bakıma, böyle görülen bu iki dünyayı yarattı, ardından da bunlara hizmet etti. Şarklılar kendi dünyalarında yaşadı, ‘biz’ kendimizinkinde.”

— Edward W. Said (2014)

“Cuma’nın diliyle ilgili pek çok öykü anlatılabilir, ama asıl öyküyü dil-siz Cuma bilir.”

— John Maxwell Coetzee (2006)

“Hindistan’da Avrupalılar karşısında hep zayıf olmuştuzdur.”

— Salman Rushdie (2015, s. 286)

Levinas’ın kuramsal serüvenini incelemeden evvel, düşünürün hem Husserl’le hem de Heidegger’le ilişkisinin bir yanıyla esin verici bir yanıyla da eleştirel bir seyir izlediğini not etmek gerekiyor. Husserl fenomenolojisi, hem Levinasçı düşüncenin üzerinde yükseldiği zemindir hem de Levinas’ın epistemoloji eleştirisinin temel hedefidir. Heidegger söz konusu olduğundaysa durum iyiden iyiye enteresan bir hal alır. Heidegger bir filozof ve bir Nazi, Levinas ise bir filozof ve bir Yahudi’dir. 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 değerlendirmeliyiz.

1940'ta Almanların Fransa'yı işgalinde esir düşen ve savaşın sonuna kadar esir kampında kalan Levinas, burada biriktirdiği notları, 1947'de yayımlanan *Varoluştan Varolana*'da taçlandırır. Daha çalışmasının hemen başında Heidegger felsefesinden aldığı esini itiraf ederken bu düşünceden kurtulma yönünde bir gayret göstereceğini de ilan eder. Levinas'ın düşünsel serüveni bu gerilimi doğrularcasına, Heideggerci ontolojinin etkilerinden etiğe doğru bir kaçış, ontolojiyle bezenmiş dili, etik bir terminolojiyle arındırma girişimi olarak okunabilir. Hatta 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 (1997a, s. 295); *Olmaktan Başka Türölü 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 odaklanır ki, Heideggerci ontolojinin çıkmaza girdiği yeri yalnızca kısmen tespit eder; ontolojiyi değerden düşürerek başkalığı felsefesinin kurucu unsuru haline getirir ama ontolojiden arınmış bir başkalık etiğinin inşasına gereğinden fazla değer yüklerken siyaset felsefesinin kan kaybına deva bulamaz. Bunun sonucunda karşımıza başkalık etiği bakımından fazlasıyla doyurucu, başkasının politikası bakımından neredeyse biçare bir felsefe çıkar. Şüphesiz hem *Bütünlük ve Sonsuz* hem de *Olmaktan Başka Türölü 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 Türlü*'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 ilişkilene 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 aşamadığı 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.

Bu arka planda ilk olarak Levinasçı düşüncenin iskeletini sözünü ettiğimiz üç ana momenti üzerinden ortaya koymayı deneyeceğim. Ardından Levinas'ın radikal etik projesinin politikayla olan bağının yetersizliğini, nedenlerini ve yol açtığı sorunları masaya yatıracağım. 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 ediyorum. Ancak benin başkasıyla ilişkisini –epistemoloji ve ontolojinin aksine– başkasının indirgenemez farkını yadsımadan kurma teşebbüsünün son kertede politik bir hamleyi gerektirdiği ve bu hamle üzerine kurucu bir düşün-

cenin Levinas'ta eksik kaldığı yadsınamaz. Bu eksikliği gündeme almanın önemli hatta kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Hem siyasalın yapısal arenasında etiğin cılızlığını teşhir etmek bakımından, hem de başkalık etiğinde kalan bir düşünmenin başkasının politikasını nasıl göz ardı ettiğini ve başkasını edilgin bir pozisyona nasıl mahkûm ettiğini gösterebilmek açısından...

Ama izin verin yola koyulmadan önce iki hususa açıklık getireyim. İlk olarak Levinas, klasik bir etik kuram inşa etme hedefini hiçbir zaman önüne koymadığı gibi bir etik inşa etmeye değil, etiğin anlamını bulmaya çalışır (1985, s. 90). Bu tutum bizi, bir filozofa karşı takındığımız hâkim alışıldık tavrı bir kenara bırakmaya ya da Levinas düşüncesini daha baştan terk etmeye zorluyor. Şüphesiz ben ilk seçeneği tercih ediyorum. Hatta tıpkı Lyotard gibi (2005, s. 300) normatif bir etik tahayyülü sunmaktan ısrarla kaçınan tavrının Levinas'ın söylemini güçlü kılan yanı olduğunu düşünüyorum. İkinci olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas felsefesinde felsefe tarihi incelemelerinin neredeyse hiçbir ağırlığı yoktur. Levinas, Platon ve Descartes'ı iyilik ve sonsuzluk kavramlarını içeriklendirirken birçok kez yardıma çağırmıştır ama sözgelimi Heidegger gibi kendi kuramının ana hatlarını filozofların öğretilerinin ayrıntılı bir çözümlemesi üzerinde yükseltme yoluna hiç girmemiştir. Bu durum Levinas'ın etik kuramını, etik tarihiyle doğrudan bağlantılarla tartışma imkânını ortadan kaldırıyor. Zira Levinas, etik alanına yön vermiş düşünürlerin hiçbirisiyle doğrudan eleştirel bir ilişkiye girmiyor. Robert Bernasconi'nin sözleriyle "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" (2011d, s. 10). Bu yüzden "Levinas'ın etik üzerine yazdıkları, burada bir etik kuram arayışında olanları tatmin etmeyecektir" (2011a, s. 190).

“Dünyayı tanımlamanın tek yolu onu kendi ölçütü müze indirmektir. O zaman anlarınız bizim ölçümüzü aştığını.”

– Georges Bataille

Levinas, *Varoluştan Varolana*’nın daha önsözünün giriş cümlelerinde Platoncu anlamda varlığın¹ ötesindeki iyiye² bir hareket olarak Başkayla ilişkinin üzerine gideceğini, varlığın ötesindeki iyinin bu çalışmaya rehberlik ettiğini söyler. Daha yüksek

1 Levinas, Heidegger’de genel olarak varlık ve varolan biçiminde karşıladığımız *Sein* ve *Seiende* kavramlarını, fiilî özleriyle kavramayı tercih eder. Varlık kavramından genelde bir isim olarak söz edildiğini ancak bunun doğru olmadığını, Heidegger’in varlık sözcüğüyle fiilî bir vuku bulma sürecine gönderme yaptığını söyler (Levinas, 2001e, s.305). Fundamental ontoloji de bu çerçevede olmak fiilini kavrama hedefini önüne koyar. Diğer disiplinlerden ayrıldığı yer de burasıdır. Bu disiplinler varolanların doğası ve ilişkileri üzerine konuşurlarken olmanın anlamına dair söz söylemezler. Fundamental ontoloji ise tam da bu varolanların olma olayı üzerine yoğunlaşır (Levinas, 1985, s. 38). Bu durumda, Levinas söz konusu olduğunda bu kavram çiftini, “olma” ve “olan” biçiminde karşılamak daha doğru görünüyor. *Seiende* kavramını, “varolan” ya da “olan” biçiminde karşılamak konusunda bir sıkıntı yok; zira her iki sözcük de bizi aynı anlama götürüyor. Ancak hem Türkçedeki yerleşikliğini hem de kimi durumlarda Levinas’ın dahi kavramın isim haline, yani varlığa gönderme yaptığını göz önüne alarak, bu kısımda Heidegger’de *Sein* Levinas’ta ise *être* kavramlarını, duruma göre kimi yerlerde “varlık”, kimi yerlerde “olma” şeklinde karşılayacağım.

2 İyi, Levinas’ın tabiriyle “çocukça” bir erdem olup, başkası için sorumluluğu, hayırseverliği [*charity*] ve merhameti [*mercy*] ifade eder. Levinas’a göre iyilik, önce gelenin yani başkasının, başka insanın hakkıdır (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 nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için o” olduğunu söylemiş ve buna güneşi meydana getirenin iyi olduğunu eklemiştir. Nesnelere gerçekliğini düşünme yetisine de bilme gücünü bahsettiği içindir ki, iyi ideası, “bilinen şeyler olarak gerçekliğin 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). Bu yüzden Peperzak, Levinas’ın asıl ilham aldığı düşünürün Platon olduğunu söyler. Varlığın ötesindeki iyi yalnızca Levinas’a başkasıyla etik ilişki üzerinden keşfedilen tanrıya daha uygun bir karşılık bulma olanağı sağlamamıştır; aynı zamanda Levinas

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. Dışkınlığın hareketinin ayırt edici vasfı, varlıktan ayrılmaya yönelik olup bir ayağını halen varlıkta tutmasıdır: “Dışkınlık ve İyi’nin bir ayağı zorunlulukla varlıkta olacaktır” (Levinas, 2001f, s. xxvii). 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 *Varoluştan Varolana*, 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 ilişkisinin yansımasıdır. Bu yüzden Levinas başlangıçta düşünümünün esinini, insanı varlığa bağlayan ilişkinin mahiyetini ve ontoloji kavramını bünyesinde barındıran Heidegger felsefesinde bulduğunu fakat aynı düşünümlere bu felsefenin ikliminden kurtulma yönündeki temel ihtiyacın rehberlik ettiğini söyleme ihtiyacı duyar (2001f, s. 4). Şüphesiz Levinas’ın Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma çabasını, Heidegger’in Nazi Partisi’yle olan ilişkisinden bağımsız bir şekilde düşünemeyiz. “Dehşeti Onaylar Gibi” başlıklı yazısında Levinas, Heidegger’in Nasyonal Sosyalizme duyduğu ilgiyi ilk defa Alexandre Koyré’den öğrendiğini söylerken şaşkınlığını gizlemeyecektir. “Kötülüğün, *Mein Kampf*’ın sayfalarında haykırdığı çılgınca ve canice öfke ile, yeni bir felsefi sorgulamanın olanaklarını açan *Sein und Zeit*’in ortaya koyduğu entelektüel güç ve son derece ustalıkla yaptığı çözümlemeler arasında-

etik ve metafizik olanın kökensel kesişimini, Platon’un iyiyi kavrama biçiminden çekip çıkarmıştır. Dahası Levinas, *Sofist* diyalogunda yürüttüğü tartışmayla Platon’un, aynı ile başka arasındaki indirgenemez farkı ilk kez onun keşfettiğini, burada Platon’un aynı ve başkının, varlığın diyalektik bir çiftine ya da doğrudan bir çelişkiye indirgenemeyeceğinin farkında olduğunu düşünür (Peperzak, 1997b, s. 114). Bu söylediklerimiz Levinas’ı Platon’a o kadar yaklaştırır ki, Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*’u Platonculuğa geri dönüş projesi olarak sunar (Peperzak, 2005b, s. 348).

ki mesafenin aşılabilir olduğuna inancım bu haberle gölgeleniyordu” (2001d, s. 87). *Varlık ve Zaman*’ın doğrudan Nasyonal Sosyalizmin tezleriyle ilişkilendirilmesinin çok mümkün olmadığını düşünse de Levinas, bilhassa benimsenilen [*Jemeinigkeit*] ve sahiplik [*Eigentlichkeit*] kavramları etrafında bir araya gelen düşüncelerin bu tezlerle uygunluk arz edebilecek muğlak noktalarla bezeli olduğunu da inkâr etmez: “[*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” (2012h, s. 64). Ama asıl önemlisi, kötülüğün *Varlık ve Zaman*’ın satırlarına sızdığı şüphesi, Levinas için Heideggerci düşüncenin gücüyle hesaplaşmayı bir zorunluluk haline getiriyordu: “*Sein und Zeit*’ın entelektüel gücüne (...) hâkim sarsılmazlığı bu esere durmaksızın mührünü vurur. Bununla birlikte onda Kötülüğün hiçbir zaman yankılanmadığından emin olunabilir mi? Şeytani olan, popüler bilgeliliğin kendisine atfettiği *kötücüllük* konumuyla yetinmez. Kötücüllüğün kurnazlıkları yetişkin bir kültür içinde bildik ve öngörülebilirdir. Şeytanî olan akıllıdır. İsteddiği yere sızar. Onu reddetmek için, öncelikle onu çürütmek gerekir. Onu tanımak için entelektüel bir çaba sarf etmek gerekir” (2001d, s. 90).

Levinas bu uğurda Heidegger’le hesaplaşma sürecini sözünü ettiğimiz varlıktan çıkış süreciyle başlatır ama Heidegger gibi varlığın anlamını soru konusu edinecek verili bir özne tahayyülünden hareket etmez. İşe, varlığın bağrından benin kendiliğini nasıl kurarak çekip çıkardığını irdeleyerek başlar. Kendiliğin inşası bir *hipostaz* olayıdır ve özne bu olay vasıtasıyla varlığın “anonim hışırtısı” içinden kendisini çekip çıkaracaktır. Levinas’ın erken dönem düşüncesinin temel kavramı *il y a* [“var”, “there is”] bu hışırtının kaynağıdır.

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?” (2001f, s. 51). İşte *il y a* her şey hiçliğe dönüştüğünde geriye kalan şeyin adıdır. Hiçliğin içinde 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 alığının ya da düşüncenin bir nesnesi, ne de yönelimsel olarak yapılandırabileceğimiz veya bir kavram aracılığıyla yakalayabileceğimiz bir şeydir (2005, s. 254). *Il y a* içselliği de dışsallığı da aşarak, anonim bir akıntı halinde öznelere istila eder. Her şeyi kaplayan gece gibidir. Gecenin karanlığının istilasını, her şeyin formunun gece içinde çözünmesi, bizi *il y a* ile karşı karşıya bırakır. 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, s. 52-53).

İlk bakışta anlaşılabilmesi 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 görünen o ki, ikinci kutup daha ağır basıyor. Tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşuyla, varlığın anonim hışırtısının istilasının yol açtığı korku arasındaki fark, ilk bakışta yalnızca başvurulmuş kavramların değişikliğindeymiş gibi görünse de daha yakından baktığımızda Levinas’ın daha yola çıkış aşamasında Heidegger’in kavramlarını bir tersyüz etme işlemine tabi tuttuğunu söylemek mümkün. Heidegger’de Dasein’in eksistensiye çözümle-

mesi, her g nk l    ve d          içinde ba lıyordu. Ancak hiçliğin deneyimi, insan varoluşunu gayri sahicili inden kurtarıp sahicili ine kavu turabilirdi. Levinas ise insan varoluşunu, daha sahici/gayri sahici ayırımından evvel, öznelliğin in sasının ilk kademesine, özneyi var'ın anonimli inin dehşeti içine yerleştirir. Bilinçlenme süreci, öznelliğin inşası ve ardından gelen dünyaya a ılma evreleri, ancak bu dehşet içinde varolma olayının gerçekleşmesini takip eder. Levinas'ın sözleriyle "bilinç sahibi olmak, *il y a*'dan kurtulmaktır" (2001f, s. 55). Bilincin varoluşu bir öznelliği, bir varoluşun öznesini yani varlığın efendisini, gecenin anonimli inde bir "ad"ı meydana getirir. Gecenin belirsiz istilası olmaksızın bu inşanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Kişi kendisine ancak bu istilayla sığınabilir. Bu yüzden Heidegger'in iddia ettiğinin aksine gecenin boşluğuyla ifade bulan mutlak hiçlik olarak saf mevcudiyet, varlığa erişmemize hizmet etmez, bizi varlığın ötesine taşır. Belki de en önemlisi Heidegger'de öznelliğin tesisi, şeylerle ve başkalarıyla gündelik ilişkiler zemininden başlayıp benin kendisine geri dönmesiyle neticelenirken; Levinas'ta özne, var'ın dehşetiyle daha kendi öznelliğini inşa etmemiş halde yüzleşir ve kendisini dış dünya ve başkaları düzeyinde başkaya a masıyla kendiliğine kavuşur. Böylece Heidegger'in hiçlikten duyulan endişesi Levinas'ta olmaktan duyulan dehşete tercüme olur (2001n, s. 56-57). Heidegger'de hiçliğin yarattığı endişeden kaçış, Dasein'ı her g nk l   n kamusalı ına hapsederken, Levinas'ta *il y a*'nın dehşeti, en ba ından özneyi kuşatır ve onu kaçamayacağı bir uykusuzluğa [*insomnia*] mahkûm eder. Uykusuzluk bizi öyle bir duruma sokar ki, t zsellili imizi ve ismimizi onun içinde dağılmış halde buluruz. Söz konusu olan yalnızca tüm nesnelerin 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, öznelliğin inşasında kilit önemdedir. Levinas, dehşetin

yol açtığı uykusuzluğa karşı bilincin verdiği uyuma refleksi­ni mekânsallıkla ilişkilendirir; özne mekânda kendini konumlan­dirmek vasıtasıyla kendi tözsellğine ve kendi ismine kavuşma fırsatını yakalar. Uyumak varoluşu bir yerle sınırlandırmaktır. Yer ise alelade bir yer değildir; bir zemini, bir koşulu ifade eder. Bizi çevreleyen şeylerin somut belirlenimleri, alışkanlık bağla­rı ve tarihselliği söz konusu yere bireysel karakterini verir (Levinas bunun için “yuva” sözcüğünü kullanır). Uyku, yer ola­rak temelle kurulan ilişkiyi 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.

Bu tespitler Levinas düşüncesinin evrileceği nokta bakımın­dan can alıcı önemdedir. 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, yuvasını başkaya/başkasına kapatan bilinç, 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 hışırtı­ından başkası içinliğe kaçış olan bu özneleşme sürecinin ba­samaklarını bu kadar hızlı atlamaz; bilinçlenme süreci bu ka­çışın ana uğraklarından biridir. Bilinç bir yere, bir zemine sa­hiptir; konumsuz bir özneyse, öznenin yeniden yok oluşudur. *Hipostaz*’ın dağılmasıdır (Levinas, 2001h, 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. Levinas’ta “burası”, her türlü anlama edimini önceleyen mekânsallığa gönderme yapar; her şeyden önce bilinç için bir zemindir. Levinas *Bütünlük ve Son-*

suz'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 nesneler dünyasına aittir; ancak bilincin zeminini oluşturması nedeniyle diğer tüm nesneler üzerine düşünümün biricik koşuludur (Levinas, 1998c, s. 152-153). Öyleyse diyebiliriz ki özne olayının başladığı yer, var'ın anonim hışırtısından kaçmak için bilincin bir konumdan doğru geliştirdiği dirençte karşımıza çıkar ve o halde bilinç, konumu aracılığıyla öznenin öznelliğine koruyucu bir sınıır çizer. Bu sınır, benin kendisine mesken tuttuğu evinde, dışarının başkallığına karşı kendiyle özdeşliğini pekiştirmesine hizmet edecektir.

Bilincin kendisini konumlandırmasının mekânsal karşılığı yerse zamansal karşılığı da *andır* [*instant*]. Nasıl ki bilinç, konumu üzerinden çizdiği sınırla özneyi kendine doğru mekânsal anlamda kapatıyorsa, an aracılığıyla da zamansal bağlamda beni kendine mahkûm eder. Anın *şimdi* yalnızca kendisine gönderme yaparken, kendisini başkaya açmak yerine özdeşliğe kapatır. An, varlığa tutunmanın, varlığını sürdürmenin zamansal karşılığıdır bir anlamda. Başlangıcını anda bulabilen bir varolan yalnızca kendiyle yükümlüdür. Dolayısıyla anın geleceğin başkallığına açılmaksızın kendisine geri dönüşü, halihazırda kendisine sıkı sıkıya bağlı olan, kendisine bükülmüş olan *Ben*'in onaylanmasıdır (Levinas, 2001f, s. 79). Şimdi ve Ben böylece özdeşliği/kimliğı [*identity*] meydana getiren öz-gönderme hareketini ifade ederler. Benin öznelliğinin bilinç üzerinden zamansal ve mekânsal anlamda bu inşasını Levinas *hipostaz* olarak adlandırır. Hipostaz aşamasında özne, kendi içine kapalıdır; kendine zincirlenmiş bir haldedir. Levinas, daha 1934'te *Esprit* dergisinde "Hitlerizm Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" başlığıyla yayınlanan makalesinde beden üzerine tartışırken aklında hep benin kendisine bu zincirlenmişliği meselesi vardır. Hitlerizmin özünde, biyolojik olanın tinsel ya-

şamın kalbi haline geldiğini iddia ettiğinde (2001i, s. 47), kendi olmanın bedene ilksel ve kaçınılmaz bir biçimde zincirlenmenin bilincine varmak olduğunu düşünür. Ama işte bedenine zincirlenmiş insan, aynı zamanda kendinden kaçma gücü elinden alınmış insandır (Levinas, 2001i, s. 48). Ben [moi] ile kendi [soi] bir birlik arz ederken bu zincirlenme benin sürekli kurtulmak istediği *il y a'nın* geri dönmesine yol açar. Levinas'a göre egodaki trajik öğe 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. Aksi-ne 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; *hazzın* dünya nimetlerinden yararlanmaktan, aklın ışığının ise yöneldiği şeyleri kendi kategorilerine tercüme ederek bunların başkalıklarını ve kendiliklerini asimile etmekten ibaret olduğu; hayırseverliğin ve feda etmenin mevzu bahis dahi edilmediği anın hipostazında *il y a'nın* geri döndüğünün farkına varırız (Levinas, 2001f, s. 84). Yönelim ve arzu üzerinden başkaya kısmi olarak açılıyor olması benin özgür olduğu yanılsamasına yol açabilir. Ancak Levinas, söz konusu özgürlüğün beni, kendi varoluşunun belirleyici karakterinden koruyamayacağından emindir. Beni kendisine mahsur bırakan beni kendisine sıkıştıran bu karakter, benin yalnızlığıdır (Levinas, 2001f, s. 85). Üzerinde durduğumuz nokta, *Varoluştan Varolana'nın* belki de en kilit yeridir. Levinas ilk kez ve güçlü biçimde, benin kendine sıkışıp kalmışlığını ancak kendisini başkasına açmasıyla aşabileceğini ifade etmiştir. Bu açılma, egonun kategorilerinden en radikal kopuşu gerektirir. Gelgelelim bir kopuş gerçekleşecekse bu yalnızca öznenin öznelliğini tesis eden ontolojik kategorileri terk etmesiyle, yani kendisini varlığa sabitleyen varoluşuna mesafe almasıyla değil ama aynı zamanda aklın ışığında ifadesini bulan fenomenolojik perspektifin yerinden edilmesiyle söz konusu olabilir. Yani sa-

dece Heidegger değil, Husserl de Levinas'ın eleştirisinin kapsama alanındadır. 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, benin başkalarına dair yaklaşımını da aynı bilişsel süreç içine yerleştirirken, 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 (Levinas, 1993, s. 37).

Levinas, fenomenolojik indirgemeye öznelerarası bir yapı kazandıran; böylece beni, yalıtılmış bir pozisyonda dünyanın merkezi olma rolüyle çakışma durumundan çıkaran Husserl'e hakkını teslim eder. Yine Husserl'in *burası/orası* dikotomisini merkeze alıp ben ve başkasının pozisyonlarının yer değiştirebilir mahiyetlerine dikkat çekerek benin kendisini başkası olarak görebilme, başkasına açık olabilme ve maruz kalabilme imkânlarına da fenomenolojinin jargonunda yer açması Levinas'ın takdirini kazanır. Dahası Levinas, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'la birlikte indirgemeyi, öznelerarası indirgeme olarak kavradığında bunun yegâne işlevinin, öznelerarası uzlaşıya dayanan bilginin nesnelliğini temin etmek olmadığının farkındadır. Benden başka olan bir benin anlamını soru konusu haline getiren Husserl, başka insanın beni kendi hipostazımdan koparma ihtimaline de ışık tutmuştur. Bu girişim beni "buradan", varlığın kalbinden ya da dünyanın merkezinden, yani benin kendisini ayrıcalıklı olarak konumlandığı yerden ayırmış böylece Husserl'le birlikte başkasıyla karşılaşmada ilksel olanın kurucu önceliği sarsılmış ve öznellik egoizmini idrak etme fırsatı doğmuştur. Bu yüzden 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. Ne var ki

Husserl, felsefesinin en olgun ve üretken döneminde dahi indirgemeyi, daha kusursuz bir bilgi biçimine ulaşmanın aracı olarak düşünmekte ısrar etmiştir (Levinas, 1998a, s. 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 neden budur. Husserl, Batı felsefesi geleneğinin kendi uyanışını bilgiden başka bir yerde görmemekteki ısrarını olduğu gibi devralmış (Levinas, 1998a, s. 89); ben ve başkası arasındaki ilişkiyi bilgisel bir bağlamda düşünmekten asla vazgeçmemiştir (Levinas, 1998c, s. 26-28). Fenomenolojik öznelerarasılık kuramı, egolojik yalıtılmışlığın dışına çıkmaya yönelik bir hamledir. Ancak bu hamleye her seferinde başkasının bilgisini edinme arzusu eşlik eder (Levinas, 1993, s. 101). Oysa Levinas, 1933-45 yılları arasında yaşanan olayların kavramsal bilgide yeni bir perspektifin geliştirilmesiyle anlaşılamayacağının da, bertaraf edilemeyeceğinin de farkındadır. Bu yüzden Husserlci transendental felsefenin son uğraklarını da terk ettiğini söyler (Levinas, 1998a, s. 124). Terk eder çünkü, fenomenolojik tahayyülde başka, bir başka ben olarak değer bulur; başka ego [*alter ego*] ancak empati ya da eşsunum yoluyla, yani yine kişinin kendisine geri dönmesi, başkasının başkalığını kendi bilinç kategorilerine tercüme etmesi yoluyla bilinebilir. Ben, başlangıç ve varış noktasıdır:

Akıl evrenselliğiyle bütünü kapsarken kendisini yalnızlıkta buluverir. Tekbencilik (*solipsisme*) ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir: aklın yapısıdır bizzat. Bunun sebebi aklın düzenlediği duyumların “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 tekbenciliği ortadan kaldırmaz, çünkü onun ögesi olan ışık bizi dış dünyanın efendisi kılar, fakat dış dünyada bize bir eş (*pair*) bulmaya mukte-

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

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 da şüpheli. Derrida, *Şiddet ve Metafizik*'te, Husserl'in, *Kartezyen Meditasyonlar*'da başkasının başkalığına saygı göstermek için elinden geleni yaptığını ifade eder. Husserl'in asıl meselesi ve 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: "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." (Derrida, 2012, s. 115). Dolayısıyla başkasını, *başka ben* olarak tanımayı denemek "tam da Husserl'in yapmadığı şeydir. O, başkasını ego biçiminde, dünyadaki şeylerin başkalığı olmayan başkalığının biçiminde tanımak ister yalnızca (...) 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, s. 116-117). Husserl tam da başkanın, fenomenolojinin genel yaklaşımıyla kavranamayacağı iddiasını net bir dille ortaya koyduğu için düşüncesi açmaza gir-

miştir ve Michel Henry'nin *Maddi Fenomenoloji*'de söylediği gibi Husserl'in dehası, başka hiçbir filozofun onun kadar düşüncesinin içsel zorluklarının farkında olmamasındadır (Henry, 2008, s. 37). Elbette *Kartezyen Meditasyonlar*'ı Fransızcaya çeviren iki isimden biri olarak Levinas'ın bu hususları gözden kaçırmış olduğunu iddia etmek zor. Sanıyorum Levinas, daha çok kendi özgün konumunu netleştirmek adına Husserl eleştirisinin sınırlarını manüpülatif bir tarzda çizmeyi tercih etmiş ki, böylece bilincin *hipostaz*'ının, özneliğin çıkmazını aşmaya neden yeterli olmadığını gösterebilsin. Zira Levinas'a göre zamansal ve mekânsal anlamda hipostaz olayı, beni varlığın anonim hıştırtısının dehşetinden yalnızca görece azat eder. Bilincin gösterdiği direnç üzerinden gerçekleşen bu kurtuluş, benin kendine zincirli olması dolayısıyla tamlığa erişemez. Bunun için başkaya açılmak gerekir. Varlıktan çıkış, benin kendisini başkanın mutlak başkalığına ve indirgenmez farkına açmasıyla gerçekleşebilir ancak. Levinas'a göre bunun anlamı, öznenin kurtuluşunun araçlarını özcede 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*'da, Husserl ve Heidegger üzerinden ikili bir fenomenoloji ve ontoloji eleştirisi geliştiren Levinas, eserinin son sayfalarında etik felsefeye kapı aralar. 1948'de yayımlanan *Zaman ve Başka* bu nedenle kritik bir yerde durur. Zeynep Direk'in belirttiği gibi, Levinas, *Zaman ve Başka* da dahil olmak üzere hiçbir eserinde sistematik bir zaman analizine girişmemişse (Levinas, 2005, s. 29) bu yapının önemi nerededir? Tam da zaman kavramını başkalıkla ilişkisi içinde bir kolektiflik formunun ürünü olarak öne sürmesinde! Bu yüzden Levinas'ın zaman kavrayışını, başkalıkla ilişkisini göz önünde tutarak, ama asıl önemlisi Heidegger'le hesaplaşmada açılan yeni bir başlık olarak ele almak gerekiyor. Bu ilişki bizi nihayet Heideggerci zaman kavrayışından uzaklaştıracak, benin başkasıyla dolaysız, somut ve asimetrik ilişkisinin

bir ürünü olan toplumsallık formuna ve aşkınlık, sonsuzluk, yüz gibi 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 sosyallığın çeşitli figürlerinde, erotizmde, babalıkta, komşuya karşı sorumlulukta– Bambaşkayla, Aşkın olanla, Sonsuzla ilişki olarak sunuyor” (Levinas, 2005, s. 48-49).

Şu halde zaman, yalnız öznenin yalıtılmışlığında ve bu yalıtılmışlık içinde dünyayı karşısına alma tarzında değil, başkayla ilişkisinde irdelenebilir. Peki, ama başkayla ilişkide yalnızlık hangi deneyimde aşılabilir? Bu soruya yanıt verirken Levinas, Heidegger’le savaşında yeni bir cephe açma fırsatını kaçırmaz. Yalnızlığı aşmamızı sağlayacak deneyimin ne olduğu konusunda ölümü adres gösterirken Heideggerci arka planı referans alır ve 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 kolektivite zeminine taşıyacak ilk adımı atar. Reginald Lilly, buradan hareketle Levinas’ın “Heidegger’in *Dasein*’ında, modern yalnızlıkların en derinini” gördüğünü söyler; bu yalnızlık, “*Dasein*’ın kendi kendini aydınlatan, sınırsız bir biçimde kendine-göndermeli dünyasının ötesinde herhangi bir şeyin hiçbir imkânının yokmuş gibi görüldüğü bir yalnızlıktır” (2014, s. 372-373). Gelgelelim durumun gerçekten böyle olduğu tartışmalıdır. Görünen o ki, Levinas, yalnızca zaman üzerine değil, aynı zamanda ölüm üzerine analizlerinde de *Jemeinigkeit* kavramını merkeze alırken *Dasein*’ı yalıtılmış bir özne tahayyülünün içerisine yerleştirir. Önce yalnızlığın, Heideggerci anlamda varlığın bir kategorisi olduğunu söyler; ardından eksistensiye analitikte başkılığın can alıcı bir rolünün olmadığını iddia eder. Heidegger’in *Miteinandersein*’ı da Levinas’ı tatmin etmekten uzaktır. Zira ona göre *Mit* edatı, Heidegger’de beni başkasıyla ortak bir terimin yani varlığın hakikatinin çevresinde bir araya getirmek suretiyle ilişkilendirir; bu ise

yüz yüze değil yan yana bir ilişkiyi ifade eder. Ölüm ise Dasein'ı başkaya açmak şöyle dursun; tecrit ederek yalnızlığa mahkûm eder. Ama bu okuma yalnızca bir koşulla mümkün olabilir: *Varlık ve Zaman*'ın Dasein'ın kaderini, halkın yazgısı içerisinde gerçekleştirebileceğinin ilan edildiği meşhur 74. paragrafının görmezden gelinmesi. Heidegger, şüphesiz burada başkalık üzerinden bir tartışma yürütmez; ne var ki, yalnızca başkalığı referans alıp Dasein'ın Heidegger marifetiyle bir yalıtılmışlığa mahkûm edildiğini iddia etmenin ya da modern yalnızlıkların en derinini Dasein'da görmenin *Varlık ve Zaman* projesinin asıl hedefini ıskalamak bir yana siyasal içerimlerinin deşifre edilebileceği kilit noktayı gizemlileştirmek gibi yıkıcı bir sonucunun olması da kaçınılmazdır.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, *Zaman ve Başka*'da ölüm kavramı, benin başkaya açılmasında merkezî rol oynasa da *Bütünlük ve Sonsuz* veya *Olmaktan Başka Türölü ya da Özün Ötesinde*'de olduğu gibi, cinayetin imkânsızlığı ya da başkasının ölümlünden duyulan utanç ve sorumluluk ekseninde etik bir bağlama henüz yerleşmiş değildir. Daha çok gelecek ve gizemle ilişkisinde anlamını bulur. *Zaman ve Başka*, Levinas etiğinin deyim yerindeyse doğum sancılarına denk düşer. Etiğin kuramsal anlamda ağırlık bulmaması Levinas'ın ölüm kavrayışına da yansiyacak, ölüm, etik içeriğine çok sonradan, önce *Bütünlük ve Sonsuz*'la ardından *Olmaktan Başka Türölü ya da Özün Ötesinde*'yle ve nihayet 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 çıkıyor. *Zaman ve Başka*'da karşılaştığımız şekliyle ölüm fenomeninde, yalnızlık bir gizemin kıyısında konumlandırılıyor. Fakat gizem, bilinmeyene yaptığı göndermeyle olumsuz değil, öznedeki bir ilişki potansiyelini keşfetmemizi sağlamasıyla olumlu bir içeriğe sahip. Şöyle ki, Levinas, benin asla bir başına varolmadığını söylemenin yeni bir şey olmadığını söylerken ilişkide olduğumuz varlıklarla ve şeylerle kuşatılmış halde ol-

duğumuzu yani başka olanla belirli formlarda hep temas halinde olduğumuzu düşünür. Belki bu temaslar benin yalnızlığını aşmaya muktedir değildir; zira varolma olgusunun kendisi ilişkisizdir. Başka olanla her türlü temasta her şey mübadele edilebilir nitelikteyken varolma olgusunun kendisi böylesi bir mübadeleden muaftır. Levinas için de olmak [*être*], tecrit olmaktır: “Ben, ben olmaklığımla bir monad’ım. Varolmam dolayısıyladır 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 varlığımda köklenmiş olmasıdır” (2005, s. 63). Ama işte 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 özne, var’ın anonim hışırtısından ancak bilincin gösterdiği dirençle, *hipostaz* olayını başlatması sayesinde kurtulur. Kapana sıkışmışlıktır çünkü varolan olarak benin varolmasıyla özdeşliği, onu “tıka basa” kendisiyle doldurmaktadır. Yalnızlık başkasından yoksun olmayı imlediği için değil benin kendiyle özdeşliği, benin kendisine tutsak oluşu, kapatılışı anlamına geldiği için trajiktir. Zaman benin bu trajedisine son verir. Yalnızlık bir yandan da zaman yokludur. Öznenin kendisini konumlandığı zaman –yani benin şimdisi olarak *an*– hipostazın zincirini kırmaya muktedir değildir (Levinas, 2005, s. 77). Bunu yapacak olan zamanın başkalığı; başkanın zamanıdır. İşte zamanın ufkunu çizen deneyim olarak ölüm, beni hem gelecek olarak hem de gizem olarak başkayla karşı karşıya bırakarak varoluşumla olan özdeşliğimi yıkar.

Levinas, ölüm deneyiminin ipuçlarını ıstırap duygusunda arar. Yalnızlığın izlerini, hiçliğin endişesinde değil, ihtiyacın ve çalışmanın ıstıرابında takip edeceğini söyler. Benin kendisiyle dolu olmasının, kendisine kapalı halde kalmasının ıstırabıdır bu: “Varlığa doğrudan doğruya maruz kalma olgusudur ıstırap. Kaçmanın ve geri çekilmenin imkânsızlığından oluşur. ıstırapın tüm kesinliği bu geri çekilişin imkânsızlığında yatar. Ya-

şama ve varlığa kısıtılmışlık olgusudur o. Bu anlamda ıstırap hiçliğin imkânsızlığıdır” (Levinas, 2005, s. 96). İstırapta hiçliğin imkânsızlığıyla ölümün yakınlığı yan yana durur. Özne, ıstırap içinde mümkün olanın sınırına varır; zincirlenmiş ve edilgin bir haldedir: “Ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide artık bir özne olmadığı bir olayı haber verir” (Levinas, 2005, s. 97). Ölüm mutlak bilinmez, mutlak erişilmezdir. Her ışığa yabancı, herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan gizemdir. Heidegger’in söylediğinin aksine imkânsızlığın imkânı değil, imkânın imkânsızlığıdır. Ya da Simon Critchley’nin söylediği gibi, bizi metafenomenolojik bir başkalığa taşıyan deneyimdir. Öznenin herhangi türden bir idrak kapasitesine indirgenemediği için Heideggerci anlamda ölümüne yönelik olmanın kahramanlığının altını oyar (2005, s. 77).

Ölümün bu gizemi öznenin mutlak anlamda başka olan bir şeyle ilişkide olduğunu gösterir. Başkalığın geçici belirlenimlerinden farklı olarak ölümün başkalığı varoluşu kuşatır; ölüm başkalıktan oluşma bir şeydir ki zaten bu sayede öznenin yalnızlığını pekiştirmek şöyle dursun darmadağın eder. Onu anın şimdisindeki yalnızlığında çıkarıp geleceğin ufkuyla buluşturur. Levinas’ta gelecek hiçbir şekilde yakalanamayacak olan şeyin adıdır: “[Ö]ngörülen ve tasarlanan gelecek, hakiki, otantik gelecek değil, olsa olsa geleceğin şimdisi. Gelecek yakalanamayandır, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki başka ile ilişkinin ta kendisidir” (2005, s. 102-103). Ölüm ve gelecek, öngörülemez, yakalanamaz ve benin şimdisine dahil 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 şimdisinden başkasının geleceğine atılan adım, kolektif öznelarası bir ilişkinin tesis edilmesiyle mümkün olabilir. Benin zamandan yoksun oluşu başkasının zamansallığıyla, benin şimdisi, başkasının geleceğiyle aşılabılır (Levinas, 2005, s. 108).

Levinas başkasıyla ilişkinin somut belirlenimini bu aşamada dışilikle (ve sonra da oğulla) kurulan ilişki bağlamına yerleştirmekle yetinir: “Başkanın başkalığının saflığında belirlediği bir durum var mıdır? (...) Hangi başkalık aynı cinsin iki türünün zıtlığına saf bir biçimde ve basitçe girmez? Mutlak olarak karşıt olan karşıtın, bağlılaşıyla arasında kurulabilecek ilişkiden hiçbir biçimde etkilenmeyen karşıtlığın, terimin mutlak bir biçimde başka olarak kalmasına izin veren karşıtlığın dışı olduğunu düşünüyorum” (2005, s. 114). Başkalık, dışilikte nötrleştirilmeksizin muhafaza edilebilir. Dışiliğin ayırt edici yanı, aklın ışığından kaçan bir varlık kipini, bizzat gizemin kendisini ifade etmesidir: “Dışının başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir (...) 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). *Eros*, dışının başkalığıyla, bu başkalığı aynı olana indirgemeksizin temas etmeyi mümkün kılar; çünkü başkasına sahip olmayı ya da onun üzerinde iktidar kurmayı hedeflemeyen bir ilişkilene tarzıdır: “[*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 (...) İmkân dahilindeki 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, *oğulla* ilişkidir. Levinas'a göre oğul, ne benin eseridir ne de mülkiyetindedir. Oğulla ilişkiyi, muktedirlik ve sahiplik kategorileri tarif edemez. Nihayet benin başkasında erimeksizin ve başkası

üzerinde iktidar kurmadan başkasıyla ilişkilenebilirliği olanaklı kılan veludiyet ya da daha aşına olduğumuz bir ifadeyle doğurganlıktır [fécondité] (Levinas, 2005, s. 121).

Gelgelelim Levinas'ın daha sonradan terk edeceği bu çözümlemeleri bir dizi sorunu beraberinde getirir. 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. İkinci olarak aileyi içine oturduğu sosyal ve politik bağlamından soyutlayarak ben ve başkası arasındaki yüz yüze ilişkiye bir örnek olarak sunmak mümkündür ama hem yeterli değildir hem de fazlasıyla sorunludur. Üçüncü olarak, Levinas'ın başkasının sorumluluğunu radikal bir biçimde üstlenmeyi hedef alan radikal etik tahayyülü için aile ilişkileri alanı fazlasıyla dardır. Bu sorunlar bilhassa *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın başına epeyce dert açacaktır. Zira *Zaman ve Başka*'nın aksine *Bütünlük ve Sonsuz*'un kavramsal hazinesi, başkalık tartışmasının içine oturduğu kavramsal bağlamı alabildiğine değiştirip zenginleştirirken veludiyet düşüncesi neredeyse olduğu gibi bırakılmıştır; haliyle bu değişikliğe de zenginliğe de ayak uyduracak güçte değildir.

Ontolojinin emperyalizmi ve başkalık etiği: *Bütünlük ve Sonsuz*

“Dünyanın fethi, yani dünyanın tenleri bizimkinden farklı ya da burunları bizimkilerden az daha yassı olan insanların elinden alınması işi, üzerinde düşünülecek olursa, pek de hoş bir şey değil. Ancak fikir kurtarıyor bu davranışı. Ardındaki fikir – yani duygusal bir bahane değil, gerçek bir fikir, bu fikre duyulan menfaatsiz inanç.”

– Joseph Conrad (2007, s. 14)

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde savaş halinin, ah-lâkı askıya aldığını, koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre için feshettiğini söylerken benin başkasıyla ilişkisini çok daha geniş bir zeminde tartışacağının sinyallerini verir (1998d, s. 21).

Daha bu satırlarda politika sahneye çıkar ve her yolu kullanarak savaşı öngörme ve kazanma sanatı olarak tarif edilir. Savaş hali, ontolojinin ve beraberinde getirdiği –Levinas’ın diliyle çokluğa tek bir düşünce edimi altında kazandırılan birliğin adı olan³ (1999, s. 39)– *bütünlük* arayışının politik bir sonucudur. Bütünlük kategorisi Levinas için kritik önemdedir. Öyle ki, Peperzak’ın ifadesiyle Levinas, bütünlükçülüğü Batı geleneğinin “ilk günah”ı olarak görür. Bütünlüğü yakalamayı arzulayan tavrın sırrı, tüm farkları tek bir kökensel ve kapsayıcı gerçekliğe, *aynıya* indirgemektir (Peperzak, 1997b, s. 114). Savaş bu indirgeme teşebbüsünün politik tezahürüdür. Öyleyse barış, metafiziği yolundan çıkaran bütünlük eğilimini bertaraf etmekle mümkün olabilir. Levinas bu sorumluluğu etiğin omuzlarına yükler. Çünkü sadece etiğin ilk felsefe olduğu bir metafizik başkaya yönelme arzusundadır; geleneksel ontolojinin ve epistemolojinin başkayı *aynıya* indirgeyen bütünlük arayışı karşısında başkaya mutlak başkalığını ve indirgenemez farkını yalnızca böylesi bir metafizik teslim edebilir.

Varlığın savaşta kendisini gösteren yüzü, Batı felsefesine hükmeden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireylerin rolü tamamıyla bu bütünden türer. Yani varlığın savaş halindeki görünüşe gelme tarzı, bütünlük kavramıyla ilişkilidir ve bireyler, bu bütün içindeki rollerine göre tanzim edilirler. Ontoloji bütünlüğün ve aynının, etik sonsuzluğun ve farkın dilini konuşur. İşte etiğin beraberinde getirdiği ahlâkî bilinç ancak barışın kesinliğiyle savaşın aşıkârlığına hükmedebildiğinde kendisini politikanın alaycı bakışından kurtarabilecektir. Ontoloji ve politika savaş mantığında yan yana gelirken bu kutsal ittifakı bozguna uğratacak olan yegâne araç ahlâkî bilincin filizlenebi-

3 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).

leceği bir etik tahayyüldür. Levinas teleolojik olarak ulaşmayı hedeflediği bu etik momentini, mesihsel bir barış eskatolojisi olarak kavrar. Mesihsel eskatoloji, savaşın ontolojisinin üzerine çıktığında ahlâk, politikanın karşısında bir pozisyon alır; koşulsuzluğunu ve evrenselliğini ancak bu surette ilan eder (Levinas, 1998d, s. 22). Yalnız bu eskatolojik vizyona damgasını vuran, mesih kavramının ima ettiğinin aksine kişisel bir kurtuluş motifi değildir. Levinas, bütünlüğe karşı sonsuzluğu davet ederken, öznelci bir tahayyülden de uzak durmaya çalışır: “Savaşın katı yasası, varlıktan mahrum bırakılmış, güçten düşmüş bir öznelliğin değil, nesnellikten daha nesnel olan sonsuzun karşısında parçalanır” (1998d, s. 26). Haliyle Levinasçı eskatolojinin referansı teolojiden çok etiğedir; tarihi durduracak kişinin gelişini müjdelemez; başkasının acısını duyacak kişiyi talep eder. Catherine Chaliier’in dediği gibi başkasının çağrısına kulak veren herkes mesihtir (2005, s. 50). Gelgelelim gerçeklik etiğın değil ontolojinin, başkanın değil aynının hükmü altındadır. Levinas, her fırsatta Batı felsefesi tarihinin aynının düşüncesi olduğunu dile getirirken de aslında bu hükümlerlikten duyduğu rahatsızlığı dışavurmaktan başka bir şey yapmaz: “Şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitos, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos, Aynı’nın totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır” (2001a, s. 117). Levinas, *Akla Gelen Tanrı Üzerine*’de felsefenin de suç ortağı olduğu aynılaştırma prosedürlerinin Avrupa kültürünün krizinin farklı görünümlerinden birini meydana getirdiğini söylerken de aynı sorun etrafında dolaşır. Bilinmeyen doğrudan aynının, aşına ve alışıldık olanın diline tercüme edildiğinde “güneşin altında yeni bir şey” kalmayacaktır. Belki de güneşin altındaki yegâne unsur olan başkaya, başkasının sorumluluğunda kendisini gösteren aşkınlığına açılmak gerekirken aynının emperyalizmi, bizzat felsefe aracılığıyla başkanın başkalığını kendi kategorilerinde massetme yoluna gitmiştir (Levinas, 1998b, s. 12-13). Felsefe varlığı düşünme tarzıyla, ben-olmayanın indirgenemez yabancılığını benin bilincinin kategorilerine tercüme etme imkânı bulduğunda, bilincin varlıkla olan ilişkisi,

dünyayı baştan aşağıya kuşatan bir hareket formunu alır. Böylece varlığı düşünmek, aynı olanı düşünmek halini alır: “Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka’ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzden ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur” (Levinas, 2001b, s. 131).

Gelgelelim başka, aynıya direnip felsefeyi başarısızlığa uğratır. Bütünlük ve sonsuz arasındaki gerilim, aynının başkaya kendi formunu verme çabasıyla, başkanın aynıya karşı sergilediği direniş arasındaki gerilimdir. Bütünlüğe karşı sonsuz, sonsuzun aşkınlığı hep iş başındadır. Bütünlüğün bütün temalaştırma prosedürlerini lağveder. Böyle de olması gerekir çünkü sonsuzluk tam da düşüncenin düşünme kapasitesini sınırsızca aştığı için sonsuzdur. Sonsuzu düşünme “düşünülen den fazlasını, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir” (Levinas, 2001a, s. 124). Sonsuz ne ispat edilebilir ne de deneyimlenebilir karakterdedir; ona ancak tanık olunabilir (Levinas, 1996c, s. 103). Böylesi bir 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 uğurda Levinas, sonsuz fikrinden beslenen metafizik aşkınlıkla mutlak başkayla kurulan ilişkiyi etik vasıtasıyla birbirlerine bağlamayı denerken, *Bütünlük ve Sonsuz*’un birinci kısmının ilk ana bölümünü bütünüyle bu konuya, metafizik ve aşkınlık sorununa ayırır. Caputo’nun söylediği gibi Levinas için içkinliği kırıp, metafizik arzu-yu dışsallıkla buluşturacak olan başkasının buyruğudur (2005, s. 76). Peki, nedir metafiziğin arzusu? İzin verin önce bu konuyu netleştirelim.

Levinas, *Zaman ve Başka*’da, Heidegger’in iddia ettiğinin aksine dünyanın bir gereçler toplamı değil bir nimetler toplamı olduğunu söylüyordu. İnsanın dünya içindeki yaşamı, dünyayı dolduran nesneler üzerinden anlam bulmaktaydı ama bu anlam pratik işlev ve yararlanma ile değil, nimet ve haz alma ile

belirlenmekteydi (Levinas, 2005, s. 86-87). Moyn'un söylediği gibi Heidegger, meşhur çekicini insanın kullanımına verdiğinde Husserl'den ayrılarak kullanım ilişkisini temsil ilişkisine öncel hale getiriyordu. Levinas ise çekiçe ilişkiyi belirli türden bir amaçlılık olarak kavrayarak, çekiçe kurduğumuz kullanım ilişkisini tatmin yaratan bir ilişkiye tercüme ederken *hazzı* devreye sokuyordu (Moyn, 2005, s. 248). İşte Levinas'ta haz [*jouissance*], 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 oluşturmaları 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, 1998d, s. 112-113). Yaşamak, yaşamdan haz almaktır ve haz, yaşamın başkasıdır. Buradan bakıldığında mutluluk yalnızca acının yokluğu olarak tarif edilemez; tüm ihtiyaçların başkayla ilişki yoluyla tatmin edilmesiyle elde edilebilir. Tatminle ulaşmaya çalıştığımız şey bir anlamda tamamlanmadır. Kişinin kişiselliği olarak benin kendiliği [*ipseity*] hazzın yol açtığı mutluluğun bir neticesidir. *Ipseity* olarak kendilik, egonun bağımsızlığıdır; varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu unsurlardan hoşnut bir şekilde dünyaya kök salar ve başka olan ne varsa, şeyler ve hayvanlar da dahil olmak üzere kendinin kılar. Buradan hareketle Pepperzak, Levinas'ta karşılaştığımız biçimiyle hedonistik kendiliğin [*ipseity*] başkalıkla ilişkisinin faydacı bir kendinin kılma ya da saf estetik bir seyir düzeyinde olduğunu söylediğinde haklıdır (1997a, s. 122). Ama haz bir eliyle bağımsızlığı, ayrılığı tesis ederken diğer eliyle beni kendisine kapatır. Ayrılığın bu biçimi, bir yalnızlık olarak tecessüs eder: Haz benin yalıtılmışlığıdır (Levinas, 1998d, s. 117).

Ben, hazzın meydana getirdiği mutlulukla da varlığın üzerine yükselebilir; ancak kazandığı bu otonom karakter, yalnızca varlıkla ilişkisinde bir anlama sahiptir. Ben olmak mutlu ol-

maktır ama başkayla ilişki yalnızca haz duyma ve ihtiyaçların tatminiyle belirlendiğinden, mutlu olmak bir o kadar da ben olmaktan mahrum kalmaktır (Levinas, 1998d, 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 (1998d, s. 134). Ama şunu da göz ardı etmemek gerekir ki, Levinas için egoizm ve haz, sonsuzluk fikrinin ve başkasıyla ilişkinin şartıdır. Metafizik arzu, sadece ve sadece kendine kapanmış, haz duyan, egoist ve tatmin olmuş bir varlıktan doğabilir (Levinas, 1998d, s. 148). 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 okunabilir. 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 varsayar. Hazzın tam anlamıyla deneyimlenmediği yerde, öznenin sahip olduklarını sorguya açması beklenemez. Benin başkaları için yaşaması için, hazzını duyduğu dünya nimetlerini başkalarına sunmayı istemesi zorunludur ama Peperzak'ın dediği gibi bunun gerçekleşmesi için her şeyden önce benin dünya nimetlerinden zevk alması gerekir (1995, s. 190). Hazzın olmadığı yerde arzudan söz edemeyiz. Arzu da bir yönelmedir hiç şüphesiz ama hazzdan farklı olarak “başka”ya yönelme süreci, içinde yaşadığımız evden [*chez soi, at home*] dışarıya [*hors-de-soi*]⁴ bir hareketi ifade eder. Aslında arzu, kendinden çıkıp başkaya yönelen bu hareketin motive edici unsurudur. Metafiziğin ar-

4 “soi”, bilindiği gibi “kendî”, “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.

zuladığı başka, bir yolculukla, iklim ya da çevre değişikliğiyle veyahut da yediğim yemekle, yaşadığım yerle, izlediğim manzarayla erişilebilir değildir. Bunların görelî başkalıkları metafizik arzuyu tatmin etmeye yetmeyecektir. Metafizik arzuysa, mutlak başkayı arar (Levinas, 1998d, s. 33). Arzuyu harekete geçiren şey ihtiyaç değildir. İhtiyaç tatmin edilebilir bir eksikliğe gönderme yapar; oysa arzu, arzuladığı şeye yaklaştıkça tatminsizliği artar. Bir yoksunluğun, bir eksikliğin tamamlanmasıyla doyurulabilecek bir güdü de değildir. Aksine sonsuza yöneldiği için kendisi de sonsuzdur. Bizzat tatmin edilemez olanı, her şeyin ötesinde olanı, arzulandığı ölçüde arzuyu doyumak yerine daha da derinleştiren, kıskırtan şeyi arzular. Diğer yandan ve belki de daha önemlisi arzunun ihtiyaçtan, ihtiyacın nesnesiyle girdiği ilişkide nesnesini tüketebilme kapasitesine sahip olması bakımından ayrılmasıdır. Özkan Gözel'in de altını çizdiği gibi Levinas'ta ihtiyaç, nesnesinin 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 (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, 1998d, 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 Tanrı'yı, kimi durumlarda tüm insan-

lığı ifade eder. Mutlak başkanın tezahürünün ilk bakışta farklı farklı boyutları olduğu düşünülebilir ama Levinas'ın sonsuz, Tanrı'yı 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 başkasıysa mümkün olabilir ancak. İşte bu terim, "ben"dir. Bu yüzden Levinas, metafiziğin arzusunun nesnesi olan mutlak başkalığa dair analizini en azından bu döneminde benin benliğine yoğunlaşarak yürütür. Ben olmak, bir göndermeler bütününden türetililecek her türden bireyselleşmenin ötesinde bir kimliğe, bir özdeşliğe sahip olmaktır.⁵ 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 to-tolojinin eseri değildir. Özdeşleşmenin eşsizliği A'nın A olduğu bir formalizme indirgenemez. Başkanın başkalığı ne "A, A-olmayandır" formülüne dayanan çelişkiler mantığıyla ne de bir

5 "identity/identité", hem Fransızca'da hem İngilizce'de bir tarafıyla kimliğe gönderme yaparken bir tarafıyla da özdeşliği ifade eder. Enteresan 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.

sistem birliğinde benim başkaya katıldığı ya da başkasıyla uzlaştığı diyalektik mantığıyla teslim edilebilir (Levinas, 1998d, s. 150). Kendiliğin soyut temsili üzerine düşünmek ve başkalığı bu temsilden hareketle kavramayı denemek yerine ben ve dünya arasındaki somut ilişkiyle hareket etmek gerekir. Bu somut ilişkiye yakından baktığımızda, benim dünyada bir süreliğine konuk olduğumu [séjour, sojourn] görürüz. Benim, 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, 1998d, 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, benim emrine amadedir: *Her şey buradadır ve her şey bana aittir.*

Peperzak buradan hareketle, Levinas'ın benim hanesiyle kurduğu ilişkiyle Batı kültür dünyasına hükmeden egonun yasası arasındaki bağı, ekonomi kavramı üzerinden açıklarken can alıcı bir noktayı yakalar. Ekonomiyle egoloji arasındaki bağı kuran şey, tam da egonun benliğini hanesine borçlu olmasıdır. 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. Hanenin yasasıyla egonun yasasının yolları burada kesişir. Ekonominin etimolojisi bizi bir hanenin [oikos] idare ve muhafaza edilmesine götürür (Peperzak, 2005a, 244).

Levinas'a göre aynının tahakkümü bu noktada başlar. Her şeye sahip olduğum, her şeyin emrime amade olduğu; dünyanın yabancılığına rağmen kendimi dışarıya kapatıp içeriden varlığımı muhafaza etmenin, sürdürmenin araçlarını bana su-

nan bu yer, sahipliği meydana getirir. Sahiplik, bana başka olanın başkalığını askıya alma aracı olarak aynının yöntemidir. Başkanın asimilasyonu ve benin emperyalizmi, ben ve dünya arasındaki ilişkinin bu şekilde dizayn edilmesiyle başlar. Dünyanın başkalığının kendiyile özdeşleşmeye dönüşmesi, yani aynının özdeşleşmesi tam da bu yüzden bir totoloji ya da diyaletik bir karşıtlığın ürünü değildir; aksine egoizmin somutluğudur. Benin kendisiyle özdeşleşme sürecinin egoizmin bu somutluğunun kategorilerinden hareketle masaya yatırılması zorunludur. Zira Levinas'a göre metafiziğin imkânı tam da burada saklıdır ve ancak egoizmin aşındırılmasıyla bu imkân gün yüzüne çıkarılabilir. Bu ise Batı felsefesi geleneğinin zemininin bütünüyle terk edilmesini gerektirir. Sokrates'ten bu yana tüm Batı felsefesine yön veren bir dayanaaktır egoizm. Sokratik hakikat ideali, aynının kendine yeterliliğine, kendiliğinde [ipseity] kendiyile özdeşleşmesine dayanır: "Felsefe bir egolojidir" (Levinas, 1998d, 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 düşer. Bu noktada yanıtını arayan soru, egoizm olarak meydana gelen aynının, başkayla onu başkalığından mahrum bırakmaksızın nasıl ilişki kuracağıdır.

Levinas'a göre bu soru metafiziğin kurucu sorusudur ve ancak etikten hareketle yanıtlanabilir; bu yüzden Heidegger'in iddia ettiğinin aksine ilk felsefe ontoloji değil etikdir: "Etik, felsefenin bir dalı değil, ilk felsefedir" (1998d, s. 304). Metafizik ilişki, başkanın aynı içinde çözüldüğü bir temsil ilişkisinden doğru tesis edilemez. 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, 1998d, s. 87). Yabancı [l'étranger] yuvasında ikamet edeni rahatsız eder. Benin kendisiyle baş başa kaldığı ve dış dünyanın yabancılığına sınır çekerek kendisini korumaya aldığı yerin huzuru, başka in-

san, yabancı tarafından bozulur. Benin huzurunun bozulması, bir temsil rejimi içinde başkanın başkalığını massederek kendini var eden egoizmin sarsılmasıdır. Başkası üzerinde benin bir gücü yoktur, benim yerimde değildir, benim kavrayışından kaçır, benle başkasının ortak hiçbir kavramı yoktur. Ben ve başkası arasındaki ilişkide “ve” bağlacı ne bir kutbu diğerine 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 bir konuşma olarak vücuda gelir. Bu ilişki, aynının bütünlüğünü meydana getirmez, aksine beni sonsuza, bütünden taşan, bütüne sığmayan ve benin her türlü çabasına rağmen de sığdırılamayacak olan sonsuza açar (Levinas, 1998d, s. 39). Bütünlükle sonsuzluk arasındaki fark ilk elden burada belirir: Bütünlük tümüyle kuramsalken sonsuz baştan sona ahlâkîdir (Levinas, 1998d, s. 83). 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 *Aşkınlık 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 karşı 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 uygulamaz 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 sığınamaz. Sorgulama olayı, Ben'in safdil kendiliğindeliğinden utanç duymasıdır; Aynı'nın aynılaştırması 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).

Öyleyse Levinas için etik, yalnızca bilginin eleştirel özünü yerine getiren felsefi bir pratik değil aynı zamanda benin benliğinin sorguya açılması olayıdır. Bu yanıla etiğin amacı, benin kendiliğini tesis ettiğı aynılaştırma pratiklerini teşhir ederek bütünlüğün başkalık üzerindeki emperyalizmini, aynıının başkalığa uyguladığı asimilasyonu ortadan kaldırmaktır. Etik bu nedenle ilk felsefedir (Levinas, 1985, s. 77). Benin başkasıyla ilişkisini irdelemek yoluyla etik, başkayı ve başkasını nötrleştiren kuramın ve ontolojinin aksine metafiziğe arzuladığı şeyi, sonsuzu sunacaktır.

Yüz, sonsuzluk, Tanrı

"Ne yapalım bizler, birçok başka halklar gibi, ayıbımızı, kara lekemizi alnımızda, kırımizi yüzümüzde taşıyoruz!"

– Assia Djebar

Ontolojiden etiğe doğru Levinasçı makas değişikliği sayesinde Husserl ve Heidegger'den sonra nihayet benin başkasıyla ilişkisinin somut bir zemine yerleşme imkânı bulduğuna tanık olu-

yoruz. Elbette Husserl'in de Heidegger'in de başkalık bahsindeki kurucu pozisyonları inkâr edilemez. Levinas da bunun farkındadır. 1995'te Richard Kearney ile yaptığı bir söyleşide, büyük düşmanı Heidegger için dahi onun yolundan öyle veya böyle geçmeden ciddi anlamda felsefe yapılamayacağını dile getiren Levinas, *Varlık ve Zaman*'ı Husserlci fenomenolojinin bir ürünü olarak görmüştür (2001h, s. 262). Husserl, bilginin fenomenolojik çözümlemesinin radikal imkânlarını sunarken, bu imkânlarla gündelik varoluşun içinde somut bir zemin kazandıran Heidegger olmuş (Levinas, 2001h, s. 263); 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 söyler, çünkü "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" (2001m, s. 77).

Gelgelelim Levinas bu yeniliği pek hayra yormaz. Ona göre Husserlci fenomenolojide, ontolojik emperyalizm giderek daha fazla görünür hale gelir. Varolanın varlığı, bu felsefe içerisinde aklın ışığından dolayım lanmak suretiyle kendisine yer bulabildiğinden, idrak edilebilirliği ölçüsünde söz konusu edilir. Heidegger momentinde bu eğilimin yok edici sonuçları olacaktır. Zira eğer Heideggerci düşüncede varolanın bilgisinin koşulu varolanların varlığının kavranmasıysa, bu, varlığın varolanlar üzerindeki önceliğini kabul etmekten ve felsefenin özünün ne olduğuna varlık üzerinden karar vermekten başka bir anlama gelmeyecektir. Artık başkasıyla ilişkiyi varlıkla ilişkinin altına koymak zorundayızdır. Felsefe tarihine her baktığımızda orada varlığın tarihini görüyorsak bunun sorumlusu Heidegger'dir (Levinas, 2011a, s. 60). Daha da önemlisi, başkalığın ve başkasının varlık uğruna feda edilmesidir. Peperzak'ın dediği gibi varlığın ilk ve son söz olduğu yerde başkasının varolu-

şunun saygınlığına yer yoktur; bu yüzden son kertede Heideggerci ontolojinin verdiği mesaj etiğin imkânsızlığıdır (1997a, s. 210). Bu yüzden Levinas haklı olarak “insanda sorgulanan her şey ‘varlık nedir?’ sorusundan mı gelir?” (2011a, s. 59) diye sorarken verdiği yanıtın olumsuz olması kimseyi şaşırtmayacaktır. Nihayetinde Levinas, sonsuzluğu başkasının yüzünde ararken, Heidegger, başkasının yüzüne bakmayı aklından bile geçirmemiştir.

Başkasının yüzüyle karşılaşmanın etik somutluğu, bu yüzde dile gelen emir ve bu emre boyun eğmeyle açılan sonsuzluk boyutu, Levinas düşüncesinin kalbini sunarken aynı zamanda başkasını indirgenemez başkalığında tanımanın somut koşullarını da netleştirir. Bu koşullardan ilki, Batı felsefesi geleneğinin başat pratikleri olan temalaştırma ve kavramsallaştırma mekanizmalarını devre dışı bırakmaktır. Her iki pratiğin de ortak özelliği başkaya sahip olmayı [*posession*] ve başkayı basılamayı [*supression*] üretiyor olmalarıdır. Bir temellük etme, gerçekliğin bir sömürüsüdür söz konusu olan. Bunun için Levinas, ilk 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 başkayı başkalığında kabul etmeyi şiar edinen bir etiğin, temalaştırmayı ve kavramsallaştırmayı yönteminin dışında bırakması bu nedenle bir zorunluluk arz eder: Tematikleştirmenin ve kavramsallaştırmanın işe koşulduğu an, ontolojinin hükümlerliliğinin başladığı andır (Levinas, 1998d, s. 46-47). Oysa Levinas’a göre varlığın kavranışı, başkasıyla ilişkiyi domine etmez; aksine bu ilişki varlığın kavranışına hükmeder. Başkasıyla yüz yüze konuşmayı esas alan somut ilişki, tüm ontolojiyi önceler. Ama bu ilişkinin hakkını vermek için ben ve başkası ya da aynı ile başka arasında bir özdeşleşme arayışının terk edilmesi ve bu iki kutup arasındaki ayrılığın [*separation*] kabul edilmesi gerekir. Benin tematikleştirme ve kavramsallaştırma vasıtasıyla, bütün başkalığı kendi kategorilerin-

de eriterek tesis ettiği. bütünlüğü, sonsuzluk fikriyle yerinden edecek olan olumlu hareket ancak *ayrılık*la, ayrışmayla meydana gelir. Ayrışmanın kendisi ise somut bir ahlâkî deneyimden doğar. Ayrışmada benin kendi talepleri üzerindeki tasarrufuyla başkasının talepleri üzerindeki hakkının karşılaştırılmazlığından doğan bir asimetri söz konusudur. Ayrılık, benin kendisiyle başkalarına bakışının aynı olmasının, ben ve başkasını bütünlemenin radikal imkânsızlığıdır (Levinas, 1998d, s. 53). Ben ve başkası arasındaki asimetrinin idrakı, başkasının indirgenemez farkının benin kategorileri tarafından massedilemez, asimile edilemez oluşunun kabulü bize sonsuzluk fikrini verir. Sonsuz, bilincin nesne edinemeyeceği, düşünebileceğinden fazlasını düşünmek isteyen bir düşüncenin arzuladığı şeydir. Bakışın ufkunu aşar. Arzu sonsuzun hiçbir ölçütle ölçülemeyecek sonsuzluğunun peşine düşer. Arzunun ölçmeye çalıştığı bu aşırılığın adı yüzdür [visâge]. Öyleyse metafizik arzu, ben ve başkası arasındaki asimetrik ayrılığın kabulüyle beliren sonsuza ancak başkasının yüzü aracılığıyla tanıklık edebilir. Aşkının imkânı, bende değil başkasının yüzündedir; başkası bizzat yüzü dolayısıyla aşkındır. Bu aşkınlığa erişmenin bedeli varlığın yerine iyiyi seçmek, önceliğı egoya değil başkaya, yabancıya vermektir. Egoist olmayan ve varlığın ötesindeki iyinin peşine düşen arzu, adaleti bu yoldan gün yüzüne çıkarır (Levinas, 1998d, s. 63).

Levinas, adaleti tesis eden başkasının yüzüyle karşılaşma deneyimini temalaştırmanın ötesine geçen bir kavrayışla taçlandırmak ister. Bunun için vahiy [revelation] kavramına başvurur.⁶ Levinas'ın Yahudi geleneğinin teolojik referanslarından beslendiğı bilinen bir şeyse de burada vahyin ifade ettiğı şey, benin inisiyatifinde açığa çıkartma biçiminde gerçekleşmeyen bir bilme edimidir. Vahiyde söz konusu olan şey, yüzün kendisini herhangi bir forma işaret etmeksizin beyan etmesidir. Yüz,

6 Bilgi edinme sürecinde benin edilgin başkasının etkin pozisyonlarını güçlü bir şekilde ifade edeceğini düşündüğüm için *revelation*'ı "vahiy" olarak tercüme ediyorum. Ancak vahyin kendine özgü teolojik anlamı bağlamın önüne geçtiğinden kimi durumlarda "ifşa olma"yı kullanacağım.

yaşayan bir mevcudiyet, bir ifade, bir *epifanidir*; kendini beyan etme tarzı konuşmadır. Yüz konuşur. Yüzün beyanı söylemdir. Başkasının kendisini yüzü 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; dışsallığın [*exteriority*] mevcudiyeti, dışsal varlıkla kökensel bir ilişkidir. Benden yüksekte ve öngörülemez olan başkasının mevcudiyeti, beni, yani başkasını buyur edeni tahakkümü altına alır. Levinas'ın tahakkümden kastı bir iktidar kurma biçimi değil, anlamın, dilin, aşkınlığın ve niha yet hakikatin kaynağının başkası olduğudur. Hakikat, hakiki olanın seyriyle değil başkasıyla ilişkide gün yüzüne çıkar. Öyleyse hakikati toplumsal ilişkiden azade düşünmeyiz. Toplumsal ilişki, başkasına başkalığını teslim eden arzuyla tesis edilen adalet; adalet ise 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. Tüm bu unsurları bir araya toplayan şey hiç şüphesiz dildir.

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 alışverişiye 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. Levinasçı jargonda söylem, mutlak yabancı olanın deneyiminden başka bir şey değildir (1998d, s. 73).

Başkasıyla dil aracılığıyla kurulan ilişki, beni bütün formlarla bağını koparmış bir çıplaklıkla, yani *kath auto* başkalıkla iliş-

kiye 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 yoksulluk ve mahrumiyet olarak belirir. Levinas yüzün çıplaklığını, yalnızca dikkatimizi onun mahrumiyetine ve yoksulluğuna çekmek için değil aynı zamanda yüzü olası tüm kültürel kodlamalardan arındırmak için vurgular (2003a, s. 36). İlk bakışta detay gibi görülebilecek bu arındırma işlemi aslında Levinas terminolojisinde merkezî bir rol üstlenir. Yüzün soyutluğu, kimin yüzü olduğundan ziyade beni neye çağırdığıyla ilgilenmemiz gerektiğini gösterir. Levinas, Philippe Nemo'yla söyleşisinde, başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolunun onun gözlerinin ne renk olduğunu dahi fark etmemekten geçtiğini söylerken bu soyutluğun altını çizer (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, benim bilincini yerinden eder: “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 benim başkasını tanıması, açlığı tanımasıdır. Başkasını tanımak, yükseklik boyutundan bana “Sen” diye seslenene cevap vermektir. Sahip olduğum dünyada cömertlikle verdiğim yanıt, egoist konumumdan tümüyle bağımsızdır (Levinas, 1998d, 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 benim aleyhine bozduğundan dünyayı ortaklaştırmaktır.

Yabancı, dul ve yetim olanın tüm yoksulluğu içinde ama aşkın/yüksek [*trans/ascendance*] bir konumdan bana yalvarması,

Levinas'a göre ilahî boyutu açar. İlahî olan yüzde açığa çıkar. Paradoks gibi görünse de ateist bir boyuttur bu. Levinas için metafizik ateizmin anlamı, metafiziğin teolojiyle değil etikle temasında açığa çıkar. Tanrı en üst ve nihai mevcudiyetine, insanlar arası ilişkide varır. Tanrı'yı, doğrudan ona yönelmek suretiyle değil, onun kutsal yaşamına katılmak yoluyla da değil ama yüz yüze ilişkide kavrayabiliriz. Tanrı'nın görünmez oluşu, onun tahayyül edilemez oluşundan değil, yalnızca adalet vasıtasıyla erişilebilir oluşundan gelir. Tanrı'nın, insanlar arası ilişkiden azade bir anlamından söz etmek mümkün değildir (Levinas, 1998d, 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 Tanrı'nın başkasının yüzündeki belirişini *iz* ve *o'luk* [*illicité, illeity*] kavramlarıyla açıklar. Yüz, varlığın düzeninin ötesinden gelir. Yüzün "çıkageldiği" bu öte, Levinas düşüncesinde *iz* kavramıyla karşılaşılır: "Yüz, Burada Olmayan'ın izinde, tümüyle olmuş bitmiş, tümüyle geçmiştir" (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 eder. Sonsuzluk da bir yönüyle, zamanın bu geri çevrilemezliği olarak geçmişin kaynağı ve sığınağıdır. İzin, onu içkinliğe dahil 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 dahil olması anlamında politik boyuta değil, hatta başkasının yüzünde üçüncü olarak bütün insanlığın kendisini göstermesi bağlamında hümanist boyuta da değil, içkinlik ve aşkınlığın iki kutuplu oyununu aşan teolojik boyuta, Tanrı'nın varlığına gönderme yapar. Dolayısıyla Tanrı, benin doğrudan değil başkasıyla dolayımılarak erişebileceği bir üçüncülük pozisyonun-

da 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” (Levinas, 2001b, s. 142).

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”, Tanrı’dır: “Tanrı’ya benzemek, Tanrı’nın ikonu olmak değil, onun izinde bulunmaktır. Hristiyan-Musevi tinselliğimizin ifşa edilmiş Tanrı’sı, 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). Sekülerliğin ilahî olanla paradoksal olmayan bir tarzda nasıl yan yana gelebileceği sorusu da böylece yanıtlanmış olur: Sefaleti gidermenin ilahî yöntemi “Tanrı’yı 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). Buradan hareketle Richard A. Cohen, Levinas’ın insanlararası ilişkiye dayalı Tanrı tahayyülüyle, Tanrı’nın kusursuzluğu ile yeryüzünün kusurlarının yarattığı paradoksa dair kadim tartışmayı da çözüme kavuşturduğunu iddia eder. Yeryüzünün kusurlarının giderilmesi meselesi, Levinas marifetiyle tanrıya değil kendisinden önce bir başkası için kaygı duyması gereken insana havale edilir (Cohen, 2005, s. 69). Ama Levinas, Tanrı’yla olan ilişkiyi başkasıyla olan ilişkiyle dolayım-larken bu kadarıyla yetinmez; bu hamlesiyle Peperzak’ın tabiriyle klasik metafiziğin Tanrı’ya biçtiği rolü başka insana biçer. Sonsuz olan, mutlak ve gizemli olan ya da fenomenal dünyanın ilişkisine indirgenemeyecek olan artık Tanrı de-

ğil başka insandır (Peperzak, 2005b, s.345). Moyn gibi tersinden baktığımızdaysa bu kez başkası, ilahî olana sekülerleştirilmiş bir başvuru olarak karşımıza çıkar; Tanrı kendisini başkasında insanileştirilmiş bir formda açığa vurur (2005, s. 239). Bu yüzden Tanrı'yı düşünmek, etiğin görevidir; başkasını buyur etmede, ilk dinî hizmetin, ilk duanın, ilk ayinin, ondan hareketle Tanrı'nın ilk defa akla geldiği ve Tanrı sözcüğünün iynin felsefesi olan etikte kendisine ilk kez yer bulabildiği bir dinle karşılaşırız (Levinas, 1998b, s. 151-152). Levinas'ın *à-Dieu*'su [*to-God*, Tanrı'ya-doğru] anlamını bu arka planda bulur. Derrida gibi söyleyecek olursak *à-Dieu*, varlığın ötesindeki başkasıyı selamlamak (1999, s. 13), Tanrı'da yabancıyı sevmek (1999, s. 104); Chalier gibi söyleyecek olursak başkasına doğru hareket ederken aslında Tanrı'ya doğru hareket etmektir. Tanrı fikri akla etik sayesinde gelir (Chalier, 2002, s. 160).

Beni başkasına doğru harekete geçiren, başkasının yüzünde hem sonsuzla hem Tanrı'yla yüzleştiren şeyse, başkasının yoksulluğunun ve çıplaklığının yarattığı utançtır. Yüz, sonsuzluk ve Tanrı denkleminde Levinas etiğinin kurucu bir kategorisi olarak karşımıza çıkan utanç, en temelde benin başkasının sefaleti karşısında kendi özgürlüğünden, refahından ve konforundan duyduğu huzursuzluktur. Ben, başkasının sefaletinde kendinden utanır hale gelir. Artık masum değildir, bir gaspçı ve bir katil olarak görür kendisini (Levinas, 1998d, s. 84). Böylece, başkasını buyur etmek kaçınılmaz olarak adaletsizliğimin bilinci, kendimi özgür hissediyor oluşumdan duyduğum utançtır. 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 uğrar. Bununca iki sonucu olabilir: Bütünlük içindeki özgürlüğüne geri dönme arzusuyla başkasını öldürme isteği ya da başkasının yüzünde dile gelen buyruğa boyun eğme arzusu. Levinas etiği iki ucu keskin bir bıçak gibidir. Cinayet ve utanç arasında gerilimli bir ilişkinin tam kalbine yerleşir.

Cinayetle başlayalım. Yüzün epifanisi, benin sahipliğine, duyduğu hazza bir itiraz olarak cereyan ederken bana dışarıdan değil aynı zamanda yukarıdan yaklaşır demiştik. Benin başkasıyla ilişkisi daha ilk andan itibaren asimetrik bir ilişkiydi. İşte bu asimetri telafi edilemez karakterdedir; bir şartla ortadan kaldırılabilir: 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, 1998d, s. 171). Başkasının sözü, bana dışsallığın sonsuzluğunu öğretir. Ama bu ses aynı zamanda benim yok etmek istediğim sestir. Bütünlüğün içinde konumlanırken ben, bütünlüğe hapsolmuşluğumu ve kendime kapanmışlığımı, başkasının sesine kulak verecek, onun aşkınlığına, yüksekliğine ve dışsallığına boyun eğerek sonsuzun deneyimiyle kırabilirim; ama bu buyruğu görmezden gelerek başkasını ortadan kaldırma yoluna da gidebilirim. Cinayet anlamını tam da burada bulur: *Benim iktidarımı aşan başkası üzerinde ancak cinayet yoluyla iktidar kurabilirim*. Cinayet, başkalığın topyekûn bir inkârı için eşsiz bir fırsattır. Hatta yalnızca başkalığın, başkalıkla yüzleşmemin önüne çıkardığı bir fırsattır. Çünkü ben sadece mutlak anlamda bağımsız, iktidarımı sonsuzca aşan bir varolanı öldürmek isteyebilirim.

Surber'in ifadesiyle cinayet, 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 benin önünde açılır (Surber, 2005, s. 315). Öyleyse iktidarımı korumak pahasına, cinayet işleyerek hem başkasını hem de bir imkân olarak etiği yok ederim. Elbette Levinas için bu bir zafer değil olsa olsa bir yenilgidir; "iktida-

rın zaferi, onun iktidar olarak yenilgisidir. Öldürme iktidarım tam da gerçekleştiği anda başkası elimden kaçıp gitmiştir (...) 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” (2001m, s. 84-85). O halde başkası aynı zamanda öldürmek isteyebileceğim yegâne varolandır (Levinas, 1998d, s. 198). Tablo bir anda ölüm-kalım meselesine dönüşür. Bana “hayır” diyen başkası, kendisini yok edecek bir silahla, benim silahımla karşı karşıyadır. Başkasının “hayır”ıyla uzlaşmak, başkasıyla pazarlık etmek mümkün değildir ama başkasının sözünün kesinliği de silahın tehdit ve yok edici karakteriyle sarsılır. Başkası elbette bana direnir ama kendisine saldıran güce direnişinin gücüyle cevap vererek değil, tepkisinin öngörülemezliğiyle yapar bunu. Karşıma silahsız bir şekilde çıkar ve böylece Alphonso Lingis’in söylediği gibi, beni de silahsız bırakır (1997, s. 37). Bana silahıyla değil bütüne olan aşkınlığıyla ve aşkınlığının sonsuz karakteriyle direnir. Sonsuz cinayetten daha güçlüdür; başkasının yüzünde bana direnen sonsuzdur. Yüzün sonsuzluğundaki birinci ifade, başkasının ilk sözüdür: “Öldürmeyeceksin!” (Levinas, 1998d, s. 199). Söz konusu olan direnci olmayanın direnişi, etik bir direniştir. Buna etiğin ontolojiye karşı mücadelesi de diyebiliriz. Çünkü 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. Ben yüzün buyruğu karşısında çaresizdir, anlama yetisi bu tablo karşısında tamamen sessiz kalır, çünkü buyruk Lyotard’ın söylediği gibi her türlü gerekçelendirmeden önce kazanmıştır meşruiyetini (2005, s. 307), ya da Cohen’in söylediği gibi iyi olanı bilmek değil iyi olanı yapmak söz konusudur (2010, s. 232). Buyruk,

anlaşılmadan evvel yerine getirilmelidir. Ben, başkasının buyruğuna gerekçe aramaksızın rasyonel bir temellendirmeye başvurmaksızın cevap verdiğinde ben ve başkası arasında bir *yakınlık* [*proximité*] meydana gelir. Başkasının yakınlığında ben başkasının sorumluluğunu üstlenirim.

Gelgelelim sorumluluk, aynı zamanda başkasının yaşamından duyulan sorumluluktur. Buyruk, yalnızca öldürmeyi yasak etmez, başkasını ölüme terk edemeyeceğimi de söyler (Levinas, 2001g, s. 243); cinayetin etik imkânsızlığını imlediği gibi yaşatmanın asli zorunluluğunu da ifade eder. Şüphesiz başkası, bana düşman ya da art niyetli olabilir. Ama öte yanda başkasının dostluğu ve beni tedavi etme potansiyeli vardır. Judith Butler'ın söylediği gibi, tam da bu ikili boyutu gereği Levinas etiği bir mücadeledir: "Levinas, saldırganlığın bastırma-ya çalıştığı korku ve kaygıyı değerlendirerek etiğin tam da korku ve kaygıyı cinai eyleme dönüşmekten alıkoyma mücadelesi olduğunu ileri sürer" (2005, s. 15). Başkasının yüzü aynı anda hem cinayete teşvik eder hem de cinayetten men eder (Butler, 2005, s. 137-138).

Dikkatli baktığımızda bu tespitlerin aynı zamanda Heideggerci ölüm kavrayışına karşı bir eleştiriyi de içerdiğini görebiliriz. Zira Heidegger'in aksine Levinas, ölümün bana başkası için olma fırsatı sunduğunu iddia eder (Levinas, 1998d, s. 236). Heidegger, ölümde *Dasein*'in başkalarıyla tüm ilişkilerinin silindiğini söyler. Levinas ise ölümün "...için ölüm" olduğunu. Heidegger, herkesin ancak kendisi için ölebileceği şeklindeki yargının hakikat değerinden şüphe etmeksizin ölümü öncelemenin cesaretinden söz eder. Oysa Levinas ölümü, sahicilik ve gayri sahicilik seçeneklerine hapsedilemeyecek bir feda etme olarak kavrar (1998a, s. 216-217): Ölüm, beni, başkası için varoluşa, başkaya duyulan arzuya, egoizmin cazibesinden özgürleşen iyiliğe doğru kıskırtır. Başkası için ölmek, başkasının ölümünü ölmek –ki, Heidegger'e göre bu mümkün değildir– sahicilikten önce gelir.

Ölümün olumsuz karakteri yani yok olma anlamı, canlıların canlılığını ifade eden her şeyin yok olmasına gönderme ya-

par. Ancak maddenin bu nesnel kalıntılarının ötesinde ölüm asıl anlamını yüzün yok olmasında bulur. Yüz devreye girdiğinde ölüm, yaşamın son bulması, canlılığın sona ermesi olarak özetleyebileceğimiz fizyolojik boyutun ötesinde, benin başkasına karşı sorumluluğunu gündeme getiren etik bir düzeye taşınır. “Başkasının ölümü karşısında aldığım tavır, artık bana cevap veremeyen birine benim saygımdır” ve “şimdiden bir suçluluk duygusu-hayatta kalanın suçluluk duygusu” hasıl olur (Levinas, 2011a, s. 18, çeviri değiştirildi). Ölümle başkasının yüzünde karşılaşırım ve bu karşılaşmada ben, sanki başkasına olan kayıtsızlığımdan dolayı, başkasının ölümünün suç ortağıyım (Levinas, 2011a, s. 102). Bu nedenle, benin başkasını yalnızlığı içinde ölüme terk etmesi etik açıdan mümkün değildir. Ben başkasının ölümünün suç ortağı olmak istemediği için böyledir bu. Levinas, *Başkalık ve Aşkınlık* başlığı altında kitaplaştırılan yazılarından *Felsefe ve Aşkınlık*’ta bunu, başkasının ölümünden duyulan korku olarak kavramsallaştırır. Bu korku beni, başkasını yalnız bırakmamaya, başkasına yakın olmaya mahkûm eder (Levinas, 1999, s. 24-25); başkasının ölümü, yol açtığı utanç ve suçluluk duygusuyla, benin benliğiyle özdeşliğine kısa devre yaptırır. Başkasının ölümünün deneyimi, aynıdan bir kopuşu, benin benliğinden kopmasını ifade eder. Başkasının yaşamının sona ermesinde benin suçu kendinde görmesinden kaynaklanır bu durum.

Levinas, “Biriciklik Üzerine” başlığını verdiği 1986 tarihli yazısında, başkasının ölümünden duyulan sorumluluğu politik bir bağlama yerleştirerek modern Avrupa kültürünün bir çözümlemesine girişir. Avrupa’nın modernlik momenti aynı zamanda bir bilanço zamanıdır: “Avrupalının vicdanı huzurlu değildir” (Levinas, 2001c, s. 193). Bu vicdan rahatsızlığının kaynağında kurbanların korkunç ölümlerinin ardından hayatta kalanların sorumluluğunun yol açtığı bir bunalma vardır ve Bernasconi’nin söylediği gibi bu bunalma sayesinde ben, kendiyle olan zincirlenmişliğinden yani bir olmaktan çıkar ve bir ikiliğe dönüşür (2011c, s. 236). Bunalma, başkalarının ölümünün ardından sağ kalmanın utancıdır: “Sanki herkes, varsayılan ya

da kesin olan masumiyeti içinde, temiz ellerle, açlıkların ve cinayetlerin sorumluluğunu üstlenmek zorundaymış gibi. Herkesin kendi ölümlülüğü içinde kendisi için korkması, başkasının acısına kayıtsız kalmayın 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 Akılın 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, s. 194-195).

Öyleyse ölümle ilgili en uç deneyim, benim ölüme 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 eder. Başkasının ölümü karşısında hayatta kalanın suçluluk duygusu, başkasının ölümünü benim meselesi haline getirecektir. Bu mesele edinme öyle bir boyuttur ki, benim sorumluluğu, kendi yaşamının anlamını sorgulamaya, bu ölümün önüne kendi ölümüyle geçmeye varır: “Başkası için kendini feda etme

başkasının ölümüyle birlikte bir başka ilişki yaratır: Belki de niçin ölünebileceğinin sorumluluğudur bu” (Levinas, 2011a, s. 42). Diğer bir ifadeyle başkasının varolma hakkı, benimkinden önce gelir; Levinas’a göre ben, varolmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan ve hatta varolduğu için başkasından özür dileyen etik bir özneyi ifade eder (2001h, s. 272, 276). Başka insanın yaşamını kaybetmesinden duyulan korkudan hareketle Levinas, varolma olgusunu radikalleştirir ve onu gerekçelendirmeyi değil sorgulamayı gündeme getirir. Bu sorgulama doğal bir sorgulama değil, insanın doğasına aykırı bir sorgulamadır hiç şüphesiz ama işte etik, insandan tam da doğaya aykırı olanı talep eder. Olmanın anlamını sorgulama tam da bu sebeple, olmanın *ontolojik anlamı* üzerine değil, adil olup olmadığının *etik anlamı* üzerinedir. Metafiziğin kurucu sorusu Heidegger’in Leibnizci “neden olan var da hiç, yok?” sorusu değil, “olmaya hakkım var mı?” sorusudur (Levinas, 1998b, s. 171).

Bu düşünme biçimini geliştirirken Levinas Pascal’ı referans noktası kabul eder: “Benim güneşteki yerim.’ Burası benim bütün yeryüzünü gasp edişimin ilk örneği ve başlangıcıdır” (1998a, s. 130). Levinas’a göre bu sözlerin tercümesi şudur: “Benim yaşam alanım başkalarından aldığım yerdir” (2011c, s. 103). Levinas’a göre Heidegger’in *Dasein*’ıyla ilgili bir tartışma yürütülecekse bu *Dasein*’ın neden “orada” olduğuyla ilgili olacaktır; çünkü *Dasein* tam da orada olduğu için bir başkasının yerini işgal etmektedir (1998a, s. 145); *Dasein*’ın *Da*’sı başlı başına etik bir problemdir (1993, s. 48).

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. Ölümün hiçliği, yakınının yüzünün çıplaklığında belirir ve ölümle başkasının yüzünde karşılaştığımda sonlulukla değil, sonsuzla bağ kurarım: “Sonsuzla ilişki, bir ölümlünün [fani] diğer bir ölümlü karşısındaki sorumluluğudur” (Levinas, 2011a, s. 112). Dolayısıyla ölüm, cinayet arzusu ve öldür-

menin etik imkânsızlığının yarattığı gerilimden öte, başkasının yüzünde belirerek hem sonsuz boyutunu açar, hem de başkasının ölümünün sorumluluğunu benim omuzlarıma yükleyerek, benim kendimle olan özdeşliğimde bir kırılmaya yol açar.

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 başka bir evreye geçer. Artık temalaştırılan ya da kavramsallaştırılan dünya, aynının emperyalizmini üretmez. Aksine, dünya başkasının da dahil olduğu dünya olarak benim temalaştırma, kavramsallaştırma ve tasarımıyla kapasitelerine öznelerarası 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. Bu dönüşümü ne Husserl ne Heidegger keşfedebilmiştir. Keşfedilmemiştir çünkü Levinas'ın düşüncenin koşulu olarak belirlediği ahlâkî bilinç akıllarına bile gelmemiştir. Temalaştırmak, dünyayı konuşmada başkasına sunmaktır; ama ne fenomenolojik ne de ontolojik bir edimdir bu. Nesnellik kaynağını benim haz, kullanım ya da bilme edimi üzerinden şeylerle kurduğum ilişkiden türettiğim imlerde değil, bu imlere anlamını veren öznelerarası etik ilişkide bulur.

Hem Husserl'in hem de Heidegger'in üzerinden atladıkları ama Levinas'ın gözünden kaçmayan etik moment sayesinde nihayet muhataplar arasında ortak bir düzenin inşasının, benim başkasına dünyayı/dünyasını sunmasına bağlı olduğu gerçeği gözler önüne serilebilmiştir (Levinas, 1998d, 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. Ama Levinas'ı özgün kılan bu dünyaya anlamını benin başkası-için-oluşunun verdiğini söylemesidir. Alphonso Lingis Levinas düşüncesinde şeylerin ve dünyanın algısının koşulunun başkasının yüzüyle karşılaşmak olduğunu söylerken tam da bu hususun altını çizer: Başkasının etik deneyimi algının koşuludur (2005, s. 272).

Ben ve başkası arasındaki ortaklık, çokluğun birlik içerisinde massolmayacağı bir formda pekâlâ düşünülebilir; toplumsal çeşitliliği birlik olarak yeniden organize edecek her türden mantığı aşan sonsuzun dışsallığı, bir ayrılık hareketini yarattığında bu hareket Lingis'in ifadesiyle *ortak bir şeyi olmayanların ortaklığını* pekâlâ meydana getirebilir. Sonsuzluğun üretimi Levinas'a göre bir ayrılık çağrısıdır. Ama bu çağrı, çokluğu birde eriten ya da farkı aynıya indirgeyen bütünlük makinesine kısa devre yaptırmak içindir; toplumsallık ufkunu bütünüyle ortadan kaldırmak için değil. Ayrılığın bu serüveni, başkayı masseden ya da yadsıyan birin ve onun meşhur özgürlüğünün sınır tanımaz mutluluğuna oranla bütünüyle yeni bir şeydir. Aradığı şey varlığın ötesindeki iyidir; arzuladığı ne bir yadsıma ne bir sınırlama ne de birin ortaya çıkışıdır; aksine bunların yerine başkasının mutlak başkalığının iade edildiği yaratıcı bir toplumsallık projeksiyonudur. İyilik ve aşkınlık ancak bir çoğulculuk formunda üretilebilir. Barış, çoğulculuğun birliğinin adıdır; çoğulluğu oluşturan elementlerin bir bağdaşımı değil. *Bütünlük ve Sonsuz*'un son satırları, savaş mantığına karşı barış dilini güçlendiren bir etiğin toplumsal ilişkilerin kurucusu rolünü üstlenmesinin neden zorunlu olduğunu dile getirir ve bizi bu etiği mümkün kılacak bir ortaklığın, bir toplumsal yaşam formunun haritasını oluşturacak bir siyaseti düşünmeye doğru iter. Gelgelelim Levinas, bu toplumsal ilişki formunu etiğin zeminine taşısa da somut bağlamını, *Zaman ve Başka*'nın yolundan sapmayarak veludiyet [*fécondité*] üzerinden düşünmekte ısrar eder (1998d, s. 300). Oğul, babanın başkası olarak, babanın hem kendisini onda sürdürdüğü, hem de onunla özdeşleşmediği bir figür olarak tekrar karşımıza çıkar (Levinas, 1998d, s. 278-279).

Levinas, daha sonraki yapıtlarında veludiyet üzerine düşünmeyi bırakıp ben ve başkası arasındaki ilişkiyi hanenin ötesinde toplumsal ilişkinin kalbi haline getirir. Bu nedenle her ne kadar *Bütünlük ve Sonsuz*'ün son ana bölümüne damgasını vursa da terk edilen bu kavramsal çerçeveyi detaylarıyla tartışmayacağım. Benim aklımı kurcalayan konu, Levinas'ın neden ısrarla kendisini ben ve başkası arasındaki ilişkinin analizinde aile alanına hapsettiği. Bunun nedeni, Levinas'ın ısrarla başkasının ayrımını gözetken etik bir ilişkinin politik zemini üzerine düşünmekten uzak durması olabilir. Zira hane yaşamındaki birbir 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'ın düşünmeyi hep ertelediği siyaset sorununu ötelemesini sağlayan bir işlev üstleniyor. Ama kabul etmek gerekir ki bu düşünme biçiminin oldukça tehlikeli bir sonucu var. Şöyle ki, *Bütünlük ve Sonsuz*'un daha önsözünde koyduğu iddiayla Levinas, bütünlüğün ontolojisinin savaş mantığına karşı sonsuzluk etiğinin barış tahayyülünü çıkarır ve çareyi bütünlüğün sonsuz ve dışsallık fikriyle aşındırıldığı bir etik fikrinde arar. Gelgelelim veludiyet düşüncesi bu bağlamı hem daraltır hem kısırlaştırır hem de etik ve politikanın bağının kurulabileceği biricik zemini yerle bir eder. Toplumsal formasyonun karmaşık yapısını hanenin sınırları içinde eritir; etik ilişkinin politik vasfını veludiyet terminolojisinde iğdiş eder; başkalık tartışmasının bütün zenginliğini eros ve aile kategorilerine hapsederek etiğin politikayla olan bağını gizemleştirir. Evet, belki Levinas daha sonra eros ve veludiyet fikrini terk eder ama veludiyet tartışmasına doğru geri çekilmenin yaratmış olduğu politik tahribat olduğu gibi kalır.

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* projesiyle ontolojiye karşı etiği çıkararak Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma yolunda güçlü bir adım atar. Buna rağmen bu yapıt asimilasyon ve emperyalizm gibi siyasetin “kirli” kavramlarını ontolojinin kavramlarıyla mübadele etmekte hiçbir beis görmezken

etiği, siyasal rejim ve onun felsefi arka planı olarak ontolojinin tahakkümüne karşı direnç gösterebilecek bir siyaset kuramıyla birlikte düşünmekten olabildiğince kaçınır. *Olmaktan Başka Türölü ya da Özüñ Ötesinde* Levinas'ın ontolojiye karşı mücadelesinin en radikal formunu ifade etse de *başkasının politikası* belirsizliğini korumaya devam eder.

Ontolojik kopuş: *Olmaktan Başka Türölü* ve radikal pasiflik

“Levinas bize elleri kirli, kırılğan bir etik, zorlu bir pasifizm sunar.”

— Simon Critchley (2013, s. 25)

Olmaktan Başka Türölü ya da Özüñ Ötesinde'yi Levinas felsefesinin son kurucu hamlesi olarak okuyabiliriz. Bunun en azından üç nedeni var: ilk olarak 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 mahiyetindedirler, ya da Levinas'ın etik jargonunu güncel siyasal olaylara tatbik etmesiyle somut durumun somut tahlilini geliştirme çabasına girdiği yazılar ve söyleşilerdir. İkinci olarak bu yapıt, bir yandan *Bütünlük ve Sonsuz*'un terminolojisinin her bir unsurunu aşırı uçlarına götürerek başkalık etiğine en radikal formunu kazandırır. Bu radikallik, ben pozisyonundaki özneyi, başkasının sorumluluğunu mutlak anlamda üstlenme pahasına varlıkla/olmakla olan bağııı koparmaya çağırır. Böylece etiğin dilini ontolojinin etkisinden bütünüyle kurtarma yönünde bir hamleyle karşı karşıya kalırız. Levinas nihayet Heideggerci felsefenin yarattığı iklimden kurtulma çabasında muvaffak olmuştur. 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 ilişkiiyi mümkün yegâne top-

lumsal ilişki olarak kavrayarak etiğini hane yaşamının dışında sınamaya açmıştır. Bu sınama, Levinas düşüncesinin zayıf kısmını tespit etmek açısından can alıcı önemdedir. İlk kez *Bütünlük ve Sonsuz*'da kavramsallaştırılan ama bu kısma kadar tartışmayı ertelediğim üçüncü taraf düşüncesiyle birlikte Levinas'ın siyaseti kurgulama biçimindeki aksamalarını bu sınamayla tespit etmeye deneyeceğim.

Bütünlük ve Sonsuz'da aynının hükümlanlığı içinde benin kendiyle özdeşleşmesi, hem hedonist, hem ontolojik hem de epistemolojik perspektiften sorguya açılmıştı. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'nin daha ilk cümlelerindeyse aşkınlığın anlamının, ancak *olmaktan başka türlü*ye geçiş olarak *olmanın olayını* ifade ettiğini görürüz. Burada kast edilen *başka türlü olmak* değil, *olmaktan başka türlü* olmaktır (Levinas, 1997b, s. 3). Levinas'ın arayışı daha çok benin varlık içindeki pozisyonunun varlığa karşı kendi varlığını sorgulamaya dönüşmesiyle ilgilidir. Olmaktan başka türlü olmak, olmanın/varlığın ötesine geçmektir. Bu ise sorumlulukla mümkündür. Sorumluluk Levinas'ın daha önce sözünü etmediği bir tavrı gerektirir: Tüm pasifliklerden daha pasif olan bir pasiflik (1997b, s. 15). Pasifliğe yol açacak olan bir travma, travmanın kaynağında ise işkence [*persécution*] yer alır. Pasiflik mutlaktır; işkenceye uğrayanın işkence edene cevap verme sorumluluğunu yüklenmesini ifade eder. Komşunun yüzü işkence edici nefreti içinde ancak bu art niyetli takıntısı yüzünden acınası bir hal alır.

Peki, 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). Özneellik, kendi çıkarından başka bir şeye, kendi özünü muhafaza etmekten başka bir şeye gerçekleşen bir transferdir. Katlanan 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, zulme maruz kalmanın yol açtığı öfkeden işkenceciden duyulan sorumluluğa geçilir. Acı çekmekten başkası için ke-

faret etmeye geçiştir bu. İşkence, öznenin öznelliğine ve onun yaralanabilirliğine [*vulnérabilit  *] sonradan eklenen bir şey değildir; bir nüksetme, yinelemedir. Aynadaki başka olarak öznellik, kendi-i  nli  e dair tüm olumlamalarını, tüm egoizmini bu nüksetme vasıtasıyla soru konusu haline getirir. Tokat atan ki  kiye diğer yanağını dönme böylesi bir yinelemedir ve öznenin öznelliği, kendisini saldırıya topyekûn maruz bırakmada sorgulanma sorumluluğudur. *Olmaktan Başka Türlü ya da   z  n 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. Ben, başkasının bana ettiği işkenceden de sorumluyum! Bu yüzden özne olmak, başkasına rehin [*otage*] olmaktır. Kendiliğin biricikliği, bir başkasının hatasını üstlenmekten ileri gelir (Levinas, 1997b, s. 112).

Levinas bu uç noktaya söylemenin [*le dire*] içtenliği ve dürüstlüğü içinde başkasına maruz kalma düşüncesi üzerine yoğunlaşarak varır. Olmaktan başka türlü olma olarak varlığın ötesine geçme, yaralanabilirlik zemininde başkasına söylemede maruz kalmaktan, radikal bir pasiflik içinde başkasının sorumluluğunu, yalnızca çektiği acıyla değil bana yaptıklarıyla da mutlak biçimde üstlenmekten geçer. Burada söyleme, dilsel bir devrimi ifade eder.

Halihazırda yerleşik dil kalıplarını ya da bunların yeniden üretimini ifade eden, fiilî imlerden, bunların çekimlerinden, linguistik sistemlerden ve semantik unsurlardan oluşan söylemene [*le dit*] kar  şı söyleme, tüm dilleri önceleyen bir   ns  z d  r; kökeni sorumluluğa yönelik bir merakı [*intrigue*]   rer. Böylece söyleme, varlıktan/olmaktan daha ağır ve ondan önce gelen bir düzeni   ne sürer. Olmak bir oyun gibidir. Oyunda sorumluluğun yeri yoktur, her şeyin olanaklı ve mübah olduğu bir düzlemidir ve bu düzlemde olmanın çıkarı hüküm sürer. Olmadaki çıkarını muhafaza etmek için ben, özünü sürdürme çabası içindedir. *Esse, interesse*'dir; insanın   z   çıkar g  zetmedir.   ıkar, Spinoza'da ifadesini bulduğu şekliyle varolanların *con-*

tus'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, çıkarın dramından başka bir şey değildir (Levinas, 1997b, s. 4). Oysa hem başkasıyla ilişkinin karşılıksızlığı hem de *conatus essendi* nin sorgulanması olarak çıkar gözetmezlik [*désintéressement*], mutluluğun memnuniyetinin söz konusu olmadığı, telafisi olmayan radikal bir çekime gönderme yapar (Levinas, 1993, s. 47). Olmanın yani *esse*'nin tersyüz edildiği bu çekim, Levinas'a göre, söylemeye, yani her şeyi önceleyen dile işaret eder. Çünkü bu dil, *esse* ile *interesse*'nin, olma ile çıkarın birliğini bozar; diğer bir ifadeyle beni olmadaki çıkarından, *conatus essendi* sinden vazgeçmeye, çıkar gözetmezliğe çağırır. Söyleme olarak dil, bir başkası için sorumluluğu bir başkasının yerine geçmeyi [*substitution*], rehin olmanın koşulunu ifade eder (Levinas, 1997b, s. 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, söylemenin üstündedir. Söylenen olarak dilde her şey tam da bu nedenle bizden önce ifade edilmiştir. Varlık kendisini söyleyende görünür hale getirir. Levinas'ın *Öznenin Dışı*'nda söylenen olarak dili, konuşanın hakkında konuştuğu nesne ile ilişkisini ifade eden, hep bir "şey" üzerine konuşma olarak tarif ederken dilin varlıkla ilişkisine dikkatimizi çeker. Çünkü dilin bu formu, yalnızca başka bir şey hakkında konuşmayı değil başka bir kimse hakkında konuşmayı da temelden belirler; başkasıyla diyalog ben/sen ilişkisinden çıkar ve ben/o ilişkisine dönüşür. Böylece başkasıyla ilişki, hakikat ve nesnellik kategorileri etrafında örülür (Levinas, 1993, s. 33). Jean-Luc Marion'un ifadesiyle söylenenin hükmünde, benin nesnesiyle ilişkisi bir yönelimsellik olarak, hedefleyen, isteyen, konuşan, söyleyen yani her daim bir nesneye yönelen ve hatta o nesnenin önün-

den giderek onu kuran bir benin yönelimselliği olarak gerçekleşir (2005, s. 317). Söylenende söze epistemolojinin ve onto-
lojinin dili hâkim olur. Bu nedenledir ki, varlığın ötesindeki
söylemeye karşın varlığın berisindeki söylenen bir dikte etme-
dir (Levinas, 1997b, s. 43). Varolanların varlığı söylenende dik-
te edilir. Varlığın ve hakikatin alanına girmek söylenenin alanı-
na girmektir. Buna karşın söyleme her şeyden önce benin ken-
disini pasif bir şekilde çağrılan olarak deneyimlemesini gerektirir;
artık söyleyen değil dinleyendir; bunun için de hem varlığı-
nın/olmanın hem de özün ötesinde vuku bulur. Sorumlulukta
içerilen başkası-içinlikte kendisini gösterir (Levinas, 1997b, s.
45). Yine Marion'un dediği gibi benin konuşmadan evvel din-
lemeye başladığı, yani söyleneni yeniden üretmek yerine söy-
lemeye kendisini verdiği an, başkasından sorumlu hale geldiği
andır (2005, s. 317). Ben bir kez daha bir gerilimle karşı karşı-
yadır. Ya temalaştırmanın içinde kalır ve varlığın/olmanın oy-
nu içindeki çıkarını gözeterek söylenenin dilini yeniden üret-
meye devam eder; ya da söylemeye kulak vererek başkasının
sorumluluğunu üstlenir, yerine geçer ve rehini olur.

Bu denklemde yaralanabilirliğin işlevi zulme maruz kalma-
da kendisini gösterir ve egonun kimliğinin bozulmasını ya da
bozguna uğratılmasını ifade eder. Benim özgürlüğümden ön-
ce gelen başkası için sorumluluk, şimdiden ve temsilden önce,
tüm pasifliklerden daha pasif olan bir pasifliği, söylemeye ma-
ruz kalmayı ifade eder. Maruz kalma, söylemenin dürüstlüğü,
içtenliği ve açık sözlülüğüdür. Ama söyleme, kendisini söyle-
nen içinde gizlemez ya da muhafaza etmez; başkasının yüzün-
deki sözcükleri beyan eder. Söyleme, başkasının teninde kendi-
sini açığa çıkarır. Böylece sorumluluk, varlığın/olmanın ötesi-
ne geçer. Söylemenin içtenliği, dürüstlüğü ve açık sözlülüğün-
de açığa çıkan ıstırapta varlık iğdiş edilir. Söylemede, ihtiyatsız-
ca, kendini geri çekmeksizin bir feda etme durumu söz konu-
sudur ve bu feda etme gönüllüce gerçekleşmez. Kimse kendisi-
ni bir rehin olarak seçemez. Ben, *İyi* tarafından seçilir. Yani se-
çilen, sorumluluğu kendisi üstlenmez, gönülsüzce seçilmişliği-
ne boyun eğer (Levinas, 1997b, s. 15). Levinas, *Başka İnsanın*

Hümanizmi'nde benin tarafsız bir pozisyonda iyiyi özgür iradeyle seçmek gibi bir inisiyatifinin olmadığını söylerken kastettiği tam da bu boyun eğmedir. Ben, İyinin tahakkümü altındadır (2003a, s. 53). Tahakküm, seçim ihtimalini daha baştan dışarıda bırakır ve seçilmek [*élection*], devredilemez, mübadele edilemez bir sorumluluğun adıdır. Buradan bakıldığında özgürlük seçim yapma özgürlüğü değil, “kimsenin benim yerime yapamayacağı şeyi yapma” yükümlülüğünü kabullenmektir (Levinas, 2012j, s. 361).

Topluluk benim başkasına olan yükümlülüğümden doğar. Levinas bu yükümlülüğe referansla başkasıyla kurulan ilişkide *Bütünlük ve Sonsuz*'da kullandığı yabancı kavramını komşuyla [*prochain*] ikame eder.⁷ Komşulukta ben, her türlü bağı önceleyen tarzda başkasına bağlıdır. O daha ben onun farkına varmazdan evvel bana buyurur. Komşuluk tüm mantığı ve tüm biyolojiyi karşısına alan bir akrabalık formudur. Ama komşum benimle aynı türe ait olduğu için değil tam da benden başka olduğu için komşudur. Dolayısıyla bu noktada da Levinas ben ve başka arasındaki indirgenemez mesafenin kapanmasına izin vermez. Komşum, benim kardeşimdir [*frère*] ve Levinas'a göre bu kardeşlik bağı feshedilemez karakterdedir (Levinas, 1997b, s. 87). Ancak feshedilemez kardeşlik bağıyla doğan yakınlık, başkasının kuşatılmasıyla, ya da başkanın başkanlığının ortadan kaybolmasıyla neticelenmez. Başka söz konusu yakınlığına rağmen sanki benden hep uzakta, sanki benimle ortak hiçbir şeyi yokmuş gibidir. Başkasının tekilliği öngörülemez ve temsil edilemezdir (Levinas, 1997b, s. 86). Diğer taraftan Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'de komşuluk fikrini, sorumluluğun sınır-

7 O halde yabancından komşuya bu geçiş neden gerekli? Bu değişikliğin sebebi ni Levinas'ın reel politik okumalarına bakarak anlayabileceğimizi düşünüyorum. Levinas'ın felsefi yapıtlarıyla zamansal olarak paralellik sergilese de düşünsel olarak ayrı bir rota izleyen güncel konular üzerine yazdığı yazılarda karşılaştığımız politik düşüncesi bu hususta önemli ipuçları sunuyor. İsrail fikrinde somutlaşan Yahudi toplumsallığının merkezi biriminin komşuluk olduğunu göz önüne alalım; açık ki, artık Levinas, etik ve siyaseti buluşturan bir siyasal ufuk olarak Yahudi toplumsallığına yapıtında daha geniş bir yer ayırıyor. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'yi ilginç kılan özelliklerinden birisi de bu.

sızlığı ve radikal pasiflikle bir araya getirirken ağırlık merkezini bütünüyle başkasına doğru kaydırır. Olmaktan başka türlü olması gereken ben, varlıkla ve kendi varlığıyla olan bağını sorumlulukla soru konusu haline getirerek kendisini tamamıyla başkasına, komşusuna tabi kılar. İnisiyatifin tümüyle başkasına bırakıldığı bu ilişkilene tahayyülüyle Levinas varlıkla bağ etik aracılığıyla koparma hedefine bir adım daha yaklaşır. Buna uygun olarak da artık egemen ve etkin öznenin terk edilmesinden söz etmeye başlar (Levinas, 1997b, s. 47). Ben başkasına karşı sorumluluğunda, bütün savunma mekanizmalarını ihmal ederek, sığınağını terk ederek, kendisini zulme, yaralanmaya ve her türden aşağılanmaya açık hale getirerek kendisini açığa çıkartır (Levinas, 1997b, s. 49). Söyleme bir de bu çerçevede düşünülmelidir; en temelde bir soyunmadır ve bu kez yalnızca başkası benin karşısında değil ben de başkası karşısında çıplak haldedir. Yaranalabilirlik başkasına açık olma kadar başkasına maruz kalmaz. Bir huzur durumunu değil, beni bu durumdan çıkaracak şeye katlanma kapasitesini ifade eder. Yaranalabilirlik, 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 merkezî bir konum vardır; artık hüküm süren İyinin anarşisidir (Levinas, 1997b, s. 75). Ben daha komşumu tasarlamazdan evvel o beni, kendisine karşı sorumluluğumda tayin etmiştir bile.

Levinas komşuluk bağının bir bilme ilişkisi üzerinden düşünilemeyeceğinde 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 borcunu ya da başkasının bana buyurma hakkını nereden aldığını sorgulama hakkı yoktur. Bilinç, benin başkasıyla kurduğu saplantılı bağın neticesinde doğan tali bir unsurdur. Saplantı her türden tematikleştir-

mevî devre dışı bırakır. Bilincin ışığından doğan her türlü ilke- den, kökenden, iradeden ya da *arkhe*'den kaçır. Başkasıyla iliş- kinin anarşizan karakteri burada ifşa olur. Başkasıyla ilişki her- hangi bir *arkhe*'den doğru tahayyül edilemez ve ölçülemez; bü- tün şematizm formlarını devre dışı bırakacak bir anarşizm ola- rak cereyan eder. (Levinas, 1997b, s. 100-101).

Burada anarşizm, benim *arkhe*'nin tahtından indirilmesidir. Bu da benim kendi pozisyonunu terk etmesiyle olur. Benin baş- kasına tayin edilmesi, başkasının yerine geçmesidir [*substitu- tion*] ve yerine geçme benim kendisini başkasının başkalığı- na taşınması, başkası aracılığıyla ve başkası için olmasıdır (Le- vinas, 1997b, s. 114). Ben, başkasının sorumluluğı omuzları- na yüklendiğinde her türlü inisiyatiften önce onun yerine geç- miş olur. Onun çektiğı acıdan da ettiği zulümden de her türlü pasiflikten daha pasif bir biçimde sorumludur artık. Levinas bu sorumluluğı bir üst limit koymaz. Bana düşen sonsuz bir so- rumluluğı, sorumluluğun her zaman bir kademe daha fazlası- nı üstlenmektir (Levinas, 1997b, s. 117). Ben, “ölçüsüz bir so- rumluluğı bırakılmıştır; çünkü o sorumluluk, ben cevap verdi- ği ölçüde –veya ölçsüzlükte– artar” (Levinas, 2001, s. 184). Sorumluluk karşılıklı da değildir. Ben başkalarından, onların benimle ilgili sorumlulukları beni ilgilendirmeksizin sorum- luyumdur (Levinas, 2003a, s. 57). Zygmunt Bauman'ın ifade- leriyle “‘ben senin içinim’ başka ne içerirse içersin ‘benim için sen’ biçiminde ödüllendirilme, karşılık alma ya da ‘dengelen- me’ talebini içermez. Benim başkasıyla ilişkim tersine çevri- lebilir değildir” (1998, s. 67). “Başkasından dolayı”, “başkası için”e; *başkasından dolayı* maruz kaldığım işkence, *başkası için* ödeyeceğim kefarete dönüşmelidir (Levinas, 1997b, s. 118).

Ego, başkaları için kefaret ödeme yetisini haiz bir varolan değildir. Bizzat kökensel kefaretin kendisidir. Kefaret, irade- nin inisiyatiline önceldir; gönüllüce icra edilmez, bir zorunlu- luktur. Ego, başkasının çekimine zaten kapılmış haldedir. Böy- lesi bir tabloda özgürlüğün yeri asli değil talidir. Cohen'in söy- lediğı 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; özne iyiyi seçmez, iyi özneyi seçer. Seçilmiş olan, iyiliğe yazgılıdır artık. İyinin iyiliği böylece Levinas düşüncesinde sorumluluğun özgürlüğe önceliği olarak ve varlığın genel ekonomisinin terk edilmesinde kendisini gösterir (1997b, s. 112). Edith Wyschogrod gibi tersinden bakıldığında kötülük de varolanın kendi varlığını muhafaza etme ihtiyacından, *co-natus essendi*'den başka bir şey değildir. Varlığını sürdürmedeki ısrarıyla insan tıpkı diğer varolanlar gibidir; doğaldır, doğaya tabidir. İyiliğin aksine kötülük, tam da diğer varolanlarla aynı şekilde varlığını muhafaza etmeyi, sürdürmeyi seçmekten başka bir şey değildir (Wyschogrod, 2005, s. 360).

Daha önce söylemenin komşumun, başkasının yüzünde belirdiğini söylemiş ve bunun bir çağrı niteliğinde olduğunu ifade etmiştik. Söylemenin nihai sözü *Bütünlük ve Sonsuz*'da “öldürmeyeceksin!” buyruğuydu. *Olmaktan Başka Türlü*'de benin sözünü ettiğimiz sonsuz sorumluluğu üstlenmesinin, devredilemez seçilmişliğinin, başkasına rehin olarak iyinin seçimine boyun eğişinin sözdeki karşılığı “ben buradayım”dır [*me voici*]: “Ben ki adlandırılmaz, ama ‘işte buradayım’ der. *Karamazov Kardeşler*'de ‘her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum’ der Dostoyevski” (Levinas, 2001k, s. 184). Ama şunu ısrarla vurgulamak gerekir: Bu beyan keyfi bir beyan değildir, seçilmişliğin dayattığı bir zorunluluktur; varlığın ötesindeki İyi, benim sorumluluğumu benim irademe karşı kışkırtır. Söz konusu olan kendime rağmen, başkası için olmamdır (Levinas, 1997b, s.11; 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 çeliş-

kili 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 yakınlaştırır. “Buradayım” sözü beni, asla kendi suçum olmayan, yapmadığım ya da payımın olmadığı, anımsamadığım bir şeye fırlatır. Benim şimdime indirgenemeyecek saf bir geçmişin etiği, benim bizzat sorumlusu olmadığım insanlığın tafihini, başka insanların geçmişini benim meselem haline getirir (Levinas, 1999, s. 32).

Öyleyse Levinas düşüncesinin bu son kurucu momentinde, söylemede dile gelen buyruğa boyun eğen, başkasına rehin olan, çektiği acıdan da yaptıklarından da sorumlu olan, sorumluluğunu her seferinde bir kademe daha artıran, başkasının ölümünden duyduğu utanç ve korkuyla kendi varlığını sorguya açan, bir yurttaşlık hukuku değil bir kardeşlik hukuku geliştirmenin peşine düşen ve fakat tüm bunları iyiyi seçerek değil, iyi tarafından seçilerek seçilmişliğinin devredilemezliğiyle yerine getiren bir özne tahayyülüyle karşı karşıyayız. Şüphesiz bu moment aynı zamanda Levinas etiğinin doruk noktasıdır ve Avrupa hümanizminin krizinin düğümünü çözmek ancak bu perspektifle olanaklı hale gelebilir. Artık Levinasçı felsefe yalnızca bir etik felsefe olarak değil siyasal bir projeksiyon olarak da düşünülmelidir.

Üçüncülük bahsi ve başarısız bir etik ilahiyat denemesi

“Ne kadar radikal olursa olsun ahlâki eylem kendi imkânsızlığını gizli-yorsa yalan içerir.”

– Nurdan Gürbilek

Levinas’a göre Batı uygarlığı, evrensel bilginin ışığının egemenliğinde vaat ettiği barışı yerine getirememiş; özgürlük ve refahı değil emperyalizmi ve sömürüyü doğurmuş; tarihsel serüveni Holokost’la, işsizlikle, sefaletle nihayete ermiştir. Avrupa(lı)’nın vicdanını sızlatan bu tablodur ve kaynağında, başkasının ölümünde ya da çektiği acıda omuzlara yük-

lenen sorumluluk yatmaktadır. İnsanların kendi ölümlerinden duydukları korkunun, işlenen cinayetlerin vahametlerini ya da başkalarının acılarına kayıtsız kalmalarındaki skandalı sönmülemeye yetmiyor oluşu, bu sorumluluk çerçevesinde okunduğunda denebilir ki gün yüzüne çıkan Avrupa krizinin etik momentidir (bkz. Levinas, 1999, s. 134-135). Buradan hareketle Levinas, Avrupa kültürünün krizini, başka insandan duyulan nefret olarak yani antisemitizm⁸ olarak okur (1997a, s. 281); insanın insanlığını rehinlik koşulları ve radikal pasiflik ekseninde düşünmek bu nedenle hayatidir. Levinas, hümanizmle, iktidarın, hukukun ya da kültürün hüküm sürdüğü yerde değil, varlığın ötesinde, olmaktan başka türlü olabildiğimiz yerde karşılaşabileceğimizi söylerken hümanizmin özünün *başka insanın hümanizminde saklı olduğunu* bu yüzden ısrarla vurgular (2003a, s. 67-69). Çağın çözümlenemez sorunlarına, ne şiddet, ne diplomasi ne de saf tolerans çare olabilir. Başka insanın varlığına dikkat kesilmek yegâne hareket noktasıdır. Eğer sözcüklerde yitip gitmeyecek, teknik sorunlarda kaybolmayacak, kurumlarda ya da yapılarda dondurulamayacak tek şey, devredilemez kimliğiyle ve kaçınılamaz sorumluluğuyla başka insansa insanlığın kurtuluşunun reçetesi de ancak başkalık etiğinden hareketle yazılabilir. İşte Levinas'a göre şiddet, kurnazlık ve politikanın deva olamadığı insanlığın çözülemez sorunları, böylesi bir etikle, yeni bir dinselliğin, yeni bir dayanışmanın keşfiyle çözüme kavuşturulabilir. "Komşunu sev!" mottosu bu yeni dayanışma formunun, Tanrı'yı başkasının yüzünde gösteren yeni bir dinselliğin keşfinden başka bir şeyi ifade etmez (Levinas, 1999, s. 88-89). Buraya kadar ki kısım, Levinas'ın etik felsefesinin siyasal çıktısı olarak verim-

8 Levinas, başka bir yerde, antisemitizmi, 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 gizemi-ne veya bir bütün halinde tüm birikimin ve organizma halinde tüm organizasyonun ötesinde, başka insanın salt yakınlığına yani bizzat sosyallığe karşı hissedilen tiksintidir" (2012i: s. 314).

li bir tartışma bağlamı yaratır hiç şüphesiz. Ama etik ilişkinin asimetrik, anarşizan ve eşitsiz karakteriyle politikanın düzen sağlayıcı, eşitliği arayan ve nihayet bir merkezi varsayan yapısı arasında oluşan açının nasıl kapanacağı sorusu henüz yanıtını bulmuş değildir. Levinas'ın etiği politikaya bağladığı üçüncülük tartışmasını detaylandırmadan da yanıtlanması mümkün görünmüyor.

Levinas düşüncesinde üçüncülükle, birbirlerinden farklı ama birbirleriyle ilişkili üç farklı anlamda 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 (1998d, s. 213); ya da üçüncü şahıs olarak tüm insanlık, bana başkasının gözlelerinden bakar. Böylece benim başkasına karşı sorumluluğumun tikel karakteri, başkasının yüzünde bana bakan tüm insanlığın sorumluluğuna dönüşerek evrenseli yakalar. Bununla bağlantılı olarak ikincisi, benim başkasıyla ilişkisini ikili karakterinden çıkaran ve bütün toplumu içine alacak tarzda yüz yüze ilişkiyi başka bir forma büründüren üçüncü kişidir. Siyaset burada devreye girer. Benim başkasıyla ilişkisinde beliren üçüncü kişi, *Olmaktan Başka Türlü*'nün terminolojisiyle söyleyecek olursak komşumun komşusu olarak belirir ve komşumun komşusuyla ilişkim başladığında artık sorumluluğumun sınırsızlığı mevzu bahis değildir. Sonuncusu ise bizi yeniden *o'luk* kavramına götürür: Tanrı, başkasının yüzünde üçüncü şahıs formunda kendini gösterirken bana ilahî olanın boyutu ancak başkasıyla yüz yüze ilişkide açılır; Tanrı, ben ve sen arasındaki ilişkide "o" rolüne "üçüncü" olarak bürünür.

Böylece üçüncülük nosyonu Levinas, benim başkasıyla ve tüm insanlıkla ilişkisi bakımından *etik*, komşumun komşusu olarak sahneye dâhil olan üçüncü şahıs bağlamında *politik*, Tanrı'nın kendisini başkasının yüzünde sunması anlamında *ilahî* olmak üzere üç tartışma alanı açar. İşte Levinas düşüncesinde kıyamet, üçüncülük üzerinden etik siyaset ve ilahiyatın birbirlerine eklemlenme biçiminde kopar. Levinas'ın neredeyse bütün mesaisi etik tabakaya ayrılmışken ve felsefesi de bü-

tün gücünü buradan alırken ilk olarak Batı aklının eleştirisinde karşımıza çıkan ilahî boyut önce bizi Yunan temeller kadar Yahudi temellere de geri dönmeye davet eder. Ardından da etiğin *Talmud* ve *Tevrat* okumalarıyla güçlendiği bir siyaset tahayyülüyle baş başa bırakır. Levinas hem bilmenin inanmayla kadim muhasebesinde ilahî olana ayrıcalıklı bir yer vererek felsefenin seküler dilini tahrip eder, hem de ilahiyatı etiğin ve politikanın kurucu unsuru haline getirir. Öyle ki artık teolojik referanslara başvurmaksızın etiği ve politikayı birlikte pozitif bir bağlam içinde düşünemez hale geliriz. Çünkü Levinas'ın terminolojisinde politika ya ontolojinin hükümranlığıdır ve aynılaştırma ve asimilasyon pratiklerinde anlamını bulur ya da bir komşuluk hukukudur ve yetkin formuna İsrail fikrinde kavuşur. Levinas, siyaseti ya İsrail fikri üzerinden tartışır ve ilahiyatı göreve çağırır ya da politikanın kavramlarını hep devlet fikri üzerinden negatif bir zeminde düşünür. Bunun tek istisnası liberal devlettir. Evet, Levinas liberal devlete olumlu bir anlam yükler ama bunun nedenleri üzerine çok az konuşur. Mesela bir yerde şunları söyler: “Peygamberce sesler, muhtemelen her türün öncesinde yer alan ya da her türden kurtulmuş biricikliği içinde Ben'in yapabileceği öngörülemez iyiliklerin olanağıdır. Bu sesler bazen siyasetin aralıklarında yükselen ve ‘insan hakları’nı resmi duruşmalardan bağımsız olarak savunan haykırmalarda, 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 basın-da işitilir*” (2001c, s. 198, italikler bana ait). Elbette tartışılmayı fazlasıyla hak eden satırlar bunlar ama Levinas'ın liberal devlet tahayyülüne dair konuştuğuna birkaç kısa değiniden başka bir yerde rastlamıyoruz. Levinas'ın liberal devletin, daima başkasının yüzünün taleplerini karşılamadaki gecikme konusunda bir kaygıyı bünyesinde barındırdığını söylediğini, devletin kurucu kategorisi olarak liberal devleti adres gösterdiğini biliyoruz (1998a, s. 203). Ona göre liberal devletin, politik haklar üzerine eleştirel bir refleksiyonu yani kendisini sorgulama yetisini

haiz yegâne devlet formu olduğunu da (1998a, s. 205). Yine de bu düşüncelerin altının nasıl doldurulduğu sorusu olduğu gibi duruyor. Dolayısıyla liberal devlet nosyonu üzerinden Levinas düşüncesini eleştiriye tabi tutmak makul olmadığı gibi bu nosyon üzerinden kurucu bir siyaset ufkunun olduğunu söylemek de zorlama olur. Asıl önemlisi Levinas'ın, etiğinin kalbindeki başkasının yüzünü devlet adamlarına ve yargıçlara hatırlatacak imkânları hep "bazen" ifadesine başvurarak rastlantılara terk etmesi. Levinas başka birçok yerde olduğu gibi burada da devlet mekanizmalarının işleyişini başkasının yüzü üzerinden yapısal bir siyasal eleştiriye tabi tutmak yerine etiğinin en kurucu unsurunu, kimi aktörlerin alacakları muhtemel inişiyatiflerin keyfiliğine bırakıyor. Başka türlü de mümkün değildi çünkü iktidar politikalarının negatif belirlenimlerine hap solmayan ve başkalığın indirgenemez farkını gözetken seküler bir siyaset fikri Levinas'ın gündemine hiç girmede. Böyle olunca da Levinas düşüncesinde etik, politika ve ilahiyatın birbirleriyle ilişkilene biçiminin hep politikanın aleyhine ama etiğin ve ilahiyatın lehine sonuçlanması kaçınılmazdı.

Şimdi izin verin bunun neden böyle olmak zorunda olduğunu açıklamaya çalışayım. Levinas, üçüncü tarafın dahlinin ben ve başkası arasındaki ilişkiyi kesintiye uğrattığını öne sürdüğünde (1997b, s. 150) kastettiği şey az çok şudur: Üçüncü kişinin dahil olmasıyla birlikte komşuya olan etik yakınlığım ister istemez başka bir forma bürünür. 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 Levinas'a göre Grek bilgeliğinin tekrar söz aldığı sorulardır. Ben başkasıyla karşılıksız ve asimetrik ilişki düzleminden kopar ve toplumun üyeleri arasında karşılıklılığın, eşitliğin söz konusu olduğu bir ilişkiye geçer. 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. Daha doğrusu başkasına karşı sorumluluğum adalet düzle-

minde sınırlanır (Levinas, 1999, s. 101-102). Çünkü toplumsal adalet arenasında kıyaslama, ölçüp biçme gibi gereklilikler bilinci tekrar sahneye çıkar: “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’a göre bu en basit ifadeyle bir sapmadır; üçüncü kişi, beni başkasına karşı hukuk öncesi sorumluluktan çekip çıkarırken yakına duyulan sevgi, yerini kıyaslanmaz olanı kıyaslamaya teşebbüs eden akla bırakır; devlet yeniden sahneye çıkar:

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 (...) “Başkası-için”in “haddi hesabı olmayan” cömertliğine, sonsuzuna bir ölçü eklenir. Burada, biriciğin 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 (2001c, s. 197-198, çeviri değiştirildi).

Bauman buradan hareketle üçüncünün, ben ve başkası arasındaki dolayimsız, bakışimsız, asimetrik ilişkiye ölümcül bir darbe indirdiğini söyler ve ekler: “Artık arazi, normlar, yasalar, etik kurallar ve adalet mahkemeleri için temizlenmiştir” (1998, s. 142). Darbe ölümcüldür çünkü Levinas adalete dayalı bir düzenin, benin başkasına karşı sorumluluğuna 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 söyler (Levinas, 2001g, s. 243). Ironik bir şekilde Levinas, hep kaçmak istediği ontolojiyi bu kez bizzat kendisi görev ve çağırır: “[D]ünyada ikiden daha fazla insan olduğundan, biz

kaçınılmaz olarak başkallığa y6nelmiş etik bakış açısından b6-
t6nsele y6nelmiş ontolojik bakış aısına geçiyoruz. Daima en
azından 6 kişi vardır. 6-insan olur olmaz başkasıyla etik iliş-
ki politik hale gelir ve ontolojinin b6t6nselleştirici s6ylemi ii-
ne girer” (2001h, s. 269-270).

Hemen bu satırların akabinde Levinas, ontolojinin ve poli-
tikanın dilinden aşla tamamen kaınılamayacağını itiraf eder.
Başkasının indirgenemez farkını g6zetten bir etiği g6vence altı-
na alacak bir politika 6zerine d6ř6nmeyi hep ertelemesi, bunu
denediğinde de sorunun kalbine odaklanmak yerine hızlıca et-
rafından dolaşmayı tercih etmesi Levinas’ı bu kaçınılmaz sona
s6r6kler. Ya da kim bilir belki de Levinas zaten hep bu çıkma-
zın farkındaydı; belki de bu y6zden John Drabinski’nin s6yle-
diği gibi 66nc6 şahıstan bahsederken hep “sorun”, “bela” gibi
s6zc6klere başvuruyordu (2005, s. 192).

Levinas’ın d6n6p dolaşıp ontolojinin diline hapsold6ęu ve
siyaset arenasında etiği devlet d6zenine kurban ettiği sonucu-
nu çıkarmakta aceleci davranmak elbette doğru değil. Zaten
hem Levinas hem de ardılları etiğin feda edilmediği bir siyaset
ufkunun her şeye rağmen geliştirilebileceğini iddia ederler. Le-
vinas, devlet d6zeninde etiğin kaybolmasına olanca gayretiyle
direnerek bir yerde, yakınıni sevmenin akıl y6r6tmeyi ve d6ř6-
n6p tartmayı esas alan bir “mahkeme”de m6mk6n olabileceği-
ni (2001l, s. 226), başka bir yerde adaletin başkasının biricikli-
ęini, devletin çıkarlarının ve b6t6nl6k6 eğilimlerinin belirle-
diği siyasal tarihe bırakamayacağını (2001c, s. 198), başka bir
yerdeyse, etiğin toplum için yasalar yapamayacağını ya da top-
lumsal alanı baştan aşağıya değiştirecek davranış kuralları ge-
liştiremeyeceğini ama hiç değilse politik d6zene ilham verecek
ve onu rayına oturtacak olanın insanlararası ilişkiyi belirleye-
nin etik d6zlem olduğunu s6yler: Politik d6zen, etik zeminini
terk etmesi durumunda faşizm ve totalitarizm de dahil olmak
6zere farklı toplumsal formasyonlara hızlıca evrilme tehdidiyle
hep karşı karşıyadır (2001h, s. 279). Bu y6zden Levinas etik ve
siyaset arasındaki uçurumu kapatacak bir uzlaşma arayışında-
dır (2001g, s. 259). Olası bir uzlaşma 6nce Levinas’ta kavram-

sal düzeyde pek rastlamadığımız ancak yorumcularını takip ettiğimizde farkına varabileceğimiz, adaletin iki formu arasında bir ayrım yapmakla tartışılabilir hale gelir. Sonraysa Levinas'ın *Talmud* ve *Tevrat* okumalarından çıkardığı etik ve politika arasındaki mesafenin sıfırlandığı toplumsal düzen ve evrenselliğin yegâne formu olarak sunulan İsrail fikrinde karşımıza çıkar.

Levinas adaleti, etik düzeyde benin, başkasının yüzünde dile gelen buyruğa boyun eğmesiyle üstlendiği sorumluluk üzerinden kavramsallaştırırken, siyaset düzeyinde devlet kurumlarıyla ilgisinde ele alır. Levinas yorumcuları bu ayrıma vurgu yaparak, etik bağlamında Levinas'ın ikili ilişki üzerinden adaletle asıl anlamıyla gönderme yaptığını, ikincisinde ise hukukun işleyiş biçimine işaret ettiğini söyleyeceklerdir. Caputo, Levinas düşüncesinde adaletin hukuka indirgenemeyeceğini hatta adalet uğruna kimi durumlarda hukukun çiğnenmesinin söz konusu olduğunu söyler; hukukun düzen tesis edici işlevine karşı adalet, eylemin tekilliğinde ve anarşizan bir tarzda meydana gelir (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 benin başkasına karşı sorumluluğunu sınırlayan ve diğerleri arasında pay etmeye zorlayan adalet değil hukuktur. Hukuk, adaletsizliği ortadan kaldırmak değil, benin 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 çatışmadır (Caputo, 2005, s. 73). Ama işte tikel ve evrensel arasındaki mesafe olduğu gibi kalır. Bu yüzden Caputo, nihai kertede adaletin olanak-sız bir mit olduğunu teslim eder (2005, s. 82).

Drabinski ise adaletin olanaksızlığına dair bu hükmü kabul etmez. Levinas, Avrupa'yı Kitab-ı Mukaddes ile Grek kültürünün sürekli içiçe geçmişliklerinin ve kopuşlarının neticesi olarak gördüğü için İbrani bilgeliğinde öne çıkan tekillik ile Atina hukukunun evrenselliğini bir araya getirmeye gayret eder. Le-

vinas 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 görmezden gelmez. Siyasetin yüz yüze ilişkinin ötesinde olanı talep ederek yani evrenselliği yüz yüze ilişkiye tatbik ederek bu ilişkinin mahremiyetini ister istemez bozduğunun o da farkındadır (2005, s. 189-190). Ama bizi yüz yüze ilişkinin tekilliği ile siyasetin evrenselliğinin birbirleriyle ilişkisini, basitçe bir mantığın diğer bir mantıkla cepheden karşıtlığı olarak düşünmememiz gerektiği hususunda uyarmayı da ihmal etmez. Söz konusu olan, daha çok etiğin devlete oluşturduğu dirençtir. Levinas, etik ilişkiyi bir toplumsal ilişki olarak görür ve Drabinski'ye göre toplumsallığın her biçimi politikayı önceden varsayar. O halde etik bir yandan devlete ihtiyaç duyarken diğer yandan devlete karşı bir pozisyonadadır (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 doğar? (1985, s. 80). Levinas, oyunu elbette ikinci seçenekten yana kullanır ve sınırsız kötülüğün sınırlandığı bir toplumsal düzenin değil, sınırsız sorumluluğun sınırlanmak durumunda kaldığı bir ütopyanın arayışına girer.

Böylesi bir ütopyada devletin politik pratiğinin ölçüsü etik olmalıdır. Devletin kendine yeter bir evrenselliğinden söz edilemez; eşitlikçi ilkelerinin kaynağında dahi başkasının yüzünün buyurduğu ödev yer alır. Etik politikaya karşı daima müdahaleci bir pozisyon üstlenmekle yükümlüdür çünkü 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, s. 194-195). Levinas böylece etiğin tekilliğini hukukun ve 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 bulur. Tekillikle evrenselliğin bu

ilişkisi, öyleyse bir yurttaşlar hukuku değil bir kardeşlik hukuku olarak meydana gelir (Drabinski, 2005, s. 196). Kardeşliğin ifade ettiği politik öznellik, etik yasanın koruması altında bir fark topluluğudur. Alphonso Lingis bu fark topluluğunu ortak hiçbir şeyi olmayanların ortaklığı olarak okur: “[K]endine ait bir cemaat kimliği olan, kendi doğasını kendisi üreten kişiden kendisini, onunla ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye, yabancıya açmasını talep eden cemaattir bu” (1997, s. 18). Başka cemaat ortak bir şeye sahip olduğunda değil, kişi kendisini kendisiyle ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye açtığında meydana gelir.

Benzer bir yol izleyen Bernasconi de, Levinas’ın siyaseti anlamamızda fazla bir katkı sunamayacağı fikrine itiraz eder (2011e, s. 34) ve 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” (2011e, s. 38). Öyleyse yüz yüze ilişki, herhangi bir sıçramayı ya da mesafe almayı gerektirmeksizin toplumun kurumlarını ve yasalarını düzelterek bir işlev üstlenebilir. Ama bu okuma olsa olsa Levinas’a rağmen Levinas’ı kurtarma girişimidir. Üçüncünün, ikili ilişkiye dahlinin sonradan veya dışarıdan olmadığını kabul etsek dahi tablo değişmez. Bernasconi’nin yorumu yanlış değil ama eksiktir. Nitekim Derrida da Bernasconi gibi üçüncünün kaçınılmaz belirişinin ikincinin yüzüyle eşzamanlı olduğunu düşünür; daha ilk andan itibaren üçüncünün belirmesi kaçınılmazdır. Üçüncü bir yandan yüz yüze ilişkiyi kesintiye uğrattırken bir yandan da ona ayrılmazcasına aittir (Derrida, 1999, s. 110). Yine de 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 olduğunun da farkındadır. Yeminin bozulması, ne arızı ne de talidir, en az yüzün deneyimi kadar kökenseldir. Adalet ve hukuk arasındaki ayrım da bu sorunu çözmeye yetmeyecektir. Her ne kadar aksini düşünmekte ısrar edilse de Levinas adalet dediğinde hukuku duymamız kaçınılmazdır. Derrida

da'nın dediği gibi hukuk, üçüncüyle bozulan yeminin ifşasıdır ve etik doğrudanlığa ihanet eder (1999, s. 33).

Zaten Bernasconi de Levinas'ın bir bürokrat memurun, başkasının yüzündeki gözyaşlarını göremeyeceğini söylediği bir konuşmaya (2011e, s. 40) gönderme yaparken aslında tozpembe bir tabloyla karşı karşıya olmadığımızı kabul eder: "Levinas'ın ilgilendiği şey politikayı görmezden gelen bir etiğin saflığını korumak değildi; etik ile politika arasındaki çatışmaydı; bu çatışmada etik ve politik toplumu sorguluyordu" (2011, s. 45). Bernasconi bu çıkmazı, Levinas'ın felsefesinin siyaset felsefesi perspektifinden massedilemeyeceğini ve hatta gücünü bizzat bu massedilemez karakterinden aldığını öne sürerek bertaraf etmeye çalışır. Peki, ama o zaman Bernasconi neden başka bir makalesinde, Levinas'ın siyaset felsefesini bir kurumlar felsefesine taşımamış olmasının ciddi bir ihmal olduğunu dile getirir? (2011b, s. 138). Herhalde Levinas'ın etiğiyle siyaseti arasındaki ilişkide zuhur eden sorunların tam da bu kurumsallaşmaya yaslandığının o da farkındadır. Ayrıca etik ve politika arasındaki ilişki üzerine Levinasçı tahayyülü sorguya açmak, neden Levinas düşüncesini bir daha geri dönmek üzere terk etmek anlamına gelsin ki? Bilakis bu sorgulama tam da bu düşüncenin kendisini var edebileceği elverişli bir zemin arayışını ifade eder.

Levinas'ın izinden giderek etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi, İbrani geleneğin mirasını devralarak bir İsrail fikri çerçevesinde formüle etmekle ya da düşünmeden bırakıp hangi siyasal formda mümkün olacağı üzerinde durmadan etiğin, siyasetin bekçiliğini üstlendiği bir izleği sorgusuz sualsiz kabul etmekle yetinemeyiz. Çünkü bizzat Levinas'ın kendisi etik ve siyaset ilişkisini İsrail fikrinin dar ve tikel bağlamına sıkıştırdığında bizi başkasının indirgenemez farkının muhafaza edilebildiği toplumsal bir düzenin siyasal koşullarını Levinasçı düşünce bağlamının ötesinde tartışmaya mahkûm ediyor. İkinci seçenek üzerinde durmaya bile gerek yok. Bu seçenek, 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 dolaşmak-

tan başka bir şey önermiyor. Devlet mekanizmasının reel düzlemde nasıl işlediği göz önünde tutulduğunda, etiğin başkasının yüzünü hatırlatarak devleti hizaya çekeceğini öne sürmek hiçbir şey söylememek değilse nedir? Somut koşullar, bunun olanak dâhilinde olmadığını hem yerel hem küresel ölçekte her an yüzümüze vuruyor. Şimdi gelelim İsrail fikrine...

Bernasconi hiç değilse bir konuda, Levinas düşüncesinde etik ile politikanın çelişen taleplerini bir araya getirebilmenin yolunun *o'luğu* ve kardeşlik hukukunu göz önünde tutmaktan geçtiği konusunda haklıdır (2001g, s. 43). Levinas, Tanrı fikri ve Yahudiliğin toplumsallık ufku aracılığıyla, benin başkasıyla ilişkisini esas alan etik ilişkinin ruhunu verdiği bir politik düzenin ana hatlarını çizer. 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 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 Tanrı'nın 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. Ona göre bütün bir *Tevrat*, bütünüyle bu varolma tarzına, yüz yüze ilişkinin imlediği "öldürmeyeceksin!" sözüne yoğunlaşır (1994, s. 110-11). Sandor Goodhart Levinas'ın, özneliği başkasının acısının keşfi olarak gördüğünü ama bu keşfin deneyiminin Yahudilikten başka bir şey olmadığını öne sürer ve Levinasçı öznellik tahayyülünün kalbine Yahudiliğin nasıl yerleştiğini ifşa eder (2005, s. 145). Açıkçası Levinas'ın söylediklerine baktığımızda Goodhart'ın bu yorumunun yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira Levinas *Tevrat* yorumundan hareketle, insan bireyinin yaşamının, tüm bir kozmosa yaşam verdiğini ve bu yaşamı ayakta tuttuğunu iddia

eder. Eğer insan yaşamını belirleyen ilkeler, bütün bir kozmosun kaderini tayin ediyorsa varlık, ancak insan ve etik aracılığıyla neyse o olacaktır. İnsan bütün bir evrenden sorumludur çünkü dünyaları yıkan da kıran da odur. Daha önce *o'luk* kavramını analiz ederken de gördüğümüz gibi Tanrı bizzat kendi inisiyatifıyla, hükümdarlığını insan etkinliğine tabi kılmış, kendi etkinliğini, benim becerimin ya da beceriksizliğimin altına koymuştur. Bunun anlamı Tanrı'nın yalnızca etik bir düzen aracılığıyla hükmedebileceğidir. Böyle 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. 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 ve sınırsız sorumluluğun omuzlarına yüklendiğı insanın insanlığının antropolojisinin adıdır.

Levinas, buradan hareketle Yahudilikle kurulan bağıın ritüel boyutunun ötesinde bir bilimsellik boyutunun olduğundan söz eder: Yahudilik radikal bir bilinçlilikdir. Yahudi düşüncesinin ana mesajı, 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 sorumluluğı olduğudur (Levinas, 1997a, s. 159). Öyleyse 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 Levinas'a göre bu, ahlâkî bilince sahip olmayla tanımlanabilecek bir imtiyazdır (1997a, s. 176). Yahudiliğın onun üzerinde yükseldiğı ve ruhun kurtuluşuna rehberlik eden *Tal-*

*mud'*un bilimi, etik düzenin sonu gelmez bir şekilde açığa çıkarılmasıdır (1997a, s. 6).

Görüyoruz ki Levinas devletin özünü din, dinin özünü de etik olarak işaretliyor, etiğin ise din aracılığıyla devlette ideal politik formuna kavuşacağını varsayıyor: “Yahudilikte Tanrı’nın yönetimi, insanları dinî ayinlerden ziyade etiğe boyun eğdirmekten ibarettir” (2012g, s. 330). İsrail fikrinin sunduğu toplumsallık formunun anlamını ve kaynağını insanlararası ilişkide zuhur eden bir dinde bulmasının nedeni budur: “İsrail devleti, unutma 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). Dinsel esinlenmenin nihai amacı, bir toplumun imkânını, yani başka insanın yüzünü görebilme imkânını meydana getirmekse 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 (...) Devletin kendi toplumsal vaatlerine tabi kılınması, İsrail’in yeniden dirilişinin anlamını açık kılar; zira kadim zamanlarda adaletin icrası o ülkedeki mevcudiyetinizi haklılaştırdı (Levinas, 2012f, s. 324-325).

Levinas’a göre İsrail’i biricik kılan unsur, 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 eleştiriye ko-

nu edilmez; bizzat Levinas'ın elleriyle etiğin hizmetine sokulur. Levinas'a göre Yahudilerin tesis ettiği politik yapının muhafazası ancak bir ordu vasıtasıyla sağlanabilir:

Siyonizm kendisini, yüzyıllardan bu yana dünyanın farklı yerlerinde cezadan muaf bir şekilde Yahudi kanı dökülmesini, Yahudilik durumunu belirleyen keyfiligi sona erdirecek bir yol ve politik çözüm olarak ifade ettiği müddetçe etik bir haklaştırmaya 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. Yahudiye savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur (2012b, s. 304).

Bu satırların bize ilk elden gösterdiği şey şu: Eğer Levinas'ın bakış açısından din, devlet ve etik, İsrail fikrinde Yahudi inancının kadim mirası marifetiyle adil bir toplumsal düzenin inşasında bir araya geliyorsa bu inşa süreci gerektiğinde savaş aygıtını bir fikrin muhafazası uğruna göreve çağırabilmelidir. Levinas, sanıldığıının aksine İsrail devletinin güçsüz olduğu inancındadır ve bu inancı gereği açıkça İsrail'in kendi dinsel dehasını tesis edebilmesi adına gerektiğinde saldırgan hamlelere başvurmasının kaçınılmaz olduğunu dile getirir. Öyleyse Levinas'ın özellikle Sabra ve Şatilla katliamıyla ilgili kendisine yöneltilen soruyu İsrail'i mahkûm etmekten kaçınarak yanıt vermesi kimseyi şaşırtmamalı. Şaşırtıcı olan, Levinas'tan başka bir yanıt vermesini beklemektir. Bernasconi'nin dediği gibi, Levinas Filistinlilerin İsrailliler için "başkası" olabileceği ihtimaline sırtını net bir şekilde dönmüştür (2005, s. 10). Hatta yine Bernasconi'nin dediği gibi Levinas, Yahudiliği hiçbir zaman Batı kültürünün başkası olarak görmemiştir ve Batı kültürünün Le-

vinas için hem Yahudi hem Yunan kökenlerinden doğuyor olması, onun gözlerinin diğer kültürlerle ve coğrafyalara kör kalmasına yol açar. Levinas'ın tüm insanlığın Kitab-ı Mukaddes ve Yunan düşüncesinde kapsandığını, diğer her şeyin bu zeminlere tercüme edilebileceğini söylemesi biraz da bundandır (Bernasconi, 2005, s. 14-17). Bu aşamada artık şundan şüphe duyamayız: Levinas'ın siyaset düşüncesine 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 kırılgan ve en fazla dağılıp gitmeye müsait şeylerden biri değil midir aynı zamanda?" (2012i, s. 317-318).

Üçüncü çıkış: Ya İsrail fikri ya da başka bir zeminin keşfi

"Yoksulluk içinde yaşamamıza, yeterli giysiye sahip olmamamıza ve beslenmemizin vitaminden, taze yiyecekler hatta et ve öteki protein maddelerinden yoksun olmasına karşın pek çok yerde büyük bir dönüşümün oluştuğunu görmüş olmalısınız. Ve yeni insanı bulmuşsunuzdur; ülkemizde yükselen yeni adamı, ülkemizde yükselen yeni kadını..."

– Amilcar Cabral (1974, s. 172)

Howard Caygill gibi yapıp İsrail fikriyle İsrail devletinin Levinas'ın nazarında birbirlerinden bütünüyle farklı şeyler olduğunu söyleyerek işin içinden çıkabiliriz. Yine Caygill'in tavsiyesine uyup Levinas düşüncesinde etik ve politika arasındaki geçişi bulmaya çalışmadan evvel Levinas etiğinin hangi özgül politik koşullara cevap verdiğine de odaklanabiliriz (2005, s. 99). 1940 ve 50'lerden itibaren Yahudi kimliği üzerine eğilmeye başlayan Levinas'ın, somut durumun somut tahliline ilişkin analizinin felsefi rotasını belirlediğini iddia eden Caygill'in ikna olmamızı beklediği

okuma az çok şöyle: Levinas bir yandan, onda evrensel etik doğrultusunda politik ontolojinin radikal dönüşümünü gördüğünden İsrail devletini savunmayı hedeflerken diğer yandan İsrail fikrini bir yer ya da alanla sınırlayan, İsrail'i politik ontolojinin perspektifine sıkıştıran her türlü girişimi reddetme eğilimindedir (Caygill, 2002, s. 92-93). Bunun için Caygill Levinas'ın "İsrail Devleti ve İsrail Dini" adını taşıyan makalede yaptığı ayrımı takip etmemizi önerir: İsrail fikrine evrensel etik vasıtasıyla can vermekle Ortadoğu'da politik ve militer bir hamleyle İsrail Devleti'ni kurmak ayrı şeylerdir (Caygill, 2002, s. 85). Ancak bu farka aşırı anlam yüklemek hem tehlikeli hem de totolojik. Tehlikeli çünkü bu ayrım Levinas'ı siyaset meselelerinde her durumda haklı çıkaracak bir muğlaklığı bünyesinde barındırıyor. Totolojik çünkü bu ayrım sayesinde hem Levinas etiğinin temel prensiplerini doğrulayan her türlü siyasal unsur İsrail fikriyle ilişkilendirilebilir hem de İsrail'in politikalarına yaslanarak Levinas'ı hedef alan her türlü eleştiri, daha baştan fikrin ve olgunun örtüşmezliği gerekçesiyle devre dışı bırakılabilir. Yani birçok şeyi söylerken aslında hiçbir şey söylemiyor oluruz. Ama durum bunun tam tersidir; Levinas, İsrail fikrinin vücut bulduğu İsrail devletinin politikalarını her durumda hem de bizzat ontolojinin diliyle haklı çıkarmak için elinden geleni yapar. Zaten Levinas düşüncesinde İsrail fikriyle devleti arasındaki çizgi bu kadar net olsaydı ya da Levinas için bu sınırı görmezden gelmek hayati sonuçlar doğursaydı etik ve siyaset arasındaki ilişki felsefi düzlemde bu kadar uzun süre gündem dışında kalmazdı. Aslında yanıtını arayan tek bir soru var ve bu soru yanıtlanmadığı sürece yol almamız zor görünüyor: Neden Bütünlük ve Sonsuz politik ontolojinin içkin eleştirisini takiben siyaset felsefesinin zeminine yerleşmeyi değil de daha sonra terk edeceği veludiyet kavramına yoğunlaşmayı tercih ediyor? Nasıl oluyor da "öldürmeyeceksin!" emrini Tanrı'nın ilk sözü ve etiğin kurucu buyruğu olarak işaretleyen, benin başkası karşısında kendi varolma hakkını dahi sorgulaması gerektiğini söyleyen bir düşünür, benin muhafazasının başka olanın yıkımından geçebileceği düşüncesini makul karşılayabiliyor? Ve belki de daha önemlisi, İsrail fikri, Levinas düşüncesini bir tikelliğe hapsetmiyor mu? İsrail

fikrinin beraberinde getirdiği kardeşlik hukukunun evrensel olduğu iddiasıyla tatmin olabilir miyiz? İsrail fikrini çekip çıkardığımızda çöken bir etik politika düşüncesine ne kadar güvenebiliriz?

Bu soruları yanıtlarken Levinas'ın etnik aidiyetine takılıp kalmanın bir tür kolaycılık olduğunu düşünüyorum. Bu aidiyet Levinas'ın evrensel bir etik siyaset fikrini geliştirmesinin önünde bir engel teşkil etmiyor. Sorun daha çok Levinas'ın etiğini sürekli ontolojiye karşı bir cephe olarak kurgularken siyaset felsefesi üzerine derinlikli bir düşünmeyi hep ihmal etmiş olmasında. Levinas'ı tikel bir pozisyona sıkıştıran da bu ihmalkârlık ve tikellik/evrensellik bahsinde Derrida'nın söylediklerinden ötesi lafı güzaf: "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" (2011, s. 45; ayrıca bkz. 2011, s. 72).

Levinas, Yahudi inancına referanslardan güç alsa da, tikel olan da evrensellik ufkunu yakalayan bir etiği tesis etmeyi başarabilirdi. Ama etiğe ayırdığı mesaiyi politikaya ayırmadığı için çareyi İsrail fikrine sığınmakta buldu. Bu yüzden ardılları ya etiğinin çizdiği çerçeveye sınırlı kalan alanı kabul etmekle yetindiler; ya da haklı gerekçelerle bu etiği bütünüyle bir kenara bıraktılar. İlk seçenek için söylenecek pek bir şey olmadığı aşikâr. Tartışmayı ne ilerleten ne de gerileten bir pozisyon almaya denk düşüyor. İkinci seçeneği takip edenlerden Richard Kearney, asıl sorunun nereden kaynaklandığından bihaber, Levinas etiğini, başkalığa "ilişkin mutlakçı düşüncelere yönelik postmodern saplantı"nın bir örneği olarak görüyor; ona göre egonun yüceltilmesi kadar başkalığın fetişleştirilmesi başkasıyla kurulacak "sahici" bir ilişki için en büyük tehdit (2012, s. 275). Simon Critchley ise farklı bir yol izliyor ve Levinas etiğini Jacques Rancière'in siyaset tahayyülüyle harmanlayarak siyasetlessiz etiğin boş, etiksiz siyasetin kör olduğu mottosuyla anarşik bir meta siyaset anlayışı geliştiriyor: "Etik,

anarşik meta-siyasettir, 'yukarıdan düzen dayatmaya yönelik her girişimin aşağıdan sürekli sorgulanmasıdır' (2010, s. 22-23). Critchley, çokluğa özsel olan anarşi ile siyasete özsel olan çokluğun bir araya getirmeyi önerirken Levinas etiğinin gücünü çokluğun anarşizan karakterinin 'savunmasından aldığı' öne sürüyor. Hesap edilemeyen olarak halk, her türlü toplumsal tarifi aşan bir ilave, bir fazlalığın adıysa ve düzene davet eden uzlaşmanın diline karşı çokluk olarak halkın anarşizan fazlalığı uyuşmazlığın tezahürüyse bu uyuşmazlığı vücuda getirecek olan Levinas'ın anarşik etik uyarısıdır; siyaset "anarşik bir etik uyarı üzerinden ve sonsuz etik talebin tecrübesi üzerinden güçlendirilmelidir" (Critchley, 2012, s. 469).

Critchley'nin Levinas'ın etik kuramına karşı aldığı pozisyon hayatî ama yeterli değil. Hayatî çünkü Levinasçı etik terminolojiyi siyasetle kurduğu zayıf bağı bahane ederek terk etmek yerine onu siyasetin kalbine yerleştirmeyi deniyor. Yeterli değil çünkü hâlâ etik uyarı düzleminde, apolitik bir hareket alanıyla yetiniyor. Bunun yerine ben, Levinas etiğini başkasının politikasıyla birlikte düşünmeyi öneriyorum. Levinas felsefesinde bütün inisiyatif başkasının elindeymiş gibi görünse de hâlâ benin iktidarının hüküm sürdüğünü düşünüyorum. Başkasının aşkınlığı ya da yüksekliği merkezî ben öznenin başkasının yüzünde dile gelen buyruğa lütfedip de kulak kesilmesine bağlı çünkü. Benin neden bu çağrıya kulak vermek zorunda olduğunu etiğin kategorileriyle açıklayamayız. Ayrıca her ben üzerine konuştuğumuzda başkasını sessizliğe mahkûm etmek zorunda olduğumuzu da kabul etmemiz gerekiyor. Dikkat ederseniz Levinas'ın başkası tek bir şey söylüyor: "Öldürmeyeceksin!" Benin perspektifinden başka bir şey söylemesi de mümkün değil. Yalnızca yüzünün yoksulluğundan ya sefaletinden haberdar olabiliriz. Bu yoksulluk ve sefaletin bizzat taşıyıcısı tarafından nasıl deneyimlendiğini Levinas'tan öğrenemeyiz. Yalnızca bunlara tanık olabiliriz. Tanık olduğumuzdaysa ya da etik bir tavır alırız ya da kendi egoist haz dünyamızın sınırlarına geri çekiliriz. Bu seçeneklerden yalnızca ikincisi değil birincisi de bir o kadar sorunludur. Çünkü etik tavır siyasetin yapısal ve organizasyonel sorunlarını gidermeye muktedir değildir.

Lars Von Trier'in Manderlay'ini hatırlayalım. Film siyah kölelerin beyazlar tarafından zorla çalıştırıldığı bir çiftliğin etrafında geçiyor. İlk sahne oldukça çarpıcı; çiftlik sahibi beyaz kadın, siyah bir köleyi kırbaçlıyor. Buna vicdanı elvermeyen Grace, aynı zamanda bir mafya lideri olan babasının silah gücü vasıtasıyla çiftliğin yönetimine el koyuyor. Bu sırada bir başka şey daha oluyor ve çiftliğin sahibi olan kadın hayatını kaybetmek üzereyken çiftliğin yönetimi için kılavuz niteliğindeki bir defteri Grace'e veriyor. Buna ırkçılığın el kitabı da diyebiliriz. Grace elbette bu defteri kabul etmeyecektir; Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik kalkalı yetmiş yıl olmuştur ve çiftlik sınırlarında özgürlük, ırk ya da renk ayrımı gözetilmeksizin yeniden tesis edilmelidir. Ama işte Grace de bir beyazdır ve çiftliğin yönetimini ancak babasının silahlı adamlarıyla ele geçirebilmiştir. Kurmaya çalıştığı etik düzen ancak zor yoluyla tesis edilmiştir; silahlar devre dışı bırakıldığında Grace birkaç acı gerçekle yüz yüze gelir. Evvela çiftliğin yönetimi için çiftlik sahibinin Grace'e verdiği defteri beyaz efendiler değil siyah köleler yazmıştır. İsteseler çiftlik yönetimini kolayca ele geçirebileceklerinin de, çiftliği istedikleri zaman terk edebileceklerinin de farkındadırlar. Ama köleliğin yetmiş yıl önce kaldırılmış olmasına rağmen ırkçılığın yasasının halen geçerli olduğunun da. Beyazlara güvenerek çiftliği terk eden bir siyahın asıldığı sahne, bu basit gerçeği gösteriyor aslında bizlere. Oysa Grace bu tablodan bihaberdir; "yalnızca Tanrı rolünü üstlenmiştir daha fazlasını değil"; koruyucu rolünü üstlenmek hoşuna gitmiştir ve işte siyahlar da ona bu rolü üstlenmesi için izin vermiştir. Grace kandırılmıştır; ama kandığı şey en nihayetinde siyahların çalıştığı bir çiftliğin beyaz yöneticisi olma pozisyonudur. En çok öfkелendiği şey de başkasının sefaletinden ve yoksulluğundan başka bir şeyi iradesini, kurucu politik kapasitesini ve kolektif zekâsını dışavurmasıdır. Siyahlar "bizim bu kadar aptal olduğumuzu mu düşünüyorsunuz" diye sorduklarında Grace'in öfkesi bir kat daha artar ve film başladığı gibi biter: Grace öfkeden çılgına dönmüş halde siyah bir köleyi kırbaçlamaktadır. Kırbaç olduğu yerde dururken, çiftlik olduğu yerde dururken, yönetim hâlâ beyazların elindeyken, siyah kölelere aciz, yoksul ve yoksun, sefil ve perişan ol-

manın ötesinde bir rol biçilmemişken etiğin yapacak hiçbir şeyi yoktur. Kırbacı beyaz efendinin eline vermekten başka...

Oysa başkası başka türlü konuşur, eyler, düşünür ve duyumsar; bunları çoğu kez, benin hiç de hoşuna gitmeyecek tarzda yapar. Yalnızca yoksul ve sefil değildir; hınçla doludur, içinde bulunduğu koşulların sorumlularından hesap sormanın yollarını arar. Jean Rhys'in dediği gibi "gözleri parıl parıl, ağızları haykırma hazırlığı içinde yarı aralık"tır (1989, s. 48); Joseph Conrad'ın sandığı gibi "içine biraz pamuk doldurulmuş, soğuk, kara bir deriden" ibaret değildir (2008, s. 82); ama Toni Morrison'ın tasviriyi le birebir örtüşür: Benin "yüzünü kaplayan", "kendinden, haklılığından emin anlam"a inat (2015, s. 206) ondan gelecek her haberin çürük, hastalıklı olduğunu düşünür (s. 244); istediği şey, kendisine yönelen yargılayan ya da acıyan bakışlar değildir (s. 247); "insansı niteliklerini sol tarafa, hayvansı niteliklerini sağ" tarafa yazmayı reddeder (s. 251).

Levinas haklıdır; ben, başkasının sefaletinden ve yoksulluğundan sorumludur ama o daha bunun farkına varmazdan evvel başkası bunun hesabını ondan sorar. Ben başkasının yüzüne tanık olduğu için kendi pozisyonunu terk etmez; bunu beklemek hayalcilik olur. Başkası beni kendi pozisyonunu terk etmeye zorlar. Bunu da merhamete çağıran yüzüyle değil, politik pratiğiyle yapar. Etik elbette başkasının yüzünün deneyimiyle beni kendi benliğinden şüphe duyar hale getirir ve Levinas'ın etik projesi başkasına mutlak başkalığını teslim eden devrimci bir momenti ifade eder. Ancak bu kuramsal hamle başkasının politikasında tamlığına kavuşabilir. Levinas'ın sözünü ettiği başka insanın hümanizmi benin başkasına karşı etik sorumluluğuyla değil başkasının politikasının yıkıcı ve kurucu karakteriyle vücuda gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse etik bahsi ancak bu noktadan sonra açılabilir çünkü Amilcar Cabral'ın dediği gibi özgür ve saygın bir yaşam uğruna verilen mücadeleyi desteklemek artık bir haysiyet meselesine dönüşür (1976, s. 16). Beni başkasına karşı etik bir tavır almaya zorlayan şey, başka insanın sahneye çıkmasıdır ve başka insan sahneye bizzat kendi kolektif politik kapasitelerini devreye sokmasıyla çıkar...

Başkasının Politikası

“Size bu tutanakları sunma onurunu yaşayanlar, şimdiye dek kendiniz gibi görmekte başarısız olduğunuz ve talihsiz topraklarına yapışmış yüz karasıyla onları kümeleyerek bir aşağılamaya mahkûm ettiğiniz bir grup insandır. Bunlar, büyük sözler söylemeyi bilmeyen ama size ve tüm dünyaya davalarının haklılığını gösterecek olan insanlardır; sonuç olarak, onlar, köleleriniz olarak adlandırdıklarınız ve her insanın arzuladığı hakları talep edenlerdir.”

– Toussaint L’ouverture

“Yabancılaşmamız üzerine son fırça darbelerini atmaktan başka bir şey yapmayacak olan Avrupa değil, bu adaları yeniden canlandıracak ve onlara yeniden kişilik kazandıracak tek medeniyet olan Afrika’nın peşindeyim.”

– Aimé Césaire

“‘Biz’ diye bağırdım tutkuyla, ‘üçüncü’ bir ilke olmalıyız, ikilemin boynuzları arasındaki güç olmalıyız; çünkü ancak öteki olmakla, yeni olmakla doğumumuzun vaat ettiği şeyleri yerine getirebiliriz!”

– Salman Rushdie (2015, s. 389)

Joseph Conrad’ın ölümsüzleşen eseri *Karanlığın Yüreği*, Marlow’un Kongo Nehri boyunca süren yolculuğunu konu edinir. Afrika’nın kalbine giden bu yolculuğu, benin başkasıyla karşılaşması olarak da okuyabilirdik. Ama ne yazık ki, yolculuk boyunca sırrı, gizemi, farklılığı ve nihayet başkalığı merak edilen Afrikalı değil yine bir Avrupalı olan General Kurtz’dur. “Bilinmeyen bir dünyanın gizemleri” (2007, s. 11) Marlow’un ayak-

larının altındadır ama onun akli başka bir yerdedir. “Çelimsiz göğüsleriyle”, “genişlemiş burun delikleriyle”, “taşlaşmış gözleriyle” ve “vahşilerin o noksansız, ölümcül ilgisizliğiyle” başkası oradadır (s. 28). “Düşman” değildir, “suçlu” değildir, “dünyayla ilintili hiçbir şey değildir”; yalnızca kara bir hastalık ve açlık gölgesinden ibarettir (2007, s. 29). Marlow için başkası, can çekişen bir şekildir: “Boylu boyunca uzanmış, bir omuzunu ağaca dayamış kara kemik yığınının gözkapakları ağır ağır” kalkar (s. 30) ve Marlow’a bakar; ama Marlow’un aradığı başka bir şeydir; zaptedilmiş, zincire vurulmuş canavarlar değildir peşine düştüğü. “Annesi yarı İngiliz, babası yarı Fransız” Kurtz’un, yaratılmasında “Tüm Avrupa’nın katkısı” olan Kurtz’un izini sürer (s. 78). Marlow, Avrupa’dan başkayı değil Avrupa’nın başkasını, benden başkayı değil, benim kendindeki başkayı arar heyecanla. Tıpkı Husserl, Heidegger ve Levinas gibi... Kriz ve başka arasındaki gerilimi sezen başkalığa doğru bir serüvene koyulan ama yolun sonunda yine kendisiyle buluşan bir düşünce hattı bu. Marlow gibi güçbela buluyor yolunu; ama nasılsa her kapının Avrupa’ya açılacağından emin. Husserl’in transendental fenomenolojiden, Heidegger’in fundamental ontolojiden, Levinas’ın başkalık etiğinden hiçbir şüphesi yok. Başkalık sorunu her üç ismin de felsefesinin omurgasını belirliyor; tespitlerinde haklılar. Ama her üç isim de sorunun etrafında dolanıyor çünkü verdikleri hüküm ve önerdikleri tedavi yanlış.

Husserl’in fenomenolojik metodolojisi, başkalık sorununu epistemolojinin sınırlarına hapsederken başkalığa ilişkin bütün tartışmayı yeni bir nesnellik ufku ve yeni bir yöntem arayışı içinde kaybediyor; Heidegger’in fundamental ontolojisi, birlikte-olmayı, insan varoluşunun yapısal bir belirlenimi olarak teslim ediyor; ama vardığı yer sahici bir halk hareketinden başka bir şey değil, *Mit* edatını *Sein* uğruna feda ediyor. Elbette ki Levinas’ın yeri ayrı. İlk kez o, Avrupa kültürünün krizini, benim 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. Gelgelelim Levinas da, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi etik düzlemin ötesinde politik bir boyuta taşıyamıyor ve bütün sorunu, benin başkasıyla ilişkisinde yüklenmesi gereken sorumluluk üzerinden çözüme kavuşturmayı amaçlıyor. Bunda Levinas'ın siyaseti hep ontolojinin kategorileriyle ve her zaman için bir iktidar kurumsallaşmasından hareketle düşünmesinin payı büyük. Çünkü 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. Ama asıl önemlisi Levinas'ın benin başkasının yüzüne kendisini açmasını talep eden bir etik tahayyüle gereğinden fazla bel bağlaması ve bu tabloda başkasının etkin kurucu ve kolektif karakterine hiç yer ayırmamasıdır. Oysa benin başkasının sorumluluğunu üstlenmesi etik düzeyde rastlantısal, başkasının yüzünün sefaleti politik düzeyde yapısalıdır. Levinas bunu göremediği için yapısal olanın çözümünü rastlantısal olana, başkasının başkalığını muhafaza edecek tutumu ise benin yani başkasını başkalığından mahrum eden aktörün bireysel inisiyatifine terk ediyor.

Yine de bu tıkanma anları Husserl, Heidegger ve Levinas'ın başkalık bahsinde bıraktığı kuramsal tortuyu terk etmeyi gerektirmiyor. Aksine bu kuramsal tortu, başkalığa dair felsefi jargonu başkasının politikasına tercüme etme fırsatı sunuyor. Husserl'in fenomenolojik *epokhēsini* politik *epokhē* olarak okuduğumuzda, Heidegger'in *Sein*'ından kendimizi kurtarıp *Mit* edatının devrimci içeriğine yoğunlaştığımızda ve nihayet Levinas'ın başka insanın hümanizmini başkasının kurucu politikasının bir sonucu olarak düşündüğümüzde görüyoruz ki, felsefi düşüncenin 20. yüzyıldaki bu üç momenti başkalık bahsinde bizi yeni bir bilinçlilik formuna taşıyor: Bu üç ismin kavramsal cephanesi, başkasının başkalığını muhafaza eden bir ortaklık formunun politik sınırlarını çizmemiz için muazzam bir malzeme sunuyor.

Ama bu malzemenin hakkını layıkıyla verebilmek için öncelikle bakış açısını temelden değiştirmek gerekiyor. Bu uğurda

ilk olarak Terry Eagleton'ın Levinas düşüncesine getirdiği eleştiriyi hareket noktası olarak kabul edeceğim. İkinci olarak önce Rancière'in polis ve politika arasında çizdiği ayrıma dayanarak polisin düzeninde payına hiçbir şey düşmeyenlerin politikasına, ardından da başkılığın bireysel karşılaşma düzeyinde irdelenemeyecek denli yapısal bir sorun olduğunu göstermek için anti-sömürgeci yazına odaklanacağım. Anti-sömürgeci külliyat vasıtasıyla, başkılık düğümünün, benin rastlantıya bırakılmış etik tavrıyla değil başkasının toplumsal alanın organizasyonunda radikal bir dönüşümü talep eden politikasıyla çözülebileceğini göstermeyi umut ediyorum. Bu arayışla ortaya koymak istediğim düşünce ise şu: Benin başkasıyla ilişkisini, başkasının indirgenemez farkını muhafaza eden bir ortaklık formunda düşünmemizi sağlayacak kuramsal teşebbüs, başkılığın fenomenolojisi, ontolojisi ya da etiği değil bu hatların kuramsal tortusuyla beslenen başkasının politikasıdır. Bu noktada dikkatli olmak gerekiyor. Çünkü herhangi bir felsefi temayı siyaset kuramına taşıyarak tartışmak istediğinizde sizi bekleyen tehlike, felsefi argümantasyonun bütünüyle değerden düşmesidir. Oysa benim yapmak istediğim şey, fenomenolojinin, ontolojinin ve etiğin zeminini topyekûn terk etmek değil. Bu seçeneğin siyaset kuramının dilini hem yoksullaştırdığını hem de verimsizleştirdiğini düşünüyorum. Bilhassa her türlü etik bahsin siyasetin dili içerisinde massedilmesi yönündeki eğilim, beni fazlasıyla rahatsız ediyor. Etiksiz bir siyaset kadar siyasetsiz bir etiğin de olanaksız olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Ama diğer yandan da Aristoteles'ten beri biliyoruz ki, birebir ilişkilerimizde eylemlerimizi belirleyen ilkeler üzerine düşünmek, eşzamanlı olarak bu ilkelere uygun eyleyebilmemizi olanaklı kılabilen siyasal bir organizasyonla mümkündür. Bunun için Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te yaşanmaya değer bir yaşam için yasalara ihtiyaç olduğunu söyleyecektir (2007, 1179b-1180a). *Nikomakhos'a Etik*'ten *Politika*'ya geçmek bunun için zorunluluk arz ediyor: "İnsanca şeyler konusundaki felsefemiz olabildiğince tamamlansın diye, devlet yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır" (2007, 1181b,

s. 10-15). Buna karşın etik ve politika arasındaki karşılıklı ve olmazsa olmaz geçişliliğin günümüzde görmezden gelindiğini söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Etikten siyasala doğru ya da siyasaldan etiğe doğru bir geçiş ya hiç gündeme alınmıyor ya da bu kutuplardan biri, diğerini işlevsizleştirecek ölçüde baskın hale geliyor.

Mesela Levinas, Marksizmin gücünü, yükselttiği ahlâkî tepkiden aldığını söylediğinde haklıdır. Marksizm gerçekliğin nesnel analizi kadar, belirli bir kesimi ayrıcalıklı hale getiren rejimin adaletsizliğine ve komşunun sefaletine verdiği tepki üzerinde de yükselir (Levinas, 1998b, s.33). Ama Marx da ben ve başkası arasındaki ilişkiyi siyasal iktisatın zeminine yerleştirirken haklıdır. Çünkü yabancılaşmış emek ilişkisi içinde herkes bir diğerini işçi olarak görüyorsa bunun nedeni yapısal düzlemde siyasal ve ekonomik koşulların yaratmış olduğu tahribattır (Marx, 2012, s. 84). Buna karşın ne proleterin sömürü koşullarının mutlak anlamda başka olarak başkanın mahrumiyeti olduğunun farkında olan Levinas (1998b, s. 10) bu koşulları oluşturan yapısal zeminin siyasal analizine girişmiştir ne de etik boyut, Marx'ın analizinde kendisine hak ettiği yeri bulabilmiştir. Terry Eagleton'ın sorduğu bazı sorular bu iki kutup arasındaki mesafeyi kapatmamıza yardımcı olabilir: 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 unsursa? 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, s. 236, 238). Eagleton paylaşılan travma nosyonu ile özgür ve eşit bir karşılaşmanın mümkün olduğunu söyleyerek bir hamlede hem Levinas etiğinin tıkanma anını gözler önüne serer hem de bu tıkanmanın etiğin feda edilmediği bir politik düzlemde nasıl aşılabileceğine dair önemli ipuçları sunar. Eagleton'ın bu tespitleri bizi ben pozisyonunun varlığın genel ekonomisinde işgal ettiği yer itibarıyla sömürü koşullarındaki rolünü sorgulamaya, yani politik ve

ekonomik koşulları sahneye çıkarmaya davet ederler. Ama aynı zamanda da benin 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.

Ama Eagleton'ın katkısı bu kadarıyla sınırlı değil. Onun Marksist eşitlik tahayyülü, Levinas'ın eşitliğe yüklediği olumsuz anlamı da tartışmaya açıyor. Argümanının en can alıcı noktasıysa şu: 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 havale ederken, tekilliği sadece etiğin muhafaza edebileceği bir şey olarak düşünmüştür. Eagleton bu düşünme biçiminin etik ve politika arasındaki açığı farkını artırmaktan başka bir şeye hizmet etmeyeceğinin farkındadır; bunun için de Marksist eşitlik tahayyülünü, tekilliğin muhafaza edildiği, talep ve ihtiyaçlardaki özgün farklılığın gözetildiği bir bağlama oturtmayı önerir (2009, s. 246). Dolayısıyla benin iktidarı ve refahıyla başkasının güçsüzlüğü ve sefaletinde doruğunu bulan asimetri hiç de mutlak değildir; Levinas'ın siyasalın kategorisi olarak ötelediği eşitlik, başkanın mutlak farkını aynıya indirgemeden pekâlâ bir ortaklık düzlemini vücuda getirebilir. Kültürel, epistemolojik, ontolojik ve ekonomik olarak iktidar pozisyonunu işgal eden ben ile sefil, yoksul ve çıplak başkası arasındaki asimetrik ilişki, siyaset vasıtasıyla ben ve başkasının iktidara karşı konumlanabilme imkânına tercüme edilebilir. Daha da önemlisi etiği politikaya feda etmeyen ama etik düzlemin muhafazası uğruna politikanın etrafından dolaşmayan bir başkalık tahayyülünün sınırlarını belirginleştirmek istiyorsak bu yolu izlemekten başka bir çaremiz yok.

Jacques Rancière'in *Siyasalın Kıyısında ve Uyuşmazlık'ta Cezayir Bağımsızlık Savaşı* üzerine söylediklerini bir de bu arka planda düşünelim. Başkasının davasından söz açmanın, siyaseti tam da olmak istemediği yere yani ahlâka/etiğe geri götür-

ceğini söyleyenlerin hilafına Rancière, başkasının siyasala dahil edilşinin, ne ahlâksal ne de ahlâkdışı olması gerektiğinin altını çizer: Bu dahil 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 dahil edıştır” (2007, s. 125). Bu dahil ediş kritiktir çünkü başkası sahneye çıktığında etik ve politikayı bir ve aynı anda seferber etmekten başka çare yoktur: “Cezayirlilerin davası, ahlâkî düzlem dışında, başka ne açıdan bizim davamız olabilirdi?” (Rancière, 2007, s. 127). Etik bir politikanın kurucu sorusu, 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: (a) Cezayirli militanlarla Fransız devletinin, yani başkasıyla siyasal iktidarın; (b) Fransız devleti ve benin, yani benin ve siyasal iktidarın; (c) Cezayirli militanlarla benin, yani benin ve başkasının ilişkisi.

Rancière bu denklemde ortaklığı tesis edecek ve siyaseti gün yüzüne çıkaracak olan şeyin, benin kendiyile olan özdeşliğini sorgulaması olduğunu söyler. Öyle ki siyasal özneleşme, bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddi, bu kimliğin başkalaşmasıdır. Levinas’ın etik düzlemde söylediği gibi bir kendilikten kopuştur. Ancak Levinas’tan farklı olarak bu kez, etik ve siyaset eşzamanlı olarak iş başındadır. Ne beriki ne de öteki, tek başlarına bu süreci tamamlayamazlar. Ricoeur’ün söylediği gibi Husserl ve Levinas’tan beri aynıdan başkaya ya da başkadan aynıya doğru hareketi, “diyalektik olarak birbirlerini tamamlayan hareketler” olarak görmekte bir çelişki olmayabilir. Yine Ricoeur’ün dediği gibi bu iki hareket birbirlerini yok etmek zorunda da değildir (2010, s. 499). Ama böylesi bir karşılıklı hareket ve başkalaşma sürecini hayata geçirmek için Rancièreci bir düşünme tarzını devreye sokmak zorundayız. Zira bu sürecin meydana getirdiği şey topluluktur. Ben ve başkası, siyasal iktidara karşı konumlanışlarında bir haksızlık etrafında topluluğu meydana getirirler. Başkasının uğradığı hak-

sızlığa tanıklığın başkasıyla özdeşleşmeyle sonuçlanması değildir 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– dahil 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 hükümranlığında 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 özneler oldukları ölçüdedir ki, siyaset vardır" (Rancière, 2007, s. 148).

Bu yüzden siyasetin özü uyuşmazlıktır ve bu yüzden polis rejiminin karşısında politikanın uyuşmazlığı, "bir dünyayı bir başka dünya içine yerleştirir" (Rancière, 2007, s. 156). Rancière

re burada *polis*i bir dağıtım mekanizması olarak okur. Ortaklaşık olarak kümelenmesi, rızanın işler kılınması, güçlerin organize edilmesi, yerlerin ve işlevlerin dağıtımı yani pay edilmesi, *polis*in birincil pratiğidir: “*Polis*, belli bir etkinliğin görülür olmasını, bir diğerinin görülür olmamasını gözeten, 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 *polis*in rejimine karşı *politika* hiçbir paya sahip olmayanların pratiğidir. Görülür olmayı görülür, konuşulur olmayı konuşulur kılar. Hesap edilebilirlerin organize edildiği bir dünyada hesap-dışına alan açan *politika*, doğası itibarıyla heterojendir ve içerisinde her şeyin aynı ve eşdeğer olduğu *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, *polis*in topluluğu inşa etme tarzında ön-görülebilir olmayan bir çokluğu ürettiği ölçüde siyasal olabilir. Bu yüzden her özneleşme, bir kimliksizleşmedir. Ancak kimliksizleşme, başkalığın, farkın ya da heterojenliğin reddi olarak değil, tam aksine *polis* rejimi içerisinde öznelige biçilen rolün ve payın reddi olarak okunmalıdır. Mesela 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 dahil edilmeyen heterojen bir ortaklığın adıdır (Rancière, 2005, s. 62).

Politikanın neden anarşizan karakterde olduğunu artık daha kolay anlayabiliriz. *Arkhe*-*politika* tam da hesaba dahil edilemez olan hiçbir şey bırakmayacak tarzda bir *polis* rejiminin dizayn edilmesini ifade eder. (Rancière, 2007, s. 100). Toplumsal uzamda merkezden çevreye yayılarak herhangi bir boşluğa yer bırakmama arzusundadır; topluluğun üyelerine pay ettiği işlevler aracılığıyla toplumsal alanı baştan aşağıya kateder. İşte gerçek manada demokrasi *arkhe*-politikanın bu işleyişine

kısa-devre yaptırma işlevini üstlenir: “Demokrasi, genel olarak, eğer politikadan bedenlerin bir topluluk olarak örgütlenmesi ve konumların, güçlerin ve işlevlerin idaresi dışında bir şey anlıyorsak, politikanın öznelleşme tarzıdır (...) Demokrasi, gelip de bu düzenin aksaksız işleyişini tekil bir öznelleşme mekanizması yoluyla kesintiye uğratan şeyin adıdır” (Rancière, 2005, s. 137). Yani birer öznelleşme biçimi olarak proleter ya da Cezayirli, polisin kendisine biçtiği rol üzerine inşa ettiği siyasal rejimin işleyişini, bu işleyişe hesap edilemez olanı dahil etmek suretiyle demokrasiye can verirler. Yine ne bir proleter ne de bir Cezayirli olan ama başkasının davasına kendisini açmak suretiyle polisin pay etme rejiminde payına düşeni yani Fransız kimliğiyle özdeşliğini sorgulayarak bir kırılma yaratan Fransız da kendisini başkasının davasında bir ortaklaşmaya açar. Polisi bu kez içeriden bir hesap edilemez unsuru dahil eder ve aynı ortaklaşmanın bir tarafı olarak karşımıza çıkar.

Peki neden etik değil de politika? Yani öznelleşme tarzları üzerinden hesap edilemez olanın hesap edilebilirlerin toplamı olarak polis düzenine dahlini neden etik üzerinden değil de politika üzerinden düşünmek zorundayız? Çünkü polis rejiminin yapısal boyutlarıyla, etğin bireysel inisiyatifi öne çıkarma eğilimi arasındaki mesafeyi dikkate aldığımızda görürüz ki, siyasal organizasyona dair sorunlar yine siyasal bir karşı hamleyle çözüme kavuşturulabilir; etik ancak bu siyasal karşı hamlenin harekete geçirici unsuru olarak rol üstlenebilir. Böyle baktığımızda Rancière’in neden yalnızca bir merhamet duygusunun değil de siyasal bir eylemin peşine düştüğünü de daha kolay anlayabiliriz. Ne demek istediğimi Rancière’in Cezayir örneğini hareket noktası alarak sömürgeciliğe yoğunlaşarak açıklamaya çalışayım. Ama sömürgecilik meselesine odaklanmak istememin tek nedeni bu değil. Sömürgecilik aynı zamanda, Levinasçı manada başkalığın ve aynının emperyalizminin en radikal formunu oluşturuyor. Başkanın başkalığının aynıya indirgenmesinden söz ettiğimizde, buna verilebilecek en yakıcı örneğin sömürgeci politikalar olduğu aşikâr. Bu politikalar Levinas’ın etik pozisyonuyla neden yetinemeyeceğimizi de gösteri-

yorlar. Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske*'de siyahların, beyazların dünyasına zor yoluyla dahil edilmelerini nasıl tarif ettiğine bakın; burada etiğin ikili ilişkide sıkışıp kalan küçük dünyasını değil ama indirgemenin ve asimilasyonun yapısal politik arka planını görebilirsiniz:

Beyaz adamın bir ırk ve değer ayrımı dayatan üstün insan örneği olarak karşıma çıktığı, beni sömürgeleştirilen bir tipe dönüştürdüğü, tüm özgün değerlerimi, tüm zenginliklerimi taltan 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 (2014a, s. 105-106).¹

Fanon, "beyaz olmamanın acısından" bahsettiği anda başkalık bahsini sömürgeciliğin etrafından dolaşarak yanıtlamak çoktan imkânsız hale gelmişti bile. Husserl, Heidegger ve Levinas bunu denediler; Avrupa(lı)'nın sınırlarını aşındırmadan başkalığa doğru bir yola koyuldular ama vardıkları yerde başkanın başkalığına dair önyargılı, aşağılayıcı ve yok sayıcı bir

1 Başkanın asimilasyonunun ve aynının emperyalizminin bir sonucu olarak başkanın başkalığının 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 başkalığın 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 geçmiş bozar, biçimsizleştirir ve yok eder (...) Dolayısıyla, sömürgecilik, bilinçaltında, yerli nüfus tarafından çocuğunu düşman bir ortamdan koruyan, tatlı, yumuşak bir anne gibi değil, daha çok sapık çocuğunu intihar etmekten ve kör içgüdülerine yol vermekten koruyan bir anne gibi görülmek ister. Sömürgeci anne çocuğunu kendisinden, benliğinden, fizyolojisinden, biyolojisinden ve ontolojik şanssızlığından korumaktadır" (Fanon, 2014b, s. 205-206).

tonda söz almaktan başka bir şey yapmadılar. Başkalığın kalbine en çok yaklaşan Levinas'tı ama o da başkasını bana aşkın bir pozisyonda görüp benin radikal pasifliğini bir etik tavır olarak yüceltirken nihai kertede meseleyi benin alacağı etik tavırda düğümlüyordu. Başkası, yüzünün sefaleti ve çıplaklığıyla sanki bir kurbandı. Yani bir yandan hem benin, başkasının sorumluluğunu üstlenmesi ölçüsünde etik tavır, aslında sadece benin geliştirmeye muktedir olabildiği bir şeydi hem de başkası, etik ve politik açıdan değiştirme ve dönüştürme kapasitesinden mahrum bir figür olarak sunuluyordu.

Bu yüzden Alain Badiou etik marifetiyle insanın bir kurban olarak tarif edilmesine 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 canlı bir organizma olarak tarifi zaten sömürgeciliğin ilk formülüdür. *Bir Buğday Tanesi*'nde Beyaz Adam Thompson haşeratları bertaraf edemediği için çıldırmanın eşiğine gelir (Thiong'o, 2014, s. 169). Kenyalı direnişçi Kihika, tam da Badiou'nun bahsettiği sefaleti reddederken şunları söyleyecektir: “Güçsüzsek kazanamayız. Ama ben güçsüzlüğe katlanamıyorum. Neden, biliyor musun? Çünkü güçsüzün, güçsüz kalması gerek” (Thiong'o, 2014, s. 234). En nihayetinde sömürgeci, Césaire'ın dediği gibi vicdanını yatıştırmak için başkasını bir hayvan gibi görme eğilimindedir (2005, s. 76). Ezcümle başkasını, sefaletin ve zayıflığın kategorileri üzerinden konumlandırmak, bu sefaleti ve zayıflığı yaratan koşulları sorguya açmadığı gibi sırf bir dirhem etik merhamet uğruna başkalık sorununu sömürgeciliğin jargonuna terk eder. Oysa insanın ayırt edici karakteri Badiou'nun ifadesiyle “kırılğan bedeninden değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığından” ileri gelir (2004, s. 26-28). Sömürgecilik tartışmalarına yaklaşıırken vurgulamak istediğim son nokta da bu: Başkasının başkalığının tanınmasında ve korunmasında belirleyici olan benin etik tavrı değil, başkasının “neyse o kalma doğrultusundaki” ısrarında fi-

lizlenen etkin kurucu potansiyelleridir. Bu potansiyeller devreye sokulmadığı sürece merkezî ben öznesinden medet ummak kaçınılmaz ama bir o kadar da beyhudedir. Çünkü en nihayetinde Albert Memmi'nin söylediği gibi:

[Sömürgeci] kendisini terazinin bir kefesinde bulur, öteki tarafta sömürgeleştirilen insan vardır. Yaşam standardı yüksekse, bunun nedeni sömürgeleştirileninkinin 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 (2009, s. 29).

Levinas benin, varlığıyla başkasının yeryüzündeki yerini işgal ettiğini savunuyordu; ben bir gaspçıydı ona göre ve gasp ettiği yer tam da başkasının yeri idi. 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 gelir. 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 mantıklı 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).

Levinas için, benin başkasına karşı mutlak sorumluluğu inkâr edilemez, görmezden gelinemez nitelikte olduğuna göre bu sorulara “hayır” yanıtını vermesi herhalde hepimizi şaşırtırdı. Zira ona göre ben iyiyi değil, iyi beni seçiyordu; ben, başkasından sorumlu olmaya mahkûmdu. Ancak Levinas’ın cinayet işlemenin imkânsızlığından bahsederken itiraf ettiği gibi bu yükümlülük etik bir yükümlülüktü. Ontolojik düzlemde ve ontolojinin hüküm sürdüğü siyaset düzleminde böylesi bir yükümlülüğün Levinas dahi söz edemiyordu. Ama bir yandan da bunun neden böyle olmak zorunda olduğu konusunda da sessiz kalmayı tercih etmişti. İşte Memmi 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). Ancak bu yoldan gittiğimizde hem Levinasçı manada hem de Rancièreci manada benin kendisiyle özdeşliğinin kırılmasına tanık olabiliriz. Bu andan itibaren sömürgeci, “sömürgeciliğin ekonomik, siyasal ve ahlâkî skandalını keşfettikten ve artık unutamayacak olduktan sonra yurttaşlarının olduğu şey olmayı kabul edemez” (Memmi, 2009, s. 40). Ne var ki, bu kırılmanın başkasıyla kolektif bir ilişkinin inşasına dönüşeceğini tek başına etik garanti edemez. Zira Memmi’nin de söylediği gibi bu, ahlâkî olduğu kadar siyasal, siyasal olduğu kadar ekonomik bir skandaldır. Dolayısıyla tek başına ahlâkî 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 yapı, olduğu gibi kalır. Dahası bireysel düzeyde verilen tepki, yapısal bir değişikliğe yol açmadığından ve bu bireysel tepki tam da yapısallık 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 sömürgece 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 gözükteği bu prestij halesinden kendisini nasıl kurtarabilir? (Memmi, 2009, s. 40).

Kolaylıkla görülebileceği gibi artık Levinas'ın etik iyimserliğinden eser yoktur. Sahiplik ve haz ilişkileri içerisinde başkasının yüzünün deneyimiyle bir anda benin kendiliğiyle arasına mesafe koyduğu ve sorunsuzca başkasının sorumluluğunu mutlak anlamda üstlenemediği bir düzlemde değiliz artık. Benin, varlığın genel ekonomisi içindeki refahını, huzurunu teminat altına alan bütün siyasal, ekonomik zeminin tartışmaya açılmasını gerektiren bir eşikteyiz. İkiye bölünmüş bir dünyayı zeminden sarsacak bir politik eylemliliği düşünmemiz gereken yer burasıdır. Ayrıca bırakın başkasının sorumluluğunu üstlenmeyi ikiye bölünmüş dünyada, kendini inkâr eden benin, başkasının dünyasına dahil olması bile mümkün değildir. Sömürgeci sınırı geçtiğinde yalnızca başkasının sefaletine ortak olmaz, başka bir dünyaya geçer: "Önünde başka bir uygarlık, kendisinininkilerden farklı gelenekler, tepkileri onu çoğun-

lukla şaşırtan ve derin bir yakınlık duymadığı insanlar vardır” (Memmi, 2009, s. 43). Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde aynı ile başkanın, ben ve başkasının dünyaları arasındaki bu uçurumu muazzam bir şekilde tasvir eder:

Sömürgecinin ayakları asla görülemez, belki denizde görülebilir, ama orada da ayaklarını görecektir 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. Rastgele bir yerde, rastgele bir şekilde doğarsınız. Rastgele bir yerde, rastgele 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 (2014b, s. 45).

İki şehrin arasındaki mesafe aşılamaz. Zira bu ikilik, Rancière’i manada bir polis rejiminin, pay etme pratikleri neticesinde daha baştan iki dünya olarak örgütlenmiş bir siyasal organizasyonun neticesidir. Benin, ayının haz evreninden çıkıp başkasının sefalet içerisindeki dünyasına kendisini açması, başkasının dünyasına dahil olmasıyla gerçekleşmez. Benin kendisiyle özdeşliğini kırmasına yol açan başkasının deneyimi, benin başkasıyla özdeşliğiyle sonuçlanmaz. Rancière’in Cezayir üzerine söylediklerini tekrar hatırlayalım: Söz konusu olan başkasıyla ya da başkasının davasıyla özdeşleşmek değildir. Başkasının deneyimi benin başkasıyla özdeşleşmesini sağlamak yerine, kendiyle özdeşleşmesini yerinden edebilir ancak. Sömürgeci ya da Fransız, başkasının deneyimiyle kendisini Cezayirli kılmaz, kendi sö-

mürgeci 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 sarılmıştır ama başkasıyla özdeşleşmesinin önü hâlâ 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).

Başkasının yüzünde açığa çıkan yoksulluk ve ıstırap doğrudan doğruya benin yani sömürgecinin izlerini taşır. 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, eksiklikler taşır (Memmi, 2009, s. 125). Levinas'ın göz ardı ettiği şey yüzün 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. Gayatri Chakravorty Spivak, Filistin'deki durumla ilgili bir soruya cevaben çaresizce “siyaset, benim etik olmama izin vermiyor” (2016, s. 9) der; çaresizdir çünkü siyaset karşısında etiğin elinden bir şey gelmez.

Her şeyden öte kartlar böyle dağıldığında başkasının yüzüne dair etik deneyim dahi, başkasının politikasını inceleyemez, onu takip eder. Başkasının yüzünün tezahürü, başkasının politik mücadelesinin ürünüdür. Rancière'in örneğini bir kez daha hatırlayalım. Cezayirlilerin Seine nehrinde yüzen cesetleri, benin kendisiyle özdeşliğini sorgulamaya açan bir başkalık deneyimidir hiç şüphesiz. Ancak bu bedenler neden Seine nehrinde yüzmektedir? Çünkü Cezayirliler 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 hareketle meydana gelir. 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 (2014b, s. 245-246) ve bu politikanın gelişiminde "aynının ve bütünlüğün" filozofu olan Hegel'in, başkalığın ve sonsuzluğun filozofu olan Levinas'tan çok daha fazla katkısı var. Bütün belirleyici rolü başkasına devrediyormuş gibi görünse de aslında benin bakışına sıkışıp kalan Levinas'ın aksine, Fanon başkasını, etkin kurucu politik bir figür olarak işaretler ve "madem ki, başkaları bir insan olarak beni tanımakta tereddüt gösteriyorlardı, başka yolu yoktu, ben tanıtılmalıydım kendimi" derken bu Hegelci katkıyı dışa vurmuyor mu? (2014a, s. 126). Fanoncu manada başkasının politikası, Levinasçı etik zeminden ziyade Hegelci ölümüne tanınma mücadelesi üzerinde yükselmiyor mu? *Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin değilse de *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin peşinden gittiğimizde görürüz ki başkasının politikasının kurucu kolektif çekirdeği olarak

şiddet, bu ölümüne mücadelenin sömürgecilik karşıtı jargona tercüme edilmesinden başka bir şey değildir:

Sömürgesizleştirme, tüm çıplaklığıyla sunulduğunda, bütün gözeneklerinden el yakan sıcaklıkta mermiler ve kanlı bıçaklar fışkırır. 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 dahil 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 (2014b, s. 45).

Fanon başka bir yerde “kasın kaçınılmaz olarak kavramın yerini alacağı acil, acılı bir çatışma”yı (2014b, s. 215) adres gösterdiğinde ya da “istediğiniz her şeyden 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 (s. 227) şiddetin başkasının politikasındaki kurucu rolüne gönderme yaparken başkalığın indirgenemez farkını tesis ve muhafaza etmenin Hegelci manada ölümüne bir tanınma mücadelesinden başka bir yolunun olmadığını düşünüyordu ve bu politikanın tek bir hedefi vardı: “İnsanlar arasındaki ilişkileri temelden yeniden” kurmak ve yeni bir insanlığı keşfetmek: “Bu yeni insanlık, kendisi ve başkaları için kaçınılmaz yeni bir hümanizma tanımlar” (2014b, s. 239).

Sömürgeciliğin kurucu işlevi, tam da Fanon’un söylediği gibi başkasının sistematik yadsınması ve başkasını her türden insanî özelliklerden arındırmadır (2014b, s. 244). Bu yönüyle, aynının emperyalizminin ve asimilasyon pratiklerinin tarihteki en radikal formuna denk düşer. Bu radikalliğin başkasının politikasını da belirlediğini göz ardı etmeyeceğim. Ne var ki, başkasının politikasını aynılık rejiminin en radikal formundan doğru tartıştığımızda onu tek bir alternatife hapsetme riskiyle karşı karşıya kaldığımızı da görmeliyiz. Aynının evreninde, başkalı-

ğa başkasının politikasından doğru alan açılabileceğine dair sunulabilecek yegâne örnek sömürgecilik karşıtı ulusal mücadeleler olmadığı gibi, kat edilecek mesafe de zorunlulukla şiddetten geçmiyor. Benim vurgulamak istediğim şey daha çok Rancièreci manada bir dünyanın içine başka bir dünyayı, ancak polisin pay etme rejiminde hesap-dışında kalanların politik hamlelerinin dahil edebileceği, dolayısıyla da benin başkasıyla ilişkisi üzerinde yürüttüğümüz tartışmada Levinasçı etik momentin son durak olmadığıdır. Başkalığın indirgenemez farkını, benin başkasının yüzü karşısındaki etik sorumluluğuyla ilişkilendiren bu moment, daha önce tartışmaya açtığım birçok sorunun 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. Bu 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, meşhur *bumerang* metaforuna göre, başkasının bünyesinde kendisine dönecek tarzda birikir. Negri ve Hardt'ın yerinde tespitleriyle “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 dahil olmak üzere sömürgeleştirilenler arası bir şiddet biçiminde belli eder” (2011, s. 50). Oysa bugün iktidarın işleyiş biçimine baktığımızda, “şeytanî olmaktan ziyade dünyevi ve olağan” bir yapıyla karşılaşıyoruz (Hardt ve Negri, 2011, s. 21). Dolayısıyla iktidar yapısının değişkenliği, aynı zamanda, asimile edilen başkalıkların, yani hesap-dışının politikasını da doğrudan belirler.

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 üzeri-

ne kullandığını ve yaptığı yatırımlarda nihai hedefinin, şiddetin ve baskının araç olarak devreye sokulmadığı bir normallik rejiminin inşası olduğunu söylediğinde vurguladıkları şey budur. Ben ve başkası arasındaki ortaklığı, başkalığın indirgenemez farkını muhafaza ederek kuracak olan başkasının politikası, bu yeni durumun gerektirdiği siyasal konjonktüre kendisini tercüme etmekle yükümlüdür. Mesela Negri ve Hardt'ın *çokluğu* kavrayış biçimleri, başkasının politikasının alternatif sınırları bakımından verimli bir model sunar: “Çokluk asla bir tekillığe 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” (2004, s. 12).

Başkasının politikası mevzubahis olduğunda Hardt ve Negri'yi vazgeçilmez kılan bir diğer katkıları, ikilinin alter-modernizm kavrayışıdır. Zira merkezî ben öznesine, bilhassa da Avrupalı olmayan dünyanın Avrupa'ya bir karşı duruş sergilediği her durumda bir ezber durmaksızın tekrar edilir: Avrupalı olmayan dünyanın tikelciliğe, vahşiliğe ve barbarlığa geri döneceği yönündeki sözüm ona kaygıdan bahsediyoruz. Spivak'ın meşhur örneği “beyaz adamlar, esmer kadınları esmer adamlardan kurtarıyorlar” (2016, s. 79) buradaki sömürgeci bilinçaltını olanca açıklığıyla dışavuruyor. Cezayir'siz bir Fransa'nın, Hindistan'sız bir İngiltere'nin Conrad'ın sözünü ettiği tarihöncesi bir döneme hızla demir atacağı konusunda Şarkiyatçı perspektif kendinden oldukça emin. Başkası her ayağa kalktığında kulaklarımızda Beyaz Adam'ın “Afrika, Avrupa'sız yapamaz” (Thiong'o, 2014, s. 205) yargısı çınlıyor. Hiç şüphesiz böylesi bir risk vardır ve ampirik örneklerle de bu defalarca kanıtlanmıştır. Ulusal kurtuluş hareketlerinin tikelciliğe, gerici siyasal formlara savrulduğu da birçok direniş hareketinin radikal Sağ, ırkçılığı güçlendirdiği de inkâr edilemez. Dolayısıyla başkasının politikasından söz edilecekse eğer bunun üreteceği muhtemel siyasal bilinçlilik formlarının neler olacağı konusunda dikkatli olmak gerekir. İşte Hardt ve Negri'nin alter-modernite

kavrayışları tam da böylesi-bir dikkatin ürünü olarak doğuyor. Burada altı çizilecek ilk husus, modernite karşıtı hareketlerin, modernite ilişkileri içinde yürütülen özgürlük mücadeleleri olduğudur. Dolayısıyla modernlik karşıtı hareketler, modernlikle şöyle veya böyle dolayımlanmış olurlar (Hardt & Negri, 2009, s. 112). İkinci olarak bu hareketler modernliğin topyekûn bir reddi ya da yıkımında değil, modernliğin baskı mekanizmalarına kuvvetli bir itirazda anlamlarını bulurlar. Tam da bu yüzden Negri ve Hardt modernite ve anti-modernite arasındaki karşılıktan “fırar etmek” için alter-modernite kavramını sahneye çıkarırlar. Alter-modernite modernliğin iktidar ilişkilerinden bir kopuşu ifade ederken kendisini salt bir modernlik karşıtlığına sıkıştırmaktan da uzak durur. Anti-modernist tutumun statik bir pozisyona hapsolme riskine karşı yaratıcı ve dinamik bir süreci örgütleyerek yeni olanın ufkunu belirlemekle yükümlüdür. Bu ise “zıtlıkla değil, kopuş ve dönüşümle tanımlanır” (Hardt & Negri, 2009, s. 115).

Anadili Arapça olan Yahudi bir ailenin üyesi, Paris’te, Sorbonne’da eğitim alan Albert Memmi; Antilli olup Fransa’da tıp eğitimi gören ve hem Birinci Dünya Savaşı’nda Fransız ordusunda hem de Cezayir Direnişi sırasında FLN saflarında yer tutan Frantz Fanon; Martinikli, şiirlerinde ve yazılarında Fransızca’ya başvuran, hiç değilse bir dönem Fransız Komünist Partisi üyesi Aimé Césaire, alter-modernitenin bu melez pozisyonunu bizzat kendi varlıklarında ifşa ederler. Memmi, sömürge insanının tam olarak iyileşebilmesi için sömürgeleştirilenlerin isyanı da dahil olmak üzere sömürgeleştirmenin tamamen yok olması gerektiğini söyler ama nihai bir yadsıma aklının ucundan bile geçmez: “Sömürgeci Avrupalı çehresi görmeyi reddeden birçoğumuz için Avrupa’yı tümüyle reddetmek diye bir şey kuşkusuz yoktur” (s. 143-145). Avrupa’ya, Avrupa kültürüne karşı hıncı ve öfkesi aşikâr olan Frantz Fanon “büyük sorunlarına çözümün tüm unsurları Avrupa düşüncesinde farklı zamanlarda varolmuştur” derken Avrupa’da tanık olduğu “damar” tıkanıklığına karşı şunu önerir: “Avrupa için, kendimiz için ve insanlık için, yoldaşlar, yeni bir başlangıç yapmalı, yeni

bir düşünce tarzı geliştirmeli ve yeni bir insan yaratmaya çalışmalıyız” (2014b, s. 306-308). Aimé Césaire sömürgecilik öncesi toplumları över belki: “Onlar komünal toplumlardı (...) söylendiği gibi sadece kapitalizm öncesi toplumlar değil, kapitalizm karşıtı toplumlardı” (s. 79). Ama bu anti-modernist tavrı hemen alter-modernist bir tutuma tercüme eder: “Bizim için sorun, geçmişi tekrarlamak için hayalci ve verimsiz bir çabaya girişmek değil, ilerilere gitmek. Yeniden hayat vermek istediğimiz şey ölü bir medeniyet değil. Bunu egzotizm meraklılarına bırakıyoruz (...) Yaratmamız gereken yeni bir toplumdur, esaret altındaki kardeşlerimizin yardımıyla, modern zamanların üretici güçleriyle zengin eski günlerin kardeşliği ve dayanışmasıyla sıcak bir toplum” (2005, s. 87). Bu kadarı bile başkasının politikasının, politikanın yeni ufkunu çizmek için alter-modernist bir pozisyonu yaratmaya muktedir olduğunu; merkezî ben öznesinin uzunca bir zamandır yürürlüğe soktuğu, yıkım ve öz-yıkım süreçlerinin alter-modernist alternatiflerin yaratıcı inşa süreçlerinde saklı olduğunu göstermeye yeter.

Bu nokta bizi tartışmamızın son savına taşıyor. Başkasının politikası yalnızca beni başkalaşmaya zorlamaz; bizzat kendi başkalığında başkasının başkalaşma sürecidir. Mevcut bir başkalık formunda, sabitlenmeyi değil, sürekli bir bulaşma, buluşma ve dönüşüm hareketini ifade eder. Esposito, Deleuzecü hayvan-oluş düşüncesinin sonu gelmez bir mutasyon sürecine gönderme yaptığını söyler. Böyle bakıldığında hayvan ne insanın başkası, ne de insandaki başkadır. İnsanın başkalaşma sürecidir. Çoğulluk, dönüşüm, bulaşma ve kirlenme olarak hayvan-oluş, kalıtsal, etnik, ırksal saflık talebinin karşısında durur. Kan ya da ırk bağına dayanan birlikteliklerden ziyade heterojen ilişkileri tesis etme kapasitesidir (Esposito, 2015, 2012). İşte başkasının politikasının öznesi olan başkası, benin başkası değildir; bendeki başkası da değildir. Bizzat kendisi bir başkalaşma sürecidir. Kendisini üniter bir yapının içinde değil, çoğulluğun, farkın ve ortaklaşmanın zemininde varetmeye yazgılıdır. Gücünü kan ya da topraktan değil kirlenme ve melezleşmeden alır. Tikelliğin değil, tekilliğin savunusudur; yerelli-

ğın değil farkın yaratıcısıdır. Barbarlığın değil insanın insanlığını tarif eden yaratıcı ve üretken kapasitelerin açığa çıkarılmasının peşindedir. Tarihi, tek taraflı bir yoksunlaşmanın değil Saïd Bouamama'nın dilini çalarak söyleyecek olursak karşılıklı bir zenginleşmenin tarihidir. (2016, s. 21). Teşhisin, hükümün ve tedavinin kudretine sahip olmak şöyle dursun; bizzat hastalığın, tutulmanın ve bunalımın müsebbipleri transendental egonun, Avrupalı öznenin ve Beyaz Adam'ın hilafına yüzyılın asıl Kopernik devrimi başkasının politikasında keşfedilmeyi bekliyor...

- Achebe, C. (2011). *Parçalanma*. (N. A. Erbil, çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Adorno, T. W. (2010). Husserl ve Idealizm Problemi. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*(6), 104-117.
- Adorno, T. W. (2011). *Sahicilik Jargonu-Alman İdeolojisi Üzerine*. (Ş. Öztürk, çev.) İstanbul: Metis.
- Adorno, T. W. (2012). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*. (T. Birkan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Badiou, A. (2004). *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. (T. Birkan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2010). *Yüzyıl*. (I. Ergüden, çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Barbaras, R. (2010). Neden Hala Husserl? *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*(6), 15-28.
- Barret, W. (2008). Heidegger: Toplu Bakış. A. Aydoğan içinde, *Heidegger* (s. 41-77). İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik*. (A. Türker, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beistegui, M. D. (2002). *Heidegger and the Political-Dystopias*. Londra: Routledge.
- Beistegui, M. D. (2003). *Thinking With Heidegger-Displacements*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bernasconi, R. (2005). Who is My Neighbor? Who is the Other: Questioning 'the Generosity of Western Thought. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas* (s. 5-31). New York: Routledge.
- Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları*. (Z. Direk, çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bernhard, T. (2006). *Eski Ustalar*. (S. Duru, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Biko, S. (2014). *Siyah Bilinci*. (O. E. Kara, çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bouamama, S. (2016). *Afrika Devrimi'nin Figürleri*. (Ş. Ünsaldı, çev.) Ankara: Nota-Bene.
- Bourdieu, P. (1991). *The Political Ontology of Martin Heidegger*. (P. Collier, çev.) California: Stanford University Press.

- Brachet, A. (2008). *Etymological Dictionary of the French Language*. (G. W. Kitchin, çev.) Oxford: Clarendon Press.
- Brague, R. (2007). Kendi Kendini Avrupalılaştırma Olarak Avrupa Kültürünün Tarihi. Ö. Sözer, & A. V. Turhan içinde, *Avrupa'nın Krizi-Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* (Ö. Albayrak, çev., s. 264-272). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Brock, W. (2008). Bir Yaklaşım Denemesi. A. Aydoğan içinde, *Heidegger* (A. Aydoğan, çev., s. 79-151). İstanbul: Say Yayınları.
- Buceniece, E. (2005). How Can We Be Together: Intersubjectivity and Communication. A. T. Tymieniecka içinde, *Phenomenology of Life-Meeting the Challenges of the Present-Day World* (s. 119-128). Dordrecht: Springer.
- Buckley, P. R. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Buck-Morss, S. (2012). *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*. (E. Ünal, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2005). *Kırılğan Hayat-Yasın ve Şiddetin Gücü*. (B. Ertür, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Cabral, A. (1974). *Gine'de Devrim*. (D. Behramoğlu, çev.) Koral Yayınları: İstanbul.
- Cabral, A. (1976). *Son Konuşmalar*. (I. H. Gün, çev.) İstanbul: Teori Yayınları.
- Camus, A. (2002). *Yabancı*. (V. Günyol, çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Caputo, J. D. (2005). Hyperbolic Justice: Deconstruction, Myth, and Politics. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol IV Beyond Levinas* (s. 67-85). New York: Routledge.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the Political*. Londra: Routledge.
- Caygill, H. (2005). Levinas's Political Judgement: The Esprit Articles 1934-1983. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. IV Beyond Levinas* (s. 85-101). New York: Routledge.
- Céline, L-F. (2015). *Gecenin Sonuna Yolculuk*. (Y. Bener, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Césaire, A. (2005). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. (D. Kütüphanesi, çev.) İstanbul: 2005.
- Chailier, C. (2002). *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*. (J. Marie, çev.) New York: Cornell University Press.
- Chalier, C. (2005). The Messianic Utopia. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion* (A. Slade, çev., s. 44-59). New York: Routledge.
- Chanter, T. (2012). Heidegger ve Feminizm. *Cogito*(64), s. 51-81.
- Coetzee, J. M. (2006). *Michael K. Yaşamı ve Yaşadığı Dönem*. (T. Nutku, çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Cohen, R. A. (2005). Levinas and the Paradox of Monotheism. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion* (s. 59-72). New York: Routledge.
- Cohen, R. A. (2010). *Levinasian Meditations-Ethics, Philosophy and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Collins, J. (2001). *Heidegger ve Naziler*. (K. H. Ökten, çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
- Conrad, J. (2007). *Karanlığın Yüreği*. (S. Fişek, çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Conrad, J. (2008). *Narcissus'un Zencisi*. (H. Şahin, çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Critchley, S. (2005). Il y a Holding Levinas's Hand to Blanchot's Fire. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics* (s. 75-88). New York: Routledge.
- Critchley, S. (2008). Originary Inauthenticity: on Heidegger's Sein und Zeit. S. Levine içinde, *On Heidegger's Being and Time* (s. 132-153). New York: Routledge.

- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep-Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. (T. Birkan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, S. (2012). Levinas'ın Siyasete Yaklaşımında Beş Problem ve Bunlara Dair Çözüm Taslakları. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (M. I. Bakır, çev., s. 451-471). İstanbul: Say Yayınları.
- Critchley, S. (2013). *İmansızların İmanı*. (E. Ünal, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- de Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Derrida, J. (1989). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. (J. P. Leavy, çev.) Londra: University of Nebraska Press.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. (P.-A. Brault, & M. Naas, çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2011). *Öteki Hedef (Başka Baş)*. (M. Başaran, çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Direk, Z. (2012). Heidegger'in Sanat Anlayışı. *Cogito*(64), s. 106-124.
- Djebar, A. (2013). *Mezarı Olmayan Kadın*. (O. Geridönmez, çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Drabinski, J. (2005). The Possibility of Ethical Politics: From Peace to Liturgy. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol VI Beyond Levinas* (s. 188-213). New York: Routledge.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World-A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Londra: The MIT Press.
- Dreyfus, H. L., & Rubin, J. (1991). Kierkegaard, Division II, and Late Heidegger. *Being-in-the-World - A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (s. 283-341). içinde Londra: The MIT Press.
- Eagleton, T. (2009). *Trouble With Strangers-A Study of Ethics*. Chichester: Blackwell Publishing.
- Esposito, R. (2012). *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Cambridge: Polity.
- Esposito, R. (2015). *Persons and Things-From the Body's Point of View*. (Z. Hanafi, çev.) Cambridge: Polity Press.
- Fanon, F. (2014a). *Siyah Deri Beyaz Maske*. (C. Koytak, çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Fanon, F. (2014b). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Ş. Süer, çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Fichte, J. G. (2006a). Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler. E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (J. Özata, çev., s. 112-161). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006b). "Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)". E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (G. Ateşoğlu, çev., s. 200-211). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006c). "Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine". E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (s. 161-189). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006d). "Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine". E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (C. Çamcı, çev., s. 189-200). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006e). "İnsanın Saygınlığı Üzerine". E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (C. Çamcı, çev., s. 55-60). Ankara: 2006e.
- Fichte, J. G. (2006f). Transendental Felsefenin Temelleri. E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman Idealizmi I Fichte* (Y. Çınar, çev., s. 211-262). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Fink, E. (2010). Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*(6), s. 92-103.
- Follesdal, D. (2010). The Lebenswelt, in Husserl. D. Hyder, & H.-J. Rheinberger içinde, *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences* (s. 27-45). California: Stanford University Press.
- Friedman, M. (2010). Science, History, and Transcendental Subjectivity in Husserl's Crisis. D. Hyder, & H.-J. Rheinberger içinde, *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences* (s. 100-115). California: Stanford University Press.
- Gadamer, H.-G. (2010). Yaşam-Dünyası Bilimi. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, s. 297-309.
- Ghigi, N. (2005). "The Task of Philosophy and the Significance of the Vocation of the Philosopher for Human Life in Husserl's Phenomenological Analysis". A.-T. Tymieniecka içinde, *Phenomenology of Life-Meeting the Challenges of the Present-Day World* (s. 69-79). Dordrecht: Springer.
- Goodheart, S. (2005). Conscience, Conscience, Consciousness. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion* (s. 132-153). New York: Routledge.
- Gözel, Ö. (2011). *Varlıktan Başka-Levinas Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Gray, J. G. (2012). Heidegger'in Yolu: İnsan Varoluşundan Doğaya. A. Aydoğan içinde, *Heidegger* (A. Aydoğan, çev., s. 275-289). İstanbul: Say Yayınları.
- Guha, R. (2006). *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*. (E. Ünal, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (1998). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. (M. Tüzel, çev.) İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Habermas, J. (2002). Eser ve Weltanschauung: Alman Perspektifinden Heidegger Olayı. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 103-137). Ankara: Vadi Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Çokluk*. (B. Yıldırım, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2009). *Ortak Zenginlik*. (E. B. Yıldırım, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, G. F. (2004). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, çev.) İstanbul: Idea Yayınları.
- Hegel, G. W. (1998). *Lectures on the Philosophy of World-History*. (H. B. Nisbet, çev.) New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. (H. B. Nisbet, çev.) New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Nimayer Verlag.
- Heidegger, M. (1972). *On Time and Being*. (J. Stambaugh, çev.) San Francisco: Harper and Row Publishers.
- Heidegger, M. (1984). *Early Greek Thinking*. (D. F. Krell, & F. A. Capuzzi, çev.) San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time*. (T. Kiesel, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. (A. Hofstadter, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1994). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. (P. Emad, & Kenneth Maly, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics World Finitude Solitude*. (W. McNeill, & N. Walker, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. (J. Stambaugh, çev.) New York: State University of New York Press.

- Heidegger, M. (1997a). *Kant and the Problem of Metaphysics*. (R. Taft, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1997b). *Özdeşlik ve Ayrım*. (N. Aça, çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1998a). Dönüş. M. Heidegger içinde, *Teknik ve Dönüş* (N. Aça, çev., s. 47-59). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1998b). Teknik Sorusu. M. Heidegger içinde, *Teknik ve Dönüş* (N. Aça, çev., s. 47-59). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1999). *Ontology-Hermeneutics of the Facticity*. (J. van Buren, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics*. (G. Fried, & R. Polt, çev.) Londra: Yale University Press.
- Heidegger, M. (2002a). Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 40-51). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002b). Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup 4 Kasım 1945. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 66-72). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002d). Schlageter'in Anısına. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 51-52). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002e). Der Spiegel Söyleşisi. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 242-270). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2003). *The End of Philosophy*. (J. Stambaugh, çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Idea Yayınları.
- Heidegger, M. (2005). *Introduction to Phenomenological Research*. (D. O. Dahlstrom, çev.) Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2006). Europe and German Philosophy. *The New Year Book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (A. Haas, çev., s. 331-340). içinde New York: Stony Brook.
- Heidegger, M. (2008a). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2008b). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, çev.) New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Heidegger, M. (2008c). Pheysis ve Varlık. A. Aydoğan içinde, *Heidegger* (A. Aydoğan, çev., s. 237-241). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2008d). Düşünmek Ne Demektir? A. Aydoğan içinde, *Heidegger* (A. Aydoğan, çev., s. 307-319). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2008e). Düşünmek ve Şükretmek. A. Aydoğan içinde, *Düşüncenin Çağırıldığı* (A. Aydoğan, çev., s. 55-71). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2008f). İnşa Etmek İskân Etmek Düşünmek. A. Aydoğan içinde, *Düşüncenin Çağırıldığı* (A. Aydoğan, çev., s. 71-99). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (Y. Örnek, çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2010). *Aristoteles Metafizik 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. (S. Babür, çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Truth*. (G. Fried, & R. Polt, çev.) Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (F. Tepebaşı, çev.) Ankara: De Ki Basım Yayın.
- Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. (R. Rojcewicz, & D. Vallega-Neu, çev.) Bloomington: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2013a). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2013b). *Olmaya Bırakılmışlık*. (M. Keskin, çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, M. (2016). *Ponderings II-IV Black Notebooks 1931-1938*. (R. Rojcewicz, çev.) Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M., Marcuse, H., & Wolin, R. (1991). Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters. *New German Critique*(53), s. 28-32.
- Henry, M. (2008). *Material Phenomenology*. (S. Davidson, çev.) New York: Fordham University Press.
- Henry, M. (2012). *Barbarism*. (S. Davidson, çev.) Londra ve New York: Continuum.
- Horkheimer, M. (2002). *Akil Tutulması*. (O. Koçak, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Husserl, E. (1969). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. (W. B. Gibson, çev.) Norwich: George Allen and Unwin Ltd.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesian Meditations-An Introduction to Phenomenology*. (D. Cairns, çev.) Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Experience and Judgement-Investigations in a Genealogy of Logic*. (J. S. Churchill, çev.) Londra: Routledge.
- Husserl, E. (1973c). *The Idea of Phenomenology*. (W. Alston, & G. Nakhnikian, çev.) Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (A. Kaygı, çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Husserl, E. (2010). Fenomenoloji. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*(6), 29-48.
- Husserl, E. (2010b). Noematik Anlam ve Nesne Bağı. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 55-69.
- Jacques, D. (2012). Şiddet ve Metafizik. *Cogito*(47-48), s. 62-161.
- Kafka, F. (2012). *Aforizmalar*. (Y. Majiskül, çev.) İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Kant, I. (2007). *Critique of Judgement*. (J. C. Meredith, çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2009a). *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2009b). *Pratik Akılın Eleştirisi*. (F. Akath, Ü. Gökberk, & I. Kuçuradi, çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kosik, K. (2015). *Somutun Diyalektiği*. (E. Kaya, çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Krell, D. F. (2002). Heidegger Nietzsche Nazizm. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 137-158). Ankara: Vadi Yayınları.
- Kroonen, G. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden ve Boston: Brill.
- Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafizığının Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Lawton, P. (2005). Levinas' Notion of the 'There Is'. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics* (s. 249-260). New York: Routledge.
- Lefort, C. (2009). Body, Flesh. B. Flynn, W. Froman, & R. Vallier içinde, *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy* (R. Vallier, çev., s. 275-293). New York: Suny Press.

- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity-Conversations with Philippe Nemo*. (R. A. Cohen, çev.) Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1993). *Outside the Subject*. (M. Smith, çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (1994). *In the Time of the Nations*. (M. Smith, çev.) Indiana: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1996c). *Basic Philosophical Writings*. (I. MacDonald, çev.) Indiana: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1997a). *Difficult Freedom*. (S. Hand, çev.) Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1997b). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. (A. Lingis, çev.) Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1998a). *Discovering Existence with Husserl*. (M. Smith, çev.) Illinois: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1998a). *Entre Nous-On Thinking of the Other*. (M. Smith, & B. Harshav, çev.) New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1998b). *Of God Who Comes to Mind*. (B. Bergo, çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (1998c). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. (A. Orianne, çev.) Illinois: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1998d). *Totality and Infinity-An Essay on Exteriority*. (A. Lingis, çev.) Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence*. (M. Smith, çev.) New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (2001a). Aşkınlık ve Yükseklik. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (H. Yücefer, & Z. Direk, çev., s. 115-129). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001b). Başka'nın İzi. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (E. Gökyaran, çev., s. 129-147). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001c). Biriciklik Üzerine. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (M. Atıcı, çev., s. 191-199). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001d). Dehşeti Onaylar Gibi. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (C. Uslu, & Z. Direk, çev., s. 87-91). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001e). Etik ve Sonsuz. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Ö. Gözel, çev., s. 295-345). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001f). *Existence&Existents*. (A. Lingis, çev.) Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2001g). Felsefe, Adalet ve Aşk. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (s. 241-260). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001h). Fenomenolojiden Etiğe. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Ö. Gözel, çev., s. 260-284). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001i). Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Z. Direk, çev., s. 41-50). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001j). Öz ve Çıkarırsızlık. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (M. Başaran, çev., s. 147-163). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001k). Tanrı ve Felsefe. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Ö. Gözel, & Z. Direk, çev., s. 163-191). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001l). Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (U. Öksüzan, çev., s. 218-241). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2001m). Varlıkbilim Temel midir? Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (E. Gökyaran, çev., s. 76-87). İstanbul: Metis Yayınları.

- Levinas, E. (2001n). Varolansız Varoluş. Z. Direk, & E. Gökyaran içinde, *Sonsuza Tanıklık* (s. 50-58). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). *Humanism of the Other*. (N. Poller, çev.) Chicago: University of Illinois Press.
- Levinas, E. (2003b). *On Escape*. (B. Berge, çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. (Ö. Gözel, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011a). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. (I. Ergüden, çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Levinas, E. (2011b). *Dört Talmud Okuması*. (B. Şaman, çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Levinas, E. (2011c). *Maurice Blanchot Üstüne*. (K. Aras, çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.
- Levinas, E. (2012b). Etik ve Siyaset. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, & C. Haşimi, çev., s. 299-311). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012d). Fenomenolojik Varlık Kuramı II: Bilincin Yönelimselliği. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, çev., s. 113-133). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012e). Heidegger ve Ontoloji. *Cogito*(64), s. 19-50.
- Levinas, E. (2012f). İsrail Devleti ve İsrail Dini. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (H. Özyel, çev., s. 321-329). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012g). Laiklik ve Ahlak. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, çev., s. 329-345). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012h). Öteki, Ütopya, Adalet. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (A. Arıöz, çev., s. 61-75). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012i). Siyaset, Sonra! Ö. Gözel içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, çev., s. 311-321). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012j). Yahudi Geleneginde Vahiy. Ö. Gözel içinde, *Levinas* (Y. Türker, & Ö. Gözel, çev., s. 345-375). İstanbul: Say Yayınları.
- Lilly, R. (2014). Levinas'ın Heideggerci Fantazması. S. E. Er içinde, *Heidegger Paris'te* (O. Varolun, çev., s. 353-387). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Lingis, A. (1997). *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*. (T. Birkan, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lingis, A. (2005). The Elemental Imperative. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics* (s. 260-278). New York: Routledge.
- L'ouverture, T. (2012). *Haiti Devrimi*. (A. C. Altunkanat, çev.) İstanbul: Doruk Yayınları.
- Löwith, K. (2002). Heidegger'in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Nazizm* (A. Demirhan, çev., s. 86-103). Ankara: Vadi Yayınları.
- Lytard, J. F. (1997). *Heidegger and "the Jews"*. (A. Michel, & M. S. Roberts, çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lytard, J. F. (2007). *Fenomenoloji*. (I. Birkan, çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ma, L. (2008). *Heidegger on East-West Dialogue*. New York: Routledge.
- Majer, U. (2010). The Origin and Significance of Husserl's Notion of the Lebenswelt. D. Hyder, & H.-J. Rheinberger içinde, *Science and Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences* (s. 46-63). California: Stanford University Press.
- Marrion, J.-L. (2005). A Note Concerning the Ontological Difference. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics* (s. 337-352). New York: Routledge.
- Marx, K. (2012). *1844 El Yazmaları*. (M. Belge, çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Memmi, A. (2009). *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*. (Ş. Süer, çev.) İstanbul: Versus Kitap.

- Mensch, J. R. (1988). *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. New York: State University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Göz ve Tin*. (A. Soysal, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Algılanan Dünya*. (Ö. Aygün, çev.) Ömer Aygün: Metis Yayınları.
- Morrison, T. (2015). *Sevilen*. (P. Özgören, çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the Other-Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. New York: Cornell University Press.
- Nancy, J.-L. (2008). The Being-With of Being There. *Continental Philosophy Review*(41), 1-15.
- Nancy, J.-L. (2014). Heidegger'in Kökensel Etiği. S. E. Er içinde, *Heidegger Paris'te* (V. Ay, çev., s. 387-421). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlâkın Soykütüğü-Bir Polemik*. (Z. Alangoya, çev.) İstanbul: Kambalacı Yayınları.
- Overgaard, S. (2004). *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ökten, K. H. (2012). Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar. *Cogito*(64), s. 89-106.
- Patočka, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. (J. Dodd, Dö., & E. Kohak, çev.) Illionis: Open Court Publishing.
- Peperzak, A. T. (1995). Transcendence. A. T. Peperzak içinde, *Ethics as First Philosophy-The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (s. 185-193). New York: Routledge.
- Peperzak, A. T. (1997a). *Beyond-The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Illinois: Northwestern University Press.
- Peperzak, A. T. (1997b). *Platonic Transformations-With and After Hegel, Heidegger, and Levinas*. New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- Peperzak, A. T. (2005a). Jewish Existence and Philosophy. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion* (s. 242-253). New York: Routledge.
- Peperzak, A. T. (2005b). Levinas' Method. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics* (s. 312-326). New York: Routledge.
- Platon. (2001). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ranciére, J. (2005). *Uyuşmazlık-Politika ve Felsefe*. (H. Hünler, çev.) İzmir: Ara-lık Yayınları.
- Ranciére, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*. (A. U. Kılıç, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Rhys, J. (1989). *Geniş, Geniş Bir Deniz*. (P. Kür, çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Richardson, W. J. (2003). *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Richir, M. (2007). Avrupa'nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu. Ö. Sözer, & A. V. Turhan içinde, *Avrupa'nın Krizi-Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* (Ö. Albayrak, çev., s. 101-116). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2007). *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. (E. Ballard, & L. Embree, çev.) Illionis: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi*. (H. Hünler, çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Rushdie, S. (2015). *Geceyarısı Çocukları*. (A. Biçen, çev.) İstanbul: Can Yayınları.

- Russell, M. (2010). Fenomenoloji ve Transendental Felsefe. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, s. 128-143.
- Safranski, R. (2008). *Bir Alman Üstat Heidegger*. (A. Nalbant, çev.) İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Said, E. W. (2014). *Şarkiyatçılık*. (B. Ülner, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Salih, T. (2016). *Kuzeye Göç Mevsimi*. (A. Cihangir, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, J. P. (2016). *Ego'nun Aşkınlığı*. (S. R. Kırkoğlu, çev.) İstanbul: Hil Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (T. Ilgaz, & G. Ç. Eksen, çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schürmann, R. (2008). Heidegger's Being and Time. S. Levine içinde, *On Heidegger's Being and Time* (s. 56-132). London ve New York: Routledge.
- Sheehan, T. (2002). Heidegger ve Naziler. A. Demirhan içinde, *Heidegger ve Naziler* (A. Demirhan, çev., s. 10-40). Ankara: Vadi Yayınları.
- Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Spinoza. (2006). *Etika*. (H. Z. Ülken, çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Londra: Massachusetts.
- Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir mi?* (D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul, & E. Koyuncu, çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Steiner, G. (2003). *Heidegger*. (S. Sähra, çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Surber, J. P. (2005). Kant, Levinas, and the Thought of the 'Other'. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol II Levinas and the History of Philosophy* (s. 296-325). New York: Routledge.
- Thiong'o, N. W. (2014). *Bir Buğday Tanesi*. (G. Korkmaz, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Thiong'o, N. W. (2016). *Aradaki Nehir*. (B. Korkmaz, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Thompson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (H. Arslan, çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tocqueville, A. d. (2016). *Sömürge ve Kölelik*. (B. M. Nuri Gülçin, H. Turunçkapı, & N. F. Kıcıroğlu, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Waldenfels, B. (2010). *Fenomenolojiye Giriş*. (M. Keskin, çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Wittgenstein, L. (1986). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (A. Kozbek, çev.) İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları.
- Wolin, R. (2012). *Heidegger'in Çocukları*. (H. Arslan, çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wyschogrod, E. (2005). Emmanuel Levinas and the Problem of Religious Language. C. Katz, & L. Trout içinde, *Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading Philosophers Vol III Levinas and the Question of Religion* (s. 339-365).
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity - A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. (E. Behnke, çev.) Athens: Ohio University Press.
- Zimmerman, M. E. (2011). *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*. (H. Arslan, çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Açığa çıkma 123
- Adalet 11, 189, 190, 191, 193, 195, 217-223, 226, 227, 239, 247, 248, 251
- Aklın ışığı 35, 162, 166, 188
- Algı 44, 45, 47, 54, 58-63, 70-73, 78-80, 100, 162, 203
- Anlama 18, 51, 62, 86, 87, 94, 101, 102, 111-116, 118, 119, 121, 125-127, 135, 149, 159, 164, 179, 188, 197
- Arzu 9, 10, 12, 14, 19, 21, 77, 91, 96, 158, 162, 166, 168, 177, 179, 181-183, 185-187, 190, 191, 195, 198, 201, 203, 227, 235, 243, 255
- Asimilasyon 37, 38, 185, 187, 189, 217, 245, 253
- Aşkınlık 32, 35, 50, 52, 57, 61, 78, 72, 171, 178, 179, 181, 186, 190-194, 196, 197, 199, 203, 232
- Aynı 10, 19-21, 59, 61, 63, 70, 72, 78, 79, 83, 131, 160, 169, 177-179, 183-187, 189, 190, 196, 199, 202, 203, 206, 207, 227, 240-242, 244, 245, 250, 252, 253
- Barış 177, 178, 200, 203, 204, 214
- Başka 10, 11, 17, 19, 20, 22, 55, 56, 58, 153, 156, 160, 165, 166-187, 189-191, 194-198, 203-205, 207, 210, 212, 236, 239, 240, 244, 257, 258
- Başkalarıyla birlikte olma 99, 104, 105, 110, 130, 136
- Başkalık 9-11, 16, 17, 22, 25, 27-38, 52, 60-62, 75-77, 107, 134, 144, 156-158, 166, 170, 172, 174-176, 180, 182, 183, 187, 188, 191, 196, 199, 200, 204, 205, 215, 229, 236-238, 240, 245, 246, 252, 254, 257
- Başkası 10-19, 21-33, 35-38, 40, 42, 51-62, 71-80, 88, 99-108, 110, 113, 115, 117, 124, 125, 128-130, 132-134, 137, 144, 151-153, 156-159, 164, 166-176, 178-226, 228, 230-242, 244, 246-255, 257, 258
- Başkasının politikası 25, 29-31, 36, 38, 156, 158, 205, 232, 234, 237, 238, 252-255, 257, 258
- Başkasının yüzü 35, 36, 77, 105, 179, 189, 190, 192, 193, 195-199, 201-203, 209, 213, 216, 218, 221, 222, 225, 232, 234, 237, 249, 251, 252, 254
- Benimkilik 161
- Bernasconi, Robert 223-225, 228
- Beyaz, Beyaz Adam 9, 18, 21, 27, 30, 233, 234, 245, 246, 250, 252, 255, 258
- Biko, Steve 27
- Bilinç 18, 22-24, 31, 41, 43-55, 65, 67, 70, 72, 77, 78, 91, 92, 108, 163-165, 168, 177, 186, 192, 202, 211, 226, 237, 245, 255
- Bütünlük 52, 56, 70, 81, 94, 95, 97, 123-125, 128, 131, 135, 156, 160, 164, 172, 176-179, 183, 185-187, 190, 195, 196, 203-206, 210, 213, 216, 220, 228, 230, 252

Caygill, Howard 37, 229, 230
Césaire, Aimé 29, 30, 152, 153, 235, 246, 256, 257
Cinayet 172, 195-198, 201, 215
Cogito 39, 44, 47, 49, 50, 108, 122
Conatus Essendi 12, 208, 212
Conrad, Joseph 21, 234, 235, 255
Crichtley, Simon 151, 153, 174, 205, 231, 232

Çevreleyen dünya 65, 72, 94, 95, 98, 104, 120
Çıkar gazetmezlik 208
Çıplaklık 36, 69, 191, 192, 195, 201, 202, 246, 251, 253

Das Man (Herkes) 101, 104, 105, 151
Deneyim 32-37, 39, 43, 45, 48, 50, 52, 54, 61, 62, 69, 77, 80, 82, 89, 103, 104, 108, 124, 125, 137, 140, 151, 162, 163, 167, 171, 173, 174, 179, 181, 190, 191, 196, 199, 200, 203, 209, 223, 225, 226, 232, 234, 248-250, 252

Derrida, Jacques 69, 169, 223, 231
Descartes, René 17, 42-44, 49, 50, 66, 67, 92, 109, 158

Devlet 11, 25, 36, 37, 74, 110, 138, 140-142, 156, 157, 159, 189, 217-222, 225, 227-230, 233, 238, 241, 254

Dışsalılık 20, 50, 70, 71, 73, 104, 162, 175, 179, 182, 191, 196, 203, 204, 223

Dışsal ufuk 70, 71

Dil 10, 11, 27, 37, 83, 94, 100, 113-117, 138, 140, 141, 143, 155-157, 169, 177, 178, 186, 191, 192, 205, 207-209, 217, 220, 227, 230-232, 238, 258

Doğalcı tavır 40, 44-46, 67, 68, 74, 168
Dönüş 42, 109, 140, 160, 165

Dünya içinde olma 92-95, 101, 118, 120, 121, 123, 126, 131, 133

Düşmüşlük 88, 90, 112, 118, 119, 121, 129, 131, 163

Eagleton, Terry 238-240
Egoloji 50, 51, 67, 168, 184, 185
El altında olma 96, 120

Empati 33, 53-55, 77, 102-104, 167, 168
Endişe 33, 88, 119-122, 126, 129, 130, 132, 149, 150, 163, 173

Epistemoloji 13, 17, 18, 33, 35, 37, 48, 54, 76, 77, 80, 111, 134, 155, 157, 168, 177, 171, 206, 209, 236, 240

Epokhē 42, 44, 45, 50, 53, 69, 76-78, 80, 237

Eşitlik 12, 25, 83, 222, 240
Eşsunum 33, 60, 61, 77, 168, 169
Etik 11, 15, 31, 33, 35-38, 40, 76, 134, 139, 144, 151, 156-160, 169, 170, 172, 176-179, 181, 182, 185-187, 189, 191, 193, 195-199, 201-205, 207, 210, 211, 213-216, 218-234, 236-241, 244, 246, 248, 249, 251, 252, 254

Fanon, Frantz 29, 245, 250, 252-254, 256

Fark 10, 16, 19, 35, 36, 51, 57, 62, 79, 86, 106, 119, 152, 153, 160, 162, 166, 177, 186, 190, 192, 203, 210, 218, 220, 221, 223, 230, 231, 236, 238, 240, 243, 251, 253-255, 257, 258

Fenomen 41, 42, 45-49, 91, 95, 115, 116, 121, 126, 127, 215

Fenomenoloji 24, 31, 33, 35-43, 45, 47, 50-54, 63, 64, 66, 68, 73-77, 79, 80, 90-92, 96, 110, 115, 129, 134, 155, 166-170, 174, 188, 202, 236-238

Fırlatılmışlık 88, 112, 129, 135, 146

Fichte, Johann Gottlieb 17-21

Gayri sahiçilik 33, 89, 92, 94, 109, 115-119, 128, 130-132, 139, 144, 152, 153, 163, 198

Gündelik yaşam 33, 44, 64, 67, 68, 81, 88, 89, 98, 100-102, 106-108, 118, 125, 126, 133, 150-153

Halk 13, 34, 36, 37, 109, 134, 136-138, 140-144, 150, 172, 187, 217, 226-229, 232, 236, 242, 245, 250, 253

Haz 72, 166, 179-181, 196, 202, 232, 247, 249, 250

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 22-27, 117, 252, 253

Her günlüklik 88, 89, 92, 93, 101, 102, 106, 107, 109, 111, 113-115, 118, 119, 121, 163

Hiçlik 33, 88, 107, 163

Hipostaz 161, 164-167, 170, 173

Hümanizm 85, 86, 116, 139, 210, 214, 215, 234, 237, 253

İl y a 161-164, 166

İçsel ufuk 20, 61

İktidar 13, 17, 29, 77, 142, 143, 175, 176, 186, 187, 191, 196, 197, 211, 215, 218, 232, 240-242, 254, 256

İlgilenme 94-96, 98-101, 105, 111, 118, 119, 192

- İmkân 24, 32, 36, 41, 56, 63, 65, 68, 71, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 95, 100, 106, 111-113, 115, 116, 118-127, 129, 130, 132-135, 137, 138, 141, 150, 153, 158, 167, 171, 174, 175, 178, 181, 184, 185, 187, 188, 190, 196, 197, 204, 218, 222, 226, 227, 240, 253
- İndirgeme 44, 47, 48, 51-53, 56, 59, 167-169, 175, 177, 186, 240, 245, 246
- İsrail 225-230
- İsrail fikri 36, 157, 217, 221, 224, 225, 227-231
- İşkence 27, 152, 206, 207, 212
- İz 29, 40, 110, 139, 156, 173, 193, 194, 224, 236, 251
- Kader 33, 75, 109, 130, 135, 136, 138, 140-143, 172, 189, 226
- Kamusallık 88, 106
- Kant, Immanuel 14-16, 18, 20, 39, 40, 73, 88, 122, 123, 125, 146, 158
- Kararlılık 110, 126, 127, 128, 130-133, 135, 136, 139, 141, 143, 145, 148, 149, 253
- Kardeşlik 210, 214, 223, 225, 231, 257
- Kaygı 91, 92, 94-96, 100, 105, 117, 131, 150, 194, 198, 213, 217, 255
- Kendilik 55, 56, 58, 102, 107, 108, 113, 125, 180, 181, 213, 241, 242
- Komşu 11, 72, 171, 206, 210, 211, 213, 215-218, 228, 229, 239
- Korku 24, 119, 162, 198, 199, 201, 214, 215
- Kosik, Karel 76, 79
- Kriz 9, 10, 28-34, 36-40, 54, 62-64, 74, 77-79, 82, 83, 85, 86, 144, 145, 151, 153, 157, 168, 178, 214, 215, 236, 251
- Kültür 9, 10, 17, 20, 24, 25, 28, 29, 31, 40, 44, 54, 55, 62-65, 68, 72, 74-78, 85, 141, 144, 151, 152, 157, 161, 178, 184, 192, 199, 215, 221, 228, 229, 236, 240, 255
- Liotard, Jean-François 50, 143
- Memmi, Albert 29, 247-251, 256
- Merleau-Ponty, Maurice 43, 49, 76
- Metafizik 15, 33, 39, 41, 66, 81-86, 88, 91, 111, 120, 122, 123, 145, 151, 160, 169, 177, 179, 181-183, 185-187, 190, 191, 193, 194, 201
- Mevcut olma 86, 96
- Monad 51, 55, 56, 57, 62, 173
- Nasyonal Sosyalizm 81, 138, 142-144, 160, 161
- Nazizm 34, 36, 134, 143-145, 150
- Noema 46-48, 53, 77, 167, 182
- Noesis 46-48, 77, 182
- Olmaya bırakılmışlık 139, 149
- O'luk 193, 194, 216, 226
- Ontik 68, 70, 84, 85, 87, 88, 95, 96, 99, 119, 125, 131
- Ontoloji 17, 33-38, 79, 85-90, 92, 94, 97, 109, 123, 131, 134, 138, 139, 141, 144, 145, 151, 156, 157, 159, 160, 170, 177, 178, 185-189, 197, 204, 205, 208, 217, 219, 220, 227, 230, 236-238, 248
- Ontolojik 13, 18, 31, 35, 38, 77, 84-90, 93, 96, 99, 112, 113, 119, 122, 125, 128, 131, 139, 142-144, 148, 151, 153, 156, 166, 171, 188, 197, 201, 202, 206, 220, 225, 240, 245, 248
- Ortaklık 19, 63, 71-73, 78, 200, 203, 240
- Ölüm 23, 24, 31, 33, 88, 89, 122-131, 134, 135-138, 141-143, 149-153, 160, 171-174, 182, 188, 197-202, 214, 215, 252, 253
- Ölüme yönelik olma 122, 124, 126-128, 130, 137, 150, 174
- Özdeşlik 20, 165, 173, 183, 185, 199, 202, 242, 244, 248, 250, 252, 255
- Öznelerarasılık 19, 32, 40, 50-57, 59, 61, 62, 69-73, 81, 95, 101, 104, 106, 107, 112, 113, 139, 167-169, 174, 202
- Pozitivist 32, 39, 40, 43, 64, 67
- Peperzak, Adriaan Theodoor 159, 160, 177, 181, 184, 188, 195
- Radikal pasiflik 207, 211, 215, 246
- Rancière, Jacques 231, 238, 240-244, 248, 250, 252
- Rehinlik 215, 239
- Ruh hali 110-112, 114, 115, 119-122, 126, 129
- Sahicilik 101, 122, 137, 140, 145, 150, 152, 161, 198
- Said, Edward 17, 18, 77, 155
- Saplantı 211, 231
- Savaş 27, 29, 30, 35, 37, 39, 40, 64, 74, 75, 79, 80, 131, 150, 156, 171, 176-178, 187, 203, 204, 208, 225, 227, 228, 240, 242, 256
- Siyah, Siyahlık 27, 30, 233, 245, 250, 252

- Solipsizm 40, 42, 50-52, 109, 121, 139, 168
- Sonsuz 16, 18, 47, 49, 50, 56, 57, 80, 126, 127, 135, 156, 158, 160, 164, 171, 172, 176-179, 181-183, 186, 187, 189, 190, 193-197, 201-206, 210, 212, 213, 216, 219, 223, 230, 232, 252
- Sorumluluk 21, 35, 40, 76, 90, 106, 134, 139, 151, 159, 164, 172, 176-178, 194, 198-202, 205-216, 219, 221-223, 226, 231, 237, 248, 249, 254
- Sömürgecilik 17, 21, 29, 37, 79, 238, 244-251, 253-255, 257
- Söyleme 90, 160, 172, 203, 207-209, 211, 213, 214
- Söylenen 114, 208, 209
- Spivak, Gayatri Chakravorty 16, 18, 53, 253, 251, 255
- Şeyleşme 46, 64, 65, 68
- Tahakküm 16, 75, 117, 184, 191, 205, 210
- Tanıklık 179, 190, 225, 242
- Tanrı 34, 42, 50, 84, 122, 146, 149, 151, 159, 172, 178, 182, 183, 193-195, 215, 216, 225, 226, 230, 233
- Teknik 148, 149, 215
- Teoloji 28, 66, 122, 157, 178, 190, 193, 217, 225
- Toplumsal ufuk 20, 203
- Transendental ego 18, 30, 32, 49-51, 56, 59, 62, 88, 107
- Transendental fenomenoloji 31, 40, 42, 45, 47, 50, 51, 53, 54, 63, 64, 68, 73, 74, 236
- Travma 167, 206, 211, 239, 240
- Ufuk 15, 19, 20, 32, 49, 61, 62, 70, 78, 80, 89, 98, 126-128, 173, 190, 202, 203, 210, 218, 220, 231, 253, 256, 257
- Utanc 172, 186, 187, 195, 199, 200, 214
- Üçüncü 53, 87, 113, 121, 122, 156, 162, 176, 193, 194, 206, 216, 218-224, 235
- Varlığın ötesindeki iyi 159, 190, 203, 213
- Varlık 14, 15, 19-21, 24, 34, 48, 51, 54-56, 58, 81-90, 92-96, 98-104, 106, 107, 111, 112, 114-119, 122-126, 130-134, 136-147, 149-151, 153, 159-162, 170, 172, 175, 177-181, 188, 189, 191, 194, 205-209, 211, 226, 251
- Varolan 41, 45, 46, 48, 51, 52, 54, 81, 83-87, 89, 91-93, 95-100, 107, 112, 113, 115-122, 124, 128, 131, 133, 145, 146, 150, 153, 156, 159-161, 165-167, 170, 171, 173, 183, 188, 194, 196, 197, 207, 209, 212, 213
- Varoluş 25, 26, 33, 36, 44, 45, 65, 82, 84, 86-90, 93-95, 97, 99, 100, 101, 103, 106, 109, 111-115, 117, 119, 123, 124, 127-129, 131, 135-140, 142, 144, 145, 149, 153, 156, 159, 160, 163, 164, 166, 170, 173, 174, 183, 188, 225, 226, 236, 249
- Veludiyet 176, 203-205, 230
- Vicdan 33, 130, 131-133, 141, 187, 199, 200, 214, 233, 246
- Yabancı 10, 11, 26, 30, 32, 55, 57, 58, 67, 68, 100, 117, 119, 127, 130, 151, 152, 155, 174, 175, 178, 184-186, 190-192, 195, 210, 215, 223, 235, 239, 250
- Yalnızlık 100, 120, 168, 171-173, 180
- Yapılandırma 48, 51-53, 55-57, 59, 61-63, 71, 162, 167, 180
- Yaralanabilirlik 207
- Yaşam dünyası 32, 40, 42, 51, 62, 64, 66-69, 72-74, 77, 98, 103
- Yaşantı 43-47, 49, 52-55, 57-59, 61, 63, 67, 70, 72, 103, 129
- Yazgı 19, 25, 33, 76, 82, 109, 130, 136-138, 142, 144-148, 151, 172, 208, 213, 257
- Yerine geçme 208, 212
- Yönelimsellik 33, 46-48, 55-57, 60, 77, 78, 80, 94, 162, 167, 168, 208, 209
- Yöntem 30-33, 36, 41, 43-47, 49, 53
- Yükseklik 35, 186, 192, 196, 232
- Yüz 19, 29, 35, 36, 77, 101, 105, 135, 171, 172, 176, 179, 189-199, 202, 203, 206, 209, 213, 215-219, 221-225, 227, 232-234, 237, 246, 249, 251, 252, 254
- Zaman 34, 59, 60, 63, 66, 81-86, 88, 89, 90, 98, 99, 110, 120-123, 127-129, 135-143, 146, 150, 151, 153, 156, 161, 165, 166, 170-174, 176, 179, 188, 192, 193, 199, 203, 205, 210
- Zamansallık 89, 90, 128

