

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**PSİKANALİTİK, FENOMENOLOJİK VE ETİK BOYUTLARIYLA
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE YAS**

Doktora Tezi

Yiğit SÜMBÜL

Ankara 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**PSİKANALİTİK, FENOMENOLOJİK VE ETİK BOYUTLARIYLA
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE YAS**

Doktora Tezi

Yiğit SÜMBÜL

**Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**

Ankara 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**PSİKANALİTİK, FENOMENOLOJİK VE ETİK BOYUTLARIYLA
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE YAS**

Doktora Tezi

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**
- 2. Prof. Dr. Erdal CENGİZ**
- 3. Prof. Dr. Hamdi BRAVO**
- 4. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ**
- 5. Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR**

**Tez Savunması Tarihi
31.01.2025**

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO danışmanlığında hazırladığım “**Psikanalitik, Fenomenolojik ve Etik Boyutlarıyla Başkasının Ölümü ve Yas (Ankara, 2025)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

05.02.2025
Yiğit SÜMBÜL



Masha ve Sasha'ya...

TEŞEKKÜR

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde geçirdiğim üç yıllık kısa dönemde bana kendimi evimdeymişim gibi hissettiren bölüm hocalarına sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Tez konumu belirlememde ve düşüncelerimi olgunlaştırmamda yardımını esirgemeyip bana her türlü kolaylığı sağlayan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo'ya sonsuz bir minnet borçluyum. Aynı zamanda, bu tezi yazdığım sırada altı ayda bir gerçekleştirdiğimiz Tez İzleme Komitesi toplantılarında düşünceleriyle ufkumu açan ve hatalarımı görmemi sağlayan komisyon üyesi hocalarım Prof. Dr. Erdal Cengiz ve Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş'e teşekkürlerimi sunuyorum. Tezimi yazdığım sırada altı ay geçirdiğim Trinity College Dublin'de bana her türlü desteği sunan geçici danışmanım Prof. Dr. Lilian Alweiss'a da büyük bir minnet borçluyum. Ayrıca, tezime dair her gelişmeyi yakından takip eden ve fikirleriyle ufkumu fazlasıyla açan kıymetli hocam Doç. Dr. Sengün Meltem Acar'a, tez savunma sürecinde kıymetli yorumlarıyla hatalarımı düzeltmeme vesile olan hocam Prof. Dr. Hamdi Bravo'ya ve tezimi ilk okuyanlardan olup çok önemli yanlışlarımı düzeltmemi sağlayan, bana her zaman destek olan kıymetli dostum Alican Esencik'e teşekkürlerimi sunuyorum. Felsefe doktorası yapmaya beraber başladığım ve bu sancılı sürecin her aşamasında bana yoldaşlık eden sınıf arkadaşım ve kıymetli dostum Emre Bilgiç'e de teşekkür ediyorum.

Sağladığı yurtdışı araştırma bursuyla doktora tez dönemimin altı aylık kısmını İrlanda'da, Trinity College Dublin'de araştırma yaparak geçirmeme vesile olan, her daim bilimin ve bilim insanının destekçisi olan Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na (TÜBİTAK) ve bu kurum bünyesinde faaliyet gösteren Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) personeline teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu tezin yazım aşamasında hiç bıkmadan yazdıklarımı okuyarak hatalarımı bana gösteren kıymetli dostum ve meslektaşım Dr. Öğr. Üy. Elif Paliçko'ya, tezimi satır satır

okuyup dönüt veren ve fikirlerimi ciddiye alarak beni yüreklendiren kıymetli dostum, kardeşim ve meslektaşım Dr. Ulaş Özgün’e minnet borçluyum. Ayrıca, bu zorlu süreçte motivasyonumu hep yüksek tutmamı ve fikirlerimin önemli olduğunu hissetmemi sağlayan değerli dostlarım Dr. Hüseyin Alhas ve İrem Alhas’a çok teşekkür ediyorum. Buna ek olarak, desteklerini her zaman arkamda hissettiğim, varlıklarıyla hayatıma neşe ve anlam katan dostlarım Dilara Ş. Ataman Akalın, Devran Zabun, Ali Dikmen, Kayhan Koç, Hayriye Koç, Ümmühan Ceylan, Melike Yazar, Şekip Aktay, Süleyman Barlas, Rıdvan Okul ve Reşat Yıldız’a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Doktoramı yaptığım sırada aramızdan ayrılan ve yasını tam anlamıyla tutamadığım anneannem Zeynep Şahin’e de büyük bir minnet borçluyum; kendimi ona karşı borçlu hissediyorum. Ayrıca, 2017 yılında, çok genç yaşta aramızdan ayrılan ve yasın ne olduğunu bana çok acı bir deneyimle öğreten canım arkadaşım Onur Baş’ı özlemle anıyorum.

Hayatımın her anında güçlü desteklerini benden esirgemeyen canım annem Zübeyde Kurt’a, ağabeyim Mert Sümbül’e, yeğenim Sezen Lorin Sümbül’e ve sevgili dayım Yaşar Kurt’a özel bir teşekkür borçluyum, onların varlığı paha biçilemez. Son olarak, doktora başladığım dönemlerde dünyaya gelen, hayatıma girdiği andan itibaren beni dünyanın en mutlu insanı yapan, gülüşüyle içimi ısıtan canım oğlum Aleksander Sümbül’e ve bana olan güvenini, paylaştığımız bu hayatın her anında hissettiren, gülümsemesiyle bana ışık olan ve her zaman güç veren, canımdan çok sevdiğim eşim Maria Sümbül’e teşekkürlerin en büyüğünü borçluyum. Kendime dair tek dileğim, “onların yasını tutmak” zorunda kalmayacağım bir ömürdür. Bu nedenle, bu tezi onlara adıyorum.

Yiğit SÜMBÜL

Ankara 2025

İÇİNDEKİLER

İTHAF	i
TEŞEKKÜR	ii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	18
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DUYGULANIM OLARAK YAS: PSİKANALİTİK BİR İNCELEME.....	18
1.1. Zihnin Yapısı ve Kişilik Gelişimi: Freud'un Kavramlarına Genel Bakış	22
1.2. Nesne, Arzu Yatırımı, Kayıp ve Travma	35
1.3. Ölüm, Yas ve Melankoli.....	46
2. BÖLÜM	58
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DENEYİM OLARAK YAS: FENOMENOLOJİK BİR İNCELEME	58
2.1. Varlık ve Ölüm Deneyimi: Heidegger'in Kavramlarına Genel Bakış	62
2.2. Ölüm, Başkasıyla Birlikte-Olma ve Ölüme-Doğru-Varlık.....	70
2.3. Başkasının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Yas'ın Yönelimi	80
3. BÖLÜM	93
BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DURUŞ OLARAK YAS: ETİK BİR İNCELEME	93
3.1. Ben ve Başkası: Levinas'ın Kavramlarına Genel Bakış.....	97
3.2. Zaman, Ölüm ve Öznenin Edilginliği.....	108
3.3. Başkasının Ölümünün Önceliği ve Etik Sorumluluk Bilinci Olarak Yas...	116
SONUÇ: BAŞKASININ YASINI TUTMANIN İMKÂNSIZLIĞI.....	134
KAYNAKÇA.....	143
ÖZET	158
ABSTRACT.....	160

GİRİŞ

“[B]öyle bir arkadaşımı kaybedeceğim için ağlıyordum,
evet bu gözyaşları, daha çok kendi felaketim içindi.”

(Platon 2015: 128)

Ölüm, felsefe tarihinde en çok tartışılan konuların başında gelir. O, insanın varoluşunun sonunu temsil etmesi bakımından varlık felsefesinin, insanın bilgisinin sınırını belirlemesi bakımından bilgi felsefesinin, başkasıyla ilişkinin bitişini tayin etmesi bakımından ahlâk felsefesinin en temel sorunlarından biri olmuştur. Felsefenin konusu olarak ölümün en önemli özelliği ise ona dair bilginin her zaman eksik kalacak olmasıdır. Ölüme dair bilgi sahibi olunabilmesi için ölümün tecrübe edilmesi gerektiğinden, ancak ölüm tecrübe edildiğinde bilgi sahibi olacak özne ortadan kalktığından ölümün mutlak bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda ölüm söz konusu olduğunda filozofların takınabileceği iki temel tavır olduğu söylenebilir. Birincisi, Epikürcü bir bakış açısıyla ölümü felsefî düşüncenin sınırlarını çizen bir fenomen olarak görmek ve bu gerekçeyle onu felsefenin konusu olarak kabul etmemektir: “Bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygularımıza dayanır; ölümse duyguların ortadan kalkmasıdır. [...] Şu hâlde, belaların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz.” (Epikür 1962: 34) İkincisi ise, bariz şekilde bilinemez olmasına rağmen ölüme dair varsayımlar ortaya koymaktır. Ölüme dair bir anlayış geliştirmeyi amaçlayan bu varsayımlar yalnızca bir başkasının ölümü üzerinden kurulabilecektir. Başka bir deyişle, başkasının ölümü kişinin hem genel anlamda ölüme dair hem de daha özel anlamda kendi ölümlülüğüne dair bir fikir edinmesi için yegâne araçtır.¹

¹ Dastur’a göre, insanlık tarihinin en eski edebi eseri olan Gılgamış Destanı’nda Uruk Kralı Gılgamış’ın, arkadaşı Enkidu’nun ölümü üzerine ölümün anlamını aramaya başlamasının da kanıtladığı üzere ölümle ilişki yalnızca başkasının ölümüyle ilişki şeklinde mümkündür. (Dastur 1996: 7)

Buradan da anlaşıldığı üzere ölüm, ölen kişiyi ilgilendirdiği kadar geride kalan kişiyi de ilgilendirmektedir. Hatta bu iddia bir adım daha ileriye taşındığında, ölümün ölenden çok, geride kalanı ilgilendiren bir olgu olduğu söylenebilir. Zira ölüm, ölen kişiyi yalnızca ontolojik anlamda, varoluşunun sona ermesi bağlamında ilgilendirirken, bu ölüm geride kalan kişiyi psikolojik, epistemolojik ve etik boyutlarıyla ilgilendirir. Ölüm hakkında duyulanmak, düşünmek ve ahlâkî bir tutum takınmak ölmüş olmamayı gerektirir. Bu nedenle, nesnesi ölüm olan bir felsefî sorgulamanın öznesi ölen kişi olamaz. O hâlde, felsefî sorgulamanın nesnesi ölüm olduğunda geride kalan kişi daha büyük bir önem arz etmektedir.

Geride kalan kişinin başkasının ölümüne karşı hissettiği duygulanım, yaşadığı deneyim ve takındığı tutum en temelde “yas” kavramında vücut bulur.² En basit hâliyle yas, “sevilen birinin ölümünden sonra kayıp yaşayan bireyler tarafından gösterilen fiziksel, duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkiler” (Gizir 2006: 196) olarak tanımlanır. Yasın şiddeti ve süresi yas tutan kişi ile ölen kişi arasındaki yakınlık ve samimiyetle doğru orantılı olarak artar. Bu kısa tanımdan anlaşılabacağı üzere yasin kaynağı başkasının ölümüdür. Genel kanıya göre, yas başkasının ölümünün sebebiyet verdiği bir duygulanım olmakla beraber başkasına yönelik de olan bir duygulanımdır. Yas tutan kişinin temelde ölen başkasının yasını tuttuğu ya da ölen başkası için yas tuttuğu söylenir. Bu durum “yas tutmak” eyleminin dile, nesnesi olan bir fiil olarak yansımaya sebebiyet vermiştir. “Yas tutmak” fiilinin birçok dilde geçişli bir fiil olarak, yani “birinin yasını tutmak” ya da “birisi için yas tutmak” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Dünyada en çok konuşulan bazı dillerden örnek vermek gerekirse; İngilizcedeki “mourn someone”, Fransızcadaki “pleurer quelqu’un”, Almancadaki “trauern um jemanden”, İtalyancadaki “piangere qualcuno”, İspanyolcadaki “llorar a alguien”, Rusçadaki “оплакивать кого-то”

² Yas tutmak için bir başkasının ölümü şart değildir. Bir kişi yaşadığı her türlü kayıp sonrası (ayrılık, vatandan ve sevilen kişilerden uzak kalma, bir ülkenin kaybı vb.) bir yas sürecine girebilir. Ancak bu çalışma özelinde yas tutmanın bir başkasının ölümüne verilen tepki anlamına odaklanılmıştır.

ifadelerinin tamamı yas tutmanın o kültürlerde ölen kişi için gerçekleştirilen bir eylem olduğunu göstermektedir. Oysa yas tutmanın ölenden çok kalanı ilgilendiren ve ölenden ziyade kalanın kendisi için gerçekleştirilen bir eylem olabileceği düşünüldüğünde yasın aporetik³ bir kavram olduğu anlaşılır. Bunu ortaya koymak ise yas kavramını felsefi bir sorgulamaya tabi tutmayı gerektirir.

Felsefe tarihinin en temel meselelerinden birisi olan ölümle doğrudan alakalı olmasına rağmen, yas filozoflar tarafından büyük ilgi gören bir konu değildir. Hatta yas üzerine fikir beyan eden düşünürlerin de odak noktasının yas olmadığı, bu konuyu sadece dolaylı yoldan ele aldıkları görülür. Cholbi yasın felsefe tarihinde ihmal edilmiş bir konu olduğunu şu sözlerle dile getirir:

Felsefe tarihinde yas çok ufak bir rol oynar; ünlü düşünürlerin eserlerinde yalnızca kısaca bahsi geçerken ancak birkaç tanesinden hak ettiği ilgiyi görür. Hatta felsefeyi pratik bir uğraş, iyi yaşamak için gereken bilgeliğin edinildiği bir yöntem olarak gören düşünürler arasında bile, bizim için kıymetli olanların ölümü üzerine tutulan yas, hayatın en önemli ve dönüm noktası niteliğindeki tecrübelerinden biri olmasına rağmen, çok nadiren tartışılır. (Cholbi 2022: 1)

Bu iddianın doğruluğunu ortaya koymak adına, yasın felsefe tarihinde ne ölçüde ele alındığına bakmak faydalı olacaktır. Antik Yunan felsefesinde yas tutmak genellikle bir zayıflık göstergesi olarak görülür ve ondan uzak durulması gerektiği öğütlenir. Örneğin, Platon'un *Devlet* eserinin üçüncü bölümünde Sokrates ile Glaukon arasındaki diyalogda ölümün kendisinden korkulacak bir şey olmadığı, bu nedenle ölenin arkasından ağlayıp

³ “Düşünce ya da tartışmanın, ortaya çıkan bir problem veya güçlükten dolayı, sonuçsuz kalması durumu” (Cevizci 2003: 134) anlamına gelen “aporia” teriminin sıfat hâlidir.

sızlamanın gereksiz ve hatta zararlı olduğu öğütlenerek ağıt türü şiirlerin yasaklanması gerektiği vurgulanır. Sokrates bu görüşlerini şu sözlerle ifade eder:

O hâlde bu tür şiirler olmayacak. [...] Hem konuşmalarımızda hem şiirlerimizde bu tür şeylerden bahsedilmeyecek. [...] Yine diğer kahramanların şikâyetleri, sızlanmaları da olmayacak. [...] Bunu yapmakta haklıyız, hem cesur bir insan kendisi gibi bir başka cesur insanın ölümünden sızlanmaz. [...] Dostunu kaybeden insan korkunç bir şey yaşamış gibi şikâyet etmez. [...] Öte yandan önemli bir insan tek başına yaşamasını bilir, kendine yetecektir. Diğer insanların dostluğuna başkaları kadar ihtiyacı yoktur. [...] Çocukları ya da kardeşi gibi yakınları ölse bile yine de varlığını sürdürür. (Platon 2016: 106-107)

Yine aynı Sokrates, Platon'un *Phaidon* eserinin sonunda baldıran zehrini içtikten sonra, gözyaşlarına boğulan dostlarına kızarak onları sakın olmaya ve dayanmaya teşvik eder. Dostları da ölenin arkasından ağlamak ayıpmışçasına utançtan kızarak gözyaşlarına hâkim olmaya çalışır. (Platon 2015: 128) Benzer şekilde, Antik Roma düşüncesinde de ölümün hayatın bir parçası olduğu, ölenin ardından yas tutmanın doğal bir tepki olduğu, ancak bunun ölçüsünün kaçırılmaması gerektiği vurgulanır. Gereğinden uzun ve abartılı şekilde yas tutmak kişinin fikrî açıdan olgunlaşmadığının bir göstergesi olarak kabul edilir. Örneğin, Seneca'nın *Ahlâk Mektupları* eserinde yas tutan bir dostuna bu eylemin gereksiz olduğunu ve çok uzatılmaması gerektiğini öğütlediği görülür. Seneca'nın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

Dostun Flaccus'un ölümüne çok üzüldüm, ama senin gereğinden çok acı duymanı istemem. [...] Dostumuzu yitirdiğimiz zaman gözlerimiz ne kuru olsun ne de akıp dursun hep. Ağlamalı ama hıçkırıp inlememeli. [...] Kaybettiğimiz sevgimizin delilini gözyaşlarımızda arıyoruz; acıya kapılmıyoruz, acımızı sergiliyoruz. [...] Bence en iyisi, acın seni

bırakmadan önce sen onu bırak; istesen de uzun zaman sürdüremeyeceğin bir şeyden, elinden geldiğince çabuk vazgeç. Atalarımız kadınlara bir yas süresi tanımışlardı, o kadar süre yas tutsunlar diye değil, daha uzun süre tutmasınlar diye! Erkekler için yasal bir süre yoktur çünkü hiçbir süre yaraşmaz erkeğe. [...] O hâlde, sevgili Lucilius’um, dostumuzun gitmesine acı duymak yerine, bizim de çok geçmeden gideceğimizi düşünelim; hem belki de, bilgelerin söyledikleri gerçekse, ölümden sonra bizleri bekleyen bir ülke varsa, öldü sandığımız kişi önceden yollanmıştır oraya. (Seneca 2018: 208-211)

Bir diğer önemli Stoacı düşünür Epiktetos için de her şeyden önce ölümün kaçınılmaz olduğunu kabullenmek gerektiğinden ölen birisinin arkasından yas tutmak kişinin hayatın gerçeklerini görmezden geldiğinin göstergesidir. *Düşünceler ve Sohbetler* isimli eserinde yas konusuna şu şekilde değinir: “Her ne hakkında olursa olsun: ‘Onu kaybettim!’ deme. Fakat ‘Onu geri verdim!’ de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. Karın mı öldü? Onu da geri verdin. [...] Onu sana verenin falan veya filân yolu ile geri almasının ne önemi var? Onu sende bıraktığı müddetçe, yolcuların otellerden istifade ettikleri gibi, âdeta sana ait bir şey değilmiş gibi istifade et.” (Epiktetos 1989: 12-13) Bir başka önemli Stoacı düşünür olan Lukretius’un da benzer bir görüş benimsediği söylenebilir. Ona göre, “ölen kişi huzura ve uykuya kavuşacağından, onun yasını tutmak için hiçbir neden yoktur.” (Shibles 2017: 124) Elbette bu görüşler, Stoacı düşünürler arasında yaygın olan, ölüm gibi üzerinde kontrol sahibi olunamayan konulara kafa yormanın gereksizliği düşüncesiyle yakından alakalıdır.⁴

Orta Çağ’a gelindiğinde, ölüm ve yas olgularının dinî boyutlarıyla ele alındığı görülür. Semavî dinlerce kabul gören ölümün bir son olmadığına dair yaygın inanç göz

⁴ Stoacılık olarak bilinen felsefî ekolün temsilcilerinin ölüme dair görüşlerine dair detaylı bir inceleme için bkz. (Shibles 2017: 117-133)

önünde bulundurulduğunda ölünün arkasından yas tutmanın doğal bir duygusal tepki olduğu kadar anlamsız bir davranış olduğu düşünülür. Örneğin, Orta Çağ'ın en önemli düşünürlerinden Augustinus, *İtiraflar* isimli ünlü otobiyografik eserinde yasın kendisine ifade ettiği anlamı annesinin ölümü sonrası hissettikleri üzerinden şöyle açıklar:

Hep böyle olur, ölenlere acınır ya da sanki tamamen yok olmuşlar gibi hep böyle yas tutulur. Ama benim annemin ölümünde ne acınacak bir yan vardı ne de o tamamen ölmüştü. [...] Öyleyse neden içim böyle acıyla sızlıyordu? Tek nedeni olmalı, birlikte yaşamaktan kaynaklanan o tatlılar tatlısı, o paha biçilmez alışkanlığın birdenbire kopmasının açtığı taze yara. (Augustinus 2010: 284)

Augustinus'un sorgulamasında hem ölümün Tanrı'ya kavuşmak anlamına gelmesi nedeniyle yas tutmayı gerektiren bir durum olmadığı hem de ölenin arkasından tutulan yasın anlamsız olsa da kabul edilebilir bir davranış olduğu fikri açıkça görülür. Bu ifadelerden çıkarılabilecek bir başka anlam ise yas tutmanın her ne kadar başkasının ölümünden kaynaklanıyor olsa da yas tutanın kendisine dönük bir eylem olduğudur. Augustinus sözlerine şu şekilde devam eder: “Ama artık onun o büyük desteğinden yoksundum, işte bu yüzden ruhum böyle yaralanmış, yaşamım parçalanmıştı, çünkü bu yaşam, onun ve benim yaşamımdan oluşan bir bütündü.” (Augustinus 2010: 284) Augustinus, *İtiraflar*'ın bir başka bölümünde, gençlik yıllarından çok yakın bir dostunu genç yaşta kaybetmenin acısını anlatırken de benzer ifadeler kullanır. Dostunun ölümünün onda yarattığı ruh hâlini şu sözlerle ifade eder: “Onun acısı yüreğimi karanlıklara gömdü, nereye baksam orada ölümü görür oldum.” (Augustinus 2010: 109) Gençlik yıllarında dindar bir insan olmayan Augustinus'un, arkadaşının genç yaşta ölümü üzerine bir çeşit sorgulamaya giriştiği, dostunu aniden ondan söküp alan ölümden korkmaya başladığı, ancak inançsızlığı yüzünden bir çıkış yolu bulamadığı görülür. Aklını dostunun ölümünden uzaklaştırmak adına seyahat etmeye ve gittiği yerlerde yeni

dostlar edinmeye karar verir. Zaman geçtikçe ve yeni insanlarla kaynaştıkça ölen arkadaşının yasını daha az tuttuğunu fark eder. Yeni edindiği dostlarıyla ilişkisi ona ölen dostunun yasını neden bu kadar derin yaşadığını öğretir:

Dostlukları sevmemizin nedeni de işte bu kaynaşma. Öyle çok severiz ki bunu, bizi seven birini sevmediğimizde ya da sevdiğimiz hâlde sevilmediğimizde vicdanen rahatsız oluruz ya da iyi niyetini göstermesi dışında ondan maddi anlamda hiçbir şey beklemeyiz. İşte bu yüzden bir dostu kaybettiğimizde karalar bağlar, acının karanlıklarına gömülür, lezzetleri acı tatlara dönüştürüp yüreğimizi gözyaşlarına boğar, ölenlerin kaybettiği yaşamı biz yaşayanların ölümü hâline getiririz. (Augustinus 2010: 114-115)

Augustinus'un dostunun ölümüne dair sorgulamaları yas hakkında önemli bir noktayı açığa çıkarır. Yasın yoğunluğu ve süresi ölen kişinin yas tutanın hayatında tuttuğu yerin büyüklüğü ve oluşan boşluğun yeniden doldurulup doldurulamadığı ile doğru orantılıdır. Augustinus'un tuttuğu yasın zaman geçtikçe ve yeni dostlar edindikçe azalması, yasın başkasının ölümünden kaynaklanan bir duygulanım olması kadar geride kalanın mahrumiyetine dair bir duygulanım olduğuna da kanıt teşkil eder.

Yukarıda bahsi geçen Antik Yunan ve Roma ile Orta Çağ felsefesine hâkim olan ölüm ve yas görüşünün bir çeşit harmanlamasını Fransız düşünür Michel de Montaigne'in düşüncesinde görmek mümkündür. Antik dönem düşüncesinde görülen, ölümün hayatın bir gerçeği olduğu ve ondan korkmanın yersiz olduğu fikri Montaigne'in düşüncesinde de kendisine yer bulur. *Denemeler*'de ölüm karşısında takınılması gereken tavrı şu şekilde açıklar:

Ölümünden hayata geçerken duymadığımız kaygıyı, hayattan ölüme geçerken de duymayın. Ölümünüz varlık düzeninin, dünya hayatının

koşullarından biridir. [...] Ölmek, yaratılışınızın koşuludur, ölüm sizin mayanızdadır: Ondan kaçmak, kendi kendinizden kaçmaktır. Sizin bu tadını çıkardığınız varlıkta hayat kadar ölümün de yeri vardır. Dünyaya geldiğiniz gün bir yandan yaşamaya, bir yandan ölmeye başlarsınız. (Montaigne 1999: 110)

Montaigne'in ölümün bir son olmadığına, aksine bir başlangıç olarak görülmesi gerektiğine dair inancı da bir ahiret tasavvuruna dayanıyor gibi görünür: "Ölüm başka bir hayatın kaynağıdır." (Montaigne 1999: 109) Ona göre, ne ölüm korkulması gereken bir şeydir ne de ölenlerin arkasından ağlanmalıdır. Ölümü korkunç bir şey gibi gösteren, geride kalanların onun bilinmezliğine yüklediği olumsuz anlamdır: "Ben öyle sanıyorum ki bizi korkutan ölümden çok bizim, cenaze alaylarıyla, asık suratlarla ölüme verdiğimiz korkunç durumdur... Çocuklar sevdiklerini bile maske takmış görünce, korkarlar. Biz de öyle. İnsanların ve her şeyin yüzünden maskeyi çıkarıp atmalıyız." (Montaigne 1999: 115) Ancak, Montaigne'in ölüme dair bu ağırbaşlı duruşunun ve yas hakkında söylediklerinin çok sevdiği birisinin ölümüne tanık olduğunda hissettikleriyle pek de örtüşmediği onun, yakın arkadaşı şair Étienne de La Boétie'nin genç yaşta ölmesi üzerine babasına yazdığı 1563 tarihli mektupta görülür. Arkadaşının ölümünü "çok ağır ve önemli bir kayıp" (Montaigne 2003: 1276) olarak nitelendiren Montaigne, onunla arasındaki bağı ve ölümünün yarattığı boşluğu *Denemeler* isimli eserinde şu sözlerle vurgular:

Onsuz yorgun ve bezgin sürüklenip gidiyorum: Tattığım zevkler bile, beni avutacak yerde ölümünün acısını daha fazla artırıyor. Biz her şeyde birbirimizin yarısı idik: Şimdi ben onun payını çalar gibi oluyorum. [...] Her işte onun yarısı, ikinci yarısı olmaya o kadar alışmışım ki şimdi artık yarım bir varlık gibiyim. [...] Mademki zamansız bir ölüm seni, ruhumun yarısı olan seni alıp götürdü, yeryüzünde varlığımın yarısından, en aziz

parçasından yoksun yaşamakta ne anlam var? O gün ikimiz birden öldük.

(Montaigne 1999: 27)

Ünlü Alman düşünür Arthur Schopenhauer, *Merhamet* isimli eserinde yas tutmaya kısa da olsa değinir. İncelemesine önce acı ve ağlamanın nedenlerini ortaya koyarak başlayan Schopenhauer’a göre ağlamak bir merhamet göstergesidir. Kişinin ağlamasının nedeni hangi olay olursa olsun ağlamak kişinin kendisine yönelik bir acımanın sonucudur: “Ağlamak görüldüğü gibi kişinin kendi kendisine karşı beslediği bir merhamet duygusudur.” (Schopenhauer 2009: 55) Bununla bağlantılı olarak, Schopenhauer yas tutmanın da bir merhamet gösterme biçimi olduğunu, bu merhametin yönünün de yine ölen başkasından ziyade kişinin kendisi olduğunu öne sürer. Schopenhauer bunu şu sözlerle ifade eder:

Her ne şekilde olursa olsun, sonuç itibariyle kendimize karşı duyduğumuz bir merhamet bizi ağlamaya yöneltir. Ölümünün ardından doğal kabul edilen ağlamaların temel sebebi de zaten budur. Ağlayan kişinin yası, aslında ölen kişiye karşı tutulan bir yas değildir. Kişinin ağlamasının sebebi aslında kendi ölümünü hatırlamasıdır. Böylesine bencil gözyaşlarından dolayı utanmalıdır insan. Oysaki insanlar bu durumda kaldıklarında, ağlamamaktan utanırlar. (Schopenhauer 2009: 56)

Görüldüğü gibi Schopenhauer için yas tutmak, yas tutan kişinin kendisine yönelik bir merhamettir. Ona göre, ölen birisinin arkasından yas tutan kişi aslında kendi ölümlü oluşunu hatırlayarak ağlamakta ve yas tutmaktadır. Yine Schopenhauer’ın kendi ifadeleriyle, “ağlayan kişi için en önemli şey, kendi yaşamının da bu çarkın ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğidir. Ölen kişi bir akraba ya da dost olarak kendisine ne kadar yakınsa, o kişi ölümünün ne olduğunu o kadar yakından hisseder.” (Schopenhauer 2009: 56) O hâlde, yas tutmak kişinin ölene karşı değil, aksine kendi geride kalmışlığı, mahrumiyeti ve yalnızlığı nedeniyle kendine karşı merhamet göstermesidir.

On dokuzuncu yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'ın ölüm ve yas hakkında söyledikleri de bunların öleden ziyade kalan için anlam ifade eden olgular olduğunu gözler önüne serer. Kierkegaard için ölüm, hayatta olanların hakkında hiçbir şey bilmediği ve ölmeden de bilemeyeceği bir olgu olduğundan her zaman bir korku unsuru olmuştur. Oysa ona göre, “ölüm yalnızca hayal dünyamızda bir canavardır.” (Kierkegaard 1993: 94) Ölümü korkunç bir şey olarak görüp onu düşünmekten bile kaçınmak insanlar arasında oldukça yaygın bir yanılsamadır. Oysa ölüm hakkında düşünmenin ve konuşmanın çok önemli bir işlevi vardır. Ölümün temel işlevi öleden bağımsız olarak yaşayanlara hayatı ciddiye almayı öğretmektir. Kierkegaard'ın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, “ölüm, ciddiyetin iç varlıkta, düşüncede yattığını, dışsal olanın ciddiyetsiz ya da kederli bir biçimde değerlendirildiği veya gözlemcinin ölüm fikrini derinlemesine düşünürken kendi ölümünü düşünmeyi ve hesaba katmayı unuttuğu durumların yalnızca birer yanılgı olduğunu açıkça öğretebilir.” (Kierkegaard 1993: 73) Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere ölüm, artık meçhule giden ölüden çok o ölü aracılığıyla ölümle yüzleşen ölümlüyü ilgilendirir. O hâlde, bir başkasının ölümü üzerine ölümle ilişki kurmak geride kalanlar için oldukça eğitici bir durumdur. Yas tutmak, doğru motivasyonla yerine getirildiği takdirde kişinin hayata dair önemli çıkarımlar yapmasını sağlar: “ciddiyet, her günü sanki uzun bir yaşamın son ve aynı zamanda ilk günüymüş gibi yaşamak ve bir uğraşı, onu tamamlamak için koca bir hayat mı yoksa çok kısa bir süre mi olduğuna bakmaksızın seçmek anlamına gelir.” (Kierkegaard 1993: 96) Başka bir deyişle, Kierkegaard'a göre, yaşayanlar hayatlarını ciddiye almaları gerektiğini ancak ölümle yüzleştiklerinde anlayabilirler. Bu nedenle başkasının ölümü üzerinden ölümle alakadar olmak – ki yas tutmak bunun en belirgin biçimidir – ölen için faydasız, kalanın kendisi için ise fırsat dolu bir eylemdir.

Kierkegaard gibi varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden olan Albert Camus'nün ölüme ve yasa dair görüşlerinin izini felsefî metinleri kadar edebi eserlerinde

de sürmek mümkündür. Özellikle düşünürün 1942 tarihli romanı *Yabancı*, Camus'nün ölüm ve yas hakkındaki düşüncelerine dair önemli ipuçları içerir.⁵ Romanın baş karakteri Mersault'nun annesinin ölümü karşısındaki kayıtsızlığı eserin daha ilk cümlelerinden itibaren çarpıcı bir biçimde gözler önüne serilir: “Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum.” (Camus 2016: 11) Annesinin morgdaki cesedi başında geçirdiği gece ve ertesi günkü cenaze töreni boyunca Mersault'nun ilgisiz davranışları, duygusuz tavırları ve özellikle hiç gözyaşı dökmemesi çevresindekiler tarafından garipsenir. Siyah kravat takması, geceyi morgda annesinin başında geçirmesi ve gömülmeden önce annesinin yüzünü son bir kez görmesi gerektiğinin ona başkaları tarafından hatırlatılması Mersault'nun annesinin yasını tutmadığı, yalnızca ondan beklenenleri bir görev bilinciyle yerine getirdiği anlamına gelir. Cenazeden sonra ise yüzmeye gitmesi, orada karşılaştığı eski bir iş arkadaşı olan Marie ile sinemaya gitmesi ve gece onunla birlikte olması bunun en açık kanıtıdır. Marie ile arasında şöyle bir diyalog geçer: “Giyindiğimizde, siyah kravat takmış olduğumu görünce pek şaşı, yas mı tutuyorsun, diye sordu. Ona annemin öldüğünü söyledim. Ne zaman öldüğünü sordu. ‘Dün,’ diye cevap verdim. Hafifçe irkildi ama bir şey söylemedi. Ona, kabahatin bende olmadığını söyleyecek oldum.” (Camus 2016: 25) Mersault'nun annesinin ölümü üzerine yas tutmamasının, Camus'nün felsefesinde öne çıkan varoluşun saçma (absürt) olduğuna dair inançla ve ölümün bu saçma varoluşun sona ermesi anlamına geldiği için olumsuz bir şey olarak kabul edilmemesi gerektiği düşüncesiyle örtüştüğü söylenebilir.

Çağdaş düşünürler arasında yas konusunu doğrudan ele alan en önemli iki düşünür Jacques Derrida ve Michael Cholbi'dir. Derrida'nın yasa dair görüşleri bu çalışmanın sonuç bölümünde detaylıca tartışılmaktadır. Amerikalı filozof ve felsefe profesörü Michael Cholbi ise 2022 yılında yayımlanan *Yas: Felsefî Bir Rehber* isimli kitabında

⁵ Albert Camus'nün *Yabancı* eserinde Mersault'nun annesinin ölümü sonrası verdiği tepkiler üzerine detaylı bir inceleme için bkz. (Cholbi 2022: 66-68)

yasın nedenleri, öznesi, nesnesi ile onun zamansal, psikolojik, duygusal ve rasyonel boyutlarına dair geniş çaplı bir inceleme ortaya koyar. Cholbi eserde yasa dair birçok tanım sunuyor olsa da en kapsamlı tanımı şu şekilde verir: “Yas çok aşamalı bir süreç, geride kalan birisinin ölen birisiyle ilişkisini kaybetmesiyle – ki bu ‘kaybetme’ ölenle ilişkinin bittiği anlamına gelmek zorunda değildir (çoğunlukla da gelmez) – mücadele ettiği duygu yüklü bir faaliyettir.” (Cholbi 2022: 72) Yasın duygu yüklü bir faaliyet olması, kalanın ölenle ilişkisinin doğasına göre değişiklik gösteren korku, öfke, suçluluk, keder gibi birçok duyguyu beraberinde getiren oldukça karmaşık bir ruh hâli olmasıyla alakalıdır. Cholbi “Ne için yas tutarız?” sorusuna cevap ararken Aristotelesçi bir tavırla yasın iki çeşit nesnesi olduğunu söyler. Bunlardan ilki yasın “maddi nesnesi” olan “başkasının ölümü”, ikincisi ise yasın “formel nesnesi” olan “ölenle kalan arasındaki, ölenin ölümüyle dönüşüm geçiren ilişki”dir. (Cholbi 2022: 49, 57) Buna göre, her ne kadar başkasının ölümünden kaynaklanıyor olsa da yasın yöneldiği nesne yas tutanın ölenle ilişkisi ve bu ilişkide artık ölen kişisiz kalmış olmasıdır.

Yasın yöneldiği nesnenin yine duygulanımı gerçekleştiren öznenin kendisi olması, onu diğer duygulanımlardan farklı kılan yönüdür. Cholbi bunu şu sözlerle ifade eder:

başkalarının ölümünün çoğunlukla bizde uyandırdığı diğer tepkilerden farklı olarak yas en temelde ben-odaklıdır. Haince işlenmiş bir cinayete karşı öfkelenmek demek kurbanın kendisi ya da ona değer verenler adına öfke duymak demektir. Yas tutan bir başka insana acımak ise onun başına gelenler için kederlenmektir. Bunların aksine yas, başkasının ölümü geride kalan için doğrudan bir anlam teşkil ediyorsa hissedilir. O hâlde biz başkasının ölümü bizim için bilhassa ya da son derece önemliyse yas tutarız. Ben buna yasın *ben-merkezci* yönü adını vereceğim. (Cholbi 2022: 22-23)

Cholbi, yasın yas tutan kişinin kendisine yönelik bir eylem olmasının ardında yatan nedenin “pratik kimlik yatırımı” (Cholbi 2022: 30) olduğunu söyler. Bu kavram, Amerikalı felsefeci Christine Korsgaard’ın, başkalarıyla ilişkisellik içerisinde gelişen bağılıkların, değerlerin ve kaygıların kişinin kimliği üzerindeki etkilerini vurgulamak için ortaya attığı “pratik kimlik” (Korsgaard 1996: 101) kavramından türetilmiştir. “Pratik kimlik yatırımı” kişiliğimizi belli açılardan şekillendirecek olan kişilere önem atfetmeyi, bel bağlamayı ve itimat etmeyi ifade eder. En nihayetinde, “bir kişinin ölümü üzerine yas tutmak için ölen kişiyle aramızda özel bir bağ ya da ilişki olması gerekir.” (Cholbi 2022: 23) Kişinin kimliğini şekillendirecek kadar önemli bu başkaları öldüğünde ise bu yatırımın hüsrarla sonuçlandığı hissi, Cholbi’ye göre, yasın önemli bileşenlerinden birini teşkil eder: “Bir kişinin ölümünün yasını, pratik kimliğimizin o kişinin varlığına yaptığı yatırım ölçüsünde tutarız. Bir başkasının pratik kimliğimizdeki yeri ne kadar merkezî ise o kişinin ölümünün ardından yas tutmak için o kadar büyük gerekçemiz vardır.” (Cholbi 2022: 31) O hâlde, bazı insanların yasını daha uzun ve yoğun, bazılarının yasını ise daha kısa ve hafif tutuyor olmak ölen kişinin özdeğeriyle değil, ölen kişinin yas tutanın kişiliğine ifade ettiği anlamla, onun kişiliğini besleme ölçüsüyle alakalı olmak durumundadır. Bu nedenle Cholbi, kişinin çok yakın çevresindeki sevdiği kişilerin ölümü kadar hiç tanımadığı ünlü kişilerin ve hatta nefret ettiği kişilerin ölümü üzerine de yas duygulanımı yaşayabileceğini iddia eder.

Cholbi’ye göre, yas iki temel zamansal boyutta kendini gösterir. Her ne kadar yas daima şimdide tutuluyorsa da geçmiş ve gelecek sürekli olarak yasa nüfuz eder. Bu nedenle, yasın bir “geçmişe dönük boyutu”, bir de “geleceğe dönük boyutu” vardır. (Cholbi 2022: 76-82) Bunlardan birincisi, yas tutan kişinin kaçınılmaz olarak ölen kişiyle geçmişteki ilişkisini ve ölen kişinin ona neden bu kadar büyük bir anlam ifade ettiğini sorgulamasıyla ilgilidir. İkincisi ise, yas tutan kişinin artık ölen kişinin yaşamadığı bir

dünyaya kendini alıştırmayı gerektiğini anladığı ve bunun yollarını aradığı süreci betimler.

Yasın bir de kalanla ölen arasındaki ilişkiden bağımsız olarak kalanla içinde yaşamaya devam ettiği toplum arasındaki ilişki boyutu vardır. Bu noktada yas tutmanın ahlâkî bir görev olduğuna ya da ölümün ardından verilebilecek en doğru tepki olduğuna dair toplumsal beklentiler işin içine girer. Ölen birisinin ardından kalan kişinin yas tutup tutmadığı, tuttuysa bunu günlük yaşamına ne ölçüde yansıttığı ve hatta ne kadar uzun süre yas tuttuğu gibi konular kişiler hakkında olumlu ya da olumsuz bir takım ahlâkî yargıların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Örneğin genel algıya göre, ölenin ardından yas tutmayan ya da yeterince yas tutmayan kişilerin ölen kişiye verdiği değer, duyduğu sevgi ve toplumsal değer yargılarına gösterdiği saygı olması gerekenden az kabul edilir. Bir yakını öldükten hemen sonra günlük hayatına eskisi gibi devam eden kişilerin bu eylemi utanılması gereken bir davranış olarak nitelendirilir. Bu nedenle bazı kişiler toplum tarafından ayıplanmamak adına yas tutmanın toplumca kabul görmüş ritüellerini (dua etmek, siyah kıyafetler giymek, eğlence etkinliklerine katılmamak, vb.) yerine getirme yoluna gider. Yasın bu ahlâkî görev boyutu onu ölenle ilişkisinden bir derece daha koparan ve onu temelde yas tutanın kendisine yönelik bir eylem olarak değerlendirmenin gerekliliğini vurgulayan bir konudur. Başka bir deyişle, yası bir görev bilinciyle tutan kişilerin onu ölen kişi için değil, kendilerinin toplum içindeki saygınlığını ya da özsaygısını kaybetmemek adına tuttuğu anlaşılmaktadır. Cholbi'nin ifadesiyle, “Yas tutma görevi kişinin kendisine ilişkin ya da kendisine karşı sahip olduğu bir görevdir. Kişinin kendisine karşı görevi demek, bu görevin nesnesinin (yani görevin borçlu olduğu ya da görev yerine getirilmezse kendisine kötülük edilmiş olunacak kişinin) ister istemez yine görevin öznesi, yani görevin yerine getirilmemesi nedeniyle suçlanacak olan görevle yükümlü kişi olması demektir.” (Cholbi 2022: 155) O hâlde, bir ahlâkî görev olarak ele alındığında da yasın nesnesi de öznesi de yine yas tutan kişinin kendisidir.

Felsefe tarihinde yasın ne şekilde ele alındığı incelendiğinde genel eğilimin onu ölenle olduğu kadar kalanla da ilişkilendirmek olduğu görülür. Ancak aynı inceleme ölüme oldukça fazla mesai harcayan filozofların, ölümle bu kadar alakalı olmasına rağmen, yasa gereken ilgiyi göstermediğini de ortaya koyar. Belki de Derrida ve Cholbi'nin çalışmaları haricinde yasa dair sistematik bir inceleme yapıldığı söylenemez. İşte bu tezde yapılmak istenen bu eksikliği gidermektir. Bu tezin temel amacı, yas tutmayı bir duygulanım, bir deneyim ve bir duruş olarak – ki buna yasın 3D'si adı verilebilir – ele alarak onun başkası ile ilişkiselliğini sorunsallaştırmak, buradan da hareketle onun her şeyden önce yas tutanın kendine dönük bir duygulanım, deneyim ve duruş olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmak adına başkasının ölümü ve yas olguları psikanaliz, fenomenoloji ve etiğin kavramları kullanılarak incelenecektir. Bu çok boyutlu incelemede, kendi ile başkası arasındaki ilişki başkasının ölümü nedeniyle sonuçlandığında yas tutan kişinin kendisini bu eyleme yönlendirmesinin sebepleri önce “nesne kaybı”, sonra “ölüme-doğruluk” ve en nihayetinde “etik sorumluluk” kavramları çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu kavramsal çerçeveyi Sigmund Freud'un psikanaliz kuramı, Martin Heidegger'in fenomenolojik ontoloji kuramı ve Emmanuel Levinas'ın etik kuramının temel kavramları oluşturacaktır.⁶ Freud'un “Yas ve Melankoli” eseri,

⁶ Bu çalışmanın temel kaygısı bu üç düşünürün düşünceleri arasında bir paralellik kurmaktan ziyade onların özgün kavramlarını aynı felsefi meselenin farklı boyutlarını aydınlatmak için kullanmaktır. Yine de bu üç düşünürün birbiriyle bağdaştırılamayacağını söylemek doğru olmaz. Bu düşünürlerin birbirinin çağdaşı olup 20. yüzyılın ilk yarısında kıta felsefesine yön vermelerinin yanı sıra birbirlerinin düşünceleri ile haşır neşir oldukları ve hatta bu düşünceler üzerine eser verdikleri görülür. Örneğin, Heidegger'in, 1959-1969 yılları arasında yakın dostu İsviçreli psikiyatr Medard Boss'un daveti üzerine verdiği *Zollikon Seminerleri*'nde bir grup psikiyatri uzmanıyla Freudcu psikanaliz tartışacak kadar Freud okuması yaptığı bilinir. Öyle ki, Heidegger seminerin bir oturumu sırasında katılımcılardan biriyle girdiği diyalogda Freud'un kuramını isimlendirmek için neden “analiz” kavramını seçtiğini tartışırken Freud'un bütün eserlerini oldukça dikkatli bir biçimde okuduğunu ima eder: “Ne Freud'un kendi yazılarında ne de Freud'un Jones tarafından kaleme alınan biyografisinde Freud'un kuramsal çalışmasının başlığı için neden yalnızca ‘analiz’ sözcüğünü seçtiğine dair bir ifade bulunmaz.” (Heidegger 2001: 113-114) Seminerlerin geri kalanında da Heidegger'in sıklıkla Freud'un eserlerine göndermeler yaptığı, kuramını tartıştığı ve kavramlarını değerlendirdiği görülür. (Heidegger 2001: 133, 169, 172, 182, 183, 224) Dahası, Heidegger Freud'un kuramı üzerindeki Kant etkisini vurgulayarak onun bir nörolog olduğu kadar bir filozof olduğunu da ifade eder: “Freud'un metapsikolojisi Neo-Kantçı felsefenin insana uygulanmasıdır. Freud'un elinde bir yandan doğal bilimler, öbür yandan Kant'ın nesnellik kuramı vardır.” (Heidegger 2001: 207) Heidegger'in Freud ve psikanaliz üzerine düşüncelerine dair detaylı bir inceleme için bkz. (Richardson 2003: 9-38; Meynen ve Verburgt 2009: 57-66) Benzer şekilde, Levinas'ın da Freud'un düşünceleri hakkında bilgi sahibi olduğu, ancak kendi etik kuramını ortaya koyarken psikanalizin temel savlarını benimsemediği bilinir. Öyle

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eseri ve Levinas'ın *Ölüm ve Zaman* eseri başta olmak üzere adı geçen düşünürlerin önemli eserlerinde ortaya koydukları kavramlar bu incelemenin zeminini oluşturacaktır. Bu eserlerden hareketle, yasin kendi'den başkası'na yönelmekten ziyade kendi'den başkası dolayımıyla yine kendi'ye yönelen bir duygulanım, deneyim ve duruş olduğu gösterilecektir. Daha sonra, yas tutma eyleminin modern dillerde geçişli bir fiille ifade edilmesi tartışmaya açılacak ve bu eylemin dönüşlü bir fiille ifade edilmesinin gerekliliği ortaya koyulacaktır.

Tezin birinci bölümünde Sigmund Freud'un kavramlarından faydalanılarak yas bir duygulanım olarak ele alınacaktır. Bu duygulanımın ortaya çıkış nedenleri, yöneldiği nesne ve dışavurum biçimleri incelenecektir. Tezin ikinci bölümünde, Martin Heidegger'in kavramlarından faydalanılarak yas bir deneyim olarak ele alınacaktır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da yas konusunu doğrudan ele almasa da onun ölümün egzistansiyal-ontolojik yapısına ve Dasein'ın ölümle olan ilişkisi üzerinden varlık anlayışı kazanmasına dair yaptığı çıkarımlar yas konusuyla yakından ilişkilidir. Heidegger'in özellikle başkasının ölümünün deneyimlenebilirliği ve başkasının ölümünün Dasein'ı kendi ölüme-doğru-varlık oluşuyla ilişkilendirmesi hakkında söyledikleri üzerinden yasin yöneldiği nesne sorunu tartışmaya açılacaktır. Tezin üçüncü ve son bölümünde ise, Emmanuel Levinas'ın özgün kavramları ışığında yas bir etik duruş olarak ele alınacaktır. Levinas da yası doğrudan ele almıyor olsa da onun başkasının ölümüne yüklediği anlam yas tutmanın ne çeşit bir davranış olduğuna dair önemli ipuçları

ki Levinas, Richard Kearney ile söyleşisinde, Freud'a karşı bir düşmanlık beslediğini açıkça dile getirir. (Levinas 1986: 13) Hutchens da Levinas'ın fenomenolojiden etiğe uzanan serüveni boyunca Freud'a eleştirel göndermeler yaptığını ortaya koyar. (Hutchens 2007: 595-597) Bu nedenle, uzunca bir süre Freud ile Levinas'ın düşünceleri arasındaki örtüşmeler üzerine karşılaştırmalı bir çalışma yapılmamıştır. Ancak son dönemlerde Freud ile Levinas arasında varsayılandan çok daha fazla düşünsel bağ olduğu keşfedilmiştir. Birçok felsefe araştırmacısı iki düşünürün ben ve başkası, birey ve toplum, arzu ve sorumluluk, travma ve kaygı gibi birçok konuda benzer düşüncelere sahip olduğunu iddia etmiştir. (Giovannini 2021: 144; Bergo 2005: 122-144; Marcus 2007: 519-520; Visker 2000: 243-275) Bu nedenle, Frosh'a göre, "Freud Levinas hakkında hiçbir şey bilmiyor ve Levinas Freud'u tasvip etmiyor olsa da bu iki düşünürün birlikte okunması gerekir." (Frosh 2022: 106) Heidegger'in Levinas üzerindeki etkisine ise çalışmanın üçüncü bölümünün başında detaylı bir biçimde değinilmektedir.

barındırır. Onun kendi ile başkası arasındaki başkası lehine asimetrik etik ilişki fikri temelinde ölüm, etik sorumluluğu yerine getirme imkânının ortadan kalkması anlamı taşır. Levinas'ın başkasının ölümünü başkasıyla yüzleşme imkânını yitirmek, bu vesileyle de başkasına borçlu kalmak olarak değerlendirmesi göz önünde bulundurularak yasın anlamı yeniden değerlendirilecektir.

Her üç bölüme de ilgili düşünürlerin özgün kavramlarına dair genel bir değerlendirmeye başlanacak, daha sonra bu kapsam giderek daraltılarak düşünürlerin başkasının ölümü üzerine değerlendirmeleri tartışmaya açılacak ve en sonunda da ele alınan kavramların ışığında yas konusu farklı boyutlarıyla aydınlatılacaktır. Bu inceleme neticesinde, bir duygulanım, bir deneyim ve bir duruş olarak değerlendirilen yasın, egonun bütünlüğünü korumak için tecrübe edilen bir duygulanım, ölüme-doğru-varlık oluşun kavranması üzerine duyulan kaygıyı açığa vuran bir deneyim, etik sorumluluk bilincinden kaynaklanan bir duruş olduğu, bu nedenlerle de ölen başkasından ziyade yas tutanın kendine dönük olduğu sonucuna varılacaktır.

1. BÖLÜM

BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DUYGULANIM OLARAK YAS: PSİKANALİTİK BİR İNCELEME

“Yas. Sevilen kişi öldüğünde, narsisizmin en

şiddetli evresine ulaşılır.” (Barthes 2016: 189)

Ölüm, en geniş tanımıyla, canlıların yaşamının kesin olarak sona ermesi anlamına gelir. Bu tanım bakımından ölümün her şeyden önce ölen varlığın kendisini ilgilendiren bir olgu olduğu düşünülebilir. Ancak ölümü yalnızca “can kaybı” boyutuyla ele almak oldukça indirgemeci bir tavır gibi görünür. Zira ölümün bu boyutunun yanında bir de ölünün ardında kalanları ilgilendiren duygusal bir boyutu vardır. Bir başkasının ölümüne tanık olmanın geride kalanlar için travmatik bir deneyim olduğu su götürmez bir gerçektir. Ölümün geride kalanlar üzerinde yarattığı travmanın boyutu başkasının ölümünün zamanı, yeri ve biçimi gibi konulara göre değişiklik gösterse de başkasının ölümü her hâlükârda geride kalanları farklı bir duygulanımın içine sürükler. Bununla beraber, bir başkasının ölümüne şahit olan kişilerin bu ölüme verdiği duygusal tepki de kişiden kişiye değişiklik gösterir. Örneğin, “ölüm haberi alan, bir ölüme tanıklık eden kişi şoka girebilir, uyuşmuş hissedebilir ya da öyle görünebilir. Bir anda isyan edebilir, olanların gerçekliğini reddedebilir. Hiçbir şey olmamış gibi devam edebilir ya da yerle yeksan olup yataklara düşebilir.” (Hablemitoğlu 2021: 20) Ölümün geride kalanlar üzerinde bu kadar çeşitli duygusal tepkilere sebebiyet veriyor oluşu, onun çoğunlukla öngörülemez oluşundan ve geride kalanların bu ölüm karşısında çaresiz oluşundan ileri gelir. Bir başkasının ölümünün geride kalanlar üzerinde yarattığı duygusal tepkiler, ölen ile geride kalan arasındaki ilişkinin doğasına göre de çeşitlilik gösterir. Ölen kişinin geride kalan ile yakınlık ve samimiyet derecesi, ölen kişinin kalan kişiye arz ettiği önem ve ifade ettiği anlam, kalan kişinin ölen kişiye duyduğu ihtiyaç gibi etkenler, ölüm karşısındaki duygulanımın türünü ve boyutunu belirler. Ayrıca bu etmenler, başkasının

ölümünün sebep olduğu bu özgül duygulanımın süresini de tayin eder.⁷ Geride kalanların ölen kişinin ardından girdikleri ve uzun bir süre içinde kaldıkları bu duygulanım evresine yas adı verilir.

Yasa dair yapılan tanımlamaların birçoğu yasin bu duygusal ve süreçsel karakterini vurgulamıştır. Örneğin, Tuğrul’a göre, “yas; sevgili bir varlığın kaybolmasına verilen tepkidir ama vazgeçmeyi öğrenmenin, kaybın anıya dönüşmesine izin veren bir süreçtir.” (Tuğrul 2021: 280) Hablemitoğlu’na göre ise, “yas, yaşamımızda karşılaştığımız kayıplara gösterdiğimiz, üzüntü, acı ve kederin eşlik ettiği, çeşitli boyutlarda ortaya çıkan içsel bir tepkidir. Yas tutmak ise, bu tepkinin zamana yayılmasıdır. Yas, zamana ihtiyaç duyulan sadece bir duygu değil, birbirini takip eden birçok duygudur.” (Hablemitoğlu 2021: 23) Bu tanımlardan yola çıkarak yası, bir kimsenin normal yaşamındaki duygusal rutinini bozan, o kimseyi kendine has duygulanımlara yönlendiren bir süreç olarak anlamak mümkündür. Yasin beraberinde getirdiği ve onun şiddeti ile süresini tayin eden duygulanımın oldukça karmaşık bir örüntüsü vardır. Hablemitoğlu, yasa eşlik eden bu karmaşık duygu yoğunluğunu şu sözlerle betimler: “Değer verdiğimiz, sevdiğimiz, yaşamımızı birlikte sürdürdüğümüz bir insanı kaybettiğimizde verilen en doğal tepki üzülmektir. Yas tutmak insanın tüm yaşamını kaplayan kapkara, devasa bir keder bulutu gibidir. Kimi zaman da hislerimiz, düşüncelerimiz karmakarışık bir düğüm olur.” (Hablemitoğlu 2021: 19) Benzer şekilde, Tuğrul’un gözlemine göre, “bir sevilen kişi ya da nesne kaybolduğunda, dünya anlamsız ve boş gelebilir.” (Tuğrul 2021: 280) Bu tespitlerden, yasin kendisini duygusal anlamda en temel dışavurum şeklinin acı ve keder olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bu iki sözcük bile yasin karmaşık duygusal boyutunu ifade etmede yetersiz kalır. Zira “bu acı, utanç ve

⁷ Psikoloji alanının uzmanları arasındaki yaygın görüş, normal kabul edilen yas sürecinin 6-24 ay arasında olduğudur. (Bildik 2013: 224) Yasin süresini belirleyen etkenler arasında kaybedilen kişinin kim olduğu, kaybedilen kişiyle olan ilişkinin niteliği, kişinin nasıl öldüğü, geleneksel yas tutma biçimleri, yas tutan kişinin dinî inancı, sosyoekonomik durumu, geçmiş travmatik yaşantıları, kişisel özellikleri ve aldığı sosyal destek yer alır. (Zara 2011: 75-78; Özel ve Özkan 2020: 355-357)

suçluluk duygusu, öfke ve gazaptan çok da uzak değildir. Matem süreci her zaman bir ölçüde öfke barındırır. Vefat etmiş birinin ardından duyulan öfkeyi kabul etmek istemediğimizden, bu tür duygular genellikle bastırılır ya da saklanır ve matem süresini uzatarak, farklı şekillerde ortaya çıkar.” (Kübler-Ross 2010: 14) Ölen kişi ile kalan kişi arasındaki ilişkinin doğası da değişkenlik göstereceği için yasa dair genel geçer bir duygu haritası çıkarmak oldukça zordur.

İsviçreli psikiyatrist Elizabeth Kübler-Ross yasın duygu haritası denildiğinde akla ilk gelen kişidir. Onun sınıflandırmasına göre, yasın beş temel evresi vardır.⁸ Bu evrelerden birincisi olan “inkâr” (denial) evresi, yas tutan kişinin, kendisini ölen kişinin ölmüş olamayacağına inandırma çabasını içeren başlangıç evresi olarak tarif edilir. “İnkâr genellikle geçici bir savunmadır ve kısa süre içinde kısmî bir kabullenmeye dönüşür.” (Kübler-Ross 2010: 48) Yas sürecinin ikinci evresi olan “öfke” (anger) evresi ise kaybedilen kişinin ölümünü inkâr etmenin yerini bir çeşit farkındalığa bıraktığı, ancak yas tutan kişinin bu kaybını haksızlık olarak nitelediği evredir. Bu evrede, yas tutan kişi yaşadığı kaybın neden onun başına geldiğini – “Neden ben?” (Kübler-Ross 2010: 59) – sorgulayarak bu haksızlığın acısını çevresinden çıkarma ya da bu haksızlık için başkalarını, özellikle de Tanrı’yı, suçlama eğilimi gösterir. Yas sürecinin evrelerinden üçüncüsü ise “pazarlık” (bargaining) evresidir. Bu evrede, yas tutan kişi yaşadığı kaybı tersine çevirmek ya da telafi etmek için yollar aramaya başlar ve eğer bunu başarabilirse kendinden taviz vereceğine dair sözler verir. “Pazarlık yapma, gerçekten de bir erteleme denemesidir; ‘iyi davranış’ için bir ödül içerir ve [...] bu erteleme gerçekleşirse, [...] artık daha fazlasını talep etmeyeceği sözünü de taşır.” (Kübler-Ross 2010: 90) Yas sürecinin dördüncü evresi olan “depresyon” (depression) evresinde, pazarlık evresinde talep edilen ertelemenin gerçekleşmeyeceği anlaşılır ve önceki beklenti hâli yerini büyük bir

⁸ Aslında Kübler-Ross bu evreleri ölümcül bir hastalığı olan kişilerin bu durumu kabullenene kadar geçtikleri duygusal ve bilinçsel aşamaları belirtmek için kullanmıştır, ancak bu kuram daha sonraları ölenin ardından tutulan yasın evrelerini belirtecek şekilde uyarlanmıştır.

umutsuzluk hâline bırakır. Yas tutan kişinin “[d]uygusuzluğunun, metanetinin ya da öfkesinin yerini büyük bir kayıp duygusu alır.” (Kübler-Ross 2010: 93) Yas sürecinin beşinci ve son evresi “kabullenme” (acceptance) evresidir. Bu evrede, yas tutan kişi artık “‘kaderi’ konusunda öfkeli ya da bunalımlı olmadığı bir aşamaya var[ır].” (Kübler-Ross 2010: 119) Yas tutan kişi ölenin artık geri dönmeyeceğine ikna olarak kendisini onsuz bir yaşama hazır hissetmeye başlar.⁹

Görüldüğü üzere, yasin beraberinde getirdiği duygulanım, sevilen kişinin kaybının yarattığı tahribatın boyutuyla doğru orantılı olarak çeşitlilik gösterir. Bu çeşitliliğin en temel sebebi, ölüm haberinin alındığı andan her şeyin normale döndüğü ana kadar geçen sürenin oldukça uzun ve çok aşamalı olmasıdır. Başkasının ölümünün farkına varılan ilk anda yaşanan sarsıntı, bu sarsıntıyı takip eden anlamlandırma, bu anlamlandırmanın ardından gelen kabullenme ve bu kabullenmenin başlattığı alışma sürecinin her aşaması kendine has bir duygu yüküyle gelir. Bu duygulara, ölen başkasının geride kalan kişinin hayatında kapladığı yerin bir daha dolmayacağı hissine paralel olarak anlamsızlık, boşluk ve güvensizlik hissi eşlik eder. Cholbi’ye göre, “bağlılık duyduğumuz kişilerin yasını tutuyorsak, onların ölümünü, onlara karşı eşsiz duygusal bağımlılığımız nedeniyle bir kayıp olarak tecrübe etmemiz şaşırtıcı olmaz. Onların ölümü hissettiğimiz güvenlik duygusunda başka hiç kimsenin telafi edemeyeceği bir azalmaya işaret eder.” (Cholbi 2022: 27) Ölen kişinin geri dönmeyecek oluşuna bir de ondan kalan boşluğun kimse tarafından doldurulamayacağı hissi eklenince yas duygulanımı daha da karmaşık bir boyuta ulaşır. Yine aynı sebepten yas, yas tutan kişinin yalnızca kendi içerisinde çözüme kavuşturabileceği bir süreçtir. Bu süreci sağlıklı bir biçimde sona erdirmek için, yas tutan kişinin ölen başkası olmadan yaşama fikrine alışması, onsuz değişen dünyayı

⁹ Erich Lindemann, Kübler-Ross’un beş aşamalı yas modelinin bir benzerini, “Akut Yasın Semptomatolojisi ve Yönetimi” başlıklı çalışmasında ortaya koyar. Buna göre, yasin beş temel aşamasını “bedensel stres”, “ölüyü görme” (halüsinasyon), “suçluluk hissi”, “saldırgan tepkiler” ve “davranış kalıplarının yitirilmesi” aşamaları oluşturur. (Lindemann 1944: 141-148)

benimsemesi, onu bir duygu nesnesi olmaktan çıkarıp bir anı nesnesi hâline dönüştürmesi ve hatta ilgi, sevgi ve bağlılığını başka kişi veya nesnelere yönlendirmesi gerekir. Kalaycı'nın "öleni öldürme süreci" (Kalaycı 2014: 201) olarak adlandırdığı bu sürece psikologlar ve felsefeciler tarafından "yas çalışması" (Alm. Trauerarbeit, İng. the work of mourning) adı verilir.

Bir duygulanım olarak yasa ve bir adaptasyon süreci olarak yas çalışmasına dair ilk kapsamlı ve sistematik çalışma Sigmund Freud tarafından kaleme alınmıştır. Freud, bir başkasının ölümü üzerine tutulan yasın doğal bir duygusal tepki olduğunu ortaya koymasının yanı sıra yas çalışmasının karmaşık psikosomatik ve duygusal yapısını kavramsallaştırarak yası konu alan yeni nesil kuramcılara öncülük etmiştir. Dahası, her ne kadar Freudcu psikanalizin temel varsayımları sonraları büyük ölçüde tahrif edilmişse de Freud'un kavramları modern yas kuramlarında hâlâ merkezî bir yer tutmaktadır. Bu nedenle, bir duygulanım olarak yası anlamının yolu Freud'un kavramlarını özümsemekten geçer.

1.1. Zihnin Yapısı ve Kişilik Gelişimi: Freud'un Kavramlarına Genel Bakış

Avusturyalı nörolog Sigmund Freud her şeyden önce psikanaliz disiplininin kurucusu olarak bilinir. Kariyerinin ilk yıllarında beyin ve sinir sistemi üzerine çalışmalar yürütmüş olan Freud'un psikanaliz kuramına temel oluşturacak daha soyut konulara yönelmesi, Paris'te Fransız nörolog Jean-Martin Charcot rehberliğinde histerik hastalarla çalışması ve hipnoterapinin inceliklerini öğrenmesiyle başlar. Freud, Viyana'ya döndükten sonra Charcot'dan öğrendikleri sayesinde histeri belirtileri gösteren vakaları hipnoz ve konuşma tedavisi gibi yöntemleri kullanarak inceler. Bu incelemelerinin sonucunda Freud, histeri gibi rahatsızlıkların kaynağının genellikle çocuklukta yaşanan travmalar ve cinsel dürtülerin bastırılması olduğu sonucuna varır. Meslektaş Josef Breuer ile birlikte

geliştirdiği terapi yöntemi sayesinde Freud, daha önce somatik belirtiler olarak değerlendirilmiş olan konuşma bozuklukları, uykusuzluk, öksürük nöbetleri, kısmi felç, sanrı gibi belirtilerin kaynağının aslında psikolojik olduğunu, bu belirtilerin özünde bilinçaltına itilmiş arzu, düşünce ve anıların bir dışavurumu olduğunu ve en iyi tedavi yönteminin bunları yeniden bilinç düzeyine çıkarmak olduğunu ortaya koyar. Bir disiplin olarak psikanaliz, en temelde bu bulgular etrafında şekillenmiştir.

En genel tanımıyla psikanaliz, Freud’un insan zihninin, özellikle de bilinçaltının yapısını ve işleme ilkelerini ortaya koyduğu kurama ve bu kuram üzerinde şekillenen terapi yöntemlerini içeren uygulama alanına verilen isimdir. Psikanaliz kuramının merkezinde insan bilincinin daha önce iddia edilenin aksine iki katmanlı bir yapısı olduğu varsayımı bulunur. Freud, “bilincin, ruhsal aygıtın yüzeyi olduğunu” (Freud 2011a: 81), bilinçlilik durumunun ara ara kesintiye uğradığını, “şu anda bilinçli olan bir fik[rin], bir sonraki anda artık olmaya[bileceğini] ve kolaylıkla sağlanabilecek olan koşullarda yeniden bilinçli hâle gelebil[eceğini]” (Freud 2011a: 75) iddia ederek kuramında “bilinçdışı” olgusuna yer açar. Bilinçdışının “örtük ve yeniden bilinçli olabil[en]” (Freud 2011a: 76) anlamına geldiğini söyler. Buna göre, ruhsal rahatsızlıkların kaynağında bilinçdışına itilmiş fikirlerin yeniden bilinç düzeyine çıkmasının bir güç tarafından engellenmesi yatar. Bir terapi yöntemi olarak psikanalizin amacı bu gücün doğasını belirlemek ve mümkünse hastaya bu gücün bilince yabancı olmadığını kabul ettirmektir. Freud bu amacı şu sözlerle ifade eder:

Psikanaliz kuramının bu noktada işe giriştiğini ve bu tür fikirlerin belirli bir güç bunlara karşı koyduğu için bilince çıkamadıklarını, öyle olmasaydı bilinçli hâle gelebileceklerini ve o zaman da bunların ruhsal olduğu kuşku götürmeyen diğer öğelerden ne kadar az farklı olduklarının açıkça görülebileceğini ileri sürdüğünü anımsatmak yeterlidir. Psikanalitik teknikte bu karşı koyan gücün ortadan kaldırılabilmesi ve söz konusu

fikirlerin bilince çıkabilmesi için bir araç bulunmuş olması, bu kuramı itiraz edilemez hâle gelmiştir. Fikirlerin bilince çıkmalarından önceki duruma bastırma adını veriyoruz ve bastırmaya yol açan ve sürdüren gücü de analitik çalışma sırasında direnç olarak algıladığımızı öne sürüyoruz.

(Freud 2011a: 76)

Freud bazı fikirleri “bastırma” yoluyla bilinçdışına atan ve bu fikirlerin tekrar bilinç düzeyine gelmemesini sağlamak için “direnç” gösteren güçlerin yine zihnin içerisinde yer aldığını, dış etkenlerin bu güçlerin harekete geçmesinde yalnızca tetikleyici rolü üstlendiğini iddia eder. Neden bazı fikirlerin bilinçdışına atılıp orada tutulmaya çalışıldığını açıklayabilmek içinse insan zihninin üç münferit, ancak birbiriyle sürekli etkileşim hâlinde olan bileşenden oluştuğunu iddia eder. İşte Freud’un en önemli ve en bilinen savı olan, insanın kişiliğini belirlediğine inanılan id-ego-süperego ayrımı bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Freud’un yapısal kişilik kuramının temelinde yatan ayrıma göre, insan zihninde o bireyin kişiliğini belirleyen ve davranışlarını güdüleyen üç katmanlı bir yapı vardır. Bu yapının en alt katmanında insanın en ilkel yönünü temsil eden ve onu her ne pahasına olursa olsun arzularını tatmin etmeye yönelten bir bileşen bulunur. Freud bu bileşene “id” ya da “altben(lik)” adını verir. İd doğuştan itibaren var olması bakımından insanın kişiliğinin en temel bileşenidir. Freud id’in kişiliğin gelişimi için önemini “bizim için bir birey ruhsal bir id’den ibarettir” (Freud 2011a: 85) sözleriyle açıklar. İd insanın içgüdüsel yanını temsil etmesi bakımından arzuların ya da isteklerin derhâl yerine getirilmesi ve ihtiyaçların bir an önce giderilmesini talep eder. Yine insanların içgüdüsel yanları gereği haz veren tecrübelerle yönelmesi ve acı veren tecrübelerden uzak durması id’in önceliklerini teşkil eder. Freud’un kendi ifadesiyle, id “haz ilkesi, yani hoşnutsuzluk algılayışı tarafından yönlendiril[ir].” (Freud 2011a: 104) Ancak insanın toplumsal yönü göz önünde bulundurulduğunda, bütün arzuların ve isteklerin her an ve her ortamda

tatmin edilmesi mümkün olmadığından id'in sıklıkla baskılanması gerekir. Bu nedenle, Freud tatmin edilemeden bastırılmış arzu ve isteklerin toplandığı bilinçdışı yer olması bakımından id'i "büyük libido rezervuarı" (Freud 2011a: 91) olarak tanımlar. Bastırılan arzu ve istekler yok olmuş sayılmaz. Onlar yalnızca geçici olarak bilincin yüzeyinden kaldırılmıştır ve her zaman bilinç düzeyine geri dönme potansiyelini korur. Freud'un dediğine göre, "bastırılmış olan, benden yalnızca bastırma dirençleri aracılığıyla keskin bir şekilde ayrılır; onunla iletişimi id yoluyla kurabilir." (Freud 2011a: 85) İd'in arzuların hemen tatmin edilmesi yönündeki talebinin gerçek yaşamla uyumlu olmadığının farkına varılması Freud'un yapısal kişilik kuramının ikinci aşaması olan "ego" ya da "ben(lik)" aşamasını geçişi gerektirir.

Freud'un tarifine göre id'in yüzeyinde yer alan ego, id'in tatmin edilmesi belli şartlarda imkânsız olan arzu ve isteklerinin denetimini üstlenen, onu gerçek hayat şartlarına göre düzenlemeye çalışan zihin bölümüdür. Freud "benin [egonun], idin algı-bilinç aracılığıyla dış dünyadan gelen etkilerle değişmiş olan bir bölümü olduğunu, bir bakıma yüzey farklılaşmasının uzantısı sayılabileceğini" (Freud 2011a: 85-86) söyler. İd doğuştan itibaren varken ego doğumu takip eden birkaç yıl içerisinde ortaya çıkar. İd'in haz ilkesine göre işlediği yerde ego gerçeklik ilkesine göre hareket etmenin gerekliliğini savunur. Freud'un sözleriyle ifade etmek gerekirse, ego "dış dünyanın etkilerini, id ve onun eğilimleri üzerinde geçerli kılmaya çalışır ve idde sınırsız bir şekilde hüküm süren haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye çabalar." (Freud 2011a: 86) Arzular ile gerçekler arasında uyumsuzluk olduğu durumlarda ego devreye girerek daha uzun vadeli çözümler üretmeye çabalar. Freud'a göre, "bir sınır olgusu olarak ben [ego], dünya ile id arasında arabuluculuk yapmak, idi dünyaya uygun hâle getirmek ve kas eylemleri yoluyla da dünyayı id isteklerine uydurmak ister." (Freud 2011a: 113) Ego'nun dünyayı id'in isteklerine uydurma çabası, ego'nun da aslında hazların tatminine odaklı olduğunu, ancak bunu gerçekçi bir zeminde yerine getirmeye çabaladığını gösterir. Freud bunu şu sözlerle

doğrular: “Ben sadece haz ilkesinin uyarısına itaat etmektedir.” (Freud 2011a: 114) Ancak id’den farklı olarak ego hazza yönelirken gerçeklikle bağlarını koparmaz. Hem id hem de ego amaçlarını dürtülerin taleplerine göre belirliyor olsa da bu talepleri karşılama yöntemleri birbirinden farklıdır. “Ben [ego], tutkuları içeren idin aksine, akıl ve sağduyu olarak adlandırılabilir şeyleri temsil eder.” (Freud 2011a: 86) Freud ego’nun id’le ilişkisini daha anlaşılır kılmak için bir benzetme kullanır. İd’i özünde vahşi bir ata, ego’yu ise bu atı uysallaştırmaya ve yola getirmeye çalışan biniciye benzetir: “Benin [ego’nun] işlevsel önemi, devingenlik üzerinde kontrolün normal olarak ona düşmesinde ifade bulur. Onun idle ilişkisi, atın üstün gücünü dizginleyecek olan binici gibidir.” (Freud 2011a: 86) Ego’nun id’i dizginleme çabası erken çocukluk döneminin sonlarına kadar devam eder. Bunu takiben bireyin doğru ve yanlış muhakemesine girişmeye ve belli değer yargılarına göre hareket etmeye başladığı yeni bir evreye girilir.

Freud’un yapısal kişilik kuramının üçüncü bileşenini “süperego” ya da “üstben(lik)” oluşturur. Erken çocukluk döneminin sonlarında ortaya çıkan süperego, bazı ahlâkî standartların benimsenmesi ve bu standartlara uymayan arzuların bastırılması şeklinde kendisini gösterir. İd’in “şimdi ve burada” tatmin edilmesini talep ettiği arzu ve istekleri ahlâkî ve vicdani ölçütlere göre değerlendirip bunları ya ertelemeyi ya da hiç yerine getirmemeyi öğütler. Bu şekilde bireyi ahlâkî açıdan kabul edilemez davranışlardan uzak tutmaya ve medenileştirmeye çabalar. Freud’a göre, süperego “bireylerin türoluştan kaynaklanan edinimleriyle, geçmişten kalan miraslarıyla en zengin bağlara sahiptir. Bireylerin zihinsel yaşamının en aşağı katmanlarına ait olan şeyler, idealin oluşumuyla değişerek, değer yargılarımız açısından insan zihninin en yüce varlıkları hâline gelir.” (Freud 2011a: 95) Süperego’nun bireyin davranışlarını dürtülerin tatminindense ahlâkî standartların gözlenmesine yönlendirme yöntemi suçluluk duygusu yaratmaktır. Freud’un kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, süperego (üstben) “kendini esas olarak suçluluk duygusu biçiminde [...] dışavuru[r].” (Freud 2011a: 111) Suçluluk

duygusunun ortaya çıkmasında id'in arzu ve isteklerinin tatmin edilmesinin, öncelikle ebeveynlerden (özellikle de babadan), daha sonra ise toplumdan edinilen değer yargılarıyla çatışacağı ve bu çatışmanın toplum tarafından ayıplanmayı ve hatta dışlanmayı getireceği hissi etkilidir. Freud bu süreci şu şekilde açıklar:

Çocuk büyüdükçe öğretmenler ve diğer otorite figürleri baba rolünü sürdürürler, onların buyruk ve yasakları ideal bende güçlü bir biçimde varlığını sürdürür ve vicdan olarak ahlâkî sansür uygular. Vicdanın talepleriyle benin yetenekleri arasındaki gerilim, suçluluk duygusu olarak algılanır. Toplumsal duygular da aynı ben ideale sahip olan başkalarıyla özdeşleşmeler temeline dayanır. (Freud 2011a: 95)

Freud'un kuramına göre, süperegö en temelde iki kısımdan oluşur: vicdan ve ego ideali. Bunlardan birincisi, bireyin ebeveynler ve toplum tarafından kendisine kazandırılan değerler ışığında davrandığında gurur, davranmadığında ise pişmanlık ve utanç duymasına sebebiyet veren özeleştirme mekanizması olarak tanımlanabilir. İkincisi ise, bireyin bahsi geçen değerlere layık olduğu hâlini temsil eden ve onun önünde gerçekleştirmesi gereken bir hedef olarak duran zihinsel imgeye verilen isimdir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi, ilkel dürtülerin etkili bir şekilde kontrol edilebilmesine bağlıdır. Freud'un sınıflandırmasına göre, "dürtü kontrolü ve ahlâk açısından, idin tümüyle ahlâk dışı olduğu söylenebilir; ben ahlâklı olma çabasındadır, üstben ise aşırı ahlâklıdır." (Freud 2011a: 112) En nihayetinde, bireyin kişiliğini zihnin bu üç temel unsuru arasından hangisinin daha baskın ve gelişmiş olduğu belirler.

Freud yapısal kişilik kuramına paralel olarak insanların doğumdan itibaren geçirdikleri psikoseksüel gelişimi yaşa ve temel erojen (cinsel uyarıya duyarlı) bölgelere göre de sınıflandırmıştır. İnsanda cinsel gelişimin doğumla birlikte başladığına inanan Freud, bireyin psikoseksüel gelişimini tamamlayana dek "üreme öncesi (pregenital) örgütlenmeler" (Freud 1991: 177) adını verdiği evrelerden geçtiğini iddia eder. Onun bu

sınıflandırmasına göre, sağlıklı her insanın geçtiği beş temel psikoseksüel gelişim evresi şunlardır: oral evre, anal evre, fallik evre, gizlilik evresi ve genital evre. Bu evrelerden ilki olan “oral evre”, bebeğin doğumundan yaklaşık bir yaşına kadar geçen ve id’in mutlak hâkim olduğu süreyi kapsar. Bu evrede bebeğin temel erojen bölgesi ağızdır. Bebek, beslenmeden nesneleri ağza götürerek tanımaya kadar bütün hazları ağız yoluyla tecrübe eder, bu tecrübeler ona rahatlama ve güven duygusu verir. Freud bu tür hazları cinsel hazzın en ilkel türü olarak değerlendirir: “Üreme öncesi cinsel örgütlenmelerden biri ağızla ilgili (oral) olandır. [...] Bu evrede, cinsel faaliyet, besinlerin sindirilmesinden ayrılmamıştır, iki akım arasında henüz bir farklılık görülmez. Her iki faaliyetin de aynı nesnesi vardır ve cinsel amaç, nesneyi içine almadan ibarettir.” (Freud 1991: 178) Bu evrenin sağlıklı bir şekilde tamamlanması ebeveynlerin çocuğun beslenme ve nesne tanıma ihtiyacını kontrollü bir şekilde gidermesini sağlamasına bağlıdır. Freud, yetişkinlikte sahip olunan oburluk, sigara tiryakiliği ve tırnak yeme gibi alışkanlıkları oral evrede saplanıp kalma olarak yorumlar.

İnsanın psikoseksüel gelişim evrelerinden ikincisi “anal evre” olarak adlandırılır. Bebeğin bir yaşından üç yaşına kadar geçen süreyi kapsayan anal evrede temel erojen bölge anüstür. Freud’un kendi sözleriyle açıklamak gerekirse, “ikinci bir üreme öncesi evresi, sadik-anal dediğimiz evredir. [...] cinsel amacı pasif olan organ, şehvet uyarıcı bağırsak mukozası ile temsil edilir.” (Freud 1991: 178) Bu evrede temel haz kaynağı olan eylem dışkılama eylemidir. Freud, bebeğin bağırsak ve mesane hareketlerini kontrol etmeye başlamasını özünde “otoerotik bir faaliyet” (Freud 1991: 178) olarak yorumlar. Bu dönemde bebekle ebeveynler arasında bağırsak ve mesane kontrolü üzerinden bir çatışma başlar. Bebeğin tuvaletini nerede ve ne zaman yapabileceğini bilmesinin ve lazımlık kullanmayı öğrenmesinin gerekliliği onun otorite ile ilk mücadelesini teşkil eder. Bebeğin tuvalet alışkanlığının değiştiği bu süreçte ebeveynlerin tutumu, bebek

büyüdüğünde otorite figürleri ile arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerdeki özgüveni üzerinde oldukça etkilidir.

Freud’a göre, anal evreyi takip eden “fallik evre” ya da “fallus evresi” çocuğun cinsel kimliğinin ayırdına vardığı, başka bir deyişle kendisini karşı cinsten ayırt etmeyi öğrendiği dönemdir. Çocuğun üç yaşından altı yaşına kadar geçen süreyi kapsayan fallik evrede temel erojen bölge artık cinsel organlara kaymıştır. Freud’un dediğine göre, “bu evreye gelen oğlan çocuk, bilindiği gibi, küçük penisi sayesinde şehvetli duygular sağlamayı öğrenir. Bu kamçılamalar cinsel ilişkilerin bazı görünüşleri ile bağlıdır. Kız çocuk, bu amaç için, henüz pek küçük olan klitorisini kullanır. Onda bütün mastürbasyon eylemleri, penisin bu eşiti ile ilgili görülür ve her iki cins için, asıl dışıl olan vajina henüz keşfedilmemiştir.” (Freud 1991: 178) Freud’a göre, çocuk cinsiyetinin farkına varmasıyla birlikte karşı cinsten ebeveynine karşı cinsel bir arzu ve hemcinsi olan ebeveynine karşı ise bir kıskançlık, hatta nefret beslemeye başlar. Freud’un psikanaliz kuramının en önemli kavramlarından olan Oidipus kompleksi ve Elektra kompleksi bu evrede ortaya çıkar. Bu evre çocuğun arzuladığı karşı cins ebeveyni elde edebilmek için kendisini hemcinsi olan ebeveynle özdeşleştirmeyle son bulur.

Freud psikoseksüel gelişim evrelerinin dördüncüsü olarak belirlediği evreye “gizlilik evresi” adını verir. Altı yaşından ergenliğe kadar süren bu evrede çocuk, akranları ve diğer yetişkinlerle sosyal ilişkiler kurması yoluyla cinsel dürtülerini ikinci plana atar. Freud’un deyişiyle, “cinsellik, bu çocukluk yılları boyunca görevsiz kalır.” (Freud 1991: 158) Çocuğun sosyalleşmesi ve eğitim görmeye başlaması süperego’nun gelişmesine, bu da cinsellikle ilgili konularda iğrenmeye, utanmaya, suçluluk duymaya ve dürtüleri bastırmaya neden olur. Freud bu süreci şu sözlerle tarif eder:

gizlilik dönemi süresince, daha sonra cinsel dürtülere engellik yapacak, onların akışını sınırlandıracak, daraltacak setler (iğrenme, utanma, ahlâkî ve estetik amaçlar) hâline gelecek olan psişik güçler oluşurlar. Uygar bir

toplum içinde doğmuş çocuk karşısında, bu setlerin eğitimin eseri olduğu duygusu vardır; elbette eğitim buna katılır; gerçekte organizma ile şartlanan ve soyaçekim (irsiyet) tarafından saptanan bu evrim, bazan eğitim hiç araya girmediği hâlde de olabilir. Bu sınırlar içinde kalmak için, organik olarak esas öğelerde önceden oluşmuş olan şeyin izlerini tanımakla, onu derinleştirmekle ve temizlemekle yetinmek zorunda kalacaktır. (Freud 1991: 157)

Bu dönemde akranlarıyla, özellikle de hemcinsi olan başka çocuklarla arkadaşlık kuran çocuklar toplumda kabul gören cinsiyet rollerini de keşfetmeye başlar. Bununla birlikte çocuk cinsel yönelimlerini de ilgilerine uygun bir şekilde belirlemeye çalışır. Potansiyel olarak arka planda duran dürtülerini aktüele geçirmek için en uygun zamanı kollar. Bu arayışın son bulması aynı zamanda cinsel organın gelişimini tamamladığı döneme denk gelir ve cinsel dürtüler yeniden gün yüzüne çıkmaya başlar.

Gizlilik döneminin son bulmasıyla birey “genital evre” adı verilen bir aşamaya geçmiş olur. Bu evre ergenlikle birlikte başlar ve bireyin ölümüne kadar sürer. Üreme öncesi dönemde hazza ulaşma otoerotizm şeklinde gerçekleşirken genital evreye girildiğinde cinsel hazzın kaynağı başka bireyler olur. Freud’un kendi sözleriyle, genital evreye geçiş “yetişkinde normal demeye alışmış olduğumuz cinsel hayata götürür ki bunda haz kovalama, dünyaya çocuk getirme hizmetine konmuştur. Oysa, kısmî dürtüler, tek bir şehvet uyarıcı bölgenin üstünlüğüne boyun eğerek bundan böyle özneye yabancı bir cinsel nesneye bağlı amaca varma gücünde olan sağlam bir örgüt kurmuştur.” (Freud 1991: 177) Bununla beraber, daha önceki evrelerde id’den gelen enerjiler tarafından yönlendirilen birey, artık büyük ölçüde süperegö’nün hakimiyetinde varlığını sürdürmeye başlar. Genital evrede kurulan ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi önceki evrelerin de sorunsuz kapanmış olmasına bağlıdır. Başka bir deyişle, bu evrede yaşanan cinsellikle alakalı sorunların kaynağı önceki evrelerde yaşanan saplanmalardır.

Freud'un psikoseksüel gelişim evreleri bağlamında ortaya attığı diğer önemli kavramlar "Oidipus kompleksi" ve onun muadili olan "Elektra kompleksi"dir. Bu iki kavram temel anlamda çocukların erken çocukluk döneminde karşı cinsten olan ebeveyne karşı cinsel arzu duyması ve hemcinsi olan ebeveyni kendisine rakip olarak görüp onu ortadan kaldırma isteği beslemesi anlamına gelir. Freud oldukça karmaşık bir süreç olan Oidipus kompleksini şöyle tanımlar:

Çocuk çok erken bir yaşta anne memesinden yola çıkan ve bağlanma tipinde bir nesne seçiminin prototipi olan, annesine yönelik bir nesne yatırımı geliştirir; babasıyla da onunla özdeşleşme yoluyla hesaplaşır. Bu iki ilişki bir süre yan yana ilerler, ta ki çocuğun anneye karşı cinsel istekleri güçlenip, babanın da bu istekler önünde bir engel olduğunun algılanmasıyla Oidipus kompleksi ortaya çıkıncaya kadar. O zaman baba özdeşleşmesi düşmanca bir renk kazanır ve onun annenin hayatındaki yerini alabilmek için babayı ortadan kaldırma dileğine dönüşür. O andan başlayarak babayla ilişkiler çift-değerlidir; en başından beri varolan çift-değerlilik görünür hâle gelmiş gibidir. Babaya karşı çiftdeğerli ve anneye karşı sevgi dolu nesne ilişkisi, oğlan çocuğu için basit, olumlu Oidipus kompleksinin içeriğini oluşturur. (Freud 2011a: 91-92)

Bu sözlerden Freud'un Oidipus kompleksini doğal ve yaşanması gerekli bir süreç olarak anlamlandığı anlaşılır. Oidipus kompleksi ismini Sofokles'in *Kral Oidipus* isimli oyununun aynı isimli başkahramanından alır. Freud, kuramı ile Sofokles'in karakteri arasındaki örtüşmeyi şu sözlerle ifade eder:

Aklımdaki söylence Kral Oedipus'un söylencesi ve Sofokles'in aynı adı taşıyan dramasıdır. [...] Onun yazgısı bizi yalnızca bizim yazgımız da olabileceği için etkiler; çünkü kehanet, tıpkı ona olduğu gibi, biz doğmadan, lanetini bizim de üzerimize göndermiştir. Belki de ilk cinsel

itkimizi annemize ve ilk nefretimizi, ilk öldürme isteğimizi babamıza yöneltmek bizim de yazgımızdır. Düşlerimiz bunun böyle olduğunu bize kanıtlıyor. (Freud 1996: 310-312)

Freud Oidipus kompleksinin “fallik evre” olarak adlandırdığı psikoseksüel gelişim evresinde gerçekleştiğini söyler. Erkek çocuğun annesine yönelik cinsel arzusu ve babasına yönelik nefreti çocuğun yaşı ilerledikçe bu duygularını bastırmasıyla bilinçaltına itilir. Çocuğu bu duygularını bastırmaya iten şey, kendisine rakip olarak gördüğü babasının onu hadım edeceğine dair bilinçaltında geliştirdiği kaygıdır. Freud “hadımlaştırılma kaygısı” (Kastrationsangst) adını verdiği bu korku durumunu şöyle açıklar: “cinse göre şüphesiz ki ağır sonuçlu bir ayrılık vardır. Erkek çocuğu annesini arzulamaya, rakip gördüğü babanın yerini almaya iten Oidipos kompleksi tabii fallus evresi boyunca gelişir. Fakat hadımlaştırılma korkusu, kompleksin kaybolmasına sebep olur ki, daha normal hâlde büsbütün silinir. Onun yerini sert bir üst-ben alır.” (Freud 1991: 360) Gizlilik evresine girilmesiyle birlikte tamamen bilinçaltına atılmış olan bu duygular bireyin hayatının ilerleyen evrelerinde bazı travmatik olaylar sonucunda bilinç düzeyine tekrar çıkabilir. Freud’un dediğine göre, “Oedipus gibi, Doğa’nın bize zorla vermiş olduğu, ahlâka aykırı bu isteklerden habersiz olarak yaşarız ve her şey ortaya çıkınca da tümümüz de çocukluğumuzun sahnelerine gözlerimizi kapamaya çabalayabiliriz.” (Freud 1996: 312) Oidipus kompleksinin beraberinde getirdiği duygulanımlar erkek çocuklarına özgü değildir. Freud kız çocuklarının da benzer bir psikoseksüel gelişim sürecinden geçtiğini iddia eder. Ana hatları Freud tarafından çizilmiş olsa da Freud’un çağdaşı ve meslektaşısı Carl Jung tarafından adlandırılmış olan bu sürece “Elektra Kompleksi” adı verilir. Genel hatlarıyla Oidipus kompleksinin gelişim süreciyle örtüşse de Elektra kompleksinin gelişimine farklı dinamikler de dahil olur. Freud, erkek çocuklarla kız çocuklar arasındaki farklılıkları şu şekilde özetler:

Erkek çocuğun ilk aşk hedefi annesidir. Oidipos kompleksi'nin oluşumu sırasında ona ve bütün hayatı süresince de ona bağlı kalır. Kızlar için de ilk hedef anne ya da onun yerini alan kimsedir: Süt nine, çocuk hizmetçisi v.b. İlk hedefe bağlanımlar başlıca hayatî ihtiyaçların tatmininden doğar. Bakım, her iki cinsten çocuklar için aynı değerdedir. Bununla birlikte, Oidipos bağlanımı durumunda kız, aşkını babası üzerine aktarır ve evrim normal olarak yürürse, bunu, baba hedefinden kesin hedef seçimine geçirmesi gerekir. Böylece hem şehvet uyandırıcı bölgeyi hem de hedefi değiştirmek zorunda görür kendini. (Freud 1991: 349)

Oral evre ve anal evre boyunca anneye bağımlı olarak yaşamış olan kız çocuğu fallik evreye girişiyle birlikte kendi cinsiyetinin ayırt edici özelliklerinin farkına varır. Bu aşamada erkek cinsinin sahip olduğu cinsellik organının kendisinde olmadığını keşfeder ve bu keşif onda bir kaygı yaratır. Freud, bu kaygıya ek olarak “kızın annesinden, kendisine penis vermemiş olduğu, ondan bunu sorumlu tuttuğu için nefret ettiğini” (Freud 1991: 355) söyler. Erkek cinsel organına sahip olmamasını kendisinde bir eksiklik olduğu şeklinde yorumlayan kız çocuğu, Freud'un kız çocuklarının psikoseksüel gelişiminin önemli bir parçası olarak betimlediği “penis kıskançlığı” (Penisneid) yaşar. Freud'un kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, “küçük kız, bir kere oğlanın üreme organını gördü mü, kendisinininkinden başka bir cinsin varlığını tanımayı reddetmez; daha sonra pek önem kazanan, kendisini sırası geldiğinde erkek olma arzusuna götüren penis isteğine kapılır.” (Freud 1991: 175) Hem bu eksikliği için annesini suçlu tutan hem de annesinin de penis sahibi olmaması nedeniyle eksik olduğunu düşünen kız çocuğu arzu nesnesi olarak babasına yönelmeye başlar. Kız çocuğu, yaşı ilerledikçe toplumca kabul gören cinsiyet rollerini benimser ve kendisini annesiyle özdeşleştirerek bir penis sahibi olmaya yönelik arzusunu çocuk sahibi olmaya yönlendirir.

Freud'un psikanaliz kuramının en önemli bileşenlerinden biri de “tekinsiz” (unheimlich) kavramıdır. En basit anlamıyla tekinsiz, kişiye yabancı olmasına rağmen açıklaması güç bir biçimde tanıdık gelen ve bu belirsizlik yüzünden dehşet yaratan şeydir. Freud, tekinsiz kavramına dair kendi anlayışını ortaya koymadan önce bu sözcüğün güncel anlamını kazanana kadar geçirdiği süreci aydınlatmak için etimolojik bir inceleme yapar. Bu inceleme sonucunda tekinsizin estetiğin alanına giren bir kavram olduğunu, en temelde tüyler ürpertici ve dehşet uyandırıcı bir tecrübeye karşılık geldiğini, bu tecrübeye ise yabancı olanda tanıdık hisler uyandırarak sebebiyet verdiğini dile getirir. Freud, bu kavramı estetiğin alanına konumlandığı için, onu daha anlaşılır kılabilmek adına yine bu alandan bir örnekle, E.T.A. Hoffmann'ın “Kum Adam” isimli öyküsüne gönderme yaparak açıklamaya çalışır. Öykünün başkahramanı Nathaniel'in başına gelenler yüzünden gözlerini kaybetme korkusu duymasını Oidipus kompleksinin bir parçası olarak duyduğu hadım edilme korkusuna bağlar. Bu örnekten ve Freud'un verdiği diğer birçok örnekten, “tekinsizin, bastırılmış ve bastırılmaktan geri dönmüş olan bilindik, tanıdık, hoş ve huzur veren olduğu” (Freud 2021: 54) anlaşılır. Tekinsizin ortaya çıkması için iki temel unsur bir arada bulunmalıdır. Bunlardan birincisi, bireyin psikoseksüel gelişiminde önemli bir rol oynayan bastırılmış bir dürtü, ikincisi ise bu dürtüyü hatırlatacak kadar benzer duygular uyandıran gerçek hayat tecrübesidir. İd gerçek hayattaki tecrübeler sayesinde bünyesinde bulunan dürtülerin süperego'nun kalkanını delerek bilinç düzeyine çıkmasını sağlar. Freud'un sözleriyle anlatmak gerekirse, “yaşantılanan tekinsizlik, çocukluktaki bastırılmış kompleksler bir izlenim sonucunda yeniden canlanırsa ya da alt edilmiş ilkel inançlar yeniden doğrulanmış görünürse gerçekleşir.” (Freud 2021: 58) Tekinsiz, yabancı olanla tanıdık olanın birbiriyle karışması şeklinde tezahür ediyor olsa da bu ikisinin birbirine fiziksel nitelikleri açısından benzemesi şart değildir. Tekinsiz hissi, id ile süperego arasında çalkantılar yaşayan

ego'nun yabancı nesneyi algılaması ve ona olandan farklı anlamlar yüklemesiyle meydana gelen bir dehşet ve kaygı durumudur.

1.2. Nesne, Arzu Yatırımı, Kayıp ve Travma

Freud'un 1920 yılında yayımlanan *Haz İlkesinin Ötesinde* isimli eseri, onun insan yaşamı ve psikoseksüel gelişim sürecine yeni bir boyut kazandırması bakımından önemlidir. Bu eserde Freud, daha önce sınırlı bir bakış açısıyla değerlendirdiği haz ilkesi ve yaşam dürtüsü kavramlarının daha derinine inmekle kalmaz, aynı zamanda bunların yanına bir de ölüm dürtüsü kavramını ekler. Bu kavramlar gerek Freud'un psikanaliz kuramını şekillendirmeleri bakımından gerekse de bu tezin temel savlarını doğrudan ilgilendirmeleri bakımından büyük önem arz etmektedir. Freud bu eserden önce dürtüler konusundaki değerlendirmelerini “ben dürtüleri” (Ich-Triebe) ile “cinsel dürtüler” (Sexualtriebe) ayrımıyla sınırlı tutmuştur. Bu kavramlardan birincisi, insanın yaşamını sürdürme, ikincisi ise üreme yoluyla türünü devam ettirme motivasyonunu temsil etmektedir. *Haz İlkesinin Ötesinde* eserinde ise bu iki dürtüyü tek bir başlık altında toplayan Freud, bunlara “yaşam dürtüsü” (Eros) adını vermiştir. Yaşam dürtüsü “yalnız ketlenmemiş cinsel dürtüyü ve onun tarafından yönlendirilen hedefi ketlenmiş ya da yüceltilmiş dürtü uyarılarını değil, aynı zamanda bene bağlamamız gereken ve analitik çalışmanın başlarında cinsel nesne dürtülerine karşıt olarak kabul ettiğimiz kendini koruma dürtüsünü de kapsamaktadır.” (Freud 2011a: 99) Adından da anlaşılacağı gibi yaşam dürtüsü yaşamı sürdürmeyi, bunu yaparken de hazzı mümkün olduğunca artırmayı amaçlayan dürtüdür. Yaşam dürtüsü altında toplanan cinsellik, kendini koruma, üreme ve yaratıcılık gibi dürtüler “işlevleriyle ölüme götüren diğer dürtülere karşıt etki gösterirler.” (Freud 2011a: 50) Freud, ilk defa bu eserde yaşam dürtüsünün karşısına “ölüm dürtüsünü” (Thanatos/Todestrieb) koyar. Yaşam dürtüsünün tam aksine ölüm dürtüsü “biyoloji tarafından desteklenen teorik mülahazalarla, organik yaşamı cansız duruma geri

döndürmek görevini üstlenen” (Freud 2011a: 99) bir dürtü olarak tanımlanır. Ölüm dürtüsü bireyin bilinçaltında kaçınılmaz şekilde sakladığı inorganik hâle dönme eğilimidir. Bu dürtü dışarıya saldırganlık ve şiddete eğilim şeklinde yansır. Freud’un kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, “ölüm dürtüsü kendisini [...] dış dünyaya ve diğer canlılara yönelen bir yıkıcı dürtü olarak [...] ifade ede[r].” (Freud 2011a: 100) Freud, sadizm ve mazoşizm gibi eğilimlerin de bu ölüm dürtüsünün kendisini dışa vurma biçimleri olduğunu ileri sürer.

Freud’un dürtü kuramının en önemli bileşenlerinden biri nesne ilişkileri konusudur. Bu konuya, Freud’un ölümünün ardından Melanie Klein ve Donald Winnicott gibi önde gelen Freudcu psikanalistler tarafından kuramsal bütünlük kazandırılmıştır. Nesne ilişkileri kuramı en temelde bireyin psikoseksüel gelişiminde başkalarıyla ilişkinin en az bireysel arzu ve dürtüler kadar önemli olduğu iddiası üzerine kuruludur. Bu ekolün temsilcileri, başkasıyla ilişkinin doğumla birlikte başladığını, bebeğin kendisi hakkındaki izlenimlerinin her zaman başkasının dolayımından geçtiğini ve öznenin zorunlu olarak nesneye/başkasına bağımlı olmayı gerektirdiğini kabul eder. Bu nedenle, bu kuram her ne kadar kullanılan terimler açısından Freud’u temel alıyorsa da Freud’un bireysel dürtü merkezli psikoseksüel gelişim kuramından ayrıldığı noktalar da vardır.

Freud için nesne en temelde id’den kaynaklanan dürtülerin kendisine yöneldiği şey olarak tanımlanabilir. Dürtüler, onların nesneye yönelimlerini sağlayan ve libido denilen bir çeşit enerjiyle yüklüdürler: “önce, yalnız cinsel dürtülerle ilgilendik ve yüklü oldukları enerjiye ‘libido’ adını verdik.” (Freud 1991: 280) Libido bilinçaltına itilmiş dürtülerin bilinç düzeyine çıkmasını sağladığı için psikanalizi de mümkün kılar. Bu bağlamda, Freud libidonun “cinsel kamçılanma alanındaki yürüyüşü ve değişimleri ölçmemize imkân veren nicelikte değişken bir kuvvet” (Freud 1991: 195) olduğunu belirtir. Kendisi de id gibi hazların tatminine yönelen ego, id’den gelen libidinal enerjiyi önce makul bir nesneye yönlendirir ve en nihayetinde kendisine geri çeker. Ego’nun

libidinal enerjiyi dışsal ya da içsel bir nesneye yönlendirmesine Freud’un terminolojisinde “arzu yatırımı” adı verilir. Libidinal enerjinin bu iki yönlü akışı arzuların tatmininin sağlıklı bir şekilde sağlanması için şarttır. Freud libidonun “nesneler üzerinde yoğunlaştığını, orada saptandığını ya da onları bıraktığını, başka nesnelere dönmek için onlardan ayrıldığını ve ele geçirdiği durumların kişinin cinsel faaliyetine kumanda ettiğini, sonra tatmine yani libidonun kısm  ve geçici bir s nmesine götürdüğünü” (Freud 1991: 196) ifade eder. Buradan da anlaşıldığı üzere, libidonun öncelikli yönelimi dışa dönüktür ve dışarıda kısmen ya da tamamen tatmin sağlandığında libido ego’ya geri döner. Freud libidonun dışa yönelmiş hâline “nesne libidosu”, dışarıdan geri ego’ya yönelmiş hâline ise “narsistik libido” ya da “ben libidosu” adını verir. Bunlardan birincisi, yani nesne libidosu, libidinal enerjinin içten dışa akış gösterdiği, birine  şık olma veya birine cinsel ilgi besleme gibi arzu durumlarına karşılık gelir. Örneğin, Freud bir bebeğin ilk arzu nesnesinin annesi olduğunu iddia eder: “ocuk çok erken bir yaşta anne memesinden yola çıkan ve bağlanma tipinde bir nesne seçiminin prototipi olan, annesine yönelik bir nesne yatırımı geliştirir.” (Freud 2011a: 91-92) ocuk büyüdükçe arzu yatırımı anneden başka nesnelere kayar. Freud, libidinal enerjinin farklı zamanlarda, farklı yoğunluklarda, farklı nesnelere y neltilebileceğini söyler: “Bilindişında yatırımlar kolaylıkla tümüyle aktarılabilir, yer değiştirebilir ve yoğunlaştırılabilir.” (Freud 2011a: 45) Libidonun bu hareketli ve değişken yapısı onun doğasını teşkil eder ve bu enerjinin belli bir dışsal nesnede takılı kalması patolojik sorunlar doğurabilir. Sağlıklı bir arzu yatırımı sürecinde libidonun nesneden kopması, gerekirse başka nesnelere yönelmesi ve en nihayetinde de ego’ya geri dönmesi esastır. Freud bu süreci şu sözlerle ifade eder: “nesne libidosu ile ilgili olarak, onun nesnelerinden koparak, özel gerilim şartları içinde askıda kaldığını ve sonunda yeniden ben libidosu hâline gelecek şekilde benin içine girdiğini görüyoruz.” (Freud 1991: 196) Ego’ya geri dönen libido, ikinci tür libido olan narsistik libido (ben libidosu) adını alır. Freud narsistik libidoyu şöyle tanımlar:

Ben libidosu, ya da narsis libidosu, bize, nesne bağlanımlarının hareket ettiği ve sonra ona doğru geri getirildiği büyük hazneyi kuran gibi görünmektedir. Benin libido bağlanımı bize, çocuklukta gerçekleşmiş başlangıç hâli, sonradan libido dışa doğru yöneldiğinde maskelenmiş, fakat aslında saklanmış olan hâl gibi görünmektedir. (Freud 1991: 196)

Libidonun arzu yatırımı sonunda ego'nun kendisine çekilmesinin nedeni, ego'nun doğası gereği kendi bütünlüğünü ve doyumunu her şeyin önüne koymasıdır. Ego libidinal enerjiyi dışarıdan içeriye döndürebilmek için kendisini bir arzu nesnesine dönüştürür. Freud'un deyişiyle, ego "dış dünyayı dikkate alışıyla kendisini ide libido nesnesi gibi sunarak onun libidosunu kendisine çevirmeye çalışır." (Freud 2011a: 113-114) Ego id'e nazaran daha geç oluştuğu için, libidinal enerjinin ilk nesnesinin mutlak surette dışsal olduğu, ego'nun id'den dışa akan enerjinin doyumu ve sönümü üzerinden şekillendiği söylenebilir. Bu gözlemi, Freud'un iki libido türü arasında yaptığı öncelik-sonralık ayrımı da destekler:

Bu durum, narsizm kuramında önemli bir kapsamlandırmaya da işaret eder. En başında, ben henüz oluşmakta ya da zayıfken, bütün libido idde toplanmıştır. İd bu libidonun bir bölümünü erotik nesne yatırımlarına gönderir. Bununla güçlenen ben bu nesne libidosuna egemen olmak ve kendisini ide sevgi nesnesi olarak dayatmak için uğraşır. Böylece benin narsizmi nesneden çekilmiş, ikincil bir narsizmdir. (Freud 2011a: 104)

Ego'nun herhangi bir nesneye arzu yatırımında bulunması, daha sonra da bu yatırımı başka nesnelere yöneltmesi o nesnelerin ego'nun bütünlüğü ve doyumu için arz ettiği önemle ilgilidir. Freud, bazı nesnelere diğer nesnelerden daha fazla libidinal enerji aktarımı yapılmasına "yüceltme" adını verir. Libidonun en nihayetinde nesneden çekilip ego'ya dönmesi bir yüceltme örneğidir: "Nesne libidosunun bu yolla narsistik libidoya dönüşmesi elbette cinsel hedeflerin terk edilmesine, cinsellikten sıyrılmaya, dolayısıyla

bir tür yüceltmeye de yol açar.” (Freud 2011a: 90) Ego’nun her fırsatta kendisini yüceltip arzu yatırımlarını kendinde sonuçlandığı duruma “narsisizm” adı verilir. Her ne kadar ego’nun kendisini arzuladığı, kendi bütünlüğünü öncelediği dıştan bağımsız içsel bir süreç gibi görünse de narsisizm dış dünya dolayımı olarak kurulmak zorundadır. Freud bu konuya şöyle açıklık getirir:

Erotik libidonun ben libidosuna dönüşümü, tabii ki cinsel hedeflerin terk edilmesini, cinsellikten sıyrılmayı gerektirecektir. Her hâlükârda, bu yolla benin Eros’la ilintisindeki önemli bir işlevi aydınlatmış bulunuyoruz. Ben nesne yatırımlarının libidosu üzerinde egemen olarak, kendisini tek sevgi nesnesi olarak ortaya koyarak, idin libidosunu cinsellikten sıyrarak ya da yücelterek Eros’un amaçlarına aykırı çalışmakta, karşıt dürtü itkilerinin hizmetine girmektedir. İdin nesne ilişkilerinin başka bir bölümüne ise izin vermek, bir bakıma onlara katılmak zorundadır. (Freud 2011a: 103-104)

Bu durum, ego’nun oluşum süreci ile ilgili önemli ipuçları içerir. Buradan çıkarılabilecek sonuç, dışsal nesnelere yapılan arzu yatırımlarının sönmesinin ego’nun nesnesiyle özdeşleşmesi sonucunda meydana geldiği ve ego’nun da bu özdeşleşmelerin bir bütünü olduğudur. Freud, “benin [egonun], büyük ölçüde idin terk ettiği yatırımların yerini alan özdeşleşmelerden oluştuğunu, bu özdeşleşmelerden ilkinin bende [egoda] özgün bir fail olarak davrandığını” (Freud 2011a: 107) söylerken tam da bu noktaya parmak basmaktadır. Dışa dönük her arzu yatırımı ego’nun farklı bir boyut kazanmasını sağlar. Freud’un sözleriyle, “ben [ego] dışarıdan gelen bütün yaşam deneyimleriyle zenginleşir; [...] idin nesne yatırımlarını ben oluşumlarına çevirir.” (Freud 2011a: 113) Dışsal nesneyle içerisine girilen ilişkinin doğası işte bu şekilde kişinin karakterini belirler.

Dışsal nesneye doğru gerçekleştirilen arzu yatırımının başarısızlıkla sonuçlandığı bazı olağanüstü durumlarda libidinal enerjinin ego’ya geri çekilememesi önemli duygusal, hatta patolojik bozukluklara sebebiyet verebilir. Bu durumların en

önemlilerinden biri Freud'un "nesne kaybı" adını verdiği durumdur. Nesne kaybı bebeklikten başlayarak insanın ölümüne kadar geçen süreçte gerçekleştirilen arzu yatırımının çeşitli nedenlerden tatminsizlikle sonuçlanmasına sebebiyet veren şeydir. Bebeğin tecrübe ettiği ilk nesne kaybı oral evreden çıkıp anal evreye geçişi sırasında anne memesinden kopuşudur. "Bu nesne daha sonra, belki çocuk, ona bir tatmin getiren organın bağlı olduğu kimseyi bütünüyle görme gücüne tam sahip olduğu anda yitirilmiştir." (Freud 1991: 200) Bu ilk arzu nesnesinin kaybı bebekte önemli bir acı ve kaygı kaynağına dönüşür: "acı obje kaybı karşısında gösterilen gerçek tepkiyken kaygı o kaybın beraberinde getirdiği tehlikeye karşı duyulan tepki ve daha sonraki bir yer değiştirmeye de objenin kendisinin kaybı tehlikesine gösterilen tepki olmaktadır." (Freud 2022: 115) Birinci nesil Freudcu psikanalistlerin en önemlilerinden olan Melanie Klein bu gözlemi bir adım öteye taşıyarak süttten kesilen bebeğin tecrübesini "depresif konum" adını verdiği bir ruh hâline benzetir ve bunun melankolinin başlangıcı olduğunu söyler. Ona göre, bebeğin süttten kesilmesiyle birlikte "yası tutulan nesne anne memesi ve meme ile süttün bebeğin zihninde temsil ettiği şeyler, yani sevgi, iyilik ve güvenlik duygusudur." (Klein 1994: 96) Bebeğin anal evreye geçişiyle birlikte anne memesinden kopuşu hem kendi bedensel bütünlüğünü ve bağımsızlığını fark etmesine hem de annenin bir organdan ziyade bir bütün olarak arzu nesnesine dönüşmesine neden olur. Bu evrede artık bebeğin kaybetmekten korktuğu ve büyük oranda libidinal yatırım yaptığı temel arzu nesnesi annesidir. Freud bu durumu şöyle özetler:

Bebek dış kaynaklı, algılanabilir nesnenin, kendisine doğumunu hatırlatan tehlikeli bir durumu sona erdirebileceğini tecrübeleri sayesinde anladığı zaman onu korkutan tehlikenin içeriği ekonomik durumdan o durumu belirleyen koşula yani nesnenin kaybına kayacaktır. Şimdi tehlike yerine geçen şey annenin yokluğudur ve böyle bir tehlike ortaya çıkar çıkmaz da

korkulan ekonomik durum başlamadan önce bir kaygı sinyali gönderecektir. (Freud 2022: 72)

Freud, annenin bir bütün olarak arzu nesnesine dönüştüğü ve bu nesnenin kaybedilmesi ihtimalinin bebekte büyük bir kaygı sebebi olduğu bu evreyi kendi gözlemlerinden biri aracılığıyla aydınlatmaya çalışır. Freud’un gözlemi, yaklaşık on sekiz aylık torunu Ernst’in oynadığı ve Freud tarafından “Fort-Da” olarak adlandırılan oyunla ilgilidir. Freud torununun annesine bağımlı olarak büyüdüğünü, ancak annesi evden kısa süreli ayrıldığında hiç ağlamadığını gözlemler. Çocuk annesi evden ayrıldığında hep bu “sahip olduğu nesneyi kaybetme ve yeniden bulma” temalı oyunu oynamaktadır. Freud gözlemlerini şu şekilde özetler:

Çocuğun üzerine iplik sarılı tahta bir makarası vardı. Bunu arkasından sürükleyerek çekmek, böylece arabacılık oynamak hiç aklına gelmiyor, ipliğe bağlı makarayı büyük bir ustalıkla perdelerle çevrili yatağının kenarından içeri doğru fırlatıyor, makara gözden kaybolunca o anlamlı o-o-o’yu [‘Fort’ = ‘gitti’] söylüyor ve sonra ipinden makarayı gene dışarı çekiyor ama bu kez makaranın ortaya çıkışını sevinçli bir ‘Da’ – işte, orada – ile selamlıyordu. Öyleyse oyunun tamamı buydu; gözden kaybolmak ve yeniden gelmek. Asıl büyük haz ikinci hareketine bağlı olsa da çoğu zaman yalnız birinci hareketi görülüyor ve hiç bıkip usanmadan oynadığı oyun bundan ibaret sanılıyordu. (Freud 2011a: 27)

Freud torununun oynadığı bu oyunu, onun en önemli arzu nesnesi olan annesinin geçici kaybının yarattığı kaygı durumuyla mücadele etme yöntemi olarak yorumlar. Buna göre, bebek “aynı kayboluş ve yeniden gelişi ulaşabildiği nesnelerle sahneye koymakla kendi zararını azaltmakta[dır].” (Freud 2011a: 28) Bir yandan da annesinin evden gitmesi üzerinde kontrol sahibi olmayan bebek, yarattığı bu oyunla oyuncağın kaybedilip yeniden

elde edilmesinde başrol oynadığından bilinçaltında arzu tatmininin gerçekleşmesi için verdiği çabayı böyle dışa vurur.

Freud'un bu gözleminden yaptığı temel çıkarım, bireylerin travmatik tecrübelerle karşı geliştirdiği bilinçdışı savunma mekanizmaları olduğudur. Freud travmayı “ya kendi bedeninde ya da duyuşsal algılarla, genellikle görülmüş ve duyulmuş olan üzerinden yaşanan deneyimler, yani yaşanmışlıklar ya da izlenimler” (Freud 2012a: 104) şeklinde tanımlar. Bu tanımla ilişkili olarak, “travmatik” kavramına da deneyimlendiği takdirde libidinal enerjinin istem dışı artış göstererek yöneldiği olumsuz durum anlamı yükler: “Gerçekten de ‘travmatik’ teriminin, ekonomik anlamının dışında bir anlamı yoktur. Bu terimi, kısa bir süre içinde normal yoldan başa çıkılamayacak veya kaçınılamayacak bir uyarım artışına neden olan yaşantılar için kullanıyoruz; bu artış, enerjinin işleyiş tarzında kalıcı rahatsızlıklara yol açıyor olmalı.” (Freud 2018: 330) Freud’a göre, dünyaya gelen her bireyin ilk hissiyatı kaygıdır, çünkü bir bebeğin doğumu onun ilk travmatik deneyimidir. Doğumu takip eden gelişim evrelerinde gözlemlenen nesne kaybı ve kaygı durumlarında bu ilk travmanın izleri görülür: “insan için, doğum bu türden, prototipik bir deneyim sağlamakta ve dolayısıyla biz de kaygı hâllerine doğum travmasının birer yeniden üretimi gözüyle bakma eğilimi duyuyoruz.” (Freud 2022: 66) Ana rahminden kopuşla ortaya çıkan kaygı hissi kişinin hayatı boyunca gerçekleştirdiği bütün arzu yatırımlarına eşlik eder. Freud'un dediği gibi, bu kaygı daha önce yaşanmış “doğum travmasının”¹⁰ tekrar edeceğinden duyulan korkuya işaret eder. Freud bunu şu sözlerle ifade eder: “kaygı bir yandan travma beklentisi, diğer yandan ise onun yatıştırılmış bir biçimindeki tekrarı olacaktır.” (Freud 2022: 109) Kaygının yanı sıra travmaya bir çeşit dehşet duygusu da eşlik eder. Freud’a göre, bu “dehşetin nedeni, uyarıyı ilk alan sistemlerin fazla yatırımının bulunmayışı da dahil, kaygıya tümüyle hazırlıksız olmaktır.

¹⁰ Freud “doğum travması” kavramını çağdaşı ve meslektaşı Otto Rank’ın aynı ismi taşıyan 1924 tarihli kitabından esinlenerek kullanır. Detaylı bilgi için bkz. (Rank 2017)

Düşük yatırımlar nedeniyle bu sistemler gelen uyarı yükünü bağlayabilecek güçte değildirler ve uyaran savunmasının kırılışının sonuçları da o denli kolay ortaya çıkar.” (Freud 2011a: 42) Buradan da anlaşıldığı üzere, dehşete sebep olan şey ego’nun fazlasıyla enerji akışı talep eden bir olay karşısında aniden hazırlıksız yakalanmasıdır.

Freud’un travma ile ilgili gözlemleri henüz iki yaşına bile girmemiş torununun nasıl bir nesne kaybı ve travma bilincine sahip olduğu sorusuna da cevap verir niteliktedir. Ernst’in annesinin evde olmamasını potansiyel bir travma olarak değerlendirip kaygı duymasının nedeni doğum sırasında benzer bir kopuş yaşamış olmasıdır. Freud çocuğun annesini kaybetme tehlikesine karşı hissettiği kaygıyı doğum travmasına gönderme yaparak şu şekilde açıklar: “Kaygı travmadaki çaresizlik karşısında başlangıçta gösterilmiş olan tepkidir ve daha sonra tehlikeli bir durum doğduğu zaman bir yardım sinyali olarak yeniden üretilmektedir.” (Freud 2022: 109) Annenin geçici yokluğunda hissettiği kaygı, çocuğu olası bir travmaya hazırlamak için ortaya çıkar. Ego kaygıyı bu potansiyel travma tehlikesine karşı tetikte olmak adına, gerektiği takdirde enerji aktarımını hızlıca yapabilmek için kullanır. Freud’un torununun anne kaybını ve yeniden kazanımını yarattığı oyunla prova etmesi olası bir travmaya karşı hazırlıklı olmasını sağlayacak bir stratejidir: “Travmayı edilgen bir biçimde deneyimlemiş olan ego onu şimdi de akışını kendi başına idare edebilmek ümidiyle zayıflatılmış bir versiyon hâlinde etkin bir biçimde tekrarlamaktadır.” (Freud 2022: 109) Annenin algıya konu olmaması, bebek için annenin tamamen kaybedilmesi türünde bir travmanın ilk adımıdır. Freud bu durumu şöyle özetler:

Bebeğin gerçekleri yanlış anlamasının bir sonucu olarak annesini kaybetme durumu onun için tehlikeli bir durum değil travmatik bir durum olmaktadır. Veya daha doğru bir şekilde ifade edecek olursak eğer bebek tesadüf eseri o sırada ancak annesinin yerine getirebileceği bir gereksinim duyacak olursa travmatik bir duruma dönüşecektir. Eğer böyle bir

gereksinim o an için mevcut değilse o zaman da tehlikeli bir durum hâlini alacaktır. Dolayısıyla kaygının, egonun kendisi tarafından sunulan ilk belirleyicisi (objenin kendisinin kaybıyla eşdeğer olan) algısının kaybı olmaktadır. Henüz bir sevgi kaybı söz konusu değildir. Daha sonra ise tecrübeler çocuğa objenin mevcut ancak ona kızgın olabileceğini öğretecek ve ardından da objenin sevgisinin kaybedilmesi yeni ve çok daha kalıcı bir tehlike ve bir kaygı belirleyicisi hâlini alacaktır. (Freud 2022: 114)

Her ne kadar iki deneyim de acı ve kaygıya sebep oluyor olsa da doğum travması ile annenin kaybı tıpatıp aynı türden iki travma değildir. İkisi arasındaki temel fark birincide çocuğun bir arzu nesnesinin olmaması, ikincisinde ise annenin bir arzu nesnesine dönüşmüş olmasıdır:

Doğumda bir obje mevcut değildir, dolayısıyla hiçbir objenin de kaybedilebilmesi söz konusu değildir. Ortaya çıkan tek tepki kaygı olmaktadır. O zamandan bu yana tekrarlanan gereksinim durumları anneden bir obje yaratmış ve bu objeye ne zaman bebek bir gereksinim duyacak olsa bir ‘özlem’ olarak tanımlanabilecek yoğun bir enerji yüklenimi yapılmaktadır. Acı tepkisinin adının anılabilmesini sağlayan da işte bu yeni görünümdür. (Freud 2022: 115)

Doğum travması annenin kaybında olduğu gibi kendisini yaşamın her evresinde farklı şekillerde tekrarlar. Her dönemin kaygı belirleyicisi farklı olsa da kaygının asıl kaynağı birdir. Freud doğum travması ve anne kaybının travmasına benzer travmalara örnek olarak fallik evredeki hadımlaştırılma kaygısını ve gizlilik evresindeki süperego’dan kaynaklı kaygıları gösterir. (Freud 2022: 77-78)

Freud'a göre, travmatik deneyimler sırasında ego kendi bütünlüğünü koruma çabasına girişir. Bu çaba aynı zamanda haz maksimizasyonunun da önüne geçer. Freud bu süreci şöyle özetler:

Dış travma gibi bir olgu kuşkusuz organizmanın enerji işlevlerinde büyük bir bozulmaya yol açacak ve bütün savunma araçlarını harekete geçirecektir. Ama bu arada haz ilkesi o an için devre dışı bırakılmıştır. Ruhsal aygıtın büyük miktarda uyarının baskınına uğraması artık engellenemez; uyararla başa çıkmak, büyük miktardaki uyarıyı ruhsal olarak bağlayabilmek ve daha sonra da bunlardan kurtulmak başka bir sorun olarak ortaya çıkar. (Freud 2011a: 41)

Ego'nun önceliği travmatik deneyimi enerji akımını düzenleyerek kontrol altına almaktır. Bunu da haz amacıyla yönelinen dışsal nesnelerden çektiği enerjiyi travmaya sebep olan nesneye yönlendirerek sağlar. Bu aşamada travma hâlâ bilinç düzeyindedir. Travmanın bilinç düzeyinden bilinçdışına itilmesi ise travmaya sebep olan nesneyle özdeşleşme sayesinde gerçekleşir. Yaşanan travmanın bireyin gelecekteki yaşamını etkileyip etkilememesi bu özdeşleşme sürecinin başarısıyla doğru orantılıdır. Freud özdeşleşme başarılı olsa dahi travmatik olayın tamamen ortadan kalkmayacağını iddia eder. Deneyimlenen travmanın etkisi “olumlu” ya da “olumsuz” şekilde sürer. Freud'un kendi yaptığı ayrıma göre travmatik deneyimin olumlu etkileri şu şekilde özetlenebilir: “İlk çabalar travmayı tekrar öne çıkartmak için, yani unutulmuş olayı hatırlamak ya da daha doğrusu onu gerçek kılmak, onun tekrarını yeniden yaşantılatmak için, bu önceden yaşanan duygusal bir ilişki dahi olsa, benzerini başka bir kişi ile benzer bir ilişki içinde yeniden yaşamak için gösterilenlerdir. Bu çabaları *Travmaya Saplanma* ve *Travmayı Yineleme* baskısı şeklinde özetleyebiliriz.” (Freud 2012a: 105) Travmanın olumsuz etkileri de kişiyi bunun tam tersi bir sürece götürür. Freud'un kendi ifadesiyle, kişinin tepkileri “travmaya ilişkin hiçbir şeyin hatırlanmaması ve tekrarlanmaması üzerine

kendini kur[ar]. Bunları *Savunma tepkileri* olarak özetle[r]. Sözü edilen tepkiler kendilerini tutukluk ve fobilere kadar varabilen kaçınma eylemleri olarak ortaya koyarlar.” (Freud 2012a: 105)

Görüldüğü üzere, nesne kaybının bir sonucu olarak ortaya çıkan travmatik deneyim sırasında ego bütün enerjisini kendi bütünlüğünü korumak için önlemler almaya yöneltir. Freud’un nevrotik hastalarla ilgili gözlemleri de ortaya benzer bir sonuç koyar: “travmatik nevrozlarda [...] sürekli olarak, korunma ve avantaj arayan egonun öz-çıkar güdüsüyle – belki de kendi içinde hastalık yaratamayan, ancak bunu kabullenen ve ortaya çıktıktan sonra devamını sağlayan bir güdüyle – karşılaşırız.” (Freud 2018: 450) Anne memesinden kopuş, annenin kaybı, hadımlaştırılma kaygısı gibi örneklerde nesne kaybının gerçekleşme sürecinde nesnenin tamamen ortadan kalkmadığı veya bu kaybın tamamen soyut ve farazi olduğu görülür. Ancak nesne kaybının çok daha somut ve telafisi mümkün olmayan bir çeşidi de vardır: arzu nesnesinin ölümü. Nesne kaybının en ciddi, en kesin hâli olan ölüm ve bu kayıp karşısında verilen yoğun duygusal tepki olarak yas Freud’u fazlasıyla düşündürmüş konular arasındadır. Bu bağlamda, Freud’un 1917 tarihli “Yas ve Melankoli” makalesi onun dürtü, nesne kaybı ve travma kuramının önemli bir bileşeni olarak okunmalıdır.

1.3. Ölüm, Yas ve Melankoli

Freud’un psikanaliz kuramında ölüm konusuna nispeten geç yer verdiğini söylemek yanlış olmaz. Birinci Dünya Savaşı henüz devam ederken, 1915 yılında kaleme aldığı “Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler”¹¹ isimli makalesiyle birlikte Freud’un kuramına giriş yapan ölüm konusu ancak 1920 yılında yayımlanan *Haz İlkesinin Ötesinde* eserinde

¹¹ Bu eserin Türkçe çevirilerinden biri *Savaşın ve Ölümün Güncelliği* ismiyle yayımlanmıştır ve bu çalışmada adı geçen metinden faydalanılmıştır.

detaylıca irdelenir. Savaşın başlangıcına kadar geçen süreçte Freud ruhsallığı yaşam dürtüsü ve haz-acı ilkesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu anlamda Birinci Dünya Savaşı'nın ve bu savaşın getirdiği yıkımın Freud'un psikanaliz kuramı üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Freud *Haz İlkesinin Ötesinde* eserinde “ölümün asıl sonuç ve bu bakımdan yaşamın asıl amacı” (Freud 2011a: 58) olduğunu söyler. *Savaşın ve Ölümün Güncelliği* isimli yapıtında ise “ölümün tüm hayatın zorunlu çıkışı olduğunu, her birimizin doğaya bir ölüm borcu olduğunu ve borcunu ödemeye hazır olması gerektiğini, uzun sözün kısası ölümün doğal, kaçınılmaz ve inkâr edilemez bir gerçek olduğunu” (Freud 2016: 35-36) belirtir. Freud için ölümün doğal ve kaçınılmaz oluşu insanın varlığının bedensel boyutunu ilgilendirir. *Narsizm Üzerine* isimli eserinde kullandığı ifade Freud'un ölümlü olan bedenin aksine ruhun ölümsüz olduğuna inandığını gösterir: “Birey ölümsüz (olma olanağını taşıyan) bir tözün ölümlü taşıyıcısıdır – tıpkı kendinden önce olduğu gibi sonra da varolmaya devam edecek bir mülkün geçici bir süre sahibi olan bir mirasçı gibi.” (Freud 2012b: 27) Ruha kıyasla bedenin ölümlü oluşu onun maddi özünden kaynaklanır. Freud maddi her varlığın varlığa gelmeden önce bir hiç olduğuna ve bu nedenle de insan gibi bilinç sahibi olan maddi bir varlığın doğal olarak başlangıç hâline dönmeye çabaladığına inanır:

dürtüler değişiklik ve ilerleme için zorlayan güçlermiş gibi yanıltıcı bir izlenim ortaya çıkmıştır; oysa yalnızca şu ya da bu yolla eski hedeflerine ulaşmaya çabalamaktadırlar. Bütün organik çabaların bu son hedefinin de ne olduğunu saptayabiliriz. Eğer yaşamın hedefi şimdiye dek ulaşılmamış bir durum olsaydı bu dürtülerin tutucu doğası bununla çelişirdi. Bu amaç tam tersine eski, yaşayanın bir zamanlar terk etmiş olduğu ve gelişimin dolambaçlı yollarıyla geri dönmeye çabaladığı bir başlangıç durumu olmalıdır. Bütün yaşayanların içsel nedenlerle öldüğünü, inorganik olana

geri döndüğünü hiç istisnası olmayan bir deneyim olarak kabul edersek, sadece şunu söyleyebiliriz: “Tüm yaşamın hedefi ölümdür.” (Freud 2011a: 48)

Ancak Freud insan yaşamının sınırını belirleyip nihai amacını teşkil edecek kadar önemli olan ölüm olgusunun kişilerin psikolojik gelişiminde çok da büyük bir yer etmediğini vurgular. Bir psikanalistin bakış açısıyla, insanların ölümü düşünmekten ve dile getirmekten kaçındığını, yaşama içgüdüleriyle ölümü kendisine hiç yakıştıramadığını iddia eder:

Ölümü bir kenara itme, onu hayattan eleme eğilimi içinde olduğumuz aşikâr. Sessizce geçiştirmeye çalışıyoruz onu hep. Kendi ölümümüzü de kesinlikle hayal edemiyor ve bunu ne kadar denersek deneyelim, aslında sadece izleyici olarak kalakalmaya devam ettiğimizi fark ediyoruz. Psikanaliz ekolü şu ifadeden çekinmeyecektir o hâlde: hiç kimse esas olarak kendi ölümüne inanmamakta veya her birimiz bilinçsiz-olanda kendi ölümsüzlüğüne dair kesin bir inanç taşımaktadır ki bu da birincisiyle aynı anlama gelir. (Freud 2016: 36)

Şüphesiz bu gözlem Freud’un odak noktasının ölümün kendisinden ziyade insanın ölümlülüğü olduğunu ve psikanalizin ölüme dair ilgisinin ölüm deneyiminden ziyade ölüme şahitlik boyutuyla sınırlı olduğunu gösterir. Freud psikanaliz kuramının ölüm konusundaki sınırlılıklarını şu sözlerle açıklar: “Ölüm olumsuz içerikli soyut bir kavram olduğu, buna bilinçdışı bir karşılık bulunmadığı için bu psikanalizin önüne zor bir sorun çıkarmaktadır.” (Freud 2011a: 115) Psikanaliz ölümü ikinci elden bir deneyim olarak ele almalıdır. Bu durumda psikanalizin ölüme dair sorgulamaları ölüme şahitlik, ölümlülük bilinci ve ölüm korkusu gibi alt konuları merkeze alır. Başka bir deyişle, psikanalizin konusu başkasının ölümü ve bu ölümün geride kalanların psikoseksüel gelişimine etkisidir.

Freud başkasının ölümünün geride kalanlar için ne anlam ifade ettiğini şu sözlerle ortaya koyar: “ölüm gerçekleştiğinde her defasında derinden etkilenir ve beklentilerimizin sarsıldığını hissederiz.” (Freud 2016: 37) Ölüm karşısında verilen duygusal tepkinin boyutu ölen kişinin yakınlık derecesiyle doğru orantılıdır. Freud’un sözleriyle ifade etmek gerekirse, “ego açısından nesnenin binlerce bağla güçlendirilmiş büyük bir önemi yoksa, yitirilmesi de yasa veya melankoliye yol açmaya muktedir değildir.” (Freud 2021: 22) Buna göre, kişinin en yakınındaki anne, baba, eş, kardeş ve çocuk gibi kişilere yaptığı duygusal yatırım oldukça büyük olduğu için bu kişilerin ölümü geride kalan kişinin psikolojisi üzerinde en büyük etkiyi yapar: “Umutlarımızı, isteklerimizi, hazlarımızı da onunla birlikte gömer, teselli bulamaz ve yitirdiğimiz kişinin yerine başkasını koymayı kabul etmeyiz.” (Freud 2016: 37) Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, ölüm söz konusu olduğunda Freud ölenden ziyade kalanın duygusal tepkileriyle ilgilenir. Psikolojik açıdan kişinin bir yakınının ölümüne verdiği tepkinin daha çok ben-merkezci olduğunu iddia eder: “acıısı içinde, kendisinin de ölebileceğini deneyimliyor ve bu ödün karşısında tüm varlığı öfkeyle isyan ediyordu; öyle ya, sevdiklerinin her biri kendi sevilen Ben’inin bir parçasıydı.” (Freud 2016: 43) Görüldüğü gibi, Freud başkasının ölümünün geride kalan kişi üzerindeki etkisini ego’nun arzu veya sevgi yatırımının başarısızlıkla sonuçlanmasına bağlar. Kişinin cinsel ve duygusal doyumu yaşamın merkezine koymasının “kendisini dış dünyanın bir parçasına, seçmiş olduğu sevgi [arzu] nesnesine tehlikeli bir tarzda bağımlı kılacağını, bu nesne[yi] [...] ölüm nedeniyle yitirmesi durumunda en güçlü acılara maruz kalacağını” (Freud 2011b: 59) söyler. Freud’un sevgi ve arzu nesnesine bağımlı kalmayı tehlikeli bir durum olarak görmesinin sebebi ölümün arzu yatırımının başarıyla sonuçlanmasının şartı olan arzu nesnesiyle özdeşleşme ihtimalinin ortadan kalkması anlamına gelmesidir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, bir kişinin ölümü o kişiye yatırım yapılan nesne libidosunun doyuma ulaşarak narsistik libidoya dönüşümü sürecini sekteye uğratır. Freud libidinal

enerjinin ego'ya dönüşünün sekteye uğradığı bu duruma “ketlenme” ya da “tutukluk” adını verir. Arzu veya sevgi nesnesinin ölümü sonucu meydana gelen ketlenme geçici ya da kalıcı olabilmektedir. Freud bu sürecin geçici olduğu durumu “yas”, kalıcı olduğu durumu ise “melankoli” olarak adlandırır.

“Yas ve Melankoli”¹² isimli makalesinde Freud “yas” kavramını “kayıp” kavramıyla zorunlu olarak ilişkilendirerek yası önemli bir şeyin kaybına karşı verilen duygusal-psikolojik tepki olarak tanımlar: “Yas her zaman, sevilen bir kişinin ya da onun yerine konmuş vatan, özgürlük, bir ideal vs. gibi soyut bir değerın kaybedilmesine gösterilen tepkidir.” (Freud 2021: 10) Bu tepkinin doğasını en iyi şekilde kavramak adına Freud, yası melankoli ile karşılaştırmalı olarak inceler.¹³ Bir duygulanım olarak yas, kişide normal kabul edilenin ötesinde önemli davranışsal sapmalara neden olmaması bakımından melankoliden ayrılır. Yine aynı sebepten, melankolinin aksine bir hastalık olarak teşhis edilmez ve tedavi gerektirmez. Freud yası geçici bir duygu durumu olarak niteler ve doğal sürecine bırakılmasını tavsiye eder: “Belli bir zaman sonra yasın üstesinden gelinmiş olacağına güveniyoruz ve yası kesintiye uğratmayı yararsız, hatta zararlı buluyoruz.” (Freud 2021: 10) Yasın kendisini dışa vurma yöntemiyle melankolinin kendini dışa vurma yöntemi büyük ölçüde benzerlik gösterir. Melankolide olduğu gibi yas durumunda da “acı veren ruh hâlini, dış dünyaya olan ilginin (ölen kişiyi hatırlatmıyorsa) kaybolmasını, yeni bir sevgi nesnesi seçme (yası tutulan kişinin yerine başkasını koymak demektir) becerisinin yitirilmesini ve ölen kişinin anısıyla ilintili olmayan her etkinliğe sırt çevirmeyi” (Freud 2021: 10) birer belirti olarak gözlemlemek mümkündür. Yasın melankoliden temel farkı egonun bu şekilde ketlenmesinin ve

¹² Bu makale 1917 yılında yayımlanmış olsa da Freud’un yas ve melankoli üzerine düşüncelerini babası Jacob Freud’un 1896 yılındaki ani ölümü üzerinden şekillendirdiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Sprenghether 2023: 108-112)

¹³ Freud’un yas ile melankoli arasındaki ayrımına dair detaylı bir inceleme için bkz. (Adkins 2020: 15-18)

kısıtlanmasının kendisini “benlik saygısı ve özgüven[in]” yitirilmesi şeklinde dışa vurmasıdır.

Freud için yası anlamak, yasin temelinde yatan acının temel özelliklerini ortaya koymaktan geçer. Acı çeken birey bu acıdan kaynaklı bir gerçeklik sınaması yaptığında gerçeklik ile beklentileri arasındaki uyumsuzluğun farkına varır, ancak bu farkındalık acı çeken kişinin hoşuna gitmediği için kişi acıya direnme yolunu seçer. Freud bu direnmeyi kişinin bulunduğu libidinal konumu her ne pahasına olursa olsun koruma eğilimiyle açıklar:

Gerçeklik sınaması sevilen nesnenin artık var olmadığını göstermiş olup, bütün libidonun o nesneyle olan bağlantılarından çekilmesini talep eder. Bu talebe karşı anlaşılır bir direnme başlar... insanın bir libido pozisyonundan ayrılmaktan (bunun yerini dolduracağına dair sinyaller aldığı zaman bile) hoşlanmadığı genel olarak gözlenmektedir. Direnme o kadar yoğun olabilir ki, kaybedilen kişinin aslında hâlâ hayatta olduğuna dair sanrısız psikoz sonucunda insan gerçeklikten yüz çevirir ve nesneye tutunur. [...] kaybedilen nesnenin varlığı bu sırada ruhsal-zihinsel olarak devam ettirilir. (Freud 2021: 10-11)

Egonun kendi bütünlüğünü korumak için gerçekliğe bir süreliğine direnmesi Freud’a göre doğal bir tepkidir. Yas tuttuğu süre boyunca kişi kaybettiği kişiyle birlikte aslında neyi kaybettiğini, başka bir deyişle, kaybettiği kişinin onda neyi temsil ettiğini kavrar ve bu durum kabullenışı hızlandırır. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde geçirilmesi egonun ketlenmesini aşarak özgürlüğüne kavuşması için büyük önem arz eder. Aksi takdirde yas duygulanımı patolojik bir boyut kazanarak melankoliye evrilir.

Buradan çıkarılacak en önemli sonuç şudur: Her ne kadar yas kaynağını dışarıdan, başkasının ölümünden alıyor olsa da bu duygulanım egonun kendi içerisinde yaşadığı ve

çözmeye çalıştığı bir duygu durumudur. Freud'un kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, yas "kayıpla ilgili hiçbir şeyin bilinçdışında olmadığı" (Freud 2021: 12) bir durumdur. Başka bir deyişle, yas ölen kişinin kendisinden çok o kişinin egoya ifade ettiği anlamın kaybolmasına dair bir duygu durumudur: "Yasta dünya fakir ve boş olmuştur." (Freud 2021: 12) Yasın zamana bağlı olan geçici bir duygulanım olması da bu çıkarımı destekler niteliktedir. Başkasının ölümü ve ölen o başkasının artık kişinin hayatında var olmamasından kaynaklanan yasin bir süre sonra, o başkasının hâlâ ölü olmasına ve kişinin hayatında hâlâ var olmamasına rağmen zayıflayarak sona ermesi yasin yöneliminin dışsal değil içsel olduğunu kanıtlar. O hâlde yas ölen kişiyi değil, egonun ölen kişiye karşı gerçekleştirdiği arzu yatırımını ilgilendiren bir duygulanımdır. Freud "yasta gerçeklik sınaması emrinin ayrıntılı olarak yürütülmesi için zamana gerek duyulduğunu, bu çalışma yapıldıktan sonra egonun yitirilen nesneden libidosunu kurtardığını" (Freud 2021: 19) söylerken tam olarak bu noktayı işaret eder.

Bir duygulanım olarak yas, nesnenin yitilmesiyle birlikte ortaya çıkan gerçekliğin yarattığı mazoşizm ile egonun narsisistik idealleri arasındaki çatışma sürecine verilen isimdir. Yas tutma eyleminin sona ermesi de özünde bu çatışmanın ego tarafından narsisistik arzuların tatmininin sağlanarak çözüme kavuşturulması anlamına gelir. Freud bu çözüm sürecini şu şekilde ifade eder: "Gerçeklik, libidonun yitirilmiş nesneye bağlandığını gösteren beklenti durumları ile anıların her birine nesnenin artık var olmadığı yargısını bildirir. Ego, adeta bu yazgıyı paylaşmak isteyip istemediği sorusuyla karşı karşıya bırakılmış hâlde, hayatta olmanın verdiği narsisistik tatminlerin toplamı sonucunda, yok olan nesneyle bağını çözmeye ikna olabilir." (Freud 2021: 21) Yasın bitmesi, başkası öldüğünde nesnesiz kalan arzunun atıl kalmış bağlarını çözmek ve bunları egoya geri bağlamaktır. Bu durum bir anlamda artık narsisistik sevginin arzu yatırımının üzerinde tutulması demektir. Freud'un sözlerine göre, "yas, nesneyi ölü ilan ederek ve egoya hayatta kalma ödülü sunarak egoyu nesneden vazgeçmeye sevk ed[er]."

(Freud 2021: 24) Ego kendi bütünlüğünün, ölen kişinin ona ifade ettiği değer ve anlamdan daha önemli olduğunu kabullendiğinde yas sona erer. “Bu çerçevede ego kendini daha iyi olan, nesneye üstün olan olarak görebilmenin verdiği doyumun tadını çıkarabilir.” (Freud 2021: 24) O hâlde yas süreci, arzunun ölen nesneye bağlı kalmasıyla ortaya çıkan ve arzunun nesnesinden koparak egoya gerilemesiyle biten bir süreç olarak özetlenebilir.

Freud yası doğal bir kabullenme süreci olarak değerlendirirken bunun karşısına konumlandığı melankoliyi bir hastalık olarak betimler. Kaynağı yasta olduğu gibi arzu veya sevgi nesnesinin kaybı olsa da melankolinin kendisini dışa vurma yolu büyük farklılık arz eder.¹⁴ Freud bu farkları şu şekilde sıralar: “Melankolinin ruhsal olarak ayırıcı özelliği, acı veren derin bir keyifsizlik, dış dünyaya yönelik ilginin kaybolması, sevmeye becerisinin yitirilmesi, her türlü etkinliğin ketlenmesi ve benlik saygısının, özgüvenin zayıflamasıdır; bu zayıflama kendini suçlama, kötüleme ve azarlama şeklinde dışa vurulur ve hezeyanlı cezalandırma beklentisine kadar varır.” (Freud 2021: 10) Freud “melankolinin de sevilen bir nesnenin kaybedilmesine gösterilen tepki” olduğunu, bu “kaybın daha çok manevi nitelikte olduğu[nu]” ve kaybı yaşayan kişinin “kimi kaybettiğini bilmekle birlikte o kişide neyi yitirdiğini bilme[diğini]” (Freud 2021: 11) söyler. O hâlde, nesne kaybıyla ilgili her şeyin ego tarafından bilinç bünyesine katıldığı yas durumundan farklı olarak melankolide kaybedilen nesnenin tam olarak bilinçdışından içeri alınmadığı söylenebilir. Aynı sebepten dolayı, Freud’un yas ile melankoli kavramları Naas tarafından “başarılı yas” ve “başarısız yas” (Naas 2015: 118), Klein tarafından ise “normal yas” ve “anormal yas” (Klein 1994: 120) olarak adlandırılır. Melankolinin kaybedilen nesneye dair bazı soruları yanıtsız bırakması psikanalistin de işini zorlaştırır.

¹⁴ Yas ile melankolinin kendilerini dışa vurma yollarındaki temel farklılıklar ile ilgili detaylı bir inceleme için bkz. (Laplanche 1999: 253)

Freud’a göre yas ile melankoli arasındaki temel farklardan biri de yasta kişinin ölen kişide bir nesneyi kaybetmesi, melankolide ise kişinin ölen kişinin ardından kendi egosunda kayıp yaşamasıdır. Yas kısa süreli bir duygu durumu iken melankoli uzun sürer ve kişinin benliğinde ciddi bir tahribat yaratır. Freud melankolinin yasa kıyasla çok daha ağır görünen etkilerini şu şekilde özetler:

Hasta bize egosunu hiçbir şeye layık olmayan, hiçbir şey başaramayan ve ahlâken aşağılık olarak betimler; kendini suçlar, kötüler, toplumdan dışlanmayı ve cezalandırmayı bekler. Herkesin karşısında kendini alçaltır, kendisi gibi değersiz birine bağlı olduğu için her bir aile ferdine acır. Kendisinde bir değişiklik meydana geldiği değerlendirmesini yapmaz, tersine özeleştirisini geçmişe yayar; zaten hiçbir zaman daha iyi biri olmadığını iddia eder. Ahlâkî yönü ağır basan küçüklük-değersizlik kuruntusu tablosu, uykusuzluk, yemeden içmeden kesilme ve tüm canlıları hayata sarılmaya zorlayan içgüdünün psikolojik açıdan son derece kayda değer biçimde alt edilmesiyle tamamlanır. (Freud 2021: 12)

Freud kendisine terapiye gelen ve bu tarz belirtiler gösteren hastalar üzerine yaptığı gözlemler sonucunda bu özeleştiriler ve suçlamaların hastaların karakteriyle örtüşmediğini tespit eder. Bu gözlemleri derinleştirdiğinde ise hasta tarafından tarif edilen olumsuz özelliklerin aslında ölen kişinin karakteriyle örtüştüğünü fark eder. Bu şekilde melankolinin gizemini çözdüğünü iddia eder: “Böylece, hastanın kendine yönelik suçlamalarının bir sevgi nesnesine yönelik olup, o nesneden kendi egosuna döndürülmüş suçlamalar olduğu anlaşılabilir hastalık tablosunun anahtarı elde edilir.” (Freud 2021: 14) Melankolide, libidinal enerjinin kaybedilen arzu veya sevgi nesnesinden koparılacak ego’ya geri çekilememesi kişiyi depresyon, saplantılı/zorlantılı (obsesif/kompulsif) nevroz ve hatta intihar gibi durumlara götürebilir. Bu gibi olumsuz sonuçlar yaşanmaması

içinse kaybedilen nesnede saplanıp kalan enerjinin ondan kurtarılıp ego'ya geri çekilmesi ve yeni nesnelere yatırım için kullanılması gerekir.

Freud'un yas ile melankoli arasında yaptığı ayrımın inceliklerini kavrayabilmek için Melanie Klein'in yorumlarına bakmak büyük önem arz eder. Klein yas ve melankoli gibi ruhsal durumların arzu nesnesinin kaybedilmesinden başka önemli bir ortak noktası daha olduğunu söyler. Bu nokta her iki durumun da temellerinin süttten kesilme tecrübesiyle birlikte atılmış olmasıdır: "hem normal yasta hem de anormal yas [melankoli] ve manik-depresif hâllerde bebeklik dönemi depresif konum yeniden etkinleştirilir." (Klein 1994: 120) Klein burada bebeğin ilk nesne kaybı deneyimi olan anne memesinden kopuş travmasıyla arzu nesnesinin ölümünden doğan travma arasında bir bağ kurar.¹⁵ Ona göre, süttten kesilmiş "çocuk yetişkinlerin yas durumuna benzer ruh hâllerinden geçer, hatta kişilerin sonraki hayatındaki yas deneyimlerinde bu erken dönem yas duygusu yeniden canlandırılır." (Klein 1994: 95-96) Hem bebeğin memeden kopuşunda hem de arzu nesnesi olan kişinin ölümünde ego benzer bir içselleştirme süreci yürüterek nesneye aktarılmış libidinal enerjiyi kendisine çeker. (Carel 2006: 27, 156-158) Bebek bu enerjiyi daha sonra annenin kendisine, yas tutan kişi ise yeni arzu veya sevgi nesnesine yapacağı arzu yatırımında kullanır. Klein'in asıl söylemek istediği, yas tutan kişinin kayıp nesneyi yeniden kurgularken aslında çocukluk deneyimlerini kullanarak başta annesi olmak üzere onun için değerli bütün içsel nesneleri eski konumlarına getirdiğidir. (Klein 1994: 113) Klein yasin melankoliden farkını şu şekilde özetler:

normal yas sürecinde yas tutan kişi, kaybettiği kişi kadar, 'iyi' içsel nesneleri olarak sevdiği ebeveynlerini de içe atar ve eski konumuna getirir.

Asıl kayıp gerçekleştiğinde, yas tutanın ilk doğduğu günlerden beri

¹⁵ Sprengnether'in gözlemine göre, "Freud'un melankolik özdeşimi oral evreden miras alınmış bir psikik mekanizma olarak anlaması, sevginin ve kaybın en erken aşamalarını ve dolayısıyla anne bakımına dair aksamalar karşısında en savunmasız olduğu kendi hayatındaki dönemi düşündüğünü göstermektedir." (Sprengnether 2023: 128)

kurduğu fantezisindeki iç dünyası yıkılmıştır. Bu iç dünyanın yeniden kurulması başarılı bir yas sürecinin [melankoliye kıyasla] ayırt edici özelliğidir. (Klein 1994: 113-114)

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, melankolik kişinin farkı bebeklikte kaybedilen “iyi nesneyi” içselleştirememiş ve bu nedenle yetişkinlikteki ölüm durumuna onu hazırlayacak deneyimden mahrum kalmış olmasıdır. Melankolide ölen kişiyle birlikte anne-babanın kaybı da yeniden deneyimlenir.

Klein’in yorumu Freud’un yas ve melankoli hakkındaki düşüncelerinin çok önemli bir detayını ortaya çıkarır. Freud için yasa her ne kadar dış bir etken, bir başkasının ölümü sebep oluyorsa da yas tam anlamıyla içsel ve ben-merkezci bir süreçtir. Freud yasin “nesne libidosunun [...] narsistik libidoya dönüşmesi” (Freud 2011a: 90) bakımından melankoliden ayrıldığını söylerken ego’nun kaybedilmiş nesne ile bağlarını tamamen kopardığını kasteder. Melankolide nesne libidosunun narsistik libidoya dönüşemediğı ve nesnede takılı kaldığı bir durum söz konusudur.¹⁶ Başka bir deyişle, “normal yasta ego duygusal enerjiyi serbest bırakarak yavaş yavaş kendini kaybedilen nesneden ayırırken, Freud’a göre melankolik ego, bir özdeşleşme süreci yoluyla sevilen nesneye tutunur.” (Sprengnether 2023: 127) O hâlde yas, egonun kendi bütünlüğünü kaybedilen nesneden, yani ölen kişiden daha önemli ve değerli görmesiyle melankoliden ayrılır. Yas tutma sürecinde ölen kişi giderek ego’nun terk ettiğı yatırım hâlini alır. Yas tutmak, yas tutanın öleni arzu veya sevgi nesnesi konumundan ayırıp o konuma kendisini yerleştirmesi anlamına gelir. Freud’un deyişiyse, “eğer ben [ego] nesnenin özelliklerini üstlenirse, ide kendisini bir sevgi nesnesi olarak sunar; idin kaybını, ‘Bak, beni de sevebilirsin. Ben de o nesneye çok benziyorum,’ diyerek gidermeye çalışır.” (Freud 2011: 90) Klein bu gözlemi bir adım öteye taşıyarak yas sürecinde ölenin hatırasının sürekli

¹⁶ Leader, yas ile melankoli arasındaki bu ayrımı şu sözlerle vurgular: “Yas tutarken ölenler için kederleniriz, melankolideyse onlarla beraber ölürüz.” (Leader 2018: 13)

canlanmasını da yas tutanın kendisine yönelik bir çaba olarak değerlendirir: “yas tutan kişi kaybettiği kişinin nezaketini ve iyi özelliklerini hatırlamaktan büyük bir rahatlık duyar, bu kısmen onun sevdiği nesneyi idealleştirilmiş nesne olarak tutma üzerinden hissettiği güven duygusuyla alakalıdır.” (Klein 1994: 105) O hâlde, yasın Freud’un kuramında narsisizme dönüşü temsil ettiğini, egonun bütünlüğünü korumak için ölen kişiyle bağlarını feda ettiği bir tercih anlamına geldiğini söylemek yanlış olmaz. Kısacası, Freud’un psikanaliz kuramı açısından değerlendirildiğinde yasın ölene değil, yas tutanın kendisine yönelik bir duygulanım olduğu söylenebilir.



2. BÖLÜM

BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DENEYİM OLARAK YAS: FENOMENOLOJİK BİR İNCELEME

“Yas tutuyorum, öyleyse varım.”

(Derrida 1995: 321)

Ölüm, bütün canlı varlıklar için canlılığın sonu anlamına gelse de ölüm söz konusu olduğunda insanı diğer canlı varlıklardan ayıran önemli bir niteliği vardır. İnsan, ölümün kesin, kaçınılmaz ve nihai oluşunun bilincinde olan ve günün birinde kendisinin de ölümü bizzat deneyimleyeceğini öngörebilen tek canlı varlıktır. Ölüm başlı başına eşsiz bir deneyim olmasının yanı sıra gerçekleştikten sonra bütün diğer deneyimlerin imkânını da ortadan kaldırır. Bu özellikleri nedeniyle ölüm bir sınır deneyimi olarak ortaya çıkar. Ölüm deneyimini diğer deneyimlerden ayıran temel nokta, onun mutlak anlamda bireysel bir deneyim oluşu, yani başkasının ölüm deneyimine kesin surette eşlik edilemiyor oluşudur. Daha basit bir ifadeyle, her canlı ölümünü yalnız başına deneyimlemek zorundadır. Başkasının ölümüne iştirak edilemiyor oluşu, başkasının ölümünün geride kalanlar için anlamsız ve önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, deneyim kavramının bir yaşanmışlığı ve bu yaşanmışlıktan doğan kazanımları imleyen en geniş tanımı göz önüne alındığında, ölümün ölenden ziyade ancak geride kalanlar için bir deneyim niteliği taşıyabileceği görülür. Bir kişinin ölümünün geride kalanlar üzerinde sarsıcı ve dönüştürücü bir etkisi vardır. Bu etkiyle birlikte bir ölümün geride kalanlara sağladığı kazanımların boyutu, ölene verilen değer boyutuyla doğru orantılıdır. Bir yakının ölümü karşısında verilen üzüntü, acı, keder ve korku gibi alışılmış duygusal tepkilerin yanı sıra ölüm, geride kalan kişinin düşüncelerinde, hayata bakışında, davranışlarında ve kişiliğinde önemli değişimlere sebep olur. Başkasının ölümü geride kalanın benliğinde derin bir yara açar ve onu bir kimlik krizine sokar. Bir deneyim olarak yas, bu kimlik krizinin kendini dışa vurduğu sürece verilen isimdir.

Yas tutan kişi kendisini, ölen kişi olmadan yaşaması, kişiliğini artık onsuz şekillendirmesi ve yaşamını onsuz anlamlandırması gereken bir kriz ortamında bulur. Bu durumun bir kriz olmasının sebebi, ölenin ölümünün kalan kişinin kendi seçimi olmamasının yanı sıra kalan kişinin ölenin ölümüne hazırlıksız yakalanmasıdır. Bu açıdan başkasının ölümü, Derrida, Deleuze ve Badiou gibi önemli çağdaş felsefecilerin “hadise”¹⁷ (événement) adını verdiği türden, geride kalanın, yaşadığı kayıptan önceki kimliğini alt üst eden ve onu yeni bir “oluş” sürecine sokan bir deneyim olarak ortaya çıkar. Yas da en temelde bu yeni-oluş sürecine verilen isimdir. Yasın bitmesi de geride kalan kişinin ölen kişi olmadan nasıl yaşaması gerektiğini öğrenmiş olması anlamına gelir.

Her yas tutma eylemi bir kimlik değişimiyle sonuçlanır. Bu açıdan, başkasının ölümü geride kalan için kendini tanımaya, özbilince açılan bir kapıdır. İşte bu nedenle Cholbi “yasın amacı ve faydası kendini tanımaktır” (Cholbi 2022: 85) der. Benzer bir görüşü savunan Butler’a göre ise yas, ölümün geride kalanlara dayattığı dönüşümün sebep olduğu bir kimlik bunalımıdır: “Belki de insan daha ziyade yaşadığı kayıp nedeniyle – muhtemelen sonsuza dek – değişeceğini kabul ettiğinde yas tutar. Belki de yas, sonucu tümüyle önceden kestirilemeyecek bir dönüşüm geçirmeye razı olmakla (belki de dönüşüm geçirmeye boyun eğmekle demeli) alakalı bir şey.” (Butler 2005: 37) Bu açıdan bakıldığında, ölenin ardından yas tutan kişi ölene ne olduğundan ziyade kendisine ne olduğuna ve olacağına odaklanır. Ölen ölmüştür ve bir daha geri dönmeyeceği kesindir. Bu gerçeğe yaşamına devam etmesi gereken yas tutan kişidir. O hâlde, yas sürecinin merkezinde yer alan kayıp, ölenin “can kaybı” değil, geride kalanın ölenin ölümüyle birlikte benliğinde yaşadığı kayıptır. Butler, bir deneyim olarak yasın bu

¹⁷ Çağdaş felsefenin önemli kavramlarından olan “hadise” ya da “olay”, en temelde “bir şeyin niteliklerinde, sıfatlarında, bağıntılarında söz konusu olan değişimi” (Cevizci, 2003: 295) sağlayan bir deneyimi temsil eder. Hadise kavramının çeşitli anlamlarına dair daha detaylı bilgi için bkz. (Derrida 2005b: 148; Deleuze 2006: 115; Badiou 2006: 30)

boyutunu şu sözlerle dile getirir: “Yas insana ne olduğunu şaşırtarak – ‘Ben kim oldum?’, hatta ‘Benden geriye ne kaldı?’, ‘Ötekinde kaybettiğim şey nedir?’ – ‘ben’i bilmezlik içinde konumlandırır.” (Butler 2005: 45) O hâlde, yas içerisinde şok, tahribat, onarım ve yenilenme gibi birçok aşamayı barındıran karmaşık ve zorlu bir deneyim olarak tanımlanabilir.

Yasın insanın diğer deneyimlerinden ayrılan özelliği, nadiren gerçekleşiyor olmasıdır. Ölüm her ne kadar gündelik bir olgu olsa da herkes her ölümün yasını tutmaz. Yas, yalnızca ölümüne kayıtsız kalınamayacak bir başkası öldüğünde tutulur. Bir kişi ömrü boyunca çok az kişiyle yasını tutacak kadar güçlü bir bağ kurar. Sıkı sıkıya bağlı olunan kişilerin ölümü de çok sık tekrarlanan bir hadise olmadığı için gündelik hayatın tekdüzeliği içerisinde kaybolup gitmez. Tam aksine, bu çeşit bir hadise, kişinin gündelik deneyimlerinin oluşturduğu rutini darmadağın eder, onu etrafı alışkanlıklarıyla örülmüş konfor alanından zorla çekip çıkarır. Yas deneyimi, varoluşsal düzenin bozulduğu bu rahatsızlık anında başlar. Cholbi yasın bu boyutunu ortaya koymak adına onu fenomenolojinin sıklıkla başvurduğu kavramlardan birisi olan “dikkat”¹⁸ kavramıyla ilişkilendirir:

yas duygusal olarak tetiklenen bir dikkat durumudur zira dikkat de tek bir zihinsel etkinlik ya da durum gibi düşünülemez. Dikkat daha çok zihnimizin bileşenleri olan yetilerimizin (algı, duygu, niyet, vb.) işlemlerini içeren sürekli bir uğraştır. [...] Başkasının ölümüyle yasa gireriz

¹⁸ Fenomenolojinin önemli kavramlarından biri olan “dikkat” kavramı burada Husserl’in ona yüklediği anlam bağlamında kullanılmıştır. Husserl’in anlayışına göre, edimsel görü, sürekli edimsel olmayan, yani gücül bir ufukla çevrelenmiştir. Fenomenler bilincin ufukları dâhilinde gezinerek edimsel görünün odağını değiştirir. Bilinç, ufkunda gezinen fenomenlerin bazılarını ön plana alır, bazılarını arka planda tutar. Bilincin dış dünyayla ilişkisi işte bu şekilde sürekli bir arka plan-ön plan geçişidir. Husserl, bir fenomenin bilincin ön planına geçişini sağlayan şeyin “dikkat” olduğunu ileri sürer ve dikkati açıklamak için tiyatrolarda kullanılan spot ışığı benzetmesini kullanır. Buna göre, bilincin dikkat kesildiği fenomen, sanki üzerine daha fazla ışık vuruyormuşçasına diğer fenomenlere kıyasla daha belirgin bir hâl alır, aynı fenomen dikkatin başka fenomenlere kaymasıyla karanlık bölgeye de geçebilir. (Husserl 1982: 224)

ve ölen başkasına yönelttiğimiz dikkat azaldıkça yastan çıkarız. (Cholbi

2022: 48-49)

Yas diğer bütün deneyimlerin ikinci plana atıldığı, yas tutan kişinin diğer bütün etkinliklerini askıya almasına ve bütün ilgisini kendi mahrumiyetine yöneltmesine sebep olan bir deneyimdir. Yas tutan kişi için yaşamın anlamına, kişilerarası ilişkilerin önemine ve nesnel dünyanın değerine dair bütün varoluşsal sorgulamaların merkezinde başkasının ölümünün sebep olduğu bu mahrumiyet vardır. Yas deneyimi süresince yas tutan kişinin algıları, duyguları, niyetleri, davranışları ve eylemleri büyük bir değişime uğrar. Naas, yas sürecinin bu dönüştürücü işlevini şu sözlerle vurgular: “Dünyayla benim aramdaki öznel ilişki, başkası ve onun ölümüne duyduğum yas üzerinden kurulur; o hâlde başkasının ölümü hiçbir zaman dünya üzerinde gerçekleşmiş herhangi bir başka hadise ya da dünya içerisinde birçok ölüm arasından alelade bir ölüm olamaz.” (Naas 2015: 120-121) Kişi, yas süresince kimliğinde meydana gelen değişimle doğru orantılı olarak çevresini de şekillendirir. Buradan, kişinin yas sürecinde duygularının esiri olmadığı, aksine yas tuttuğu süre zarfında aktif bir rol oynadığı anlamı çıkar. Cholbi, yasin bu boyutunu, “yas, öylece maruz kaldığımız pasif bir hâl değil bir dikkat ve etkinlik durumudur” (Cholbi 2022: 188) sözleriyle açıklar.¹⁹ O hâlde, başkasının ölümünün geride kalanların hayatının normal akışını bozduğu yerde yas, kişinin yeni bir varoluş evresine geçerek yaşamını yeniden kurguladığı bir süreçtir.

Görüldüğü üzere, başkasının ölümünü takip eden yas deneyiminin, yas tutan kişinin dünyadaki mevcut varoluşunu etkileyen ve gelecekteki varoluşunu belirleyen birçok boyutu vardır. Yas deneyiminin, kişinin kendi kimliğini, içinde yaşadığı dünyayı,

¹⁹ Benzer bir görüşü savunan Ricciardi, yasin “sadece bir duygu olmadığını, aynı zamanda kişiyi ruhsal olarak dönüştüren bir performans ve etkinlik süreci olduğunu” (Ricciardi 2003: 21) iddia eder. Gross’a göre de yas dört temel aşaması bulunan ve yas tutan öznenin aktif bir rol oynadığı bir süreçtir. Bu tanıma göre, yasin dört aşaması şu şekilde sıralanır: ölümün gerçekliğini kabullenmek, acıyı tecrübe etmek, ölen kişinin olmadığı bir dünyaya uyum sağlamak ve yeni bir yaşama başlarken ölenle kalıcı bağlar kurmak. (Gross 2018: 35-36)

beraberlik kurduğu başka kişileri, arzu ve niyetini yönelttiği nesneleri dönüştüren boyutu dikkate alındığında, yasin varoluşçu-fenomenolojik bir incelemeye uygun bir mesele olduğu görülür. Özellikle, Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* isimli eserinde ölüm fenomeninin eksistensiyal-ontolojik analizini yapma amacıyla türettiği kavramlar, bir deneyim olarak yasin karmaşık yapısını çözümlemeye büyük kolaylık sağlar. Bunu yapabilmenin yolu ise Heidegger'in zorlu ve bir o kadar da zengin kavramlarını özümsemekten geçer.

2.1. Varlık ve Ölüm Deneyimi: Heidegger'in Kavramlarına Genel Bakış

Yirminci yüzyıl kıta felsefesinin en önemli isimlerinden Alman düşünür Martin Heidegger, içinde yaşadığı dönemin en temel felsefi akımları olan fenomenoloji, hermenötik ve varoluşçuluğa yön vermesi açısından büyük önem teşkil eder. Onu felsefe tarihi için önemli kılan bir başka özelliği ise kendisinden önce gelen Friedrich Hölderlin, Søren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey ve Friedrich Nietzsche gibi şair ve filozofların düşüncelerine yeni bir yorum katmış ve kendisinden sonra gelen Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre ve Jacques Derrida gibi yirminci yüzyıl felsefesinin önemli isimlerini büyük ölçüde etkilemiş olmasıdır. Bütün bunların yanında, Heidegger çok farklı alanlarda çığır açmış görüşlere imza atan Hannah Arendt, Herbert Marcuse ve Emmanuel Levinas gibi öncü çağdaş düşünürlerin hocalığını yapmıştır.²⁰ Genellikle ismi fenomenoloji, hermenötik ve varoluşçuluk gibi felsefi ekollerle anılıyor olsa da çağdaşlarının aksine Heidegger'in çok yönlü bir filozof olduğu söylenebilir. Öyle ki Heidegger, felsefenin yanı sıra sanat, siyaset ve dilbilim gibi alanlarda da eserler vermiştir.

Heidegger felsefi düşünceye katkıları kadar insanlık tarihinin en büyük trajedilerinin yaşandığı yirminci yüzyılda sergilediği siyasi duruşla da ilgi odağı

²⁰ Heidegger'in önemli ölçüde etkilediği filozoflara dair daha detaylı bir tartışma için bkz. (Wolin 2012)

olmuştur. 1933 yılında Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanmış, aynı dönemde kısa süreli de olsa Nazi Partisi üyesi olmuş ve nasyonal sosyalist çizgide demeçler²¹ vermiş olması onu hâlen devam eden bir siyasi polemğin konusu yapmıştır.²² Daha sonra parti üyeliğinden ayrılmış ve hata yaptığını kabul etmiş²³ olsa da Yahudi düşmanlığı eleştirileri hiçbir zaman yakasını bırakmamıştır. Hatta kendisi de Yahudi olan öğrencisi filozof Hannah Arendt ile ilişkisi ortaya çıktıktan sonra dahi, Heidegger'in Almanya'da nasyonal sosyalizmin yükselişi sırasında yaptıkları ve yapmadıkları felsefî düşüncelerini gölgelemeye devam etmiştir.

Heidegger'in düşüncelerinin şekillenmesinde kendisinin felsefeye ilgisi kadar fenomenoloji ekolünün kurucusu Edmund Husserl'in²⁴ öğrencisi olmasının da büyük etkisi vardır. Heidegger'in başyapıtı olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman*'ın birinci baskısını Husserl'e adaması bu etkinin en önemli kanıtıdır. Heidegger, 1919-1923 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'in asistanı olarak görev yaparken fenomenolojinin temel savlarıyla haşır neşir olmuş ve hocasının terminolojisini benimsemiştir. Ancak onun Marburg Üniversitesi'nde geçirdiği dönemde (1923-1928) Husserl fenomenolojisiyle arasına mesafe koyduğu göze çarpar. Husserl'in fenomenolojiyi epistemolojik çıkarımlar yapmak için kurguladığı yerde Heidegger fenomenolojinin kavramlarını ontolojik çıkarımlar yapmak için kullanır. Başka bir

²¹ Heidegger'in Alman öğrencilere hitap ettiği ve 3 Kasım 1933'te yayımlanan konuşmasının şu bölümü bu demeçlere örnek olarak gösterilebilir: "Nasyonal Sosyalist Devrim [Revolution] Alman varoluşumuzda tam bir dönüşüm [Umwalzung] yaratmaktadır. Bu koşullarda, istekli, hazır, kendini adanmış biri olmak ve kendinizi geliştirmeyi sürdürmek her zaman size bağlı... Varlığınızın kuralı, öğretiler ve 'fikirler' olmayacak artık. Bugün ve gelecekteki Alman gerçekliği ve bu gerçekliğin yasası, yalnız ve yalnız Führer'dir. Bunu iyice derinden öğrenin: Bundan böyle, her şey karar vermeyi, her eylem sorumluluğu gerektiriyor. Heil Hitler!" (akt. McGill 1998: 205-206)

²² Heidegger'in nasyonal sosyalizm ile karmaşık ilişkisine dair daha detaylı bir tartışma için bkz. (Young 1998)

²³ Heidegger'in özellikle rektörlüğü dönemindeki siyasi duruşuna ve söylemlerine getirdiği özeleştirisinin detayları için bkz. (Heidegger 1990: 92) Buna ek olarak, Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Herbert Marcuse'ye yazdığı bir mektupta kullandığı "1934'te siyasal hatamın farkına vardım ve devlet ve partiyi protesto etmek amacıyla rektörlük görevimden istifa ettim" (Heidegger 1991: 30) ifadesi onun pişmanlığını gözler önüne serer.

²⁴ Husserl'in kendisi de Yahudi'dir ve bu sebepten Heidegger'in üniversite yönetimine yükseldiği dönemde ayrımcılığa maruz kaldığı ve üniversite imkânlarına erişiminin engellendiği rivayet edilir. (Zack 2010: 273; Safranski 199: 253-258)

deyişle, Husserl'in fenomenolojisi onun "mümkün algı dizileri" (Husserl 1913: 84) olarak tanımladığı fenomenlerin varoluşuna değil, varoluş kiplerine dair sorular sorar. Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi ise var olanlardan ziyade varlığın kendisinin peşine düşer. Heidegger, bütün var olanları varlığın birer tezahürü olarak değerlendirir. O hâlde var olan "şeylerin kendisine" yönelme düsturuna sahip bir felsefî akım olarak fenomenoloji, var olandan hareketle varlığı anlamlandırmaya çalışan bir yöntem olmalıdır. Kendini gösteren (fenomen) olarak var olanlardan hareketle varlığa dair bir anlayışa ulaşabilecek yegâne var olan insan, yani Heidegger'in tabiriyle "Dasein", olduğu için Heidegger'e göre, "konu bakımından fenomenoloji, varolanın varlığının bilimidir – yani ontolojidir." (Heidegger 2018: 69) Buna ek olarak, Heidegger kariyerinin ilk dönemlerinde benimsediği Husserl'e ait yönelim, niyet, dikkat gibi kavramları büyük ölçüde geride bırakır ve *Varlık ve Zaman*'da ihtimam, kaygı, fırlatılmışlık, dünya-içinde-var-olma ve ölüme-doğru-varlık gibi kavramları kullanarak kendine özgü bir terminoloji oluşturur. Ancak her ne kadar Heidegger'in hocası Husserl ile arasındaki düşünsel bağları bir noktada kopardığı görülse de (Alweiss 2003: 22-140) Husserl'in düşüncelerinin Heidegger'in felsefî gelişimi üzerindeki etkileri yadsınamaz. (Dostal 1993: 142)

Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin çıkış noktası, felsefe tarihi boyunca varlık sorusunun ihmal edildiğine, bunun yerine var olanların neliği ve nitelikleri üzerinden ontoloji yapılmaya çalışıldığına yönelik inancıdır. Heidegger'e göre, varlığın kendisinin böylesine ihmal edilmesinin sebebi bellidir. İnsan varlıkla öylesine içli dışlıdır ki bir müddet sonra onun ne olduğu sorusunu sormaya gerek duymamaya başlamıştır. Heidegger, sorulduğunda herkesin bir varlık fikrine sahip olduğunu, ancak hiç kimsenin bir varlık tanımına sahip olmadığını iddia eder: "'Varlık' dendiğinde ne denildiğini *bilmiyoruz*. Ama 'varlık nedir?' diye sorduğumuzda ister istemez söz konusu '-dir'e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz: 'dir'in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemesek de." (Heidegger 2018: 24) Varlığın bu müphem doğası felsefecileri ontik

sorgulamaları ontolojik sorgulamaların önüne koymaya itmiştir. Oysa Heidegger için “ontolojinin görevi varlığın varolanlardan ayırt edilmesi ve varlığın kendisinin serimlenmesidir.” (Heidegger 2018: 55) Bu anlayışın temelinde varlığın her zaman var olanı öncelediği, bu nedenle varlık sorusunun var olanlara karşı ontolojik bir önceliği olduğu düşüncesi yatar.

Varlık ve Zaman’da Heidegger, varlığa dair genel bir sorgulamanın ve felsefe tarihi eleştirisinin akabinde fenomenolojik ontolojiyi mümkün kılan yegâne var olan olarak belirlediği Dasein’ı incelemeye koyulur. Heidegger’in düşüncesinde var olan her şey, kendi varlığı içerisinde varoluş tarafından belirlenmiştir. Dasein ise bu belirlenmişliğin kendi varlığının bir sonucu olduğunu bilen bir var olandır. Heidegger’in kendi tanımına göre, “Dasein kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen bir varolandır.” (Heidegger 2018: 93) Heidegger’in terminolojisinde, Dasein ayrıca varlığı var olanlardan ayırt etme yetisine sahip yegâne var olan olarak tanımlanır. Dasein en temelde Heidegger’in insanı nitelemek için ürettiği bir sözcüktür. Onun felsefi gelenek içerisinde kullanılagelmiş “özne” veya “ben(lik)” gibi kavramları kullanmayı reddederek insanı anlatacak yeni bir kavram ortaya koymasının temel sebebi, onun özneyi nesneden kesin çizgilerle ayırmayı reddetmesi, özneyi dünya-içinde birlikte-varolma kipleriyle belirlenmiş kabul etmesidir. Dasein en temelde “kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen [bir] varolan” (Heidegger 2018: 78) şeklinde tanımlanır. Diğer var olanlar fenomenlerin ontik boyutlarının ötesine geçemezken Dasein ontik boyutun ardında yatan ontolojik öze dair sorular sorar. “Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* diyoruz.” (Heidegger 2018: 27) Var olanların varoluş kiplerinden ziyade varlığına dair sorular sormak Dasein’ı diğer var olanlardan ayıran temel özelliğidir: “Dasein’ın ontik müstesnalığı, bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı *mesele*

etmesinde yatar.” (Heidegger 2018: 33) Dasein’ın varlığı anlamlandırma yöntemi var olmaktır.

Dasein’ın varlığa dair bir anlayışa sahip olması zamana dair sorgulaması ve farkındalığı sayesinde mümkündür: “Dasein’ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein’ın ‘zaman içinde’ bir varolan olup olmadığı veya nasıl varolduğu sorusunun ötesinde, bizatihi Dasein’ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur.” (Heidegger 2018: 44) Heidegger için zaman, ontolojik sorgulamaların merkezinde olması gereken fenomendir. Başka bir deyişle, Dasein zamanın içinde ve zamana tabi olduğu müddetçe var olmaya devam edeceğinden zaman Dasein’ın varlığa dair sorgulamasının sınırlarını belirler.²⁵ Zira varlık hakkında bir fikre ulaşmanın tek yolu, Heidegger’e göre, var olanları zamanla olan ilişkileri bakımından ele almaktır. Bu nedenle Heidegger zamanı “varlık anlayışının ufku” (Heidegger 2018: 42) olarak tanımlar. O hâlde zaman varlığın sınırlarını belirleyen şeydir. Var olmak zorunlu olarak zamansal olmaktır. Heidegger bunu, Dasein’ın “varlığının anlamının zamansallık olduğu” (Heidegger 2018: 41) iddiasıyla ortaya koyar. Dasein’ın zamansallık boyutunun yanında bir de mekânsallık boyutu vardır. Dasein’ın mekânsal oluşu Heidegger’in “dünya-içinde-varolma” (in-der-Welt-sein) kavramıyla belirlenir. Dünya-içinde-varolma Dasein’ın varlığının önkoşuludur. Hatta “Dasein betimlendiği şekilde mekânsal olduğu içindir ki mekân kendini bir a priori olarak gösterebilmektedir.” (Heidegger 2018: 178) Dünya-içinde-varolma bir ikamet belirtir ve “Dasein’ın varlığının formal eksistansiyal ifadesidir.” (Heidegger 2018: 96) Zamansallık ve mekânsallık Dasein’ın özsel konstitüsyonunun en temel iki bileşenidir. Öyle ki Dasein terimi, bu iki bileşeni vurgulayacak şekilde, “orada” ve “o zamanda” anlamlarına gelen

²⁵ Heidegger’in zaman anlayışına dair detaylı bir inceleme için bkz. (Alweiss 2002: 117-132)

“da” sözcüğü ile “olmak” anlamına gelen “sein” sözcüğünün birleşiminden meydana gelmiştir.

Dasein’ın dünya-içinde-varolmasına her zaman bir “ruh hâli” (Stimmung) eşlik eder. Heidegger, Dasein’ın fırlatılmış olduğunun farkında olduğu ve en büyük belirsizlik olan ölüme doğru bir varoluş sürdürdüğü için onun dünya-içinde-olmaklığını karakterize eden en temel ruh hâlinin “kaygı” (Angst) olduğunu söyler. “Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmadır.” (Heidegger 2018: 285) Heidegger kaygının çoğu zaman korku ile karıştırıldığını, oysa ikisinin birbirinden farklı “bir-hâl-içinde-bulunma” (Befindlichkeit) biçimleri olduğunu söyler. İki ruh hâli arasındaki temel fark onlara neden olan şeylerde yatar.²⁶ “Korkunun nedeni hep dünya-dâhilinde bir şeylerdir, belirli bir yerlerden gelendir, yakında olup yaklaşılandır, gerçekleşmeyebilecek zarar verici bir varolandır.” (Heidegger 2018: 284) Kaygı ise belirli bir nesnesi olmayan, gündelik varoluşun nafi bir çabalama hâli olduğu hissi veren bir ruh hâlidir. “Ondaki tehdit, özgün bir fiilen var-olabilirlik dolayısıyla tehdit edilen için belirli bir zararlılık karakterine sahip değildir. [...] Kaygının nedeni, dünya-dahilindeki el-altında-olanlar değildir.” (Heidegger 2018: 285) Bütün olumsuz çağrışımlarına rağmen kaygı, Dasein’a kendini var olanlar kalabalığından soyutlayarak varlığı tahayyül etme fırsatı sunan bir ruh hâlidir. Bu soyutlama ve varlık tahayyülü her Dasein’ın kendi kaygısı sayesinde bireyselleşmesini sağlar. (bkz Adkins 2020: 79) Heidegger’in sözleriyle anlatmak gerekirse, “kaygı Dasein’ı münferitleştirerek onu zati dünya-içinde-varolmasına iter ve özü itibariyle anlamasal olarak kendi olanakları üzerine tasarlatır.” (Heidegger 2018: 287)

²⁶ Adkins, korku ile kaygı arasındaki temel farkı şu sözlerle özetler: “Korkuda Dasein, korkutucu olandan korkar, ancak kendi namına korkar. [...] Öyleyse korku, Dasein’ı kendi dışındaki bir şeyle ilişkiye sokan bir hâletiruhiyedir. [...] Öbür yandan, endişe, dünyadaki herhangi bir varlığa bağlı olarak ortaya çıkmaz. [...] Korku durumunda, Dasein, kendisini dehşetengiz bir durumda bulur ve bu noktadan hareketle, meşguliyetlerinin kendisine zarar verdiği belirginlik kazanır. Korkuyu böyle bir durumda keşfeder. Endişe durumundaysa, Dasein kendini endişeli bir hâlde bulur. Karşısında endişeye kapıldığı şeyi anlamak için şöyle bir durduğunda, kesin bir şey bulamaz. [...] Endişeyi korkundan ayırt eden şey, tam da endişenin mahâlini dünya içinde saptamanın imkânsızlığıdır. Dasein’ın dünyasında endişenin belirli bir yeri yoktur. Endişe, Dasein’a dışsal değildir, içseldir.” (Adkins 2020: 75-77)

Kısacası, kaygı ontik bir mesele olan korkunun karşısında ontolojik bir mesele olarak durur.

Heidegger, zamansallık ve mekânsallığa ek olarak, Dasein'in birçok başka varlık modusu olduğunu iddia eder. Bu varlık moduslarından belki de en önemlisi Dasein'in "dünya-içinde birlikte-varolma" modusudur. Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinde birbirinden bağımsız olarak var olan özne ile nesne yerine, beraber ve bir ilişkisellik neticesinde var olan özne ile nesneden bahsetmek gerekir. Heidegger başta Descartes olmak üzere kendisinden önce gelen düşünürlerin özne ile nesne arasında yaptığı "düşünen töz" ve "yer kaplayan töz" ayrımını reddederek özne ile nesnenin aynı varoluş düzleminde birlikte var olduğunu iddia eder. Bu birlikte var oluş ilişkisinde, varlık anlayışına sahip olması bakımından Dasein nesneye kıyasla ontolojik önceliğe sahiptir. Nesnelerin var olma amacını belirleyen şey, Dasein'a ifade ettikleri anlam, kazandırdıkları işlev ve sağladıkları faydadır. Heidegger'in "hergünkülük" (Alltäglichkeit) adını verdiği Dasein'ın gündelik olma-hâlleri, en temel özelliği "el-altında-olmaklık" (Zuhandenheit) olan nesneler tarafından sürekli olarak belirlenir. Heidegger nesnenin bu özelliğine "ilintililik" (Bewandtnis) adını verir. İlintililik, bir şey ile uğruna var olduğu şey arasındaki nedensel ve amaçsal ilişki anlamına gelir. O hâlde, varlık anlayışına sahip olmayan bütün var olanların en temel özelliği bir-şey-uğrunalık taşımalarıdır. Bütün bu ilintililik ve uğrunalık daima Dasein'ın varlığının olanağı için vardır. (Heidegger 2018: 137-138) Dasein'ın nesneyle ilişkiye girmesinin bir diğer yöntemi ise bilmedir. Bilme amacıyla nesneye ilgi gösteren Dasein, bu ilişkiden bir değişim yaşayarak çıkar. Bu nedenledir ki Heidegger bir varlık modusu olarak bilmeyi "yeni bir varlık duruşu kazan[mak]" (Heidegger 2018: 107) olarak tanımlar.

Dasein'ın dünya-içinde nesnelerle birlikte-varolması onu zorunlu olarak bir "ihtimam-gösterme" (Sorge) durumunda kalmaya zorlar. Dahası, Heidegger ihtimam-göstermenin Dasein'ın varlığa dair farkındalığının önemli bir aracı olarak ortaya çıktığına

inanır. Buna göre, “Dasein’ın varlığı kendini *ihitimam-gösterme* olarak açığa çıkarmaktadır.” (Heidegger 2018: 280) İhtimam-gösterme Dasein’ın içine düştüğü dünyadan kaynaklanan bir ihtiyaç olmanın aksine Dasein’ın özsel konstitüsyonunun bir parçası olarak bulunur ve kaçınılmaz biçimde vuku bulur. Heidegger’in kendi sözleriyle anlatmak gerekirse, “ihitimam-göstermenin yapısı, olası bütün oluşa *engel* değildir, bilakis böylesi bir varoluşa-dair var-olabilirliğin *olanak koşuludur*.” (Heidegger 2018: 470) Bu anlayışa göre, Dasein kendi varoluşunun özünü dünya-içinde birlikte-varolduğu gerçeklikle bir ihtimam-gösterme ilişkisi içinde bulur. “Benlik” denilen olgu da bu ilişki sonucunda şekillenir. Heidegger bunu “benlik ihtimam-göstermenin sürekli mevcut olan zeminidir” (Heidegger 2018: 477) ve “ihitimam-gösterme zaten benlik fenomenini içinde barındırır” (Heidegger 2018: 471) sözleriyle ifade eder.

Dasein’ın zamansallığı ve mekânsallığı ezeli ve ebedi değildir. Ezeli olmamasının sebebi, Dasein’ın belli bir zaman diliminde belli bir mekâna “düşerek” var olmaya başlamış olmasıdır. Bu dünyaya-düşmüşlük, Heidegger’e göre, Dasein’ın eksistensiye belirlenimlerinden biridir. Var olmaya başlamak Dasein’ın özgür iradesiyle seçtiği bir şey değildir ve Dasein neden var olmaya başladığını da bilemez. Bu mecburiyet ve bilgisizlik durumu Dasein’a içinde bulunduğu dünyaya “fırlatılmış” (Geworfenheit) olduğu hissini verir. Heidegger’in kendi ifadesiyle, “dünya-içinde-varolmaya [...] kendine tevdi edilmiş olarak hep bir dünya içine fırlatılmışlık aittir.” (Heidegger 2018: 293) Dasein fırlatılmış oluşunun farkına varabilmesi ve kendisini bu tarz bir varoluşun imlediği edilginlikten kurtarma imkânına sahip olması bakımından diğer var olanlardan ayrılır. Dasein için fırlatılmış olduğunun bilincine sahip olmak demek geçmişinin bir belirsizlikten ibaret olduğunu bilmek demektir. Benzer şekilde varlığını var olarak olumlayan Dasein’ın ölüme varana kadar varoluş tasarısını tamamlayamayacak olduğunun anlayışına sahip olması da geleceğinin bir belirsizlikten ibaret olduğunu bildiği anlamına gelir. Dasein’ın özgürlüğü, varoluşunun bir belirsizlikten bir diğer belirsizliğe doğru olmasında yatar.

Geçmişinde hiçbir şey tarafından belirlenmemiş ve geleceğinde tamamıyla tasarımsal bir var olan olarak Dasein mutlak anlamda özgürdür.

Dasein'in varoluşunun ebedi olmayışı ise onun zamanla olan ilişkisinde yatar. Heidegger, başyapıtı *Varlık ve Zaman*'ın adından da anlaşılacağı üzere varlığın en temel belirleyicisinin zaman olduğunu, var olmanın doğumdan ölüme kadar geçen bir süreç olduğunu, ölümün bu sürecin sonunu temsil etmesinden dolayı varoluşun ölüme kadar tamamlanması mümkün olmayan bir tasarı olduğunu iddia eder. Ona göre, her Dasein geçmişte yaşanan, hâlihazırda yaşanmakta olan ve gelecekte yaşanması olası deneyimler ya da olma hâlleri tarafından belirlenerek varoluşunu olumlar. Bu deneyimden deneyime geçiş süreci sonlu bir süreçtir. Kısaca ifade etmek gerekirse, zamansal oluşu Dasein'in hem var olma olanağını hem de artık-var-olmama olanağını temsil eder.

2.2. Ölüm, Başkasıyla Birlikte-Olma ve Ölüme-Doğru-Varlık

Ölüm, Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin en önemli kavramlarından biri olsa da ölüm konusu *Varlık ve Zaman*'ın ancak ikinci ayırımında ele alınmaya başlar. Eserde nispeten geç gündeme geliyor olmasına rağmen, “Heidegger'in ölüm analitiği, *Varlık ve Zaman*'ın merkezini işgal eder ve insanî varoluşa dair analizinden bariz bir şekilde yitimsel olan insanî varoluş analizine bir geçiş sunar.” (Adkins 2020: 47) Eserin ikinci ayırımına kadar Dasein'in özünün varolma olduğunu, onun temel konstitüsyonunun dünya-içinde-varolma olduğunu ve varlığının ihtimam-göstermede kapsandığını ortaya koyan Heidegger, ikinci ayırımın hemen başında varlığın “anlamı” konusuna eğileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle, Heidegger bu bölümde Dasein'in eksistensiye analizini bir kenara bırakarak fundamental-ontolojik bir sorgulamaya girişeceğini söyler. Onu incelemesini derinleştirmeye sevk eden şeyinse Dasein'in eksistensiye analizinin ortaya bir “noksanlık” (Ausstand) çıkarması olduğunu ekler.

Heidegger ikinci ayrımın hemen başında noksanlığı şu sözlerle tarif eder: “eğer varoluş Dasein’in varlığını belirliorsa ve onun özü var-olabilirlikle birlikte tesis ediliyorsa, Dasein varolduğu müddetçe kendisi hep *daha henüz varolmamış* olarak var-olabilmelidir.” (Heidegger 2018: 350) Henüz var olmamış olmak ise Dasein’in hep bir noksanlık tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Heidegger’in “Dasein var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı bir şeyler hep noksandır” (Heidegger 2018: 351) ifadesinin altında yatan temel anlam Dasein’in noksansız bir hâle erişmesinin ancak varoluşu son bulunca gerçekleşebileceğidir. Noksanlık “bir var olana ‘ait olup’ da henüz eksik olanı kastetmektedir. Eksik olma olarak noksanlık, ait-olmaklık üzerine temellenmiştir.” (Heidegger 2018: 364) O hâlde ölüm, Dasein’in kendisine *ait* olan, ancak *henüz* ortaya çıkmamış bir varlık minvalidir; başka bir deyişle, “birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı.” (Heidegger 2018: 365) Ancak Heidegger, ölümün Dasein’a ait-oluşunun ve henüz-olmamışlığının onun el-altında-oluşu anlamına gelmeyeceğini de ısrarla vurgular. Ölüm *şurada* duran ancak *henüz* erişilememiş bir hâl ya da Dasein’in önceki varoluş kiplerinin en nihayetinde varacağı bir *toplam* değildir. Hatta ölüm, Dasein Dasein-oluşunu sürdürdüğü müddetçe *var* bile değildir.

Heidegger’in, Dasein’in eksistensiyal analizi sonucunda ulaştığı “noksanlık” tespiti onu başka iki önemli kavrama götürür: bitiş (Ende) ve bütünlük (Ganzheit). Tıpkı noksanlıkta olduğu gibi bitiş ve bütünlük de “Dasein’in birer ontolojik belirlenimi” (Heidegger 2018: 363) olarak ortaya çıkar. İlk bakışta birbirine zıt anlamlar taşıyor gibi görünse de bitiş ve bütünlük kavramları Heidegger’in terminolojisinde neredeyse aynı anlama gelir. Zira Dasein’in “bitişe-kavuşması” onun eş zamanlı olarak “bütün-olmaklığını” tesis eder. Heidegger bu örtüşmeyi tersten şu şekilde ifade eder: “Dasein’da silip atılamaz bir daimî ‘bütün-olmamaklık’ vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümle biter.” (Heidegger 2018: 364) Ölümün Dasein’in bütün-olmamaklığının bitişi olarak tanımlanması Dasein’in olumsuz anlamda bir varlık hâline yokluk hâline geçişi olarak

değerlendirilmemelidir.²⁷ Bu bitiş, tamamı katedilen bir yolun bitmesi, bir tablonun son fırça darbesiyle birlikte bitmesi ya da son lokması tüketilen ekmeğin bitmesi gibi değildir. Heidegger'in deyişiyle, "ölümle birlikte Dasein ne tamamlanır, ne de ortadan kalkar; ne bitirilmiş olur, ne de tamamen bir el-altında-olan olarak kullanılabilir." (Heidegger 2018: 368) Heidegger ölümü Dasein'in varoluşunun sonuna yerleştirmez; aksine ölümü "yaşamın bir fenomeni" (Heidegger 2018: 370) şeklinde tanımlayarak yaşam ve ölüm arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini ortadan kaldırır. Ona göre, "ölümle kastedilen bitiş, Dasein'in bitişe-kavuşması değil, bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır*. Ölüm, Dasein'in var olduğu andan itibaren devrıldığı bir var olma minvalidir. 'Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır.'" (Heidegger 2018: 368-369) Bitişe-doğru-varlık olarak ölüm, yaşama sonradan eklemlenen bir şey olmaktan ziyade Dasein'in varoluşunun tamamına sirayet eden ve onu karakterize eden bir varlık modusudur. Bu noktaya kadar ortaya atılan kavramlar ışığında Heidegger, Dasein'in fundamental-ontolojik yapısını üç maddede şöyle özetler:

1. Var olduğu müddetçe Dasein'a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir hep (sürekli noksanlık).
2. Henüz-bitişe-kavuşmamış-olanın bitişe-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması) artık-Dasein-olmama karakterine sahiptir.
3. Bitişe-kavuşma, bir Dasein'in asla vekalet ettiremediği varlık modusunu içinde taşır. (Heidegger 2018: 364)

Heidegger, noksanlık, bitiş ve bütünlük kavramlarını açıklamanın ardından ölümün eksistensiyal-ontolojik yapısını incelemeye koyulur ve ölüme dair en belirgin tanımları bu aşamada verir. O ölümü "Dasein'in bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağı" (Heidegger 2018: 375) ve onun için "artık-Dasein-olmayabilirliğin olanağı" (Heidegger 2018: 376) olarak tanımlar. Bu tanımlardan yola çıkılarak ölümün Dasein'in

²⁷ Heidegger'in düşüncesinde Dasein'in sona erme kiplerine dair detaylı bir tartışma için bkz. (Adkins 2020: 50-53)

zamansallığının ve mekânsallığının sınırı olduğu ve Dasein'in kendisini bir bütün olarak kavrama olanağını temsil ettiği anlaşılır. Dasein dünya içine fırlatılmış olduğu gibi ölüm olanağının da içine fırlatılmıştır. Başka bir deyişle, Dasein varlığa geldiği anda kendisini ölüme-doğruluğun içinde bulmuş olur.

Ölümün en önemli özelliklerinden biri, onun Dasein'in kendisine mahsus, paylaşılamaz ve devredilemez bir deneyim olmasıdır. Heidegger ölümün bu boyutuna “her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm ‘var’ ise özü itibariyle hep kendiminkidir” (Heidegger 2018: 361) sözleriyle dikkat çeker. Ancak Dasein'in ölümle ilişkisi paradoksal bir ilişkidir. Ölümün mutlak anlamda yalnızca ölen tarafından deneyimlenebileceği, ancak ölenin de ölümü bilme yetisini kaybetmiş olacağı göz önüne alındığında Dasein'in kendisini bir bütün olarak kavrama arzusu asla tatmin edilemeyecek bir arzudur. Heidegger bu paradoksu şu sözlerle ifade eder:

Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir ‘varoluşa’ kavuştuğunda ise artık-şurada-var-olmamakla eşit olmuş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'in varlığının hiç oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak *var* olduğu müddetçe, kendi ‘tamlığına’ asla erişmiş olmaz. Onu kazandığıdaysa, bu kazanım bizatihi dünya-içindeki-varolmanın kaybına dönüşür. Bir *varolan olarak* onu asla deneyimleyemez olur. (Heidegger 2018: 356)

O hâlde Dasein için ancak ölümle gerçekleşecek olan ontolojik noksansızlığa ve mutlak varlık anlayışına erişmenin imkânı, aynı zamanda bu imkânı ortadan kaldıran şeyde saklıdır. Dasein'in ölüme dair mutlak anlamda bilgi sahibi olmasının imkânsızlığı yine de ölümü mesele edilemeyecek bir konuma getirmez. Aksine ölümün bu mutlak bilinmezliği, kendisi de ölümlü olan Dasein için ölümü çözülmesi gereken en temel gizem hâline getirir. Bir sonraki başlık altında tartışılacağı üzere, Dasein'in ölümü deneyimleme

ve ona yönelik bir anlayış geliştirme çabasının tek yolu bunu başkasının ölümü üzerinden gerçekleştirmek olacaktır.

Daha önce bahsedildiği gibi, mekânsallık var olmanın a priori öncülü olduğu için bütün Dasein'lar dünya-içinde-varolma paydasında birleşirler. O hâlde bir Dasein'ın dünya-içinde-varolma zorunluluğu beraberinde başkasıyla-birlikte-olma (Mitsein mit Anderen) zorunluluğunu getirir:

Birlikte-varolma dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir unsurudur.

Birlikte-Dasein, dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların zati varlık türü olarak göstermiştir. Dasein *var* olduğu takdirde varlık türü olarak hep-beraber-olmaklığı sahiptir. [...] Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilenilen birlikte-dünya içinde karşılaşılır. (Heidegger 2018: 198-199)

Dünya-içinde başkasıyla-birlikte-olma Dasein'ın kendi Dasein-oluşunu anlamlandırmasında ve kendi Dasein karakterini şekillendirmesinde önemli bir rol oynar: “dünya-içinde-varolma açığa kavuşturulurken görülmüştür ki öncelikle dünyasız ne bir ‘var’ vardır, ne de salt özne verilir. Ve sonuç itibarıyla yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir.” (Heidegger 2018: 185) Dünya-içinde-varolma hâlinin başkasıyla-birlikte-varolma şeklinde gerçekleşmek zorunda olmasının Dasein'ın varlık anlayışına ulaşmasına da önemli katkıları vardır. Heidegger'in kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, “Dasein'ın varlığı birlikte-varolma olduğu için onun varlık anlayışı içinde başkalarını anlama da yatmaktadır.” (Heidegger 2018: 196) Başkalarını anlama çabası Dasein'ın kendi dünya-içinde-varoluşunu anlamlandırmasına katkı yapar, “[ç]ünkü ‘başkalarının varlık türü de bizatihi Dasein'dır.’” (Heidegger 2018: 197) Varlık türü bakımından başkalarıyla özdeş olması Dasein'a kendisinin de deneyimleyebileceği birçok konuda başka ihtimam-gösterme biçimlerini tanıma fırsatı verir. Ancak daha

önemlisi, Dasein varlık bakımından özdeş olduğu başka Dasein'lar üzerinden kendi başına deneyimlediğinde bilme şansını da kaybettiği ölüm konusunda da bir fikir edinebilir.

Dasein'ın ölümü kendisine mesele edinmesi, onun hergünkü dünya-içinde başkasıyla-birlikte-olma hâlinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dasein kendisi henüz ölümü deneyimlememiş olsa da gündelik hayatta sık sık ölümle yüz yüze gelir, ölüme maruz kalır ya da ölüm ona bir şekilde hatırlatılır. Heidegger Dasein'ın ölümle kaçınılmaz ilişkisini şöyle tarif eder:

Hergünkü hep birlikteliğin kamusalılığı, ölümü sürekli karşılaşılan bir hadise olarak 'bilir' ve ona 'ölüm olayı' der. Şu veya bu yakınımız veya uzak bir tanıdığımız 'ölmüştür'. Tanımadığımız insanlar her gün her saat 'ölür'. 'Ölüm' dünya-dahilinde mevcut-olan bilindik bir hadise olarak karşımıza çıkar. (Heidegger 2018: 379)

Buradan anlaşılması gereken, ölümün hergünkülüğünün ona geride kalan Dasein'ların gözünde bir sıradanlık kazandırmış olduğudur. Fenomenolojinin önemli kavramlarından birini kullanarak anlatmak gerekirse, ölüm hayatın bir gerçeği olarak çok sık tekrarlandığı için Dasein'lar arasında artık "dikkat-çekmezlik" seviyesine ulaşır. Böyle bir hâl içinde Dasein'ın ölüme karşı takındığı tavrı Heidegger şu sözlerle ifade eder: "Sonunda herkes ölür ama şimdilik sıra bizde değil." (Heidegger 2018: 379) Dasein'ın dünya-içinde birlikte-varolduğu başka Dasein'ların ölümlerine tanıklık etmesi ona ölümün kaçınılmaz olan ancak kendisi için *henüz* gerçekleşmemiş olan bir varlık olanağı olduğu izlenimini verir.

Ölümün kaçınılmaz oluşu, yani kesinliği, Heidegger için sorunlu bir çıkarımdır. Onun anladığı anlamda kesinlik "varolanın keşfedilmişliğini imler." (Heidegger 2018: 383) Oysa başkasının ölümüne tanıklık eden Dasein'ın keşfettiği tek kesinlik ölümün

kesinliği değil, başkasının öldüğünün kesinliğidir. Başkasının ölümü üzerinden ölümün kesinliğine dair bir çıkarım yapan Dasein yalnızca kuruntu etmiş olur: “Ölüm kesindir der herkes ve böylelikle Dasein’a, kendi ölümünün kesin olduğunu *kendisinin* bildiği yanılısamasını katar.” (Heidegger 2018: 384) Bu noktada Heidegger, İskoç deneyici düşünür David Hume’un nedensellik konusunda söylediklerini hatırlatan bir biçimde, tarih boyunca herkesin ölmüş olmasının ölümün kesin olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur. Bunu şu sözlerle ifade eder:

Ölüm her insan için kuvvetle muhtemeldir. Ama yine de “koşulsuz olarak” kesin değildir. Aslına bakılırsa ölüme “yalnızca” *empirik* kesinlik atfedilebilir. Bu yüzden o, en yüksek kesinliğin yani teorik bilginin bazı alanlarda ulaşabildiğimiz apodiktik kesinliğin zorunlu olarak gerisinde kalacaktır. (Heidegger 2018: 384)

Ölümün kesinliğinin empirik kesinlik²⁸ düzeyinin ötesine geçememesinin bir başka nedeni de Dasein’ın başka Dasein’ların ölümünü yalnızca fiziksel hareket ve canlılığın durması biçiminde gözlemleyebiliyor oluşudur. Fiziksel hareket ve canlılığın geri dönülemez bir şekilde son bulmasının ardından Dasein’ın kendisine ne olduğunu öngöremiyor oluşu, Dasein’ın ölümü mutlak hakikat olarak değerlendirmesine engel teşkil eder. Dahası, ölümün bu öngörülemezliği nedeniyle ölüme dair fundamental-ontolojik bir anlayışa sahip olma seçeneği tamamen ortadan kalkmış olur. O hâlde, Dasein’ın başkalarının ölümü üzerinden sahip olabileceği ölüm anlayışı ölümün yalnızca

²⁸ Adkins, Heidegger’in ölümün empirik kesinliği ile ilgili düşüncelerini şu sözlerle özetler: “Her gün bu kadar ayan beyan kanıtlandığına göre, ölümlülüğümüzü inkâr etmek aptalca olacaktır. Gelgelelim, bu kesinlik, ölümden dem vurulmasıyla birlikte, müphemliğe bularır. Tabii ki herkes ölür, ama ben değil, hatta şu anda hiç değil. Ölüme ilişkin bu kesinlik biçiminin getirdiği bir diğer problem, bu kesinliğin yalnızca empirik bir kesinlik olmasıdır. Herkesin öldüğüne ilişkin aşıkârlık, ancak başkalarının ölümüyle tanışıklığımızdan kaynaklanır. Bu empirik kesinlik hiç kimsenin kuşku duymadığı böylesine yüksek bir mertebeye haiz olsa da, Heidegger’in burada ifade ettiği kesinlik karşısında yetersizdir hâlâ.” (Adkins 2020: 57)

eksistensiyal karakterine dair olabilecektir. Ölümün doğasını belirleyen bu belirsizlik ve gizem, Dasein'in ona karşı merakla karışık bir kaygı beslemesine sebep olur.

Ölüm kaygısı *Varlık ve Zaman*'da özgürlük kavramıyla beraber tartışılır. Zira ölümlü olmak Dasein'in özgür iradesiyle seçtiği bir şey değildir. Tam aksine, Heidegger için Dasein “ölüme-fırlatılmış” olarak varlığa gelir. Bu nedenle, kendi varlığının temel minvali olan ölüm üzerinde egemen olmadığını kavrayan Dasein'in en belirgin bir-hâl-içinde-bulunması kaygı şeklinde tezahür eder. Heidegger bu durumu şu sözlerle özetler:

Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hâl-içinde-bulunmada açığa çıkarır. Ölüm kaygısı en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirlikten kaygı duymaktır. [...] Ölüm kaygısı, kişinin herhangi ve tesadüfî bir 'zayıflık' duygu durumu değildir. Bilakis Dasein'ın temel bir-hâl-içinde-bulunması olup fırlatılmış varlık olarak Dasein'ın bitişine *doğru* varolduğunun açılmışlığıdır. (Heidegger 2018: 376-377)

Dasein ölüm kaygısının üstesinden gelebilmek için bir arayışa girer ve çözümü hergünkü el-altında-olanlara daha çok ihtimam-göstererek ölümü unutmaya çalışmakta bulur. Adkins'in deyişiyle, “[h]akiki ölüm fenomeni, ölümü çepeçevre kuşatan gündelik pratikler ve ritüeller tarafından örtbas edilir.” (Adkins 2020: 44) Heidegger'in kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, Dasein “ölümün önüne, en yakındaki gündelik işlerin kontrol altına alınabilen ivedilik ve olanaklarını sürer.” (Heidegger 2018: 386) Dasein'ın bu oyalanma çabası aslında onun kendini kandırmasından başka bir anlam ifade etmez.²⁹ Zira Heidegger, ölümü Dasein'ın varoluşundan bağımsız, müstakil bir fenomen olarak

²⁹ Dastur, Dasein'ın içinde bulunduğu bu durumu şu sözlerle tarif eder: “Ölüm herkes için bir korku nesnesidir ve öyle görünüyor ki biz ölümü yalnızca göreceleştirebildiğimiz ölçüde zihnimizde canlandırabiliriz. Görünüşe bakılırsa, insanın ölüme karşı bu mücadeleye girmeden varolması mümkün değildir. Bu bakımdan, insanlığın tüm kültürel ürünlerini ölüme karşı bir savunma mekanizması ya da bariyer yahut da ölümü uzak tutacak silahlar olarak görebiliriz. Ancak bu beyhude bir çaba olacaktır çünkü bildiğimiz tek şey ölümün en nihayetinde hep kazanacak olduğudur.” (Dastur 2012: 3)

anlamaz. Tam aksine ölüm, sona ermek değil, sona doğru var olmak anlamı taşıdığı için Dasein'ın bütün ihtimam-göstermelerinin içine sirayet etmiş biçimde daima oradadır. “Dasein kendi ölümüne doğru var olurken fiilen ve hatta mütemadiyen ölmektedir, ta ki kendi hayatını kaybedene dek. Dasein fiilen ölmektedir dendiğinde, Dasein'ın kendi ölümüne doğru varlığı içinde hep şu veya bu karara varmış olduğu da söylenmiş olur.” (Heidegger 2018: 387) Buradan çıkarılması gereken anlam, Dasein'ın ölümü mesele edinmediğinde dahi ölüme-doğru-varolmaya, yani ölmeye devam ettiğidir. “Dasein her gün ‘ölmekte’dir, çünkü bu olanak onun en temel ve üstesinden gelinemez ögesi olarak bilincine iliştirilmiştir. Dasein ne yaparsa yapsın, kendi varoluşunun bir gün sona ereceği bilinciyle var olmaktadır. O gelecekteki belirsiz ölümünü her gün tecrübe etmek durumundadır.” (Esenyel 2020: 121) Bu nedenle de ölümü unutmak ya da görmezden gelmek Dasein için bir seçenek değildir.

Dasein'ın başka Dasein'ların ölümü üzerinden yaptığı tek çıkarım ölümün kesinliği ile ilgili değildir. Dasein bir başkasının ölümüne şahit olduğunda, bir Dasein'ın hep yalnız ve kendisi için öldüğünü, yani bir Dasein'ın ölümünün bir başka Dasein'a devredilemediğini gözlemleyerek ölümün “hep-kendiminkilik” (Jemeinigkeit) karakterini de kavramış olur. Heidegger'in deyişiyle, “özü itibariyle vekalet edilemez olarak benimki olan ölmek, herkesin karşılaştığı ve kamusal olarak mevcut-olan bir hadiseye dönüşüverir.” (Heidegger 2018: 379) Başkasının ölümü üzerinden ölümün hep-kendiminkilik karakterini keşfeden Dasein, kendisi de diğer Dasein'larla özdeş olduğu için, ölümün bir olanak olarak kendisinin de daima önünde durduğunu fark eder. Bu durum Dasein'ın bir “olanağa doğru varlık (yani olanaklı-olana doğru varlık)” (Heidegger 2018: 389) olarak varolduğu anlamına gelir. Ölümün gerçekleşmesinin kuvvetle muhtemel bir olanak oluşu Dasein'ın bir-hâl-içinde-bulunmasına farklı bir boyut kazandırır. Heidegger bu yeni tutumu “beklenti” (Erwartung) kavramıyla açıklar:

Dasein'ın bir olanaklı-olana yönelik olarak kendi olanaklılığı içinde gösterdiği tutum *beklenti-içinde-olmadır*. [...] Beklenti, olanaklı olanın olası gerçekleşmesinden yüz çevirmek değil, bilakis özü itibariyle onun *gerçekleşmesini beklemek* demektir. [...] Gerçek-olandan hareketle ve ona doğru gidilerek olanaklı-olan, beklentiye uygun şekilde gerçek-olanın içine dahil edilir. (Heidegger 2018: 390)

Ölümün Dasein için henüz-gerçekleşmemiş bir olanak oluşu, onun gerçekleşmediği her an daha da yaklaştığı izlenimini verir ve böylece Dasein'ın beklentisi ölüm gerçekleşene kadar mütemadiyen artar. Bu beklenti öyle seviyelere erişir ki bir süre sonra ölüm Dasein'ın varoluşsal sorgulamalarının temel meselesi hâlini alır. Dasein kendi varlığını artık kendi ölüm olanağı üzerinden anlamlandırması gerektiğini bilir. Başka bir ifadeyle, Dasein kendisini ölümüyle ilişkisi üzerinden tanımlamaya başlar. Bu nedenle Heidegger, Dasein'dan bahsederken ontolojisinin en temel kavramlarından biri olan “ölüme-doğru-varlık” (Sein-zum-Tode) kavramını kullanır.

Dasein dünya-içinde birlikte-varolduğu başka Dasein'ların ölümüne tanık olduğunda ölümün Dasein-olmanın eksistensiyal-ontolojik belirlenimlerinden biri, hatta en önemlisi olduğunu fark eder. Ölümü deneyimleyen başka Dasein'lar için ölümün dünya-içinde-varoluşun sınırlarını belirlediğini kavrayan Dasein ölümün kaygı duyulması ve kaçılması gereken bir fenomen olduğu sonucuna varır. Dasein'ın ölüme dair duyduğu kaygı ve ondan kaçma çabası onu kendi eksistensiyal-ontolojik doğasına dair önemli bir çıkarım yapmaya iter. Heidegger'in ifadesiyle “Dasein'ın hergünkülüğü *ölümden* düşmüşçe kaçarken, aslında herkes benliğinin yine hep *ölüme doğru varlık* olarak belirlenmiş olduğunu teyit etmiş olur (açıkça bir ‘ölüm hakkında düşünme’ içinde hareket etmese bile).” (Heidegger 2018: 381) Dasein'ın varlığının anlamını ölümden hareketle keşfederek ölüme-doğru-varlık oluşuyla ilişkililmesi onun yeni bir varlık

duruşuna sahip olması anlamına gelir. Heidegger bu yeni varlık duruşunu şu sözlerle ifade eder:

Bitişten hareketle belirlenmiş yani *sonlu* olduğu anlaşılmış olan en zati olanaklara serbest kalarak Dasein, kendi sonlu varoluş anlayışından yola çıkarak kendisinin yerine atlayan başkalarının varoluş olanaklarını yanlış bilerek veya yorumlayarak bunları kendi zati olanağında geri çekmeye zorlama tehlikesini bertaraf etmiş olur – böylelikle en zati olgusal varoluşa geçer. (Heidegger 2018: 394)

Kazandığı bu yeni varlık duruşu, Dasein’ın kendisini dünya-dahilindeki el-altında-olanlardan soyutlayıp varlığını yalnızca ölümü baz alarak anlamlandırması, dünya-içinde birlikte-varolduğu her şeyden ayırışıp artık yalnızca ölümüyle haşır neşir olması demektir. İşte kaygı, ölüme-doğru-varlık olarak Dasein’ın eriştiği bu yeni varlık duruşuna eşlik eden temel bir-hâl-içinde-bulunmasıdır: “kaygı, Dasein’ı ‘dünyaya’ düşmüş soğurulmuşluğundan söküp çıkarır. Hergünkü aşinalık çöküverir. Dasein münferitleşir ama dünya-içinde-varolma *olarak* münferitleşir.” (Heidegger 2018: 289) Varlığının ölüme-doğru gerçekleştiğinin farkına varan Dasein için kaygı öylesine merkezî bir konuma oturur ki bu bir-hâl-içinde-olma Dasein’ın temel belirlenimlerinden biri hâline gelir. Öyle ki Heidegger kaygının önemini anlatmak için “Ölüme doğru varlık özü itibarıyla kaygıdır” (Heidegger 2018: 396) ifadesini kullanır. Benzer şekilde, Bochenski “kaygı, Dasein’ın varlığıdır” (Bochenski 1981: 195) diyerek kaygının Dasein’ın özsel konstitüsyonunun temel bir bileşeni olduğunu vurgular.

2.3. Başkasının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Yas’ın Yönelimi

Heidegger *Varlık ve Zaman*’ın ikinci ayrımında ölümün eksistensiyal-ontolojik yapısını ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra ölüm deneyiminin Dasein’a ne ölçüde açık olduğu

konusunu tartışmaya açar. Bu tartışma dâhilinde ilk olarak bütün Dasein'ların varlık bakımından özdeş olmasının, bir Dasein'a bir başka Dasein'ın deneyimlerinin özünü kavrayabilme imkânı verip veremeyeceğini sorgular: “Herhangi bir Dasein başka bir Dasein'ın yerine konulabilir, öyle ki kendi Dasein'ımızda deneyimleyemediğimiz şeylere başkalarının Dasein'ı üzerinden erişmek mümkün olabilir. Peki ama, bu varsayım gerçekten de o kadar mesnetsiz midir?” (Heidegger 2018: 360) Heidegger, bir Dasein'ın bir başka Dasein'ın deneyimlerine ortak olmasının imkânını “vekalet-edebilirlik” (Vertretbarkeit) kavramıyla ifade eder. Vekalet-edebilirlik Dasein'ın başka Dasein'larla dünya-içinde birlikte-olmaklığının doğal bir sonucu olmasının yanı sıra onun Dasein-olmaklığını kaçınılmaz olarak belirleyen bir niteliktir. Heidegger bu kavramı şu sözlerle açıklar:

Dünya içinde birlikte-olmaklığın varlık olanakları arasında kuşkusuz ki bir Dasein'ın başka bir Dasein'a *vekalet-edebilirliği* bulunmaktadır. Hergünkü ilgilenmeler içinde vekalet-edilebilirlikten sürekli olarak ve çeşitli biçimlerde yararlanılır. Bir yere gitme, bir şeylere katkıda bulunma, en yakın ilgilenilen “çevreleyen-dünya” dairesi içinde hep vekalet-edilebilir şeylerdir. [...] Fakat bu türden vekalet etmeler hep “bir şey içinde” veya “bir şey için” yani bir şeylerle ilgilenmelerde vekalet etmedir. (Heidegger 2018: 360-361)

Bu sözlerden anlaşılması gereken, Dasein'lar arasında bir deneyim ortaklığından söz edebilmenin yalnızca dünya-dâhilindeki ve hergünkü el-altında-olanlara ihtimam-gösterme konularında mümkün olduğudur. Bir Dasein birçok konuda başka bir Dasein'ı temsil edebilir, ona vekalet edebilir; ancak Heidegger için bu “başkalarını temsil etme kabiliyeti, ölüm meselesine kadar genişletilemez.” (Adkins 2020: 49) Başka bir deyişle, ölüm gibi daima hep-benimkilikle belirlenmiş bir varoluş minvali için Dasein'ların birbirine vekalet-edebilirliği mümkün değildir: “Dasein'ın bitmekliğini oluşturan ve ona

amlığını veren varlık olanağının vekaleti söz konusu olduğunda, bu vekalet olanağı tümüyle başarısızlığa uğrar. *Kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz.*” (Heidegger 2018: 361) Bu sebepten, bir Dasein için ölümü ölmeden deneyimlemek mümkün değildir.³⁰ Başkasının ölümüne vekalet edilemeyeceği için geriye yalnızca ölümüne şahit olma seçeneği kalır. Heidegger’in deyişiyle, “başkasının ölümünü sahibi anlamda deneyimleyemeyiz, olsa olsa yalnızca ‘onunla beraber’ olabiliriz.” (Heidegger 2018: 360) Başkasının ölümü üzerinden ölümüne karşı şahitlikten öteye gidilemiyor oluşu, ölüm fenomeninin eksistensiye-ontolojik analizinin sonucunda Dasein’in elinde yalnızca iki seçenek kaldığını gösterir. Buna göre, “ya bu fenomen saf *eksistensiye* bir kavramsallaştırmaya ulaştırılmalı ya da onu ontolojik bakımdan anlama niyetinden vazgeçilmelidir.” (Heidegger 2018: 362) Böylece, ölümün Dasein tarafından ontolojik bir mesele olarak kavranabilmesinin yolu bir daha açılmamak üzere kapanmış olur. Gözel’in şu sözleri, Heidegger’in başkasının ölümü üzerinden ölümün deneyimlenebilme imkânına dair yaptığı sorgulamayı ve en nihayetinde vardığı olumsuz sonucu etkili bir şekilde özetler:

Kimse kendi ölümüne dair doğrudan bir deneyime (*Erfahrung*) sahip değildir, keza kimse ölümünü bir başkasına aktaracak durumda da değildir. [...] Heidegger’in egzistensiye analizinin de ortaya koyduğu üzere ölümün “içeriden” deneyimlemede bir imkânsızlık yatar. Öte yandan, ölümün “içeriden” deneyimlenmesinin imkânsızlığı karşısında, başkasının ölümünün tanıklığına başvurmak gibi bir imkân ilkin var gibi görünmektedir. Ama başkasının ölümünün üzerinden “haddizatında

³⁰ Adkins, Heidegger’in ölüm konusunda bir Dasein’in bir başka Dasein’a vekalet edebilmesinin imkânsızlığı üzerinden ölümün hep-kendiminkilik karakterini tespit ettiğini şu sözlerle özetler: “başkalarıyla birlikte olmanın getirdiği sonuçlardan biri, çoğu durumda, bir Dasein’in bir başkasıyla ikame edilebilir olmasıdır. Gerçi ölüm bakımından işin aslı başkadır. Bir kimse bir başkasının yerine ölmeye gönüllü olsa bile, bu durum, Dasein’in ölmekte olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; sonraya bırakır yalnızca. Heidegger, ölüm vakasında, bir başkasını temsil etmenin imkânsız olmasının sonucu olarak, ölümün her durumda esas itibarıyla benim kendim için olduğu sonucuna ulaşır.” (Adkins 2020: 106)

ölüm”ü deneyimleyebilir miyiz gerçekten ve ölümün egzistansiyal anlamda deneyimlenmesi anlamına gelir mi bu sahiden? Başka bir ifadeyle “başkasının ölümü”ne, mesela bir sevdiğimizizin veya bir yakınımızın can verişine sözümona “nesnel” tanıklığımız ölümün egzistansiyal anlamıyla donatır mı bizi hakikaten? Ve nihayet “ölümün bu şekilde söz konusu olan ‘nesnel’ verilmişliği”, “birlikte-olma” (*Mitsein*) dediğimiz varlık minvali/olma tarzı de hesaba katıldığında, Dasein’in ontolojik anlamda bütünlüğünü ihatayı sağlar mı acaba? Cevap menfi olacaktır. (Gözel 2018: 216-217)

Dasein’in başkasının ölümü üzerinden ölüme dair ontolojik bir kavramsallaştırma yapamıyor olması başkasının ölümünün önemsiz ve değersiz bir deneyim olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, Dasein’in kendisi ölmeden ölümle bu kadar haşır neşir olabilmesinin ve ölüm hakkında bir fikir sahibi olabilmesinin tek yolu başkasının ölümüdür. Heidegger başkasının ölümünün Dasein’in ölümle ilgili içine düştüğü paradoksa çözüm üretebilecek güçte bir deneyim olup olamayacağını şu sözlerle sorgular:

Dasein’in ölümde tamlığa kavuşması, aynı zamanda onun şurada varlığını kaybetmesi demektir. Artık-şurada-var-olmamaya geçiş, Dasein’ı tam da bu geçişi deneyimleyebilme ve onu deneyimlenen olarak anlayabilme olanağından söküp atar. Aslında böylesi bir şey, ilgili Dasein’a kendisi bakımından esirgenmiş olabilir. Dolayısıyla başkalarının ölümü daha büyük bir etki yaratıyor olamaz mı? (Heidegger 2018: 358)

Başkası da Dasein’la türdeş bir var olan olduğundan ve Dasein doğası gereği başkasıyla birlikte-varolmasıyla belirlendiğinden başkasının ölümü Dasein’a var olanın noksansızlığı ve varlığın mutlak özü açısından bir fikir verebilir: “Dasein (hele ki özü itibarıyla başkalarıyla birlikte-varolma olarak var olduğundan) böylece belli bir ölüm deneyimi kazanabilir.” (Heidegger 2018: 358) Görüldüğü üzere, başkasının ölümü özü

gereği Dasein için ontolojik bir deneyim olamayacak olsa bile bir epistemolojik deneyim özelliği taşıyabilir. Dasein kendi ölümünü olmasa bile, kendi ölümlülüğünü, ihtimam-göstermesini başkasının ölümüne yönelterek deneyimleyebilir: “Başkalarının ölümünde, varlık türü Dasein (veya yaşam) olan bir varolanın aniden artık-Dasein-olmamaya dönüşümü denilebilecek dikkat çekici bir varlık fenomenini deneyimlemek mümkündür.” (Heidegger 2018: 358) Heidegger böylece ölümün ontolojik olduğu kadar fenomenolojik bir olgu olduğunu vurgulamış olur.

Heidegger’e göre geride kalan Dasein’ın ölen Dasein’la ilişkisi insanın cansız bir varlıkla ilişkisinden farklıdır. Bu farkı ortaya koymak adına, ölen Dasein’ı tarif etmek için bir maddeyi çağrıştıran “ölü” (Gestorben) sözcüğü yerine artık hayatta olmamayı vurgulayan “müteveffa” (Verstorben) sözcüğünü kullanır. Müteveffa artık-Dasein-olmaması bakımından, en temel varlık sorusu Dasein-olmamanın imkânı ve doğası olan Dasein’ın ilgisinin yöneldiği yeni nesne olur. Heidegger’e göre, “cenaze töreni, defin ve mezarlık kültü gibi” (Heidegger 2018: 359) birçok kültürel ritüel de bu yönelimin sonucunda ortaya çıkmıştır.³¹ Başkası ölmüş olsa da Dasein onunla dünya-içinde birlikte-varolma ilişkisini sürdürmek ve bu ilişki üzerinden kendi varlığını olumlamak ister. Heidegger’in kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

onun [ölenin] başında yas tutarak ve anarak öylece-bulunan geride kalanlar, aslında *onunla birlikte var olurlar* – yad edici itina-gösterme modusu içinde. [...] Müteveffa, ‘*dünyamızı*’ terk edip geride bırakmıştır. Ama geride kalanlar, *bu kendi dünyalarından hareketle onunla hâlâ birlikte olabilmektedirler.* (Heidegger 2018: 359)

³¹ Dastur’a göre, kültürden kültüre farklılık gösterse de ölüyü gömme, mumyalama, yakma gibi bütün cenaze ritüellerinin temelinde ölenle ilişkiyi farklı biçimlerde de olsa sürdürme çabası yatar. (Dastur 2012: 4-6; Dastur 1996: 8)

Başkasının ölümüne şahit olmak her ne kadar ölüme dair olsa da ölümü tecrübe etmek demek değildir. Heidegger ölümün doğasında “hep-kendiminkilik” olduğunu söylerken bunu kastetmektedir. Başkasının ölümü Dasein tarafından ilgisinin yöneldiği bir nesne, bir fenomen olarak tecrübe edilir: “Ontolojik bakımdan ölümün hep-kendiminkilik ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu ölmek fenomeninde görüyoruz.” (Heidegger 2018: 361) Öyleyse, başkasının ölümüne yönelen Dasein ölümü tecrübe edemiyor ve kavrayamıyor olsa da ölümün hep-kendiminkilik karakterini, kendisininse ölen Dasein’la türdeş olması bakımından ölüme-doğru-varlık olduğunu kavramış olur: “ölüm karşısında kaygı duyan Dasein, kendisiyle yüzyüze gelerek kendi atlatılamaz olanağına tevdi olmaktadır.” (Heidegger 2018: 380) Başkasının ölümünün ontolojik olmasa da fenomenolojik olarak deneyimlenmesinin Dasein’da bir farkındalık, yeni bir varlık duruşu yarattığı söylenebilir. Dasein bu tecrübeden kendi bütün-olmaklığının ve bununla bağlantılı olarak artık-Dasein-olmamasının imkânının ölümde saklı olduğunu farkına varır. Bu farkındalığa hiç üstesinden gelinemeyecek bir bir-hâl-içinde-olma olarak kaygı eşlik eder. Görüldüğü üzere, başkasının ölümü, Dasein’ın kendi ölüme-doğru varlığını keşfetmesi bakımından işlevseldir. Heidegger’in bu düşünceleri ışığında, yas olarak tarif edilen, başkasının ölümüne kayıtsız kalmama durumu da Dasein’ın başkası öldüğü için üzüntü duymasının değil, kendi ölüme-doğruluğunu kavradığı için kaygı duymasının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Heidegger araştırmacıları arasındaki genel kanı, Heidegger’in yas konusu üzerine doğrudan doğruya eğilmediği yönündedir. Örneğin, Chanter’a göre, “Heidegger kayıp ve yasa az yer ayırır ve bu tartışmanın azlığı arkasında daha fazlası isteğini bırakır.” (Chanter 2010: 62) Ruin ise benzer bir gözlemini şu sözlerle dile getirir: “Levinas ve Derrida’nın iddia ettiği üzere, yas deneyimi ve ölmüş olan başkasının ‘hayaleti’ meselesi Heidegger’de büyük oranda eksiktir.” (Ruin 2018: 24) Heidegger araştırmacıları arasında yaygın olan bu kanı kısmen geçerli bir kanıdır. Zira Heidegger, Alman Romantizmi’nin

en önemli şairlerinden olan Friedrich Hölderlin'in "Germania" ve "Ren Nehri" ("Der Rhein) başlıklı iki şiiri üzerine yazdığı inceleme eserinde yas (Trauer) konusuna önemli bir yer ayırır. Buna ek olarak, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in başkasının ölümünün deneyimlenebilirliği konusundaki iddiaları yasa dair önemli çıkarımlar yapmayı mümkün kılar. Aktaş, benzer bir görüşü şu sözlerle dile getirir: "Her ne kadar Heidegger'in kendisi bu yola girmeyi tercih etmemişse de onun insanın varoluşuna dair yaptığı varoluşsal inceleme bize yas olgusunu anlamak için felsefi bir zemin geliştirme imkânı tanır." (Aktaş 2023: 18) *Varlık ve Zaman*'da "yas" sözcüğü yalnızca iki kere geçiyor olsa da eserin ikinci ayrımının satır aralarında, Heidegger'in yası başkasının ölümü karşısında Dasein'in en temel 'bir-hâl-içinde-bulunma' biçimi olarak gördüğüne dair önemli ipuçları bulunur. Ruin, yukarıda yer verilen tespitin devamında benzer bir görüş ortaya koyar:

En nihayetinde, laf arasında ve onu önemsiz gibi gösteren bir bağlamda ele alınıyor olsa bile 'ölülerle birlikte olma' eksistensiye kategorisinin ilk bahsedildiği yer *Varlık ve Zaman*'dır. Bu nedenle, Heidegger'in eserinde bu konuyu aydınlatıp izini sürmek için Heidegger'i kısmen de olsa ortadaki metnin tersine doğru okumamız, ölmüş başkası meselesi ile anlam sorunu ve tarihin imkânı konuları arasındaki eksistensiye-analitik bağlantıyı incelememiz gerekir. (Ruin 2018: 24)

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın ancak satır aralarında okunabilen yasa dair görüşlerini, Hölderlin'in geç dönem şiirlerini incelediği çalışmalarında somutlaştırdığı görülür. Hölderlin'in geç dönem şiirlerinin en temel konusu yastır; bu nedenle Haverkamp, onun bu dönemde verdiği eserleri "bir yas poetikası" (Haverkamp 1996: xii) şeklinde tarif eder. Heidegger'in Hölderlin şiirine dair verdiği dersler ve kaleme aldığı eserler dikkatli incelendiğinde onun da bu çalışmalarında temel kaygısının yas konusu olduğu anlaşılır. Dallmayr bu gözlemi bir adım ileri taşıyarak "hem Hölderlin'in şiirlerinin hem de

Heidegger'in bu şiirler üzerine verdiği konuşmanın en temel ruh hâlinin yas olduğunu” (Dallmayr 1986: 91) iddia eder.

Heidegger'in Hölderlin şiiri üzerine olan eserleri, onun 1934-1935 yıllarında Freiburg Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslerde kullandığı sunum metnlerinin kitaplaştırılmış hâlidir. Bu bilgi ışığında, Heidegger'in Hölderlin'e duyduğu ilginin temel sebebinin, bir öğretmen güdüsüyle Hölderlin'i öğrencilere anlatmak olduğu düşünülebilir. Oysa Heidegger'in Hölderlin'in geç dönem şiirlerine birer edebiyat metni oldukları kadar birer felsefe metni gibi yaklaştığı görülür. Hatta Beissner'e göre, “Heidegger, Hölderlin'in şiirini felsefesini geliştirmek için bir vesile olarak kullanmıştır.” (Beissner 1952: 802) Heidegger'in Hölderlin'in geç dönem şiirinde merkezî bir konumda olan yas konusuna yaklaşımı, gerçekten de betimselliğin ötesindedir. Başka bir deyişle, Heidegger'in Hölderlin şiiri üzerinden kendine özgü bir yas anlayışı ortaya koyduğu görülür.

Heidegger yasa dair en açık tanımını Hölderlin'in “Germania” şiiri üzerine yazdığı inceleme eserinde verir: “temel bir bir-hâl-içinde-bulunma olarak yas.” (Heidegger 2014a: 75) Heidegger'in “Befindlichkeit” kavramına duygusal bir anlamdan ziyade mekânsal bir anlam yüklediği göz önünde bulundurulduğunda, bir-hâl-içinde-bulunma olarak yasin, başkasının ölümü üzerine gelişen bir duygulanım değil, başkasının ölümüne karşı takınılan bir “varlık duruşu” anlamına geldiği görülür. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in tanımına göre yas, Dasein'in başkasının ölümü üzerine edilgen bir biçimde maruz kaldığı bir duygulanma değil, onun başkasının ölümünü etkin biçimde deneyimleyerek kendisine tayin ettiği bir “bulunuş”³² hâlidir. Heidegger'in yukarıda bahsi geçen yas tanımının devamında sarf ettiği sözler, onun yası bir duygulanım olarak

³² Türkçeye “bir-hâl-içinde-bulunma” olarak çevrilen “Befindlichkeit” kavramı, Heidegger'in kendi ürettiği bir kavram olup Almancada “bulmak” anlamına gelen “finden” fiilinden türetilmiştir. Bu kavramın etimolojik kökenine dair daha detaylı bir inceleme için bkz. (Demuth 2012: 14) Heidegger yas tutan Dasein'in bu süreçte etkin oluşunu şu sözlerle dile getirir: “Yas tutan kişi bir akımla birlikte kaybedilen bir şeye öylece çekilmez. Olmayanın tekrar tekrar geri gelmesine izin verir.” (Heidegger 2000: 77)

görmediğine kanıt teşkil eder. Ona göre, “yasta söz konusu olan sözüm ona duygulara batmış aciz bir teslimiyet, bir kimsenin ruhsal durumuna hâkim olan bir çeşit duygusallık değildir. Bilhassa, bu yas bir kimsenin güçsüzce kendi içine çökmesi değildir.” (Heidegger 2014a: 75) Bunun yerine, Heidegger için yas, dikkatin başkasının ölümüne yönelmesi neticesinde Dasein’ın ölüm fenomenine dair daha açık ve net bir görüş kazanmasıdır. Heidegger yasin bu fenomenolojik boyutunu şu sözleriyle ifade eder: “Yas var olanları bambaşka ve mutlak bir biçimde bir bütün olarak görünür kılar. Burada şu hususa dikkat etmeliyiz: Bir-hâl-içinde-bulunma var olanların berraklığının ortaya çıkmasını sağlar.” (Heidegger 2014a: 75) Heidegger’in yası tanımlarken bu deneyimi ölen Dasein’dan soyutlayarak betimliyor olması tesadüf değildir. Zira Heidegger için yas her ne kadar başkasının ölümünü takiben ortaya çıkıyor olsa da bu deneyim ölen başkasından çok yas tutan Dasein’ın kendisine yöneliktir. Heidegger’in sözleriyle, “yas kişinin kendisini öylece, meskensizce terk edip göçüp gidenlere kapılması değildir; yas hiçbir şey talep etmez ve hiçbir şeyi dayatma niyeti de yoktur.” (Heidegger 2014a: 79) Yas ölen Dasein’ın ölmüşlüğünden çok, kalan Dasein’ın bu ölüm aracılığıyla kazanmış olduğu yeni varlık duruşu ile ilgilidir. Dallmayr benzer bir tespiti şu sözlerle dile getirir: “Bir ‘bir-hâl-içinde-bulunma’ biçimi olarak yasin ölçülü ve neredeyse dingin bir niteliği vardır; Heidegger’in ifadesiyle, yas psikolojik değil, ‘manevi’ ya da ontolojik bir kategoridir.” (Dallmayr 1986: 90) Heidegger’in düşüncesinde yasin psikolojik değil, ontolojik bir mesele olduğu tespitinden anlaşılması gereken şudur: yas Dasein’ın başkasının ölümü sebebiyle kendisini içinde bulduğu bir ruh hâli değil, Dasein’ın başkasının ölümü aracılığıyla kendi varlığına dair bir çıkarım yapmasını sağlayan bir deneyimdir. Ökten’in sözleriyle, Heidegger için “yas geçmiş olana, bir daha gelmeyecek olana hüznlenmek değildir. Şimdide ve burada tüm mevcudiyetiyle var olmak, berk olmak, sabit ve sağlam olmak demektir.” (Ökten 2020) Bu durumda, eğer yasin kaynağını bir ölümden aldığı kabul ediliyorsa, bu ölümün ölen Dasein’ın ölümünden çok, yas tutan

Dasein'ın kendi ölümü, yani ölümlülüğü olduğu kabul edilmelidir. Dastur, Heidegger okumasının bir sonucu olarak ulaştığı benzer bir tespiti şu sözlerle ortaya koyar: “Şüphesiz ki sevilen bir kişinin ölümü ‘benim’ ölümümün ilanıdır. [...] Bu nedenle ölümlerin ardından tuttuğumuz yas da özünde kendimiz için tuttuğumuz yastır.” (Dastur 1996: 46-47) Heidegger'in “yas şu veya bu kaybın her şeyden soyut hasretini çekmek değildir” (Heidegger 2014a: 80) ve “yas geçmişe sınıksız sarılmak değil, kendinden ödün vermemek ve ‘orada’ ve burada olana karşı koymaktır” (Heidegger 2014a: 85) ifadeleri, bu çıkarımı destekler niteliktedir.

Bu bilgiler ışığında, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın satır aralarında okunabilen yasa dair görüşleri aydınlığa kavuşturulabilir. Bu aşamada, Heidegger'in yası bir bir-hâl-içinde-bulunma olarak tanımlarken “temel” (fundamental) sıfatını kullanması büyük önem arz eder. Hatırlanacağı üzere, Heidegger'e göre Dasein'ın en temel ontolojik belirlenimi onun bir ölüme-doğru-varlık olmasıdır. Onun bu kabulü göz önüne alındığında, herhangi bir bir-hâl-içinde-bulunmanın Dasein için temel teşkil etmesi demek, o bir-hâl-içinde-bulunmanın Dasein'ın özsel konstitüsyonunun belirleyicisi olması demektir. Bu durumda, Heidegger'in yası temel bir bir-hâl-içinde-bulunma olarak tanımlıyor oluşu, onun yası Dasein'ın ontolojik özüyle, yani ölüme-doğru-varlık oluşuyla ilişkilendirdiğine işaret eder. Burada başkasının ölümünün temel işlevi, Dasein'ın dikkatini³³, onun ihtimam-göstermesine hükmeden hergünkü el-altında-olanlardan en temel ontolojik mesele olan ölüme, daha doğrusu, kendi ölüme-doğru-varlık oluşuna çevirmektir. Başka bir ifadeyle, Heidegger için, başkasının ölümüne şahit olan Dasein için “ölümün hakiki varoluşsal gerçekliği ‘birisinin öldüğü’ genel gerçekliği değil, ‘benim ölümlü olduğum’ gerçeğidir.” (Ruin 2018: 28) O hâlde, Dasein'ın dünya-içinde birlikte-olduğu başka Dasein'ların ölümünün Dasein'ı kendi ölüme-doğru-varlık oluşuyla yüzleştiren bir işlevi olduğu söylenebilir. Aktaş bu işlevi şu sözlerle betimler: “başkasının

³³ Bkz. 18 numaralı dipnot.

kaybı benim varlığıma bir çağrı olabilir. Dasein'ı deneyimlerin akışından çekip kurtarabilir ve onu kendisine, kendi varlığına ve Varlık imkânına yönlendirebilir. Başkasının ölümüyle birlikte, Dasein'ın kendisine dair mevcut anlayışı sarsılabilir.” (Aktaş 2023) Heidegger'in yası “temel bir bir-hâl-içinde-bulunma” olarak tanımlaması da göz önünde bulundurulduğunda, başkasının ölmüş olması yasin temel sebebi olmaktan çıkar, olsa olsa yası teşvik edici bir “hadise”³⁴ olarak kalır.

Dasein'ın asıl yasını tuttuğu şeyin başkasının ölümü değil, kendi ölüme-doğru-varlık oluşu olduğu iddiası, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki yas ve cenaze/defin ritüelleriyle ilgili tespitiyle de tutarlılık gösterir. Heidegger'e göre, başkasının ölümü üzerine yas tutmak ve cenaze/defin ritüellerine katılmak, Dasein'ın yad edici itina-gösterme modusu içerisinde ölenin ölmüş bedeni ve ondan geriye kalan anılarla birlikte-varolmaya devam etme çabası olarak anlaşılmalıdır:

Yas tutanlar, başkalarıyla-birlikte-olmanın bir özelliği olan ve nesnelere gösterilenden farklı olan bir ihtimam-gösterme biçimiyle hâlâ ölen başkasıyladırlar. [...] Biz ölü bedenlerle, artık orada olmayanlarla birlikte olmamızın garip biçimine anlam ve önem vermeye devam eden bir dünyada birlikte olmaya devam ederiz, bir bakıma bu dünyayı ‘geride bırakmış’ (zurückgelassen) olsalar bile. (Ruin 2018: 27)

Dasein'ın, ölenin cansız bedeniyle tek taraflı da olsa bir ilişki içerisinde kalmada diretmesi, yalnızca duygusal bir tepki ya da ahlâkî bir görev olarak değerlendirilmemelidir. Başkasının ölümüne kadar kendi eksistensiye-ontolojik doğasını ölen başkasıyla dünya-içinde birlikte-varolarak anlamlandırmış olan Dasein, bu anlamlandırmayı sürdürebilmek amacıyla ölen başkasının cansız bedenini ihtimam-göstermesinin temel nesnesi yapar: “Müteveffanın yanında, musalla taşının başında yas

³⁴ Bkz. 17 numaralı dipnot.

tutanlar, dua edenler, tebcil edici söylevlerde bulunanlar, onurlandırıcı bir özen/bir itina-göstermeklik (*Fürsorge*) içinde, kendi dünyalarından hareketle onunla birlikte-olmaya devam etmektedirler.” (Gözel 2018: 218) Heidegger’in de *Varlık ve Zaman*’da yas tutanların temel eylemlerini “kendi dünyalarından hareketle” (Heidegger 2018: 359) gerçekleştirdiğini ifade etmesi, bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu ifade, yas tutma eylemini ölen başkasının ölmüşlüğünden ziyade kalan Dasein’in kalmışlığına bağlayan, yasin duygusal boyutunu arka plana atarak onun ontolojik boyutunu vurgulayan bir ifadedir. Dasein’in ölen başkasının cansız bedenine bu tarz bir motivasyonla yaklaşması, o cansız bedenin statüsünü de belirler. Adkins’e göre, “cesedin, yakınlık göstererek ilişki kurduğumuz bir teçhizat olmadığını gösterir bu. Cesetle hâlâ bizimle olmayı sürdüren bir şey olarak irtibat kurarız. Ölmüş kişiyle ilişkimiz, bize benzeyen başkalarıyla ilişki kurma tarzımız gibi, bir kaygı meselesi olarak kalır.” (Adkins 2020: 48-49) Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, yasa eşlik eden temel ruh hâli keder değil, kaygıdır. Hatırlanacağı üzere, Heidegger’in anlayışında “bazı ruh hâlleri, Dasein’ı iç dünyasına döndürür ve kendisiyle ilişki kurmasını sağlar. [...] O kökensel endişe hâlinde vuku bulan kendini açığa vurma edimi, bir kez daha, Dasein’ı, kendi ölümüyle birleşmesi sayesinde varlığa gelen melankolik bir kişilik olarak tasavvur etmenin gücüne işaret ed[er].” (Adkins 2020: 72) Bu durum, Heidegger’in korku ile kaygı arasında yaptığı ayrım göz önünde bulundurularak daha anlaşılır kılınabilir. Dasein’in başkasının ölümü üzerine hissettiği şeyin korku³⁵ değil de kaygı olması, başkasının ölümüne verilen tepki olarak yasin ontik değil, ontolojik bir mesele olduğuna işaret eder. Adkins, gözlemlerini şu şekilde sürdürür:

Dasein aslında kendisinden endişelidir. Demek ki dünyadaki ‘korkunç’

herhangi bir şeyden endişe duymak şöyle dursun, Dasein, gerçekte

³⁵ Heideggerci fenomenolojiden bağımsız düşünüldüğünde, başkasının ölümünün geri kalanlara bir ölüm korkusu verdiği de rahatlıkla iddia edilebilir. Örneğin, Hablemitoğlu’na göre, “yas tutarken ölüm korkumuz depresi verir. Sevdiklerimizi kaybettiğimizde kendi ölümlülüğümüzü de düşünmeye başlayıp bu korkumuzla da mücadele ederiz.” (Hablemitoğlu 2021: 20)

kendini, kendisinden kaçtığı durumun tehdidi altında bulur ve donanımları ile başkalarının söylediklerinden ibaret olan dünyasında kendini masseder. [...] endişenin, Dasein'ın kendi mezarına (kendi kaybını kendinden sakladığı bir yer) yaklaşma biçimini temsil ettiğini tahayyül edebiliriz. (Adkins 2020: 78)

Buradan anlaşılması gereken, yas tutan Dasein'ın ölen başkasının cesedine yöneliminin aslında onun kendisine yönelimi anlamına geldiğidir. Başkasının ölümü üzerinden kendi ölümlülüğünü deneyimleyen Dasein'ın dışarıya yansıyan ruh hâli ise ölen başkasının ölümüne dair bir keder değil, kendi ölüme-doğru-varlık oluşuna dair derin bir kaygıdır.

Görüldüğü üzere, Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinde başkasının ölümünün temel boyutu ontolojik boyutudur. Heidegger'e göre, gündelik hayatta insana ölümlü olduğunu hatırlatacak ya da düşündürecek pek az şey olur. Başkasının ölümü belki de kişiye kendi ölümlülüğünü hatırlatan en etkili hadisedir. Başkası öldüğünde bu ölümle yüzleşen kişi bir “uyanma deneyimi” (Yalom 2008: 41) yaşar ve ölümlülüğe dair bir sorgulamaya girer. Başkasının ölümü geride kalanı arzularını, inançlarını, beklentilerini, değerlerini gözden geçirmeye teşvik eden bir deneyimdir. İşte yas, bu sorgulamanın uzun süren ve kişi üzerinde daha büyük bir etki bırakan hâlidir. Kısacası, başkasının ölümü üzerine tutulan yas, kalanın kendi ölümünü deneyimlemek olmasa bile kendi ölümlülüğünü deneyimlemesinin sonucudur.³⁶

³⁶ Critchley, Dasein'ın bu deneyimini bir çeşit ölüm deneyimi olduğunu şu sözlerle savunur: “ölüm her şeyden önce başkasının ölümü ile ilişki kurarak, ölenle ihtimam-gösterme yollu birlikte-olarak ve o öldükten sonra onun yasını tutarak tecrübe edilir. Yasın tüm korkunç açıklığıyla, kişi sevdiklerinin – ebeveyn, eş ya da çocuk – ölümüne ve cansız bir maddeye dönüşmesine tanık olur. Başka bir deyişle, sonluluk deneyiminin tam merkezinde bir şey – bir ceset – bulunur. İşte tam da bunun yasını tutarım. Ölüm ve sonluluk en temelde, sevdiğim cansız bir maddeyle ilişkimin meydana getirdiği ilişkisel olgulardır ve bu cansız madde benliğim üzerine uzun bir yas gölgesi çökmesine sebep olur.” (Critchley 2002: 169–170) Yalom ise benzer bir tespiti “yasın yaygın görülen ama genellikle takdir edilmeyen kısmı, geride kalanın kendi ölümüyle kişisel olarak yüzleşmesidir” (Yalom 2008: 46) ifadesiyle dile getirir. Derrida aynı düşüncüyü Heidegger'in kavramları üzerinden şöyle özetler: “Ölümçül, kökensel ve imkânsız yas deneyiminde, ben kendi ölümümü öngörüp bir ölümlü olarak kendimle ilişki kurarım. Ölecek olan yalnızca ben olsam bile, bu yalnızlığımı bu imkânsız yas temelinde kavrarım. Bu fazlaca Heideggerci bir ‘mantık’ mı emin değilim. Buradan çıkarılabilecek sonuç, benim ölüme-doğru-varlık oluşumun daima yalnızca başkasının ölümünün görüntüsü ya da algısının değil, aynı zamanda imkânsız yas deneyiminin ya da

3. BÖLÜM

BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE DURUŞ OLARAK YAS: ETİK BİR İNCELEME

“[Ü]stümüzde egemenlik kuran ölüm korkusu ikincil bir şeydir ve genellikle suçluluk duygusundan doğmaktadır.” (Freud 2016: 50)

Ölüm her ne kadar bir kimsenin can kaybı olması açısından bireysel ve biyolojik bir olguysa da ölümün insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanan toplumsal bir yönü de vardır. Ölümü toplumsal bir olgu hâline getiren şey, ölen kişinin, ölmeden önce toplumda, aile içinde, iş hayatında ya da ikili ilişkilerinde oynadığı rolü artık oynayamayacak olmasıdır. Ölenden geriye bir boşluk kalır ve bu boşluğun doldurulması sürecinde toplumsal yapılar da bir dönüşüme uğrar.³⁷ Bir bireyin ölümünden önceki toplumsal düzenden ölümünden sonraki toplumsal düzene geçiş, uzun ve sancılı bir süreçtir. Gerek ilkel gerekse de modern toplumlarda bireylere verilen büyük değer ve ölüme yüklenen manevi anlam gereği, bireylerin ölümü sıradan doğal bir olay olmaktan çıkmış ve toplumsal gruplara mal edilmiştir.³⁸ Dahası, bireylerin ölümüne verilecek en doğru duygusal ve davranışsal tepkiler toplumsal ahlâk kuralları çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre, bir kişinin ölümünün ardından geride kalanlar için hangi tür duyguların ve davranışların uygun olduğu, bu duygu ve davranışların hangi boyutta dışa vurulması gerektiği ve hatta bu durumun ne kadar sürmesi gerektiği ahlâk kurallarınca

imkânsız yasin ‘deneyimlenemez’ yapısının dolayımından geçtiğidir. Yas benim ölümlü oluşumdan daha kökensel olmalıdır.” (Derrida 1995: 322)

³⁷ Ünlü Fransız sosyolog Émile Durkheim, ölümün ve ölünün ardından tutulan yasin toplumsal işlevini vurgulamak adına, yas ritüellerinin toplumu oluşturan bireyleri birbirine yakınlaştırarak toplumsal bağları güçlendirdiğini ve dayanışmayı artırdığını belirtir. (Durkheim 1995: 405) Yasın bu toplumsal yönünü vurgulayan Durkheim, yası yalnızca bireysel bir duygulanım süreci olarak ele alan Freud’un tam karşısında durur. Leader, yas söz konusu olduğunda Durkheim ile Freud arasındaki temel farkı şu sözlerle ifade eder: “Yasa dair toplumsal tepkiler, resmi toplumsal gösterileri ve topluluğun sürece dahil edilmesini içerirken, Freud’un tarif ettiği yas son derece şahsi bir süreçtir. Birey kederiyle baş başadır. Freud’un değerlendirmelerinde, diğer insanların yas sürecine katılımına dair hiçbir referans bulunmaz ki bu da sonraki yorumcuları sürekli afallatan bir durumdur. *Yas ve Melankoli*’nin yayımlanmasından sadece birkaç yıl önce sosyolog Emile Durkheim yas tutmayı bireysel bir süreçtense toplumsal bir zorunluluk olarak tanımlamıştı; bir kayıpla yaralanan şahsi duyguların hareketinden ziyade, topluluğun dayattığı bir görev söz konusudur.” (Leader 2018: 70-71)

³⁸ Yasın insanlık tarihi boyunca hemen hemen her toplumda ve kültürde toplumsal bir yeri ve işlevi olduğuna dair iddia İngiliz antropolog Geoffrey Gorer’e aittir. Detaylı bir inceleme için bkz. (Gorer 1965)

sınırlandırılmıştır. Kültürden kültüre değişiklik göstermekle birlikte, birçok modern toplumda ölenin ardından gülmek, eğlenmek ve sosyal etkinliklere katılmak ahlâken uygun bulunmaz.³⁹ Bunun yerine, ölenin ardından ağlamak, cenaze töreni düzenlemek ve dua etmek gibi eylemler normal karşılanır ve özellikle ölenin yakınlarının bu eylemlerde bulunması teşvik edilir. İşte ölenin ardından geride kalanların sergilemesi toplum tarafından beklenen bu duruş yas olarak adlandırılır.

En temelde sosyal varlıklar olarak insanlardan beklenen, bir yakınlarının ölümüne kayıtsız kalmamalarıdır. Öyle ki, geleneksel toplumlarda “başkalarının ölümü karşısında tamamen kayıtsız kalan kişilerin etik anlamda bir eksikliği olduğu düşünül[ür].” (Cholbi 2022: 22) Bir yakınının ölümüne kayıtsız kalan kişilerin ölen kişiye bağlılığı, sevgisi ve saygısı sorgulanır ve bu kayıtsızlık utanç duyulacak bir tutum olarak değerlendirilir.⁴⁰ Özellikle ölüm ve ahiret vurgusu yapılan dinî inanışların baskın olduğu toplumlarda yas sürecinin sınırları daha belirgin ve yasa dair ahlâk kurallarının yaptırım gücü daha büyüktür. Bu tarz toplumlarda yasın doğal bir süreç olduğu kadar bir ahlâkî ödev veya görev olarak kabul edildiği görülür: “Ölümü ve ölmeyi ilgilendiren sosyo-kültürel normlar vardır. Bu normlar kayba karşı tepkilerimize ve yerine getirilmesi genellikle ölüye saygı olarak düşünülen cenaze işlerine dair sosyo-kültürel beklenti ve yükümlülükleri beraberinde getirir.” (Moore 2017: 28) Bu açıdan bakıldığında, yasın kişinin kendisini bağlayan duygusal boyutunun ötesinde bir de kişinin başka kişilerin gözündeki toplumsal konumunu bağlayan ahlâkî bir boyutu olduğu görülür. Bu nedenle,

³⁹ Yas sürecinin bir kültürden diğerine nasıl değişiklikler gösterdiğine dair detaylı bir inceleme için bkz. (Freud 2012c: 83-84; Şenyürek 2017: 594-598; Çolak ve Hocaoglu 2021: 59)

⁴⁰ Ölenin ardından yeterince ya da hiç yas tutmamanın bir utanç vesilesi olarak kabul edilmesinin ardında, geride kalanların öleni iyi temsil etmekle yükümlü olduğuna dair inanç yatar. Başkasının ölüp gittiği durumda, “yas tutan kişi [...] ölen başkasının anlamının yegâne kaynağı durumuna düşer.” (Spargo 2004: 26) Bu nedenle, ölenin ardından yas tutmak bir nevi ölenin itibarını korumak anlamı taşır. O hâlde, “yas çoktan kaybedilmiş olan başkasını hayali bir şekilde korumak anlamına geldiği ölçüde etiktir.” (Spargo 2004: 13)

yası bireysel bir duygulanım ve deneyim süreci olarak gören Freud gibi kuramcılarının düşünceleri oldukça indirgemeci düşünceler olarak ortaya çıkar:

Freud yası bireysel bir görev olarak görüyordu, oysa belgelenmiş her insan toplumu toplu yas ritüellerine merkezî bir önem verir. Yaşanan kayıp giyinme ve yeme içme alışkanlıklarında görülen değişikliklerden, oldukça stilize anma seremonilerine kadar uzanan törenler, gelenekler ve kodlar sistemi aracılığıyla topluluğun bünyesine işlenir. Bu sistem sadece ölen kişiyi ve onun ailesini değil, daha büyük sosyal grupları da ilgilendirir.

(Leader 2018: 13)

Yas araştırmacıları, yasin duygusal ve ahlâkî boyutları arasındaki bu farkı vurgulamak için, başkasının ölümüne verilen temel duygusal tepkinin “keder” olduğunu, yasin ise bu kederin dışı vuruluş biçimlerini imlemesinden dolayı özünde kamusal alanı ilgilendiren ahlâkî bir olgu olduğu düşünür. (Moore 2017: 28; Leader 2018: 29; Gross 2018: 63) Örneğin, Solomon’a göre, “ahlâkî bir duygu olarak” yas, duygusal boyutunun ötesinde, “sevilen birisinin kaybına verilen hem uygun hem de bir bakıma zorunlu bir tepkidir.” (Solomon 2004: 75) Bu tepkinin zorunlu olmasının ardında toplumca kabul gören davranış biçimlerinin o toplumda yaşayan bireyler tarafından içselleştirilmiş olması yatar. Buna göre, ölenin ardından yas tutmayan ya da yeterince yas tutmayan kişilerin ölene ihanet etmiş olacağı duygusu toplumda yerleştiği için kişiler yas tutmayı, ölen kişiye karşı bir borç olarak görme eğilimindedir. Bu bakımdan, yas konusu salt psikolojik bir mesele olmaktan çıkıp sosyolojik ve felsefî bir mesele hâlini alır. Cholbi, yasin bu boyutunu şu sözlerle vurgular:

Yas psikologlar ve psikiyatristler tarafından kapsamlı şekilde incelenmiş bir konudur. [...] Ancak yasa dair sorularımızın birçoğu doğası gereği betimsel değildir. Aksine bu sorular yası neden önemsememiz gerektiğine, yas tuttuğumuz için (kırgın olmak yerine) mutlu olup olmamamız

gerektiğine ya da yasin ahlâkî olarak zorunlu olup olmadığına dair felsefî sorulardır. (Cholbi 2022: 11)

Bir duruş olarak yasin felsefî boyutu, ölen ile yas tutan arasındaki kişilerarası ilişki üzerinden etik bir tartışmanın konusu olarak ortaya çıkar.

Başkasının ölümü sonrasında yas tutan kişi toplumsal konumundan bağımsız olarak kendi iç dünyasında ölen kişiyle ilişkisine dair bir sorgulamaya girişerek yine kendi etik konumuna dair bazı çıkarımlar yapabilir. Örneğin, geride kalan kişi, ölen kişi hâlâ hayattayken ona yaşattıkları veya yaşatamadıkları ile ilgili bir vicdan muhasebesi yaparak ona karşı borçlu hissedebilir. Bu borç için hesap soracak kişi artık karşısında olmasa da – hatta belki de sırf bu yüzden, yani bu borcu ödemenin imkânı sonsuza dek ortadan kalktığı için – geride kalan kişi, bu ölüm karşısında suçluluk bilinciyle şekillenmiş bir tutum takınabilir: “Ölüm durumunda, geride kalan ile ölen arasındaki bazı anlaşmazlıklar artık gün yüzüne çıkarılamayacak ya da karara bağlanamayacaktır. [...] Geride kalan öleni affedebilir, ancak bunun tersi mümkün değildir.” (Cholbi 2022: 56) Bu bakımdan, yas sürecinde hissedilen keder, yas tutan kişinin ölen kişiye karşı hissettiği sorumluluk ve buna bağlı gelişen suçluluk duygusunun bir yansıması olabilir. Kübler-Ross benzer bir gözlemini şu sözlerle ifade eder: “Eğer bir kişi yas tutarsa, dövünürse, saçını başını yolarsa ya da yemek yemeyi reddederse, bu sevdiği kişinin ölümüne dair duyduğu sorumluluk duygusuyla öngördüğü cezalandırılmayı hafifletmek için yapılan bir kendini cezalandırma girişimidir.” (Kübler-Ross 2010: 14) Öyleyse, yas sürecine hâkim olan bu suçluluk duygusu kaynaklı etik duruş, yas tutan kişinin ölen kişinin isteklerini zamanında yerine getirememesinden kaynaklanabilir. Buna ek olarak, “kaybettiğimiz kişiyle yaşadığımız sorunlar ve bunların çözülmemiş olması da uzun süre kendimizi suçlayıcı yas tepkileri yaşamamıza sebep olabilir.” (Zara 2011: 76) Bir etik duruş olarak yas, geride kalan kişinin ölen kişinin ölümünden doğrudan ya da dolaylı olarak sorumlu olmasından da kaynaklanabilir. Kasten ya da kaza eseri bir kişinin ölümüne sebep olmak,

kişinin önce suçluluk duymasına, sonra vicdan azabı hissetmesine ve bunun neticesinde ölenin ölümünün acısını kendisinden çıkarmak istemesine sebep olabilir. Bu nedenle de bu kişinin tuttuğu yas, onun kendini cezalandırarak bir nebze de olsa adaleti tesis etme yöntemi olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere, başkasının ölümünden doğrudan sorumlu olsun ya da olmasın, bir kişinin ölenin ardından sorumluluk, suçluluk ve borçluluk hissederek yaşamına eskisi gibi devam etmeyi reddetmesi ve bunu bir kefaretil bilinciyle kendisini cezalandırma yöntemi olarak yapması, yasin etik duruş boyutunun altını çizerek. Yası bir etik duruş olarak anlamak ise ancak etiğin kavramlarıyla mümkün olacaktır. Özellikle Emmanuel Levinas'ın başkasıyla asimetrik ilişkiyi, öznenin başkası karşısındaki edilginliğini, özgürlüğü askıya alan sorumluluğu, başkasının yaşam hakkının üstünlüğünü ve başkasının ölümünün önceliğini vurgulayan etik kuramının özgün kavramları bu anlamlandırma için oldukça uygundur. Bu nedenle, çalışmanın takip eden bölümlerinde Levinas'ın etik düşüncesinin öne çıkan kavramları açıklanacak ve bu kavramlar ışığında yas bir etik duruş olarak değerlendirilecektir.

3.1. Ben ve Başkası: Levinas'ın Kavramlarına Genel Bakış

Litvanya asıllı Fransız düşünür Emmanuel Levinas yirminci yüzyıl kıta felsefesine yön veren en önemli düşünürlerden birisidir. Düşünceleri ve ortaya koyduğu eserlerle fenomenoloji, varoluşçuluk ve etik disiplinlerinin kesiştiği noktada duruyor olsa da Levinas her şeyden önce bir etik filozofu olarak tanınır. (Nemo 2016: 296; Gözel 2011: 17) Levinas'ın düşünsel yolculuğunun izini İkinci Dünya Savaşı'nı baz alarak üç temel dönemde sürmek mümkündür. Levinas, savaş öncesi gençlik yıllarında, özellikle de Freiburg Üniversitesi'nde geçirdiği kısa sürede, Husserl ve Heidegger'in öğrencisi olur ve onların fenomenolojisinden büyük ölçüde etkilenir. Daha sonra bu iki filozofun önemli eserlerini Fransızcaya çevirerek hem onların Fransa'da tanınmasına aracı olur hem de

kendisini Fransız felsefî çevrelerinde görünür kılar. (Levinas 2004: 222; Derrida 1999: 10; Mosées 2005: 326; Demir Güneş 2019: 155-156; Direk 2021: 126) Avrupa’da faşizmin ve Yahudi karşıtlığının yükselişe geçtiği savaş öncesi yıllarda kendisi de bir Yahudi olan Levinas’ın ilgisi Alman fenomenolojisinden Fransız varoluşçuluğuna kayar. Bu süreçte Fransız düşünür Jean-Paul Sartre’in da etkisiyle (Levinas 2016: 264; Kearney 1984: 52-53), Levinas sorumluluk ve özgürlük gibi varoluşçu konulara kafa yorar ve bu konularda eserler verir. Savaş sonrası dönemde ise, savaşın da getirdiği yıkımla doğrudan alakalı olarak, Levinas’ın düşüncesine etik-teolojik tartışmalar hâkim olur. Levinas bu dönemde etiğin, felsefe tarihi boyunca ilk felsefe olarak kabul edilmiş metafizik (Aristoteles ve Descartes) ve ontolojiyi (Heidegger) dahi önceleyen bir alan olması gerektiğini keşfeder ve bunu şu sözlerle vurgular: “başkasıyla etik ilişkinin en az ontoloji kadar, hatta belki ondan daha fazla, temel ve kökensel olduğunu düşünüyorum.” (Levinas 2016: 274) Levinas’ın “başkasını” merkeze alan etik kuramı, onun fenomenoloji-varoluşçuluk eksenindeki düşünceleriyle kitabî düşünceyi⁴¹ ustaca harmanladığı oldukça özgün bir kuram hâlini alır ve çağdaş düşünürler üzerinde önemli bir etki bırakır.

Şüphesiz ki Levinas’ın fenomenoloji, varoluşçuluk ve etik alanlarındaki düşüncelerini anlayabilmek için onun üzerindeki Heidegger etkisine⁴² ayrı bir parantez açmak gerekir. Levinas, 1928-1929 yıllarında Freiburg Üniversitesi’nde seminerlerine katıldığı ve onun fenomenoloji ile tanışmasını sağlayan Heidegger’in büyüüne öyle kapılmıştır ki gençlik döneminde yayımladığı eserler arasında en dikkati çekenler Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ını yorumladığı eserler olur. Öyle ki Levinas, *Varlık ve Zaman*’dan bahsederken “o, felsefe tarihinin en güzel dört beş kitabından biridir” (Levinas 2016: 304) ve “Benim Heidegger’e hayranlığım onun bilhassa *Varlık ve Zaman*’ına duyulan bir hayranlıktır” (Levinas 2016: 304-305) gibi ifadeler kullanır.

⁴¹ Levinas kitabî düşüncenin etik kuramı üzerindeki etkilerini şu sözlerle teyit eder: “Kitabî düşünce, insanlararası alana ilişkin etik okumamı belli bir noktaya kadar etkilemiştir.” (Levinas 2018: 269)

⁴² Heidegger’in Levinas üzerindeki etkilerine dair daha detaylı bir tartışma için bkz. (Rolland 2003: 7-8)

Bernasconi, Heidegger'in düşüncelerinin Levinas'ın felsefesi üzerindeki etkilerini belki de en açık şekilde ortaya koyan bir anısını şu sözlerle dile getirir: "Levinas ile Ocak 1986'da Roma'da karşılaştığımı hatırlıyorum. Ona, Essex Üniversitesi'ndeki öğrencilerime kendi felsefesini öğrettiğimden bahsettiğimde tepkisi: Fakat, Heidegger okumuşlar mı? oldu." (Bernasconi 2010: 723) Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere Levinas kendi felsefesine büyük ölçüde Heidegger'in düşünceleriyle diyaloga girerek şekil verdiğini kabul eder. Her ne kadar Heidegger'e olan borcunu⁴³ reddetmese de Levinas'ın felsefesini her anlamda Heidegger'in fikirlerinin bir olumlaması biçiminde okumak yanlış olur. Özellikle Avrupa'da nasyonal sosyalizmin yükselişe geçtiği dönemde Heidegger'in Nazi Partisi üyesi olması ve Freiburg Üniversitesi'ndeki rektörlük görevi süresince Yahudilere karşı dışlayıcı bir tutum takınması, Levinas'ın üzerinde büyük bir hayal kırıklığı yaratmış ve onun Heidegger'in düşüncelerine sırt çevirmesine sebep olmuştur.⁴⁴ Öyle ki *Varoluştan Varolana* isimli eserinde Levinas, "Heidegger'in felsefi ikliminin terk edilmesi gerektiğini" (Levinas 1995: 19 akt. Acar 2016: 94) savunur. Gözel, Levinas'ın olgunluk döneminde Heidegger'in düşüncelerini karşısına alma kararlılığını "başlangıç motivasyonu itibarıyla Levinas'ın felsefesi; varlığı ve ontolojiyi, dolayısıyla Heidegger'in düşüncesini aşma çabasıdır" (Gözel 2011: 20) sözleriyle ifade eder. Levinas, bu düşüncesini İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra fenomenolojiden etiğe sert bir geçiş⁴⁵ yaparak hayata geçirmiş olsa da onun etik kuramında da Heidegger'le hesaplaşmasından izler bulmak mümkündür.

⁴³ Kariyerinin son dönemlerinde Levinas, kendisi gibi çağdaş düşünürlerin Heidegger'e olan borcunu "pişmanlık duyulması bir borç" olarak niteler: "günümüzün bütün çağdaş araştırmacıları ona bir şeyler borçludur ve bu borçluluktan da çoğunlukla pişmanlık duyarlar." (Levinas 2014: 11)

⁴⁴ Nazi soykırımı sırasında Litvanya'daki ailesinin birçok üyesini kaybeden ve kendisi de bir süre Fallingbostel esir kampında tutulan Levinas, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Alman zulmüne dair şu yorumda bulunur: "Çoğu Almanı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i bağışlamak zordur." (Levinas 2017: 59) Levinas'ın, Heidegger'in nasyonal sosyalist eğilimlerine getirdiği eleştiriler "Dehşeti Onaylar Gibi" başlığıyla yayımlanmıştır. (bkz. Levinas 2016: 87-90) Levinas ile Heidegger arasında Nazizm ve Yahudi soykırımı üzerinden yaşanan gerilime dair detaylı bir inceleme için bkz. (Demir Güneş 2020: 4-7; Spargo 2016: 84-86)

⁴⁵ "Savaş sonrasında bir gün aniden karşısına çıkan Talmud yorumcusu Monsieur Choucahi ile sohbetleri, Levinas'ın çocukluğunda aldığı sinagog eğitiminden beri ilgilenmemiş olduğu Yahudi Talmud geleneğiyle

Levinas etik kuramıyla doğru ve yanlış davranışın ilkelerini belirlemenin ötesinde etiğe bir “ilk felsefe” (prima philosophia) statüsü kazandırmayı amaçlar.⁴⁶ *Sonsuza Tanıklık* isimli eserinde bu amacını şöyle özetler: “benim kişisel amacım, anlamın [...] kökenini [...] insanlararası ilişkide teşhis etmeyi denemektir.” (Levinas 2016: 269) Bu amacın arkasında Levinas’ın insanın dünyadaki varoluşunu en temelde ve zorunlu olarak kişilerarası bir varoluş olarak görmesi yatar. Kişinin başkalarıyla ilişkisi, yaşamının başladığı andan ölümüne kadar geçen sürede onun varoluşunu belirleyen ve şekillendiren en temel unsurdur. Başka bir deyişle, kişinin başkalarıyla birlikte varoluşu onun özünü önceler ve hatta kurar.⁴⁷ Başkasıyla zorunlu bir ilişkisellik içerisinde olmak kişinin özgürlüklerinin sınırlarını belirleyen ve onu sorumlu kılan bir etken olarak ortaya çıkar. Özü itibarıyla Heidegger’in belirlediği Dasein’in varoluşunun “dünya-içinde birlikte-varolma” kipini çağrıştıran bu görüşün Levinas düşüncesinde önemli bir farkı vardır. Heidegger için Dasein’in ilişkiselliği ve dünya-içinde birlikte-varolduklarına ihtimam göstermesinin, onun ölüme-doğru-varlığının getirdiği kaygıyı baskılamak gibi işlevsel bir rolü vardır. Kendi ifadesiyle, Heidegger için “ihtimam-göstermenin yapı momenti [...] ‘kendini-önceleme’[dir].” (Heidegger 2018: 356) Levinas içinse bu ilişkisellik bütün işlevselliğin ötesinde ilkseldir ve onun yapı momenti, Heidegger’in dediğinin tam aksine, “başkasını-öncelemedir”. Levinas kişilerarası ilişkinin başkasını önceleme karakterini ve bu şekilde kişinin özünü kuran işlevini şu sözlerle vurgular:

Öznelerarası ilişki bakışımı olamayan (asimetrik) bir ilişkidir. Bu anlamda ben, karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam

taptaze bir ilişki kurmasına yol açmıştır.” (Direk 2021: 134) Bu ilişki Levinas’ın etik kuramını temelden etkilemiştir.

⁴⁶ Levinas’ın etiğin kökensel oluşuna yönelik vurgusuna dair bir değerlendirme için bkz. (Gondek 2021: 66)

⁴⁷ Levinas’ın bu düşüncesinde Sartre’ın izlerini görmek mümkündür. Sartre, *Varoluşçuluk* isimli eserinde varoluş ile öz arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini şu sözlerle ifade eder: “Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.” (Sartre 2005: 63)

da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tabiyim ve esasen bu anlamda özneyim. (Levinas 2016: 332)

Görüldüğü üzere, Levinas'ın etik düşüncesi “başkası” merkezlidir. Levinas bunu “başkasının varolma hakkı benimkinden önce gelir” (Levinas 2016: 272) sözleriyle ortaya koyar. Ona göre, gerçek anlamda etik bir davranış, kişinin kendi conatus'unu askıya alarak başkasının conatus'una ayrıcalık tanıdığı türden davranıştır. Öyle ki Levinas “etikten bir ‘çıkar gözetmezlik’ olarak” (Levinas 2016: 279) söz eder. Çıkar gözetmezlikten kasıt, başkasına karşı sorumluluk bilinciyle özgürlüğünü askıya alan kişinin, bu eylemi başkasının da aynı eylemde bulunup bulunmadığına bakmaksızın yerine getirmesi, yani sorumluluğunu hiçbir şarta ve beklentiye bağlamaması, her ne pahasına olursa olsun onu azami seviyeye çıkarmaya gayret göstermesidir: “Hepimiz tüm diğerlerinden sorumluyuz – ama ben tüm diğerlerinden daha fazla sorumluyum.” (Levinas 2016: 280) Etik bir özne de başkası ile ilişkisinde kendisini daima başkasına tabi gören, başkasına karşı sorumluluğunu özgürlüğünün üstünde tutan öznedir. Levinas bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder:

Etik ‘ben’, tam da, başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önde gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. [...]
Sorumlu olanın ‘ben’ olduğumu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim.
(Levinas 2016: 276)

‘Ben’ ile ‘başkası’ arasındaki bu asimetrik etik ilişki, bireylerin kendi varoluşlarıyla ya da dış dünyayla olan ilişkilerinden daha önce gelir. Levinas'ın kişilerarası etik ilişkiyi felsefenin temel kaygısı yapma çabası da bundan kaynaklanır: “İnsanın başkasıyla etik ilişkisinin, nihai olarak, insanın kendisiyle ontolojik ilişkisini (egoloji) veya dünya diye adlandırdığımız şeylerin bütünüyle olan ilişkisini (kozmojoloji) öncelediğini göstermeyi deniyorum.” (Levinas 2016: 269) Hatta Levinas için başkasına karşı etik sorumluluk

kökenseldir: “insanın başka biri için ilksel sorumluluğundan bahsediyorum.” (Levinas 2016: 286) Öyle ki ‘ben’ denilen şeyin temelinde bile bu sorumluluk yatar. Başka bir ifadeyle:

Ben’in Başkası’nın tüm hatalarından ve onun başına gelebilecek her tür felaketten dahi sorumlu olduğu bu anlayışa göre Ben, adeta seçilmiş gibi, yeryüzünde tekmiş gibi dehşet verici bir yükü yüklenir. Ben’in biricik oluşu bu kez onu dünyanın merkezi kılmaz, tam tersine neredeyse tüm dünyanın yükünü onun omuzlarına yükler. Ben’in ne yaparsa yapsın sona erdiremeyeceği, üstelik Başkası’nın Ben’e karşı tutum ve davranışlarından bağımsız olan bu sorumluluk, Ben’i etik özne kılan, onu gerçek anlamda insanlaştıran tek şeydir. (Acar 2016: 105)

Dahası, kişiyi etik bir özne yapan başkasına karşı sorumluluğu ne devredilebilir ne de tüketilebilirdir. Etik birey başkasına karşı her zaman, ‘kendi pahasına’ sorumludur: “Başkası karşısındaki inkâr edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir ‘ben’ yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına – merkezî konumumdan feragat etmek için – kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir ‘ben’ hâline gelirim.” (Levinas 2016: 276) Etik bir özne kendisini gönüllü olarak başkasının rehinesi (otage) konumuna getirir ve ölene kadar orada tutar:

Rehin olarak öznellik. Bu mefhum, kendisinden itibaren ben’in kendinde mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı veyahut da hitamı olarak belirlediği konumu altüst eder. Ben’in köken – veya kökenin anımsama yoluyla yeniden toparlanması – olacağı *aynı*’daki bu çakışma, bu mevcudiyet, daha en başta, *başka/sı* tarafından bozuma uğratılır. Kendine yaslanan özne, sözsüz bir suçlama tarafından tahtından indirilir. [...] Ben’in konumu, daha en başta, konumsuzluktur, yoksa *conatus essendi* [varlıkta direktme] değil; onun konumu daha en başta tam da eza’nın şiddetinin kefareti ödeyen şu

rehin olarak [başkasının] yerinde-olma'dır. Öznenin töz-süzleşmesini, şeylikten-çıkmasını, varlıktan-soyunmasını, tabiiyetini, [velhasıl] özneliğini bu terimlerle düşünmek gerekir. O, aküzatifte, özgür olmadan evvel sorumlu oluşuyla saf kendidir. (Levinas 2012: 277)

Levinas'ın bu tespitinde kullandığı terimler dikkatli incelendiğinde onun felsefe tarihinden birçok düşünürle üstü kapalı bir hesaplaşmaya girdiği görülür. Bu düşünürlerin en önemlilerinden biri Spinoza'dır.⁴⁸ Levinas açık bir şekilde Spinoza'nın varoluşun temel ilkesini "conatus", yani "insanın kendini koruma çabası" (Spinoza 1996: 105) olarak belirlemesine karşı çıkararak bu temel ilkenin "sorumluluk" olduğunu ima eder. Hatta bir adım daha ileri giderek "insan özü itibarıyla *conatus* değildir, başkası tarafından rehin alınmadır." (Levinas 2014: 27) ifadesini kullanır.

Levinas için başkasıyla birlikte var olmak, onunla yüz yüze gelmek kaçınılmaz olarak başkasından sorumlu olmaktır. Bu sorumluluk, başkasının sorumlu hissetmesine bağlı olmaksızın daima geçerlidir, çünkü sorumluluk başkası ile ilişkinin ön şartı olarak anlaşılır. Başkası ile ilişki de kişinin özünü tesis ettiği için sorumluluk "özne" oluşun yapıtaşı olarak ortaya çıkar. Levinas'ın kendi sözleriyle anlatmak gerekirse:

sorumluluktan özneliğin özsel, ilksel, temel yapısı olarak söz ediyorum. Çünkü özneliği etik terimleriyle betimliyorum. Burada etik, öncel olan varoluşsal bir zemine sonradan eklenen bir şey değildir; öznel olanın ilmeği sorumluluk olarak anlaşılan etikte görülür. [...] Sorumluluğu başkasından sorumluluk olarak, dolayısıyla da benim işim olmayan ve hatta benimle ilgili olmayan şeyden sorumluluk olarak anlıyorum. (Levinas 2016: 330)

⁴⁸ Levinas'ın Spinoza'ya getirdiği eleştiriler üzerine yapılan detaylı bir inceleme için bkz. (Elmas 2019: 537-538)

Levinas'ın bu sözleri yine Heidegger'e bir cevap niteliği taşır. Heidegger'in temel ontolojisinde kişinin başkasıyla ilişkisi, onun kendi varlığıyla ilişkisine bir eklenti olarak ele alınır. Başka bir ifadeyle, Heidegger için, Dasein'ın başkasıyla-birlikte-varoluşu onun kendi varlığının özünü kavraması için bir araç işlevi görür ve bu nedenle ontolojik bir meseledir. Levinas ise Heidegger'in bu görüşünü kişinin “kendi varlığına zincirlenmesi” (Levinas 2003: 34; Bernasconi 2005: 107; Direk 2005: 12; Gözel 2011: 19) olarak değerlendirir ve bu durumun özne oluşu bir engel teşkil ettiğini savunur.

Levinas'a göre, kişiyi özne yapan a priori bir öz yoktur. Levinas'ın tarif etmeye çalıştığı, kendi üzerine kıvrılan, müstakil bir Kartezyen öznenen ziyade, yalnızca ve zorunlu olarak başkasıyla ilişkisellikten doğan bir öznedir. O hâlde, ben'in özne olabilmesinin tek yolu “varlıktan kaçıştır” (l'évasion de l'être). (Levinas 2009: 59)⁴⁹ Varlığı her zaman özel türden bir varolan olan Dasein üzerinden ele alan Heidegger'in aksine, Levinas'ın terminolojisinde özne olmanın koşulu olarak kendisinden kaçılması gereken “varlık” var olanlardan bağımsız, ayrı bir yerde durur. Levinas var olanlardan bağımsız, yani “öznesiz” ve bu nedenle de sınırsız olan bu varlığa “il y a” adını verir: “Olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan ‘içten içe yapıp tükenişi’ni il y a olarak adlandırıyoruz. Il y a, kişisel bir biçime bürünmeyi reddedişiyle, ‘genel olarak olmak’tır.” (Levinas 2016: 50)⁵⁰ İşte bilinç, bu soyut, anonim “var” durumundan çıkılıp başkasıyla ilişkiye girildiğinde somut bir biçimde ortaya çıkar. Levinas'ın terminolojisinde bu belirsizden belirliye geçişi karşılayan kavram “hipostaz”dır. *Zaman ve Başka* isimli eserinde hipostaz kavramını şu sözlerle ele alır: “Bilinç, var'ın anonim teyakkuz hâlinde bir kopuştur; zaten bir

⁴⁹ Levinas'ın “varlık” kavramına yüklediği anlamın, onun Fransız varoluşçuluğu okumaları üzerinden şekillendiği açıkça görülür. Öyle ki “Levinas varlığı kişinin ıstırap duyduğu, içinde boğulduğu, altında ezildiği, karşısında bulantı duyduğu ... bir şey, dolayısıyla tasfiye edilmesi, alt edilmesi, aşılması ... gereken bir şey olarak tasvir eder.” (Gözel 2011: 47)

⁵⁰ Levinas'ın “il y a” kavramına yüklediği anlamların daha detaylı bir incelemesi için bkz. (Blanchot 2010: 560-561)

hipostazdır; bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği bir duruma gönderme yapar. Bunun *niçin* ortaya çıktığını apaçık bir biçimde açıklayamayacağız: Metafizikte fizik bulunmaz.” (Levinas 2005: 70) Hipostaz sonucunda ortaya çıkan “bilinç”, henüz başkasıyla karşılaşmamış, sadece var olma eylemini üstlenmiş, yalnız, tekil ve ilişkisiz benlik olarak düşünülebilir. “Amaçsız, isimsiz olan bu bilinç, ‘saf edilgenlik’tir.” (Brody 2021: 116)

Heidegger’in “fırlatılmışlık” kavramının yarattığı olumsuz çağrışımların aksine, hipostaz tekil var olanın varoluşunu üstlenmek yoluyla var (il y a) üzerinde hakimiyet kurduğu ilk özgürlük edimidir. (Levinas 1995: 67-70) Ancak hipostaz sonucu ortaya çıkan “ben” henüz “özne” statüsü kazanmış değildir. Levinas’ın anlayışına göre özne olabilmek için “ben” tekil ve ilişkisiz durumundan başka “benler” aracılığıyla çoğul ve ilişkili bir duruma geçmelidir. Levinas bu geçişe “aşkınlık” (transcendence) adını verir. Levinas’ın terminolojisinde aşkınlık, felsefe tarihinde bu sözcüğe yüklenegelmiş anlamların aksine, metafizik ve teolojik bağlamlarının dışında düşünülmelidir. Başka bir deyişle, “Levinas’ın aşkınlık tasavvuru, soyut, düşünümsel ve temaşa temelli değildir. Levinas’ta aşkınlık, *etik sorumluluk içerisinde*, yani ben-başkası ilişkisinin *müşahhas* ve *şahsi* yapısı içerisinde gerçekleşir. Aşkınlığın yeri etik ilişkidir.” (Gözel 2011: 21) Aşkınlık teriminden anlaşılması gereken, benliğin yitirilmesi de değildir. Tam aksine, “Levinas’ın istediği şey ben’in hem olgusalılığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka hâline geldiği bir aşkınlıktır.” (Direk 2003: 45) O hâlde, aşkınlık kişinin ontolojik ‘ben’den kaçıp kişilerarası düzlemde etik ‘özne’ olmasıyla somutluk kazanan bir olgudur.

Levinas, başkasıyla ilişkiyi ontolojik bir zeminde ele almanın, bu ilişkiye özünde var olmayan benci(l) bir hiyerarşi yüklemek anlamına geldiğini savunur. Bu nedenle ontolojiyi bir “güç felsefesi” ve “adaletsizlik felsefesi” olarak tanımlar. (Levinas 1969: 46) Hatta bir adım ileri giderek ontolojiye hak ettiğinden fazla önem verilmiş olmasının,

Batı düşünce sistemlerine yerleşmiş dogmaların başlıca sebeplerinden olduğunu iddia eder. “Ontolojizm” ismini verdiği bu takıntıya getirdiği eleştiriyi *Kaçış Üzerine* isimli eserinde şu sözlerle ifade eder:

En geniş anlamıyla ontolojizm, her düşüncenin temel dogması olarak kalmıştır. İnceliklerine karşın bu düşünceler, ancak varolanın veya var diye bilinenin (*ce qui existe ou est censé exister*) düşünülebileceği veya deneyimlenebileceği yollu basit ve temel ilkenin tutsağı olmuşlardır.

(Levinas 2003: 41)

O hâlde, çağdaş felsefecilere düşen görev, bu “neyse o olan”, hususi ve müstakil varlık takıntısından kurtulmak, özneyi soyut ve anonim varlıktan yola çıkarak değil, somut ve umumi var olanlardan yola çıkarak anlamlandırmaya çalışmaktır. Levinas’a göre, bu varlıktan kaçış adaletin de temelinde yatan şeydir.⁵¹ Zira kişinin kendi varlığı söz konusu olduğunda tam anlamıyla adaletli davranması mümkün değildir. Aksine, adaletin özünde çıkar gözetmez bir sorumluluk bilinci yatar. O hâlde, adalet gibi en az iki kişinin birbiri arasındaki ilişkiyi ilgilendiren konuları aydınlatmada Heidegger’in temel ontolojisi yetersiz kalacaktır. Bütün bu nedenlerden ötürü, Levinas için “başkasıyla ilişki varlıkbilim değildir” (Levinas 2016: 82); başkasıyla ilişki etik bir mesele olmalıdır.

Levinas’ın, etiği metafizik ve ontoloji gibi felsefi disiplinlerin önünde tutması onun hakikat tanımını da önemli ölçüde etkiler. Levinas hakikat denilen şeyin soyut bir kavram olmadığını, aksine kişilerarası ilişkide kendini gösteren bir şey olduğunu söyler. Bu kişilerarası ilişki ‘ben’ ile ‘başkasının’ aynı düzlemde, yan yana olduğu anlamına gelmez. Aksine, “kişilerarası ilişkide, benle başkasını bir arada değil, yüz yüze düşünmek söz konusudur.” (Levinas 2016: 323) Bu sözde geçen “yüz yüze düşünmek” ifadesini anlamak, Levinas’ın etik kuramının en temel bileşenlerinden olan “yüz” kavramını

⁵¹ Levinas’ın adalet anlayışına dair detaylı bir inceleme için bkz. (Direk 2013: 137-152)

özümsemekten geçer. Levinas için yüz, etik bir alandır. Yüz, algılama amacıyla bakılan bir şey olmamalıdır; aksine başkasının yüzüne saf bir sorumluluk bilinciyle bakan kişi onu bütün niteliklerinden soyutlanmış bir şekilde görecektir. Levinas'ın kendi ifadeleriyle anlatmak gerekirse:

Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir. (Levinas 2016: 326)

Buradan da anlaşıldığı üzere, başkasının yüzü bağlamını kaybettiği müddetçe ona bakan özne etik özne hâline gelir. Başkasının yüzü genel nitelikleri, üzerindeki organlar ve taşıdığı ifadeden bağımsız olarak, yalnızca başkasının yüzü olması açısından anlam taşır. Başka bir ifadeyle, “yüz kendi başına anlamdır.” (Levinas 2016: 326) Yüze karşı söylenen söz, konuşma ve yanıt verme bir çeşit sorumluluk göstergesidir. Başkasının yüzü etik özneye başkasına karşı sorumluluğunu, borçluluğunu hatırlatır.⁵² Bu sorumluluk ve borçluluk duygusu, başkasının sorumlu hissetmesine bağlı olmaksızın gelir. Levinas'ın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, “başkası bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk *yüklenmek* mecburiyetinde olmasam da ben ondan sorumlu olurum; onun sorumluluğu *üzerime kalır*. [...] Yüz, benden ister, bana emreder.” (Levinas 2016: 331-332) Başkasına karşı sonsuz şekilde sorumlu ve borçlu olmak etik özneye yaşam motivasyonunu sağlar. O, yaşamı boyunca sorumluluğuna sadık kalmak ve başkasına etik borcunu ödeyebilmek için çabalamalıdır.

⁵² Levinas'ın yüz ile sorumluluk arasında kurduğu ilişkiye dair daha detaylı bir tartışma için bkz. (Mortley 2000: 27-28)

3.2. Zaman, Ölüm ve Öznenin Edilginliği

Levinas'ın zaman ve ölüme dair görüşlerine onun en önemli yapıtlarından olan *Ölüm ve Zaman*'da rastlanır. Adından da anlaşılacağı üzere bu eser, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eseriyle bir hesaplaşma içerir. Levinas, eserin “Zorunlu Bir Geçit: Heidegger” bölümünün başlığından da anlaşılacağı üzere zaman ve ölüm anlayışını kısmen Heidegger'in görüşleri üzerine, kısmen de onun karşısına konumlandırır. Yine eserin “Heidegger'in Berisinde: Bergson” başlıklı bölümünde tartışıldığı üzere, Levinas hem kendisinin hem de Heidegger'in zamana dair fikirlerinin anlaşılması için Fransız düşünür Henri Bergson'un zaman felsefesinden geçmenin zorunlu olduğunu vurgular.⁵³ Aynı eserin diğer bölümlerinde ise Levinas “Heidegger'in yaptığı gibi zamanı ölümden yola çıkarak düşünmek” yerine “ölümü zamandan yola çıkarak düşünmek” (Levinas 2014: 125) gerektiğini tartışır.

Levinas, zaman ile ilgili sorgulamalarına gerçek anlamda zamanı (süre) tanımlamanın mümkün olmadığı tespitiyle başlar. Ona göre zaman, bir varlık olarak ele alınamayacak kadar soyut ve bir o kadar da değişken bir olgudur. Bu nedenle Levinas, Bergson'un⁵⁴ düşüncelerini anımsatan bir biçimde, “zaman” sözcüğü yerine “zamanın süresi” (Levinas 2014: 9) ifadesini kullanır. Bu tercihin arkasında yatan temel sebep Levinas'ın saatlere, dakikalara, saniyelere bölünerek ölçülen zamanın insan ürünü, yapay, indirgemeci ve zorlama bir sınıflandırma olduğuna inanmasıdır. Oysa “süre sözcüğü,

⁵³ Levinas, Richard Kearney'e verdiği bir röportajda, Bergson'u “düşüncelerini etkileyen ilk çağdaş filozof” (Levinas 1986: 13) olarak tanımlar.

⁵⁴ Zaman ile süre ayrımını ilk vurgulayan düşünür olan Bergson'a göre, zaman niceliksel ve nesnel-mekânsal, süre ise niteliksel ve öznel-psikolojik olgulardır. İnsanlar tarafından somut bir biçimde deneyimlenen şey zaman değil, süredir. Bu nedenle, Bergson hayatı “hareketliliğin ta kendisi” (Bergson 1986: 170) şeklinde tanımlar. Süre, zamandan anlaşıldığı gibi sabit noktaların bir araya gelerek oluşturduğu bir şey değil, aksine devamlılık ve kesintisizlik arz eden bir şeydir. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal sınıflandırmalar sürenin doğasına aykırıdır; aksine süre geçmiş, şimdi ve geleceğin bir bütün olarak içerildiği sürekli bir akış hâlidir ve yalnızca sezgisel olarak kavranabilir: “şimdiki hâl ile evvelki hâller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuurlarımızın aldığı bir tevali (sürüp gitme) biçimidir.” (Bergson 2017: 76)

akış, akım gibi sıvı bir şey düşündürüp zamanın ölçülebileceği olasılığını sunan sözcüklerden kurtulmamızı sağlar (ölçülen zaman, saatlerin zamanı asıl zaman değildir).” (Levinas 2014: 10) Levinas’ın bu yaklaşımı, Bergson’un zamanı “gerçek sürenin sembolik imgesi” (Bergson 1960: 125) şeklinde tanımlamasıyla bire bir örtüşür. Her iki düşünüre göre de öznel tarafından deneyimlenen zamansallık, “sürüp gidişi” sezgisel yolla kavramaktır.⁵⁵

Levinas’ın Bergson analizine göre, gerçek olan süreyi yapay olan zamana dönüştürmenin arkasında, bilimsel düşüncenin mekânsallaştırma dayatması yatar. Batı medeniyetine hâkim olan süreyi zamana indirgeme eğiliminin kökeni, Aristoteles’in⁵⁶ zamanı “hareket sayısı” olarak tanımlamasına kadar uzanır ve bu indirgemeci anlayış Antik Çağ’dan bu yana bilim yapmayı mümkün kılmıştır. Levinas’ın sözleriyle, “Bergson’a göre çizgisel zaman mekânlaştırmadır; bu madde üzerine eylemde bulunma amacıyla zamanın mekânsallaştırılmasıdır; bu da aklın eseridir.” (Levinas 2014: 65) Zamanı mekâna indirgeyerek bir ardışıklık çerçevesinde anlamak, Levinas’ın “kökensel zaman” adını verdiği “sürenin” doğasına bir tezat teşkil etmektedir. Levinas bu tezadı, “ardışık zamansallığın paradoksal eşzamanlığı” (Levinas 2014: 42) sözleriyle vurgular. Süreyi daha kolay anlaşılır kılmak için zorla mekânsal bir forma sokmak, gerçek “sürenin” maskelenmesi anlamını taşır.⁵⁷ Kökensel zamanda anların peş peşe gelmesinden ziyade “her an bütün geçmişin yükünü taşır ve de geleceğe gebedir.”

⁵⁵ Çağdaş Fransız düşünür Gilles Deleuze, Bergson’un Levinas’ı da önemli ölçüde etkileyen “süre” anlayışını şu sözlerle özetler: “insanın zamansallığı, uzamsal olmayan başka tür bir zaman anlayışını gerektirir. Bergson, dışsal zaman tarafından üzeri örtülen, ama içsel yaşantılarımızda kendini dolaysızca gösteren, bilince özgü bu heterojen zamana, yani ‘süre’ye sezgi yoluyla ulaşır. Süre sayıyla ölçülemez, uzayın terimleri ile ifade edilemez olan gerçek zamandır.” (Deleuze 2010: 26)

⁵⁶ “Aristoteles zamanı, durmaksızın önümüzden sırayla geçen bir dizi an olarak ifade eder [...]. Sanki her iki yönde sonsuza kadar uzanabilen bir sayı doğrusu üstündeyizdir. Hâlihazırda bu sayı doğrusu üzerinde işgal ettiğimiz bir nokta, şimdiki zamana tekabül eder. Ardımızda bıraktığımız tüm anlar, geçmiştir ve önümüzde uzanan tüm anlarsa, gelecektir.” (Adkins 2020: 95)

⁵⁷ Adkins’e göre, Heidegger zamanı bir “anlar dizisi” olarak kavramıştır. “Bu zaman kurgusunda, tüm yitimsellik modları, şimdiki zamanın modülasyonlarıdır. Gelecek, henüz varlığa gelmemiş bir şimddir. Geçmişse, yitip gitmiş ve artık var olmayan bir şimddir ve şimdi, hâlihazırda andır.” (Adkins 2020: 94-95) Levinas’ın zaman konusundaki Heidegger eleştirisi de tam olarak bu noktaya, Heidegger’in zamanı bir “dizi” olarak mekânsallaştırmasına yöneliktir.

(Levinas 2014: 65) Levinas için zamanın süreçsel bir karaktere sahip olması fenomenlerin “neliğine” dair bir saptamada bulunmayı da imkânsız kılar. Çünkü mekânsallaştırılmamış kökensel zamanda nesneler sabit bir “olma” hâinden ziyade sürekli bir “oluş” hâindedir. Levinas’ın sözleriyle, süre “[h]er an oradadır ve hiçbir şey kesin değildir; çünkü her an geçmişini yeniden yapılandırmaktadır.” (Levinas 2014: 65) Bu anlayışa göre, var olanlar dünya içinde belli bir zaman diliminde öylece, müstakil hâlde bulunup sonra başka bir zaman dilimine geçmezler. Gerçek anlamda zaman – yani süre – bu geçiş ve değişimin ta kendisidir. Bu nedenledir ki Levinas “zamanın nihai benzetmesi akış olacaktır” (Levinas 2014: 128) tespitinde bulunur.

Levinas, kökensel zaman anlayışını Bergson’un düşünceleri üzerine kurarken aynı zamanda bunu Heidegger’in düşüncelerini karşısına alarak yaptığını açıkça beyan eder. Heidegger’in zamana dair yaklaşımını şu şekilde özetler: “Heidegger’de geleceğin kendinin dışına çıkma tarzından yola çıkarak, başka bir zaman felsefesi vardır. Zaman, varolmaya adanmış insan varoluşunun sonluluğuna borçlu olduğu orijinalliği gelecekte kaynaqlanan zamansallıkta bulur. Ölüm-için-olmak insana en özgü olandır, yokluğun ivedi oluşu kaygıda ortaya çıkar, insanın en sahici tarzı budur.” (Levinas 2014: 117) Görüldüğü üzere, Heidegger’in bu kökensel zaman anlayışının Bergson’un düşüncesinden ayrıldığı nokta Heidegger’in zamanı ölüm üzerinden anlamlandırması ve onu ölümle sınırlı tutmasıdır: “Zamansallık Heidegger için ölümü temel olarak düşünülmelidir, tam tersi değil.” (Chanter 2010: 60) Levinas ise bu hususta Bergson’un tarafını tutarak doğrudan Heidegger’i eleştiren bir tavır takınır. Zamanın doğasını anlamak için ölüm üzerinden bir sorgulama yapmanın gerekli ve yeterli olup olmadığını, “zaman acaba süre anlamını bu sondan [ölümden] mı ödünç almaktadır?” (Levinas 2014: 46) sözleriyle sorgular. Levinas, Heidegger’in zamanı Dasein’in varlık anlayışının “ufku” olarak mekânsal bir terimle nitelemesini sorunlu bulur. Yukarıda da tartışıldığı üzere, zamanı bu şekilde mekânsallaştırmak ona bir sınır atfetmek anlamına geleceği için

indirgemeci bir tavır gibi görünür. Oysa Levinas için “[z]aman varlığın sınırlandırılması değil, varlığın sonsuz olanla ilişkisidir.” (Levinas 2014: 24) Görüldüğü üzere, Levinas zamana ölümü temel alarak bir sınır çekmez ve onu sonsuzlukla özdeşleştirir. Levinas, Heidegger’in zamanı ölümden hareketle anlamlandırmasını “tumdengelimci” bir yaklaşım olarak değerlendirir: “Heidegger ölçülebilir zamanı kaynaktaki zamandan tumdengelim yoluyla çıkaracaktır.” (Levinas 2014: 34) Zamanı Dasein’in ölümüyle birlikte tükenen bir olgu olarak yansıtan Heidegger’in “zaman” kavramı ile “ömür” kavramını eş anlamlı olarak kullandığı görülür.⁵⁸ Oysa ömür denilen şey de zamanın süreçsel doğasını göz ardı eden, yapay bir sınırlamadır:

zaman ne Heidegger’de olduğu gibi varlığın kendini sonundan itibaren izdüşüm yoluyla gerçekleştirmesidir ne de Platon’da olduğu gibi hiç kıpırdamayan ebediyetin hareketli bir hayalidir. [...] Tam bir belirleme, her türlü gizil gücün gerçekleşmesi, teknik gerçeklikte yabancılaşmış insanın öznelliğini oluşturan olgusal karanlığının güncelleşmesidir. Tamamına ermemiş olanın güncelleşmesidir. (Levinas 2014: 113)

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Levinas için zaman kesintisiz bir potansiyel olandan aktüel olana geçiş durumudur. O hâlde, Heidegger’in ölüm temelli zaman anlayışından başka bir anlayış benimsemek gereklidir. Levinas bu gerekliliği şu sözlerle vurgular: “zamanı ölümden ya da ölümün sondaki yokluk anlamına gelmesinden başka türlü betimlemek gerekir. Ölümü zamana göre düşünmeli, ancak onda zamanın bir tasarısını

⁵⁸ Heidegger’in burada “vurguladığı husus, zamanın asli olarak geçici, yani zamansal olduğudur. Çünkü varolanlar ancak zamansallığın ufku içinde Dasein’a verilmektedirler. Dasein’ın ölüme-doğru geçici bir varlık olması, her şeyi ve tüm varolanları bu geçicilik formu içerisinde açığa çıkarır. Tüm şeyler bu geçicilik ögesinde bir anlam kazanır. Hatta ‘anlam’ dahi kendisini geçici bir şey olarak duyurur. Varolanların verilişi ve Varlığın anlamı dahi bu bakımdan geçici ve zamansaldır. Bu bakımdan zamanın sonlu oluşu Heidegger’e göre asli ve kökenseldir.” (Esenyel 2020: 124) Heidegger, “Zaman Kavramı” isimli denemesinde zamanın bu boyutunu şu sözlerle vurgular: “Zaman her seferinde benimki olduğu sürece, pek çok zaman var. *Zaman* anlamsızdır; zaman zamansaldır.” (Heidegger 1996b: 99) Alweiss ise, Heidegger’in zamanı “her seferinde benimki” olarak tanımlayarak onu “ömür” kavramı ile özdeşleştirmesini şöyle değerlendirir: “Böylece Heidegger zamanın neden özünde beşerî olduğunu ve neden onun kendi içerisinde, biz insanlardan bağımsız olarak bir hiç olduğunu açıklamış olur.” (Alweiss 2002: 122)

görmemeli.” (Levinas 2014: 133) Levinas’ın burada Heidegger’in zaman anlayışını başaşağı ettiği, zamanı ölüm üzerinden değil, ölümü zaman üzerinden düşünmenin gerekliliğini vurguladığı görülür. Bunun ardındaki temel gerekçe, Levinas’ın ölümü varlığın ötesine konumlandırmasıdır. Oysa zaman kaçınılmaz olarak varlığı imleyen ve onu belirleyen bir fenomendir. Bu nedenle Levinas, zamanın varlık açısından çok daha temel bir konu üzerinden ele alınmasının gerektiğini düşünür ve şu soruyu sorar: “Zamanı sonla [ölümle] ilişki olarak anlamak yerine Öteki’yle ilişki olarak anlayabilir miyiz?” (Levinas 2014: 126) Levinas’ın ezeli ve ebedi zamanı başkasıyla ilişki üzerinden anlamlandırma çabasının temel dayanağı başkasıyla ilişkiyi insanın varlığının ön şartı olarak, yani ilksel kabul ediyor olmasıdır. Bu minvalde, *Zaman ve Başka*’nın daha ilk cümlesinde temel amacının “zamanın yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu olmadığını, bizzat öznenin başkasıyla ilişkisi olduğunu gösterme[k]” (Levinas 2005: 59) olduğunu söyler. Benzer bir ifadeyi Richard Kearney ile yaptığı söyleşide daha açık ve net dile getirir: “başkasıyla ilişki *zaman*’dır.” (Levinas 2016: 269) Bu ifadenin anlamı Levinas’ın varlık-var olan ayrımının bağlamına konumlandırıldığında belirginleşir. Buna göre, Levinas için zaman, soyut ve anonim varlığın (“il y a”) ve hipostaz sonucunda ortaya çıkan tekil ontolojik ben’in değil, somut, özgül ve ilişkisel var olanların zamanıdır: “Zaman bize sonradan başkasıyla ilişkimiz olayının ta kendisi olarak görünecektir ve bu surette, şimdinin tekçi hipostazını aşan çoğulcu bir varoluşa ulaşmamıza olanak tanıyacaktır.” (Levinas 2005: 73) Levinas’ın aynı olandan başka olana dönüşü “aşkınlık” kavramıyla karşıladığı ve aşkınlığın “ontolojik ben”den “etik özne”ye dönüşüm anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda zamanın da aşkınsal etik özneyi bağlayan bir mefhum olduğu sonucuna varılır. Onun “[b]ilinç içeriklerinin akışı olmaktan ziyade zaman Aynı olanın Öteki’ye doğru dönüşü, çevrilmesidir” (Levinas 2014: 131) ifadesi bu çıkarımı destekler niteliktedir.

Görüldüğü üzere, Levinas zamanı ölüm üzerinden anlamlandırmaya çalışmaz. Tam aksine, ancak zamanı varlığa geliş ve aşkınlık açısından ortaya koyduktan sonra ölüm konusuna eğilir. Levinas ölümü zamanı anlamlandırmanın anahtarı olarak değil, zamanı ölümü anlamlandırmanın anahtarı olarak görür. Bu açıdan Levinas, zaman ve ölüm konularında kendisini Heidegger'in tam karşısına konumlandırmış olur. Bu sebepten, Levinas'ın ölüm hakkındaki görüşlerini bütün incelikleriyle kavramak için bu görüşleri Heidegger'in görüşleriyle karşılaştırmalı biçimde ele almak gerekir. Heidegger'in Dasein'ı ölüme-doğru varlık olarak tanımlamasını kabul ediyor olsa da Levinas ölümü Heidegger gibi var olanın bir niteliği olarak görmektense onu varlığın ötesine konumlandırır: "Ölüm bu dünyaya ait değildir. [...] her zaman dünyadan aşkındır." (Levinas 2014: 134) Ölümün dünyaya aşkın oluşu onu bilginin alanına girmekten alıkoyar. Ölüm geride kalan için "mutlak olarak bilinemez: her ışığa yabancı herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan, bizzat yakalanmış olduğumuz yer[dir]." (Levinas 2005: 97) Ölümü tecrübe edene ölümün ne olduğu sorulsa bile bir yanıt alınamaz. Bu nedenle, Levinas'a göre, "ölüm *yanıt yokluğudur*." (Levinas 2014: 12) Ölüm yalnızca öznenin bizzat tecrübe ederek bilebileceği bir şeydir, ancak ölümü tecrübe etmek demek öznenin onu bilme ve başkalarına anlatma yetisini kaybetmesi anlamına gelir. Levinas bu paradoksu şu sözlerle ifade eder: "ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide artık bir özne olmadığı bir olayı haber verir." (Levinas 2005: 97) O hâlde ölümün birinci elden mutlak bilgisini edinmek imkânsızdır. Bu durumda ölüme dair söylenebilecek her şey kaynağını başkasının ölümünün kişi üzerinde bıraktığı izlenimden almak zorundadır: "Ölüm, ölmek ve onların önlenemez olasılıkları hakkında bütün söyleyebileceklerimiz, bütün düşünebileceklerimiz her şeyden önce ikinci elden bilgilerdir." (Levinas 2014: 11) Bütün bunların ışığında, felsefî bir sorgulamanın konusu olarak ölüm başkasıyla ilişkiden soyutlanamaz. Levinas'ın kendi ifadesiyle, "ancak başkalarıyla ilişkide ölümü olumsuzluğu içerisinde düşünürüz."

(Levinas 2014: 12) Ölümün bilgisi denildiğinde de anlaşılması gereken bir başkasının ölümünün kişiye ifade ettiği anlam olmak durumundadır: “*Benim* ölümle ilişkim başkalarının ölümünün bilgisinin duygusal ve düşüncesele yansımasından oluşur. [...] ölüm, ölüm deneyiminden başka bir anlama gelir artık. Başkasının ölümünden kaynaklanır, başkasının ölümünde bizi ilgilendiren bir şeyden kaynaklanır.” (Levinas 2014: 13) Ölüm üzerine düşünmek zorunlu olarak başkasıyla ilişkiselliği gerektirdiği ve Levinas’ta başkasıyla ilişki etiğin alanına girdiği için başkasının ölümü de etik bir mesele olarak kendini gösterir.

Heidegger başkasının ölümüne Dasein’in kendi ölümlülüğünü keşfetmesini sağlayacak bir araç olarak yaklaşır. Ona göre ölüme şahit olmak Dasein’a ölümün hep-kendiminkilik karakterini hatırlatarak kendisinin de bir ölüme-doğru-varlık olduğunun farkına varmasına olanak sağlar. Bu farkındalık hâli Dasein’ın var oluşunun bütün imkânlarını üstlenmesini sağlayarak onu etkin ve özgür kılar. Başka bir ifadeyle, Heidegger için “Dasein ölüme yönelikliğini keşfettiğinde gündelik yaşamın kamusalılığı içinde eriyip yok olmaz, kendisiyle ilgilenmek suretiyle kendi otantik olma imkânına açılır.” (Sabancı 2020: 145) Oysa Levinas için ölüm onu üstlenmek bir yana öznenin bütün etkinliğinin son bulması, onun baştan aşağıya edilginliğe dönüşmesi anlamı taşır. Levinas bu düşüncesini “ölüm asla üstlenilmez, gelir” (Levinas 2005: 100) sözleriyle ifade eder. Ölüm, üzerine düşünmenin, kavramanın ve hatta (kendiminki olarak) üzerinde hak iddia etmenin bile imkânsız olduğu bir olguyu imler. Bu nedenle de Levinas ölümü özgürlükle değil, bir çeşit pes ediş ve kendini koyverişle özdeşleştirir: “Ölüm öznenin yiğitliğinin, anonim varlığın yüreğinde hipostaz yoluyla mümkün kılınmış ve şimdi fenomeninde ışıktaki tezahür etmiş olan yiğitliğin sınırı hâline gelir.” (Levinas 2005: 100) Heidegger’in ölümü Dasein’ın noksanlığının sonu, kendisiyle özdeşlik ve bütünlük (doyum) tasarısının tamamlanışı olarak betimlediği yerde Levinas ölümü her türlü plan ve projeyi boşa çıkaran olgu olarak ele alır. Ona göre, “[b]ir tasarıya sahip olmanın

imkânsızlığıdır ölüm.” (Levinas 2005: 101) Böylece, Heidegger’in anlayışından farklı olarak, Levinas’ın düşüncesinde öznenin ölümle ilişkisi etkin bir “üstlenme” ilişkisinden ziyade edilgin bir “maruz kalma” ilişkisi olarak belirir.

Ölüm söz konusu olduğunda Heidegger ile Levinas’ın birbirinden ayrıldığı bir başka nokta ise ölümün zamanın neresinde durduğu konusudur. Daha önce bahsedildiği üzere, Heidegger için var olmak ile ölmek arasında zamansal bir ardışıklık ilişkisi yoktur. Ona göre, ölüm varoluştan bağımsız bir aşama değildir. Aksine varoluşun kendisi “ölmekte olmak” anlamına gelir. Daha basit bir ifadeyle, Heidegger’e göre, Dasein’in “oluşu” ile “ölüşü” eş zamanlı, hatta eş anlamlı edimlerdir. Levinas, Heidegger’in bu anlayışını şöyle özetler: “Heidegger, ölme durumunun Dasein’in herhangi bir son anını belirleyen şey olmadığını gösterir; insanın kendi varlığını olma tarzıdır ölmek.” (Levinas 2014: 60) O hâlde, Heidegger için ölüm zamanın ta kendisidir, *her andır*. Dasein’in ölümü ile zaman da bitmiş olur. Levinas ise zamanı başkasıyla ilişki üzerinden tanımladığı için, zaman başkasıyla ilişki sürdüğü müddetçe sürmeye devam edecektir. Bu durumda, başkasıyla ilişkinin sonu anlamına geliyor olması, ölümün zamansallığın dışında, ötesinde kaldığına işaret eder: “Ölüm asla şu an değildir. Ölüm burada olduğunda ben artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için. Özne olarak hakimiyetim, yiğitliğim, kahramanlığım ölüme nazaran ne yiğitlik ne kahramanlık olur.” (Levinas 2005: 98) Bu bakış açısından ölüm, kişinin bünyesinde barındırdığı, üstlendiği, taşıdığı ve var oldukça gerçekleştirdiği bir şey olarak anlaşılmaz. Tam tersine, ölüm “şu andan” sürekli kaçan, ölecek olanın bütün yetkisini aşan bir şey olarak anlaşılır. Kısacası, Levinas için ölüm daima geleceğe ait bir olgudur.

Heidegger ve Levinas, ölümle birlikte ölene ne olduğu konusunda da birbirinden ayrılır. Heidegger ölümü Dasein’in tüm noksanlıklarını ortadan kaldıran bir olgu olarak değerlendirir. Levinas, Heidegger’in durduğu noktayı şu şekilde özetler: “Dünyada olmanın sonu ölüm olmakla birlikte en azından bir kerecik olsun Dasein’in bir bütün

olabilirliği sorusu ortaya atılabilmelidir. Ölümle ilişkisi içerisinde Dasein bir bütün olacaktır.” (Levinas 2014: 43) Ancak Heidegger için, Dasein’ın bütün olması, aynı zamanda artık Dasein olmaması anlamına gelir. Başka bir deyişle, “Dasein yaşamaya devam edecekse, onun yapısı hakkındaki herhangi bir çözümleme, ölüm zamanı gelene kadar eksik kalmak zorundadır. Ancak Dasein öldüğünde, o artık Dasein değildir – artık yoktur.” (Chanter 2010: 59) O hâlde, Heidegger’in ölümü bütünlükle ilişkilendirdiği kadar hiçlikle de ilişkilendirdiği söylenebilir. Levinas ise ölümü hiçliğe dönüşmek olarak görmeyi reddeder. Ona göre, ölüm olsa olsa aşkınlık ile başlamış olan belirli zamansallıktan belirsiz zamansallığa (yani sonsuza) geçiştir: “Vurguladığımız şey ölümün varoluşu durdurması, son ve hiçlik değil, ben’in ölüm karşısında mutlak olarak inisiyatifsiz oluşudur.” (Levinas 2005: 111) Heidegger için ölüm hiçlikle bütünleşmek iken, Levinas için ölüm sonsuzla bütünleşmektir.

Heidegger ve Levinas’ın ölüm konusunda hemfikir olduğu tek nokta, ölümün mutlak anlamda yalnızca ölen tarafından bilinebileceği, ancak ölümün ölüme dair bilginin imkânını da ortadan kaldıracığı, bu nedenle de ölüme dair çıkarımların yalnızca başkasının ölümü üzerinden yapılabileceğidir. Ancak Heidegger için başkasının ölümü üzerinden yapılan çıkarımlar Dasein’ın kendini önceleyen, kendi ölüme-doğru-varlığına dair ontolojik çıkarımlar iken Levinas için başkasının ölümü üzerinden yapılan çıkarımlar ölen başkasını önceleyen, öznenin başkasına karşı sorumluluğuna dair etik çıkarımlardır.

3.3. Başkasının Ölümünün Önceliği ve Etik Sorumluluk Bilinci Olarak Yas

Heidegger ile Levinas’ın ölüm anlayışlarının birbirinden hayli farklı olmasının ardında yatan temel sebep, Heidegger’in ontolojiyi, Levinas’ın ise etiği ilk felsefe olarak kabul etmesidir. Heidegger için en temel mesele Dasein’ın kendi ölüme-doğru-varlık oluşuyla ilişkisi iken Levinas’ta en temel mesele etik öznenin başkasıyla olan ilişkisidir. Bu nedenledir ki, Heidegger ölümün “hep-benimcilik” karakterinin altını çizerek başkasının

ölümünün bile geride kalan Dasein için kendi ölümlülüğü açısından bir önem arz ettiğini iddia eder. Oysa Levinas'ın düşüncesinde, öznenin kendi ölümünün daima geleceğe dair bir olgu olması ve bu nedenle öznenin kendi ölümünü hiçbir zaman üstlenemeyecek olması nedeniyle ölüm öznenin kendisine dair bir konu olamaz. Kaldı ki Levinas'ın anlayışına göre, öznenin özne oluşunu ve zamansallığını belirleyen şey ölüm değil, başkasıyla ilişkidir. Bu nedenle, Levinas ölüme yüklediği anlam bakımından Heidegger'den önemli ölçüde ayrılır. Levinas bu ayrımı şu sözlerle dile getirir: “Heidegger’e göre, ölüm *benim* ölümüm iken, bana göre bu, *başkasının* ölümüdür.” (Levinas 2016: 275) Buna ek olarak, Levinas'ın çizdiği çerçevede gerçek anlamda etik davranış, kişinin bir başkasının var olma hakkını, kendi var olma hakkının önünde tutmasıdır. Levinas “benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını askıya alır” (Levinas 2016: 272) derken başkasına karşı etik sorumluluğun, öznenin kendi ölümüne kıyasla bir önceliği olduğunu kasteder. Gerçek anlamda etik öznenin kendi ölümünü başkasının ölümü üzerine konumlandırmasından söz edilemez. Levinas’a göre, öznelararşı etik ilişkide “başkasının ölümü için duyulan endişe kişinin kendisine gösterdiği özenden önce gelir.” (Levinas 1998: 206) Bu nedendir ki Levinas ölüm söz konusu olduğunda “ben” ile “başkası” arasında bir hiyerarşi gözeterek “başkasının ölümü ilk ölümdür” (Levinas 2014: 53) ifadesini kullanır.⁵⁹

İnsanın dünyadaki varoluşunun merkezine başkasıyla ilişkiyi koyan Levinas'ın, etik kuramını geliştirirken ölüm konusuna değinmesi kaçınılmazdır. Zira “etik ilişki her zaman ölümlü bir varlıkla kurulan bir ilişkidir.” (Levinas 2005: 32) Başkasına karşı sonsuzca sorumlu olan etik özne için başkasının ölümlü olması büyük bir önem arz eder. Hatta başkasının bir gün ölecek olması özneyi daha fazla sorumlu kılan bir durumdur.

⁵⁹ Heidegger ve Levinas'ın “ben” ile “başkasının” ölümü arasındaki hiyerarşik ilişkiye dair çatışan görüşleri üzerine detaylı bir inceleme için bkz. (Dastur 1996: 45-46)

Levinas bu durumu “başkasından ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum” (Levinas 2014: 53) sözleriyle dile getirir. Başkasının ölümlü olması, etik özneye başkasından sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğunu yerine getirmesi için sınırlı vakti olduğunu hatırlatmalıdır. Ancak başkasının ölümlü olduğunu biliyor olması etik özneye ölümün doğasına dair bir bilgi vermez: “başkasının ölümüyle ilişkimiz başkasının ölümüyle ilgili bir bilgi değildir; ne de bu ölümün varlığı nasıl yok ettiğinin deneyimidir. Bu sıra dışı ilişkinin bilgisi olamaz.” (Levinas 2014: 21) Dahası, ölümün doğası gereği bilinmiyor oluşu, etik öznenin başkasının öldükten sonra nereye gittiğini bilmesine engel olur. Bu bilgisizliği etik özneyi başkasının ölümlü oluşuna karşı çeşitli duygu durumlarına sokar. “Çekinme de cesaret de vardır işin içinde, ama başkasına acıma ve dayanışmanın ötesinde – [ölüm] bilinmeyende başkasının sorumluluğunu almadır.” (Levinas 2014: 23) Başkası gerçekten ölüp gittiğinde ise etik özneyi sorumluluğuyla bir başına bırakır. Başkasının ölümü ona karşı sorumluluğun bittiğine değil, tam aksine çok daha belirgin bir hâl aldığına işaret eder: “Başkası beni yakınım olarak ilgilendirmektedir. Her ölümde yakın olanın yakınlığı, ölümünden artakalanın sorumluluğu kendini iyiden iyiye belirtir.” (Levinas 2014: 23) Böylece, başkasının ölümlü olmasının da ölümünün de öznenin etik sorumluluk bilinci üzerinde önemli etkileri olduğu görülür.

Levinas, başkasının ölümlü olmasının etik özneye yüklediği sorumluluğu, Tanrı’nın Hz. Musa’ya İsrailoğulları’nın uyması için vahiy yoluyla ilettiği On Emir’in altıncısı olan “Öldürmeyeceksin!” emri bağlamında ele alır: “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 2016: 194-195) Etik özne, sanki her ölümün sorumlusu kendisiymiş gibi sürekli teyakkuzda olmalıdır. Dahası, etik özne başkasının ölümüne kendisi sebep olmamış olsa dahi sanki ona kendisi sebep olmuşçasına sorumluluk üstlenmelidir. Levinas’ın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse “[ö]lümde

öldürme olarak düşünülmesi gereken bir şeyler vardır: Her ölüm cinayettir, erken gelir ve geride kalanın sorumluluğu vardır.” (Levinas 2014: 88) Bu açıdan, başkasının bir gün ölecek olmasının ve ölmesinin etik özneyi derinden etkileyen, ona bu ölüme her zaman hazırlıklı olmasını öğütleyen bir işlevi vardır. Levinas “[ö]lmek, başkasının ölmesi olarak benim Ben kimliğimi etkiler” (Levinas 2014: 17) derken, ölümün geride kalanı dönüştürücü bu işlevinden bahseder.

Başkasının ölümlülüğünün ve en nihayetinde ölümünün etik özne üzerinde sebep olduğu dönüşüm kendisini korku duygusuyla açığa vurur. Bu korku onun kendisinin de ölümlü olmasından değil, başkası öldükten sonra ona daima borçlu kalacak olmasından kaynaklanır. Ancak başkasının ölümünün ne zaman gerçekleşeceği çoğu zaman bilinmez. Bu bilinmezlik etik özneyi sürekli bir nöbet ve uyanıklık hâlinde kalmaya zorlar: “Bu uyanık tutulma durumu somut olarak ve altını çizerek düşünülürse başkası için sorumluluktur – rehin alınmış birinin sorumluluğudur bu. Hiç durmayan bir uyanma: Başkasına *borcumuz* olmamalıdır.” (Levinas 2014: 29) Öyleyse etik özne, bu borçluluk imkânı nedeniyle başkasının ölümlü olmasından korkmalıdır: “Kuşkusuz, başkasının ölmesinden korkma, başkasına karşı sorumluluğun temelinde yatar.” (Levinas 2016: 342) Levinas’ın tarif ettiği bu korku durumu, Heidegger’in bahsettiği kaygı durumundan farklıdır. Heidegger için başkasının ölümüne tepki olarak gelişen temel duygu Dasein’in kendi ölümlülüğünü fark etmesinden kaynaklanan kaygıdır. Levinas içinse korku, öznenin ölen başkasına karşı sorumluluğunu henüz yerine getirememiş ve ona olan borcunu henüz ödeyememiş olmasının getirdiği suçluluk duygusunun bir dışı vurumudur. Levinas bu konuda Heidegger’in düşünceleriyle kendi düşüncesi arasındaki ayrımı şu sözlerle vurgular: “Başkasının ölümü başkasının ölümünün verdiği heyecandır. Beni bekleyen ölümün kaygısı değil, benim ötekine gösterdiğim karşılama ölüme gönderme yapar. Ölümle ötekinin yüzünde karşılaşırız.” (Levinas 2014: 124) Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, başkasının ölümlülüğü onun yüzünden okunur. Levinas yüzün bu

yönünü “[b]aşkasının yüzünde daima ölüm mesken tutar” (Levinas 1998: 104) sözleriyle vurgular. Ölümün başkasının yüzünde kendini görünür kılması o yüze bakan özneye bir çağrı yapar, ondan bir talepte bulunur. Sabancı bu talebi “yüzde ölümlüyü yalnız bırakmamamı buyuran bir yetke vardır” (Sabancı 2000: 152) sözleriyle açıklar. Başkasının yüzü etik özneye başkasının varlığından da ölümünden de sorumlu olduğunu ve ölüm gelmeden sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini hatırlatır. Levinas’ın anladığı biçimde “yüz, onu tek başına ölmeye bırakmamamı benden isteyen başkasıdır, sanki onu bırakmak ölümün suç ortağı olmakmışçasına. [...] Yüzle ilişkide başkasının yerini gaspetmiş olduğum açığa çıkar.” (Levinas 2016: 272) Böylece, başkasının yüzünün sonsuzca talepkâr ve suçlayıcı olduğu ortaya çıkar.

Levinasçı bakış açısından, başkasının ölümü başkasıyla “yüz-leşme” imkânının ortadan kalkması anlamına gelir. Başka bir deyişle, Levinas ölümü başkasının yüzünden etik sorumluluk talebinin artık gelemeyecek olması bakımından değerlendirir: “Ölen birisinin yüzü maskeye dönüşür. İfade yok olur. Benim olmayan ölümün deneyimi, *birisinin* ölümünün ‘deneyimi’ olarak en başından beri biyolojik süreçlerin ötesindedir, birisi olarak benimle bağlantıya girer.” (Levinas 2014: 16) Başkasının yüzünden ifadenin silinmesi, etik özne için bir “kriz” veya “skandal” anlamı taşır.⁶⁰ Başkasının ölümü etik

⁶⁰ “Ölüm en nihayetinde onu önceden inkâr eden yüzün, hareketlerinin durmasıdır, skandaldır, krizdir. Bu krizden bir talep doğar ve bu talep beni başkasına çağırır. Bu çağrıya kayıtsız kalıp kalmayacağı bir özne olarak benim etik bir ilişki çerçevesinde kendini ortaya koyup koymayacağının göstergesidir.” (Sabancı 2000: 152)

özneyi suçlar⁶¹, vicdan azabına⁶² sürükler, utandırır⁶³ ve edilgin kılar. Levinas'ın kendi sözleriyle anlatmak gerekirse, “[ö]lümünden etkilenme duygulanımdır, edilgenliktir, ölçsüzlük tarafından etkilenmedir; mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir, kopuşa varıncaya kadar her türlü mahremiyetten daha mahrem olandır.” (Levinas 2014: 19) Görüldüğü üzere, etik öznenin edilginliği sırf başkası öldü diye sona ermez. Tam aksine, edilginlik etik öznenin kendi ölümüne kadar devam eder. Etik özne başkasının ölümüne kayıtsız kalamadığı gibi başkasının ölümünün ona daha fazla sorumluluk yüklediğini de bilir: “Başkasının ölümünden, bu ölümün içine kendim de dahil olacak biçimde sorumluyum.” (Levinas 2014: 52) Yanıt verebilecek olan mutlak anlamda yok olduğu için, ölüm bütün soruların sonsuza dek yanıtsız kalacağı bir durumdur. Yanıtsız kalan her soru geride kalanın sırtına daha fazla yük olarak biner. Başkası öldüğünde geride kalan kişi çaresizce “Nasıl olur da ölmüş olabilir?” sorusunu sorar: “ortada yanıt yok[tur], benim sorumluluğum var[dır].” (Levinas 2014: 45) Başkasının ölümü onunla artık yüzleşemeyecek olmak anlamına geldiğinden, bu yüzleşme imkânının yitirilmesi sorumluluğun hiçbir zaman yerine getirilemeyeceği ve borcun hiçbir zaman ödenemeyeceği anlamına gelir. Başkasının ölümünün nedeni kendisi olmasa da etik özne kendisini bu ölümden sorumlu, hatta suçlu⁶⁴ hisseder:

⁶¹ Levinas, başkasının ölümünün etik özneyi suçlayıcı niteliğini şöyle dile getirir: “Başka insanın ölümü beni içine alır ve bana meydan okur, sanki kayıtsızlığı yoluyla Ben, başkasının ölümüne suç ortağı olmuş, bu ölümün sorumluluğunu üstlenmek durumundaymış ve başkasının yalnız ölmesine izin vermemesi gerekirmiş gibi.” (Levinas 1998: 186-187)

⁶² Levinas'ın düşüncesinde başkasının ölümünün ardından hissedilen vicdan azabı, başkasına karşı sorumluluğunu yerine getirememiş olmaktan kaynaklanan hayatta kalanın/kalmanın suçluluğu şeklinde tezahür eder. Visker bunu şu sözlerle özetler: “yüz [...] kendisini bana göstermez, daha çok bana hitap eder ve bana çağrıda bulunur; ki bu sayede beni sıkıntıya sokmayı başarır. Başkanın çağrısı, diğer hiçbir fenomenin yapamayacağı bir şey yapar bana; bu çağrı huzurumu kaçırmaz ve bana bir vicdan bahşeder. [...] Şahsi varlığım, içinde bulunduğu o sükûnet hâliyle ve conatus'unun sağladığı vicdani rahatlıkla, başka birinin ölüp gitmesine müsaade ettiğim anlamına gelmiyor mu?” (Visker 2021: 305-306) Spargo ise Levinas'ın düşüncesinde vicdan azabının ölen başkasının ardından tutulan yasın bir dışavurumu olduğunu iddia eder. (Spargo 2016: 104)

⁶³ Bu utanç, başkası ölmüşken etik öznenin başkasına karşı yaptığı hatalara rağmen hayatta kalmış olmasından kaynaklı bir utançtır, yani Levinas'ın kendi sözleriyle, “hayatta kalmanın utanç.” (Levinas 1998: 169)

⁶⁴ Levinas'ın, etik öznenin başkasının ölümünden mutlak anlamda sorumlu ve suçlu hissetmesi gerektiğine dair görüşü, etik özne olmanın zorunlu olarak (Freud'un tabiriyle) melankolik bir özne olmak anlamına geleceği şeklinde değerlendirilebilir.

Başkasının ölümü benliğimin sorumlu kimliğinde beni yaralar [...] Benim başkasının ölümüyle ilişkim, başkasının ölümünden etkilenmem işte budur. Artık bana yanıt veremeyen birine bu ilişki içerisinde duyduğum şimdiden bir suçluluğa dönüşmüş saygıdır; ölümden artakalan birinin suçluluğudur bu. (Levinas 2014: 17)

Böylece Levinas, başkasına karşı etik sorumluluğun başkasının ölümüyle bitmeyeceğini, tam aksine başkasının ölümünün etik özneyi daha fazla sorumlu kılacağını ortaya koymuş olur. Bu noktada, etik öznenin başkasının ölümüne karşı geliştirdiği bu sorumluluk bilinci ve sergilediği etik duruş, yas olgusunun karşılığı olarak düşünülebilir.

Levinas'ın düşüncesinde adı pek fazla zikredilmiyor olsa da yas, onun başkası ve ölüm üzerinden geliştirdiği etik kuramında oldukça önemli bir yer tutar. Önde gelen Levinas araştırmacılarına göre, özellikle Levinas'ın geç dönem eserlerinin satır aralarından bir yas felsefesi çıkarmak mümkündür. Örneğin, Spargo'ya göre, “yas konusu, Levinas'ın eserlerinde doğrudan doğruya içerik oluşturmuyor olsa da onun söyleminin temel bir bileşeni ve etik tanımını güçlendirip şekillendiren bir sembol işlevi görür.” (Spargo 2006: 32) Levinas'ın yasa dair görüşlerine daha çok yas temalı felsefi, edebî ve dinî metinler üzerine yaptığı değerlendirmelerde rastlanır. Onun bilhassa Platon'un *Phaidon* eseri, Sofokles'in *Antigone* oyunu ve Eski Ahit'te bahsi geçen Rispa anlatısı üzerine söyledikleri yas anlayışını gözler önüne serer.

Levinas'ın yas anlayışına dair ilk ipuçlarına, onun *Ölüm ve Zaman* başlığı altında toplanan Sorbonne derslerinde rastlanır. Bu eserin “İlk Sorgulamalar” başlıklı birinci bölümünde Levinas, Platon'un *Phaidon* eserinde Sokrates'in ölümünü ve çevresindekilerin bu ölüme verdiği tepkileri tasvir edişi üzerinden başkasının ölümü ve yasa dair kısa bir değerlendirme yapar.⁶⁵ Platon'un eseri en temelde ruhun ölümsüz

⁶⁵ Levinas'ın *Phaidon* okumasına dair detaylı bir inceleme için bkz. (Spargo 2006: 48-55)

olduğuna inanan Sokrates’in ölümünden korkmaması, aksine ölümü memnuniyetle karşılaması ve o öleceği için ağlayıp sızlanan dostlarına teskin edici sözler etmesi üzerine kuruludur. Başka bir ifadeyle, Platon’un bu eseri ölümün ölen ve geride kalanlar için ne anlam ifade ettiğiyle alakalıdır. Levinas, Platon’un eserine dair kısa incelemesinde Sokrates’in kendi ölümünden ziyade onun geride kalan dostlarının bu ölüme verdiği tepkilere yoğunlaşır. Başkasının ölümünün geride kalanlar üzerinde bıraktığı etkiyi şu sözlerle ifade eder:

Ölüm – başkasının ölümü – bu acıklı durumdan ayrı düşünülemez, en âlâsından bir heyecan, bir duygulanma durumudur. Burada, Sokrates’in ölümünün anıştırılmasıyla ilgili olarak *Phaidon*’un başına ve sonuna bakılabilir. Bu ölümden umut nedenleri bulanlar da vardır, ama kimileri de (Apollodoros ve “kadınlar”) gereğinden fazla, haddinden fazla ağlarlar; sanki insanlık bu hadle aşılmamış, sanki ölümden zaten bir aşırılık yokmuş gibi. Sadece basit bir geçiş, bir gidiştir; ama yine de her türlü teselli gayretini boşa çıkaran bir duygulanma kaynağıdır. (Levinas 2014: 12)

Görüldüğü üzere, Platon’un eserinde Sokrates’in çok yakında ölecek olmasına verilen duygusal tepkiler kişiden kişiye değişiklik gösterir. Platon burada ölümü Sokrates’in varlıktan yokluğa geçmesi bakımından ontolojik ve geride kalanları etkilemesi bakımından duygusal boyutlarıyla değerlendirir. Oysa Levinas, başkasının (Sokrates’in) ölümünde bu varlık-yokluk ve duygu muhasebesinin ötesinde daha temel bir şeyin açığa çıktığını vurgular: “Sanki şokun ötesinde bir edilgenlik daha vardır. Mevcudiyetten daha etkileyici bir yarılma, en önselden daha önsel (a priori’den daha a priori) bir şeyler bulunmaktadır.” (Levinas 2014: 13) Buradan anlaşılması gereken, başkasının ölümünün, başkasının mevcudiyetinin sonunu getirmesinden ya da kendi’yi farklı duygulanımlara sevk etmesinden öte kendi’yi edilgen kılan bir işlevi olduğudur. Daha basit tabirle, başkasının ölümü ontolojik olmaktan önce etik bir meseledir. Bunun en temel sebebi,

başkası öldüğünde onun yüzündeki ifadenin silinmesidir: “yüzün hareketliliğinin hareketsizleşmesidir ölüm.” (Levinas 2014: 18) Yani Levinas için başkasının ölümü etik öznenin onunla artık “yüz-leşemeyeceği” anlamına gelir ki bu da etik öznenin kendi ölümüne kadar başkasına olan borcunu ödeyememesi demektir. O hâlde, başkasının ölümlü oluşu etik özneye bir çağrıda bulunmalıdır. Bu çağrıya göre etik özne, başkası ölene kadar ona karşı bitmez tükenmez bir özen ve başkası öldükten sonra da ona karşı sonsuz bir hürmet göstermek zorundadır. Spargo, Levinas açısından başkasının ölümlülüğünün ve ölümünün etik özneyi içine soktuğu bu teyakkuz ve kırılganlık hâlini yas kavramıyla açıklar:

Levinas için başkasının ölümü her sıradan ilişkiyi belirleyen başlıca özellik olan kırılganlığı vurgulayan bir durumdur. Dolayısıyla yas zarar görebilecek bir başkası karşısındaki kırılganlık ya da kaderine boyun eğmiş bir başkası namına sürekli teyakkuzda bulunma hâlidir. Levinas, başkasına böylesi bir duyarlılık göstermede etik bir değer görür. (Spargo 2006: 32)

Başkasının ölümü onunla bir etik hesaplaşma yaşamının imkânını ortadan kaldıracığı için yas sürecine bu kırılganlık, teyakkuz ve duyarlılık bilinci hâkim olur. Levinas’ın bu kısa Platon okumasından anlaşılan, başkasının ölümünün her şeyden önce etiğin konusu olduğu ve bundan dolayı ölen başkasından çok geride kalanları bağlayan bir mesele olduğudur.⁶⁶ Bu sebeplerdir ki Levinas “başkasının ölümüyle ilişki, dıştan bir ilişki olmasına karşın bir içsellik içer[ir]” (Levinas 2014: 19) ifadesini kullanır. Levinas’ın yasa

⁶⁶ Benzer bir bakış açısıyla, “yas, zorunlu olarak başkası ve kendi arasındaki karmaşık ilişki ve kendi’nin içindeki başkalıkla alakalı olmasından dolayı son derece etik bir mesele” (Chatterjee 2021: 76) olarak değerlendirilebilir.

dair benzer görüşlerini ölüm ve yas konulu tarihsel anlatıların çok önemli iki kadın figürü – Antigone ve Rispa – üzerinden yansıttığı görülür.⁶⁷

Levinas'ın Antigone'nin etik duruşuna dair kısa tartışmasına *Ölüm ve Zaman* eserinin “*Mantık'tan Tinin Fenomenolojisi'ne*” isimli bölümünde rastlanır. Bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere, Levinas bu bölümde *Tinin Fenomenolojisi* eseri üzerinden Hegel'in, öznenin tekil bilinçlerin “tanınma arzusuyla” birbiriyle ilişki kurması sonucunda ortaya çıktığı, böylece de bilinç düzeyinden özbilinç düzeyine geçişin gerçekleştiği iddiasını tartışmaya açar. Bu tartışma sırasında Levinas Antigone'nin ismini hiç anmıyor olsa da Hegel'in eserinin “Jean Hyppolite çevirisinin ikinci cildinin 14. sayfasında yer alan” (Levinas 2014: 95) konuyu irdelleyeceğini dile getirir. Hegel'in eserinin bahsi geçen çevirisinin ilgili sayfasında tartışılan konu törel bilinç konusudur ve Sofokles'in Antigone⁶⁸ karakteri ilahî yasaya (thesmoi) uymak uğruna insanî yasayı (nomoi) çiğnemeyi göze almasıyla törel eylemin en önemli örneği olarak gösterilir.⁶⁹ Sofokles'in tragedyasında, Tebai Kralı Oedipus'un ölümünden sonra kralın iki oğlu – Eteokles ve Polyneikes – arasında bir taht mücadelesi başlar. Dayısı Kreon'un da yardımıyla Eteokles tahtı ele geçirince Polyneikes bir ordu toplayarak kendi ülkesine savaş açar. Savaş sırasında Eteokles ve Polyneikes birbirini öldürünce Kreon yönetimi ele geçirir ve bir vatan haini olarak nitelendirdiği Polyneikes'in cesedinin gömülmesini yasaklayarak onu savaş meydanında çürümeye terk eder. Eteokles ve Polyneikes'in kız kardeşi Antigone ise kendi yaşamı pahasına yeni kralın koymuş olduğu yasağı çiğneyerek

⁶⁷ Antigone ile Rispa arasındaki benzerliğe dikkat çeken ilk düşünür Martin Buber'dir. (bkz. Buber 1964: 923) Levinas iki karakterden farklı eserlerde ve farklı dönemlerde bahsediyor olsa da bu çalışmanın bağlamı gereği Levinas'ın ikisi üzerine değerlendirmeleri bir arada ele alınmıştır. Antigone ile Rispa'yı, başka bir deyişle tragedyaya geleneği ile Yahudi düşünce geleneğini bir arada düşünebilmenin imkânına dair kısa bir tartışma için bkz. (Demir Güneş 2023b: 112-113) Bu eserde, bambaşka iki düşünce geleneğinden anlatıların kahramanları olmalarına rağmen Antigone ve Rispa'nın Levinasçı “kutsiyet etiği” paydasında birleştikleri iddia edilir: “bu iki kadın figürü eylemlerindeki ortak noktalar üzerinden, adalet talebiyle görünür olan Üçüncü Taraf'ın yüz yüze etik ilişkiyi kesintiye uğratmasıyla açığa çıkan sorunları aşan biricik kutsi etik özneler[dir].” (Demir Güneş 2023b: 113)

⁶⁸ Hegel'in yanı sıra Heidegger de Antigone üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. (bkz. Heidegger 2014b: 167-192; Heidegger 1996a: 51-122)

⁶⁹ Levinas'ın Antigone üzerinden yaptığı etik ve politik çıkarımlara dair detaylı bir değerlendirme için bkz. (Chanter 2007: 72-74)

Polyneikes'in cesedini gömer. Bunun üzerine Kreon, Antigone'nin diri diri gömülmesini emreder. Levinas, Antigone'nin bu eylemini beşerî yasanın tüm dayatmalarına rağmen ilahî yasayı önceleyen etik bir davranış olarak niteler: "ailenin kendisine özgü bir etiği de vardır; dünyevi ahlâklılıktan yola çıkarak yeraltıyla ilişkiye girer; bu da *ölüleri gömmek* demektir. Burada ölümle ilişki, daha doğrusu ölüyle ilişki gündeme gelmektedir." (Levinas 2014: 98) Levinas için, ölüleri gömme görevi Kitab-ı Mukaddes'in bir emri olması münasebetiyle dinî bir görev olmasının yanı sıra başkasına karşı sorumluluğun bir gereği olması sebebiyle de etik bir görevdir. Ayrıca ölmüş bir kişi, yaşarken onu tanımlayan bütün siyasi, kültürel ve ahlâkî sıfatlarından sıyrılmış saf bir başkası olarak görülmelidir: "Vatandaş olmadan evrensel bir öze sahip birisi varsa o da ölüdür. Ailenin gölgeyle ilişkisi açısından kendine özgü bir erdemi vardır. Ölülere karşı görev onları gömme görevidir ve ailenin kendine özgü erdemini bu gerçekleştirir. Gömme eylemi ölü olanla bir ilişkidir, ceset olanla değil." (Levinas 2014: 99)⁷⁰ Burada Levinas'ın "ölü" ile "ceset" arasında yaptığı ayrım Heidegger'in "ölü" ile "müteveffa" arasında yaptığı ayrımı andırır. Bu ayrıma göre, "ölü" kendisiyle etik sorumluluk ilişkisi devam eden bir "yaşamış olan" olarak görülürken "ceset" yer kaplamaktan başka herhangi bir vasfı olmayan bir "cismi" imler.

Levinas, Rispa'nın etik duruşunu *Dört Talmud Okuması* eserinin "Başkasına Karşı" başlıklı birinci bölümünde ele alır.⁷¹ Levinas'ın bu bölümde aktardığına göre, Eski Ahit'in 1. Samuel kitabında, Kral Davud'un İsrail hükümdarı olduğu yıllarda üç yıllık bir kıtlık yaşandığı ve bu kıtlığın Davud'un kayınbabası ve eski İsrail kralı Saul'un Givonlulara kan borcu olmasından kaynaklandığı anlatılır. Kral Davud kıtlığı ortadan

⁷⁰ Levinas'ın ölüye karşı etik sorumluluk konusunda "aile" kurumuna yaptığı vurgu her ne kadar bu tezin kapsamının dışında kalıyor olsa da bu konu göz ardı edilmemelidir. Antigone oyunu üzerinden akrabaların başkılığı ve ölümü konusunda yapılan Levinasçı bir inceleme için bkz. (Butler 2007: 107-109)

⁷¹ Levinas, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatıların etik kuramı üzerindeki etkilerini şu sözlerle vurgular: "Kitab-ı Mukaddes'teki kahramanların şu olağanüstü varlıkları, şu etik doluluk ve şu gizemli yorum imkânları... bunlar benim için aşkınlığı ifade eden şeyler olmuştur." (Levinas 2016: 298)

kaldırmak için Givonlulara tazminat olarak Saul'un soyundan yedi çocuğu vermeyi taahhüt eder. Bu çocuklardan ikisi – Armoni ve Mefiboşet – Saul'un Rispa'dan doğan gayrimeşru oğullarıdır. Givonlular intikam almak için Saul'un yedi çocuğunu kayalıklara çivileyerek öldürünce Rispa vahşi hayvanlara yem olmasınlar diye altı ay boyunca çocukların cesetlerinin başında nöbet tutar.⁷² Levinas bu özet üzerinden uzun bir adalet tartışması yaptıktan sonra ilgili bölümün en sonunda Rispa'ya ayrı bir parantez açarak onun fedakârlığı üzerine şu sözleri sarf eder:

İnsanlık durumuna ve adalete ilişkin bu kasvetli sahneden geriye kalan ve rasyonel düzene (ya da kısaca Düzene) içkin olan zalimliğin üstünde yükselen şey, altı ay boyunca göğün kuşları ve tarla hayvanlarından korumak için oğullarının ve onlarla birlikte ölenlerin cesetlerini, yani insanların ve Tanrı'nın adaletinin bu amansız kurbanlarının cesetlerini örten bu kadının, bu annenin, bu Rispa Bath Aya'nın imgesidir. (Levinas 2017: 68)

Her ne kadar kendi çocukları ve diğer kurbanların öldürülmesine engel olamamış olsa da Rispa onların cesetlerini dine uygun bir biçimde defnedilene kadar uzun bir süre koruyarak insanüstü bir fedakârlık örneği göstermiştir.⁷³ Levinas için Rispa'nın ölü de olsa başkası için takındığı bu fedakâr tutum gerçek anlamda etik bir tutumdur: “Ölümsüz ilkeler adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından geriye kalan, adaletin ve onun tüm çelişkili yön değişikliklerinin diyalektik geri sıçrayışları arasında tereddüt etmeden kendine dosdoğru ve sağlam bir yol bulan bireysel fedakârlıktır.” (Levinas 2017: 68) Böylece Levinas, Rispa'nın eylemini intikam, hırs ve zulüm duygularıyla şekillenmiş beşerî adaletin üzerine konumlandırarak onu saf etik davranışın sembolü olarak öne sürer.

⁷² Rispa'nın yas ve fedakârlık öyküsüne dair detaylı bir değerlendirme için bkz. (Gafney 2017: 200-201)

⁷³ Levinas'a göre fedakârlık, “başkasının ölümünün Dasein'ı kendi ölümünden önce endişelendirdiği bir durum olarak ontolojinin ötesinde – yahut ontolojinin öncesinde – bir şeyi gerektirir.” (Levinas 1998: 217) Levinas'ın fedakârlığı konumlandığı, ontolojiyi dahi önceleyen bu alan, etiğin alanıdır.

Levinas'ın Antigone ve Rispa örneklerine başvurmasının temel sebebi, bu iki kadının ilahî yasa ile beşerî yasanın emrettikleri arasında kaldıklarında kendi hayatları pahasına da olsa etik olanı yapmada ayak diremeleridir. Levinas'ın kendine has anlayışına göre, adalet suçlu ile suçsuzun tespit edilmesi ve suçlunun cezalandırılmasının ötesinde bir olgudur. Adalet kavramı bünyesinde merhamet, sorumluluk ve fedakârlık erdemlerini barındırmalıdır. Onun kendi ifadesiyle “adalet, ancak başka bir insana karşı sorumluluk düşüncesine hayatiyet kazandıran çıkar-gözetmezlik ruhunu muhafaza ediyorsa bir anlama sahiptir.” (Levinas 2016: 333) Buna karşılık beşerî yasalar suç ve ceza temelinde daima pratik bir amaç güttüklerinden tam anlamıyla adil sayılamazlar. Levinas'ın bu konudaki düşünceleri şu şekilde özetlenebilir:

Sevgi ve bağışlama ideal adaletin alanına girmiyor olsa da onu temellendirir. Levinas için adalet, sadece bir hukuk sisteminin işletilmesi, hatta daha da kötüsü, bir gücün dayatılması anlamına gelmemelidir. Adalet etik bireylere, yani başkalarına karşı sorumluluk ve şefkat besleyen ve bu duyguları insaflı yargılara dönüştürebilen, cezayı iyileştirebilen ve gerektiğinde hukuku yeniden şekillendirebilen bireylere dayanmalıdır.

(Slaughter 2007: 51)

Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, Levinas adaletin olmazsa olmaz koşulu olarak merhamet duygusunu öne sürer. Bu düşüncesini de “merhamet olmaksızın [...] adalet biçimsizleşir.” (Levinas 2016: 259) sözleriyle dile getirir.⁷⁴ Levinas'ın örneklerinde görülen odur ki gerek Antigone gerekse de Rispa kendilerine dayatılan kısas adaletinin uygulanış biçimindeki merhametsizliği görmezden gelemeyiz. Her ikisi de çıkar gözetmez bir fedakârlık ve sorumluluk bilinciyle sevdiklerinin cesetlerini usulüne uygun biçimde gömmek için bir mücadeleye girişir. Onların bu mücadelesi, politik yasaların her zaman

⁷⁴ Levinas'ın adalet anlayışında merhametin yerine dair detaylı bir inceleme için bkz. (Demir Güneş 2023a: 24-26; Herzog 2020: 43, 57)

etik değerlerle örtüşmeyebileceğine önemli bir örnek teşkil eder. Levinas da “[g]erçekte politika, etik temelde daima denetlenelmeli ve eleştirilebilmelidir” (Levinas 2016: 325) diyerek etiğin siyasî adaletin üzerinde bir konumu olduğunu vurgular.

Antigone ve Rispa’nın tutumunun etik boyutu, ölen başkasının kimliği üzerinden de tartışılabilir. Antigone’nin kardeşi Polyneikes, özünde kendi ülkesine karşı savaş açmış bir vatan hainidir.⁷⁵ Rispa’nın oğulları Armoni ve Mefiboşet ise kısas adaleti gereğince kurban edilmeleri Tanrı tarafından emredilmiş kişilerdir. Bütün bunlara rağmen, Antigone ve Rispa’nın tutumunda, ölenin bütün politik, ahlâkî ve kültürel bağlamlarından soyutlanmış saf başkası olarak kabul edildiği görülür. Merhametle şekillenmiş etik sorumluluk duygusu, ölen başkası her kim olursa olsun, onun bedeninin kurda kuşa yem edilmesine razı gelmemeyi emreder. Bu nedenle, Antigone için Polyneikes bir kardeş olmanın ve Rispa için Armoni ile Mefiboşet birer evlat olmanın ötesinde saf başkası olmaları nedeniyle uygun biçimde defnedilmeyi hak eder. Başka bir ifadeyle, “Levinasçı etik, Antigone ve Rispa’nın etik politik eylemlerinde, abisinin yasını tutan bir kız kardeş veya çocuklarının yasını tutan bir anneden çok daha fazlası olan Başkası’na karşı adil olmayı ve Başkası’na saygıyı bulur.” (Demir Güneş 2023b: 123) Sofokles’in metninde Antigone ile Kreon arasındaki diyalog bu çıkarımı destekler niteliktedir:

ANTİGONE – Olsun, Hades ikisi [Eteokles ve Polyneikes] için de aynı mezar hakkını tanır.

KREON – Ama orada da iyi adam kötü adamla müsavi muamele görmeyi istemez.

⁷⁵ “Antigone kardeşine karşı sorumluluğunu onun devlete karşı eyleminin üzerine konumlandırır ve dolayısıyla ailevi görevini bir siyasî muhalefet edimine dönüştürür. Kardeşine karşı görevini, kardeşinin siyasî onuru meselesine indirgemeyi reddeder. Başka bir deyişle, kardeşine karşı bireysel bağlılığının, kardeşinin siyaset alanındaki evrensel yükümlülüklerini yerine getirmemiş olması nedeniyle, önemini yitirmesini reddeder.” (Chanter 1991: 140)

ANTİGONE – Ölüm diyarında da böyle bir kaide olduğunu bana kim söyleyebilir?

KREON – Düşmanımız bizim için hiçbir zaman, hatta ölümünden sonra bile, dost değildir.

ANTİGONE – Ben dünyaya, kin değil, sevgi paylaşmaya geldim.

(Sophokles 2021: 35)

Antigone'nin biri vatan haini, öteki kahraman kabul edilen iki kardeşinin ölüm tarafından eşitlendiğini vurguluyor oluşu, başkasına karşı etik sorumluluğun başkasının kimliğine bağlı olmadığını düşündüğüne kanıt teşkil eder. “Bir vatan haini olarak ölmüş olsa da Polyneikes, Antigone'nin itaat ettiği yasaya göre uygun bir biçimde gömülmeyi hak eder. Bu nedenle gömme eylemi baskın devlet yasasının mantığıyla örtüşmeyen bir önem taşır.” (Chanter 2007: 73) Başka bir ifadeyle, Antigone için Polyneikes'in gömülme hakkı, kardeşlik ya da vatandaşlık hukukundan çok daha temel bir etik yasaya dayanır. Polyneikes öldüğünde, Antigone sanki kardeşinin ölümünden kendisi sorumlumuşçasına onu gömmeyi bir borç bilir ve bu uğurda kendi canını tehlikeye atar. Antigone, sergilediği bu duruşla Levinas'ın sorumluluk ve fedakârlık temelli etik özne tanımına uygunluk gösterir: “Levinas hayatta kalanların başkasına, o başkası ölmüş bile olsa, yanıt verme zorunluluğu tarafından ele geçirildiğini, çünkü başkasının ölümüne kayıtsız kalmanın suça iştirak etmek anlamına geleceğini öne sürer. Onun anlayışında ölüme kayıtsız kalmamak hayvansallığın içindeki insanın ortaya çıkmasının sembolüdür.” (Coe 2018: 177) Antigone'ninkine benzer bir etik duruşun, aynı metinde onun kız kardeşi İsmene tarafından da sergilendiği görülür. “İSMENE – Ah kardeşim, beni seninle beraber ölmek ve o ölüye karşı borcumu ödemek şerefinden mahrum etme.” (Sophokles 2021: 36) İsmene'nin “ölüye karşı borç” sözlerinden, Polyneikes'i öldüren kişi kendisi olmasa bile onun ölümünün etik sorumluluğunu omuzlarına aldığı anlamı

çıkar. Levinasçı bir bakış açısıyla bakıldığında gerek Antigone'nin gerekse de İsmene'nin bu duruşları, ölenin başkılığından kaynaklı etik yasadan ileri gelir.⁷⁶

Benzer bir durum, Rispa'nın kendi oğulları ve onlarla birlikte kurban edilen diğer beş çocuk arasında bir ayırım yapmamasında görülür: “Ayya'nın kızı Ritspa bir çul aldı, kendisi için kayanın üzerine serdi. Hasadın başlangıcından göklerden yağmurların boşandığı zamana dek orada kaldı. Cesetleri gündüz vakti kuşlardan, geceleyin de yaban hayvanlarından korudu.” (Kutsal Kitap 2019: 442) Rispa'nın bu eylemi gerçekleştirirken ölen çocuklar arasında ayırım gözetmiyor oluşu, bu eyleminin ardında annelikten çok daha temel bir gerekçenin yattığını gösterir. Başka bir deyişle, “Rispa'nın etik eylemi, temelini yalnızca akrabalık ilişkileri veya annelikten almaz, Rispa gerçekte anne olsa bile, cesetleri korumadaki fedakârlığı bir annelik duygusu veya dürtüsü olarak görülemez.” (Demir Güneş 2023b: 122) Aksine Rispa, yedi çocuğun suçsuz yere kurban edilmesinin de ötesinde, onların saf başkası olmaları dolayısıyla – yani kimin çocuğu olduklarından bağımsız olarak – uygun şekilde gömülmeyi hak ettiklerine inandığı için ölü bedenlerine sahip çıkar. Talmud'a göre, kurban edilen yedi çocuğun cesetlerinin ibret olsun diye altı ay boyunca açıkta kalmasını Tanrı emretmiştir. (Mole 2011: 257) Bu nedenle, çocukların canını kurtarmaya çalışmak Tanrı'nın emrine karşı çıkmak anlamına geleceğinden Rispa bu emre boyun eğer. Ancak Rispa tuttuğu nöbet sayesinde, işlenen günahın çok daha vahim boyutlara ulaşmasını engelleyerek anlatıda etik duruş sergileyen yegâne karakter olarak belirir. (Exum 1997: 264) Birçok Talmud yorumcusunun ortak kanaatine göre İsrail'in üç yıl süren kıtlıktan kurtulmasının temel sebebi de onun bu eylemidir. (Apple 2018: 259; Weber 1991: 460-461) Çocukların katli her ne kadar kısas adaletine göre

⁷⁶ Başka bir deyişle, “Antigone, artık hayatta olmayan Polyneikes'in ardından sorumluluğunu sürdüren, onun cesedini canı pahasına gömmeyi göze alan etik bir öznedir. [...] Antigone'nin etik özne olarak edilgenliği, soyundan gelen yazgıdan kaçamayışı veya diri diri mezara konulması olarak değil, Polyneikes'in ölüsüne kayıtsız kalamayışı (nedeni ister kan bağı ister tanrı yasaları olsun) ve yaşamını kaybetme pahasına cesedi gömme arzusuyla ilgilidir. Antigone'nin edilgen tutumu, ilahî yasaya boyun eğmesi ya da kadere razı olması değil, sonucu ne olursa olsun, bir an olsun kendi varlığını ve özgürlüğünü öncelememiş olması, Polyneikes'i ve ölüsünü toprağa vermeyi öncelikli görmesidir.” (Demir Güneş 2023b: 119)

gerekli olsa da bu, içinde merhamet barındırmayan, noksan bir adalettir. Rispa'nın sergilediği etik duruş bu noksanlığı ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda da içinde yaşadığı toplumda adalet anlayışının sorgulanıp geliştirilmesine vesile olur. Başka bir ifadeyle, “[e]tik olan – ki bu merhameti, şefkati ve affediciliği de içerir – adaleti tersyüz eder ve [...] Rispa'nın eyleminde görüldüğü gibi onu kısıstan ziyade değişim ve iyileştirmenin imkânına açık hâle getirir.” (Slaughter 2007: 51) O hâlde, tıpkı Antigone'nin tutumunda olduğu gibi, Rispa'nın bu duruşu da Levinasçı anlamda ölenin başkalığından kaynaklanan etik bir duruştur.

Levinas'ın etik kuramı çerçevesinde, Antigone ve Rispa'nın önemli bir ortak noktası daha vardır. Her ikisi de başkasına karşı etik sorumluluğun başkasının ölümüyle son bulmadığını yas tutma biçimleriyle gösteren önemli birer örnektir. Heidegger'in düşündüğünün aksine, “Levinas’a göre, başkasının ölümünün deneyimi kendi sonluluğumuzun deneyimi olmaktan çok daha derin bir anlam taşır, zira bu deneyim başkasının ölümden sonraki yaşamı hakkında bir sorumluluk doğurur ki Levinas bunu ölenleri gömme konusuna verilen önem üzerinden örneklendirir.” (Ruin 2018: 8-9) Levinas'ın “ölü” ile “ceset” arasında yaptığı ayrım göz önüne alındığında, her iki anlatıda da ölen kişilerin baş kahramanlar tarafından birer ceset olarak kabul edilmediği açıkça görülür. Tam aksine, ölenlerin ölü bedenlerine sanki onların ölümüne kendileri sebep olmuşçasına sahip çıkmaları, Antigone ve Rispa'nın ölümü başkasına karşı etik sorumluluğun sınırı olarak değerlendirmedigine işaret eder:

Antigone ve Rispa'nın Başkası ve Başkası'nın ölümü karşısında sergilediği etik tutum, kendi conatuslarıyla değil, Başkası'na karşı duydukları sonsuz sorumluluk ve bağlanımla ilişkilidir. Antigone Polyneikes'in cesedini gömmeye, Rispa da çocuk prenslerin cesetlerini korumaya çalışırken, artık hayatta olmayan, fakat bedenleriyle hâlâ varlık alanına ait olan Öteki'lerin dil ile ifade edilemeyen, ancak kendisini bir

borç olarak dayatan taleplerini karşılamamanın duyarlılığıyla hareket ederler.
[...] Zira, onlar için cesedin yüzü fenomenal canlılığını kaybetse bile, yüz olmayandaki etik anlam açıkta bırakılan cesetlerde var olmaya, sorumluluk, anlamını sürdürmeye devam etmektedir. (Demir Güneş 2023b: 122-124)

Bu açıdan, Antigone ve Rispa'nın Levinasçı etik özne tanımıyla örtüştüğü görülür. Başkasının ölü bedeni uğruna verdikleri mücadelenin yas tutma süreçlerinin bir parçası olduğu dikkate alındığında ise Antigone ve Rispa'nın yas tutmayı etik sorumluluk bilincinin bir dışa vurumu olarak deneyimlediği anlaşılır.

Levinas eserlerinde yas konusunu doğrudan doğruya ele almıyor olsa da onun başkasının ölümü ve ölen başkasına karşı sorumluluğun bitmeyecek olması üzerine söylediklerinden yasa dair önemli çıkarımlar yapmak mümkündür. Antigone ve Rispa örneklerinin de teyit ettiği üzere, başkasının ölümüne verilen bir tepki olarak yas tutmak etik öznenin ölen başkasına karşı borcunu ödeyememiş olmasından kaynaklanan suçluluğunun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Yas tutan etik öznenin aslında başkasına karşı sorumluluğunu yerine getiremediği, ona borcunu ödeyemediği ve başkası ölmüşken kendisi hayatta kaldığı için suçluluk hissettiği iddia edilebilir. Levinas'ın gözünden yas, geride kalanın ölenle arasındaki mutlak sorumluluk ilişkisinin sonuçsuz kalacağının bilincinden kaynaklanan bir durum, başkasının ölümüne rağmen aynı adanmışlıkla başkası için var olmaya devam etme çabasına karşılık gelen etik bir duruş olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ: BAŞKASININ YASINI TUTMANIN İMKÂNSIZLIĞI

Ölümü yalnızca bir canlı varlığın canlılığının sona ermesi olarak anlamak, biyolojinin oldukça sınırlı bakış açısına hapsolmak anlamı taşır. Oysa ölümün, ona şahitlik eden, ondan etkilenen ve onu anlamlandırmaya çalışan başka ölümlü varlıkları en az ölenin kendisi kadar ilgilendiren çok çeşitli boyutları da vardır. Başkasının ölümü, kendisi de ölümlü olan insanın ölüme dair bir anlayış geliştirmesinin yegâne aracıdır. Critchley, başkasının ölümünün bu yönünü şu sözlerle vurgular: “Ölüm, benim kendi ölüm korkum aracılığıyla değil, benim başkasının ölümüyle ilişkim aracılığıyla dünyama girer.” (Critchley 2002: 171) Benzer bir görüşü savunan Naas’ın deyişiyle ise, “ölüme dair en erken ve en yaygın deneyimimiz kendi ölümümüzü değil, başkalarının ölümünü ve onların yasını tutarken hissettiğimiz acıyı ilgilendirir.” (Naas 2015: 117) Geride kalanların başkasının ölümüne verdiği duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkiler ise yas kavramının içeriğini oluşturur. Başkasının ölümüne şahit olan kişilerin tuttuğu yasın, duygulanım, deneyim ve etik duruş olmak üzere üç temel boyutu vardır. Gross, yasın bu üç temel boyutunu ilgili oldukları nesneler açısından şu sözlerle vurgular: “‘Yas’, kayıp yaşayan kişinin ölenle, kendi benlik bilinciyle ve dış dünyayla ilişkisini yeniden tanımlama çabasını ifade eder.” (Gross 2018: 8) Hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, yasın öne çıkan özelliği, onun bir adaptasyon süreci olduğudur. Başka bir deyişle, yas, kişinin duygusal bağ kurduğu, kişiliğinin şekillenmesine etki eden ve sorumlu hissettiği bir başkasının kaybıyla ve bu kaybın beraberinde getirdiği yıkım ve dönüşümle başa çıkma sürecidir.⁷⁷ Bu süreç, ne yasın yalnızca duygusal belirtilerine odaklanan psikolojinin ne de yası bir dizi ritüel ve törene indirgeyen sosyolojinin sınırlı yaklaşımıyla açıklanabilecek çok boyutlu ve karmaşık bir süreçtir. Bu nedenle yası

⁷⁷ Benzer bir görüşü benimseyen Hablemitoğlu’na göre, yas “kayıptan sonra yaşamla yeniden bağ kurmak için farklı boyutlarda ve aşamalarda gerçekleşen, şaşırtıcı biçimde dinamik bir uzlaşma mücadelesidir.” (Hablemitoğlu 2021: 23)

anlamak için, onun bütün inceliklerini aydınlayabilecek bir kavramsal çerçeve gereklidir. Bu kavramsal çerçeveyi yalnızca felsefe sağlayabilir.

Bu çalışma, yası felsefenin bir meselesi hâline getirmek için, onun duygulanım, deneyim ve duruş boyutlarının felsefenin kavramlarıyla değerlendirilmesi gerektiği, bunun içinse sırasıyla psikanaliz, fenomenoloji ve etiğin kavramlarının uygun düştüğü kabulüyle kurgulanmıştır. Özellikle Freudcu psikanalizin yas sürecinin karmaşık duygu örüntüsünü ve gelişim evrelerini aydınlatan özgün kavramları, Heideggerci fenomenolojik ontolojinin başkasının ölümünün Dasein'ı kendi ölüme-doğru-varlık oluşunu keşfetmeye sevk edeceğine yönelik kabulü ve Levinasçı etiğin başkasına karşı etik sorumluluğun başkasının ölümünden sonra da devam edeceği iddiası bu kurgunun temelini oluşturmuştur. Başkasının ölümü ve yas psikanalitik, fenomenolojik ve etik boyutlarıyla değerlendirildiğinde aynı sonuca ulaşılmıştır. Buna göre yas, ölenin ölmüş olmasına değil, geride kalanın kendi geride kalmışlığına, yaşamını artık ölen kişi olmadan sürdürmek zorunda kalacak olmasına verilen bir tepki olarak anlaşılmıştır. Yasın daima yas tutanın kendisiyle ilgili, kendisine dönük olduğu sonucuna varılmıştır. Bu, psikanalitik açıdan egonun kendi bütünlüğünü koruma çabası, fenomenolojik açıdan öznenin kendi ölüme-doğruluğunu kavramasının getirdiği kaygı durumu, etik açıdan ise daima sorumlu ve borçlu kalacak olmanın bilincine varma olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak da yas tutmanın öznesi de nesnesi de bir olan bir eylem olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu nedenle de yas tutmak fiilinin nesnesi bir başkası olan geçişli bir fiil olarak değil, nesnesi öznenin kendisi olan dönüşlü bir fiil olarak kullanılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu çıkarımlar ölen başkasının yasını tutmanın mümkün olup olmadığı sorusunu akla getirir. Bu soruya verilecek yanıt kısmen bu çalışmanın çıkarımlarında, kısmen de Derrida'nın yasa dair görüşlerinde saklıdır.

Derrida'nın ölüm ve yas konularına eğilmesi kariyerinin ve hayatının son dönemine rastlar. Derrida, bu dönemde Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault,

Louis Althusser, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas ve Jean-François Lyotard gibi yakın dostlarını peş peşe kaybetmiş olmasının da etkisiyle yas konulu bir dizi konuşma yapar ve denemeler kaleme alır. Bu dönemin öne çıkan eserleri arasında 1993 yılında yayımlanan *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, 1994 yılında yayımlanan *Dostluk Politikaları* ve 2001 yılında yayımlanan *Yas Çalışması* bulunur. Bu eserlerden sonuncusu, Derrida'nın hayatında iz bırakan farklı kişiler için yazılmış olsa da hepsi için söyledikleri Derrida'nın dostluk, ölüm ve yasa dair görüşlerini benzer şekilde yansıtır. Örneğin, yakın dostu Jean-Marie Benoist'nın ölümü üzerine söylediği sözler Derrida'nın başkasının ölümü hakkındaki düşüncelerini özetler niteliktedir:

Dünya, emsalsiz bir gözyaşıyla askıya alınır, kendi yitikliğini dışarıya yansıtır. Dünya, bütün dünya, dünyanın ta kendisi. Çünkü ölüm dünyadan bir yaşamın kayboluşu değildir sadece; bize ait olan bir anın da yitirilişidir. Her defasında, hiçbir sınır bulunmaksızın dünyanın, ama öncelikli olarak bizim kendi dünyamızdan geçen birinin yitirilişidir bu. (Derrida 2001: 107)

Derrida, benzer ifadeleri Louis Althusser'in öldüğü gün yaptığı konuşmada kullanır: “Bugün hayatımın büyük bir parçası, yaşayan benliğimin uzun, zengin ve yoğun bir bölümü kesintiye uğradı, sona erdi ve böylece, geçmişte olduğu gibi ama bu sefer dönülmez bir şekilde ve mutlak karanlığın derinliklerine doğru, ona eşlik etmeye devam edebilmek için Louis’le birlikte öldü.” (Derrida 2001: 115) Derrida'nın bu sözlerinden başkasının ölümünün en az ölen başkası kadar geride kalanı da ilgilendirdiğine, ölümün ‘ölenin can kaybı’ boyutunun yanında bir de ‘kalanın mahrumiyeti’ boyutu olduğuna vurgu yaptığı anlaşılır. Benzer şekilde, Derrida, *Anılar: Paul de Man İçin* isimli eserinde başkasının ölümünü iki yönlü bir olgu olarak tarif eder: “ölüm başkasına ve başkası üzerinden bize gelir.” (Derrida 1989: 28) Aynı eserde başkasının ölümünün bu boyutunu

şu sözlerle vurgular: “Başkasının ölümünün ardından her şey ‘içimde’ ya da ‘içimizde’, ‘aramızda’ kalır. Her şey ‘içimdeki’ ya da ‘içimizdeki’ şahsi hatıra emanet edildiğinde tam olarak bize olan bu şeye gözyaşı dökeriz.” (Derrida 1989: 32-33) Başkasının ölümü söz konusu olduğunda kalanın mahrumiyeti öylesine büyük bir sorun teşkil eder ki bu ölüm tepki olarak gelişen yas, ilk önce bu mahrumiyet durumunu inkâr edip onu tersine çevirme çabası olarak kendini gösterir:

Yas, geri kalanları şimdi burada kılmaya, varlıkbilimselleştirmeye yeltenir
hep, ilk başta da cesetlerin *kimliğini* ve ölümlerin *yerini* saptamaya yeltenir
hep (her tür varlıklaştırma, her tür anlamlaştırma – felsefi, yorumbilimsel
ve psikanalitik – olduğu biçimiyle, işte bu yas işlemine hapsolup kalmıştır,
ama bu varlıklaştırma henüz bu yas işlemini düşünemez bile. (Derrida
2007b: 27-28)

Derrida’ya göre, başkasının ölümünü takip eden bu inkâr ve telafi süreci, ölene ne olduğu ya da ölenin nereye gittiği sorularından ziyade yas tutanın ölen kişisiz nasıl yaşayacağı ve kendini onsuz bir dünyanın neresine konumlandıracağına odaklıdır. Başka bir deyişle, yas tutan kişinin temel kaygısı ölenin can kaybından çok, yas tutanın ölenle birlikte kendinden neyi kaybettiğidir. Buna göre, başkası öldüğünde “içlerinde daha baştan kendi bedenimiz ve kendi yaşamımızın yitirildiği, kendi kendimizin sahibi olmaktan çıktığımız (nesnelleştirilmiş düşünceler, fikirler, vb.) hayaletlerin yası tutulur.” (Derrida 2007b: 199) Bu nedenle, Derrida yası “dolaysızca özsever [narsist] nitelikli [bir] dönüşüm” (Derrida 2007b: 200) şeklinde tanımlar.

Oysa Derrida için yas gibi karmaşık bir süreci anlamlandırmak bu kısa tanımdan çok daha fazlasını gerektirir. Ona göre, yas başkasının ölümüne verilen duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkilerden çok daha fazlasıdır. Her şeyden önce yas, başkasının ölümünden *sonra* ortaya çıkan ve bir süre sonra etkisini kaybeden bir duygu durumu olarak kabul edilemez. Bunun tam aksine yas, kişilerarası ilişkinin yapısal bir gerekliliği

olarak ortaya çıkar, her ilişkiyi önceler. Derrida, *Dostluk Politikaları* eserinde yasın dostluğun bir ön koşulu ve çok temel bir yapısal unsuru olduğunu şu sözlerle dile getirir: “Yasın ıstıraplı kaygısı (ki yas olmadan dostluk ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkmazdı) kendisini a priori olarak sezdirir ve bu ilişkiyi önceler; bu kaygı dostun peşini bırakmaz ve onu yastan önce yasın içine fırlatır.” (Derrida 2005a: 14) Derrida’nın bu sözlerle anlatmak istediği, dostluk ilişkisinde daima iki dosttan birinin diğerinden önce ölmek zorunda olduğu ve geride kalanın yas tutmak zorunda kalacağıdır. O hâlde, birbiriyle çok yakın dostluk kuran iki kişi kendilerini aynı zamanda bir ölüm ve yas denkleminde sokmayı göze almalıdır. Ölümünden birkaç ay önce *Le Monde* gazetesinde yayımlanan son röportajında Derrida bu yası “kökensel yas, yani, sözüm ona ‘gerçek’ ölümü beklemeyen bir yas” (Derrida 2007a: 26) şeklinde tanımlar.

Derrida’nın “kökensel yas” kavramıyla anlatmak istediği, yasın yas tutabilen bir özne ve yası tutulabilen bir nesne arasında, bu özne ile nesne bir araya gelmeden önce bir olasılık olarak var olduğudur. *Yas Çalışması* eserinde, yasın bu özelliğini “zengin imkânlarla sahip a priori bir yas” (Derrida 2001: 49) sözleriyle tarif eder. Derrida “a priori yas” ifadesiyle neyi kastettiğini 1992 yılında Didier Cahen’e yazdığı bir mektupta şöyle açıklar: “Dostluk yansımasını yasta çoktan bulmuştur, [...] dostluktan bile önce. [...] Dostluk başladığında çoktan ölüme temas etmiştir, dostluk yasa doğar.” (Derrida 2001: 122-123) Derrida bu şekilde ölüm ve yas arasında doğal bir şekilde var olduğu kabul edilen, ama aslında yapılandırılmış olan öncelik-sonralık ve neden-sonuç ilişkisini baş aşağı eder. İddia edilenin aksine yas, ölümü önceleyen, ikili ilişkilerin yapısına sirayet eden, hatta onları teşkil eden bir olgudur. Naas’ın tabiriyle, “ölümden ya da ölüme-doğru-varlık olmaktan daha da kökensel olarak başkasının yasını tutmak ya da en azından bu yasın yapısal imkânı ölüm sırasında değil, hayatın en başında, ilk izle birlikte başlar.” (Naas 2015: 117) Yakınlık kuran iki kişi kendilerini “yasın dostluğu teşkil eden inkâr edilemez beklentisi” (Derrida 2001: 159) içinde bulmaya mahkûmdur.

Derrida, kökensel oluşuna ek olarak yası “imkânsız” bir deneyim olarak tanımlar. Yasın neden imkânsız bir deneyim olduğunu açıklayabilmek içinse yas konusunda otorite kabul edilen Freud’u karşısına alır. Freud’a göre, yası melankoliden – yani “normal yası” “anormal yastan” – ayıran temel fark, yas tutanın kayıp nesneyi hatıralar yoluyla içselleştirme sürecinde başarılı olmasıdır. Derrida, Freud’un temel kabullerini şu sözlerle özetler:

Hatıra ve içselleştirme: Freud’dan bu yana ‘normal’ ‘yas çalışması’ sıklıkla bu iki kavram üzerinden tanımlanır. Bu süreç, içselleştirici bir idealleştirmenin başkasının bedenini ve sesini, görünüşünü ve kişiliğini içine ya da üzerine aldığı, hayali olarak ya da gerçek anlamda başkasını yiyip bitirdiği bir hareketi gerektirir. (Derrida 1989: 34)

Oysa Derrida yası imkânsız kılanın tam da bu hatıra ve içselleştirme süreci olduğunu iddia eder. Ona göre bu süreç, ölen başkasının yas tutanın hatırasına ve içsel imgelerine indirgendiği ve bu vesileyle *başkalığını* yitirdiği bir süreçtir. Başka bir deyişle, yas süreci ölen başkasının hem “başkası” hem “kendim” olduğu ve aynı zamanda ne “başkası” ne “kendim” olduğu bir sınır deneyimidir. Bu nedenle, Derrida yasın yalnızca “mümkün olanın imkânsız kaldığı [...] başarının başarısız [...], başarısızlığın başarılı olduğu bir aporia” (Derrida 1989: 35) olarak deneyimlenebileceğini iddia eder. Bu bakış açısıyla, Freud’un melankoliden ayırdığı ve ölen başkasının içselleştirilmesiyle sonuçlanan normal yas imkânsız bir deneyim olarak ortaya çıkar.

Derrida, yasın imkânsızlığına dair tespitini, çağdaş felsefenin en temel konularından olan “başkasının mutlak başkalığı” konusu üzerine kurgular. Buna göre, Freud’un normal yasın başarısını nesnenin içselleştirilmesine bağladığı noktada, “‘normal’ yasın nesneyi *başkası olarak* (yaşayan bir ölü olarak) içimde muhafaza edip etmediği konusu elbette gündeme gelecektir.” (Derrida 1977: 71) Eğer ki yas ölenin yas tutan tarafından içselleştirilmesini gerektiriyorsa imkânsız bir hâl alır, çünkü bir şeyin

içselleştirilmesi demek onun dışsallığının ortadan kalkması demektir. Naas bu durumu şu sözlerle özetler: “yası tutulan başkası zihin tarafından içerilecek ya da içselleştirilecek bir kayıp nesneden ziyade ‘sonsuz bir dışsallık’ olduğu için yas tutmak [...] imkânsızdır.” (Naas 2015: 118) Başka bir deyişle, mutlak anlamda *başkası*, tanımı gereği içselleştirilmesi mümkün olmayan şeyi betimlediğinden içselleştirildiği iddia edilen başkası artık *başkası* olmayacaktır. Derrida için, mutlak anlamda “başkası, yas çalışması adı verilen içselleştirme-idealleştirme sürecinde bile, bütün özneleştirme çabasına direnir.” (Derrida 1995: 270-271) Ona göre, Freud’un düşüncesindeki sorunlu nokta, onun içselleştirme adını verdiği süreçte başkasının “başkası” olarak, olduğu gibi kendi’nin bünyesine aktarıldığı varsayımdır. Oysa Freud’un anladığı anlamda “içselleştirme hareketi, ölen başkasının yalnızca ‘parçalarını’, ayrık ve dağınık bölümlerini yansıtan bir anekdot, not, simge ya da sembol, imge ya da temsil şeklinde onun hayatını, fikirlerini, bedenini, sesini, görünüşünü ya da ruhunu içimizde taşımamızı sağlar.” (Derrida 1989: 35) Bu görüşe göre, ölen başkası yas tutan tarafından idealize edilerek içselleştirilmiş bir imgeden başkası değildir. Tamamen içselleştirilmiş bir başkası da başkası olma niteliğini kaybetmiş demektir.

Derrida, başkasının *başkası* olarak yasını tutmanın imkânsızlığı konusunu ölene sadakat konusuna bağlayarak yas meselesini biraz daha sorunlu hâle getirir. 1983 yılında Anne Berger’e verdiği bir röportajda “yarı-yas” kavramını ortaya atar:

Yas ölen başkasını içselleştirme sürecidir, ama aynı zamanda bunun tam tersidir. Bu nedenle birinin yasını tamamlamasının imkânsızlığı ve hatta yas tutmama iradesi de birer sadakat biçimidir. Eğer yas tutmak ve tutmamak iki sadakat ve iki sadakatsizlik biçimiye, geriye yalnızca bu ikisi arasındaki bir deneyim kalır – ki ben tam da bu noktada yarı-yas kavramını kullanıyorum. Kaybettiğim hiçbir şey için tuttuğum yası tamamlayamam, çünkü onu korumak isterim, ama aynı zamanda

yapabileceğim en iyi şey de onun yasını tutmak, onu kaybetmektir, çünkü yasını tutarak onu içimde tutarım. (Derrida 1995: 152)

Yarı-yas kavramından anlaşılması gereken, yasin özü gereği tamamlanması mümkün olmayan bir olgu olduğudur. Derrida'nın yukarıdaki ifadesinden çıkarılacak bir başka önemli anlam da şudur: eğer yas tutmak öleni içselleştirme ve böylece onu *başkalığından* mahrum bırakma süreci olarak anlaşılırsa, yas tutmak ölen başkasını kendi'nin iç imgelerine indirgeyen bir eylem olduğu için sadakatsiz, yas tutmamak ise ölen başkasının *başkası* olarak kalmasına müsaade ettiği için sadakatli bir eylem olarak ortaya çıkar. Derrida'nın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

Başkasını bünyeme hem almam hem de almamam gerekir; eğer başkasını ideal bir biçimde içselleştirmeyi, yani onun sonsuz dışsallığına saygı göstermemeyi başarabiliyorsa, yas tutmak sadakatsiz bir sadakattir. [...] Başkasının yasını sadakatli bir biçimde tutmak ancak yas başarısızlığı uğradığında başarılabilir (yas, tam olarak, başarılı olduğunda başarısızlığı uğrar! başarılı olduğu için başarısızlığı uğrar). (Derrida 1995: 321)

Yasın ancak başarısızlığı uğradığında başarılı olması ve başarılı olduğunda başarısızlığı uğraması onun bir kavram olarak aporetik doğasının altını çizer. Yasın başarısızlığı uğraması, yas tutanın ölen başkasına sadakatini olduğu kadar saygısını da kanıtlar. Derrida'nın ifadesiyle, “başarısızlığı uğramış bir içselleştirme aynı zamanda başkasına başkası olarak bir saygı gösterme, onu kendi hâline, dışarıda, orada, ölümünde, dışımızda bırakan bir nevi kibarca reddetme, ondan feragat etme hamlesidir.” (Derrida 1989: 35) O hâlde, başarısız sonuçlanan bir yas sürecinde, yas tutan ölen başkasının onu *başkası* yapan tekilliğine ve sonsuz dışsallığına müdahale etmeyerek etik sınırlar dâhilinde kalır.

Görüldüğü üzere, Derrida'nın yasa dair gözlemleri, bu çalışmada da sıklıkla başvuru alan yas tanımlarının en temel ortak özelliklerinden birisi olan yasin bir kaybın

ardından ortaya çıktığı varsayımını yanlışlar. Buna göre, yas “a priori” bir olgu olduğu için başkasının ölümünü önceleyen, “aporetik” bir olgu olduğu içinse tamamlanması mümkün olmayan bir fenomen olarak ortaya çıkar. Yas tanımlarının en temel ortak özelliklerinden bir diğeri ise yasin kaybedilen nesneye yönelik bir duygusal, davranışsal ve bilişsel tepki olduğudur. Yasin bir duygulanım, bir deneyim ve bir duruş olarak ele alındığı bu çalışma, yasin yönelimine dair bu varsayımı da boşa çıkarır. Buna göre, yas bir duygulanım olarak ele alındığında egonun bütünlüğünü koruma çabası, bir deneyim olarak ele alındığında öznenin kendi ölüme-doğruluğundan kaynaklanan bir kaygı durumu ve bir duruş olarak ele alındığında ise bir etik sorumluluk bilinci olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan felsefî bir mesele olarak ele alındığında yas, ölen başkasından ziyade yas tutanın kendine yönelik bir eylem olarak değerlendirilmelidir. Hatta bu iddia, Derrida’dan ilham alarak, bir adım öteye taşınabilir. Başkasının yasını tutmak imkânsızdır, bir başkası öldüğünde kişi kendi yasını tutar.

KAYNAKÇA

- Acar, Sengün Meltem. “Levinas’ta Aşknlık Düşüncesine Giriş.” *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı 27. Güz 2016, ss. 93-110.
- Adkins, Brent. *Arzu ve Ölüm: Hegel, Heidegger, Deleuze*. Çev. A. Kadir Gülen. Ankara: Fol, 2020.
- Aktaş, Ahmet. “Thrown into the World, Attached to Love: On the Forms of World- Sharing and Mourning in Heidegger.” *Human Studies*, 2023, pp. 1-21.
<https://rdcu.be/duO68>
- Alweiss, Lilian. “Heidegger and ‘the Concept of Time’.” *History of the Human Sciences*. Vol. 15, No. 3, 2002, pp. 117-132.
- . *The World Unclaimed: A Challenge to Heidegger’s Critique of Husserl*. Athens: Ohio University Press, 2003.
- Apple, Raymond. “The English Poets’ Ritzpah.” *Jewish Bible Quarterly*. Vol. 46, No. 4, 2018, pp. 257-265.
- Augustinus. *İtirafılar*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Badiou, Alain. *Sonsuz Düşünce*. Çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 2006.
- Barthes, Roland. *Yas Günlüğü*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Beissner, Friedrich. (Ed.). *Grofse Stuttgarter Ausgabe, vol. 2/II*. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.

- Bergo, Bettina. "What Is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious." *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 38, No. 2, 2005, pp. 122-144.
- Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. Çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- . *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Trans. F.L. Pogson. New York: Harper & Row, 1960.
- . *Yaratıcı Tekâmül*. Çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Bernasconi, Robert. "No Exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence." *Research in Phenomenology*. 35, 2005, pp. 101-117.
- . "Heidegger Okumaları Şart: Robert Bernasconi ile Emmanuel Levinas Üzerine Bir Söyleşi." Çev. Gözde Dilek. *MonoKL Levinas Özel Sayısı*. (8-9) Ed. Volkan Çelebi. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2010, ss. 722-725.
- Bildik, Tezan. "Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas." *Ege Tıp Dergisi*. 52:4, 2013, ss. 223-229.
- Blanchot, Maurice. "Karanlık Yoldaşımız." Çev. Işıl Ezgi Çelik. *MonoKL Levinas Özel Sayısı*. (8-9) Ed. Volkan Çelebi. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2010, ss. 556-561.
- Bochenski, Jozef Maria. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Yazko, 1981.
- Brody, Donna. "Gerçekle Yüz Yüze Gelmek." *Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan*. Ed. Sarah Harasym. Çev. Kadir Gülen. Ankara: Fol, 2021, ss. 98-131.
- Buber, Martin. *Werke: Zweiter Band: Schriften Zur Bibel*. München: Kösel-Verlag, 1964.
- Butler, Judith. *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*. Çev. Ahmet Ergenç.

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

---. *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis, 2005.

Camus, Albert. *Yabancı*. Çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Can Yayınları, 2016.

Carel, Havi. *Life and Death in Freud and Heidegger*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2006.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Chanter, Tina. "Antigone's Dilemma." *Re-reading Levinas*. Eds. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. 130-146.

---. "Hands that give and hands that take: the politics of the Other in Levinas." *Levinas, Law, Politics*. Ed. Marinos Diamantides. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2007, pp. 71-80.

---. "Heidegger ve Feminizm." Çev. Rüya Kalıntaş. *Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı*. Sayı 64. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss. 51-80.

Chatterjee, Tirna. "Impossible Emotions: The Ethics of Mourning and Melancholia." *Zoon Politikon*. 12, 2021, pp. 74-93.

Cholbi, Michael. *Grief: A Philosophical Guide*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2022.

Coe, Cynthia D. *Levinas and the Trauma of Responsibility: The Ethical Significance of Time*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.

Critchley, Simon. "Enigma Variations: An Interpretation of Heidegger's Sein und Seit." *Ratio*. XV, 2002, pp. 154-175.

- Çolak, Gamze Vesile ve Çiçek Hoccoğlu. “Kayıp ve Yas: Bir Gözden Geçirme.” *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology*. Vol. 3 Issue. 1, 2021, ss. 56-62.
- Dallmayr, Fred R. “Heidegger, Hölderlin, and Politics.” *Heidegger Studies*. Vol. 2, 1986, pp. 81-95.
- Dastur, Françoise. *Death: And Essay on Finitude*. Trans. John Llewelyn. London and Atlantic Highlands: Athlone, 1996.
- . *How Are We to Confront Death: An Introduction to Philosophy*. Trans. Robert Vallier. New York: Fordham University Press, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. Çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.
- . *Kıvrım: Leibniz ve Barok*. Çev. Hakan Yücefer. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2006.
- Demir Güneş, Cevriye. “Emmanuel Levinas.” *Çağdaş Fransız Felsefesi*. Ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo ve Banu Alan Sümer. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019, ss. 155-184.
- . “Levinas’ın ‘Azizlik Eğitinde’ Heidegger’i Bağışlama Olanağı.” *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı 1. Nisan 2020, ss. 1-19.
- . “Levinas’ta Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği.” *Politikos: Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi*. Cilt 2, Sayı: 1, 2023a, ss. 16- 27.
- . “Ontolojik Kayıtsızlığa Etik Başkaldırı Figürleri Olarak Antigone ve Rispa Bath Aya: Levinasçı Bir Okuma.” *Posseible: Felsefe Dergisi*. Cilt 12, Sayı 2, 2023b, ss. 109-126.
- Demuth, Andrej. “Heidegger’s concept of ‘die Befindlichkeit’ and His Role in Human Cognition and Self-cognition.” *Kaygı*. 18: 2012, ss. 11-17.

- Derrida, Jacques. *Adieu: To Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- . "Fors." *The Georgia Review*. Vol. 31, No. 1, Spring 1977, pp. 64-116.
- . *Learning to Live Finally: An Interview with Jean Birnbaum*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Hoboken: Melville House Publishing, 2007a.
- . *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı, 2007b.
- . *Memoires for Paul de Man*. Trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava and Peggy Kamuf. New York: Columbia University Press, 1989.
- . *Points: Interviews, 1974-1994*. Ed. Elizabeth Weber. Trans. Peggy Kamuf, et al. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- . *The Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London and New York: Verso, 2005a.
- . *Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005b.
- . *The Work of Mourning*. Eds. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Direk, Zeynep. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- . *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: Fol, 2021.
- . "Levinas'ta Adalet Kavramı." *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*. Ed. Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2003, ss. 42-53.

---. "Sunuş." *Zaman ve Başka*. İstanbul: Metis, 2005, ss. 7-44.

Dostal, Robert J. "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger." *The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. Charles Guignon. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993, ss. 120-148.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.

Elmas, Mehmet Fatih. "Levinas'ın Spinoza Eleştirisi Üzerine Bir İrdeleme." *Kaygı*. 18 (II), 2019, ss. 530-548.

Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. Çev. Burhan Toprak. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. Çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.

Esenyel, Adnan. *Martin Heidegger: Varlığın Patikaları*. Ankara: Fol, 2020.

Exum, J. Cheryl. "Rizpah." *Word and World: Theology for Christian Ministry*. Vol. 17, No. 3 (Summer 1997), pp. 260-268.

Freud, Sigmund. *Cinselliğin Yeryüzü*. Çev. Ali Avni Öneş. İstanbul: Broy Yayınları, 1991.

---. *Düşlerin Yorumu I*. Çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi, 1996.

---. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. Çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2011a.

---. *Musa ve Tek Tanrılı Din*. Çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları, 2012a.

---. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. Çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları, 2012b.

---. *Psikanalize Giriş Dersleri*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.

- . *Savaşın ve Ölümün Güncelliği*. Çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: Telos Yayınevi, 2016.
- . *Totem ve Tabu*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2012c.
- . *Tutukluk, Semptom ve Kaygı*. Çev. Celal Öner. İstanbul: Oda Yayınları, 2022.
- . *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011b.
- . *Yas ve Melankoli*. İzmir: Cem Yayınevi, 2021.
- Frosh, Stephen. "Review of Valerie Ovid Giovanini's *Persecution and Morality: Intersections and Tensions between Freud and Levinas*." *Psychoanalysis and History*. 24:1, 2022, pp. 104-106.
- Gafney, Wil. *Womanist Midrash: A Reintroduction to the Women of the Torah and the Throne*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2017.
- Giovanini, Valerie Oved. *Persecution and Morality: Intersections and Tensions between Freud and Lévinas*. Cham: Springer, 2021.
- Gizir, Cem Ali. "Bir Kayıp Sonrasında Zorluklar Yaşayan Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Yas Danışmanlığı Modeli." *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. Cilt 2, Sayı 2, Aralık 2006, ss. 195-213.
- Gondek, Hans Dieter. "Cogito ve Ayrım." *Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan*. Ed. Sarah Harasym. Çev. Kadir Gülen. Ankara: Fol, 2021, ss. 53-97.
- Gorer, Geoffrey. *Death, Grief and Mourning*. New York: Doubleday, 1965.
- Gözel, Özkan. *Heidegger'in 'Dünya'sı: Varlık ve Zaman'da Dünya Kavramı: §14 ilâ §27'nin Bir Şerhi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- . *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Gross, Richard. *The Psychology of Grief*. New York: Routledge, 2018.

- Hablemitoğlu, Şengül. *Yas: Uzun Bir Veda*. İstanbul: Doğan Kitap, 2021.
- Haverkamp, Anselm. *Leaves of Mourning: Hölderlin's Late Work – With an Essay on Keats and Melancholy*. Trans. Vernon Chadwick. New York: SUNY Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Trans. Keith Hoeller. New York: Humanity Books, 2000.
- . "Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters." *New German Critique*. Spring-Summer, No. 53, 1991, pp. 28-32.
- . *Hölderlin's Hymns: "Germania" and "The Rhine"*. Trans. William McNeill and Julia Ireland. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014a.
- . *Hölderlin's Hymn: 'The Ister'*. Trans. William McNeill and Julia Davis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996a.
- . *Metafizikçe Giriş*. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta, 2014b.
- . "The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts." *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. Eds. Gunther Neske and Emil Kettering. Trans. Lisa Harries. New York: Paragon House, 1990.
- . *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa, 2018.
- . "Zaman Kavramı." *Aristoteles, Augustinus, Heidegger: Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996b.
- . *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Ed. Medard Boss. Trans. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Herzog, Annabel. *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

Husserl, Edmund. *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy, Book I: general Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

---. "Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie." *Jahrbuch für Philosophie un phanomenologische Forschung*. Halle: Max Niemeyer, 1913.

Hutchens, Benjamin C. "Is Levinas Relevant to Psychoanalysis?" *Psychoanalytic Review*. 94:4, August 2007, pp. 595-616.

Kalaycı, Nazile. "Klasik Tragedyalarda 'Yakışsız Ölüm', 'Yas' ve 'Tanıklık' Sorunu." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 54:2, 2014, ss. 193-210.

Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. New York: Manchester University Press, 1984.

Kierkegaard, Søren. *Three Discourses on Imagined Occasions*. Ed. and Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Klein, Melanie. "Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States." *Essential Papers on Object Loss*. Ed. Rita V. Frankiel. New York and London: New York University Press, 1994, ss. 95-122.

Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kutsal Kitap. Yeni Dünya Çevirisi. New York: Watchtower Bible and Tract Society,

2019.

Kübler-Ross, Elizabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine: Ölüm Doktorlara, Hemşirelere, Din*

Adamlarına ve Ölenlerin Ailelerine Ne Öğretmelidir? Çev. Ekin Uşşaklı. Ankara:

April Yayıncılık, 2010.

Laplanche, Jean. *Essays on Otherness*. London and New York: Routledge, 1999.

Leader, Darian. *Depresyon: Yas ve Melankoli*. Çev. Ayça Göçmen. İstanbul: Encore

Yayınları, 2018.

Levinas, Emmanuel. “Başkasının Yerinde Olma.” *Levinas*. Ed. Özkan Gözel. İstanbul:

Say Yayınları, 2012, ss. 227-280.

---. *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*

(*Œuvres I*). Ed. Rodolphe Calin et Catherine Chalier. Paris: Grasset – IMEC,

2009.

---. “Emmanuel Levinas and Richard Kearney: Dialogue with Emmanuel Levinas.” *Face*

to Face with Levinas. Ed. Richard A. Cohen. New York: State University of New

York Press, 1986. 13-33.

---. *Dört Talmud Okuması*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Alfa, 2017.

---. “Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Öteki, Ütopya ve Adalet.” Çev. Ayşen Arıöz Ete.

Tezkire. Sayı 38-39. Ağustos 2004, ss. 221-231.

---. *Entre Nous: On-Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara

Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.

---. *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic

Publishers, 1995.

- . *On Escape*. Trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- . *Ölüm ve Zaman*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- . *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- . *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Lindemann, Erich. "Symptomatology and management of acute grief." *Am J Psychiatry*, 101, 1944, pp. 141-148.
- Marcus, Paul. "'You are, therefore I am': Emmanuel Levinas and Psychoanalysis." *Psychoanalytic Review*. 94:4, August 2007, pp. 515-527.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Meynen, Gerben and Jacco Verburgt. "Psychopathology and causal explanation in practice. A critical note on Heidegger's *Zollikon Seminars*." *Medicine, Health Care and Philosophy*. 12: 1, 2009, pp. 57-66.
- Mole, Gary D. "Cruel Justice, Responsibility, and Forgiveness: On Levinas' Reading of the Gibeonites." *Modern Judaism*. Vol. 31, No. 3 (October 2011), pp. 253-271.
- Montaigne, Michel de. *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- . "To His Father: On the Death of La Boétie." *The Complete Works of Michel de Montaigne*. Trans. Donald M. Frame. New York and Toronto: Knopf Doubleday Publishing Group, 2003.

- Moore, Bryanna. "The Three Moral Dimensions of Grief." *Colloquy: Text, Theory, Critique*. 34, 2017, pp. 24-42.
- Mortley, Raoul. *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. Çev. Baki Güçlü. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Mosées, Stéphane. "Emmanuel Levinas: Ethics as Primary Meaning." Trans. Gabriel Motzkin. *Emmanuel Levinas: Critical Assessments Of Leading Philosophers*. Eds. Claire Katz and Lara Trout. London and New York: Routledge, 2005.
- Naas, Michael. "When it comes to mourning." *Jacques Derrida: Key Concepts*. Ed. Claire Colebrook. London and New York: Routledge, 2015, ss. 113-121.
- Nemo, Philippe. "Etik ve Sonsuz'a Önsöz." *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 295-296.
- Ökten, Kaan H. "Hölderlin ve Heidegger'de yasin ontopoetikası." *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi*. 3 Eylül 2020. (Erişim Tarihi: 16 Ocak 2024)
<https://t24.com.tr/k24/yazi/holderlin-ve-heidegger-de-yasin-ontopoetikasi,2831>
- Özel, Yasemin ve Birgül Özkan. "Kayıp ve Yasa Psikososyal Yaklaşım." *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 12:3, 2020, ss. 352-367.
- Platon. *Devlet*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- . *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Rank, Otto. *Doğum Travması*. Çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Ricciardi, Alessia. *The Ends of Mourning: Psychoanalysis, Literature, and Film*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Richardson, William J. "Heidegger and Psychoanalysis?" *Natureza Humana*. 5:1, 2003,

pp. 9-38.

Rolland, Jacques. "Getting Out of Being by a New Path." *On Escape*. Trans. Bettina Bergo. California: Stanford University Press, 2003, pp. 3-48.

Ruin, Hans. *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

Sabancı, Celal. *Ölümün Öznesi: Hegel, Heidegger, Levinas*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.

Safranski, Rüdiger. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Schopenhauer, Arthur. *Merhamet*. Çev. Zekai Kocatürk. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlâk Mektupları*. Çev. Türkan Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.

Shibles, Warren. "Epiküros'ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi." *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ed. A. Kadir Çüçen. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 117-133.

Slaughter, Marty. "Levinas, Mercy, and the Middle Ages." *Levinas, Law, Politics*. Ed. Marinos Diamantides. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2007, pp. 49-69.

Solomon, Robert. *Defense of Sentimentality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Sophokles. *Antigone*. Çev. Sabahattin Ali. İstanbul: Okur Yazar Derneği Yayınları, 2021.

Spargo, R. Clifton. *The Ethics of Mourning: Grief and Responsibility in Elegiac Literature*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004.

---. *Vigilant Memory: Emmanuel Levinas, the Holocaust, and the Unjust Death.*

Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

Spinoza, Benedictus. *Törebilim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

Sprengnether, Madelon. *Freud'un Yası*. Çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı

Yayınları, 2023.

Şenyürek, Eylül. "Antropolojik Açıdan Yaşam ve Ölüm." *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ed.

A. Kadir Çüçen. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 584-609.

Tuğrul, Saime. *Yitik Bellek: Yas, Kimlik, Yüzleşme*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2021.

Visker, Rudy. "Merkezsizleştirilmiş Özne: Levinas'tan 'Sonra' Nasıl Sessiz Kalınabilir?"

Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan. Ed. Sarah Harasym. Çev. Kadir Gülen.

Ankara: Fol, 2021, ss. 282-322.

---. "The Price of Being Dispossessed: Levinas's God and Freud's Trauma." *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*.

Ed. Jeffrey Bloechl. New York: Fordham University Press, 2000, pp. 243-275.

Weber, Elisabeth. "Approche, Ritspa, Esther, Quelques remarques sur Martin Buber et

Emmanuel Levinas." *Cahier de L'herne Emmanuel Levinas*. Paris: L'Herne,

1991, ss. 454-463.

Wolin, Richard. *Heidegger'in Çocukları: Hannah Arendt, Kari Löwith, Hans Jonas ve*

Herbert Marcuse. Çev. Hüsametdin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Yalom, Irvin. *Güneşe Bakmak: Ölümle Yüzleşmek*. Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit.

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Young, Julian. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press,

1998.

Zack, Naomi. *The Handy Philosophy Answer Book*. Canton: Visible Ink Press, 2010.

Zara, Ayten. “Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci.” *Yaşadıkça: Psikolojik Sorunlar ve*

Başa Çıkma Yolları. Ed. Ayten Zara. İstanbul: İmge Yayınları, 2011, ss. 73-90.



ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, yas tutmayı bir duygulanım, bir deneyim ve bir duruş olarak ele alarak onun başkası ile ilişkiselliğini sorunsallaştırmak, buradan da hareketle onun her şeyden önce yas tutanın kendine dönük bir duygulanım, deneyim ve duruş olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmak adına başkasının ölümü ve yas olguları psikanalitik, fenomenolojik ve etik boyutlarıyla incelenecektir. Bu inceleme sonucunda yasın kendi'den başkası'na yönelmekten ziyade kendi'den başkası dolayımıyla yine kendi'ye yönelen bir duygulanım, deneyim ve duruş olduğu gösterilecektir. Bu çok boyutlu incelemede, kendi ile başkası arasındaki ilişki başkasının ölümü nedeniyle sonuçlandığında yas tutan kişinin kendisini bu eyleme yönlendirmesinin sebepleri önce “nesne kaybı”, sonra “ölüme-doğruluk” ve en nihayetinde “etik sorumluluk” kavramları çerçevesinde değerlendirilecektir. Tezin birinci bölümünde Sigmund Freud'un düşünceleri ışığında yas bir duygulanım olarak ele alınacaktır. Bu duygulanımın ortaya çıkış nedenleri, yöneldiği nesne ve dışavurum biçimleri incelenecek, bu inceleme neticesinde yasın ölen başkası için tecrübe edilen bir duygulanım olmaktan ziyade egonun bütünlüğünü korumak için tecrübe edilen bir duygulanım olduğu ortaya koyulacaktır. Tezin ikinci bölümünde, Martin Heidegger'in fenomenolojik ontoloji kuramı kapsamında ortaya attığı kavramlar ışığında yas bir deneyim olarak ele alınacaktır. Heidegger'in ölümün egzistansiyal-ontolojik yapısına ve Dasein'in ölümle olan ilişkisi üzerinden varlık anlayışı kazanmasına dair yaptığı çıkarımlar tartışılacak ve onun özellikle başkasının ölümünün deneyimlenebilirliği ve başkasının ölümünün Dasein'a kazandırdığı ölüm anlayışı hakkında söyledikleri üzerinden yasın yöneldiği nesne sorunu tartışmaya açılacaktır. Bu tartışmanın neticesinde, yasın Dasein'ın başkasının ölümü üzerine duyduğu üzüntüden değil, onun başkasının ölümü üzerinden kendi ölüm-doğruluğunu kavraması üzerine duyduğu kaygıdan kaynaklandığı ortaya koyulacaktır. Tezin üçüncü ve son bölümünde, Emmanuel Levinas'ın etik kuramını temellendiren

kavramları ışığında yas bir etik duruş ya da tutum olarak ele alınacaktır. Levinas'ın kendi ile başkası arasındaki başkası lehine asimetrik etik ilişki fikri temelinde ölüm, etik sorumluluğu yerine getirme imkânının ortadan kalkması anlamı taşır. Levinas'ın başkasının ölümünü başkasıyla yüzleşme imkânını yitirmek, bu vesileyle de başkasına borçlu kalmak olarak değerlendirmesi göz önünde bulundurularak yasin anlamı yeniden değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sonucunda yas tutmanın başkasına dönük bir duygulanım değil, kendi'ye dönük bir etik sorumluluk bilinci olduğu sonucuna varılacaktır. Son olarak, elde edilen bulgular Jacques Derrida'nın aporetik yas kuramı ile ilişkilendirilecek ve başkasının yasının tumanın imkânsız olduğu, gerek duygulanım, gerek deneyim, gerekse de duruş olarak düşünüldüğünde yasin öznesinin de nesnesinin de yas tutanın kendisi olduğu sonucuna varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: ölüm, başkası, yas, psikanaliz, fenomenoloji, etik

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to problematise mourning's relationality with the Other by considering it as an affective state, an experience, and an attitude of which the mourner rather than the deceased is both the subject and the object. In order to achieve this goal, the phenomena of death and mourning will be examined in their psychoanalytical, phenomenological, and ethical dimensions. Central to this multidimensional analysis will be such concepts as "object loss", "being-towards-death", and "ethical responsibility". The conceptual framework will be derived from Freud's theory of psychoanalysis, Heidegger's theory of phenomenological ontology, and Levinas's theory of ethics. The first chapter of the dissertation will discuss mourning as an affective state in the light of Sigmund Freud's thoughts. The reasons for the emergence of this affective state, the object to which it is directed, and the ways it manifests itself will be examined to demonstrate that mourning is an affective state experienced to protect the integrity of the ego rather than a set of emotions felt for the deceased other. In the second chapter of the dissertation, mourning will be discussed as an experience in the light of the concepts informing Martin Heidegger's theory of phenomenological ontology. Heidegger's inferences about the existential-ontological meaning of death and Dasein's gaining consciousness of being through its relationship with death will be examined, and the problematic issue of the object of mourning will be discussed through Heidegger's remarks about the possibility of experiencing the death of others and the consciousness of being-towards-death that death of others brings to Dasein. As a result of this discussion, it will be concluded that mourning is not a response to the loss of significant others, but an expression of Dasein's anxiety over the realization of his own being-towards-death. The third chapter of the dissertation will discuss mourning as an ethical attitude in the light of the concepts informing Emmanuel Levinas's ethical theory. Based on Levinas's idea of the asymmetrical ethical relationship between Oneself and the Other in favour of

the latter, death means the disappearance of the possibility of fulfilling one's ethical responsibility. In this respect, the meaning of mourning will be reconsidered through Levinas's assessment of the death of the Other as Oneself's losing the opportunity to "face" the Other, and thus having to remain "indebted" to the Other forever. As a result of this evaluation, it will be concluded that mourning results more from the mourner's realisation of his redeemless ethical responsibility than from the nature of his relationship with the deceased. Finally, situating its findings into the context of Jacques Derrida's theory of aporetic mourning, this dissertation will conclude that mourning the deceased is an impossible act and, whether as an affective state, an experience, or an attitude, the subject and object of mourning are ultimately the mourner.

Key Words: death, the other, mourning, psychoanalysis, phenomenology, ethics