

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**GÖRÜNMEZİN DENEYİMİNDE ÖZNENİN MUĞLAKLIĞI
VE SORUMLULUĞUN İMKANI**

DOKTORA TEZİ

Hatice TURAN

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON

ARALIK 2022

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**GÖRÜNMEZİN DENEYİMİNDE ÖZKENİN MUĞLAKLIĞI
VE SORUMLULUĞUN İMKANI**

DOKTORA TEZİ

Hatice TURAN

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON

ARALIK 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

GÖRÜNMEZİN DENEYİMİNDE ÖZKENİN MUĞLAKLIĞI VE SORUMLULUĞUN İMKANI

ÖZET

Felsefe genellikle dünyaya ve insana dair kaosu ya da çokluğu bir düzen ve birlik içerisinde ifade eder. Modern batı düşüncesinde bu düzen ve birliği özne temsil eder. Hakikat öznenin zihni süreçlerinde ortaya konur ve *Cogito* özellikle Descartes ile birlikte bir töz olarak her şeyin temeline yerleşir. Bu tez özne meselesine bir kesinlik ve zemin olarak değil ama bir muğlaklık ve zeminsizlik olarak bakmaya çalışmış ve bunun sorumluluk kavramıyla ilişkisini ortaya koymuştur. Bunu üç temel hattı takip ederek yapmıştır: öznenin nesneyle ilişkisi, öznenin kendisiyle ilişkisi ve öznenin başkasıyla ilişkisi. Bu muğlaklık fenomenolojik yöntemle birlikte ele alınmıştır. Zira fenomenoloji bu tezin hem yöntemi hem konusu olarak bu ilişkileri birer ilişkiselliğe çevirmiş ve öznenin türlü ilişkilerindeki görünmezlik boyutunu ortaya koymuştur.

Antik dönemde özne-nesne ilişkisi insan ve dünyanın irtibatı açısından *logos* kavramı ekseninde tartışıldığından Platon ve Aristoteles'in *logos* kavramına bakmak ve bunun sorumlulukla ilişkisini ortaya koymak önemlidir. Bu açıdan sorumluluk ve *logos* ilişkisi Platon ve Aristoteles'in düşünceleri bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmanın ilk ana hattı olan özne-nesne ilişkisi fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'in ayrıntılı bir şekilde tartıştığı algı ve *fenomenolojik epokhe* kavramları üzerinden ortaya konmuştur. Nesneye dair görünmezlik boyutu ön plana çıkarıldıktan sonra bu boyutu varolanlardan varlığa taşıyan Martin Heidegger'in düşüncelerine yer verilmiştir.

Öznenin nesneyle ilişkisini takiben öznenin kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisi de ele alınmıştır. Burada öncelikli olarak Derrida'nın Husserl okumasına yer verilmiş ve kendilik ile ilişki içsel bir monolog yerine çok sesli bir diyalog olarak ortaya konmuştur. Bunu takiben içsellik alanı Levinas'ın düşüncesi bakımından ele alınmış ve ardından başkasına giden yola bizi taşıyacak olan Husserl ve Heidegger'in *özneler-arasılık* ve *herkes* dünyasını nasıl ele aldıkları ortaya konulmuştur. Bunu takiben Levinas'ın *yüz* kavramı görünür ve görünmez boyutlarıyla tartışılmış ve bir sınır fenomeni olarak sorumlulukla ilişki açığa çıkarılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde öznenin başkasıyla ilişkisine odaklanılmış ve öznenin nesneyle ve kendisiyle ilişkisinin özneyi muğlak bir hale getirmesiyle ortaya çıkan sorumluluk kavramı ele alınmıştır. Sorumluluk öznenin bir sıfatı ya da ona sonradan yüklenen bir yük olarak değil ama her zaman orada başkalık olarak duran bir kavram olarak düşünülmüştür. Bu durum öncelikli olarak Kant'ın koşulsuz buyruğu ve Derrida'nın ona karşı tutumu üzerinden ortaya konulmuştur. Daha sonra sorumluluğun bir aporetik deneyim olarak ele alınmasında etkili olmuş ölüm deneyimi tartışılmış;

son olaraksa daha gündelik ve sıradan bir deneyim olan bir davete cevap verme ya da vermeme durumunun aporetik boyutları açığa çıkarılmıştır. Böylece sorumlulukta açığa çıkan görünmezlik boyutu aporetik olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: özne, nesne, kendilik, görünmezlik, muğlaklık, aporia, yüz, sorumluluk.



THE AMBIGUITY OF THE SUBJECT IN THE EXPERIENCE OF THE INVISIBLE AND THE POSSIBILITY OF RESPONSIBILITY

ABSTRACT

Philosophy generally expresses the chaos or plurality of the world and human beings in an order and unity. In modern western thought, this order and unity is represented by the subject. Truth is revealed in the subject's mental processes and the *Cogito*, especially with Descartes, is placed at the basis of everything as a substance. This thesis will try to look at the issue of the subject not as a certainty and ground, but as an ambiguity and groundlessness, and will try to reveal its relation to the concept of responsibility. It will do this by following three basic lines: the subject's relation to the object, the subject's relation to itself, and the subject's relation to other. This ambiguity will be addressed together with the phenomenological method. Because phenomenology, as both the method and the subject of this thesis, will turn these relations into relationalities and reveal the dimension of invisibility in the subject's various relations.

Since the subject-object relationship in the ancient period was discussed on the axis of the concept of *logos* in terms of the connection between human and the world, it is important to look at Plato and Aristotle's concept of *logos* and to reveal its relationship with responsibility. In this respect, the relationship between responsibility and *logos* is discussed in the context of Plato and Aristotle's thoughts.

The first main line of the study, the subject-object relationship, is presented through the concepts of perception and *phenomenological epoche* discussed in detail by Edmund Husserl, the founder of phenomenology. After emphasizing the invisibility dimension of the object, the ideas of Martin Heidegger, who carries this dimension from beings to being, are included.

Following the subject's relationship with the object, the subject's relationship with itself and with others is also discussed. Here, Derrida's reading of Husserl is given first and the relationship with the self is presented as a polyphonic dialog instead of an internal monologue. Following this, the field of interiority is discussed in terms of Levinas' thought, and then it is revealed how Husserl and Heidegger, who will take us on the path to the other, deal with the world of intersubjectivity and 'They'. Following this, Levinas's concept of face is discussed with its visible and invisible dimensions and the relation to responsibility as a phenomenon of boundary is revealed.

The last part of the study focuses on the subject's relation to the other and discusses the concept of responsibility that emerges when the subject's relation to the object and to itself renders the subject ambiguous. Responsibility is considered not as an attribute of the subject or as a burden that is imposed on it later, but as a concept that is always there as otherness. This situation is firstly revealed through Kant's categorical imperative and Derrida's attitude towards it. Then, the experience of death, which has been influential in considering responsibility as an aporetic experience, was discussed;

finally, the aporetic dimensions of a more every day and ordinary experience of responding or not responding to an invitation were revealed. Thus, the dimension of invisibility revealed in responsibility is dealt with aporetically.

Key words: subject, object, selfhood, invisibility, ambiguity, aporia, face, responsibility.



ÖNSÖZ

Her teşekkürden önce şükrediyorum bu zorlu yazı deneyiminin nihayete erebilmesine.

Bu tez benim için bir yolculuktu ve bu imkansız yolculuğu kolaylaştıranlar var.

Bir yolculuğa çıkarken belki de en önemli şey gözünüz arkada kalmadan bu yola çıkabilmektir. Beni içim rahat bir şekilde bu yola yolcu eden ve varacağım yerde de beklediklerinden emin olduğum bütün geniş aileme; Süleyman dayıma ve Oya yengeme, Zeynep'e, Doğukan'a, Meryem'e, Melih'e ve Ahlat'a ama en çok da anneme ve babama çok teşekkür ederim.

Tez yolculuğu çok uzun bir yolculuk. Bütün ağırlığıyla sizi kuşatan, üstünüze çöken boğucu bir havanın içindesiniz çoğu zaman. Biliyorum ki bu boğuculuk en güzel şekliyle *başkası* ile dağılabiliyor. Mola yerlerim, bütün yabancı mekanları evime dönüştüren ve türlü ruh hallerimi katlanılabilir kılan arkadaşlarıma sonsuz teşekkür ediyorum.

Ve bu uzun yolculuğa kimlerle çıktığınız çok önemlidir. Zorlu yolları farklı pencerelerden sizinle izleyenler. Baktığınız yerlere sizinle bakan, gördüğünüzü sizinle gören ve gerektiğinde bakışlarınızı görünmeyen ufuklarda gezdiren. Sevgili hocalarım Emre Şan ve Mehmet Şiray'a çok teşekkür ederim; her zaman destekleyici, yolculuğa karşı motive edici oldukları ve bu yolculuğu daha nitelikli bir hale getirdikleri için. Ayrıca Kaan Ökten ve Selami Varlık'a bu yolculuğa dahil oldukları ve değerli görüşlerini ve katkılarını paylaştıkları için çok teşekkür ederim.

Ve bir de hemen yan koltuğunuzda oturan biri vardır. O da bütün her yere sizinle bakar, sizinle görür ve bakışınızı görünmeyenlere çevirir. Ama bütün bunların yanında bir de sizin kendinize eşlik eder, sizi çoğaltır. Bu bilinmezlikle dolu yolculukta bir şeyleri size aşına hale getirir. Desteğini her zaman yanımda hissettiğim tez hocam Özge Ejder'e hem sonsuz teşekkür ediyorum hem de karşılaşmış olduğumuza mütemadiyen şükrediyorum.

Çoğu zaman kişilere teşekkür ederiz ama bu tezi mümkün kılan nesnelere de teşekkür etmek isterim. Çalışma masam, kütüphanem, kitaplarım, kalemлерim, defterlerim. Ayrıca bu şehrin mekanlarına, kütüphanelerine, kafelerine, toplu taşımalarına. Onların varoluşuma katkılarının son derece farkındayım.

Bir yolculuk elbette maddi destek ve imkanlar olmadan gerçekleşemez. Bu yolculuğu maddi olarak destekleyen 100/2000 doktora bursu için Yükseköğretim Kuruluna çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
ŞEKİL LİSTESİ	viii
1. GİRİŞ.....	1
2. SORUMLULUK VE LOGOS İLİŞKİSİ.....	8
2.1. Bir ve Çok Bağlamında Kendilik	10
2.2. Olanaklar Çokluğu Olarak İnsan Edimleri.....	18
3. SINIRDA ÖZNELLİK.....	27
3.1. Fenomenoloji ve Yöntem Sorunu	27
3.1.1. Özne-Nesne İlişkiseliliği	32
3.1.2. Görünmezin Fenomenolojisi	39
3.1.3. Bir İmkan Olarak Dasein.....	42
3.1.4. Kaygı ve Ölüm	47
3.2. Algı ve Verilmişlik.....	49
3.2.1. Anlam Çokluğu Olarak Algı	49
3.2.2. Levinas'ın Husserl Okuması: Aşknlık Olarak Yönelimsellik.....	62
3.2.3. İlişkiseliliğin Keşfi: Epokhe.....	67
4. GÖRÜNMEZİN FENOMENOLOJİSİNDEN GÖRÜNMEZİN SORUMLULUĞUNA	74
4.1. Kendilik İle İlişki	74
4.1.1. Yalnız Zihnin Yaşamı	74
4.1.2. Saf İfadenin İmkânı.....	76
4.1.3. İçsel Konuşma	77
4.1.4. Ses ve Sessizlik	80

4.1.5. Kendi ile İlişki'den Sorumluluğa	82
4.2. Başkası ile İlişki	83
4.2.1. Başkalık Olarak Ben'in İçselliği	84
4.2.1.1. Bedenin İmkanları	88
4.2.2. Ben'in Özneler-arasılığı	91
4.2.2.1. Husserl'de 'Başka Ben'	92
4.2.2.2. Heidegger'de 'Herkes' ve Birlikte-varolma.....	93
4.2.3. Tezahür Etmeden Tezahür Eden: Yüz	96
5. BİR APORETİK DENEYİM OLARAK SORUMLULUK	107
5.1. Uyku ve Uyanıklık: Sorumluluğa Geçiş	107
5.2. Levinas'ta Radikal Sorumluluk.....	114
5.2.1. Empati	117
5.2.1.1. Ruh Halleri ve Empati İlişkisi.....	118
5.2.1.2. Empatinin Aporetik Boyutu	121
5.2.2. Yerine Geçme.....	124
5.2.2.1. Kendiliğin Muğlak Sınırları	131
5.3. Derrida'da Sorumluluğun Aporetik Yapısı.....	137
5.3.1. Otonom Öznenin İmkani.....	137
5.3.1.1. Koşulsuz Buyruğun İncelenmesi.....	137
5.3.1.2. Koşulsuzun Aporetik Boyutu.....	143
5.3.2. Bir Karar Verilemezlik Olarak Karar.....	147
5.3.3. Ölüm: İmkansız bir İmkan	152
5.3.4. Sorumluluğun Çağrısı	154
6. SONUÇ.....	159
KAYNAKÇA	175

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa

- Şekil 6.1. Hanzala Karikatürü, Naci el-Ali.....167
Şekil 6.2. Alan Kurdi, 2015. Fotoğraf: Nilüfer Demir, Doğan Haber Ajansı.....167



1. GİRİŞ

Modern Batı düşüncesi Descartes ile birlikte özneyi merkeze alır ve öznelliği her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine döndüğü temel ilke olarak zemine yerleştirir. Mark C. Taylor öznenin bu şekilde doğuşunu Tanrı'nın ölümüyle paralel bir şekilde okur. Tanrı söz konusu olduğunda insan ve evrenin *logos*'a göre düzenlenmesi yerini özneyle birlikte bilince ve bilinçdışına bırakır. Modern özne bu açıdan kurucu bir edimsellik içerisinde ve türlü ilişkilerini de yine kendisine dönerek oluşturur. Nesneyle ve başkasıyla ya da evren ve Tanrı'yla ilişkinin temelinde öznenin kendi ilişkisi ve öz-bilinci vardır.¹ Bu aslında felsefenin çokluk ve düzensizliğin hakim olduğu alanı birlik üzerinden tutmaya çalışmasının bir göstergesidir. İnsan ve evrene dair sistematik bir düzen ve düşünce oluşturmak felsefenin amaçlarından biri olsa da bu durumun bize gösterdiği aslında *başka* olanın felsefe tarihi boyunca o ya da bu şekilde hep bir mesele haline geldiğidir. Öznellik ve nesnellik tartışması bu açıdan Batı felsefesinin Antik felsefeden beri ele aldığı bir ve çok ya da teklik ve çoğulluk probleminin devamı olarak düşünülebilir.² Felsefenin her zaman konusu olmuş türlü ikilikler vardır: özne-nesne, içsellik-dışsallık, içkinlik-aşkınlık, birlik-çokluk, düşünülür-duyulur, fiziksel-mental. Felsefi sistemler genel olarak bu ikilikleri işletirler ancak sonuç olarak birinin lehine karar verirler. Biz bu çalışmada bu karar anını askıya alacağız ve bu ikiliklerin karşımıza çıktığı yerde onların iç içeliğini vurgulamaya çalışacağız.

Böylece görünmezlik görünür olanın zıttı veya karşıtı olarak değil ona her zaman eşlik eden olarak düşünülecektir. Aynı şekilde öznenin muğlaklığı³ da saf ve bağımsız bir

¹ Mark C. Taylor, "Introduction: System... Structure... Difference... Other", içinde *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, 1. bs (United States of America: The University of Chicago Press, 1986), s. 3.

² Taylor, s. 4.

³ Fransızca *ambigüité*, İngilizce *ambiguity* kavramının karşılığı olarak *muğlaklık* kelimesini tercih ettik. Kökü Arapçadan gelen *muğlak* kelimesi *kapalı*, *kilitli*, *çapraşık* ve *anlaşılmaz* anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde kapının kapalı olduğunu belirtmek için de kullanılır. [Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. s.793. Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası, 1962]. Öznenin muğlaklığından kasıt öznenin hem kuran hem kurulan yani hem özne hem nesne olmasının ötesinde türlü ilişkilerindeki geçişli yapının karmaşıklığıdır.

öznenin değil ama özne ve başkalığın bir arada ele alındığı bir çerçeve sunacaktır. Bu çalışmada bu bir aradalık fenomenolojik yöntemle ortaya konulacaktır. Özellikle özne ve nesne ilişkisi söz konusu olduğunda temel alacağımız unsur yönelimselliktir ve yönelimsellik aslında bizi öznenin kendi temellerine dair bir sorgulamaya götürecektir.

Bu çalışmanın belki de asıl göstermek istediği türlü ikili yapılarda ilişkiselliğe odaklanmanın etik ve sorumlulukla olan bağıdır. Sıradan bir algı ediminden etik sorumluluğa geçiş nasıl mümkün olur? Bu soru akılda tutularak bu geçişin imkanını öznenin nesneyle, öznenin kendisiyle ve öznenin başkasıyla ilişkiselliğinde takip etmeye çalışacağız. Bu üç ana hat ayrı ayrı bir başkalık düşüncesini ortaya çıkaracak ve bizi etik alana taşıyacak şekilde ele alınacaktır. Öznenin nesneyle ilişkisi Edmund Husserl'in de ortaya koyduğu üzere yönelimseldir ve *bilinç hep bir şeyin bilincidir*. Bunun anlamı özne ve nesnenin birbirleriyle karşılaşan ve bağımsız iki ayrı töz olmayıp birbirleriyle ilişkide ele alınabileceğidir. İçkin bilincin kendisine aşkın olan nesneye nasıl ulaştığı sorusu bu ilişkisellikte temel bir yerde durur. Benzer bir şekilde öznenin kendisiyle ilişkisi de ilk bakışta doğrudan bir ilişki gibi gözüktense de aslında içsellik alanının da aşkın ve başkaya doğru giden bir tarafı olduğunu fark ederiz. Bu aşkınlık ve başkalık bilincin yönelimsel boyutu da düşünüldüğünde içsellik alanındaki dolayımına işaret eder. Özne kendisine hep başka olanın dolayımıyla yönelebilir. Kendilik alanına doğrudan erişimin zorluğuna işaret etmek içsel alanı bir mevcudiyet olarak ortaya koymayı değil ama onu bir *fark* ve çokluk olarak düşünmeyi sağlar. Öznenin nesne ve kendisiyle ilişkisini başkasıyla ilişki takip eder. Başkası daha en başından zaten erişilemez olarak ortaya çıkar. Başkası hem yönelimsel yapının upuygunluğunu bozar hem de erişilemez olarak öznenin kendisine yönelik bir sorgulama başlatır. Aslında burada ele alınacak olan bu üç ilişki tarzı da muğlak bir özne anlayışını ortaya koyar. Özne artık ilişkilerinde her şeyi kuşatan ve her şeyi kontrol edebilir bir konumda ortaya çıkmaz; bu ilişkiler tarafından bir muğlaklık alanına çekilir. Belirsizlik nesnenin algısından başkasıyla karşılaşmaya kadar ona eşlik eder ve etik sorumlulukla en radikal boyutuna ulaşır.

Öznenin nesneyle, kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisine en başından dahil olan başkalığın üstü kapalı kaldığını söylemek mümkündür. Bu tez bu kapalılığı açmaya çalıştığından ve kapalı ve açık olan arasındaki gerilimi bir anlaşmazlık ve belirsizlik olarak ortaya koyduğundan bu anlamı en yakın şekilde veren *muğlaklık* kelimesi tercih edilmiştir.

Öznenin nesneyle, kendisiyle ve başkasıyla kurduğu ilişkilerde genel olarak ele alınan ve kendi doğallığında görünür olanın yanında biz burada bu ilişkilerde elden kaçan ve görünmeyen boyutları açığa çıkarmaya çalışacağız. Burada görünmezlik görünür olanın karşıtı olarak değil ama ona eşlik eden olarak düşünülür. Görünmezlik, nesneyle olan ilişkide algıya algılanmayan boyutun eşlik etmesiyle, kendilik ile ilişkide içsel alandaki dolayım ve başkasıyla olan ilişkide ise *yüz* kavramıyla ortaya çıkar. Böylece merkezietik sorgulanan öznenin sorumluluğu konuşma imkanı açılır. Sorumluluk öznenin kendisinden de önce orada duran ve onu kuşatan olarak ortaya çıkar. O, özneye ait olanı sorgulatır ve onu uyandırarak teyakkuz halinde tutar. Bu kendilikle ilişkiye dair sonsuz bir sorgulama alanının açılmasıdır. Böylece aslında etik karar da sorgulanabilir bir hale gelir ve buradaki aporetik boyut ortaya çıkar. Sorumluluğa dair aporia görünmezliğin en çarpıcı şekilde görünür olduğu yeri bize gösterir. Yapılması gerekenin hesaplanabildiği ve bilinebildiği bir etik alan yerine muğlaklıkta ve kararsızlıkta eyleyen öznenin imkan olarak açığa çıktığı bir etik alan düşünülür olur. Aporetik olan hem sınır deneyimlerinde hem de gündelik ve sıradan deneyimlerde açığa çıkarak aslında eylem alanının muğlak yapısını ortaya koyar. Özne bir yandan bu belirsizlik içerisinde kendisini her seferinde yeniden belirlemeye çalışır diğer bir yandansa bu ‘belirli’ ilişkiler zaten onu bir belirsizlik içerisinde ortaya koyar.

Bu tez bu arka planı takip eden dört ana başlıktan oluşmaktadır. İlk bölüm bunu felsefe tarihsel bir açıdan ele alırken ikinci bölüm fenomenolojik yöntemin çatısı altında öznellik konusunu tartışmaya açar. Üçüncü bölüm görünmezliğin fenomenolojisi olan nesneden görünmezliğin sorumluluğu olan başkasına geçişi ele alır. Son olaraksa dördüncü bölüm sorumluluk kavramının aporetik boyutunu ortaya koyarak öznenin muğlaklığını açığa çıkarır.

Birinci bölümde özne-nesne ilişkisi ve sorumluluk kavramı felsefe tarihsel olarak ele alınacaktır. Modern batı düşüncesinde sorumluluk özne üzerinden tartışılırken Antik felsefede özne kavramına rastlamayız. Benzer bir şekilde özne-nesne ilişkisi de insan ve evren üzerinden *yasa, söz, oran, bir* gibi anlamlara gelen *logos* kavramı bağlamında ele alınır. Bu açıdan bu bölümde öncelikli olarak Platon’un *Devlet* diyalogundaki *doğruluk* kavramı için *Gorgias* diyalogunda ise doğru kararı tartışmak için kullandığı iki farklı mit ele alınacaktır. Bu iki mitsel anlatı üzerinden sorumluluk ve *logos* ilişkisine bakılmaya çalışılacaktır. Benzer şekilde Aristoteles’te de insani eylem alanının çoğulluğunun nasıl ortaya koyulduğu ve ahlaki iyiye nasıl karar verildiği

tartışılacaktır. İki düşünürde de sorumluluk söz konusu olduğunda insanın kendisiyle ilişkisinin ön plana çıktığı ortaya konulacaktır.

İkinci bölümün ilk ayrımı bu tezin hem konusu hem yöntemi olan fenomenolojiyi ana hatlarıyla ele alacaktır. Fenomenoloji özneyi bir töz olarak değil ama bir belirsizlikte anlamamıza imkan tanır. Bunu hem fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'in hem de bu yöntemin potansiyelini son derece verimli bir şekilde açığa çıkaran Martin Heidegger'in düşüncesinde görebiliriz. Husserl fenomenolojiyi bir yöntem olarak ortaya koyar ama Levinas'ın da belirttiği üzere bu yöntem bir araç olmaktan çok daha öteye gider. Fenomenoloji bir tavır değişikliğidir ve doğal tavrı askıya alır. Fenomenolojinin *yönelimsellik*, *epokhe* ya da *transandantal öznellik* gibi unsurları dünya ile bilinç arasındaki ilişkinin her zaman bir mesele olarak kalmasını sağlar. Bu ilişki şüphesiz enigmatik bir boyuta sahiptir. Bu da aslında hiçbir zaman tam olarak sabit bir töz ve mevcudiyet olarak ele alamayacağımız bir özneye işaret eder. Bu açıdan bu bölümde Husserl fenomenolojisinin *öznelliğin paradoksu* olarak vurguladığı noktayı yani öznenin hem kuran hem kurulan olduğu gerçeğini öne çıkararak özneyi bir belirsizlikte ortaya koymaya çalışacağız. Öznenin hem bu dünyayı kurması hem de bu kurulan dünyanın bir parçası olması aşinalık ve yabancılığı bir arada düşünmemizi sağlar. Bu yabancılıkla birlikte aslında özneye dair bir muğlaklık alanı da yavaş yavaş açığa çıkmaya başlar. Husserl'in bu düşüncelerini takiben Martin Heidegger'in bir özne eleştirisi olarak düşünebileceğimiz Dasein'in varoluşunu bir imkan olarak ele alacağız. Dasein'in bir töz değil ama bir imkan olması onun otantik ve inotantik varoluşun tüm imkanlarını içinde barındırmasından kaynaklanır. Aynı zamanda Dasein'in *dünyasallık* karakteri onun *herkes* dünyası içinde başka Dasein'lar ile birlikte olma halini içerir. Hergünlüğünde Dasein bir müphemiyet içerisinde ve bir imkan ufkuna sahiptir. Bu durum en çok da Dasein'in ölümle ilişkisinde ve kaygı ruh hali içerisinde açığa çıkar. Ölüme-doğru-varlık olan Dasein imkansız bir imkanın deneyiminde daha da muğlak bir hale gelecektir. Görünmenin izini Husserl'den itibaren takip edecek olsak da aslında bu görünmezlik Heidegger ile fenomenolojinin konusu haline gelir. Görünmezlik hem *Varlık ve Zaman*'daki *fenomen* tanımında hem de Varlık ve varolan arasındaki farkta açığa çıkar. Bu açıdan görünmezliğin Heidegger için ne ifade ettiği önemlidir ve bu bölümde ele alınacaktır.

İkinci bölümün ikinci ayrımı görünmezliğin deneyimini özne-nesne ilişkiseliliği üzerinden görünür kılacaktır. Husserl'de yönelimsellik kavramını esas alan bu bölüm

bilincin nesneye verilmişliğine odaklanır. Bu veriliş hep bir açıdan ve veçheden gerçekleşir ve bu da algıya algılanmayan boyutun sürekli eşlik ettiğini gösterir. Aşkın olan nesnenin içkin olan öznde nasıl kurulduğu sorusu yönelimsellik üzerinden cevaplanacaktır. Bu cevapta vurgulanacak nokta aslında çok sıradan bir görme ediminde bile görünmeyen ortaya çıkmasının muğlak özne anlayışıyla olan ilişkisidir. Bu bölümde ayrıca Levinas'ın Husserl fenomenolojisinde ön plana çıkardığı upuygunsuzluk ve algıdaki görünümün çokluğu gibi noktalara değinilecektir. Levinas'ın Husserl'i Husserl'e karşı yorumlaması hem algı ve verilmişlik konusu için hem de ileride ele alınacak olan başkası ile ilişki bakımından önemli bir noktada durur. Şüphesiz fenomenolojik tavrın en önemli unsuru *epokhe*'dir. Bilincin kendisine ya da nesnenin kendisine odaklanmak yerine ikisine de mesafe alıp aradaki ilişkiselliği fark etmek ve bu ilişkiselliğin yapısını ortaya çıkarmak ancak *epokhe* sayesinde mümkün olur. Bu açıdan bu bölümün bir alt başlığı da *epokhe* olacaktır.

Nesne ile ilişki bu çerçevelerde ortaya konduktan sonra üçüncü bölümde öznenin kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisine geçilecektir. Kendilik ile ilişki Jacques Derrida'nın Husserl'i Husserl'e karşı okuduğu *Ses ve Fenomen* adlı eseri üzerinden ele alınacak ve öznenin kendi içine yönelişinin saf ve türlü koşullardan sıyrılmış bir şekilde gerçekleşemeyeceği ortaya konulacaktır. Kendiliğe erişimin dolaylı olması ve içsel diyalog imkanının her zaman açık olması özneyi bir muğlaklıkta ele almamızı sağlar. Kendilikle ilişki bir özdeşlik değildir ve içsel alanın bir *farktan* itibaren düşünülmesi sorumluluğu bu alanda da ele almamızı sağlar. Yalnız zihnin yaşamının çoğulluğu sorumluluğu daha en baştan öznenin içsel alanında düşünmeyi mümkün kılar.

Ben'in kendisiyle olan ilişkisini bir monolog değil ama bir diyalog olarak düşünmeyi etik alana taşıyacak olan düşünür Emmanuel Levinas'tır. Levinas'ta içsellik, ego ve ayrık ben başkalığın imkanı olarak ortaya çıktığından dolayı bu bölümde Levinas'ın bunları nasıl ele aldığı açıklanacaktır. Levinas'ta içsellik alanı keyif alma ve duyarlılık üzerinden tartışıldıktan sonra içsellikte varoluşuna çakılı kalmış bu öznenin başkasıyla nasıl irtibatlandığı sorusu ortaya çıkacaktır. Bu soruyu Levinas düşüncesi üzerinden cevaplamadan önce Levinas'ın kendi kavramları açısından da belirleyici olmuş iki nokta ele alınacaktır. Bunlardan ilki Husserl'in öznel-arasılık kavramı diğeri ise Heidegger'in Dasein'ı başka Dasein'larla bir arada ve *herkes*

dünyasında ele almasıdır. Özneler-arasılık Husserl’de başka ben’lerin nasıl kurulduğuyula ilgili araştırmasında ortaya çıkar. ‘Başka ben’in kuruluşu sıradan bir nesnenin kuruluşundan farklıdır. Ancak tıpkı nesnenin algısının eksik olması gibi başka ben’in de erişilemez boyutu onu upuygun olarak temsil edip bütünlüklü bir şekilde kavramamızın önüne geçer. Husserl’in bu erişilemezliği empati ve özneler-arasılık kavramlarıyla aşmaya çalıştığını göstereceğiz. Heidegger ise bu iki kavramı da aşarak Dasein’ı daha en başından başkaları ile birlikte varolma olarak ele alır. Dasein’ın varoluşu başka Dasein’lardan ayrı bir şekilde düşünülemez. Böylece Levinas’ın başkasını radikal bir şekilde ele alışına geçmeden bu iki düşünürün Levinas düşüncesindeki yeri belirtilmiş olacak.

Özneler-arasılık ve *herkes* dünyasının yerine Levinas’ta başkasıyla ilişki *yüz* üzerinden gerçekleşir. Etiğin de koşulu olan yüz kavramı Levinas’ta başkasıyla karşılaşmanın en radikal halidir. Yüz hem algısal boyutu hem de bu boyutun ötesinde bir görünmezi ima eder. Yüzle bir nesnenin aşkınılığını ya da başkasının erişilemezliğini açacak bir şekilde karşılaşırız. Bu karşılaşma ben’i baştan aşağı edilgen kılan ve sorumlulukla kuşatan bir karşılaşmadır. Bu açıdan yüz kavramı hem algısal olanı aşması bakımından hem de bizi etik ve sorumluluğa taşıması bakımından bir sınır fenomeni olarak ele alınacaktır. Böylece görünmezin fenomenolojisinden görünmezin sorumluluğuna ‘geçiş’ de ortaya konmuş olacaktır.

Tezin son bölümündeysen Levinas’ın yüz kavramıyla geldiğimiz nokta olan sorumluluk kavramı Levinas’ın düşüncelerini takiben tartışılacak ardından Derrida’nın aporetik deneyim olarak ortaya koyduğu deneyimlerle birlikte ele alınacaktır. Levinas Husserl düşüncesini bir uykudan uyanma olarak ele alır ve bu uyanışı gerçekleştiren aslında başka olandır. Fenomenolojik yöntem buna elverişlidir ve açığa çıkarılan bu başkasının muhafaza edilmesi gerekir. Bu muhafazada Levinas uyku ve uyanıklık değil ama teyakkuz halini ön plana çıkarır ve ne uyku ne de uyanıklık olan uykusuzluğu (insomnia) ele alır. Bu bölümde ilk olarak bu uyanışın ve teyakkuz halinin sorumlulukla ilişkisi ortaya konulacaktır. Daha sonra Husserl’in başka ben’in kuruluşu için öne sürdüğü empati kavramının Heidegger düşüncesindeki izi sürülecek ve Levinas’ın da bu durumu iyice radikalleştirerek ortaya koyduğu *yerine geçme* (*substitution*) kavramı ele alınacaktır. Yerine geçme sorumluluğun en radikal hali olarak başkasının da sorumluluğundan sorumlu olma haline işaret eder ve özneyi

yerinden eder. Bu uç deneyim sorumluluğu aporetik bir boyuta taşır ve kendiliğin sınırlarını belirsiz bir hale getirir.

Derrida'nın Kant'ın koşulsuz buyruğundaki aporetik olanı teşhis etmesi sorumluluk kavramı için önemlidir. Bu açıdan son bölüme geçmeden önce Derrida'nın Kant ile ilişkisi ortaya konulacak ve koşulsuzluğun imkanı tartışmaya açılacaktır. Kant kendi ahlak yasasını kendisi koyan özneyi bir otonomi olarak ele alır. Bu otonomi özellikle ahlak alanı söz konusu olduğunda öznenin hiçbir etki ve tesirin altında kalmadan bütün koşullardan sıyrılarak o ahlaki davranışı gerçekleştirmesidir. Derrida'nın etik alana dair hesap edilemez ve karar verilemez olanı düşünmesini bu noktada ele alacağız ve Kant'ın koşulsuz buyruğunun özne söz konusu olduğunda ulaşması son derece zor bir yerde durduğunu göstereceğiz.

Aporetik deneyimle Derrida düşüncesinde en açık haliyle imkansız bir imkan olan ölüm meselesinde karşılaşırız. Bu sınır deneyiminin aksine bir diğer karşılaşacağımız durum gündelik ve sıradan bir deneyim sayılabilecek bir davet ve bu davete verilen ya da verilmeyen cevap olacaktır. Aporia Derrida'da bir sınıra işaret etse de bu illa radikal deneyimleri düşünmemizi gerektirmez. Son derece sıradan bir deneyimde de bu aporia'yı teşhis etmemiz mümkündür. Burada da hem ölüm hem de davet üzerinden bu aporia ortaya konulacak ve bunların sorumlulukla ilişkisi açıklanacaktır.

Değerlendirme bölümü olarak da sayılabilecek sonuç bölümünde ise çalışmanın içeriğinde görünür olmayan ancak öznenin muğlaklığı ve sorumluluk tartışmalarına alttan alta eşlik eden estetik alan tartışmaya açılacaktır. Bu, iki savaş imgesi üzerinden yapılacak ve bu imgelerin özne ile ilişkileri tezin ana hatları takip edilerek ortaya konulacaktır. Böylece hem bu imgelerin kendi imkanları etik ve sorumluluk bağlamında ele alınacak hem de söz konusu imgelerin başkasıyla ilişki bakımından bir yüz olup olamayacağı sorusu tartışmaya açılacaktır.

2. SORUMLULUK VE *LOGOS* İLİŞKİSİ

Bu tezde sorumluluk kavramı öznenin nesne ile kendisi ile ve başkası ile olan ilişkisi bakımından ele alınacaktır ve bu ilişkilerde öznenin muğlaklığının izi sürülecektir. Özne ile nesne arasındaki ilişkiyi Husserl'in yönelimsellik kavramı üzerinden ele almak mümkündür. Bilinci yönelimsel bir ilişkide ele alan Husserl fenomenolojisi, ileride de ele alınacağı üzere algı edimlerine bakarak bu edimlerin çoklu ve karmaşık yapısını ortaya çıkarır. Husserl için her ne kadar saf bilinç merkezi ve önemli bir konumda olsa da yönelimsellik öznenin ilişkiselliğine odaklanır ve özneyi bu ilişkide anlamaya çalışır. Özne nesnesiyle olduğu kadar kendisiyle de ilişkidir ve kendisi de bir başkası olarak insana eşlik eder. Bu ilişkiyi Derrida Husserl fenomenolojisine bir eleştiri getirdiği *Ses ve Fenomen (La Voix et le Phénomène)* adlı kitabında tartışır. İnsanın kendisiyle ilişkisini içsel konuşmada ele alan Derrida bu içsel konuşmanın hiçbir zaman saf ve doğrudan bir şekilde gerçekleşemeyeceğini söyleyip fenomenolojik yöntemin saf bilinç idealini eleştirir. İnsan kendisine de dolayimli bir şekilde ulaşır ve kendi ile ilişkide başkası ile ilişkinin izleri vardır. Öznenin başkasıyla ilişkisi bir sorumluluk ilişkisidir ve bu noktada kendi sınırları muğlaklaşır. Levinas'a göre yönelimselliğin upuygun yapısını bozan başkası ile karşılaşmada etik bir boyut açılır ve öznenin merkeziyeti sorgulanır.

Bütün bu ilişkilerde özne kendisini muğlak bir konumda bulur ve bu muğlaklık etik bir boyutu tartışılabilir kılar. Öznenin bu ilişki biçimlerini felsefe tarihi içerisinde takip etmek önemlidir. Bu ilişki biçimlerinden özneyi çıkardığımızda geriye kalan nedir? Aslında çağdaş felsefede töz haline gelmiş olan *Cogito* yerine daha ilişkiyel ve muğlak bir özne anlayışının altını çizen fenomenolojik yöntem ile bu soruya bir cevap aranabileceğini söylemek mümkündür. Ancak bu konuyu felsefe tarihinde takip ettiğimizde herhangi bir özne-nesne algısının olmadığı Antik felsefeye bakmak yerinde olacaktır. Antik felsefede insan ve dünya ilişkisi bu tür özne-nesne ayrımları üzerinden değil ama *birlik*, *akıl*, *oran* gibi belirli kavramlar üzerinden ele alınır. İnsanın varlığı dünyadan ya da dünyadaki diğer varlıklardan ayrı düşünülmez. İnsanın bu ilişkiselliğinde en önemli vurgunun ise kendi ile ilişkisine olduğu söylenebilir.

Özellikle *logos*'un (*λόγος*) akıl anlamı göz önüne alındığında bu aklın nasıl bir akıl olduğu, bu aklın hesaplayıcı olmaktan ve rasyonaliteden başka türlü nasıl düşünüleceği soruları karşımıza çıkar. Burada en önemlisi bu aklın kendi üzerine dönüp düşünebilen bir akıl olmasıdır.⁴

Bu bölümde insanın içinde olduğu bu ilişkisellik göz önünde bulundurularak sorumluluk kavramının izi Antik felsefedeki belli uğraklarda sürülmeye çalışılacaktır. Antik felsefede sorumluluk gibi bir kavrama özne üzerinden rastlamak zordur. Zira “özne” modern bir kavramdır. Modern felsefede Descartes ile birlikte özne felsefesi merkezi bir konuma gelmiş ve öznellik bir ilke olarak hakikatin ve kesinliğin temeline yerleşmiştir. Hakikat antik dönemde *logos* ile ilgiliyken modern dönemde öznenin kendi zihni süreçleriyle ilişkilendirilir. Tanrı'nın belirli bir *logos*'a göre yarattığı dünya algısının yerini öznenin kendi bilinci ya da bilinçdışı alır. Descartes'ın özneye dönüşü öznenin başkalıkla olan ilişkisini kendisiyle olan ilişkisine indirger. Her şeyden ayrışan *Cogito* için kesin olan tek şey kendi şüphesidir. Özne bu kendi kesinliğinde kurucu bir faaliyet içine girer ve bu faaliyette çokluk alanlarını öznelliğin çatısı altında düzenler. Bu durum daha sonra Batı düşüncesi için belirleyici bir konumda olacak olan öznellik ve nesnellik arasındaki ilişki problemini ortaya çıkarır.⁵ Öznel süreçlerin nesnellikle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, dünyanın çokluğundan ve karmaşasından soyutlanmış *Cogito*'nun bunlarla nasıl tekrar ilişkileneceği soruları modern filozoflara eşlik etmiştir. İleride de ele alınacağı üzere Kant'ın teorik ve pratik akıl ayırımında hem bilginin sınırları hem de eylemin sınırları öznenin kendi kesinliğinde belirlenir. Bilgi de eylem de öznenin kendi kurucu faaliyetleri sonucunda edinilir. Özne çoklu duyu verilerini akılla tutarlı ve olabildiğince tekil bir hale getirerek bilgiye ulaşır. Benzer bir şekilde pratik akıl heteronomiden otonomiye geçiş yapar ve bütün bağılıklarından kurtularak kendi eylemlerinin efendisi haline gelir.⁶ Böylesi bir tabloda sorumluluk da özne üzerinden tartışmaya açılır.

Antik dönemdeyse modern anlamda bir öznenen bahsetmek mümkün olmadığından sorumluluk kavramını tekil bir öznenen ziyade kavramların ve edimlerin kendilerine bakarak yakalamak mümkün olur. Hem kavram için hem edim için belirleyici bir

⁴ Lal Hitay, “Logos Sevgisi”, Birikim Dergisi, 17 Ocak 2021, <https://birikimdergisi.com/guncel/10439/logos-sevgisi>.

⁵ Mark C. Taylor, “Introduction: System... Structure... Difference... Other”, içinde *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, 1. bs (United States of America: The University of Chicago Press, 1986), s. 3.

⁶ Taylor, s.5.

tartışma birlik ve çokluk tartışmasıdır. Özellikle modern dönemdeki öznellik ve nesnellik arasındaki gerilimli ilişkiyi Antik felsefede birlik ve çokluk tartışmasında bulmak mümkündür.⁷ Evrenin düzensizliğinden bir düzen çıkarmak, kaos yerine bir kozmos getirmek felsefenin temel işlevlerindendir. Bu dünya algısında *logos*'un (*λόγος*) yeri önemlidir zira *logos* birliği sağlayan kavramdır. Kelime olarak *akıl, söz, yasa, düşünce, mantık, tanım* gibi anlamlara gelen *logos* aynı zamanda *oran* anlamına da gelir.⁸ *Logos*'un bu anlamları göz önünde bulundurularak öncelikle Platon'un *episteme* ile *doxa* arasında yaptığı ayrımın insanın kendi hakikatine dair ne söylediği ortaya konulacak daha sonra ise Aristoteles'in eylem yaşamını ele alırken insanın kendisini içinde bulduğu çokluk durumları tartışılacaktır.

2.1. Bir ve Çok Bağlamında Kendilik

Platon'un düşünülür dünya (*noeton*) ile duyulur dünya (*horaton*) arasında yaptığı ayrım da düşünülür olan *logos*'un yani bir olanın dünyasıdır. Çokluk ise duyulur dünyaya aittir. Özellikle Platon'da felsefi düşünce bir ve tek olanı çokluk alanına önceler.⁹ *Logos* da bu tekliği ve birliği ifade eder. *Logos*'un 'oran' anlamı Platon'un Bölünmüş Çizgi Analogisinde temel olarak *düşünülür* ve *duyulur* dünyanın kapladığı alanların oranını belirtmek için kullanılır. Bu orana göre en fazla yer kaplayan düşünülür dünyadır ve bu oran duyulur dünyaya geçildiğinde küçülerek devam eder. *Logos*'a göre belirlenen bu bölümlerde *hakikat* (*ἀλήθεια, aletheia*) en üstteki ve en fazla yer kaplayan bölümlerle ilişkilidir. Hem bilgi (*ἐπιστήμη*) açısından hem varlık (*όν, on*) açısından hakiki olan bir ve tek olandır ve çokluk alanına gidildikçe yanılsamalar ve kopyalarla karşılaşılır. Platon duyulur dünyayı zaten *varlık* üzerinden yani *varlık-olmayan* (*μη όν, me on*) olarak tanımlar. Epistemolojik açıdan da bu alanın bize verdiği bilgi türü kanılarımızdır; yani *doxa*'dır (*δόξα*). *Doxa*'lar duyulur alanda sahip olduğumuz inançlarımızdır ve kişiden kişiye farklılık gösterirler.

Platon için *doğruluk* gibi bir terimin bütün zaman ve mekanların üzerinde bir anlamı olsa da bu anlam duyulur dünyanın koşullarındaki her bir insanda farklı şekilde tezahür eder. Bu açıdan kişilerden bağımsızlaşıp genel bir doğruluk tanımı yapıldığında insanlar için açık ve net olan bu tanım belirsizleşmeye başlar. Bu belirsizlikte *episteme*

⁷ Taylor, s. 4.

⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 1. bs (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), s. 208.

⁹ Taylor, "Introduction: System... Structure... Difference... Other", s.4.

insanın kendi ufkuna yerleşir ve farklı zamanlarda farklı şekillerde görünür olur. Çoklu tezahür dünyasından hakikatin tek ve bir alanına geçildiğinde *aporetik* olan şey, tekilleşen hakikatin her bir insan için kavramsal bir belirsizlikte ortaya çıkmasıdır. *Doxa* alanı tam da bu belirsizliği belirli bir hale getirme çabasını bize gösterir. *Episteme*'nin kavramsal genişliğinde her bir insan kendi inanç ve kanılarını oluşturmaya çalışır. Özellikle mağara benzetmesi bu *aporia*'yı bize görünür kılar. Mağara benzetmesi sembolik bir anlamdan çıkarılıp metaforik bir bağlama yerleştirildiğinde görülür ki ruhun *doxa* alanından hakikat alanına doğru 'dönme' ve 'görme' faaliyeti hem son derece imgesel ve mitsel bir anlatıma sahiptir hem de böylesi bir faaliyet *doxa* alanına muhtaçtır. *Doxa*'dan hakikate sahne değiştirme faaliyeti mimetik bir görsel sahneyi anlatır.¹⁰ *Episteme*'ye ulaşmak Platon için alt kademede olan *doxa* alanından sıyrılıp mağaranın dışına çıkmaktır. Ancak bu eylem yine de duyulur dünyanın şart ve koşullarına sıkı sıkıya bağlıdır.

Mağara benzetmesinde ışık metaforunun bir göz kamaşmasına işaret etmesi görünür ve görünmez ayrımı için başka bir *aporia*'ya işaret eder. Platon insanın hem karanlıktan aydınlığa hem de aydınlıktan karanlığa geçişinde göz kamaşmasından bahseder. Kavranan dünyanın sınırlarında iyi ideasını gören insanın göz kamaşması için ışık, bir şeyleri kendiliğinden görünür kılıyor değildir. Aksine Platon iyi ideası için "İnsan onu kolay kolay göremez." der.¹¹ İyi ideasını görebilmek hem duyulur dünyadaki ışığın hem düşünülür dünyadaki kavrayışın ondan geldiğini anlamış olmakla ilgilidir. Bu durum mağaranın içi ile dışını birbirine bağlar. Aydınlıktan karanlığa veya dışarıdan içeriye geçişte gözün bulanıklaşması ve kamaşması iyi ideasını anlamak için bir imkan ortaya koyar. Bilgisizlikten aydınlığa geçmek gülünç bir duruma işaret ederken ışıklı bir dünyadan gelip karanlıkta yol bulamamak Platon için değerlidir.¹² Karanlığa alışamayan gözün artık dünyayla ilişkisi de değişime uğramıştır. Bu değişim insana bir sorumluluk yükler.

Hem mağaranın dışına çıkmak için duyulur dünyanın koşulları kat edilir hem de dışarı çıkıp iyi ideasını temaşa eden bilge kişi mağaranın içine geri dönüp insanlarla yaşamına devam eder. Bu, *saklı olanın açılması* anlamında hakikatin başkalarına da açılmasını mümkün kılma sorumluluğudur. Sokrates'in sorularının temelinde

¹⁰ Oğuz Haşlakoglu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 1. bs (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), s. 43.

¹¹ Platon, *Devlet*, 30. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 517c.

¹² Platon, 518a-b.

böyle bir sorumluluk vardır: insana tek ve belirli bir felsefi sözü kabul ettirmek değil ama bu sözün kavramsal belirsizliğinin her bir insanda farklı bir tezahürü olabileceğini hem insanın kendisine hem de başkalarına gösterme sorumluluğu. Nitekim Sokrates *Devlet* diyalogunda Glaukon’a şöyle der:

Bütün söylediklerimiz doğruysa onlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Eğitim birçoklarının sandığı şey değildir. Onlara göre eğitim, bilgidен yoksun bir ruha bilgi koymaktır. Kör gözlere görme gücü vermek gibi... Oysa ki bizim konuşmalarımız da şunu gösteriyor: her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden birden dönmesi lazımsa, bu örgenin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, ‘iyi’ dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir, değil mi?... Eğitim, ruhun bu gücünü ‘iyi’den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.¹³

Buradaki sorumluluk insana iyiyi anlatmaktan ve göstermekten ziyade insanın iyi olana yönelmesini sağlamaktır. Ruhun karanlıktan aydınlığa çevrilmesi ve gerçek varlığa yükselmesi Sokrates için felsefenin anlamıdır.¹⁴ Önemli olan karanlığın ya da aydınlığın, körlüğün ya da görmenin ne olduğunun ötesinde ruhun iyiye yönelme potansiyelinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu da ancak ‘iyi’nin bir ufuk olarak insanın önüne yerleşmesiyle ve ona doğru bir yolculuğa çıkmakla mümkün olur. Nitekim Sokrates şöyle der:

“Heralde benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında ‘iyi’ ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.”¹⁵

Böylece iyi ideası hakikat olarak duyulur ve düşünülür dünyanın ötesinde yer alır. İnsanın bu hakikate ulaşma yolları da *Devlet* diyalogu boyunca ele alınır. *Logos*’a göre iyi olanı kavramak ve ona göre bir eylemde bulunmak hem insanın kendi sorumluluğu

¹³ Platon, 518c-d.

¹⁴ Platon, 521c.

¹⁵ Platon, 517c.

açısından hem de başkalarıyla ilişkisi açısından önemlidir. Glaukon'un Sokrates'e doğrulukla ilgili genel bir kanı ortaya koymak amacıyla *Gyges'in yüzüğü* mitini anlatması bu tartışma bakımından önemlidir.

Mitolojik hikayelerin kendi içinde zorunlu bir yapısı vardır ve sorumluluk gibi bir kavram söz konusu olduğunda bu hikayelerdeki karakterlerin bu zorunluluk içerisinde sorumlu olmadığını ve Tanrıların isteklerine göre eylediklerini söyleyebiliriz. Ancak Gyges miti üzerinden de ele alacağımız üzere burada bizim için önemli olan bu karakterlerin sorumlu olarak neyi yapıp yapmadıkları değil bu anlatının bize sorumluluk kavramıyla ilgili neyi görünür kıldığıdır. Bu mite göre Lydia Kralı zamanında yaşayan çoban Gyges bir yüzük bulur ve bu yüzüğü krala vermeye geldiğinde parmağına takar. Yüzüğü elinde çevirirken birden *görünmez* olabildiğini fark eder. Gyges bu görünmezlik gücünü kötüye kullanmaya başlar ve kralın karısını baştan çıkararak kralı öldürür ve onun yerine geçer.¹⁶ Glaukon'a göre doğru kişi de eğri kişi de görünmezlik gücüne sahip olduğunda eğri davranışlarda bulunacaklardır. Gören ama görülmeyen bir durumda doğru bir şekilde eylemek söz konusu değildir zira böyle bir durumda cezadan bahsedemeyiz. Glaukon sadece belirli yasalar ve cezalandırmalar olduğu takdirde insanların doğru edimde bulunacağını belirtir. Elbette bu Sokrates'in çürütmesi gereken bir argümandır. Sokrates'e göre doğru görünmek yetmez; gerçekten doğru bir insan olunmalıdır.¹⁷ Sokrates için önemli olan görünüşlerin ötesindeki iyi ideasına giden yolda olabilmektir. İnsanın ilk olarak kendisiyle yalnız kaldığı durumda iyiyi görüyor olması ve ruhunu tamamen ona dönebilmesi gerekir. Oysa Gyges görünmezliği kullanıp kendisini dışarıya iyi gösteriyor olsa da Sokrates için kötülüğün emrine girenlerdendir:

“Belalı dediğimiz haydutlara dikkat etmişsinizdir. Kafaları ne kadar iyi işler; ardına düştükleri şeyleri ne kadar iyi görürler. Görüşleri keskindir ama, kötülüğün emrine girmiştir. Onun için de ne kadar keskin görüşlü olurlarsa, kötülükleri de o kadar büyük olur.”¹⁸

Gyges mitinin görünür-görünmez ikiliği üzerinden çağdaş felsefede nasıl ele alındığı sorumluluk kavramı açısından önemlidir. Özne kavramının olmadığı Antik felsefede

¹⁶ Platon, 359d-360b.

¹⁷ Tanja Stähler, “Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas”, içinde *Levinas and the Ancients*, ed. Brian Schroeder ve Silvia Benso (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2008), s. 65.

¹⁸ Platon, *Devlet*, 519a.

kavramsal bir ufukta ya da insan edimleri üzerinden tartışılan mit, çağdaş felsefede Levinas tarafından özne ve sorumluluk tartışmasına dahil edilir. Bu mit Levinas için öznenin başkalarından ayrı olduğu, başkalarıyla karşılaşmadığı içsel bir alanı anlatır. Ego'nun içselliği Gyges yüzüğü çevirip görünmez olduğunda karşımıza çıkan *eğrilik* (*injustice*) durumudur. Başkasıyla karşılaşmayan alanda sorumluluk da mümkün değildir. Gyges gören ama görülmeyen olduğunda yaptığı eylemlerin hiçbirinin sorumluluğunu almaz.¹⁹ Gyges görülmediğini fark ettiği anda artık kötülüğe dair tüm imkanlarını gerçekleştirmeye başlar ve aslında başkasıyla karşılaşma zemini olan içsellik alanını sınırsız bir özgürlük keyfiyetine indirger. Etik, kendiliğin başkası tarafından sorgulanması demek olduğundan kendi haklılığından kuşku duymayan Gyges'in bu sorumluluk alanını kapattığını söylemek mümkündür.²⁰ İnsanın görünmezliğin arkasına saklanabilme gibi bir yetisi vardır ve ego'nun bu içselliğinde her zaman başkasından gelen çağrıyı görmezden gelme ihtimali vardır. Görülmeyen ve çokluk alanından sıyrılan insan edimleri doğruluğun hakikatinden de uzaklaşmış olur. Oysa başkasının bakışı bu edimin insanın kendisine nasıl görüldüğü konusunda yardımcı olur. Dolayısıyla görünmezlik bu mit söz konusu olduğunda insanın kendi edimlerine dışardan bakabilme olanağının önüne geçer. Başkalarının varlığı ve bakış açısı insanın kanılarının doğruluğu ya da yanlışlığını görünür kılar. Bu yüzden de aslında *logos* için duyulur ve çokluk alanı önemlidir. İnsan kendi fikir ve inançlarının hakikatini bu çoğulluk alanında test etme imkanı bulur.

Gyges mitinin tam tersi bir şekilde insanın başka ile karşılaşmaya açık olma durumunu gösteren mit Platon'un *Gorgias* diyalogunun sonunda yine Sokrates tarafından anlatılır. Bu mite göre kişiler ölecekleri gün yargılanırken *doğru* kararlar verilmemektedir. Ölecek olanlar henüz ölmedikleri için yargıçların karşısına giyinik bir şekilde çıkarlar ve bu süs, giyim kuşam yargıçları yanıltır. Aslında ruhları kötü olanlar giydikleri kıyafetlerle bu kötülüğün üstünü örtüp yargıçların yanlış karar vermesine sebep olurlar. Hem yargılayanların hem yargılananların giyinik olması doğru kararı engeller. Bundan dolayı Zeus, yargılanmanın öldükten sonra gerçekleşmesi için bir karar verir. Böylece hem yargıçlar hem de yargılananlar bütün dünyevi süslerinden ve üzerlerindeki kıyafetlerden kurtulmuş çıplak bir şekilde karşı karşıya gelirler ve hiçbir kıyafet kimin iyi ruhlu kimin kötü ruhlu olduğunun üstünü

¹⁹ Stähler, "Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas", s. 66.

²⁰ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, 1. bs (Ankara: Fol Yayınları, 2021), ss. 58-59.

örtemez. Böylece adil bir yargılama mümkün olur.²¹ Tanja Stähler'a göre ruhların ölümler alanında karşılaşması görünürlikle ilgili her şeyi ortadan kaldırırken gerçekten görme imkanını ortaya koyar. Ruh bütün çıplaklığıyla başkasının karşısındadır. Bu radikal bir karşılaşmadır zira bedenün üstündeki her şey, kıyafetler ve aksesuarlar bir kenara konmuştur. Levinas'a göre böyle bir karşılaşma bilginin bütün koşullarından ayrı bir şekilde gerçekleşir.²² Başkası ben'i sorumluluğa çağırdığında içeriksel olarak ne söylediğinden (*said*) çok söylemenin (*saying*) kendisi önemli hale gelir. Levinas'a göre ölü ruhların yargılanmasından önce bu yargıya çağırılmış olmaları önemlidir. Başka ile etik bir karşılaşma ancak bu şekilde mümkün olur. Görmenin duymanın ve bütün azaların ikincil olarak kaldıkları bir karşılaşmadır bu.²³ Yüz bu noktada *fenomen-olmayan* olarak; görünür ve görünmez arasında ötesinde belirir. *Gorgias* diyalogundaki mitin de gösterdiği üzere bedenün ve görünenin ötesinde bir karşılaşma vardır ve bu karşılaşmada yüz bedensel olanın altında gizlidir. Fiziksel olarak yüz bir koruma teşkil eder. Ben'in yaralanabilirliğini, başkasına olan açıklığını gösterir. Başkası ben'i her zaman çağırır, ben bu çağrıya cevap verebilir ya da Gyges gibi görünmez olup kendi içsellik alanında bu sorumluluktan kaçabilir.²⁴

Bu iki mitin de diyaloglardaki konumu bir soruya cevap olmaktan ziyade yeni soruların açığa çıkmasına elverişlidir. Doğruluğun tanımına ulaşp onu sabitlemektense bu anlatılar bir insanın hem kendisiyle ilişkisine hem de başkasıyla ilişkisine dair yeni sorular ortaya koyar. Aynı zamanda insani çoğulluk alanını *mit* ve *logos* karşıtlığı üzerinden değil ama ikisi arasındaki ilişki üzerinden anlamayı kolaylaştırır. Genel kanı felsefenin mitin karşına hakikati ya da felsefi sözü koyduğudur. Ancak hem Platon'un hakikate ulaşma konusunda kullandığı metaforik örnekler hem de anlattığı mitler göz önüne alındığında bu ikisi arasındaki ayrımın o kadar da keskin olmadığı görülür. Nitekim *Gorgias* diyalogundaki bu miti anlatmadan önce Sokrates *logoi* kelimesini kullanır.²⁵ Sokrates şöyle der: "Dinle öyleyse, masalcıların dediği gibi, sen bunu masal sanacaksın ama ben doğru olduğuna inanıyorum, *gerçeği* söylüyor demek istiyorum."²⁶ Sokratik yöntemin bu şekilde karşıtlar arasında bir ikili kutup yaratmaktan ziyade bu kutuplar arasındaki ilişkiye ve

²¹ Platon, "Gorgias", içinde *Platon Diyaloglar*, 7. bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 523a-e.

²² Stähler, "Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas", s. 73.

²³ Stähler, s. 74.

²⁴ Stähler, s.76-77.

²⁵ Stähler, s. 75.

²⁶ Platon, "Gorgias", 523a.

geçişliliğe odaklandığını söylemek mümkündür. *Episteme* ve *doxa* arasındaki ilişki için de bu geçerlidir. Sokrates bir yandan insana hakikat gibi görünenin aslında bir *doxa*'dan ibaret olabileceğini göstermeye çalışırken diğer bir yandan da her bir *doxa*'daki hakikati değerli bulur. *Episteme* ve *doxa* arasındaki bu ilişki hem insanın kendisiyle hem de başkasıyla irtibatı açısından sorumluluğa dair bir tartışma açar.

Kendilik ile ilişkiye *Episteme* ile *doxa* arasındaki bu gerilim üzerinden ele alan çağdaş düşünürlerden biri de Hannah Arendt'tir. Arendt, *Philosophy and Politics* adlı makalesinde felsefe ve siyaset ilişkisi bağlamında Antik düşünceye döner ve Sokrates üzerinden hakikatin tekliği ile *doxa*'ların çokluğu arasındaki gerilimi insanın kendisiyle ilişkisi bakımından ortaya koyar. Arendt'e göre Sokrates, insanın kendi içindeki çatışmasının ya da anlaşmazlığının koşulu olarak hakikatin bir başkasında başka bir anlama gelebileceği imkanını ortaya koyar. Felsefi sorular da bu şekilde çatışmanın ve anlaşmazlığın varlığında ortaya çıkar. Sokrates hem insanın *doxa*'sını hakikatmiş gibi kabul etmesinin önüne geçmeye çalışır hem de *doxa*'ların çokluğunun farkına varılmasını ister. Mağaranın içindeki her şey dışarı çıkmayanlar için tek gerçeklik olarak kabul edilir. *Episteme*'nin tekliği ile *doxa*'ların çokluğu arasındaki bu çatışmada insan kendisini konumlandırmaya çalışır. Sokrates buradaki çokluğun hem insanın kendisine hem de başkalarına ait olduğunu göstermeye çalışır. İnsan bu çokluğu kendisinde de başkalarında da görür ki buradan sorular ve cevaplardan oluşan bir diyalog ortamının oluşması mümkün olur. Sokrates hem filozof olarak bir şeyler öğrenmek ister hem de karşısındakinin bildiği şeyin bilinebilir tek gerçek olmadığını fark etmesini sağlar. Bu ikincisi aslında insanın kendisiyle ilişkisini ciddi bir şekilde sorgulamasını gerektirir.

İnsanın başkalarına nasıl görüldüğü ve kendi içinde nasıl olduğu ayrımı sorumluluk açısından önemlidir. Bu görünüş ve gerçeklik ayrımında insanın kendisiyle ilişkisi ön plana çıkar. Başkanın dolayımı olmadığı veya insan başka gözler tarafından görülmediğinde Gyges gibi kötülüğün peşine düşüp dışarıya karşı kendisini iyi gösterir mi? Arendt'e göre Sokrates, insanın kendisiyle yalnızken bile yalnız olmadığını ortaya koyar; insan kendisiyle beraberdur, kendisine eşlik edendir.²⁷ İnsan kendisi için de bir başkasıdır ve başkaları olmadığında da insan kendisine görünmeye devam eder. Dolayısıyla başkalarıyla birlikte yaşamak kendi ile yaşamakla doğrudan bağlantılıdır. Ben kendisinden kaçamadığından başkaları ile yaşamamanın koşulunu burada bulur.

²⁷ Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research* 71, sy 3 (2004): 439-40.

Arendt'e göre Sokrates öğretisi kendi ile ilişkide etik bir boyut ortaya koyar. İnsan kendi kendisine de tezahür eder, kendi kendisiyle de çatışır ve anlaşmazlığa düşer. Gyges'in içinde bulunduğu durum da bu tür bir çatışmadır, görünmez olduğunda başka türlü, görünür olduğunda başka türlü davranır. Oysa iyi olanı bir ufuk olarak önüne alan insan sadece başkaları ile birlikte olduğu durumlarda değil kendisi ile birlikte olduğunda da iyi veya doğruyu tercih etmek için çaba gösterir.²⁸

Felsefenin kendisi için de önemli bir edim olan kendini bilmek Sokrates'e göre insanın somut varlığıyla ilişkilidir. Kendini bilmek, bana tezahür edendeki hakikati keşfetme ve her bir *doxa*'daki hakikati görmektir.²⁹ Sokrates için *doxa* ben'e tezahür eden şey anlamına gelir. Dünya ben'e açıldığında kanılar oluşur. Bu ne öznel fanteziler ne de mutlak hakikat anlamına gelir. Buradaki tek nesnellik ve ortaklık aynı dünyanın farklı konumdaki insanlara farklı şekilde açılıyor olmasıdır. Bu açılmanın ifade edilmesi, insanın kendisine görüneni dillendirmesi başkalarının olduğu alana açılmasını ve kamusal alanı beraberinde getirir.³⁰ Bu noktada *doxa*'nın iki türlü ilişkiyi ortaya çıkardığı söylenebilir: bir yandan insanın kanılarıyla olan ilişkisi önemlidir diğer bir yandan da bu kanılarını başkalarına ifade etmesi ve bu kanıların başkaları tarafından duyulması önemlidir. Kişinin *doxalarının* kendisine özgü bir dünyaya açılma şekli vardır. Sokrates *soru* sorarak başkasının *doxa*'sını, ben'e görüneni (*dokei moi, it-appears-to-me*) anlamaya, onun konumunu ve bakış açısını görünür kılmaya çalışır. Nitekim bu durum Sokrates'in Gyges mitini anlattığı Glaukon ile diyalogunda karşımıza çıkar. Sokrates bir yandan "Doğruluk nedir?" sorusuna cevap arayıp Glaukon'un düşüncelerini dinler diğer bir yandansa ona bu fikrinin tek doğru olmadığını mit üzerinden göstermeye çalışır. Herkesin kanısı bir anlamda hakikat ile ilişkidir ve bu ilişki gerektiğinde mitler üzerinden ya da metaforik söylemler üzerinden de kurulabilir. Kamusal alan da bu ilişki biçimlerinin birbiriyle karşılaştığı bir çokluk alanıdır. Ne başkalarının kanıları ne de insanın kendi kanıları doğrudan bilinemez; bunların ifade edilmesi gerekir. Sokrates'in amacı bir filozof olarak neyin nasıl olması gerektiğini söylemek değil her bir *doxa*'nın hakikatle olan bağını açığa çıkarmak ve bunun ifşasını sağlamaktır.³¹ *Doxa* bu anlamda "bana öyle görünüyor

²⁸ Arendt, s. 439.

²⁹ Arendt, s. 437.

³⁰ Arendt, s. 433.

³¹ Arendt, s. 434.

ki...” nin karşılığıdır ve insan hem kendisine görünenin değişip dönüşebileceğini hem de başkalarına görünenin farklı olabilme imkanını kabul eder.

Hakikatin açılması bu farkın görünür olmasıyla mümkün olur. Bir ve tek olan hakikate herkes farklı bir yoldan ulaşır ve bu bir tür anlaşmazlığa işaret eder. İnsan kendisine görünen ile başkasına görünen arasındaki bu çatışmayı fark edip kendi *doxa*’sı ile hesaplar ve bu çatışma hakikate ulaşmada yeni bir yol ortaya çıkarır. Arendt’e göre hakikate giden farklı yollar insanın başkalarıyla ve kendisiyle kurduğu diyaloglarla ifşa olur. İnsan kendi ile de diyalog içindedir ve başkalarıyla birlikte yaşadığı gibi kendisiyle de birlikte yaşar. Sokrates’e göre kendisiyle çatışma olmadığında kendinin birliği sağlanmış olur, ancak düşüncede insan aslında *birde ikidir (two-in-one)*. İnsan kendisiyle çatışma ve anlaşmazlık halinde birliğini kaybetme korkusu yaşar. Tamamen yalnız olsa bile çoğulluğun koşulları tarafından kuşatılmıştır. Arendt bu anlamda filozofun dünyadan soyutlanmasının bir yanılsama olduğunu belirtir.³² Arendt için bu meselenin politik bir anlamı olsa da insanın kendi içindeki çoğulluğa vurgu yapması sorumluluk kavramı açısından önemlidir. Nitekim mağaranın dışına çıkıp iyi ideasını temaşa eden filozofun mağaranın içine dönüp başkalarına bunları anlatma sorumluluğu bu açıdan düşünülebilir. Mağaranın dışı içeride konuşulmadıkça ve yaşanmadıkça bir yanılsama ya da bir ideal olarak kalır. Sokrates bu anlamda hem kendi *doxa*’larını hakikat addedenler için *at sineği* gibidir hem de insanların hakikate ulaşma yollarını ortaya çıkaran bir *ebedir*. Platon’un düz metinden ziyade diyalog şeklinde yazması da *logos*’u ve hakikate giden yolları konuşmaya olanak sağlar. İnsan kendisiyle de *kim* olduğuna dair sonsuz bir diyalog içerisindedir. Bu diyalogda başkalarının ben’e eşlik etmesi hakikatle kurulan ilişkide önemlidir. Başkasının dolayımı *doxa*’sına hakikat muamelesi yapan ben’e bunu fark etmesi için olanak sağlar.

2.2. Olanaklar Çokluğu Olarak İnsan Edimleri

Sorumluluk ve *logos* ilişkisi Platon’da kavramsal bir şekilde karşımıza çıkarken Aristoteles’te daha somut bir şekilde insanın kendisine ve edimlerine odaklanıldığını görürüz. Aristoteles, Platon’a iyi bir idea olarak ele aldığı için karşı çıkar ve kendisi bizzat insanın etkin olduğu bir süreç aradığını belirtir:

³² Arendt, s. 438.

İdea konusunda da durum böyle; çünkü eğer ortak olarak yüklenen tek bir iyi ya da iyinin kendisi olan ayrı bir iyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmayacağı açık; bizim şimdi aradığımız ise böyle bir şeydir.³³

Aristoteles'in insana özgü olarak ortaya koyduğu şey eylem alanıdır:

Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duylara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.³⁴

İnsani eylem alanı da çokluk alanına yani duyulur dünyaya aittir. Eylem söz konusu olduğunda *episteme* kişilerin tek tek edimlerinden sıyrılıp bir belirsizlikte insanın ufkuna yerleşir. Bu noktada insan edimlerinin nasıl gerçekleştiği ve nasıl algılandığı önemlidir. İnsan kendi kanılarının doğru olduğunu zannedebilir veya kendi edimleri kendisine doğru görünebilir. Aynı şey başkalarının edimleri için de geçerlidir. Eylem alanı söz konusu olduğunda belirli olanın belirsizleşmesi ve bu belirli-belirsiz ikileminin görünür-görünmez olanla ilişkisi *aporetik* bir durum ortaya koyar. Eylem alanında bazen bir belirsizlik görünür hale gelir ve kesinleşir bazense ne yapılması gerektiği görünmez olur. İnsan bu *aporia*'da eylemeye ve eylemlerinin sorumluluğunu almaya çabalar. Aristoteles'e göre insanın tercihte bulunurken ne yapacağına dair kesinliğin görünmez olması çatışma yaratır. Tercih, insana görünür olan bazı olanaklar arasında gerçekleşirken insani eylem alanının hesaplanamazlığı ve belirsizliği bu kesin tercihleri görünmez hale getirir. Neyin tercih edileceğine dair belirsizliğin üzerine bir de bu tercihlerin görünür olup olmaması eklenir. Bu *aporetik* katmanlarda eylemeye çalışan insanın doğruyu ve iyiyi görmesi ve fark etmesi, neyin ne zaman ve nasıl yapılması gerektiğine dair kesinliğe ulaşması zorlaşır. Bu insanın kendini içinde bulduğu bir durumdur.

Aristoteles tercih konusunda toplumsal bir yere işaret etse de³⁵ insanın kendi akıl yürütmeleri ve kararlarına dair olan tartışma da kendilik ile ilişki bakımından önemlidir. Belirli olanın görünmezliği ya da belirsizliğin görünür olması insani eylem alanını harekete geçiren ve dinamik tutan bir *aporiadır*. İnsanın kendisini sorgulaması

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. bs (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 1096b 30-35.

³⁴ Aristoteles, 1098a.

³⁵ Aristoteles, 1112b 10.

da bu belirli olanların görünmezliğinde ya da belirsizliğin ortaya çıktığı durumlarda gerçekleşir. İnsan başkalarına görünür olduğu kadar kendisine de tezahür eder. İnsanın kendisiyle ilişkisi, kendisine nasıl görüldüğü ve *enine boyuna düşündüğü* şeylerin kesinliği sorumluluk kavramını açılar. Bunun yanında insanın hem başkayla ve kendisiyle ilişkisi hem de eylemlerinin hakikati açısından *logos* tartışması önemlidir.

François Raffoul'a göre felsefe tarihinde sorumluluk kavramı kendi eylemlerinin başlatıcısı olan bir faile işaret eder. Aristoteles için bu sorumluluğun koşulu o eylemin *isteyerek* (*voluntary, hekon, hekousion*) yapılmasıyla ilişkilidir. Bu açıdan Aristoteles *isteyerek* ve *istemeyerek* yapılan eylemleri ayırmaya ve faile bağlı olan alanı diğer alanlardan yalıtmaya çalışır.³⁶ *İsteyerek* ve *istemeyerek* yapılan eylemleri ayırmak her zaman kolay değildir. Aristoteles için bazı eylemler tartışmalıdır ve bu ikisinin karışımıdır. Nitekim Aristoteles şöyle der:

Bunun bir benzeri fırtınalarda denize bir şeyler atmada oluyor: Genellikle hiç kimse isteyerek bir şey atmaz; aklı başında herkes, kendisinin ve ötekilerin kurtulması için atar. Demek böyle eylemler bir karışımdır, ama daha çok isteyerek yapılanlara benzerler; çünkü yapıldıkları anda tercih ediliyorlar, eylemin amacı da duruma uygundur.³⁷

Eylemler de tıpkı şeyler gibi farklıdır ve yeri geldikleri zaman tercih edilmeleri gerekir. *İsteyerek* yapılan birçok eylem olsa da hangisinin hangisine tercih edilmesi gerektiği kolay belirlenmez.³⁸ Zorla ve bilgisizce eyleyen biri için eylemlerini *istemeyerek* yaptı denebilir: “Zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılan ‘istemeyerek yapılan’ olduğuna göre, ‘isteyerek yapılan’ -öyle görünüyor ki- başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır.”³⁹

Aristoteles'in bu şekilde ortaya koyduğu söz konusu bu durum sorumluluk konusunda felsefi bir zorluğa işaret eder. Eylem alanının ve tercih etme ediminin bu şekilde belirsizleşmesi bu tezin sonuna kadar bize eşlik edecek probleme bizi daha da yaklaştırır. Raffoul bu noktada Aristoteles'e göre sorumlu bir eylem için istemenin yeterli olmadığını belirtir. Her ne kadar çocuklar ve hayvanlar isteyerek eyleseler de bu sorumlu olmaları için yeterli değildir. *İsteyerek* yapılan bir eylem rasyonel bir

³⁶ François Raffoul, *The Origins of Responsibility* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2010), s. 40.

³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a 10.

³⁸ Aristoteles, 1110b 5-10.

³⁹ Aristoteles, 1111a 20-25.

*tercih*le ilişkide olmalıdır.⁴⁰ Zira Aristoteles için “isteyerek yapılan her şey tercih edilmiş değil”⁴¹dir. Tercih söz konusu olduğunda *akıl* ve *düşünme* önemlidir. *Tercih*, *enine boyuna düşünülerek* (*βούλευσις*, *bouleusis*) yapılır ve akıl da bu noktada önemlidir. *Enine boyuna düşünme* ancak akla sahip birinin düşünmesidir ve bu düşünme insan varlığının elinde olan şeyler ve yapabileceği edimler hakkında düşünmesidir.⁴² Bu düşünme genellikle belirsiz olan konularla ilgilidir. Kesin ve belirli şeyler üzerinde değil de daha çok değişiklik gösteren şeyler üzerine *enine boyuna düşünülür*. Kendimizin emin olmadığı şeyler hakkında da başkalarına danışırız.⁴³ Bu anlamda *enine boyuna düşünerek tercihte bulunma olanakları*la ilgilidir. Edimler için bir olanaklar çokluğu vardır ve insan bu olanaklar arasında *enine boyuna düşünerek* tercihini belirlemiş olur. Bu tercihle insan dünyada bir şeyleri başlatabilme ve dünyada bir farklılığa yol açabilme potansiyeline sahiptir. Kendisini ilgilendiren kendi gücünün sınırları içerisindeki edimlere karar verebilmesi eylem alanını olanaklar alanı olarak ortaya koyar. Olabilecek olanlar arasında *enine boyuna düşünüp tercihte* bulunabilen bir akıl vardır.⁴⁴ Doğa, şans ve insanın meydana getirdiği şeyler arasında sorumluluk sadece insani olana aittir. İnsanın belirsizlikte düşünüp taşınması tercihi de belirsiz bir alana koyar. Bundan dolayı bilimlerden ya da doğa yasalarından çok *inançlar/kanılar* hakkında düşünülür ve onların arasında tercihte bulunulur. Tercih o anki duruma göre gerçekleşir ve bu tercih sonunda ne olacağı da verili değildir; belirsizdir. Bu süreçte edimin iyi veya doğru olup olmadığı da belirsiz kalır. İnsani eylem alanı Aristoteles’te bu yüzden *phronesis* (*φρόνησις*) (*aklı başındalık, feraset*) kavramına işaret eder. Belirsiz bir durumun içinde anlık ve doğru bir tercihte bulunabilme kendi içinde bir *aporia* içerir. İnsan bu belirsizlik alanında aynı zamanda kendi eylemlerinin başlatıcısıdır.⁴⁵ Tercih söz konusu olduğunda insan varlığı hesaplanamaz ve belirsiz olanı hesaplamak ve belirlemek durumunda kalır.

Bu karar vermede ve eylemi gerçekleştirmede *logos*’un *oran* anlamı Aristoteles için de önemli bir yere sahiptir. Tıpkı Platon’un epistemolojik açıdan çizgileri belirli bir orana göre bölmesi gibi Aristoteles için de insanın eylem hayatında belirli bir oranı gözetmesi gerekir. Ancak bu matematiksel anlamda bir oran anlamına gelmez.

⁴⁰ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 47.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1112a 15.

⁴² Aristoteles, 1112a 30-35.

⁴³ Aristoteles, 1112b 5-10.

⁴⁴ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, 47-49.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1112b 30.

Eylemler söz konusu olduğunda neyin doğru neyin yanlış olduğu bir takım matematiksel hesaplamalar sonucunda ortaya çıkabilecek bir şey değildir. İyi eylemlerde karaktere dönüşmüş bir erdem söz konusudur ve bu da ancak insanın aklını kullanarak iyiyi ve ortayı seçmede bir oran tutturmasıyla mümkün olur. Nitekim Aristoteles *logos*'u etik bir bağlamda ele aldığı *orthos logos* yani *akl-ı selim* anlamında kullanır.⁴⁶ Sağ akıl olarak da çevirebileceğimiz bu akıl nasıl eylemde bulunulması gerektiğine işaret eder.⁴⁷ Sağ akıl, aklı başındalığa uygun bir şekilde eylemeyi gerektirir ve bu da ancak erdemli olarak mümkün olur.⁴⁸ Erdemli olmada nasıl bir oran olması gerektiği ve bir karakter olarak bunun insanda nasıl oturacağını Aristoteles mutluluk ve erdem ilişkisi üzerinden karakter erdemlerine bakarak ortaya koyar.

Aristoteles insanın nasıl iyi bir yaşam süreceğini etik felsefesinde tartışırken erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiye bakar. Mutluluk insanın nihai amacıdır ve mutlu olmak için erdeme uygun eylemek gerekir. İnsana özgü olan eylem alanı erdeme göre düzenlendiğinde bu insanı kalıcı bir mutluluğa götürür. Erdemli olmak ise ruhun akla uygun bir etkinliği olarak ortaya çıkar.⁴⁹ Aristoteles için bilgelik, doğru yargılama ya da aklı başındalık gibi erdemler düşünce erdemleri olarak karşımıza çıkarken cömertlik ve ölçülülük gibi erdemlerse karakter erdemleri olarak ele alınırlar ve bunlar alışkanlıkla kazanılan erdemlerdir.⁵⁰ Karakter erdemleri söz konusu olduğunda Aristoteles erdemin ortayı (*μέσος*, *meson*) amaç edinmesi gerektiğini söyler: “Demek erdem bir tür orta olmalıdır; ortayı amaç edinir.”⁵¹ İnsan eylemlerini *logos*'a göre yani akla göre gerçekleştirdiğinde ortayı elde etme yoluna girmiş olur. Akıl iki uç arasındaki ortayı bulabildiğinde erdemli olmaya yaklaşmış olur. Örneğin yiğitlik söz konusu olduğunda her şeyden korkmakla hiçbir şeyden korkmamak arasında bir orta bulunmalıdır. Ölçülü olmak anlamına da gelen ortayı bulma, aşırılık ve eksiklik arasında bir denge ortaya koyar. Nitekim Aristoteles şöyle der: “Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır.”⁵²

⁴⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 210.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b 30.

⁴⁸ Aristoteles, 1144b 25.

⁴⁹ Aristoteles, 1098a 5-15.

⁵⁰ Aristoteles, 1103a 5-15.

⁵¹ Aristoteles, 1106b 25-30.

⁵² Aristoteles, 1106b 5.

Erdem hem ortayı bulmayı hem de onu *tercih etmeyi* içinde barındırır. Bu da ancak *logos* yani akıl yoluyla mümkündür. Aristoteles yine de ortayı bulmanın, onun bilgisine sahip olmanın ve onu tercih etmenin zor olduğunu altını çizer. Bulunmak istenen orta her bir kişi ya da durum için farklılık gösterdiğinden genel geçer bir ortadan bahsedemeyiz. Bu yüzden insan eylemleri söz konusu olduğunda her bir tikel durum için iki uç arasındaki ortayı tespit etmek matematiksel bir orantı kurmaktan farklıdır. Nitekim Aristoteles şöyle der:

Her şeyde ortayı bulmak zor iştir, sözgelişi bir dairenin ortasını bulmak herkesin değil, bilenin işidir; aynı şekilde öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin yapabileceği kolay bir şeydir; ama bunların kime, ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağı ne herkesin bileceği bir şey ne de kolaydır.⁵³

Orta bulmak tikel durumlara uygulandığı için sürekli farklılık gösterir. Eylemler tek tek durumlarla ilgili olduğundan Aristoteles *orta* söz konusu olduğunda bunlara tek tek bakmak gerektiğini söyler ve cömertlik ya da cimrilik gibi edimlerdeki eksiklik ve aşırılıkları tespit eder.⁵⁴ Kişilerden çok durumlar ön plana çıkar zira aynı kişi için bile orta olan duruma göre değişkenlik gösterebilir.

Sorumluluk bu noktada erdeme ulaşmak için bir çokluk alanında *orta*'yı bulmaya çalışan insanın eyleminde ortaya çıkar. İyi olmak sözde felsefe yapmakla değil çokça eylemde bulunularak mümkün olur. Nitekim Aristoteles şöyle der:

O halde “adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur” sözü yerindedir. Bunları yapmayınca da hiç kimsenin hiçbir zaman iyi olması söz konusu olamaz. Ne var ki insanların çoğu bunu yapmıyor, söze sığınıp felsefe yaptıklarını, böylece de erdemli olacaklarını sanıyorlar: doktorları dikkatle dinleyen, ama onların yap dediklerinden hiçbirini yapmayan hastalara benzer bir şey yapıyorlar. Böyle tedavi görmekle nasıl bunların bedeni iyileşemeyecekse, onların ruhları da böyle felsefe yapmakla iyi olmayacaktır.⁵⁵

Aristoteles insanı kendi edimleri üzerine düşünebilen, tercihte bulunabilen ve onları gerektiği gibi yönlendirebilen bir varlık olarak düşünür. İnsan, eylemlerinin başlatıcısı olarak kabul edilir. Platon'un kavramsal ufku yerine Aristoteles edimler çokluğu

⁵³ Aristoteles, 1109a 25-30.

⁵⁴ Aristoteles, 1107b.

⁵⁵ Aristoteles, 1105b 10-15.

ortaya koyar. İnsan bu olanaklar arasında tercihte bulunur. Bunu da *orta*'yı gözeterek yapması bir tür sorumluluğu beraberinde getirir.

Sonuç olarak bir öznenen bahsedemediğimiz antik düşüncede kavramsal zeminde ve edimler çokluğunda sorumluluk kavramını tartışmak mümkündür. Platon'da *episteme* ve *doxa* arasındaki birlik ve çokluk farkı insan varlığının hakikati kavrama ediminde temeldir. İnsan hem kendi *doxasındaki* hakikati hem başkasının *doxasındaki* hakikati görme sorumluluğuyla yüklenir. Mağaranın dışına çıkıp ışıktan gözleri kamaşan kişi mağaranın içindeki *doxa* alanına mutlaka geri döner. Bir yandan hakikat gibi görünenlerin aslında birer yanılsama ve kopya olduğunu göstermeye çalışır, diğer bir yandansa her bir *doxa*'da hakikate dair bir şey bulur. Mağaranın içi ve dışı arasındaki bu gerilimli ilişki insanın hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilişkisinde sorumluluk kavramını tartışılır kılar. İyi ya da güzel ötededir ama insanın kavramsal olarak ufkuna yerleşir. Mağaranın içinden dışına olan yolculuk ancak böyle gerçekleşebilir. Benzer bir şekilde Aristoteles de edimler çokluğunu insanın önüne yerleştirir ve insanın bu eylem yaşamını değerli görür. İnsan varlığı bu imkanlar arasında bir tercihte bulunur ve *logos*'a göre eylemeye çalışır. Özellikle erdemler söz konusu olduğunda *orta* yolu bulmak her tikel durumda tekrar karar verilmesi gereken bir durumdur. İnsanın kendi edimlerine dair olan bu belirsizlik her seferinde üzerine yeniden düşündüğü ve tercihte bulunduğu bir alan ortaya koyar. Sorumluluk da bu noktada ortaya çıkar; buradaki sorumluluk insanın o ya da bu şekilde iyi davranma sorumluluğu değil; iyiye giden yolda her seferinde *enine boyuna düşünerek* veya *orta*'yı bularak bunu bir karaktere dönüştürmesidir. Hem Platon'da hem Aristoteles'te bu sorumluluklar insanın kendisiyle ilişkisine işaret eder.

Sorumluluğun bu şekilde öznenin yokluğunda düşünülmesi hem kavramsal olarak hem insan edimleri bağlamında insanın kendisi ile ilişkisine geri döndüğü bir durum ortaya koyar. İnsanın kendi ile ilişkisi bir başkalık içerdiğinden dünyayla ve diğer insanlarla olan bağı bu ilişkiden itibaren düşünülür hale gelir. Bu tartışma aslında felsefe tarihinde de temel bir yerde duran aynılık ve başkalık ilişkisine bizi götürür. Levinas'a göre Batı felsefesi, başkayı aynıya indirgeyen bir tavır içerisindedir. Her şeyin *bir* olan *logos*'a göre düzenlenmesi böyle bir indirgemenin sonucudur. Modern düşüncede de özne için bu durum böyledir: kendisiyle özdeş olan özne her şeyin temeline yerleşir. Fenomenolojinin özneyi belirli bir ilişkisellikte ele alması aslında bu özne zeminin sorgulanmasına olanak sağlar. Öznenin nesneyle, kendisiyle ve

başkasıyla ilişkisindeki *aporetik* ve muğlak durumlar bilinci bir töz olmaktan ziyade bir çoklukta anlamayı mümkün kılar. Böylece başkalık alanı da öznenin sınırlarına dahil edilmiş ve etik ve sorumluluk kavramlarının tartışılmasının da önü açılmış olur. Benzer bir şekilde hem Platon'da hem Aristoteles'te düşüncenin olanakları ve onları açığa çıkarma sorumluluğu insanın kendi muğlaklığını ortaya koymuştur. Bu aslında sınırları belirli kavramsal bir zemin ve ahlaki bir sistem yerine imkanlarla kuşatılmış bir etik alanın tartışılmasını sağlamıştır. Bu açıdan bu bölümde hem Platon'un metinlerine hem de Aristoteles düşüncesine belirli olanaklar bakımından yaklaşılmış ve sistemsal olarak ortaya konanın ötesine geçilmeye çalışılmıştır.

Bu tarihsel arka planla birlikte bir sonraki bölümde fenomenolojik yöntemin özne ve nesne arasındaki ilişkiyi nasıl ortaya koyduğunu ele alacağız. *Logos*'un *bir, yasa, söz* gibi anlamları takip edildiğinde modern düşüncede özne fikrine ulaşıldığını belirtmiştik. Her şeyin kendisinde birlik olarak toplandığı, dünyayla ilişkinin kendi merkezi etrafında kurulduğu bir bilinçten söz ettik. Öznenin nesnesiyle, kendisiyle ve başkasıyla ilişkilenebilmesinin indirgemeci boyutlarını fenomenolojik yöntem üzerinden ortaya koyacağız. Fenomenolojik yöntem dünyayla olan irtibatı bir imkan olarak açacak ve özneyi şeyleştirmeden ele almamızı sağlayacaktır. Töz olarak özne fikri nesnesini karşısına alarak ona hükmedici ve belirleyici bir tavır sergilerken fenomenoloji aslında öznenin bu ilişkilerinde son derece muğlak ve merkezi olmayan konumunu açık edecektir.

Fenomenolojik yöntem burada kendi araçlarıyla kendisini aşacak şekilde ortaya konacak ve etik sorumluluğa giden yolu hazırlayacaktır. Bu da bu tezde özne üzerinden ele alınacaktır. Hem Husserl'in özne ve nesne ilişkisi üzerinden bilinci konumlandığı yönelimsellik fikri hem de Heidegger'in kaygı ruh hali içerisinde *Dasein*'i bir imkan olarak ortaya koyması bakımından fenomenoloji öznelliğe dair bir anlam ufku açacaktır. Bu noktada Levinas'ın Husserl okuması içkin bilincin aşkın nesneye nasıl ulaştığı sorusu üzerinden ön plana çıkarılacak ve fenomenolojik yöntemin de kendi içinde barındırdığı imkanlar tartışmaya açılacaktır. Bu noktada dünyayla ilişkilenebilme tarzına yeni bir bakış açısı getiren *epokhe*'nin ortaya konulması önemlidir zira *epokhe* doğal tavrı askıya alarak aslında bilinci şeyleştirmeden özne-nesne arasındaki ilişkiye odaklanmamızı sağlayan olarak açığa çıkacaktır. Bu askıya alma faaliyeti daha sonra etik sorumluluğa geçişte önemli bir role sahip olacaktır. Böylece "Sınırdaki Öznellik" bölümünde özne bir bakımdan sınıra getirilerek

muğlaklıkta ve belirsizlikte düşünülecektir. Bu fenomenolojik yöntemin görünmezliği devreye sokmasıyla gerçekleşecek ve bilgi felsefesinden etik sorumluluğa geçişte bize yol gösterici olacaktır. Özne ancak bir imkan olarak düşünüldüğünde etik sorumluluğa kendilik alanında yer açabilir. Bu durum da sonraki bölümlerde sorumluluğu öznesiz bir şekilde ele almamızı ve özneliği de buradan itibaren düşünmemizi sağlayacaktır.



3. SINIRDA ÖZNELLİK

3.1. Fenomenoloji ve Yöntem Sorunu

Fenomenoloji bu çalışmanın konusu olduğu kadar yöntemi de olacağından bu yöntemi anlamak aynı zamanda 'yöntem'in kendisi üzerine de düşünmeyi gerektirmektedir. Felsefe tarihi boyunca filozoflar felsefi yöntemlerini ortaya koymuşlar ve bu yöntemi dünyayı ve insanı anlamada ulaşılabilir hakikatlerin garantörü olarak düşünmüşlerdir. Uygulanan yöntemin zorunlu olarak tek bir hakikate ulaştırıp ulaştırmayacağı sorusu tartışmalı olsa da onun dünyaya dair gerçekliği en azından bir açıdan ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Özellikle modern dönemde pozitif bilimlerin yöntemleriyle ortaya konulan ve mutlak kabul edilen hakikatlerin indirgemeci tarafı ortaya çıkmıştır. Bilimlerin yöntemleri dünyaya dair bir şey söylüyor bile olsalar bu hakikate dair bir anlam arayışının nihayete erdiği anlamına gelmez. Bilakis aslında bilimsel yöntemler de elde edilen sonuçlar da kimi zaman en az öznel veya estetik yargılar kadar tartışmalı olabilmektedirler. Tek bir yöntemle hakikatin kendisine ulaşma fikri indirgemeci bir tavırla bazı kesinlikleri hakikatmiş gibi ortaya koymaktan başka bir anlama gelmemektedir. Hakikat tecrübesi bu şekilde bir yöntemle sınırlanabilir midir? Hakikat eğer Heidegger'in de belirttiği üzere bir uygunluk ya da doğruluk değil ama saklı olanın açılması ve aynı zamanda gizlenmesiye bu hakikat yöntemin kesinliği ve apaçıklığında ne ölçüde ve nasıl dile gelebilir? Dolayısıyla yöntem, kesinlik ve apaçıklık getirdiği ölçüde hakikat ele gelmekten ve bilgi nesnesi olmaktan kaçmaktadır. Bu durumda hakikatin kendisini her gizlediğinde yöntemin yetersiz kaldığı söylenebilir.

Hakikat dışarıda duran bir anlamdır ve Dasein ona o ya da bu şekilde ulaşmaktadır gibi bir anlayış Heidegger düşüncesinde varlığın unutulmuşluğuna denk düşmektedir. Hakikatin kendisini vermesi aynı zamanda geri çekmesi bir oluşa işaret etmektedir. Bu açıdan daha en başından yöntem tartışmasının özne-nesne ilişkisine dair temel sorunları gündeme getirdiği söylenebilir. Benzer soruları konu edinen fenomenolojik yöntem bu tartışmanın neresinde durmaktadır? Hakikat ve yöntem arasındaki bu

gerilimli ilişki, fenomenolojik yöntem söz konusu olduğunda yöntem düşüncesinin basitçe reddedilmesi değildir ancak doğal tavırda hızlıca kabul edilen ve dünyaya dair varsayılan anlamların yeniden sorgulanmaya açılması için bir fırsattır.

Fenomenolojik yöntem, bir yandan felsefeyi kesin bir bilim olarak ortaya koymak veya gerçekliğin varlığını açıklığa kavuşturmak amacıyla geliştirilmiş ve bir apaçıklık ve kesinlik talebiyle ele alınmaktadır; diğer bir yandan ise yine bizzat bu yöntemin kendisi, epistemolojik, ontolojik ve etik zeminlerde meselenin bu kadar da basit olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Emmanuel Levinas *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* adlı doktora tezinde bu yöntem meselesine değinmiş ve yöntemin hakikatin özüne ulaşmak için yaratılan bir idea veya basit bir alet olmadığının altını çizmiştir. Artık yöntemi bu tarzda düşünmek hakikatin keşfedilmesi için yetersiz kalmakta ve fenomenoloji de zaten böylesi bir yöntem düşüncesini aşmaktadır.⁵⁶ Fenomenolojinin kendisi daha en başından, Husserl'den itibaren, hakikati türlü ikiliklerin arasındaki ilişkiye bakarak anlamaya çalışır. Fenomenolojik yöntem, hakikatin ve dünya-insan ilişkisine dair anlamların tekelciliğini kırmayı ve dağıtmayı mümkün kılan araçlar sağlamaktadır. Şeylerin mutlak varlığı yerine bir tezahür süreci; bilincin merkeziyeti yerine yönelimselliği yerleştirmiştir. Yine benzer bir şekilde fenomenolojik yöntemin en önemli unsurlarından olan *epokhe* sayesinde bir tavır değişikliği yapmak mümkün olur.⁵⁷ Bu anlamda Husserl, her zaman bir temel arayışında olsa da onu temelci bir filozof olarak adlandırmak haksızlık olur. Bunu en rahat *epokhe* rejiminin uygulanmasında görmek mümkündür. Dünyaya ve bilince bir anlam zenginliği katan *epokhe*, Descartes'ın şüphesi gibi bir kez uygulanan ve daha sonra rafa kaldırılan bir yöntem değildir. *Epokhe* ileride de ele alınacağı üzere bütün yaşam boyunca devam eden bir süreçtir ve bu da onun vasıtasıyla ele gelen hakikatin mutlak olarak ortaya konmasının önüne geçmektedir. Sonuç olarak fenomenolojik yöntemle ulaşılan transandantal analiz mutlak, kesin ve değişmez değildir. Fenomenolojinin araştırma sahası sürekli olarak değişip dönüşüp derinleşebilir.⁵⁸

Husserl için fenomenolojik yöntem özel bir düşünme biçimi ve özel bir felsefi yöntemdir.⁵⁹ Fenomenoloji bir yandan felsefi sorunlara yeni bir bakış açısı ve düşünme

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, 1. bs (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), s. 16.

⁵⁷ Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, 1. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2018), s. 78-79.

⁵⁸ Zahavi, s. 111.

⁵⁹ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 2. bs (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012), s. 19.

biçimiyle yaklaşırken bir yandan da gündelik yaşamda kabul edilen gerçekliklere yeni bir anlam kazandırmaktadır. Fenomenlerin *logos*'unu yani insanın deneyiminde ortaya çıkan şeylerin tezahür koşulunu araştıran fenomenolojide şeylerin varlığı saf zihinsel olarak değil ama tezahür ettikleri şekliyle ele alınmaktadır.⁶⁰ Fenomenoloji şeylerin varolma tarzlarını bir ifşa, bir kendini gösterme ve açığa çıkarma olarak ele alır. Dolayısıyla tezahür varlığın bir parçası haline gelmektedir. Böylece yalnızca psikolojik olduğu düşünülen şeyler ontolojik bir boyut da kazanmış olurlar. Şeyler ne iseler o olarak tezahür ederler ve buna şeylerin gizlenmesi de dahildir. Robert Sokolowski'ye göre mevcudiyete gelme ve yok olma bir iç içelikte fenomenolojinin konusu olmuştur.⁶¹ Görünüş ve gerçeklik ayrımı da burada kaybolmaktadır. Bir şey nasıl görünüyorsa gerçek odur ve gerçek neyse bir şey o şekilde tezahür eder.⁶² Fenomenoloji böylece felsefi anlamda metafizik problemlerin sahteliğinin fark edilmesini⁶³ ve zincirlerinden kurtulmuş ve daha yeni bir düşünme tarzı benimsemeyi sağlamaktadır. Bu anlamda transandantal fenomenolojinin ve metafiziğin konuları da farklılaşmaktadır. Tezahür ve varlık veya görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımlar farklı alanların ayrımı olarak ortaya konulduğunda metafizik bir iddia veya spekülatif bir tartışma yapılmış olur. Husserl için özellikle görünüş ve gerçeklik ayrımı, görünenin tezahür edenin ötesinde saklı bir başka dünyaya karşılık gelmez. Bir tezahürün arkasında saklı ve görünmeyen bir taraf varsa o yine de bu gerçek dünyanın fenomenidir.⁶⁴ Dolayısıyla fenomenolojik yöntem metafiziğin ön kabullerini içeren doğal tavrı da askıya almaktadır.

Fenomenolojik yöntemin askıya aldığı doğal tavrı ile ilgili sorun tam olarak nedir? Husserl için doğal tavır pozitif bilimlerin tavrıdır ve bu tavırda gerçeklik kendiliğinden var olarak kabul edilir. Hem teorik hem pratik yaşantı bu tavidan etkilenir.⁶⁵ Doğal tavırda varsayılan metafizik düşünce dünyanın realist kabulüdür. İnsan deneyiminden bağımsız bir gerçeklik alanı gerek pozitif bilimlerin içerisinde gerekse gündelik

⁶⁰ Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 1. bs (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), s. 13-14.

⁶¹ Sokolowski, s. 15.

⁶² Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 1. bs (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), s. 105.

⁶³ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 71.

⁶⁴ Dan Zahavi, "Phenomenology and Metaphysics", içinde *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology* (Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003), s. 14.

⁶⁵ Edmund Husserl, "Phenomenology", içinde *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor, 1. bs (United States of America: The University of Chicago Press, 1986), s. 130.

yaşamda sorgulanmadan kabul edilmektedir.⁶⁶ Doğal tavır benzer bir şekilde modern dönemle birlikte nesnesini karşısına alarak konumlanan ve onun üzerinde mutlak hakimiyet kuran özne merkezli düşüncenin de takındığı tavidir. Burada özne tanımlanmış bir şekilde nesnenin karşısına yerleşmektedir. Özne, nesne üzerinde hak iddia etmeye başlamış bunun sonucu olarak da dünyanın anlam çokluğunu indirgemeci bir şekilde ortaya koyarak belirli bir hakikate ulaşmayı hedeflemiştir. Oysa fenomenolojik yöntem ile Husserl tam da bu açılardan klasik anlamdaki yöntem-hakikat ilişkisinden kaçmaktadır. Husserl'in felsefesinde doğal tavidan transandantal tavra geçişi merkeze alması bu açıdan önemlidir. Bu geçiş, sonrasında *ampirik ego* (gündelik veya doğal ben) ve *transandantal ego* arasındaki ilişki için de önemli olacaktır.

Transandantal tavrda bilincin *dünyevileştirilmesi* meşru değildir. Transandantal ego doğal ampirik egodan bütünüyle farklıdır. Bu fark Husserl'e göre tavır değişikliğinde ben özdeşliğine dönüşmektedir. Husserl için bu bilincin öznelliğinin ikili anlamıdır ve doğal tavidan transandantal tavra geçişte bu iki anlamlılık tek bir özdeşlik haline gelir.⁶⁷ Nitekim Ego bir yandan dünyanın fiziksel bir parçasıyken bir yandan da onun algısal ve bilişsel kurucusudur. Ancak burada ampirik ego ve transandantal ego iki farklı varlık değillerdir. Onlar Husserl'in de üzerinde durduğu üzere bir ve aynıdır. Bunlar sadece Ego'yu farklı tarzda düşünme yollarıdır. Ego bu anlamda dünyanın hem parçasıdır hem değildir. Hem onun içindedir hem de ondan sıyrılabilir. Çelişkili olarak görünen bu durum bir yönelmişlik hali düşünülerek aşılabılır. Dünya Ego'ya verilmiştir ve Ego dünyayla korelatif bir ilişkide düşünülebilir.⁶⁸ Bu anlamda doğal tavidaki Ego ile transandantal tavidaki Ego arasındaki fark, ben'e yeni bir anlamla ve yeni bir açıyla yaklaşılmasıdır. Yönelimsellik böylece bilince yeni ve özgün bir varolma tarzı kazandırmış olur.⁶⁹ Transandantal yöntemde *epokhe* dünyanın varlığını ve anlamını yadsımadığı gibi doğal egodan transandantal egoya geçiş yapmak da doğal egonun varlığını ve anlamını yadsımaz. Dan Zahavi de benzer bir şekilde dünyevi, doğal ya da psikolojik öznelliğin Husserl için öznelliğin asıl anlamını açık etmediğini

⁶⁶ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 77.

⁶⁷ Husserl, "Phenomenology", s. 134-135.

⁶⁸ Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, s. 112-113.

⁶⁹ Renaud Barbaras, Neden Hala Husserl?, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, 2010, s. 17.

vurgulamaktadır. Doğal tavır kurulan nesneleşen özneye dair bir şey söylerken öznenin kurucu boyutuna dair bir açıklama getirmemektedir.⁷⁰

Burada Husserl'in *öznelliğin paradoksu* olarak adlandırdığı durum ortaya çıkmaktadır. Husserl öznenin hem kurulan bir nesne hem de kurucu bir özne olmasını bir paradoks olarak addeder ve şeyler ve özneler arasındaki ilişkiyi yeniden anlamaya çalışır.⁷¹ Doğal tavırda özne şeyler dünyasında bir şey gibidir ve özne için "nedir?" sorusu sorulur. Hiç düşünülmeden verilen cevap öznenin dünyanın bir parçası olduğudur. Oysa kurucu olarak özne için "kimdir?" sorusu sorulur. Burada verilen cevap 'ben'dir ama bu ben yine de paradoksal bir cevaptır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere 'ben' hem dünyanın fenomenliğinin verildiği kişidir hem de aynı ben, fenomen-dünyanın bir parçasıdır.⁷²

Fenomenoloji böylece Renaud Barbaras'ın da belirttiği üzere özneyi töz olarak ortaya koyan bütün düşüncelerden bir özgürleşme tarzına işaret etmiş olmaktadır. Barbaras, Husserl'in yayınlanmamış olan şu cümlesini alıntılar: "Fenomenoloji, bizi bilincin şeyleştirilmesinden (reification) kurtaran felsefenin kurtarıcısı, hatta kurucusudur."⁷³ Bilinci şeyleştirmeden düşünmek aynı zamanda her türlü içsellik ve ideallikten de kaçınmayı gerektirir. Doğal tavırda özne, biyolojik ve psikolojik bakımdan sınırlı, başı sonu belli olabildiğince önyargılarından arınmış adeta bir mutlaklık atfedilerek ele alınırken Husserl transandantal tutumun özneye büyük bir değişiklik yarattığını ve bütün bunların ötesine giden bir yabancılık getirdiğini söylemektedir.⁷⁴ Husserl'in transandantal özne için yaptığı bu mutlak yabancılık vurgusu çalışmanın devamında da vurgulanacak olan görünmezlik boyutu için oldukça önemlidir. Yabancı, dışarıdan gelen, aşına olmadığımız, yer yer kendisinden huzursuz olduğumuz yer yerse bir merak içerisinde tanıdıklaştırmaya çalıştığımız kişidir. Ancak yabancı hep düzen-dışı kaldığı müddetçe yabancıdır. Bu düzen-dışılığı ona daima bir dışsallık vermektedir. Ben'in bu dışsallığı anlamlandırmasında gerek yaşadığı huzursuzluk gerekse yabancıyı tanımak için girmiş olduğu mücadele ben'in kendi ile olan ilişkisini de etkilemekte ve onu alışlageldik düzenin deneyimlerinden başka türlü deneyimlere

⁷⁰ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 84.

⁷¹ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 4. bs (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 178.

⁷² James Dodd, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, 1. bs (United States of America: Kluwer Academic Publishers, 2004), 197-98.

⁷³ Barbaras, *Neden Hala Husserl?*, s. 17.

⁷⁴ Husserl, "Phenomenology", s. 136.

götürmektedir. Transandantal tavrın mutlak yabancılığını da bu şekilde düşünmek mümkündür. İnsanın önceki tüm tanıdık bildik deneyimlerinin ötesine geçen transandantal tavrın yabancılığı, dünyaya ve olaylara *başka* türlü bir bakışla yönelmek gerektiğindendir. İnsanın doğal tavrının içine davet ettiği bu yabancılık aslında son derece de etik bir kapı açmaktadır.

Husserl'in düşüncesinden ahlaki bir sistem, olması gerekene dair bir anlatı çıkıp çıkmadığı yönünde bir tartışma bu çalışmanın bir parçası değildir. Ancak yine de fenomenolojik yöntemin etik olan ile bir bağlantısı vardır. Husserl, fenomenolojinin kişiyi felsefi bir idealden ziyade belirli bir toplumsallıkta alçakgönüllü bir işçi olarak felsefe yapmaya yönlendirdiğinin altını çizer.⁷⁵ Bu anlamda Husserl felsefede yine önemli bir ayırım olan teori-pratik ayırımını da birlikte düşünmeye bizi sevk eder. Fenomenolojinin Platon'un mağarasından çıkıp hakikatin teması yerine duyusal dünyanın fenomenleriyle mütevazı bir uğraş içerisinde olması fikri bu açıdan çok anlamlıdır. Fenomenoloji birinci tekil şahsın kibirli hakikat deneyimini fenomenallikle sekteye uğrattırken aynı zamanda ancak bir toplumsallıkta oluşabilecek mütevazilik ve alçakgönüllülük gibi tavırları öznenin talep etmektedir. Nitekim Rudolf Bernet de fenomenolojik indirgemenin doğal tavrı askıya almasını filozofu zincirlerinden kurtardığını söylerken bir yandan da bu yeni bakış açısının filozofa ağır bir sorumluluk yüklediğinin altını çizer.⁷⁶ Fenomenolojik bakış açısında doğal tavrıdaki fenomenler yeni imkan alanına açılırlar ve onlar için yeni anlam ufukları oluşur. Doğal tavrı felsefi olan ile ikame etmediği için fenomenoloji bir *arche* ya da *telos* arayışı haline gelmez ve fenomenolog bu zeminin yokluğunda eylemeye çalışan olarak son derece etik bir yerden bakmış olur.

3.1.1. Özne-Nesne İlişkiseliliği

Etik olan, Husserl düşüncesini başı sonu belli mutlak bir anlamın taşıyıcısı olarak anlamının önüne geçen bir tavrı beraberinde getirmektedir. Levinas, Husserl felsefesinin son sözünü henüz söylemediğinin ve onun yaşayan bir felsefe olarak ele alınması gerektiğinin altını çizer. Husserl'i anlamaya çalışırken karşımızda tamamlanmış bir önermeler serisi yoktur. Takip edilmesi gereken bir takım akıl yürütmeler veya yorumlanması gereken olmuş bitmiş bir olay da yoktur. Yaşayan ve

⁷⁵ Husserl, s. 140.

⁷⁶ Rudolf Bernet, "The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought", *Metodo* 4, sy 2 (2016): s. 314.

dönüşen bir düşünceyi anlamak onu donuklaştırarak değil ama o hareketin içerisine girerek mümkün olmaktadır. Bu hareketin içerisine girmek kendimizi Husserl düşüncesinin karşısında bulduğumuz bir ana karşılık gelir. Bu karşılaşmada özne mutlak anlamın taşıyıcısı olarak merkezi konumunu yitirmekte ve bir anlamlar çokluğunun peşine düşmektedir. Nitekim Levinas şöyle yazar: “Bizim için burada söz konusu olan, yalnızca yazarımızın akıl yürütmelerini yeniden üretmek ve bunların bilgelikle örülmüş dokusunu takip etmek değil, kendimizi ‘şeyler’in karşısında bulmaktır, tıpkı fenomenolojik dilin söyleyeceği gibi.”⁷⁷ Bu yaklaşım tarzı Husserl’in özne-nesne ikiliğine dair açtığı anlam ufku anlamada da son derece yol aydınlatıcı olacaktır.

Husserl, felsefe tarihi boyunca bir ikilik şeklinde tartışılan özne-nesne problemine daha ilişkisel yaklaşarak yeni bir anlam alanı ortaya koymuştur. Her ne kadar onun felsefi sisteminde en nihayetinde her şey transandantal ego zemininde olup bitiyor da olsa Husserl yönelimsellik fikriyle özne ve nesneyi ayrı ayrı değil ama aralarındaki ilişkiyi sorunsallaştırmıştır. O, transandantal felsefesiyle özneye verdiği önceliği bir yandan korurken bir yandan da ilişkiselliği vurgulayarak bu önceliğin bir öncelik olarak düşünülmesinin önüne geçmektedir. Böylece Husserl okunurken karşılaşılan *Cogito* merkezli çizginin aynı zamanda eleştirildiğini ve kırıldığını görebiliriz.

Husserl belirtildiği üzere özneyi bir töz yerine bir ilişki olarak düşünmenin önünü açmıştır. O, ileride daha ayrıntılı ele alacağımız üzere bilincin içkinliği ile nesnelerin aşkını bir araya getirmeye çalışmaktadır. Bütünüyle bilinç hayatına içkin olan süreçlerden nasıl olup da bir nesnellik çıkabildiği⁷⁸ sorunsalıyla Husserl özneyi mutlak bir zemin olmaktan yavaş yavaş çıkarmaya başlamıştır. Bir yandan transandantal egoyla ve indirgemeyeyle Descartes’ın *Cogitosuna* benzer bir özne fikri ortaya atmakta bir yandan da fenomenolojik yöntemin bir gerekliliği olarak öznenin nesnesiyle girdiği ilişkiyi içkinlik-aşkılık bağlamında tekrar ele almaktadır. Dolayısıyla Husserl aslında özneyi bir ilişkisellikte düşünürken bilinci de bir edim olarak düşünmektedir.

Husserl’in “İnsan nedir?” yerine “kimdir?” sorusunu sorduğunu söylemek mümkündür. Özneye dair sorduğumuz *nelik* ve *kimlik* soruları ayırımında fenomenolojinin *kim* oluş tarafına dair bir şeyleri açığa çıkarmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Husserl özneyi sadece özne-nesne ilişkisinde düşünmekle kalmaz

⁷⁷ Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 18.

⁷⁸ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991), s. 82.

ayrıca öznenin bu ilişkiyi de karşısına alabildiğinin altını çizerek. Zira fenomenoloji algılanan şeyi düşündüğü kadar algılama ediminin kendisini de düşünür. Benzer şekilde öznenin algıladıklarını düşünürken aslında algılayan öznenin algılanmasını da kendisine problem edebilir. Nitekim Husserl şöyle sorar: “O halde bu gibi ‘transandantal’ soruları haklı olarak soran Ego kimdir?”⁷⁹ Ben’in içindeki öznel alan nasıl nesnel bir anlam kazanabilir?

Husserl bilgi sahibi olabilen öznenin bu yetisini araştırmakta ve böylece bir tür psikolojizmden de geri durmaktadır. O, öznenin bilgi sahibi olma koşullarını araştırırken düşüncesini bir paradoks güdüler gibidir. Bu paradoks basitçe nesnel bilginin nasıl olup da öznel edimlerde kurulabiliyor olduğu paradoksudur. Bu açıdan nesnel hakikatler ve öznel edimler arasındaki ilişkinin *nasıllığı* çok önemlidir.⁸⁰ Bu ilişki hakkında konuşacak olan da öznenin kendisidir ve bu da meseleye başka bir paradoks getirir. Bu araştırmayı yapan özne hali hazırda hem bu ilişkinin dışında hem de içindedir. Husserl kendilik fenomenolojisinin bir bütünü fenomenolojisi olduğunu söylerken özne-nesne ayrımının kolayca yapılamayacağına işaret etmektedir.⁸¹ Ego’nun kurulumu ile nesnelerin kurulumu arasındaki ilişki bir bütün olarak ele alındığı takdirde fenomenoloji bazı sorulara cevap getirebilir. Benzer bir şekilde Husserl’in “Şeylerin kendilerine dönelim” fikri aynı zamanda bilincin kendisine de dönmeyi gerektirir. Zira verili olan şeyler bilinçte görünür olabilirler ve bunların hakiki durumları ancak bilinç içerisinde kavranabilir. Kendilerini ne iseler o şekilde gösteren şeyler bunu ancak bir öznellik zemininde yapabilirler. Dolayısıyla Husserl gerek mantığa dair nesnel ilkelerin gerekse de gerçek nesnelerin bilgisi için öznelliğe dönmeyi şart olduğunu söyler.⁸² Bu paradoksun ele alınış biçimi Husserl’de özne-nesne ikileminde bir tür indirgeme yapmanın önüne geçmeyi sağlar. Husserl için nesne, öznel edimlere özdeş değildir. O öznel edimlerle *ilişkili* anlaşılmanın yanı sıra özneye olan aşkınlığını da muhafaza eder. Benzer bir şekilde özne de doğal tavrın ele aldığı gibi şeyler arasında bir şey olarak değil, ancak şeylerle ilişkisinde anlaşılabilir.

Husserl hayal edilebilir her anlam ve her varolanın -ister aşkın ister içkin olsunlar-transandantal öznellik alanına ait olduğunun altını çizerek. Bu öznellik aynı zamanda

⁷⁹ Husserl, 83. Çeviri bana ait.

⁸⁰ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, s. 27.

⁸¹ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 68.

⁸² Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, s. 28.

anlamı ve varolanları da kurandır. Anlamsızlığın bile bu açıdan bir anlamı vardır. Husserl için burada *imkan* kavramı önemlidir. Zira transandantal ego, tıpkı daha sonra Heidegger'in Dasein'ı ele alacağı gibi, bir imkanlar çokluğu olarak karşımıza çıkar. Bu imkanlar çokluğu bir yandan egonun olduğundan başka türlü olma potansiyelini taşır bir yandan da bu başka türlü olma özneler-arasılıkta hayal edilebilir her dünya için de geçerlidir. Ego kendisini nasıl kurarsa kursun, kendiliğini nasıl açıklarsa açıklasın bu açıklamaya ego-olmayanın, başkanın kurulumu da bir imkan olarak dahildir.⁸³ Nitekim özneler-arasılıkta kurulan bir nesnenin algılanmayan tarafının başka öznelerin algılarıyla tamamlanması söz konusudur. Zira Husserl ileride de ele alınacağı üzere algının her zaman algılanamayan bir boyut içerdiğinin altını çizmektedir. Birinci tekil şahsın algı deneyimi bir nesneyi bütünüyle kuşatamaz. Nesne bir ufuk içerisinde tezahür eder ve tezahürde öznenin hakim olamadığı bir taraf vardır.⁸⁴ Burada dünyanın varlığının bilinci aştığını söylemek mümkündür. Dünya bilince aşkınken bir yandan da bilinçten ayrı bir şekilde düşünülemezdir. Bu ilişkiyi anlamının en iyi yolu deneyim ufkunu incelemektir. Dünya, varolanların anlamını kuran transandantal öznellikten ayrılamazdır.⁸⁵ Buradan hareketle öznenin kendi kendisine de aşkın olduğunu söylemek mümkündür; o hep kendinden farklı olan bir şeye yönelmektedir.⁸⁶ Elbette ki algıdaki aşırılık boyutu ya da duyuşsal temsili aşan şey Husserl'in merkezi problemlerinden biri değildir. Ancak Husserl bu boyutun oldukça farkındadır ve bu fazlalığı bir tür mevcudiyet olarak anlamaya çalışmaktadır.⁸⁷

Husserl özneyi bir töz olarak değil ama bir *akış (flux)* olarak düşünmektedir. Bu akış bir yandan kendisini aynı ben olarak kuran bir ben hayatı ortaya koymakta bir yandan da bu ben'i bir var oluş olarak (*as existing*) düşünmemizi sağlamaktadır. Ego kendisini hem akan bir hayat hem de aynı ben olarak algılar. Bir akış olarak ego edimler toplamına işaret etmektedir. Ego'nun kendisiyle olan özdeşliği diğer nesnelerin özdeşliklerinden farklıdır. Ego, *kişisel karakter* olarak bütün edimleri gerçekleştirmiş ve gerçekleştirecek olmanın toplamıdır. Böylece ego, edimleri yoluyla hem nesneleri ve dünyayı kuran hem de kendisini kuran olarak anlaşılabilir.⁸⁸ Kendi kim oluşunu

⁸³ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 84-85.

⁸⁴ Eddo Evink, "Metaphysics in Phenomenology: Levinas and the 'Theological Turn'", içinde *Debating Levinas' Legacy* (Boston: Koninklijke Brill NV, 2015), s. 136.

⁸⁵ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 62.

⁸⁶ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 42.

⁸⁷ François-David Sebbah, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, çev. Stephen Barker, 1. bs (Stanford, California: Stanford University Press, 2012), s. 41-42.

⁸⁸ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 66-67.

ortaya koyma ve kendinden başka olana yönelme arasında böylece bir bağ kurulmuş olur. Bilen öznenin nesnesini seyretmesi, ona dalıp gitmesi aslında nesnenin açığa vurulduğu bir etkinliktir. Oysa ben'e dair bir şeylerin açığa vurulması ancak bir yönelme sayesinde mümkün olur. Alexandre Kojève bu yönelimi *arzu* olarak adlandırır ve bunu insansal ben'in koşulu olarak ortaya koyar. Hayvansal arzular ben'in kendisinden bahsetmek için yeterli değildir. Ben'den bahsedebilmenin koşulu ben'in kendi dışında bir nesneye, ben'in gerçekliğini aşan bir şeye arzu ile yönelmesidir.⁸⁹ Husserl arzu temelli bir yönelimden bahsetmese de onun özne-nesne ilişkisine dair söylediklerini arzu ile somutlaştırmak mümkündür. Gerçekten de arzu, ben'in kendisini kurarken dünya ile ilişkisini bir kenara koyamadığı ve sürekli bu ilişkinin bir dolayımı tekabül ettiği durumu somutlaştırmaktadır. Böylece ben'in nesnelerle olan ilişkisi bir seyredişin ötesine geçmekte ve bir dünya ima etmektedir.

Husserl daha sonra Heidegger'in *dünyasallık* fikriyle radikalleştirileceği bir çevreleyen dünya fikrini ortaya atmaktadır. Nesneleri kuran ego hali hazırda kendisini çevreleyen bir dünyaya sahiptir. Bu çevreleyen dünyaya egonun aşına olduğu nesnelerin yanı sıra henüz aşına olmadıkları da dahildir. Ego'nun aşına olmadığı nesneler yani olanak olarak olan nesneler ego'nun kendi içkinliğine dahildir.⁹⁰ Şimdi, geçmiş ve gelecek ego için olduğu kadar nesneler için de geçerlidir. Henüz aşına olunmayan nesneler geleceğin bir beklentisi gibi egonun çevreleyen dünyasında bir imkan olarak durmaktadırlar. Böylece egonun zamansallığı nesneler bakımından da açılmış olur. Ego'nun hayal edilebilir her varyasyonu kendisini oluşturmakta ve bu oluşuma egonun alışkanlıkları, yönelimsel süreçler ya da kurulan birlikler zamansal olarak eşlik etmektedirler.⁹¹ Bu, Husserl'de algıya şimdinin yanı sıra geçmiş hatıralar ve gelecek beklentileri de eşlik ettiği anlamına da gelmektedir. Böylece her öznel sürecin bir ufuk olarak belirlediğini söylemek mümkün olur. Özne nesnesini algımlarken algısına eşlik eden henüz algılanmamış ama algılanması umulan bir taraf vardır. Bu durum hali hazırda bütün edimselliklerin kendilerinde aynı zamanda bir olanak taşıdığını göstermektedir.⁹² Bir töz değil ama edimler toplamı olarak bilinç bütün bu olanakları da kendisinde barındırır. Bilinç fenomeni Husserl için Heraklitosçu akış alanı gibidir. Bu açıdan sürekli değişim ve akış içerisinde olan bilinç için nesnel bilimlerin

⁸⁹ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 2. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s. 79-81.

⁹⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 68.

⁹¹ Husserl, s. 74.

⁹² Husserl, s. 44.

standartlarıyla konuşmak zordur. Bilinç sürecini doğal bir nesnenin özdeşliği gibi düşünmek yönelimselliği dışarıda bırakan bir bilinç analizi olur. Dolayısıyla Husserl her bilincin kendi ötesine yönelme durumunu merkeze yerleştirmektedir. Bu durum özneyi izole edilmiş öznel süreçlerin ötesinde düşünmeyi olanaklı kılmaktadır.⁹³

Ancak özneye dair bu çoklu anlamların düşünülmesi Husserl için hiçbir zaman bir karışıklık anlamına gelmez. Edimler toplamı ve olanaklar çokluğu olarak bilinç hiçbir zaman bir kaos ve düzensizlik içerisinde değildir. Nesne, transandantal ego içerisinde belirli bir yapıya işaret etmekte ve bir kural çerçevesinde kurulmaktadır.⁹⁴ Nesnelerin bütünlüğü sonsuz bir çokluk içerisinde sentezlenir. Dünya bir yandan transandantal egonun dünyayı kurma edimine dahildir bir yandan da kendisi bizzat kurulandır. Husserl bu ikisini birbirine indirgememeye gayret eder. Husserl, *aktif genesis* ve *pasif genesis* ayrımının altını da bu durumu açıklamak için çizmektedir. *Aktif genesis*de egonun eylemleri belirli bir toplumsallıkta ve çoklukta gerçekleşir ve ego hali hazırda verilmiş nesnelerin içerisinde yeni nesneler kurar. Bu nesneler bilinç için birer ürünlerdir. *Pasif genesis* ise Ego'nun nesneler dünyasını oluşturmaktadır. *Pasif genesis*, *aktif genesis*de kurulan nesneler ve yapılan üretimlerin zemini ve koşulu gibidir. Bu durum Ego'nun hali hazırda kendisini içinde bulduğu dünyaya işaret eder.⁹⁵ Aktifliğin bütün üretimlerine öncel olan *pasif genesis* askıya alma eyleminin de koşuludur.

Husserl nesnel dünyanın anlamını ve geçerliliğini transandantal fenomenolojik *epokhe* yoluyla kendisini ortaya koyan ben'e dayandırır. Bu, dünya ve nesnelerin ben'in bir parçası oldukları anlamına gelmez. Dünyanın aşkınlığı hali hazırda dünyasal olanların içkin anlamına aittir ve ben, transandantal ego olarak bu aşkınlığı içerisinde taşıyandır.⁹⁶ Burada nesnelerin basitçe ve indirgemeci bir tavırla öznenin bir parçası oldukları fikri geride bırakılır. Aşkınlığın belirli bir içkinlikte kurulduğu doğrudur ancak transandantal ego yine de bu aşkınlığın taşıyıcısı olarak aynı zamanda bu aşkınlıkla sürekli uğraş içerisinde. Bu uğraş, ister bu aşkınlığı indirgemek yönünde isterse de muhafaza etmek yönünde olsun; özneyi nesneyi kuran bir mutlaklık olarak ele almanın önüne geçmektedir. Özne ister algı deneyiminde olsun ister eylemlerinde olsun kendi içkinliğinde kendinden başkının aşkınlığını anlamaya çalışır. Benzer bir

⁹³ Husserl, s. 48-49.

⁹⁴ Husserl, s. 53-54.

⁹⁵ Husserl, s. 77-79.

⁹⁶ Husserl, s. 26.

şekilde fenomenolojik yöntem de öznenin kendi algısından geri çekilip algının kendisine odaklanmakta ve aşkınlık hareketini betimlemeye çalışmaktadır. Öznenin kendi algısından algının kendisine geçiş yapması transandantal olanın yabancılığını tekrar gündeme getirmektedir. Bu yabancılığa karşı olarak doğal tavrın tanıdıklığı nasıl bir anlam ifade etmektedir?

Husserl dünyanın varlığının onunla girilen her ilişkide sorgulanmadan kabul edildiğinin altını çizmektedir. Gerek bilim yaparken gerek gündelik deneyimde insan dünyanın varlığı aşıkarmışçasına davranır ve bunu ifade etme gereği bile duymaz. Ancak Husserl dünyanın varlığını bu hızda kabul etmeyi aceleci bulur ve bunun üzerine düşünülmesi gerektiğini vurgular. Dünyanın apaçıklığını sorgusuz sualsiz ve naif bir şekilde kabul etmekten geri durulmalıdır. Bu düşünme biçimi dünyanın varlığını inkar etmeyi ya da ondan bütünüyle şüphe duymayı gerektirmez. Dünyanın varlığı varlık düşüncesini anlamak için tek başına bir zemin olamaz. Dünyanın dünya olarak kalması ancak bir bilinçle ilişkisinden kaynaklanabilir. Dolayısıyla Husserl dünyanın varlığının hali hazırda verilmiş, kabul edilmiş bir fenomen olduğunu söyler.⁹⁷ Dünyayı fenomen olarak ele almak onu öznenin karşısındaki bir nesne olmaktan çıkartır ve bilinçle bir ilişkiye sokar. Böylece Husserl dünyanın hiç düşünülmeden kabul edilen apaçıklığını bir kenara bırakarak Ego'ya geri döner. Dünya yalnızca varolan olarak değil ama varlık talep eden bir şey olarak aslında Ego'dan ayrı düşünülemezdir. Dünya Ego tarafından sürekli algılanır, kavranır, anımsanır vs. Descartes için bunların hepsi *Cogito*'da olup biten şeylerdir. Oysa Descartes'ın saf *Cogitosu* yerine Husserl yaşamın dünyadaki şeylerin içinde şekillendiği bir bilinç anlayışı koyar. Ben'in deneyimleri, düşünceleri ve eylemleri ancak anlamını ben'de bulan veya ben'den alan bir dünya içerisinde gerçekleşebilir. Ben'in dünyayı anlamlandırması ve dünyanın da anlamını ben'den alması sanki birbirlerinin koşulu gibidir. Husserl fenomenolojik *epokhe*'yi de buraya yerleştirir. *Epokhe*, Ben'in kendisini saf ben olarak kavramasını sağlayacak olan radikal bir yöntemdir. Husserl *epokhe* yöntemiyle dünyaya dair her şeyin askıya alınmasını ve üzerinde hiç düşünülmeden kabul edilen savların yeniden düşünülmesini kasteder. Bu askıya alma işleminde geriye kalan bir hiç değildir. Aksine *epokhe* yöntemi bu yöntemi uygulayan ben'e fenomenlerle dolu bir saf yaşantı evreni kazandırır.⁹⁸ *Epokhe*'nin

⁹⁷ Husserl, s. 17-18.

⁹⁸ Husserl, s. 20-21.

sağladığı bu kazanım Husserl'in kendine özgü şekliyle felsefeye kazandırdığı şeydir. Dünya ben'e bir görünme tarzı içerisinde verilir ve bu dünyanın fenomenallığıdır. Husserl bu fenomenallikle öznenin dünyayla ilişkisine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Dünyanın mutlaklığı yerine onun bilinçle bağıntısına odaklanmak aynı zamanda bilincin mutlaklığı yerine onun dünyayla bağıntısına odaklanmak anlamına gelir. Dolayısıyla *epokhe*'den sonra ego şeylerden bağımsız ve izole olarak değil; tam da *cogitatio*ların akışıyla birlikte saf ego olarak kendisini elde eder. Düşünceyi saf düşünce yerine düşünülen şeyin düşüncesi olarak ele alan Husserl zaten özne-nesne ya da ben-dünya problemine yeni bir bakış açısı getirmiş ve böylece insan varoluşunu farklı tarzda anlamının önünü açmıştı. Husserl, ben ile dünya arasındaki ilişkiyi anlamak adına tezahürün yasalarına yani fenomenlik yasalarına bakar.⁹⁹ Fenomenoloji bu anlamda fenomen'in kendisine bir dönüşü gerektirir. Fenomen Husserl için olduğu gibi tezahür eden, kendisini bir tezahür etme tavrında gösterendir.¹⁰⁰

3.1.2. Görünmezin Fenomenolojisi

Fenomenoloji aslında mevcudiyete ve bilinçte ışığa getirilebilen nesnelere odaklanır. François Raffoul'un da işaret ettiği üzere '*fenomen*' kelimesi yunanca *phainestai* kelimesinden gelir ve kendini gösteren tezahür eden anlamında kullanılır. Dolayısıyla da fenomenoloji görünür olanla ilgilidir.¹⁰¹ Husserl'de algı meselesi üzerinden izini süreceğimiz görünmezlik kavramı Heidegger'de tezahür etmeyen fenomenolojisi (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) olarak karşımıza çıkar. Raffoul'un aktardığı üzere Heidegger bu tezahür etmeyen boyutu 1973 tarihli son seminerinde ön plana çıkartır.¹⁰²

Heidegger için fenomenoloji varolanların varlığıyla ilgili olduğundan bu varlığın nasıl ele alınacağı önemlidir. Husserl'de fenomenle ilişki bilince verilmişliği ile kurulurken Heidegger fenomenolojiyi bir ontoloji olarak düşünür ve fenomeni de varlıkla ilişki olarak ele alır. Dolayısıyla fenomenoloji bilincin nasıl kurulduğuyula değil varlık olayıyla ilgilenir. Ontolojinin yalnızca fenomenoloji olarak olanaklı olması bu anlama

⁹⁹ Barbaras, Neden Hala Husserl?, s. 15-16.

¹⁰⁰ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London-New York: Routledge, 2000), s. 127.

¹⁰¹ François Raffoul, "Phenomenology of the Inapparent", içinde *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, 1. bs (Switzerland: Springer International Publishing, 2017), s. 113.

¹⁰² Raffoul, s. 114.

gelir. Bu varolanların varlığının kendini göstermesidir ve Heidegger bu kendini göstermenin aslında bir örtüklük içerdiğini vurgular.¹⁰³ Dolayısıyla Heidegger ile birlikte fenomenin kendisinden fenomenin varlığına geçilmiştir.

Görünmezlik bu açıdan Heidegger'in düşüncesine mütemadiyen eşlik etmiştir. Heidegger'in Varlık ve varolanlar arasındaki farka dikkat çekmesi görünmez olanın sorgulanmasını mümkün kılar. Görünmezlik Heidegger'de hem varolanların hem de varlığın ayrılmaz bir parçasıdır. Varlık, bir yandan unutilan olarak felsefe tarihinde görünmez olurken bir yandan da Heidegger onu kendisini hem açan hem gizleyen olarak ortaya koyar. Varlık kendisini sunarken aynı zamanda geri çeker.¹⁰⁴ Felsefe tarihinde varlığın varolanlardan yola çıkılarak anlaşılması ve mutlak bir töze indirgenmesi Heidegger'in karşı çıktığı temel noktalardan biridir. Heidegger, Husserl'den devraldığı fenomenolojik yöntemle üstü örtülü kalmış varlık sorusunu yeniden gündeme getirir. Varlığı varolanlardan ayırarak onu varolanların şimdi ve buradaki mevcudiyetinden ayrı tutar. Varlık, varolanlar gibi ışığa getirilemez ve nesneleştirilemezdir.

Varolanlarda ise görünmezlik boyutu “fenomen” kavramında ortaya çıkar. Fenomen Heidegger'e göre “kendini kendinde gösteren” ama aynı zamanda “kendini kendinde göstermeyen” olarak ele alınır. Fenomenoloji ışığa gelenin ve el altında olanın bilimi olduğu kadar kendini göstermeyenle de ilgilenir. Bu alelade “fenomen” kavramı yerine müstesna bir “fenomen” araştırması yapıldığında ortaya çıkar.¹⁰⁵ Heidegger şöyle yazar: “Tezahürdeki kendini-göstermeme minvalinden yoksun olan bir şey zaten herhangi bir görünüşe bürünemez.”¹⁰⁶ Heidegger bu saklı kalmanın yine varolanın varlığına ait olduğunun altını çizerek varlığın unutilmuşluğunu dile getirir.¹⁰⁷

Görünmezlik bu anlamda görünenin ardına gizlenmiş bir numenal alana işaret etmez. O, daha en başından görünür olana dahildir. Fenomenin tezahür eden boyutuna eşlik eden tezahür etmeyen gibi görünmezlik de görünürlüğe her zaman eşlik eder hatta onun koşulu olarak ortaya çıkar. Nitekim Heidegger şöyle der: “Fenomenolojideki fenomenlerin ‘ardında’ özsel olarak başka hiçbir şey durmaz. Fakat fenomen olacak olan saklı kalmış olabilir. İşte fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili

¹⁰³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 66-67.

¹⁰⁴ Raffoul, “Phenomenology of the Inapparent”, s. 117.

¹⁰⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 66.

¹⁰⁶ Heidegger, s. 58.

¹⁰⁷ Heidegger, s. 66.

olmadıklarından tam da fenomenolojiye gerek vardır. ‘Fenomenin’ karşıt kavramı örtüklüktür.”¹⁰⁸

Husserl’i takiben Heidegger de “şeylerin kendisini” mesele haline getirir ve onların açığa çıkarılması konusunda Husserl’e borçlu olduğunu ve bu sayede araştırmalarını sürdürebildiğini belirtir. Heidegger’in “şeylerin kendisine” dönmek konusunda Husserl’e yaptığı bu vurgu ne anlama gelmektedir? Heidegger burada Husserl felsefesinin klasik anlamda bir felsefi akım, bir felsefi sistem olmadığını söyler. Fenomenolojik yöntem bunların aksine ancak bir imkan olarak düşünüldüğünde anlaşılabilir. ¹⁰⁹ Fenomenolojide imkan, felsefi kesinlik ve hakikat anlayışını tartışmaya açar aynı zamanda özneyi, nesneyi, dünyayı ve bunların arasındaki ilişkileri bir anlamlar çokluğu içerisinde kavramaya zemin hazırlar. Nitekim yukarıda da ele aldığımız üzere Heidegger fenomen kavramının analizinde onun çift anlamına işaret etmişti. Fenomen hem kendini kendinde gösteren hem de kendini kendinde olmadığı gibi gösteren olarak ortaya çıkar.¹¹⁰ Heidegger fenomenin belirli bir tanımını vermektense bu kelimenin kökündeki imkanları açığa çıkartmaya çalışmaktadır. Böylece fenomen için geçerli olan anlamlar arasındaki farkın korunması mümkün olur. Fenomenin kendinden başka bir şey olarak görünme olanağını muhafaza etmek ondaki görünmeyen boyutu da dikkate almak anlamına gelir. Nitekim fenomenoloji alelade fenomen kavramıyla değil, müstesna anlamda fenomen kavramıyla ilgilenir. Burada fenomen kendini göstermeyen, kendini saklayandır. Ama bu kendini göstermeme kendini göstermenin zıttı olarak konumlanmaz. Kendini gösteren fenomenin bir boyutu bir anlamı da kendini göstermeyendedir.¹¹¹ Kendini kendinde göstermiş olanla kendini göstermekte ısrar eden arasındaki farkı işletmek hali hazırda fenomenolojinin zaten görünmeyen fenomenolojisi olduğunu açık eder. Fenomenoloji kendini kendinde göstermeyen, örtük olanın kendini göstermesindeki ısrarı anlamaya çalışmaktadır.¹¹² Husserl’in fenomenoloğu mütevazı bir konuma yerleştirmesi ve olanı bütünüyle değil ama en azından bir yönüyle kuşatma çabası Heidegger’in öne çıkardığı görünmezlik düşüncesi ile yeni bir anlam kazanmış olmaktadır. Buradaki görünmezlik

¹⁰⁸ Heidegger, s. 67.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. bs (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), s. 70-71.

¹¹⁰ Heidegger, s. 57.

¹¹¹ Heidegger, s. 66.

¹¹² Dorothee Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, içinde *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, 1. bs (Switzerland: Springer International Publishing, 2017), s. 97.

vurgusu bu açıdan merkezi bir yerde durmaktadır. Görünmezlik öznenin her şeyi bilme ve kuşatma eğilimlerini yontarak hesaplanabilir ve tahmin edilebilir olana ihtiyatlı yaklaşmayı sağlamaktadır.

Kendisini kendinde gösteren şeyin her zaman bunu yapmıyor olması fikri fenomenolojik yöntemi gerekli kılar. Bu, fenomenlerin arkalarında sakladıkları özsel şeyler olduğu anlamına gelmez ama fenomenin kendisi her zaman saklı kalma imkanına sahiptir.¹¹³ Heidegger'e göre bu saklı kalan varolanın varlığıdır ve onun anlamı her zaman ihmal edilmiştir. Varlığa ilişkin anlam sorusunun yeniden hatırlanması müstesna anlamda fenomenin araştırılmasıyla mümkündür. Bu da alelade fenomen kavramına dair yargıların ve önyargıların askıya alınmasını ve doğal tavırdan uzaklaşılmasını gerektirir. Ancak bu, doğal tavırdaki fenomen kavramının inkar edilmesi değildir. Aksine fenomenoloji zaten varolanların varlığını açıklığa kavuşturmak için alelade olana ihtiyaç duyar. Alelade olan da böylece yeni anlamlar kazanmış olur.

3.1.3. Bir İmkan Olarak *Dasein*

Bütün bu etkinliğin yürütücüsü olarak Heidegger *Dasein*'ı koyar. *Dasein* da bir varolandır ama diğer bütün varolanlardan farklı olarak var olur. O kendi varlığını mesele haline getirebilen bir varolandır. Heidegger “İnsan nedir?” sorusunun yerine “*Dasein* kimdir?” diye sorar ve *Dasein*'in varoluşu bir nasıllıkta ortaya konur. Zira varoluş bir özün üzerine kurulmaz, varoluş zamana ve mekana yayılmaklık olarak *Dasein*'in varoluşudur. “Nedir?” sorusunun sınırlarını aşan “Nasıl?” ve “Kim?” soruları *Dasein*'in dağılmış varoluşunun çeşitli haller içerisinde toplanmasına imkan sağlamaktadır. Bu da aslında özne merkezli düşüncenin bir eleştirisi olacaktır. Bu dağılmışlıkta ve dünyayla kurulan bu ilişkilerin betimlemesinde dünya, öznenin nesnesi olarak belirmez. Dünyayı belirli bir ulaşılabilirlikte temsil ederek kuran ben de artık bir özne olarak belirmez. *Dasein* ile birlikte özne-nesne ikiliği kırılmakta ve bu ikisi arasındaki sınırlar muğlak bir hale gelmektedir. Dolayısıyla *Dasein*'a bir öznellik atfedilip atfedilemeyeceği tartışmaya açılmış olur.

Öznellik eğer tamamlanmış bir öznenin ortaya koyuluş biçimiye *Dasein*'in varlık minvalleri öznellik oluşturmaz. *Dasein* var olduğu müddetçe bütün-olmamaklık ona

¹¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 67.

eşlik eder. Dasein şimdide hep noksandır; o henüz olmamış olanı bir imkan olarak taşır.¹¹⁴ Bu eksikliğin kendisi de özneye dair sınırların çizilmesini zorlaştırmaktadır.

Dasein ile özne arasındaki çekişmeyi anlamaya çalışırken ontik-ontolojik farkı yeniden düşünmek meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Dünyaya dair anlamaya çalışılan her şey ontik alanda kalmaktadır. Dünya Dasein'in dünyası mıdır, yoksa bir fenomen olarak mı onu ele almak gerekir? Bu gibi sorular o ya da bu şekilde bir nesne olarak dünyaya işaret ederler ve bu sorulara verilen cevaplarda dünya nesnesi ontik olarak açıklanmış olur. Oysa Heidegger dünyanın *dünyasallığını* ön plana çıkartmaktadır. Bu *dünyasallık* dünyaya dair bir soru sorulduğunda Dasein'in varoluşunu da işin içine katar. *Dünyasallıkta* dünya Dasein'in bir karakteridir ve varlık minvalidir. Bu açıdan *dünyasallık*, varolanların toplamını ifade eden 'dünya'dan çok daha fazlasını ima eder: Dasein'in varoluşunu. Ben'i bir töz olarak düşünen Descartes ben ve dünya arasına mesafe koymaktadır. Öznenin bir töz olarak ele alındığı yerde varolanlar bir gözlemcinin nesneleri olarak varlık gösterirler. Oysa Dasein onu çevreleyen dünyadaki nesnelere birer nesne olarak bakmaz; nesneyi açığa vuran bir seyrediş içerisinde değildir. Dasein'in *dünya-içinde-varoluşunun mesafe-kaldırmaklık* karakteri onun nasıl bir ilgiyle *el-altında-olanlara* yaklaştığını ortaya koymaktadır. Dasein, varolanlarla mesafe-kaldırmaklık sayesinde karşılaşır ve onları yakınına taşır. Mesafelerin kalkmasını bir takım sayısal hesaplamalara indirgemek ontik bir açıklama yapmak olur. Benzer bir şekilde Dasein'in A noktasından B noktasına olan yolu kat etmesi ve B noktasına doğru yaklaşması yalnızca yürüdüğü kilometreleri ifade etmez. Dasein aynı zamanda hem B noktasına hem de yürüdüğü yola yönelerek var olur. Yürünen bu yol nesnel bir uzunluğa indirgenemez. Kısa bir yol uzunmuş gibi gelebilir veya uzun bir yol kısaymış gibi gelebilir. Dolayısıyla A ve B arasındaki yolun uzaklığının bilgisi mesafe-kaldırmaklığın anlaşılması için yetersiz kalacaktır. Dasein'in dünyayla olan yakınlığı nesnel ölçümler üzerinden kurulmaz. Burada 'öznellik' dünyanın en gerçek şekliyle keşfedilmesini sağlar.¹¹⁵ Dasein'in nasıllığı *dünyasallık* analizlerinin yanı sıra Dasein'in *başka-Dasein*'lerle olan ilişkisinde veya karşılaşmasında da ortaya konmaktadır. Başka Dasein'lerle birlikte varolma hali ileride başkası bağlamında ele alınacak olsa da burada Dasein'in kendi sınırları için bu meseleye değinmek önemlidir.

¹¹⁴ Heidegger, s. 364.

¹¹⁵ Heidegger, s. 169-170.

“Dasein kimdir?” sorusu *Varlık ve Zaman*’ın ‘*Herkes*’ bölümünde tekrar mesele edilmekte ve bu soru *nelik* ve *kimlik* ayrımlarını gözeterek Dasein’in varoluşunu ortaya koymaktadır. *Herkes* analizi özdeşlik ve kendilik sorunlarına tutulabilecek bir ışık olarak da okunabileceği gibi, Dasein’in *başka-Dasein*’larla olan ontolojik ortaklığını da ortaya koymakta ve Dasein’in kendini diğerlerinden ayırt edemediği bir bir-aradalık fikrini çözümlemeye girişmektedir. Heidegger’de *Herkes* dünya-içinde-varolmanın temel bir konstitüsyonu olarak ortaya çıkar ve *Herkes* dünyası *dünya-içinde-var olmanın* bir parçasıdır. Dünyanın ontik anlamının ötesinde dünyasallığın ontolojik boyutu *herkes* dünyasının anlaşılmasında önemlidir.

Heidegger *herkes* analizine “Hergünkü Dasein kimdir?” sorusu ile başlamaktadır. Cevaba ‘ben’dir demek hem ben’in tanımının açıklık kazandığına hem de dünyadan ve herkesten önce bir ben’in varolduğuna işaret eder ki bu ikisi de Heidegger için mümkün değildir. Zaten Dasein’in dünyasallığı da tamamen bunun imkansızlığı üzerine yoğunlaşmıştır. Heidegger, Dasein’in kendisinden hareketle cevaplanan “Kimdir?” sorusunun daha en başından Daseinsal olmayan bir varlık minvalini varsaydığını ve o şekilde cevaplandığını söylemektedir. Bunun anlamı şudur: “Kimdir?” sorusunun cevabında hergünlük içinde değişip dönüşen davranışlara rağmen aynı kalan şeyin ne olduğuna dair araştırmalar yapılmaktadır. Yani “özne” için arkada daima mevcut olan bir töz; başkalığın içinde bir aynılık aranmaktadır. Bu aynılık Dasein’in bir mevcut-olan olarak anlaşılmasına sebep olur. Böyle bir bakış açısı Dasein’a tözsellik atfetmiş olacağından Heidegger, hergünlükte Dasein’in *ben-olmayan* olarak ortaya konulduğunu söyler. Bunun önüne geçmenin yolu ise Dasein’in fenomenolojik incelemesini yapmaktır.¹¹⁶ Fenomenoloji bu anlamda bir mevcudiyet olarak anlaşılmaya alışık olunan özne yerine Dasein’ı varlığın belirlenmemişliğinde anlamaya çalışmaktadır. *Herkes* dünyası da bu belirlenmemişliğe ait bir eksistensiyeldir.

Dasein’in *ne* olduğunu söylememek ama *nasıl* olduğu üzerine araştırmada bulunmak başka Daseinların da ancak bu tür bir bakış açısıyla ortaya konabileceğini göstermektedir. Dasein’in olamadığı gibi başka Dasein’ın da tanımı yoktur ve onun nasıl bilinebileceği, onunla nasıl iletişime geçilebileceği soruları bir muamma olarak kalır. Husserl’de öznelliğin paradoksu olarak karşımıza çıkan ve bizzat kendisi de kurulan olarak öznenin nesnelerle ve başka öznelerle ilişkisini anlama çabası

¹¹⁶ Heidegger, s. 183.

Heidegger düşüncesinde bir muamma olarak belirir. Bu muammanın açıklığa kavuşturulması için Heidegger başka Dasein'la olan ilişkisinin *ne olmadığı* üzerinde durmaktadır. Heidegger'e göre Dasein, başka Daseinlar *empati* yoluyla anlıyor değildir. Gündelik deneyimde sıkça başvurulanan aynı zamanda bir psikolojik terim olan *empati*, Heidegger için ancak bir özne-nesne ikiliği içinde mümkündür. *Empatide* başka insanların varlık türü de Dasein olduğu için onları ben'in yalnızca bir kopyası olarak düşünme tehlikesi vardır.¹¹⁷

Dasein'ın kendi varlığını başka Daseinlara yansıtmasının son derece nesneleştirici ve indirgemeci bir boyutu vardır. Zira Dasein'ın kendisiyle olan ilişkisi zaten bir belirsizlik taşıırken başka Dasein'ı *empati* yoluyla bilme ve anlama iddiası yetersiz kalacaktır. İleride ruh halleriyle ilişkisi bakımından ele alacağımız *empati* tıpkı mesafe-kaldırmaklıkta olduğu gibi bir hesap kitap işine dönüşmektedir. Başkalarının varlığı rakamlar üzerinden hesaplanır ve onları anlamak Dasein'ın kendine dair yaptığı hesapların içerisinden mümkün olur. Oysa Dasein'ın başka Daseinlarla bir-aradalığı hesaplanabilir değildir; Dasein'ın kendisini anlamasının koşuludur da aynı zamanda. Dasein diğerlerinden soyutlanıp onları bilgi nesnesi haline getiremez. Bu imkansızlık öznenin özneye ilişkisinde de bir belirsizlik başlatmış olur. Bu belirsizlik bir karşılaşmanın belirsizliğidir. İki tarafın birbirini temsil edebilir olduğu *empati* kavramı yerine Heidegger karşılaşmayı koyar. Karşılaşma iki ayrı otonom varlığın birbiriyle karşılaşması değildir; karşılaşma hali hazırda birlikte-dünya içerisinde olur. Hem kendisiyle hem de başka Daseinlarla karşılaşan Dasein bunu zaten hemhal olduğu bir kamusalılık içerisinde yapar. Dolayısıyla karşılaşma halinde birlikte-olma çoktan içerilmiş durumdadır.

Dasein'ın kendisiyle özdeşliği *herkes* dünyasında mesele haline gelir. *Herkes* dünyası Heidegger için inotantik bir varoluşa işaret etmektedir. İnotantik varoluş aşılabilecek bir varoluş minvali olarak tarif edilse bile, *herkes-benliği* içerisindeki Dasein kötüleniyor değildir. Burada otantik-inotantik ayrımı olması gerekenden ziyade olmakta olana odaklanır ve hergünlük içerisinde Dasein'ın kendini kaybolmuş olarak bulmasının kendi doğallığında gerçekleştiğini gösterir. Bu inotantikliğin işaret ettiği şey Dasein'ın kendiliğinin *herkes* dünyasında bir anonimliğe dönüştüğüdür. Burada kendiliğin sınırlarından bir özne olarak bahsetmek artık zordur. *Herkes* dünyasında yapılan eylemlerin ve söylenen sözlerin sorumlusu *herkeştir*; yani *hiç*

¹¹⁷ Heidegger, s. 197.

kimsedir. Dasein'ın kendiliğinden ve öznelliğinden bahsetmek mümkün değildir. Herkes bir başkasının yerine geçebilir ve böylece kendilik bu yığında anonim bir boyut kazanmaktadır. Bu anonimlikten 'evrensel özne' düşüncesi çıkarmak da son derece yanıltıcı olur.¹¹⁸

İçinde bulunulan bu kendi-olmamak minvali inotantiklik anlamına gelmektedir. Dasein'ın kendine ait örtüklüğünün kaldırılmasının imkanı da bu noktada ortaya çıkar. *Herkes* dünyasının inotantıklığı ve Dasein'ın *herkes* dünyası içerisinde kaybolması ona dünyayı keşfetmesinde yeni bir imkan sunar. Dasein kendi maskelerini düşürmeye ve kendini açıklamaya başlar. Otantik olarak varolan benlik böylece kendisini göstermektedir. Bu benlik, yaşantı çokluğu içerisinde bir sabitlik olarak ele alınan öznenin özdeşliğinden çok farklıdır.¹¹⁹ Tıpkı Husserl'de doğal ego ve transandantal egonun özdeşlikte bir farklılık olarak ortaya çıkması gibi Heidegger'de de otantik ve inotantiğin sınırları muğlaktır. *Herkes* benliği her ne kadar inotantik bir varoluş zemini olarak ele alınsa da o aynı zamanda otantik varoluşun da temelindedir. Dasein'ın *herkes* benliğine dağılmışlığı ve saçılmışlığı bir yandan öznenin sınırlarını muğlak bir hale getirmekte bir yandansa bu sınırların yeniden çizilmesi ve bir kendiliğin oluşması için zemin hazırlamaktadır. Bu zemin aynı zamanda bir anonimlik de getireceğinden hiçbir zaman sağlam ve kesin bir zemin olarak belirmemektedir. Dasein *herkes* olmakla kendi olmak arasında sürekli gidip gelmekte ve bu ikisi arasındaki ontolojik uçurumda dünyayı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bir tür öznesiz varoluş içerisinde Dasein kendiliğini kazanmaya gayret etmekte ve *hiç kimse* olmanın ağırlığından kurtulmaya çabalamaktadır.

Böylece Dasein'ın varlığına dair bu müphemlik karakteri anlaşılmış ve kavranılmış görünen her şeyin üzerine yerleşmiştir. Bizzat Dasein'ın kendi imkanları da bir tür belirsizlik taşımaktadır. Gündeliklikte hakkında açık ve seçik olarak konuşulan konuların müphemlik karakteri, onların birer izin peşindeymişçesine ele alınmasını gerektirmektedir. Müphemiyet (*Zweideutigkeit*) Dasein'ın yarattığı bir şey değildir; belirli bir kasıtle da oluşturulmamıştır. Olan olaylara konuşulan konulara ve merak edilen şeylere bu müphemlik içerisinde cevap verilir.¹²⁰ Sıradan bir günün sıradan bir deneyiminde kararsızlık ve belirsizlik *herkes* dünyasına hakimdir. Dolayısıyla 'özne'

¹¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 203-204.

¹¹⁹ Heidegger, s. 204-205.

¹²⁰ Heidegger, s. 267.

olmak eğer bir kendilik ortaya koymakla ilişkiliyse o bir ufuk olarak *herkes* dünyasına yerleşir. Bu sınırlar baştan belirlenmiş değildir. Dasein'ın biricikliği, hep benimkiliği bu açıdan anlaşılmalıdır. Derrida'nın daha sonra sorumluluğu ve etik bir kararı tartışmaya açtığı yer de bu karar verilemezlik ve hesaplanamazlık anı olacaktır.¹²¹

3.1.4. Kaygı ve Ölüm

Dasein'ı bir belirsizlik olarak ölüm düşüncesi etrafında düşünebiliriz. Ölüm imkansız bir imkan olarak Dasein'ın ufkunda durmaktadır. Ölüm hem ben'in en tekil, en has imkanlarından biridir hem de asla deneyimlenemez olarak sadece başkasının ölümüne başvurularak temsil edilebilen bir imkandır.¹²² Ölümün hem ben'e ait olması hem de başkasının bu anlama dahil olması zaten Dasein'ın muğlaklığını en baştan ortaya koymaktadır. Böylece ölümün hem içeriği hem dışarıyı aynı anda işlettiğini söylemek mümkün olur. Bizzat bana has olan benim ölümüm aynı zamanda beni en dışıma atandır. Dasein'ın hep benimkilik olması ve aynı zamanda aşkınlığı bu paradoksal durumu ifade etmektedir. Aslında Dasein'ın aşkınlığını, kendi içkinliğinde kendisini ve dünyayı temellendiren mutlak öznenin karşısına konmuş bir başka töz ya da dayanak olarak anlamamak gerekir. Bu aşkınlık kendisini bir hakikat olarak dayatmaktan ziyade içkinliğin birliğini ve bütünlüğünü tartışmalı hale getirme amacı taşımaktadır. Kendi olma ve kendinin-dışında olma, otantiklik ve inotantiklik, içkinlik ve aşkınlık Dasein söz konusu olduğunda birbirlerini dışlamazlar. Ölüm de bu anlamda yaşamı dışlamaz ve o bir yaşam fenomenidir Heidegger için.¹²³ Bunlar Dasein analitiğinde iç içe geçmiş birbirlerine sarmalanmış halde bulunmaktadır. Birbirleri arasında bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Bu anlamda kendine her geri dönüş kendinden bir çıkışı, her çıkış da bir geri dönüşü imler. Dasein'ın kendi varoluşunu mesele haline getirebilmesi, kendisini sorgulayabilmesi de bu anlama gelmektedir. Kendini mutlak olarak vazeden 'Ego' için zaten bu sorgulamalar rafa kalkmıştır. Oysa Dasein ile Heidegger bunların hali hazırda insan varoluşunun içerisinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Özellikle Dasein'ın *kaygı* (*Angst*) ruh hali içerisinde kendisini bulması özneyi hem muğlak bir şekilde ortaya koyar hem de kendisiyle ilişkisini sorgulanabilir kılar.

¹²¹ Jacques Derrida, "‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", içinde *Who Comes After the Subject?* (New York: Routledge, 1991), s. 108.

¹²² Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analizine Giriş*, çev. Melis Aktaş, 1. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s. 43.

¹²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 370.

Heidegger’de öznenin silikleşmesi ve kendi ile ilişkisinin ön plana çıkması *temel bir-hal-içinde-bulunma* olan *kaygı*da görünür hale gelir. Kaygı fenomeni Heidegger’de Dasein’ı kendi kendisiyle karşı karşıya getirir ve kendi imkanlarını kendisine görünür kılar. Dünya-içinde-varolmanın bir hali olarak kaygı, Dasein’ı bir olanaklılık olarak ortaya koyar ve Dasein’a *kendini-seçme* ve *yakalama* imkanını verir.¹²⁴ Dasein’ın buradaki münferit hali dünyasız bir yalıtılmış özneye işaret etmez; tam tersine Dasein kendisiyle *dünya-içinde-varolan* olarak karşı karşıya gelir. Heidegger için kaygı hali içerisinde Dasein *tekinsizlik (unheimlichkeit)* yaşar. Aynı zamanda *evinde-yurdunda-bulunmama* anlamına da gelen *tekinsizlik* insanın aşına olduğu şeylere yabancılaşmasını ima eder. Dasein bu tekinsiz, belirsiz ve muamma olandan tanıdık olana yani kamusal olana kaçmaya çalışır. *Herkes* dünyası bu *tekinsizliğin* unutulmasını mümkün kılar. Yine de Dasein *dünya-içinde-varolan* olarak bu *kaygı* tarafından kuşatılmıştır. Dasein kaygı hali içinde hergünkülüğün güvenli ve emniyetli zemininden evinde-olmamaklığa geçiş yapar. Nitekim Heidegger şöyle yazar:

“Oysa kaygı, Dasein’ı ‘dünyaya’ düşmüş soğurulmuşluğundan söküp çıkarır. Hergünkü aşinalık çökuverir. Dasein münferitleşir ama dünya-içinde-varolma olarak münferitleşir. İçinde-olmaklık bir eksistansiyal “modus” olan *evinde-olmamaklığa* dönüşüverir. İşte “tekinsizlikten” bahsettiğimizde tam bundan söz ediyoruz.”¹²⁵

Bu ruh hali içerisinde Dasein kendi varlığını sorgulayabilen, kendi üzerine düşünebilen tek var olan olarak ortaya çıkar. Kaygının Dasein’ı münferitleştirmesi, onun otantik ve inotantik olanaklarını kendisine aşık kılar.¹²⁶

Kaygı bir yandan Dasein’ın dünyaya olan aşinalığını sekteye uğrattırken diğer bir yandan da kendi olanaklarını onun önüne koyar. *Herkes* dünyasının tanıdıklığı kaygı ruh hali içerisinde bir tekinsizliğe doğru çekilir ve Dasein’ın tekrardan kamuya kaçışını beraberinde getirir. Aslında hergünkülük ve kamu Heidegger için inotantik bir varoluş tarzına işaret eder. Yukarıda da belirttiğimiz üzere *herkes* benliğinin sesi ve lakırdısı Dasein’ı kendi varoluşundan ve imkanlarından uzaklaştırırken aynı zamanda ona *evinde-olma* ruh hali içerisinde hissettirir. Oysa Dasein’ın kendi olanaklarını ortaya koyma ve buradan bir varoluş yakalama gibi bir sorumluluğu vardır. Kaygı ile

¹²⁴ Heidegger, s. 287.

¹²⁵ Heidegger, s. 289.

¹²⁶ Heidegger, s. 291.

birlikte gelen *evinde-olmama* ve *tekinsizlik* ruh hali de bu sorumluluğun gerçekleşebilmesi için bir imkan açar. Öznenin silikleştiği ve kaybolduğu bu durumda Dasein kendi olanaklarını ortaya çıkarır.

Kaygı fenomenin işaret ettiği önemli noktalardan bir tanesi Dasein'in kendi varlığını kendi içinde *mesele edebilmesidir*. *Mesele etmek*, Dasein'in kendi varlığını hep öncelmesi ve kendi olanakları içinde kendi varlığını bulup çıkarmasıdır. Dasein'in mesele ettikleriyle ilişkisi bir özne-nesne ilişkisi değildir; dünyadan bağımsız bir şekilde onunla ilişkilene anlamına gelmez. Tam tersine zaten dünya-içinde-olma halinde *kendini öncelme* ve *mesele etme* Dasein'in konstitüsyonuna aittir.¹²⁷ Kendini öncelme Dasein'in var olduğu müddetçe kendi var-olabilirliğiyle irtibatlıdır. Dasein var olduğu müddetçe önünde hiçbir seçeneği ve hesabı kalmamış bile olsa kendini öncelermeye devam eder. Heidegger bu duruma umutsuzluk örneğini verir. Dasein umutsuz olduğunda bile bu onu olanaklarından koparmaz. Aksine Dasein'in olanaklara yönelik varlığı devam eder. Bu Heidegger için şu anlama gelir:

“Dasein’da hep *noksan* bir şeyler vardır ki onlar, onun kendi var-olabilirliği olarak henüz “gerçekleşmiş” değildir. Dasein’in temek konstitüsyonunun özünde daimi *tamamlanmamışlık* yatmaktadır. Bu bütün-olmamaklık, var-olabilirlik bakımından noksanlığı imlemektedir.”¹²⁸

Bu durum Dasein'in hiçbir zaman tamlığına erişemediğini gösterir. Tamam olmuşluk, var oluş devam ediyorsa eğer, asla deneyimlenemez bir durumdur. Dasein kendi imkanları arasında kendini mesele eder ve en tıkanıdığı anda bile kendi önündeki olanaklara doğru yönelir. Dasein'in var oluşunun bu şekilde noksan olarak kalması muğlak özne anlayışının altını çizer. Buradaki sorumluluk tamam ve bitmiş bir şekilde var olmanın imkansızlığında Dasein'in kendisini mesele etmeye devam etmesi ve olanaklar arasından kendisini belirlemesidir.

3.2. Algı ve Verilmişlik

3.2.1. Anlam Çokluğu Olarak Algı

Fenomenolojinin, özneyi belirli bir anlama sabitlemekten ziyade onu bir anlam ufkuna yerleştirdiğini gösterdik. Bunu nasıl yaptığını anlamak için yönelimsellik konusuna ve

¹²⁷ Heidegger, s. 292-293.

¹²⁸ Heidegger, s. 356.

onun açıkça görünür olduğu algı meselesine eğilmek önemlidir. Bir nesneyi görmek veya bir sesi duymak üzerine düşünmek özne ve nesneyi belirli bir ilişkisellikte ele almayı gerektirir. Özneyi bir töz olarak her türlü koşul ve içerikten bağımsız, yalıtılmış olarak düşünmek yerine algı ve verilmişlik bilinç edimlerini nesnesiyle ilişkide ele alır. Algının kısmi oluşu ve algılanamazlık boyutunun algıya dahil olan yapısı bilinci bir edim olarak ortaya koyarken özneyi bir *nelikte* değil *nasıllıkta* anlamamıza imkan sağlayacaktır. Böylece öznellik sadece özdeşlik ve aynının kesinlik arz eden sınırları içerisinde indirgenerek değil fark ve başkanın muğlaklığı içerisinde bir anlam çokluğu olarak düşünülebilir olacaktır.

Fenomenolojik yöntem *olan*'dan *nasıl*'a geçerken bunu açıklamak fiili ile değil betimlemek fiili ile yapar. Brentano'nun fiziksel ve zihinsel fenomenler arasındaki farkı ortaya koyması ve sonrasında zihinsel fenomenlerin de -tıpkı fiziksel fenomenler gibi- biliminin yapılabileceğini söylemesi bu betimleme sayesinde mümkün olur. Böylece Brentano'da betimsel psikoloji içsel algının ve zihinsel fenomenlerin açık seçik ve zorunlu bilimi olarak ortaya çıkar.¹²⁹ Husserl'in ise felsefeyi kesin bir bilim olarak ortaya koyma projesinde fenomenolojik yöntemin betimlediği şey bilinçtir. Bilincin betimlenmesinde karşımıza çıkan bilincin yönelimsel yapısı bilinci bir edim olarak düşünmemizi sağlar. Husserl'in deyişiyle "her bilinç bir şeyin bilincidir" ve bu durum bir yandan anlaşılması çok kolay bir şeyken bir yandan da içerisinde bir muamma barındırır. Nitekim Husserl şöyle belirtir: Böylece 'bir şeyin bilinci' kendi başına açıkça anlaşılabilir aynı zamanda da oldukça enigmatiktir."¹³⁰ Özneyi nesneyle, iç dünyayı dış dünyayla, içkin bilinci dışsal şeylerle bağlayan, bunları belirli bir ilişkide düşünmemizi sağlayan şey yönelimselliktir ve bu ilişkilerin son derece enigmatik bir boyutu vardır. Yönelimselliğin bu enigmatik boyutu bizi aslında doğal tavırda son derece tanıdık olan ama transandantal tavırda bir yabancılık olarak karşımıza çıkan bir özne anlayışına götürecektir.

Brentano'nun da sormuş olduğu soruları devam ettirip daha da genişleten Husserl, maddi dünya ile zihinsel dünyayı ilişkilendirmeye çalışır. Nitekim Husserl *Ideen I*'in 39. Paragrafında maddi dünyayı bilinç için yabancı bir şey olarak ele alır ve şöyle belirtir:

¹²⁹ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 35.

¹³⁰ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), s. 212. Çeviri bana ait.

“İlk olarak, maddi dünya ne ölçüde zihinsel süreçlere özgü özelliğinin dışında kalan, özü itibariyle farklı türden bir şeydir? Ve eğer bu maddi dünya için doğruysa, eğer maddi dünya tüm bilincin ve bilincin kendi özelliğinin karşısında ‘yabancı bir şey’, ‘başkalık’ olarak duruyorsa, o zaman bilinç onunla -maddi dünyayla ve dolayısıyla bilinç dışındaki tüm dünyayla- nasıl ilişki kurabilir?”¹³¹

Husserl, Brentano’nun yaptığı maddi fenomen ve zihinsel fenomen ayrımını maddi dünya ile bilinç arasındaki ilişkide yeniden mesele eder. Eğer maddi dünya bilincin zihinsel süreçlerine tümüyle yabancıysa ve bir başkalık içeriyorsa o zaman bilincin maddi dünyayla olan meşguliyetini ve iç içeliğini nasıl açıklayabiliriz? Husserl’e göre bilinç ve fiziksel dünya veya fiziksel olan her şey birbirlerine bağlı bir bütündür: “*Bununla birlikte bilinç ve fiziksellik birleşik bir bütündür...*”¹³²

Özne ve nesnenin ayrı ve bağımsız ele alınış şekline karşın -ki bu doğal tavrın yaptığı bir şeydir- yönelimsellik, özne ile nesne arasında bir ilişkisellik ortaya koyar. Husserl için bu durum en basit şekilde duyusal algıda görünür olur ve bir görme ediminde araştırılabilir. Yönelimselliği anlamak, öznenin algıladığı nesne, algı edimi ve algı yaşantısının içeriği gibi unsurların birbirinden ayırt edilmesiyle mümkün olur. Husserl öncelikli olarak *Mantıksal Araştırmalar*’da daha sonra ise *Ideen I*’deki algı araştırmasında yaptığı ayrımlar ve ortaya koyduğu farklarla bu meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışır. Husserl’in farklı şekillerde ele aldığı bu ayrımlar, özne ve nesnenin karşılıklı ilişkiselliği olarak algıyı ortaya çıkaracak ve aşkınlık ve içkinliği; eksiklik ve fazlalığı öznenin bilgiye ulaşma sürecinde sorunsallaştırmayı sağlayacaktır.

Öncelikli olarak Husserl *Mantıksal Araştırmalar I*’te “renkli şeyler” ile “renk duyumları” arasındaki ayrıma kendi ifadeleriyle şu şekilde dikkat çeker: “Renk-duyumları görmüyorum ama renkli şeyler görüyorum, ses-duyumları duymuyorum ama şarkıcının şarkısını duyuyorum, vs. vs.”¹³³ Kırmızı bir nesnenin görülmesinde görülen şey kırmızıya ilişkin renk duyumları değil, renkli kırmızı şeydir. Benzer bir şekilde bir şarkının duyulmasında tek tek sesler değil, o şarkının bütünü duyulur. Dan Zahavi bu durumu şöyle ifade eder: “İlginç bir asimetri sonunda açığa çıkan şey, edimde içerilen şeyin yöneldiğimiz şey olmaması, yöneldiğimiz şeyin edimde

¹³¹ Husserl, ss. 81-82. Çeviri bana ait.

¹³² Husserl, s. 82. Çeviri bana ait.

¹³³ Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, 1. bs (the USA and Canada: Routledge, 2001), s. 216. Çeviri bana ait.

içerilmemesidir.”¹³⁴ Husserl algıda ortaya çıkan duyumların yönelimsel olmadığını zaten belirtmiştir. Deneyimde açığa çıkan kırmızı-duyumları, edimde sunulan kırmızı nesne değildir. Aynı zamanda kırmızı-duyumları da nesnenin kendisinde içerilmez.¹³⁵ Nitekim Dan Zahavi bu duyumların nesneye ait olmadıklarını bilakis özneye ait deneyimin bir parçası olduklarının da altını çizer. Bir yandan bilinç, aynı nesneye bu duyumların farklılaşmasıyla yönelebilir bir yandan da nesne bu farklı duyumların toplamını aşar ve bu duyumların ötesine geçebilir.¹³⁶ Burada bir taraftan bilinci bir taraftan da nesneyi zorlayan bir durum olduğu söylenebilir. Bilinç nesnesine sürekli farklı perspektiflerden yönelebilir ve duyumlarını fazlalaştırabilir. Nesne ise kendisini bu duyumlardan fazla bir bütün olarak özneye sunabilir.

Nesnenin edimde içerilmemesi bilgiyi de bilmecemsi kılan şeydir. Nitekim Husserl fenomenoloji üzerine verdiği derslerde bilginin bilmeceyle olan ilişkisini aşkınlığın iki anlamı aracılığıyla ortaya koyar. Bir yandan bilme ediminde bilinen şey, reel olarak içerilmezken yani o edimin gerçekte varolan bir parçası olmazken bilme deneyiminin kendi içkinliğinde aşkın olan şeye nasıl ulaştığı ciddi bir sorunsaldır. Diğer bir yandan ise aşkınlık apaçık olarak verilmeyenin ve doğrudan görmenin konusu olmayanın bilgisinde ortaya çıkar.¹³⁷ Bu durumda söz konusu olan fenomenler görüye aşkın olan fenomenlerdir. Aşkınlık bu iki durumda da görünür olur ve bilgiye bilmecemsi bir yön katar. Bu bilmece *nasıl* sorusuna dair bir bilmedir. Husserl için aşkın bilgi olanaklıdır ve çoğu zaman da kesin olduğu açık ve seçiktir. Burada bilinemezlik aşkın bilginin *nasıl* olanaklı olduğu sorusundadır.¹³⁸ Bilginin bilmecemsi yapısı ve *nasıl* olanaklı olduğu sorusu özellikle Descartes’tan bu yana mutlak bir zemin olarak ele alınan *Cogito*’ya dair bir sorgulama alanı açacak ve öznenin merkeziyetinin ve sınırlarının tekrar düşünülmesini sağlayacaktır.

Benzer bir şekilde Husserl *Mantıksal Araştırmalar I*’de başka bir ayrım yapar: düşüncenin nesnesi ile ifadesi birbirinden farklıdır. Bilinç, farklı kavramlarla aynı nesneyi ifade edebilir veya gerek düşünsel gerek dilsel açıdan aynı nesneye ya da olguya farklı kavram ya da ifadelerle ulaşılabilir. Farklı ifadeler aynı nesneye gönderimde bulunabilir veya farklı birçok ifade aynı nesneyi kastedebilir.¹³⁹ Farklı

¹³⁴ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, s. 50.

¹³⁵ Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, s. 216.

¹³⁶ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, ss. 49-50.

¹³⁷ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ss. 29-30.

¹³⁸ Husserl, s. 31.

¹³⁹ Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, ss. 114-115.

noematik anlamlarla aynı nesneye yönelmek mümkündür. Dolayısıyla şeyleri öznenin bilincine bu noematik anlam sunar ve ancak onun sunduğu şekliyle bilinç nesnesine yönelebilir. Algılanan nesneden bir adım geri çekilip algılamanın kendisine bakan fenomenolojik tavır, bu farklı noematik anlamların farkına varabilir.¹⁴⁰ Böylece özne bu süreçte hem nesneyi algılayan hem de bu algılama üzerine düşünen olarak ortaya çıkar. David W. Smith bunu birinci tekil şahsın kendi algısı üzerinde çifte bir tavır alması olarak nitelendirir. Özne içeriden deneyimin sahibidir, dışarıdan ise bu deneyime şahitlik edip onu araştırandır. Özne burada kendi kendisiyle bir nevi *empati* kurmaktadır.¹⁴¹ Husserl'in aslında başka egoların kurulumu için ortaya koyduğu empati kavramı burada öznenin kendi kendisiyle ilişki kurma tarzına işaret eder. Dolayısıyla fenomenolojik tavırdaki keşfedilen bu ayrım daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere öznenin kendi içindeki bir başkalık imkanına işaret eder.

Algılanan nesneden algılama edimine geçiş aynı zamanda nesneye ilişkin bir olanaklar alanının fark edilmesini sağlar. Zira algı her zaman sınırlı olmasına rağmen algı ediminin içeriği bir çokluk olarak ortaya çıkar. Bu durum *Mantıksal Araştırmalar V*'te aynı nesnenin farklı yönelimlerle sunulması şeklinde ortaya konur. Husserl şöyle yazar: “Hepsi de bilginin nesnel birliği sayesinde aynı nesneyi sunduğunu iddia eden birçok yeni sunum ortaya çıkabilir. Hepsinde yöneldiğimiz nesne aynıdır, ancak her birinde yönelimimiz farklıdır, her biri nesneyi farklı bir yolla ifade eder.”¹⁴² Husserl'in bu ifadesinden anlaşılacağı üzere yönelinen nesne ile yönelme arasında bir ayrım vardır. Aynı nesneye farklı yönelme biçimleri olabilir. Bir nesneyi sunmada birçok yeni sunum meydana gelebilir ve yönelimsel birliğe dahil olabilirler. Husserl bu çoklu ve parçalı edimlerin her birinde bütün yönelimsel tarzların ve nesnenin birliğinin içerildiğinin altını çizer. Bütün edimin nesnesi olan şey, kısmi edimler onları sunmadıkça tezahür etmezler. Nitekim Husserl şöyle belirtir:

“Buna tekil edimler kendi tekil performanslarıyla katkıda bulunurlar: nesnel olarak sunulan şeyin birliği ve ona karşı yönelimsel referansın bütün tarzı, kısmi edimlerin *yanında* değil, ama onların *içinde*, bir araya getirildikleri şekilde, yalnızca bir deneyim birliğini değil, bir *edim* birliğini gerçekleştiren bir şekilde kurulur.”¹⁴³

¹⁴⁰ David Woodruff Smith, *Husserl*, 1. bs (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), s. 325.

¹⁴¹ Smith, s. 340.

¹⁴² Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, ss. 230-231. Çeviri bana ait.

¹⁴³ Husserl, s. 232. Çeviri bana ait.

Mantıksal Araştırmalar'da farklı şekillerde yapılan bu ayrımlar 'kendinde-varlık' anlayışını tartışmalı hale getirir. Nesne hem *kendinde-varlıktır (being-in-itself)* hem de bilgide verilidir. Bilginin amaçladığı ya da hakkında olduğu nesneler edimsel veya olanaklı anlamlar çokluğu içerisindeyler. Bir yandan da bu çoklukları içinde barındıran düşünce, evrensel ve nesnel yasalara tabidir. Fenomenoloji zaten bu ikiliği farklı türde düşünmeyi amaçlayan sorular sorar. Nitekim Husserl şöyle sorularla meşgul olmaktadır: "Nesnelliğin içsel varlığının bilgide 'sunulduğu', 'kavrandığı' ve böylece öznel hale gelmesi gerçeğini nasıl anlamalıyız? Nesnenin 'kendinde-varlık'a sahip olduğunu ve bilgide 'verili' olduğunu söylemek ne anlama gelir?"¹⁴⁴

Husserl'in kendinde-varlık yerine fenomeni ele alması bu açıdan önemlidir. Fenomen, kendini kendinde gösteren olarak, her zaman bir bilince verilidir. Fenomenoloji, bu verilmişliği saf fenomenler yoluyla inceler. Bilince verili olan fenomenler artık sıradan nesneler olarak değil, bir yaşantı dünyasında ele alınırlar. İlginin algılanan nesneden algılama edimine kayması gibi, fenomenin kendini sunma tarzları önemli bir hale gelir. Yönelimsellikte birlikte öznenin deneyimleri hep bir şeyin deneyimidir; nesne ise tek başına olduğu şekliyle değil, bilince verildiği şekliyle ele alınır.

Bu noktada algı ve verilmişlik arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturmak gerekir. Algı Husserl'in merkeze aldığı felsefe tarihinde de önemli bir yere sahip olan bir araçken verilmişlik Husserl'in doğrudan kullandığı bir kavram değildir ve Husserl sonrası fenomenolojide ön plana çıkmıştır. Biz burada algı ve verilmişlik arasındaki bağın Husserl düşüncesinde *görünüm*ler (*Abschattungen*) vasıtasıyla kurulduğunu ortaya koyacağız. *Görünüm*ler nesnenin her seferinde silüetlerle ya da eksizlerle verildiğini ifade eder. Bu Husserl fenomenolojisinin en önemli ve burada da ön plana çıkardığımız keşiflerinden bir tanesidir. Öznenin zamansal ve mekânsal olmasından dolayı verilen şeyin hep bir perspektiften verilmesi fikri algı tartışmasını verilmişlikle bağlayan şeydir. Dolayısıyla verilmişlik Husserl'de şeyin bu şekilde hep bir veçheden ve bir profilden verilmesi ve bu eksik verilişe rağmen bütün olarak algılanmasında görünür olan bir kavramdır.

Bu verilmişlik algıda nasıl analiz edilebilir? Algıyla ilgili ve yönelimselliği gerçek bir sorunsal haline getiren paradoksal durumu Michael Lewis ve Tanja Staehler şu şekilde ifade eder: "Bize her zaman kısmi olarak verili olmasına karşın nasıl oluyor da nesneyi

¹⁴⁴ Husserl, s. 89. Çeviri bana ait.

bütüncül olarak algılıyoruz? Tezahürün çoklu (manifold) tarzları, nesnenin birliğine ne şekilde bağlanmaktadır?”¹⁴⁵ Nesnenin birliği ve tamamlanmışlığını açıklamak için dil ya da öznel-arasılık gibi kavramlara ihtiyaç duyulsa da öncelikli olarak ‘kısmi olarak verili olma’ veya ‘tezahürün çoklu (*manifold*) tarzları’ gibi ifadeleri incelemek gerekir. Zira bu ifadeler verilmişlikte bilincin hakim olmadığı tarafların olduğuna işaret ederek ego’nun kurulumuna başka olanın dahiliyetini gösterecektir. Burada eksiklik ve fazlalığın paradoksal bir ilişkisini bulmak mümkündür. Nesne hep bir perspektiften verildiği için aslında eksik verilmiştir ve bilincin yönelimlerinin fazlalığı bu eksikliği tamamlar. Bilinç burada bir anlam çokluğu olarak açılan nesneyi kuşatabilmektedir. Ama diğer bir yandan da öyle fenomenler vardır ki bu fenomenler, öznenin bilincini aşarlar; burada bir imkan ufkunda kendini gösteren fenomenin ufuklarının kat edilmesi imkansız hale gelir.¹⁴⁶ İleride de ele alacağımız *yüz* tam da böyle bir *sınır fenomenine* işaret eder.

Husserl bu meseleyi *Ideen I*’in 41. paragrafında ele alır. Benzer bir şekilde algıya, bilinç edimlerine aşkın fiziksel nesnenin ve tamamen öznel olan tezahür dünyasının dahil olmadığını belirtir ve şöyle bir sorunsal ortaya koyar: “Fiziksel şeyin aşkınlığından kısa da olsa zaten bahsetmiştik. Şimdi aşkın olanın, *onun bilinci olan bilincin karşısında nasıl durduğuna*, paradoksları olan bu karşılıklı ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair daha derin bir kavrayış edinmeliyiz.”¹⁴⁷ Husserl bir masanın algısı örneğiyle devam eder. Masa tek bir açıdan algılanır ama etrafında dolaştıkça diğer açılardan da görünür olur ve yeni tarzlarda özneye verilir. Aynı açıdan bile algılanan masanın algısı hep farklıdır. Masa aynı kalmasına rağmen algı ediminin kendisi her göz açıp kapandığında değişir. Nitekim Husserl bu durumu şöyle ifade eder:

“Bir örnekleyi başlayalım. Sürekli olarak bu masayı görürken ve bu arada etrafında dolaşırken, mekandaki konumumu herhangi bir şekilde değiştirirken, sürekli olarak bu tek ve aynı masanın gerçekte ‘bizzat’ var olduğu ve hiç değişmeden

¹⁴⁵ Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, 1. bs (Ankara: Fol Yayınları, 2019), s. 44.

¹⁴⁶ Emre Şan, “Phenomenological Crossings: Givenness and Event”, içinde *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*, Contributions to Phenomenology (New York: Springer, 2017), ss. 3-5.

¹⁴⁷ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 86. Çeviri bana ait.

kaldığı bilincine sahibim. Ancak masa-algısı sürekli değişen bir algıdır; değişen algıların bir sürekliliğidir.”¹⁴⁸

Böylece aynı fiziksel fenomenin bilince verilışı hep farklı perspektiflerden gerçekleşir. Aynı nesne, öznesine hep farklı bir tarzda verilir. Nesnenin etrafında dolaştıkça gölgede kalan taraflar görünür olurlar ve henüz görülmemiş taraflar bu mevcut algıya eşlik ederler. Bu farklı görünüm ve çokluk Husserl için algı edimini bir süreç ve akış olarak düşünmeyi gerektirir: “Bununla birlikte, algının kendisi bilincin sürekli akışında ne ise odur ve kendisi de sürekli bir akıştır: algısal Şimdi sürekli olarak Henüz-Geçmiş'in kalıcı bilincine dönüşür ve aynı anda yeni bir Şimdi ortaya çıkar vs.”¹⁴⁹

Böylece algı, bilincin akışında kendisi de bir akış olarak açığa çıkar. Buna zamansallık da eşlik eder; masaya dair geçmiş algılar ve gelecek beklentileri şimdinin algısında her zaman içerilir. Görülen fiziksel şeyin nitelikleri fark etmeksizin bunların tezahürü algı söz konusu olduğunda her zaman değişim içerisinde ve böyle olmak da zorundadır. Burada vurgulanan akış düşüncesi öznelliği bir töz olarak değil ama bir oluşta düşünmek açısından önemlidir zira Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'da Ego'yu bir var oluş olarak ele alır ve belirli bir akışta egoyu düşünebileceğimizi söyler. Bilinç fenomeni de zaten bir edimler toplamı olarak Heraklitosçu akış alanı gibidir.¹⁵⁰ Bilincin bir akış olarak ortaya konması Ego'nun yabancılığının ön plana çıkarılmasına imkan sağlar. Tıpkı algıda algılanmayan boyutların algıyı mümkün kılması gibi Ego da aslında kendisini erişilemez ve temalaştırılmaz yönleriyle açacaktır. Bir akış olarak düşünülmeyen, başı sonu belli, sabit bir töz olarak ego zaten kendi kendisinde temalaştırılmış ve nesneleştirilmiş olur. Ego'nun bir akış olması sayesinde temsil edilemez, düşünce nesnesi haline getirilemez boyutları ona bir anonimlik katmasaydı zaten ego tümüyle bilinmiş, üzerine konuşmaya gerek kalmayan bir nesne olurdu. Bu anonim taraf, belirsizlik ve enigmatik boyut, ego hakkında düşünmeyi açan ve bir anlamlar çokluğu içinde onu ele almayı sağlayan şeydir.

Husserl'in verilmişlikle ilgili *fark* vurgusuyla ilerlemeye devam eder. Nitekim şöyle belirtir: “Bir ve aynı şekil (‘şahsen’ aynı olarak verilen) sürekli olarak ama her zaman ‘farklı bir şekilde’, her zaman şeklin farklı görünümünde ortaya çıkar.”¹⁵¹ Burada

¹⁴⁸ Husserl, s. 86. Çeviri bana ait.

¹⁴⁹ Husserl, s. 87. Çeviri bana ait.

¹⁵⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 49.

¹⁵¹ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 87.

farklılaşan görünümeler bilincin içkinliği ile nesnenin aşkınılığı arasındaki ilişkiyi bir çıkmaza sokar. Fiziksel şeyin algısı zorunlu olarak bir upuygunsuzluk içerir:

“Dahası, ve bu da temel bir gerekliliktir, fiziksel bir şeyin algısı belirli bir upuygunsuzluk içerir. Fiziksel bir şey zorunlu olarak yalnızca ‘tek taraflı’ olarak verilebilir; ve bu yalnızca bir anlamda eksik ya da kusurlu olarak değil, tam olarak görünümeler yoluyla sunumun öngördüğü şeyi ifade eder.”¹⁵²

Bir fiziksel şeyin bilince sadece bir açıdan verili olması çoklu tezahür modlarını gerektirir. Bu durum sadece bilincin eksikliğine ya da algı ediminde birtakım şeylere vâkıf olmadığına işaret etmez. Aynı zamanda sunumda ya da bir nesnenin verilmişliğinde zaten hali hazırda perspektiflenme olduğunun da altını çizer. Bundan dolayı fiziksel şey bu modların birlikte-verilmişlik ufku ile çevrilidir. Bu verilmişlik bir belirsizliktir ve belirsizlik sayesinde ki fiziksel şey için bir belirlenebilirlik alanı açılır. Burada belirsizlik belirli olanın zıttı olarak ortaya çıkmaz; tam tersine belirlilik zaten tam da bu belirsiz taraflarla birlikte ve onlar sayesinde mümkün olur. Nitekim Husserl bunu şu şekilde ifade eder: “Aslında, belirsizliğin *zorunlu olarak kesin bir şekilde belirlenmiş bir tarzı olan bir belirlenebilirliğe* işaret ettiği söylenebilir.”¹⁵³

Husserl’in *Ideen I*’in 44. Paragrafında bu şekilde ele aldığı belirlenemezlik, algı ediminin noematik içeriğinin zenginliğine ve nesnenin olanaklı yapısına göndermede bulunur. Nesne noematik ufukta tekrar ve tekrar belirlenir. David W. Smith’in de belirttiği gibi yönelimselliğin kutuplarından biri olan noema’yı bir anlamlar çokluğu alanı olarak düşünmek mümkündür.¹⁵⁴ Noemalar öznenin algı ediminin içeriğinde, nesneye farklı açılardan sonsuz anlamlar vermenin zeminidir.¹⁵⁵ Nesne, öznesine bu sonsuz anlamlardan belirlenerek noema sayesinde sunulur. Husserl noesis ve noema yapısını daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Ideen I*’in 88. Paragrafında algının zihinsel sürecine ilişkin içkin bir ‘anlam’ olduğunu belirtir. Bu ‘anlam’ bir çokluk (*manifold*) olarak ortaya çıkar. Bu noematik anlam Husserl’e göre doğal tavırda es geçilen ve ancak fenomenolojik tavırda ortaya çıkan bir anlamdır: bir şeyin algısının anlamı. Fenomenolojik tavırda içeriksel her şey askıya alındığında geriye algılama ile algılanan arasında bir ilişki kalır.¹⁵⁶ Noematik içerik burada nesneye giden bir yol gibi

¹⁵² Husserl, s. 94. Çeviri bana ait.

¹⁵³ Husserl, s. 94. Çeviri bana ait.

¹⁵⁴ Smith, *Husserl*, ss. 356-357.

¹⁵⁵ Smith, s. 42.

¹⁵⁶ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, ss. 213-215.

düşünülebilir. Nesnenin ufkunu belirleyen bu olanaklı algılar çokluğudur. Buna *belirsizlik* ufkı da demek mümkündür zira bilincin dikkatinde olmayan bir arka plan ve nesnenin henüz kendini sunmadığı diğer perspektifler bu çokluğa dahildir.¹⁵⁷ Noematik içeriğin anlam çokluğu, nesnenin bilince kendisini henüz açmadıklarını ve örtük olarak kendisinde barındırdığı olanakları içerir. Bu anlamda noemanın tüketilemez bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Husserl, algıladığımız bir ağacın yanıp yok olabileceğini veya kimyasal elementlerine ayrılabilceğini ancak bu algının özüne ait olan anlamın yanıp kül olamayacağını söyler.¹⁵⁸ Deneyimin belirsizlikten beslenen bu zengin içeriği öznenin kendi imkanlarına dair bir ipucu verir. Bunun yanı sıra upuygunsuzluk ve belirsizliğin, algıda bir eksiklik veya tamamlanmamışlığa göndermede bulunması nesneye dair bir ‘fazla’nın keşfedilmesini sağlar. Algı ile belirlenen fiziksel şeyin anlam eksikliği ve belirsizliği olanaklı algı manifoldlarını açığa çıkarır. Algının yapmaya çalıştığı bu belirsizliği netleştirmek, eksikliği gidermek ve fiziksel şeyin anlamını sabitlemektir. Ama bunu her yaptığında aslında bu ufkun kuşatılamaz olduğu ortaya çıkar. Husserl böylece bir şeyin algısını kesin ve belirli olarak değil ama belirlenebilir, belirlenmeye hep açık olarak düşünür: “Deneyimlerimizde ne kadar ileri gidersek gidelim, içinden geçtiğimiz aynı şeyin fiili algılarının sürekliliği ne kadar geniş olursa olsun, zorunlu olarak her zaman belirlenebilir bir belirsizliğin ufkı kalır.”¹⁵⁹ Nesnenin yeni yönlerden sunulma tarzı, geçmişin hatırası ve gelecek beklentisi, dikkatin merkezinde olmayan arka plan bu algı manifolduna işaret eder. Böylece yönelinen nesne algı ediminin içeriğinde ya da noematik anlam doğrultusunda bir olanaklar ufkunda açılmış olur.¹⁶⁰ Bu upuygunsuzluk ve belirsizlikle açılan anlam çoklukları ve olanaklar öznellik düşüncesini yeniden düşünmede etkili olacaktır.

Yönelimsellik, bilincin hep bir şeyin bilinci olması, bilinci nihayetinde bir edim olarak ortaya koyar. Husserl bunu *Ideen I*’in 35. Paragrafında ele alır ve bir kağıt örneği verir. Kağıt bütün nesnel özellikleriyle birlikte algının zihinsel bir sürecine değil, algılanan şeye karşılık gelir. Bu algılanan şeyin o şey olarak belirlenmesine deneyimsel bir arka plan eşlik eder. Bilinç kağıdı algılarken elbette etrafındaki şeyleri de algılar ancak bu

¹⁵⁷ Smith, *Husserl*, s. 359.

¹⁵⁸ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 216.

¹⁵⁹ Husserl, s. 95. Çeviri bana ait.

¹⁶⁰ Smith, *Husserl*, s. 359.

algılama kendine has bir tavırla olur. Husserl bu görüsel alana *arka plan-görülleri* (*background-intuitions*) der. Bu fiziksel nesneler bakışın ve dikkatin merkezinde olmadıkları ve bakış onlara çevrilmediği müddetçe bilincin zihinsel bir süreci olarak değerlendirilirler ve bilinç bunlara üstü kapalı bir şekilde yönelir.¹⁶¹

Husserl böylece türlü şekillerde *farkı* vurgulayarak nesnenin aşkınlığını ortaya çıkarmış olur. Algı edimi ile algılanan nesne arasındaki fark, tezahür ile tezahür eden şey arasındaki fark, nesne ile aynı nesneye yönelme biçimleri arasındaki fark: bütün bu farklar perspektif, arka plan ve ufuk kavramlarıyla birlikte nesnenin bilince aşkınlığını ön plana çıkarırlar.¹⁶² Dolayısıyla Dan Zahavi'ye göre Husserl fenomenolojisi mevcudiyet metafiziği içinde kalmış olsa bile bir yandan da bu mevcudiyeti kıran bir *fark* ve *mevcut olmayış*'ın var olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶³ Dan Zahavi bu durumu şu şekilde açar:

“Husserl'in argümanını hafife almamak gerekir. O bir nesnenin her algısının görüsel olarak sunulandan daha fazlasını illaki içermesi gerektiğini ileri sürmez sadece; bir şeyi ağaç *olarak* görebilmek için görüsel olarak verili profili aşmamız ve temalaştırmaksızın söz konusu ağacın boş profillerine birlikte-yönelmemiz gerekecektir (bu nedenle her algı, Husserl'in deyişiyle bir *Hinausdeutung*'u [yorumu] beraberinde getirir [Hua 11/ 19]).”¹⁶⁴

Dolayısıyla fiziksel bir nesne bir yandan hiçbir zaman görüde tamamen verilmez, diğer bir yandan ise nesnenin henüz sunulmamış profillerine yönelimler eşlik eder. Burada bilincin *-miş gibi* yapması söz konusudur. Ağacın ağaç olarak algılanması görüsel olarak tamamen kuşatılmasıyla ilgili değil bilincin onu tamamen kuşatıyormuş *gibi* yapmasıyla ilgilidir. Elbette bu *-miş gibi* yapmakta nesnenin bilince birlikte-verildiği ya da birlikte-mevcut olduğu unsurların algıya dahil olması etkilidir. Nitekim Husserl şöyle belirtir:

“Fiziksel bir şey zorunlu olarak salt ‘tezahür biçimleri’ içinde verilir; bu tezahür biçimlerinde zorunlu olarak ‘gerçekte sunulanın’ bir çekirdeği, *gerçek anlamda*

¹⁶¹ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, ss. 70-71.

¹⁶² Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 152.

¹⁶³ Zahavi, s. 150.

¹⁶⁴ Zahavi, ss. 153-154.

verilmişlik olmayan ve az ya da çok muğlak bir belirsizliğe sahip bir 'birlikte-verilmişlik' ufkuyla çevrelenmiş olarak kavranır."¹⁶⁵

Bilinç ile nesnenin yönelimsel ilişkisinde bu *birlikte-verilmişliğin* ufku bir beklenti alanı açar ve algıda bir kararsızlık anı yaratır. Bilincin edilgen olarak algıladığı ve nesneye eşlik eden arka plan (veya nesnenin içinde bulunduğu bağlam), nesnenin henüz algılanmamış ama zaman ve mekan değiştikçe algılanabileceği diğer profilleri ve nesnenin geçmiş hatırası, nesnenin bütünü hakkında bir beklenti oluştururlar. Algıda bütün bunlar birlikte işleyerek nesneye dair bir apaçıklık yakalamaya çalışır. Bu apaçıklığın yakalanamadığı zamanlar bir hayal kırıklığı veya geriye dönük bir düzenleme gerçekleşebilir.¹⁶⁶ Nesneye dair sonsuz bir anlam çokluğu nesnenin algısına içkin olduğundan bu olanakların bilinci yanıltması mümkündür. Nitekim Jocelyn Benoist'ya göre algıda her mevcudiyete aynı zamanda bir yokluk eşlik ettiğinden ve algıda algılanmayan taraflar her zaman içerildiğinden¹⁶⁷ bilincin bir nesneyi algısında her zaman bir yanılabilirlik payı vardır ve bu durum yönelimsel ilişkinin aslında hiçbir zaman tamamlanmadığına işaret eder.¹⁶⁸ Dolayısıyla Benoist, yönelimsel ilişkinin hiçbir zaman saf mevcudiyet içermediğini, tam tersine bu mevcudiyetin bir sorunsal haline geldiğinde yönelimsel ilişkinin anlam kazandığını belirtir. Algıdaki bu durum benzer bir şekilde *kişisel karakter* olarak Ego'da da karşımıza çıkar. Husserl kişisel karakter olarak Ego'nun özdeşliğin boş bir kutbu olmadığını ve ben'in oluş sürecinde bir yandan aynı kaldığını ama bir yandan da kendine ait birtakım kararları geriye dönük iptal edebileceğini ileri sürer.¹⁶⁹ Ego zaten ancak bu yolla kendisine bir karakter oluşturabilir; o geçmiş edimlerin ve gelecekte sahip olacağı edimlerin toplamı olarak ortaya çıkar. Hem kendi karakterini *kuran* hem de bu kurduğu karakter yoluyla tekrar *kurulan* olarak Ego'nun özdeşliğini bir *farktan* itibaren bizi düşünmeye zorlar. Dolayısıyla bizzat algının önümüze koyduğu anlamlar çokluğu, ufuk, zamansallık ve yanılabilirlik Ego'nun bir muğlaklıkta düşünülmesini sağlayacaktır.

¹⁶⁵ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 94. Çeviri bana ait.

¹⁶⁶ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, s. 42.

¹⁶⁷ Jocelyn Benoist, "Two (or Three) Conceptions of Intentionality", *Tijdschrift voor Filosofie*, sy 69 (2007): s. 98.

¹⁶⁸ Benoist, ss. 100-101.

¹⁶⁹ Husserl, *Cartesian Meditations*, ss. 66-67.

Bu noktada çokluk ile nesnenin birliğı arasındaki ilişkiyi soru haline getirmek gerekir. Aynı nesnenin farklı tezahürleri olmasına karşın bizim o nesneyi hep kendisiyle özdeş olarak algılamamızı mümkün kılan şey nedir? Husserl için burada sabit bir töz fikri yoktur; onun yerine sonsuzlukta uzanan bir ideadan bahseder. Algıda bu sonsuzluk içerisinde nesne bir kez belirlenir, bir sonraki algıda tekrar belirlenir. Bu belirlenimlerin hiçbirisi özdeş değildir; yalnızca nesne bir açıdan belirlenmiş ve tezahür etmiş olur. Nesnenin başka türlü verilme tarzları bilinci hep bir merak ve nesneyi birlemeye ve belirlemeye çağırır.¹⁷⁰

Sonuç olarak algının bu şekilde bir analizinin öznenin sınırlarıyla irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Yönelimsellik, bilinci bir edim olarak anlamamızı sağlarken algı analizinde yapılan türlü indirgemelerin kolayca kabul edilemeyeceğini gösterir ve ayırt etmelerle özneyi de nesneyi de belirsiz bir ufukta düşünmeye çağırır. Burada karşıtlıklar biri diğerine indirgenerek ya da tercih edilerek değil belirli bir iç içelikte ele alınırlar. Algıda algılanana algılanmayan tarafların eşlik etmesi, nesnenin belirlenmesine belirsizliğin eşlik etmesi gibi durumlar bunu gösterir. Husserl'in öznelliğin paradoksu olarak ortaya koyduğu meseleyi burada ele almak önemlidir zira özne hem nesneyi *kuran* hem de kendisi *kurulan* olarak zaten özne-nesne ilişkisini kendisinde başlatmış olur. Algıda bu durumu hem gören hem görülen olarak ele aldığımızda öznenin anlamlar çokluğunda ve bir ufukta ele alınabileceğini söylemek mümkün hale gelir. Gören olarak özne kendi bilinç edimleri üzerine düşünebilir ve böylece doğal tavrından transandantal tavra geçerek aşına olduğu dünyaya *başka* türlü bakabilir. Husserl'de bu geçiş bir kez olup biten bir şey değildir; sürekli ve her zaman olanak dahilindedir. Görülen olarak özne ise tıpkı bir fiziksel fenomenin anlamlar çokluğunda verilmesi gibi başka bilinçlere verilir. Nitekim *kim* sorusu zaten özneyi bu çokluk içerisinde indirgmeden anlamaya çalışır. Böylece özne nesneleştirilmeden ve şeyleştirilmeden ele alınmış olur.

Husserl genel olarak bakıldığında epistemolojinin sınırları içerisinde ve bilginin olanağının peşindedir. Nasıl gördüğümüz, nasıl duyduğumuz, yönelimsellik ve bir edim olarak bilinç, yukarıda öne çıkarılan çokluk, fazlalık, belirsizlik, upuygunsuzluk gibi noktalara rağmen bilgi felsefesinin sınırları içerisine yerleşir ve Husserl'in kesin bilim olarak felsefeyi kurma projesinde önemli bir rol oynar. Burada bu noktaların öne çıkarılması Husserl'in de aslında farklı şekillerde cevaplamaya çalıştığı soruyu tekrar

¹⁷⁰ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, ss. 50-52.

sorabilmek açısından önemlidir. Algıya dair bu analiz ve algının daha en başından birbirleriyle çelişik görünen unsurları içinde barındırması bize ne söyleyecektir? Fenomenin bilince verilmişliği ve bu verilmişlikte karşımıza çıkan tezahür modları, özne merkezli bir düşünce yerine bilinci bir korelasyon olarak ele almamızı sağlar. Burada algının hep bir açıdan gerçekleşiyor olması zaten hali hazırda ayakları sağlam bir şekilde yere basan öznenin sorgulanmasını sağlar. Zira özne olmak daha en başından böyle bir eksikliği içinde barındırırken kendine bir tamlik atfetmektedir. Bu eksilik ve tamlik yine birbirlerini iptal etmezler. Birlikte işleyerek özneye dahil olurlar.

3.2.2. Levinas'ın Husserl Okuması: Aşkınlık Olarak Yönelimsellik

Emmanuel Levinas da benzer bir şekilde Husserl'deki algı meselesini verilmişlik üzerinden ele alır ve buradaki aşkınlık boyutunu ortaya koyar. Levinas bunu *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* adlı doktora tezinde yapar. Bu tez Husserl'i Fransa'da tanıtan ilk metin olmasının yanı sıra Husserl'i kendi fenomenolojisinin de ötesine taşıdığı için önemli bir yere sahiptir. Levinas daha giriş bölümünde Husserl felsefesinin epistemolojinin sınırlarını aştığını belirtir.¹⁷¹ Levinas'ın kendi tezinde bu konuyu ele alması burada hem bir Husserl yorumu olarak önemli bir noktada durur hem de Levinas'ın başkallığı öncelediği etik felsefesini anlamak açısından elzemdir. Hem bir önceki bölümde gösterdiğimiz üzere Husserl'in metinlerinde hem de bu bölümde Levinas'ın yorumu üzerinden ele alacağımız üzere nesnenin verilmişliği ve algı muğlaklığını koruyan bir meseledir. Özne ve nesne ilişkiselliği, özne ve nesneyi ayrı ayrı düşünmeyi zorlaştırır ve onları iç içe geçmiş halde düşünmemize olanak sağlar. Özne-nesne ilişkiselliğine dair algı ediminden öznenin etikle ilişkisine geçmek ancak bu iç içeliği düşünmekle mümkün olur. Sözüm ona bariz olan bir noktanın belirsizlik yönünden ortaya konması öznenin kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinde benzer bir süreci açığa çıkaracaktır.

Bu noktada Levinas'ın başkayı öne çıkaran felsefesi önemlidir zira Levinas öznenin bu türlü ilişkilerini baştan sona kat ederek sorumlulukla örülmüş bir öznellik anlayışına ulaşır. Bu açıdan Levinas'ın özellikle Husserl'in yönelimsellik kavramını ele alış şekli hem bir Husserl yorumu olarak hem de Levinas'ın kendi düşüncesindeki yeri açısından önemlidir.

¹⁷¹ Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 21.

Levinas'a göre Husserl'in keşfi bir önceki bölümde de ele aldığımız üzere şeylerin kendilerini hep bir veçhe ve perspektiften vermesi edimini nesnel olarak ele almasıdır. Maddi bir şeyin bu şekildeki görünümü ve perspektifleri aslında son derece öznel bir şeye işaret eder. Ancak buradaki öznellik edimin öznel olmasına işaret ederken Levinas aynı zamanda burada nesnel bir alanın da oluştuğuna vurgu yapar. Algı ne kadar çoklu bir akışa sahip olsa da aslında sabit ve nesnel olan bir şey de barındırır. Nitekim Levinas şöyle der: "Nesnenin tek bir veçhesinin görünmesinde bütün bir nesne, öznel belirişlerin göreliliğinden, çokluğundan ve değişkenliğinden geçerek, kendini 'oturmuş ya da değişken iyeliklerin zamansal birliği' olarak vazeden bir şey gibi ilan eder."¹⁷² Her ne kadar tek bir veçheden veriliyor olursa olsun nesne yine de mekanda bir birlik ve bütünlük içinde algılanır. Şeyin tezahürü her ne kadar tek bir açıdan gerçekleşiyor olsa da bu tezahürde algı şeyin bütününe sahip olur. Algı tekil olmasına rağmen şey bütün olarak algılanır. Levinas buna Husserl'e de referans vererek '*görünüm*ler (*Abschattungen*) *çokluğu*' der. Şeyin bu şekilde verilmesi onun özüne aittir ve nesnel olan da tam olarak burada açığa çıkar.¹⁷³ Levinas'a göre bu algı deneyiminin anlamı öznellik ve nesnellik ilişkisinde tüketilemez. Doğa bilimleri tam da algı deneyiminin muğlak ve belirsiz yapısını aşmayı ve doğrudan deneyimlenen şeylere ulaşmaya çalışır. Husserl'in doğal tavrı eleştirisi de bu noktada başlar. Doğal tavrın somut olandaki nesnellik ideali arayışı öznel olanı ikincil olarak görür ve dışlar. Burada öznel olanın dışlanması aslında doğa bilimi yapanların kendi ait oldukları ortamı ve bağlamı görmezden geldikleri anlamına gelir. Doğal tavır bilim yaparken bu işe algının karmaşık ve çoklu yapısında başlamasına rağmen onun dünyasını öznel olduğu gerekçesiyle geride bırakır. Oysa bu bilimi yapan öznelerin bu öznel ve muğlak dünyaya ait oldukları unutulmamalıdır.¹⁷⁴

Doğalcılığın bu tavrı bizim için bilinç ve maddi dünya arasındaki ilişki açısından önemlidir. Bilinci şeyleştirmeden ele almak Husserl'in hedeflerinden bir tanesidir ve Levinas'a göre Husserl bunu başarmıştır. Husserl bilincin varoluşunu farklı türde ele alarak yani bir edim olarak ortaya koyarak onu doğal tavrın psikolojizminden kurtarmıştır.¹⁷⁵ Bir nesnenin farklı açılardan görülen farklı tarafları bu nesneye yönelen bir bilince dayanır. Ancak bilince verilen maddi şey aslında bilincin algısını

¹⁷² Levinas, s. 28.

¹⁷³ Levinas, s. 29.

¹⁷⁴ Levinas, s. 31-33.

¹⁷⁵ Levinas, s. 35-36.

aşar ve algı sırasındaki öznel görünümlemlerle sınırlı kalmaz. Dolayısıyla bilinç sadece etkin ve uyanık bir alana işaret etmez. Levinas Husserl'e referans vererek aktüel bilincin yanına bir de potansiyel bilinci koyar. Potansiyel bilinç aslında bilinç yaşamının arka planını oluşturur ve bazı edimler burada aktüel bilincin kendisini ortaya koymasından önce iş başındadırlar. Bilincin etkin hale gelmesinden önce bu edimlerin burada olduğuna vurgu yapan Levinas buna haz ve arzu gibi edimleri örnek verir.¹⁷⁶ Nitekim bunlar Levinas'ın etik felsefesinde de ele alınacağı üzere önemli kavramlar olacaktır.

Potansiyel bilincin zorunlu olarak aktüel bilince her daim eşlik etmesi Levinas'a göre Husserl'in felsefeye kazandırdığı önemli bir bakış açısıdır. Potansiyel alan bir imkan olarak açılır ve kendisini aktüel hale getirir. Bu ilerde de ele alınacağı üzere Husserl'in bilinci uyku ve uyanış olarak ele almasıyla irtibatlıdır. Bilinç nasıl saf uykudan ibaret değilse saf aktüellikten de ibaret değildir. Uyku ve uyanışın birbirlerini gerektirdiği gibi potansiyel bilinç de aktüel olana aittir. Bir nesnenin verilişi aktüel olarak her ne kadar bir veçheden gerçekleşse de potansiyelde ona eşlik eden 'ufuklar' vardır. Nitekim Levinas şöyle der:

“Çeperdeki fenomenler biçiminde ya da bilincin örtük imkânlarının çok daha belirsiz biçimlerinde kendini veren (Husserl'in deyiimiyle) 'ufuklar', kendini duru ve açık bir tarzda veren şeye eşlik eder. Bakışlarımızı bu ufukta gezdirebilir, onun bazı anlarını aydınlatabilir ve diğerlerini karanlığa terk edebiliriz.”¹⁷⁷

Bu noktada algılanabilirlik imkanı bilincin özüne ait olarak ortaya çıkar ve bilinç maddi şeyi mümkün algılar serisi olarak algılar. Çoklu veçhelerin bu şekilde algıya eşlik etmesi ve nesneyi tüketmemesi şeyin algısını *upuygunsuz* olarak ortaya koyar.¹⁷⁸ Husserl'in de zaten ortaya koyduğu bu *upuygunsuzluk* Levinas için de önemli bir noktada durur. Zira Levinas sorumluluk üzerine yükselen öznellik anlayışında yönelimselliğin *upuygunsuz* yapısını ortaya koyarak Husserl fenomenolojisinin sınırlarını aşacaktır.

Levinas böylece Husserl'de nesnenin kendisini özned, özneninse kendisini nesnede bulduğunu söyler. Bunun anlamı nesnenin her zaman öznenin somut yaşamıyla ilişkide olduğu ve öznenin de kendi öznelliğini nesnenin karşında

¹⁷⁶ Levinas, s. 44-45.

¹⁷⁷ Levinas, s. 45.

¹⁷⁸ Levinas, s. 46.

bulduğudur. Burada dış dünyayı nesneleştirerek kuran mutlak bir bilinç anlayışı yerine bilincin varoluşunu yönelimsellik olarak ilişkisel açıdan ele alan bir düşünce hattı vardır.¹⁷⁹ Levinas’a göre Husserl, Descartes’ın Cogito’sunu bu anlamda aşmıştır. Husserl’de bilincin mutlak olması onun kesinliğe ulaşmada bir araç olmasından çok daha öteye gider ve onu bir varoluş kipi olarak dışsal şeyin tezahürüyle ilişkisinde ortaya koyar. Tam da bu noktada Levinas şöyle belirtir: “İçsel algının upuygunluğuyla dışsal algının upuygun olmayışını birbirinden ayıran bir yarıktır.”¹⁸⁰ İçsel algının upuygunluğu bilincin mutlak olarak kendi kendine mevcudiyetine işaret ederken dışsal algının upuygunsuzluğu fiziksel şeyin bu bilince aşkınlığını ifade eder ve Husserl aslında bu ikisi arasındaki ilişkiselliği vurgular.

Nitekim Levinas da şöyle der: “*Husserl için yönelimsellik hakiki bir aşkınlık edimi ve her türlü aşkınlığın da prototipidir.*”¹⁸¹ Ancak yine de Levinas’a göre yönelimselliği sadece öznenen nesneye giden yolda bir araç olarak görmemek gerekir. Töz olan öznenin kendisine aşkın olan nesneye nasıl ulaştığı sorusuna bir cevap olsa da yönelimsellik bunun ötesinde bu tözselliğin aşılmasını sağlar. Levinas’ın söylediği gibi “*Yönelimsellik, öznenin öznelliğinin ta kendisini oluşturur.* Onun tözselliğinin ta kendisi kendini aşmaktan ibarettir.”¹⁸² “Şu halde Husserl, ortaya koyduğumuz gibi, bu tözcü varoluş kavramını aşarak şunu gösterebildi: özne önce var olan, sonra nesne ile ilişki kuran bir şey değildir. Öznenin nesne ile kurduğu ilişki, hakikaten bir ilk fenomen kurar ve ‘özne’, ‘nesne’ adını verdiğimiz şeyler burada buluşur.”¹⁸³ Böylece Levinas’a göre Husserl bilincin merkezine dünyayla olan teması yerleştirerek aşkınlığa erişimin yolunu açmıştır. Bu aynı zamanda öznenin sadece teorik yaşamının değil pratik ve somut yaşamının da nesneyle kurulan ilişkiye göre belirlenmesi anlamına gelir.¹⁸⁴

Yönelimsel olan sadece etkin ve uyanık bilinç değildir; potansiyel alan da Husserl’e göre yönelimseldir. Bu aslında bilinç yaşamının her zaman açık ve seçik olanla sınırlı olmadığını gösterir. Aktüel ve potansiyel alanların hepsini

¹⁷⁹ Levinas, s. 50-51.

¹⁸⁰ Levinas, s. 59.

¹⁸¹ Levinas, s. 67.

¹⁸² Levinas, s. 69.

¹⁸³ Levinas, s. 69.

¹⁸⁴ Levinas, s.70-71.

kuşatan yönelimsellik son derece geniş ve belirsiz bir kavram olarak ortaya çıkar.¹⁸⁵ Daha önce de belirtildiği üzere burada Husserl'in bahsettiği algıya eşlik eden arka plan görüleri de önemli bir noktada durur. Bir nesneyi algılarken onun içinde bulunduğu bağlam ona her zaman eşlik eder ve algının çoklu yapısını ortaya koyar.

Levinas böylece Husserl'in upuygunluk meselesini sorgulamaya açtığını belirtir. Felsefe tarihi boyunca düşünce ile şey arasındaki upuygunluğun hakikat olarak ortaya konduğunu belirten Levinas bunun *Logos*'a göre böyle olduğunu ve bu upuygun düşüncenin yasalarını mantığın belirlediğini söyler.¹⁸⁶ Aynı şekilde bu upuygunlukta ortaya çıkan -özellikle Descartes ile birlikte- bağımsız özne anlayışıdır; yani öznenin şeyleştirilmesi. Burada özne nesnesinden bağımsız olarak kendi edimleriyle bu nesneye ulaşabilir olarak ortaya konur. Oysa Husserl düşünce ile şey arasındaki upuygunluğu açıklayan bağımsız özne anlayışı yerine onu varlığını dünyanın karşısında durmakla kazanan bir ilişkisellik olarak ele alır.¹⁸⁷

Nesnenin *ne* olduğu değil de *nasıl* olduğu sorusu fenomenoloji için önemlidir. Bu aslında nesnenin verilmişliğini ilgilendiren bir durumdur. Nesnenin kendisini yaşam nasıl verdiği sorusu ancak refleksiyonda ortaya çıkar ve bu doğal tavrın askıya alınmasını sağlayan en önemli şeydir. Varlıkla noema şeklinde karşılaşmak -ki noemanın bir anlamlar çokluğu olduğunu belirtmiştik- nesnenin varlığıyla ilgili soruları iptal eder ve onun yerine varlığın anlamını ve nesne olmanın nasıl bir şey olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan fenomenolojide bilgi teorisi yaşamı tüketen bir noktada durmaz. Nitekim Levinas Husserl'in öz teorisini tek bir ilkeye indirgemekten imtina eder.¹⁸⁸ Nesnenin belirsizliğine dair ortaya çıkan durum aslında özlerin birer kesinlik olarak ortaya konamamasından dolayıdır. Husserl'in '*Eide*' dediği nesnelerin özleri bir çeşit kararsızlık içerirler. Geometrinin kesinliği gibi bir kesinliği bu özlerde aramak doğru değildir. Hatta Levinas'a göre Husserl'de kesin olan özler kesin olmayan özlerden türetilir ve ideal bir şekilde öz olarak ortaya konur. Bu kesin olmayışı biraz daha açacak olursak eğer algıda açığa çıkan bir ağacın

¹⁸⁵ Levinas, s. 74-75.

¹⁸⁶ Levinas, s. 118.

¹⁸⁷ Levinas, s. 122-123.

¹⁸⁸ Levinas, s. 170-1.

görünüştüğün ideal ve kesin olmadığını söyleyebiliriz. Algı verilerini kesin bir şekilde ele almak ve onları sabitlemek somut yaşamın çoklu görünümünün kaybolmasına sebep olur. Levinas'a göre dünyanın özü tam da bu belirsiz ve çoklu kavramlarla ortaya çıkar. Bilimin kesin kavramları bile buradan hareketle türetilir.¹⁸⁹

Dolayısıyla algıyı bu çoklu yapısıyla düşünmek ve belirsizliğini ilksel olarak ortaya koymak aslında kesin olarak vazedilen bilincin yapısına dair çok şey söyler. Algı kesintiye uğrasa da noematik içeriğin kendisini koruması Husserl için açık seçik olanın kendisidir. Daha önce de belirtildiği üzere ağaç yanıp yok olsa da bu ağacın algısına dair noematik anlam varlığını sürdürür. Noematik çekirdek Levinas'a göre yalnızca bilincin nesnesiyle ilgili değil aynı zamanda nesneyi nasıl kavrayacağını da belirleyen bir özdür. Bu açıdan anlam da buradan açığa çıkar.¹⁹⁰ Öznenin algıladığı nesneye nasıl yöneleceği ve onu hangi anlamla tutacağı noematik içerik tarafından belirlenir. Ve yukarıda da belirtildiği üzere bu içerik sonsuz ve tüketilemezdir.

3.2.3. İlişkiselliğin Keşfi: *Epokhe*

Husserl için *epokhe* fenomenolojinin zorunlu bir adımıdır. Gündelik hayatta el altında olan nesnelere ve dünyanın kendisine dair yargılar askıya alınmazsa eğer fenomenolojinin dünya ile ilişkisi kurulamaz.¹⁹¹ Nitekim Husserl şöyle yazar:

“Fenomenolojik” *εποχή* adını ancak bu içgörü sayesinde hak eder; bu *εποχή*'nin tamamen bilinçli olarak gerçekleştirilmesi, ‘saf’ bilinci ve ardından tüm fenomenolojik bölgeyi bizim için erişilebilir kılmak için gerekli bir hareket olduğunu kanıtlayacaktır.”¹⁹²

Fenomenoloji bilinç ve dünya arasındaki ilişkiye *epokhe* sayesinde odaklanır. Husserl'in şeylerin bilinçten bağımsız var olup olmadığı sorusunu sormak yerine onları verili kabul ettiğini ve özne-nesne ilişkiselliğini esas aldığını hali hazırda belirttik. Bu ilişkiye üçüncü bir göz tarafından bakan fenomenoloji bunu *fenomenolojik epokhe* ve *indirgeme* sayesinde yapar. Verilmişliğin meşru zemini

¹⁸⁹ Levinas, s. 155.

¹⁹⁰ Levinas, s. 84-85.

¹⁹¹ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, s. 38.

¹⁹² Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 66. Çeviri bana ait.

olarak ele alabileceğimiz *epokhe* sayesinde bilinç doğal tavırdan kendini geri çeker ve bir askıya alma edimi gerçekleştirir. Bu sayede hem öznenin hem de nesnenin farkına varılır. Bu farkında olma özne ve nesneyi ilişkide düşünmeyi sağlayan yönelimselliği ön plana çıkarır. Böylece bilincin hem özne yönüne hem de nesne yönüne odaklanılmış olur.¹⁹³

Nesnenin bilinçte nasıl tezahür ettiğini anlamak için nesnelerin varlığına dair yargıları askıya almak gerekir. Doğal tavırda doğrudan nesneye yönelmek ve nesnelerle pratik bir ilişki kurmak söz konusudur. Çevreleyen dünyada ‘ben’ algısal alanda nesnelerle karşılaşır. Duyarak, görerek, veya dokunarak gerçekleşen bu karşılaşmalarda nesneler gibi diğer özneler de içerilir. Algılanan nesnelere belirsiz bir ufukta belirsiz bir gerçeklikte ulaşılır. El altında dünyada her an çift yönlü bir şekilde sonsuz zamansal ufukta algılanır; bilinen ve bilinmeyen, canlı ve cansız, geçmiş ve gelecek, mevcut şimdiye eşlik ederler. Bu dünyada ben her zaman durduğu yeri ve zamanı değiştirilebilir, yeni algılara ve sunumlara sahip olabilir. Bütün bunlar bilincin kendisini doğal tavırda içinde bulduğu duruma işaret eder. Şeylerle karşılaşılana bu dünya aynı zamanda *pratik dünyadır*. Nesneler ve diğer özneler ben için pratik bir değere sahiptirler. Ben, güzel ya da çirkin, keyif veren ya da vermeyen nesnelerle karşılaşabilir. Nesnelerle olduğu kadar benim öznelerle ilişkisi de böyledir.¹⁹⁴ Ben doğal bir şekilde yaşamaya devam ettikçe doğal tavırda kalmaya da devam eder. Husserl bu doğal tavrın yeni bir tavır tarafından rahatsız edilmediği sürece devam edeceğini söyler.¹⁹⁵

Husserl’in bu şekilde tarif ettiği doğal tavır, dünyanın varoluşuna dair sahip olunan teori öncesi inançtır. Bu durum sadece bilimlere has değildir, gündelik hayata da sirayet etmiştir. Fenomenoloji, nesnenin verililiğine ve tezahürüne odaklanırken bunu *epokhe* sayesinde yapar. *Epokhe*, doğal tavırda sahip olunan realist kabullerin ve dünyaya dair sorgulamadan kabul ettiğimiz şeylerin askıya alınmasıdır. Gerçekliği reddetmeyen ya da dışlamayan *epokhe* gerçekliğe yalnızca başka türde yönelmeyi sağlar.¹⁹⁶ *Epokhe* dünyanın varlığını reddetmez. Nitekim Husserl şöyle yazar:

¹⁹³ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, s. 86.

¹⁹⁴ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, ss. 52-53.

¹⁹⁵ Husserl, ss. 54-55.

¹⁹⁶ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, s. 78.

“Eğer bunu yaparsam, ki bunu tam bir özgürlükle yapabilirim, o zaman bu ‘dünyayı’ bir sofist gibi olumsuzlamıyorum; bir şüpheci gibi onun olgusal varlığından kuşku duymuyorum; daha ziyade, beni uzay-zamansal olgusal varlıkla ilgili herhangi bir yargıdan tamamen uzaklaştıran ‘fenomenolojik’ εποχή’yi uyguluyorum.”¹⁹⁷

Gerçekliğe dair yargıda bulunmaktan çekinmek ve mevcut yargıları paranteze almak nesnelerin bilince nasıl verildiğine odaklanmayı mümkün kılar. Fenomenolojik *epokhe* bu anlamda araştırma alanının genişlemesidir.¹⁹⁸ *Epokhe*, insanın doğal ilgilerinden basitçe yüzünü çevirmesi ve gerçekliği olduğu gibi inkar etmesi anlamına gelmez. Tam da insanın doğal yaşamın içinde bu deneyimlerine karşı gerçekleştirdiği bir tavır değişikliğidir. Ontik olanın bilgisini yeniden şekillendirmek için bu tavır değişikliği şarttır.¹⁹⁹ Dolayısıyla Husserl *epokhe*’den sonra bir şey kaybedilmediğini yalnızca yaşam-dünyasına dair nesnel bir hakikatin ortaya konulduğunu söyler:

“*Epokhe*’nin değiştirdiği tutumda hiçbir şey kaybolmaz, yaşam-dünyasının çıkar ve amaçlarından hiçbirisi ve dolayısıyla bilginin amaçlarından da hiçbirisi kaybolmaz. Ancak tüm bunlar için özsel öznel ilişkisellikleri sunulur ve böylece nesnel varlığın ve dolayısıyla tüm nesnel hakikatin tam ve hakiki ontik anlamı ortaya konur.”²⁰⁰

Doğal tavra karşı tutumu askıya alarak dünyaya bakışı genişleten *epokhe* sayesinde nesne ve bilinç arasındaki bağa odaklanmak mümkün hale gelir. Nesnelerin bilince nasıl verildiği sorusu yönelimsel edimlerin keşfedilmesini sağlar. Husserl için bu, özne-nesne korelasyonunun ortaya konulmasıdır. Transandantal indirgemeyi *epokhe*’nin bir sonraki adımı yapan da budur. *Epokhe* ile askıya alınan doğal tavır indirgeme sayesinde bu doğal tavrı transandantal tavra genişletir. Böylece artık bilinç kendisi ve dünya arasındaki ilişkiye derinlemesine odaklanabilir.²⁰¹

Levinas da *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* adlı tezinde *epokhe*’yi fenomenolojik indirgemeyle birlikte saf bilinç sahasının keşfi olarak ele alır. Burada ulaşılan transandantal bilinç psikolojik bilincin aksine bilincin bir şey olmadan ele alınışıdır. Doğal tavrın yargılarının bu şekilde askıya alınması Levinas için Husserl’in

¹⁹⁷ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 61. Çeviri bana ait.

¹⁹⁸ Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, 1. bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), s. 49.

¹⁹⁹ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 176.

²⁰⁰ Husserl, s. 176. Çeviri bana ait.

²⁰¹ Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, s. 49.

epokhe'sini Descartesçi şüpheyi yaklaştırır. Ancak Levinas şöyle yazar: “Husserl’e göre, Descartes’ta yargının askıya alınması evrensel bir olumsuzlama karakterine sahiptir. Oysa, biz dünyanın varoluşunu vazetmediğimiz gibi onun var-olmayışını da vazetmiyoruz.”²⁰² Yukarıda da belirtildiği üzere bu askıya almanın tamamen bir inkar ve yadsıma olduğu söylenemez. Dünyanın var olduğu tezinin askıya alınması onun varlığının inkar edildiği anlamına gelmez tam aksine paranteze almak hali hazırda paranteze alınan şeyin hala burada olmayı sürdürdüğüne işaretler. Doğal tavrın bu şekilde askıya alınması bizi bilince götürür. Levinas’a göre bilinç *epokhe*’ye direnmesiyle kullanım dışı bırakılamayan ve paranteze alınamayan şey olarak karşımıza çıkar. Bilincin mutlak ve kesin oluşu da buradan gelir.²⁰³

Bilincin bu mutlaklığı Descartesçi *Cogito*’nun kesinliği ile aynı değildir. Zira *fenomenolojik epokhe* bilinç yaşamının düşünülmesi olarak ortaya konur ve bu yaşamda bilincin nesneleri ve onların bilinçten ayrılamayan noematik içerikleri karşımıza çıkar.²⁰⁴ Bu durum aslında yine indirgeme ile ulaşılan bilincin ilişkiselliğinin açığa çıkmasına vurgu yapar. *Epokhe*’nin aydınlattığı bilinç doğal tavrı sorgulamadan kendisini nesnelerle iç içeliğinde düşünen psikolojik bilinç değil bilincin kendi kendisinden ayrıldığı ve nesnenin yaşamıyla kendi yaşamını ayırabilen transandantal bilinçtir. “Sonuç olarak, *ἐποχή* sayesinde, bir yandan bilince ulaşırız, zira bize dünyayla ilgili her tür önerme yasaklandığından yargılarımızın tek nesnesi olarak kalır bilinç. Diğer yandan da (aynı nedenle) fenomenolojik indirgemedi bize kendini gösteren psikolojik değil transandantal bilinçtir.”²⁰⁵ Bilincin kendisini her türlü yargıdan ön kabulden, önyargıdan ve deneyimden bağımsız kılması söz konusudur. Bu bağımsızlaşma fenomenolojik araştırmanın başlangıcı olarak paranteze alınan bütün bu yargıların ve önermelerin nasıl kurulduğunu, ne ifade ettiklerini anlamamıza olanak sağlar. *Epokhe* yapıldığında bilinçte noemalara rastlamak bilinci dünyayla ve nesnelerle kurduğu ilişkide düşünmek anlamına gelir. Dolayısıyla Levinas’ın da belirttiği üzere “Fenomenoloji nesneler (algının, bilimin, mantığın nesneleri) dünyasını yaşamımızın somut dokusuna yerleştirmek ve onları buradan

²⁰² Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 189.

²⁰³ Levinas, s. 189.

²⁰⁴ Levinas, s. 190.

²⁰⁵ Levinas, s. 190-1.

itibaren anlamaktan başka bir amaç peşinde koşmaz. Noesis-noema yapısındaki bir analiz bundan başka bir şey ifade etmez.”²⁰⁶

Epokhe’nin bir kereye mahsus bir tavır olmaması ve bu anlamda mutlak bir değere sahip olması onu Descartesçi şüpheden ayıran bir diğer noktadır.²⁰⁷ *Epokhe* geçici bir tavır olmayarak yaşamın bütününe yayılmış bir harekettir ve onun sürekli olarak yapılabilir olması bilinç ve dünya ilişkiselliğine dair sonsuzca anlam ortaya koyar. Fenomenolojik indirgeme böylece kendimize dair bir hakikati bize görünür kılar ve yaşamda bir anlama sahip olmanın ne demek olduğuna dair düşünmemize olanak tanır. Bu teorik ve temaşaya dayanan yaşam Levinas’a göre dünyasız bir bilincin soyutlaştırılarak ortaya konulduğu bir yaşama işaret etmez. Dünyasız bilinç yani şeyler arasında bir şey olarak bilinç psikolojik tavrın esas aldığı bilinçtir. Bunun tam tersi şekilde somut yaşama odaklanan fenomenoloji yönelimselliği zorunlu olarak aşkın olarak tanımlayarak bu soyutlamayı aşar.

Levinas’a göre bu somut yaşamın nasıl bir yaşam olduğu bilinçle ilişkisi açısından önemlidir. Zira ileride Derrida’nın Husserl okumasında da belirteceği üzere Levinas da benzer bir şekilde bilincin yalnız yaşamının aslında mümkün olmadığını belirtir. Somut yaşam kendi kendisine çakılı kalmış bir bilincin yaşamını ifade etmez. Levinas burada özneler-arası dünyaya dikkat çeker. Egolojik indirgemeyle ulaşılan ego’nun bir soyutlama olarak düşünülmemesi özneler-arası dünyayı da burada fark etmekle mümkün olur. Yani sadece nesne ego’da nasıl kurulur sorusunu değil başka özneler de bilinçle nasıl ilişkilendirir bunu sormak önemlidir. Bu noktada daha sonra ele alacağımız *empati (einfühlung)* kavramı devreye girer. Özneler-arasılık empati sayesinde ulaşılabilir ve diğer ego’ların hem bilinç yaşamı hem de bedensel algılarına dair bir analiz yapmayı sağlar.²⁰⁸ Böylece *epokhe* aslında doğal tavrı askıya alarak bilincin hem nesnelerle hem de başka öznelerle ilişkisine odaklanmasını mümkün kılar. Bu durum bu tez açısından önemlidir zira bilincin bu şekilde soyutlamayı aşarak somut yaşamla ilişkide ele alınması ideal bir özne yerine bütün yargıları parantez içindeyken bile son derece muğlak ve belirsiz bir öznellik ortaya koyar ve etiğe giden yolu hazırlar.

²⁰⁶ Levinas, s. 191.

²⁰⁷ Levinas, s. 192.

²⁰⁸ Levinas, s. 193-4.

Böylece bu ana bölümde öznenin nesneyle ilişkisi fenomenolojik yöntemin araçlarıyla ortaya konmuş ve son derece belirli olan algı alanından muğlak bir özne anlayışına doğru geçilmiştir. Fenomenolojinin bize sağladığı yönelimsellik ve *epokhe* unsurları ve Heidegger'in Dasein'ı *dünyasallık* ve *herkes* analizleri etrafında düşünmesi sayesinde özne ve nesne bağımsız bir töz olarak değil ama muğlak bir ilişkisellikte ortaya konulmuştur. Özne-nesne ilişkisi böylece içinde başkalık ve fark taşıyan bir ilişkisellik olarak ele alınmıştır. Algıya algılanmayan boyutun eşlik etmesi görünmezlik meselesini nesne zemininde açığa çıkarmıştır. Fenomenoloji bu açıdan öznde nesneye dair bir çokluk alanı açmıştır. Heidegger'in Dasein'ı bir imkan olarak ortaya koymasıyla da bu durum daha da radikal bir hale gelmiştir. Yönelimselliği aşarak Heidegger Dasein'ı dünyayla daha hemhal olmuş bir şekilde düşünerek muğlaklık ve belirsizliği ön plana çıkarmış ve fenomen tanımıyla da görünmezlik boyutunu fenomenolojik yöntemin içerisine dahil etmiştir. Bu durumu takip edebileceğimiz bir diğer hat öznenin kendisiyle ilişkisidir. Husserl fenomenolojisinin de ortaya koyduğu üzere kendilikle ilişki içsel konuşma üzerinden saf ve ideal bir şekilde ortaya konur. Derrida bu duruma itiraz eder ve kendiliği içsel monolog yerine bir diyalog alanı olarak düşünmenin imkanlarını sunar. Kendiliğe dahil olan bu başkalık öznenin başkasıyla ilişkisine de zemin hazırlar ve yüz kavramıyla radikal bir şekilde ele alınır. Söz konusu bu durum da aslında bizi nesne ile ilişkiden öznenin kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisine götürür. Başkasıyla ilişki öncelikli olarak Husserl'de *özneler-arasılık* ve Heidegger'de *herkes* analiziyle ortaya çıkar ve Levinas bu iki analizi daha da radikal boyutlara taşıyarak başkası ile ilişkiyi yüz kavramı etrafında tartışır. Böylece görünmezin fenomenolojisinden görünmezin sorumluluğuna geçiş imkanı ortaya çıkar.

Özne tartışmasının merkezde olduğu bu çalışmada fenomenolojik yöntem bakımından ortaya konan görünmezin deneyimi aslında bizi muğlak ve belirsiz bir özne anlayışına götürür. Buradaki geçiş önemlidir zira özne bir töz olarak düşünüldüğünde onun sorumlulukla ilişkisi belirli ve sınırlı bir alanda kapalı kalır. Bu sınırlı ve kapalı alan özgür iradeye ve uygulanması gereken kuralların belli olduğu ahlaki bir sisteme işaret eder. Oysa muğlak özne anlayışı bu tezde de gösterileceği üzere etik sorumluluğun imkanını açar ve onun sonsuz bir ufukta düşünülmesini sağlar. Paradoksal bir şekilde, sorumlulukla kuşatılan özne de yerinden edilmiş olarak ortaya çıkacak ve aslında

kendi 6znelliğine bu t6zs6zleşme ve içsel sınırlarının belirsizleşmesi 6zerinden ulaşacaktır.



4. GÖRÜNMEZİN FENOMENOLOJİSİNDEN GÖRÜNMEZİN SORUMLULUĞUNA

4.1. Kendilik İle İlişki

4.1.1. Yalnız Zihnin Yaşamı

Yönelimselliğin, bilinci bir korelasyon olarak ele almamızı; özne ve nesneyi belirli bir ilişkisellikte anlamamızı sağladığını gösterdik. Bunun en açık bir şekilde algı edimlerimizde görünür olduğunun altını çizdik. Algıda apaçıklığa, upuygunluğa, tamlığa veya kesinliğe aynı zamanda bir belirsizliğin, upuygunsuzluğun veya muammanın eşlik etmesi bizi bilinci bir *nasıllıkta* anlamaya zorlar. Nesnenin özneye verilmişliği gibi öznenin kendisine verilmişliği de önemli bir konudur. Zira bu *kendi ile ilişkide* de bir ilişkisellik ortaya çıkar. Kendi ile ilişki Husserl fenomenolojisinde açık ve seçik olarak ele alınır. Bilincin kendi kendisiyle yakınlığında bir apaçıklık söz konusudur. Bu durum *içsel konuşmada* yani *yalnız zihnin yaşamında* belirgin olur. İçsel konuşma bir *monolog* olarak ele alınır ve gerçek anlamda karşılıklı bir konuşma değildir. Jacques Derrida *Ses ve Fenomen (La Voix et le Phénomène)* adlı kitabında bu durumun üstüne gider ve içsel bilincin anlamı ya da bilincin kendisiyle konuşmasının imkanı gibi konuları tartışmaya açar. *Öz-yakınlık* ya da *saf ifade* gibi kavramları yeniden düşünmemizi sağlar ve bilinç için ‘kendine mevcut olma hali’ni sorunsallaştırır. Bu anlamda *Ses ve Fenomen*’de tartışılan yalnız zihnin yaşamı, Derrida’nın hem fenomenolojiyle ilişkisini anlamak açısından hem de özne meselesini sorunsallaştırması açısından önemlidir.

Fenomenoloji bir yandan *logos-merkezci* metafiziği, şimdi ve buradılığı eleştirirken bir yandan da bunu onaylar. Derrida’ya göre bu durum fenomenolojinin metafizik eleştirisinin *gösterge (sign)* kavramı üzerinden kendisine ihanet etmesiyle açığa çıkar.²⁰⁹ Transandantal fenomenoloji bir yandan nesnenin nesnelliğini ya da şimdinin mevcudiyetini içsel bakış açısından ya da *öz-yakınlık (self-proximity)* açısından

²⁰⁹ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, çev. David B. Allison ve Newton Garver, 1. bs (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 5.

belirler. Diğer bir yandansa fenomenoloji bu içsel bakışın basit bir ‘içerisi’ olmadığını ortaya koyar. İçerisi, dışarıyla ilişkinin bir imkanı olarak ya da bir öteye açılma olarak ele alınır. Yönelimsel bilinç de zaten varolan dünyanın indirgenmesinde açığa çıkar. Bu durum Derrida’ya göre paradoksalıdır.²¹⁰ Fenomenoloji klasik mevcudiyet metafiziğini zorunlu olarak onaylarken aynı zamanda anlam ve değeri aktif bir şekilde kurar; hakikat ve değer üreten bir hayatın etkinliği olarak ortaya çıkar.²¹¹ Bu paradoksal durum, Husserl’in Mantıksal Araştırmalar’da *ifade eden gösterge (expressive sign)* ile *işaret eden gösterge (indicative sign)* arasında bir ayrım yapmasında ve ifadeyi ve anlamı işaret eden göstergelerden sıyırmaya çalışmasında belirgin olur. Husserl böylece *anlamı (meaning)* *anlamlandırmadan (signification)* sıyırarak onu *yalnız zihnin yaşamında* ideal bir hale getirmeye çalışır. Karşılıklı konuşmada ifade ve belirtme birbirlerine bulaşmış durumdadır; Husserl monolog ile yani ben’in kendi kendisiyle konuşması ile bu iç içeliği birbirinden ayırt etmeye çalışır. Derrida’ya göre Husserl, ifadeyi ve anlamı *logos*’un bir imkanı olarak anlamaya çaba gösterir. Transandantal bilinçte içsel konuşmaya atıfla Husserl, ifadenin belirtmeye bulaşmadığının altını çizmiş olur. Yalnız zihnin yaşamı ifadenin yani anlamın belirtmeden yani göstergelerden ve referanstan kurtulduğu yer olarak ortaya çıkar.²¹² Husserl bu işaret eden gösterge ağlarının hakikatin yani mutlak ve ideal nesnelliğin dışına düştüğünü söyler²¹³ ve bundan dolayı da belirtmeyi indirgemeye çalışır. Bu indirgeme, ideal bir nesneyle ilişki olarak ifadeyi korumak için gereklidir. İfade ve işaret etme ne kadar iç içe olsalar da işaret etme ampirik bir fenomen olarak transandantal olanın idealliğinden sıyrılmalıdır.²¹⁴ Bu ikilik Husserl’in transandantal olan ile ampirik olan arasında yaptığı ayrımla paralel ilerler. Doğal tavrın, dünyanın ve ampirik ego’nun *epokhe* rejimi ile askıya alınması ve transandantal olandan ayıklanması da benzer bir süreç olarak okunabilir. Bu askıya alma durumu zaten tam da iç içeliğin altını çizer niteliktedir. Husserl yaşayan şimdiyi dünyasal olandan ayırır ve onu dünyasal-olmayan, var-olmayan olarak transandantal yaşamın kendi-mevcudiyetinde ideal olarak ortaya koyar. Bu mevcudiyet noema’nın sonsuz içerikler çokluğunun üretildiği form olarak ele alınması düşüncesiyle ters düşer. Dolayısıyla Derrida tam da yaşam kavramını yaşayan şimdiye indirgeyen ve yaşam-olmayanı ya

²¹⁰ Derrida, s. 22.

²¹¹ Derrida, ss. 25-26.

²¹² Derrida, s. 22.

²¹³ Derrida, s. 30.

²¹⁴ Derrida, s. 27.

da şimdi-olmayanı bir kenara iten bu ideallığın aslında fenomenolojinin kendi zamansallık ve özneler-arasılık tanımlarıyla belirli bir uygunlukta gitmediğini göstermeye çalışır.²¹⁵

4.1.2. Saf İfadenin İmkanı

Bu meseleyi daha iyi ortaya koyabilmek için Derrida'nın '*fenomenolojik ses*' olarak adlandırdığı şeyi analiz etmek önemlidir. Karşılıklı konuşma ve içsel konuşma farkını düşünmek bize indirgenemez bir boyut açar. Husserl ifadeyi bir dışsallaştırma olarak düşünür ancak bu dışarıyı bilincin dışı ya da dış dünya değildir. Dışarıyı, bilincin 'içinde' olan bir dışarıdır. Bu anlamda ifadenin dile gelmesine gerek yoktur.²¹⁶ Çünkü zaten onlar yalnız zihnin yaşamında dolaysız olarak mevcutturlar. Dolayısıyla Husserl'de ifade, bir bilinç ediminin ya da dolaysız anlamın kendi ötesine gitmesi açısından bir dışarıya işaret eder ve bu da Derrida'nın '*fenomenolojik ses*' dediği konuşmada ortaya çıkar.²¹⁷ Bu fenomenolojik ses, sessizdir ve bilince içkindir. Bilince şimdi ve burada bir mevcudiyet olarak, dünyasal bir şekilde dile gelmeden apaçık bir kesinlikte verilir. Burada karşılıklı konuşmanın ve içsel konuşmanın önemli farklarından bir tanesi ortaya konur. İçsel konuşmada Husserl'in belirtmeyi indirgemesi, karşılıklı konuşmada mümkün değildir. Karşılıklı konuşmada temsil edilemez, yüz hareketleri ve mimikler gibi belirtmesel tavırların indirgenemez bir boyutu vardır. Başkasıyla ilişkideki bu indirgenemez boyut ifadenin sadece fiziksel taraflarını kapsamaz aynı zamanda zihinsel deneyim de dışarıda kalmak zorundadır. Karşısındaki ben'i dinleyen ben, onun ifadelerinin ilksel bir görüşüne sahip olabilir, bedenini ve mimiklerini görebilir, ağzından çıkan sözleri duyabilir. Ancak başkasının öznel deneyimi ve bilinç edimleri hiçbir zaman doğrudan olarak deneyimlenemez. Başka ben'in bu açıdan ben'de mevcut olmayan ve indirgenemez öznelliği vardır.²¹⁸ Derrida bu durumun bir sınıra işaret ettiğini yazar: "Burada indirgenemez ve kesin bir sınır vardır."²¹⁹ Nitekim Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'da başka ben'in ilksel sunumunun ben'e zaten kapalı olduğunu belirtir. Ben, başkasını apaçıklıktan yoksun olarak algılar. Kendisini algıladığı gibi orijinal olarak algılayamaz.²²⁰ Dolayısıyla

²¹⁵ Derrida, s. 6.

²¹⁶ Derrida, ss. 32-33.

²¹⁷ Derrida, s. 33.

²¹⁸ Derrida, s. 38.

²¹⁹ Derrida, s. 39. Çeviri bana ait.

²²⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 149.

başkasının söz konusu olduğu bir durumda Husserl için mevcudiyet ve dolaysız şimdideki ifadenin belirtmeden ayrılması oldukça güçtür.

Başka ben'in ilksel sunumunun erişilemez olmasının karşısına ben'in kendi kendisine erişilebilirliği konur. Aslında Derrida'nın yapmaya çalıştığı tam da bu erişilebilirliğin üzerine gitmektir. Bu durumda benin kendisiyle konuşması ne anlama gelir? Derrida "Bu bir hiçliğin konuşması mıdır?" diye sorar. Monologda Husserl açısından dünyasal varoluş paranteze alınır. Yalnız zihnin yaşamında gerçek kelimeler yerine hayali kelimeler vardır. Yaşantı deneyimi de dolaysızca mevcut ve kesin olduğundan belirtmeye ihtiyaç duyulmaz. Dolayısıyla bir monologda anlamlar kesin ve idealdirler. Kesindirler çünkü görüde sunulurlar; idealdirler çünkü varoluşları yoktur. Bu anlamda içsel varoluş gösterilen olmak zorunda değildir. Çünkü o kendisine dolaysızca mevcuttur.²²¹ Böylece saf ifade Husserl'de dünyasal bir şimdide değil, bilinçteki bir şimdide ortaya çıkar. Saf ifadenin içeriği şimdide gerçekleşen bir konuşmadadır. Bu açıdan anlam da bu şimdide ben'in kendisine mevcut olur. Başkasıyla iletişim ise bu ideallliği tamamen bozar, zihinsel yaşamdan fiziksel yaşama bir geçiş meydana gelir. Hiç değilse artık kelimeler dile gelmiştir ve fiziksel bir varlık kazanmışlardır. İçsel monologda dilin fiziksel olayının ortadan kalkması gerçekleşir ve başkasıyla konuşma, ifadeyi saf-olmayan, şimdi-olmayan ve mevcut-olmayan bir hale getirir. Yalnız zihnin yaşamında ifade, ampirik bir varoluşa ihtiyacı olmadığından ideal olarak ortaya çıkar. Bu açıdan saf ifadeye ulaşabilmenin yolu başkasıyla ilişkiyi de indirgemekten geçer.²²²

4.1.3. İçsel Konuşma

Kısaca söyleyecek olursak Husserl ifade ve anlamın saf işlevini iletişime geçmekten çıkarıp idealleştirmeye çalışır. Yalnız zihnin yaşamında bu durum somutlaşır. Ben, kendi kendisiyle iletişime geçmez; çünkü zaten kendisine bir şey belirtmez ve zaten buna ihtiyacı da yoktur.²²³ Derrida bu iki noktayı şu paragraflarla açıklar:

"1. İçsel konuşmada kendime hiçbir şey iletmem, kendime hiçbir şey göstermem.

Bunu yaptığımı en fazla hayal edebilirim; kendimi yalnızca kendime bir şey beyan ediyormuşum gibi temsil edebilirim. Ancak bu sadece *temsil* ve *hayaldir*.

²²¹ Derrida, *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, s. 43.

²²² Derrida, s. 40.

²²³ Derrida, s. 48.

2. İçsel konuşmada kendime hiçbir şey iletmem *çünkü buna gerek yoktur*; yalnızca bunu yapıyormuş gibi yapabilirim. Böyle bir etkinlik yani benliğin kendi kendine iletişimi gerçekleşemez çünkü hiçbir anlam ifade etmemektedir. Hiçbir anlam ifade etmez çünkü *hiçbir sonluluğu* yoktur. Zihinsel edimlerin varlığının belirtilmesi gerekmez (genel olarak yalnızca bir varoluşun belirtilebileceğini hatırlayalım) çünkü bu zihinsel edim özne için şimdiki anda hemen mevcuttur.”²²⁴

Bu iki argümanla birlikte Husserl’in ben’in kendisiyle konuşmasını normal konuşmadan ayırdığını fark ederiz. İçsel konuşmada ben’in konuşmadığını sadece kendisini *konusuyormuş gibi* algıladığının altını çizer Husserl. Kelimelerin bir varlığı yoktur. Bu edimler yalnız zihnin yaşamında gözün açılıp kapandığı (*augenblick*) o kısa anda deneyimlenirler.²²⁵

Göstergeler yaşayan şimdinin bu öz-mevcudiyetine yabancılardır; dolayısıyla görüye ve algıya da. Monologda ben’in kendisini kendisine belirtmesine ihtiyaç yoktur çünkü zaten o kendisine kesin ve mutlak bir zorunlulukta doğrudan açıktır. Dolayısıyla işaret eden göstergeler burada fazlalıktır (*superfluous*). İçsel konuşmada mevcudiyetin özdeşliği, *başkalık-olmayan (non-alterity)* ve *fark-olmayan (nondifference)* üzerinden anlaşılır. Mevcudiyet ise birine mutlak yakınlıkta tezahür etmenin enigmasını içerir ve bu enigmanın aydınlığa kavuşması kendi kendine yakınlığın zamansal özüyle irtibatlıdır. Yaşantının öz-mevcudiyeti şimdide vuku bulur ve bu an, bu şimdi, bir göz kırpması gibi bir aracı olarak belirtmelere ihtiyaç duymaksızın ben ile aynı anda yaşanmaktadır.²²⁶

Derrida bu göz kırpma anındaki şimdiyi yani bu mevcudiyeti ve kesinliği anlamaya çalışır. Bu *an* gerçekten de mutlak yakınlığın enigmasını aydınlatılabilir mi? Derrida, Husserl’in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* adlı kitabına giderek burada ortaya koyduğu zaman algısını inceler ve aslında şimdi dediğimiz bu kesin an’a şimdi-olmayanın sürekli eşlik ettiğini gösterir. Kendinin kendi tarafından şimdide algısı ve görüşü herhangi bir *anlamlandırma*dan uzaktır ve bu *anlamlandırmanın* yokluğunda ilksel algı ve görüş “ilkelerin ilkesi” olarak garanti edilir. Derrida, bu şimdiyi veya bu anı eğer basitçe ve ilksel olarak ortaya koyamazsak Husserl’in

²²⁴ Derrida, s. 48. Çeviri bana ait.

²²⁵ Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, s. 108.

²²⁶ Derrida, *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, s. 59.

argümanlarının tehlikeye gireceğini söyler.²²⁷ Eğer şuan dediğimiz şey indirgenemez bir sentez olarak ortaya çıkacaksa o zaman belirtmelerden ve göstergelerden arınmış saf ifade ve anlamın imkanı sorgulanabilir bir hale gelecektir. Derrida bu durumu Husserl'in zamanla ilgili argümanlarını ele alarak ortaya koyar.

Husserl aslında bu göz kırpmaya anına vurgusuyla felsefede hep ilksel olarak ele alınan *mevcut-şuan*'ın (*present-now*) önceliğini korumaya çalışır. Hakikat ve anlam için güvenli zemin fikri felsefe tarihinde içerik değişerek aktarılmıştır. Madde yerine idea, potansiyel yerine aktüel hep öncelenmiş modern felsefede ise bu öz-bilinç olarak ortaya çıkmıştır. Derrida bu ikiliklerin hep biri lehinde karar verilmesinde zaman kavramının ele alınışının önemli bir rol oynadığını söyler. Metafiziğin genel eğilimi değişen dönüşen ve zaman içinde yok olandan ziyade kalıcılık ve sonsuzluk aramasıdır.²²⁸

Bu açıdan 'şuan' denilen anın nasıl bir an olduğunu anlamak önemlidir. Aslında şimdinin mevcudiyeti sürekli olarak *mevcudiyet-olmayan* ve *algı-olmayan* ile birlikte algılanır. Husserl'de *retention* ve *protention* kavramları bu durumu ifade eder: geçmişin hatırası ve geleceğin beklentisiyle süreklilik arz eden bir şimdiden söz edebiliriz. Algıda algılanmayan boyutun mevcut algıya eşlik etmesi gibi, şimdide *şimdi-olmayanlar* da 'şuan'a eşlik ederler. Bunlar arasındaki süreklilik kabul edilirse eğer başka olan, mevcudiyet-olmayan ve açık-seçik olmayanı da şuan'a dahil etmiş oluruz. Göz kırpmada bir süre vardır ve o kısa an bir süreklilik olarak deneyimlenir. Şuan-olmayan böylece şu ana dahil olmuş olur ve başkalığı mevcudiyet ve sunum için bir koşul olarak anlamayı gerektirir.²²⁹ Kendi ile özdeşlik yerine bir *akış (flux)* düşüncesi gelir.²³⁰ Algıyı mümkün kılan şey de geçmiş algıların ve henüz algı-olmayanların mevcut algıya bir süreklilik olarak eşlik etmesiydi. Nesnenin öznesine hep bir veçheden verilmesine rağmen bir bütün olarak algılanabilmesi bu sayededir. Geçmişin hatırasının 'şuan'a eşlik etmesi aslında yitip gidenlerin şimdinin bir yeniden üretimi olarak temsil edilmesidir. Dolayısıyla yaşayan-şimdi farka açılmış olur ve saf içkinlikte bir çeşitlilik oluşur.

²²⁷ Derrida, s. 60-61.

²²⁸ Derrida, s. 63.

²²⁹ Derrida, s. 65.

²³⁰ Derrida, s. 66.

4.1.4. Ses ve Sessizlik

Yalnız zihnin yaşamında gerçekleşen içsel konuşmadaki bu göz kırpmaya ‘an’ı bir akış da olsa içsel konuşma sessizliğini sürdürür. Bu açıdan *ses (voice)* meselesinin üzerine gitmek Derrida için önemlidir. Fenomenolojik sessizlik hem dışsal anlamı hem de ben’in içindeki başkayı indirger. İçsel yaşamda bir iletişimden söz edemeyiz çünkü bir *alter ego* yoktur. Ancak kurgusal olarak bir ikinci kişi varmış gibi yapabiliriz.²³¹ Kendi kendine konuşmada Derrida’nın dikkat çektiği nokta bir anlamda sessizliktir. İçsel sesin dile gelen kelimelerden arındırılması ve sessizliğiyle ön plana çıkarılıp göstergelerin kalabalığından sıyrılması metafizik tarihinde sesin ideal olana yakınlığıyla ilişkilidir. Ses, felsefenin aradığı ideal nesneye aracılık etmeye çok yakındır. İdeallik ancak dünyasal olmayan bir unsur tarafından ifade edilebilir. Şöyle yazar Derrida: “Sadece ampirik olmayan bir bilinç için var olan nesnenin ideallığı, ancak fenomenallığı dünyevi bir forma sahip olmayan bir unsurda ifade edilebilir. *Bu unsurun adı sestir. Ses duyulur.*”²³² Ses göstergeler arasında ideale en yakındır çünkü üretildiği an solan bir mevcudiyete sahiptir. Ama aynı zamanda da ben konuştuğu an kendisini duyar ve ağzından çıkan ifadeler ben’e mutlak yakınlıktadır. İdeal nesneyi kendi içselliği dışına çıkmadan gösteren bir gösterge olarak karşımıza çıkar ses.²³³ Özne’nin kendini duyması, hem duyusal anlamda ses birimlerini duymasını hem de kendi yönelimini anlaması anlamına gelir.

“Kendini konuşurken duymak” Derrida’ya göre kendine has bir *öz-etkilenimi (auto-affection)* beraberinde getirir. Bu öz-etkilenim hem evrensellik ve idealite içerisinde gerçekleşir hem de kendini konuşurken duyan özne kendi ürettiği gösterenler tarafından etkilenebilir.²³⁴ Öz-etkilenimin saf olması görme duyusunda mümkün değildir. Kendini görmek her defasında ben’in dışını da bu görmeye dahil eder. Bu açıdan ses, saf öz-etkilenimin evrenselliği açısından önemli bir fenomendir. Kendini konuşurken duymak içsellik içerisinde bir dışsallık kurar ve kendi mutlak yakınlığında gerçekleşir. Ben’in kendi bedenini dahi indirger. Ampirik bir algıya ya da veriye ihtiyaç yoktur; dış dünyanın dolayımına ihtiyaç yoktur. Ses böylece saf öz-etkilenim olarak üretilmiş olur. Özelliğin de imkanı buradadır. Öz-etkilenim, dünyasal ses ile

²³¹ Derrida, s. 70.

²³² Derrida, s. 76. Çeviri bana ait.

²³³ Derrida, s. 77-78.

²³⁴ Derrida, s. 78.

fenomenolojik sesin birliğini içeren zemindir; aynı zamanda bunların ayrımını da mümkün kılar.²³⁵

Derrida, bu öz-etkilenimin saf olmadığını ortaya çıkarmaya çalışır. Kendini konuşurken duymak, içeride indirgenemez bir açıklık ortaya koyar.²³⁶ Kendine kapalı ve mutlak yakınlıktaki ses de aslında bir tekrardır ve temsildir. Öz-etkilenimden dışladığımız her şey, -uzay, dışarı, dünya, beden- bir farka işaret eder. Ve bu fark, ancak indirgeme yaparak anlaşılabilir. Oysa öz-etkilenim öz-mevcudiyet için zorunluysa o zaman indirgeme mümkün olmayacaktır. Derrida bu noktada *différance* kavramını devreye sokar. *Différance* transandantal öznenin başına gelen değildir tam tersi *différance* özne üretir. Öz-etkilenim, aynılığı bir öz-farklılıkta üretir. Kendi ile ilişkinin aynılığı bir özdeş-olmama durumundan bir farktan doğru mümkün olur.²³⁷ Bu fark, öz-mevcudiyete kendisinden dışladığı her şeyi geri getirir. Bu noktada da *iz* kavramının önemi ortaya çıkar. *İz*, kendi-olmayana olan açıklıktır ve şimdinin dışarıyla ilişkisine işaret eder.²³⁸ Bu dışarıya açıklık, konuşanın kendini duymasını içsellikten çıkarır.

İfade eden göstergeler ile işaret eden göstergeler arasındaki farklar bazen belirgin olurken bazen silinirler. Bu farkların silinmesi bir bulaşma durumudur. Derrida bu bulaşmalar üzerinden saf ifadenin imkansızlığını ortaya koyar ve böylece bilincin de kendine mevcut olma hali tehlikeye girer. Bilinçte her zaman kendi-olmayan birtakım izlere rastlanır.²³⁹ Husserl'in yaşantı dediği zaten bu izlerle doludur. Yönelimsellik, bilincin bir şeye yönelmesi, basitçe özne-nesne ilişkisi değildir. Bu harekette ortaya çıkan yaşantı bir çokluktur. Mevcudiyet böylece şimdi ve burada olmanın dışında anlaşılabilir olur. Mevcudiyet-olmayanlar olarak ona eşlik edenler bunu mümkün kılar. Gösterge ve iz de deneyime nüfuz etmiştir ve bunun ortaya konması transandantal bilinci sorgulanır bir hale getirir.²⁴⁰

²³⁵ Derrida, s. 79.

²³⁶ Derrida, s. 86.

²³⁷ Derrida, s. 82.

²³⁸ Derrida, s. 85.

²³⁹ Zeynep Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", içinde *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, 1. bs (İstanbul: Minör Yayınları, 2013), s. 139.

²⁴⁰ Direk, s. 140.

4.1.5. Kendi ile İlişki'den Sorumluluğa

Derrida özneyi yeniden düşünmek için yapısökümün şart olduğunu dile getirir ve bu anlamda yapısöküme uğratmanın bir sorumluluk olduğunu söyler. Ancak bundan sonra özne diye bir şeyden bahsedebiliriz.²⁴¹ Bu durumda Derrida'nın *Ses ve Fenomen*'de yaptığı bir özne tartışması değildir, ancak böyle bir Husserl okumasıyla öznenin kendisiyle ilişkisi yeniden tartışılabilir ve yeniden düşünülebilir olur. Bir yandan özneyi konuşabilmek için metni bu şekilde ele almak bize yüklenen bir görev gibidir. Diğer bir yandan ise özdeşlik ve ideal anlamın bir *farktan* itibaren düşünülmesi ben'in kendisinde sorumluluğun konu edilmesini mümkün kılar.

Kendi ile ilişkinin basit bir özdeşlik olmak yerine başka ile ilişkinin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. Derrida için ben'in kendisi öz-mevcudiyet değil, bir *différance* sürecidir.²⁴² Kendisine öz yakınlıkta olan ben en nihayetinde kendisine atıfta bulunur ve bu durum mevcudiyetin bir atıf ilişkisinin üzerinden gerçekleştiğini gösterir.²⁴³ Ben'in kendisiyle ilişkiselliği öz mevcudiyete imkan sağlayan olarak ortaya çıkar. Bu durumda ben'in sahip olduğu tekilliği bir atomun tekilliği gibi düşünmemek gerekir. Nitekim Derrida şöyle söyler:

“‘Kim’in tekilliği, kendisiyle özdeş olacak bir şeyin bireyselliği değildir, bir atom değildir. Başkasına cevap vermek için kendini bir araya getirirken kendini yerinden eden ya da bölen bir tekilliktir, çağrısı bir şekilde kendisiyle özdeşleşmesinden önce gelir, çünkü bu çağrıya *sadece* cevap verebilirim, zaten cevap vermişimdir, ‘hayır’ cevabını verdiğimi düşünsem bile.”²⁴⁴

‘Kim?’ sorusunun cevabında kendini birlik olarak kendinde toplarken aynı zamanda kendini yerinden eden bir tekillik vardır. Ben’e ‘dışarıdan’ gelen çağrı ya da ses her zaman kendi ile özdeşliği önceler durumdadır. Ben kendi özdeşliğinden önce de zaten kendisiyle diyalog halindedir. Bu diyalog ben'in kendi ile ilişkisine duyusal olanı veya dünyasal olanı katar ve onu bir dolayım olarak ortaya koyar. Kendi ile konuşmada saf ifadenin imkansızlığı ben'in kendisine apaçık olarak verilen güvenli bölgeyi tehlikeye sokar. Mevcudiyetin ve şimdinin otoritesi böylece sorgulamaya açılmış olur. Derrida

²⁴¹ Derrida, “‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, s. 108.

²⁴² Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 459.

²⁴³ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, ss. 290-291.

²⁴⁴ Derrida, “‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, ss. 100-101. Çeviri bana ait.

sorumluluktan bahsedebilmemiz için özneyi özne yapan bu ‘özel’ özelliklerin sorgulanması gerektiğini söyler.²⁴⁵

Ben’in kendisiyle konuşmasının bir monolog değil de diyalog olması onu sorumluluk alanına taşır. Yalnız zihnin yaşamında böyle bir imkan yoktur. Kendi kendine konuşmada ifadenin açık ve seçik olarak belirmesi tartışmaya kapalı bir alan yaratırken ben’in kendi ifadelerine olan yakınlığı bir kesinlik arz eder. Bu kesinlikte sorgulamaya yer yoktur. Aslında bu yaşam son derece hesaplanabilir ve karar verilebilir bir yaşamdır. Oysa kendi ile ilişki Derrida’nın belirttiği gibi *différance*, başkalık veya *iz* olarak anlaşılabilir.²⁴⁶

Ben özne olmadan önce sorumludur. Öznenin otonom bir birey olmasından önce, şimdi ve burada olmasından önce ben sorumluluğa çağırılmıştır. Kendi ile konuşmayı monolog değil de diyalog olarak düşündüğümüzde ben’in özdeşliği yerine bir çokluk alanı açılır. Yönelimsel hareketin muğlaklığı sadece öznenin nesnesine ulaşmasında değil öznenin kendi kendisiyle ilişkisinde de korunur. Bu muğlaklık sorumluluğu ben’in ben olmasından önce, kendiyile özdeşliğinden önce ortaya çıkarır. Yalnız zihnin yaşamında her şeyin ben’in kendisine apaçık olduğu fikri tartışılabilir hale gelir. Ben, tıpkı başka ben’lerle beraber olduğu gibi kendisiyle de beraberdir ve kendisiyle de diyalog halindedir. Ben’in kendisiyle ilişkisinde *fark* ve *iz*, kendine mevcut olma halinin imkansızlığında sorumluluğu düşünülür kılar. Derrida’ya göre sorumluluk, aklın ilkelerinin ve hesaplamaların ötesinde bir aşırılık olarak ortaya çıkar. Sorumluluk, hesaplanamaz ve karar verilemezdir.²⁴⁷ Derrida’nın bir öznenin önce sorumluluğu düşünmesinde şüphesiz etkili olan Levinas’ın öznellik anlayışıdır. Levinas’ta sorumluluk bir yandan ben’i kuşatarak ve yerinden ederek onu tözsüzleştirirken diğer yandan öznelliğini ortaya koyarak biricikliğini kazanmasını sağlayan olarak ortaya çıkar.

4.2. Başkası ile İlişki

Başkası ile ilişki bu bölümde Levinas’ın ben’in kendi içselliğini ve öznel-arasılığını nasıl tartıştığı üzerinden ortaya konulup *radikal başkalık* olarak somutlaştırdığı *yüz* kavramı bağlamında ele alınacaktır. Yüz aslında algısal olandan etik olana geçiş için

²⁴⁵ Derrida, s. 109.

²⁴⁶ Derrida, s. 100.

²⁴⁷ Derrida, s. 108.

çok önemli bir noktada durur. '*Algı ve Verilmişlik*' bölümünde de gösterdiğimiz üzere nesne bilince hep bir veçheden verilir ve bu anlamda da tezahür edene hep bir görünmezlik eşlik etmektedir. Yüz, başkası söz konusu olduğunda algısal olarak karşımıza çıkan ilk şeydir. Başkası hem bu yüzde temsil edilir hem de algısal olanın ötesine geçerek bu temsili aşar. Başkası ile karşılaşmada yüz bir yandan en görünen olarak ortaya çıkarken bir yandan da görünürlüğü bir görünmezlik olarak ima eder. Bu açıdan bir sınır fenomeni olarak yüz, etik alanı da harekete geçirendir.

Ancak başkasıyla ilişkinin en radikal haline işaret eden yüz kavramından önce Levinas'ın ben'in sınırlarını nasıl ele aldığını ve başkasına giden yolu buralardan nasıl geçirdiğine işaret etmek önemlidir. Zira başkalık Levinas'ın düşüncesinde sadece başka insanlar söz konusu olduğunda değil ben'in kendi içsellikinde de ortaya çıkar. Levinas'ta kendilik alanı, başka'ya doğru olan aşkınlık hareketinin gerçekleşebilmesi açısından önemli bir noktada durur. Ben'in kendi içsellik alanı ancak dışarıyla olan mesafesini koruduğunda başka'ya mutlak bir yöneliş mümkün hale gelir. Bu bölümde ben'in sınırları dünyadaki elementlerle ve nesnelerle olan ilişki bakımından ele alındıktan sonra ben'in diğer öznelerle ilişkisi özneler-arasılık kavramı üzerinden tartışılacaktır. Husserl'de başka ben'in kuruluşu ve Heidegger'de *Herkes* dünyası Levinas'ın başkasının yüzünü etik olarak ortaya koymasında önemli birer role sahiptirler. Bu açıdan Husserl ve Heidegger'in başka ben ve başka Dasein'la ilgili tartışmalarına yer verilecektir. Son olarak radikal başkalık olarak ortaya çıkan *yüz* '*fenomenolojisi*' tartışmaya açılacaktır. Yüz Levinas'ta tematize ve temsil edilemeyen bir kavram olarak ortaya çıkar. Yüz ile karşılaşma başkası ile karşılaşmanın en radikal halidir.

4.2.1. Başkalık Olarak Ben'in İçsellik

Levinas'ın düşüncesi ontoloji temelli felsefeye karşı çıkar zira onun için varlık aynı'nın alanında kalmak anlamına gelir. *Varlıkbilim Temel midir?* adlı metninde bu konuyu ele alan Levinas'a göre ontoloji Husserl ve Heidegger ile birlikte artık sadece kuramsal bir bakış açısını temsil etmez, daha ziyade insanı ve davranışlarını temel alır. Varlığı anlamak ve hakikati dile getirme çabası insanın yaşamında görünür hale gelmiştir ve bu da Levinas'a göre ontolojinin bir yeniliğidir.²⁴⁸ Yine de Levinas bu

²⁴⁸ Emmanuel Levinas, "Varlıkbilim Temel midir?", içinde *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 77.

metnin devamında Heidegger'i eleştirir ve ontolojinin aslında başkasını ele alırken onu aynıya indirgediğinin altını çizer. Bir sonraki bölümde de ele alacağımız üzere Levinas hem Husserl'in '*başka ben*'ini hem de Heidegger'in *Herkes* dünyasını aşarak yüz kavramına gidecektir. Bu geçişin öncesindeyse Levinas için kendilik alanını tartışmaya açmak önemlidir. Varlığın ağırlığından kurtulmak her ne kadar başkalık sayesinde mümkün olsa da bu ağırlıkla kuşatılmış ben'in sınırlarını ortaya koymak Levinas düşüncesi açısından önemlidir.

Levinas'a göre insan kendi varlığına çakılmışlığından kaçmak ister. Bu varoluşun ağırlığı, ölüm korkusundan çok ben'in kendisine fazla gelmesini ifade eder. Bundan dolayı bu kendinden bir *kaçıştır* Levinas'a göre. Ben kendi zincirlerinden ve kendi varlığından çıkarak kendi özdeşliğini kırar.²⁴⁹ Levinas için bu kaçışı gerçekten mümkün kılan ise başkasına karşı olan sorumluluktur. İleride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere *Var'ın (il y a)* korku dolu ağırlığının ötesine ancak başkasından gelen bu sorumluluk sayesinde geçilebilir. *Başkası için olma* ego'nun kendi varlığından sıyrılıp o ağırlığı üzerinden atması ve sorumluluğun yüküyle yüklenmesidir.²⁵⁰ Öznenin kendi içine dönmesini ve bu özdeşlik alanında kalmasını ise Levinas *hipostaz* olarak adlandırır. *Var (il y a)*, bu *hipostaz*'ın gerçekleşmesinin zemini olarak ben'in kendi varoluşuna sürekli döndüğü ve herhangi bir başkalıktan söz edilemeyen bir aşamaya işaret eder. Özne burada henüz özne olma sürecine girmemiştir. Özne olmak ancak bu kendine çakılmışlığın başkalık tarafından nihayete erdirilmesiyle mümkün olur. Ben'in kendisini başka olana açması kendisinden radikal bir kopuşu beraberinde getirir. Fenomenolojinin ve ontolojinin aksine bu kopuş Levinas'ta aşkınlığa doğru gidişe işaret eder.

Levinas *Kaçış Üstüne* adlı metninde aşkınlık hareketinden bahseder. Bu aşkınlık hareketi ben'in çakılı olduğu kendisinden bir kaçışı ifade eder. Bu kaçış benliğin bütünüyle terk edilmesi değil, ben'in varlığının dışına doğru bir harekette bulunmasıdır. Bu noktada ben hem kendi varlığıyla ilişkiyi hem de dışarıyla ilişkiyi sürdürmeye devam eder. Ben'in kendisiyle olan ilişkisinde Levinas'ın *idem* ile *ipse* arasında yaptığı ayrımı anlamak önemlidir. Levinas için ben'in kendisi ile ilişkisi bir *özdeşlik (identité)* ilişkisi değildir. Kendilik, *ipséité* olarak düşünülür. Bu şekilde

²⁴⁹ Emmanuel Levinas, *On Escape: De l'évasion*, çev. Bettina Bergo, 1. bs (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), s. 55.

²⁵⁰ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 169.

düşünülmesi ben'in kendisiyle ilişkisine çoklu bir boyut kazandırır. Zeynep Direk şöyle belirtir: “Başka bir deyişle hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum.”²⁵¹ *Idem* ile *ipse* arasında bu şekilde ayırım yapmak özneyi kendisinden başka olarak anlamaya imkan tanır. Sorumluluk tam da bu kendinden başka olmak imkanı içerisinde mümkün olur. Ben'in başkayı kendisiyle özdeş bir hale getirmesi etik ilişkiyi ortadan kaldırır. Bu açıdan Levinas ben ve başkasının mutlak olarak ayrı olması gerektiğini söyler. Bu başkalık ben'in kendisinden başka olması anlamında da anlaşılabilir. Nitekim ben'in kendisi ile arasında ortaya çıkan bu ikilik farklı bir öznellik anlayışını da beraberinde getirir.²⁵² Ancak kendinden başka olan ben başka'ya açık bir hale gelebilir. Sonsuz fikri Levinas için bu açıdan önemlidir. Sonsuz fikrinin sonlu öznedeki bulunması, aşırı olanın az olanda yer edebilmesi anlamına gelir ve etik öznenin imkanı buradadır. Başkasının başkalığı ben'in kendi başkalığı ile sonsuz fikri üzerinden ilişkilendirir.²⁵³

Başkası ile ilişkinin ön koşulunda başkaya doğru açılacak olan bir içsellik alanı vardır. Levinas'a göre bu içsellik, ayrı ve yalnız ben'in başkasından tamamen habersiz olduğu ama onu karşılamaya da son derece hazır bulunduğu bir alana işaret eder.²⁵⁴ Bu içsellik bir soyutlama ve özneyi dünyadan koparma değildir. Tam aksine Levinas bu içsel alan sayesinde özneyi tüm somutluğuyla ele alır. Levinas başkanın filozofu olarak dışsallığa vurgu yapar ve bütünleştirici düşüncenin karşısında yer alır. Öznelliği başkasından itibaren ortaya koyar ve ego merkezli her türlü düşüncüyü eleştirir. Bu durumda Levinas için *içsellik*, *ego* ve *ayrık ben* gibi temaların ne anlama geldikleri son derece önemlidir. Zira başkayı ve dışsallığı ön plana çıkaran Levinas'ın aynılık alanı ve içsellikle ilgili ortaya koydukları başkalık alanından bağımsız olarak düşünülemez. En nihayetinde içsellik ve ego'nun ayrık yapısı başkasını buyur edebilme alanı olarak ortaya çıkmaktadır.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas başka ve aynının radikal ayrılığına dikkat çeker ve ben'in başkasından ve kendisinden talep ettiklerinin karşılaştırılamaz olduğunu söyler. Bu ahlaki açıdan metafizik bir asimetri ortaya çıkarır. Ben açısından başkanın ve kendisinin deneyiminin bu radikal farklılığı bütünlüğü de imkansız kılar. Son derece

²⁵¹ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 141.

²⁵² Direk, s. 142.

²⁵³ Direk, s. 143.

²⁵⁴ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), s. 166.

farklı olan kendilik deneyimi aynının alanıdır ve aynının bu ayrılığı ben'in öznel-
arası deneyimini de mümkün kılan sonsuz ve aşkınlığın zeminine işaret eder. Levinas
aynının alanını radikal bir çokluk olarak ortaya koyar ve ben'i başkasıyla ilişkisinde
anlamanın yanı sıra onu tek başına da ele alır.²⁵⁵ Levinas buna *benliğin psişizmi* der.
Bu açıdan Levinas düşüncesinde içsel yaşamın çokluk fikriyle bir irtibatı vardır. İçsel
yaşam gerçekliğin çoğulluk olarak ortaya çıkmasını sağlar. İçsellik aşkınlığın
gerçekleştiği yerdir. Heidegger için Dasein kendi imkanlarını gerçekleştirirken kendi
projeksiyonlarına sahiptir. Dasein ontolojik olarak *dünya-içinde-varlık* olduğu için
aşkınlığı zaten kendisinde içerir. Bunun için başka olana ihtiyaç duymaz.²⁵⁶ Buna
karşın Levinas'a göre aynının bir egotizmi vardır ve kendilik dünyayla bir *keyif alma*
ilişkisi kurar. Etik ilişki bunların kesintiye uğratılmasıyla ortaya çıkar. İhtiyacın
ötesinde olan etik ilişki başkasına cömertlikte ortaya çıkar. Burada insanı eylemeye
yönelten başkası için arzudur. Bu da insanın kendi ego alanının aşılmasını mümkün
kılar.²⁵⁷ Başkası içsel yaşamı sorgulanabilir kılar ve bu içselliğin aşılması başkasının
ben'e duyduğu ihtiyaç değil, ben'in başkasına arzu ile yönelmesidir. Kesintiye
uğrayan ayrık ben'in içselliğinden ne anlaşıldığı bu açıdan önemlidir. Levinas'a göre
insanın nesneyle kurduğu ilişki de etik bir ilişkidir. Nesne biz ona karşı nasıl durursak
duralım kendisini bize anlatır, bize ifşa eder. Nesnenin bu tezahürü aynılık alanında
bir temsil değil, kendisini ifade etmesidir.²⁵⁸ Bu kendini ifade edişte hep bir fazlalık
vardır.

Bu içsellik alanını anlayabilmek için Levinas ben'in şeylerle olan ilişkisini inceler.
Burada Levinas'ın karşı çıktığı Heidegger'in Dasein'ı dünyayla daha çok bir ihtiyaç
ilişkisi içerisinde ele almasıdır. Dasein dünya içinde var olan olarak araçlara sahiptir
ve bunlar el altındadır. Bu şekilde ihtiyaç üzerinden kurulan ilişki Dasein'ı dünya ile
ilişkisinde yetersiz olarak ortaya koyar ve ayrık bir ben'den bahsetmek dolayısıyla da
etik ilişkinin kesintiye uğratacağı bir benlik alanından söz etmek imkansız olur.²⁵⁹
Oysa Levinas için dünyayla ilişki ihtiyaç üzerinden değil *keyif alma* üzerinden kurulur.
Açlık ihtiyaç olmasına rağmen, yemek yemek bir keyif alma edimi içerir. Başka olanı
aynıya dönüştüren beslenme olayında başka *keyif alma* olarak ben'e verilir. Ben'in

²⁵⁵ James R. Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, 1. bs
(United States of America: Northwestern University Press, 2015), s. 41.

²⁵⁶ Mensch, s. 44-45.

²⁵⁷ Mensch, s. 74.

²⁵⁸ Mensch, s. 49.

²⁵⁹ Mensch, s. 75.

başka ile olan bu ilişkisi yaşamın bir *keyif alma* olarak tezahür etmesini sağlar. İnsanın yaşamı bu şeylerden fayda sağlayarak değil ama onların keyif verdiğinin bilincine vararak sürer.²⁶⁰ Nitekim Levinas şöyle der:

“Üzerinden yaşadığımız şeyler, Heideggerci anlamda araçlar, hatta aletler değildir. Varoluşları, onları çekiç, iğne veya makinelerin varoluşuna sahip olarak tanımlayan faydacı şematizm tarafından tüketilmez. Onlar her zaman belli bir ölçüde -ve hatta çekiçler, iğneler ve makineler bile- kendilerini ‘tat almaya’ sunan, zaten süslenmiş, bezenmiş keyif almanın nesneleridir.”²⁶¹

Şeylerle kurulan ilişkinin bir ihtiyaç ilişkisinden çıkıp *keyif alma* ilişkisine evrilmesi insanı bağımsızlaştıran şeydir. Artık ihtiyaçlarımız karşılandığından bundan keyif alırız ve bu aynı zamanda bizi bağımsız bir hale de getirir. İhtiyaçlar her ne kadar insanı bir şeylere bağımlı hale getiriyor gibi görünseler de Levinas aslında bunun tam tersini iddia eder: insanın bu bağımlılıkları üzerinde bir kapasitesi vardır. İhtiyaçlarını tatmin etme yetisi insanı daha da bağımsız hale getirir.²⁶²

4.2.1.1. Bedenin İmkanları

Hem *ihtiyaç* ve *keyif alma*nın hem de yüz kavramının etik ile ilişkisi düşünüldüğünde Levinas’ın bedene sahip olmayı nasıl ele aldığı önemlidir. Beden bir yandan bizi ben’in içsel tekilliğine ulaştırırken diğer bir yandan da etik alanı mümkün kılar. Bunu bir yandan içselliğin sınırlarını belirleyerek ve tamamen ayrık ben’in biricikliğini ortaya koyarak yaparken bir yandan da yüzün sadece algısal olanla sınırlı kalmayıp onu aşarak düşünülmesini sağlar. Levinas’a göre bedenin dünyayla ilişkisi bir muhtaçlık ilişkisidir ve bedene sahip olma temsilden önce gelir. İnsan bedensel anlamda dünyaya ve nimetlerine muhtaçtır.²⁶³ Bu bedenlenme biriciktir; başkası ben’in yerine yemek yiyemez ya da bir çiçeği koklayamaz. Bedenin bu yeri doldurulamazlığı ve bu tecrübenin biricikliği Levinas’a göre yaşarken içinden geçtiğimiz elementlerle ilişkimizde ortaya çıkar. Özne dünyayı temsil ederken aynı zamanda onu içerdigi için karşılıklı bir belirlenim ortaya çıkar. Özne dünyayı anlam vererek belirlerken dünya da öznenin koşullarını belirler. Bu ilişki ben’in bedenselliği sayesinde bu şekilde ortaya çıkar. Beden hem bu dünyayı içerir, onun elementlerinin

²⁶⁰ Mensch, s. 75.

²⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1961), s. 110.

²⁶² Mensch, 76-77.

²⁶³ Mensch, s. 82.

içinden geçer hem de bu elementler onu belirler.²⁶⁴ Nitekim Levinas şöyle der: “Öznenin temsil ettiği şey aynı zamanda onun bir özne olarak faaliyetini destekleyen ve besleyen şeydir.”²⁶⁵

Dolayısıyla insanın elementlerle ilişkisi de *keyif almada* somutlaşır. Elementler sahip olunamayan, içerilemeyen ve bir sistem içerisinde tüketilemeyenler olarak ortaya çıkarlar. Hava, toprak, gökyüzü gibi elementler bize sadece bir açıdan verilirler. Husserl için bir nesneyle karşılaşmada oluşan perspektiflenmeler algı edimleri için çok önemlidir. Elementlerde ise böyle bir perspektiflenme ortaya çıkmaz. Rüzgarı sadece bir kenarından hissedirim ya da havanın içinden geçerim. Bu yüzden bu elementler temsil edilebilir olmaktan çok öte ben’in içinde *yıkandığı (bathing)* elementlerdir. Nitekim Levinas şöyle der: “Dolayısıyla elementin bize hiçbir yerden gelmediğini söyleyebiliriz; bize sunduğu taraf bir nesne belirlemez, tamamen anonim kalır. O, rüzgârdır, topraktır, denizdir, gökyüzüdür, havadır.”²⁶⁶

Onları birer nesne olarak algılamaktan ziyade onlarla kurulan ilişki *keyif alma* olarak açığa çıkar. Bu da aslında etik ile bedenli olmanın ilişkisini ortaya koyar. Zira Levinas’a göre etik tam da *keyif almanın* kesintiye uğramasıyla mümkün olabilir.²⁶⁷

Bedene sahip olmanın etikle ilişkisi bu noktada ortaya çıkar. Beden temsil edilemezdir ve bir tekillığe sahiptir. Sadece bir ben’e aittir ve bu temsil edilmezlik bedendeki *fazlayı* oluşturan şeydir. Ben’in bedensel işlevini sadece kendisi yerine getirebilir. Bu tekillik ben’in içselliğini de ortaya koyar. Ego’nun kendiliğinin (*ipseity*) temelinde böyle bir beden anlayışı vardır. Perspektifsel olarak görünmeyen hava, su, toprak, gökyüzü gibi elementlerin deneyimi bir ihtiyacı gidermek üzerinden değil bu unsurlarla birlikte yaşayarak gerçekleşir. Bu deneyimler bedene has bir şekilde gerçekleşirler ve bu da onları biricik yapar. Beden ve bedenin ihtiyaçları ego ve kendilik alanında zaten içerilirler.²⁶⁸ Bedensel olarak nasıl bir yerde durup bir açıdan dünyaya yönelebiliyorsak içsel olarak da bu böyledir. İçsellik de bu anlamda son derece biricik ve tektir. Nasıl ben’in işgal ettiği o yerde başka bir ben gidip duramıyorsa içsellik alanı da benzer bir şekilde başkasına kapalıdır. *Keyif almada* ben,

²⁶⁴ Mensch, s. 83.

²⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1961), s. 130. Çeviri bana ait.

²⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1961), s. 132. Çeviri bana ait.

²⁶⁷ Mensch, s. 84-85.

²⁶⁸ Mensch, s. 87.

kendi kim oluşunu elde eder, çünkü bu içselleşme bedene sahip olma yoluyla mümkün olur. Yemek yemek bu durumu somutlaştırır: ben bir şey yediğinde o yemek artık onun olur ve bu deneyim kamusal alandan çekilir. Kimsenin bunu ben'in yerine gerçekleştiremeyecek olması ben'e kendisine ait içsel bir alan açar. Bu anlamda bedensel duyular özel ve içsel alanı belirler. Hissedilen sıcak hava, yenilen yemek ya da içilen su masanın üzerinde duran bir kitap gibi ortak nesneler değildir.²⁶⁹ Kısacası keyif alma başkasına açıklığı bulacağımız ayırık ben'i ortaya koymuş olur. Nitekim Levinas şöyle der:

“Keyif almada egoist varlığın kalbi atar. Keyif alma, içinde yaşadığı içeriklerle meşgul olarak ayırır. Ayrılık bu angajmanın olumlu bir eseri olarak ortaya çıkar; mekânsal bir uzaklaştırma gibi basit bir bölünmeden kaynaklanmaz. Ayrı olmak, kendi evinde olmaktır. Ama kendi evinde olmak ...'dan yaşamak, elemental olandan keyif almaktır.”²⁷⁰

Bu açıdan Levinas, Husserl'in özne-nesne ilişkisini ele alış şeklinden uzaklaşır. Husserl yönelimsellik kavramıyla bilinç ile nesne arasındaki ilişkiyi nesneleştirici edim üzerinden ortaya koyar. Nesneleştirici edim algının çoklu yapısını, duyumda bilince verilen nesnenin farklı tezahürlerini bir olarak sunmayı sağlar. Duyumlarımızı değil, nesnenin kendisini görürüz ve algılarız. Böylece nesneleştirici edim sayesinde bize perspektifler çokluğu olarak verilen nesneleri bir ve tek olarak algılamamız mümkün olur.²⁷¹ Levinas içinse duyarlılık (*sensibility*) tam tersine nesneleştirici edimin konusu olamaz. Duyularımızla temsili bir ilişki yerine Levinas bu duyuların bizi etkilediğini (*affect*) söyler. Mesela bir şeftaliyi ısırdığımızda o, ben için bir nesne olmaktan ziyade tam olarak temsil edilemeyen ama ben'i etkileyen bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Kendisini belirli açılardan göstermez, perspektif olarak görünmez. Elementlerle olan bu ilişki nesnel olmayan ve temsilden önce gelen bir ilişkidir. Nesneleştirici edimin birlik olarak kurduğu nesne yerine kendinde olduğu şekliyle deneyimlenen bir gerçeklik vardır. Duyulur olanın ben'i bu şekilde etkilemesi genellikle keyif vericidir. Duyarlılık *keyif alma* olarak elementlerle olan ilişkimizi kurar. Platon, beden ve ihtiyaçlarından tamamen ayrılması gereken bir insan ortaya koyarken Levinas, *keyif alma*'nın bedenselliğine vurgu yapar ve ego'nun kendi içsel

²⁶⁹ Mensch, s. 90.

²⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1961), s. 147.

²⁷¹ Mensch, s. 79.

kimliğinde başka olanla bu ilişkisinin temel olduğunu söyler.²⁷² Bu anlamda duyarlılık içsel bir ayrışmayı beraberinde getirir. Ben yalnızca bu keyif alma içinde biricik bir hale gelir. Başkasına açıklığı tam da böyle bir noktadan sağlanır.

Bu noktada iki bedenın karşılaşmasını yüz yüze gelmek üzerinden ele almamız mümkündür. Bu karşılaşmada bedenin belki de en görünür yeri olarak yüz, çoğu zaman algısal perspektiflenmeyi aşar ve görünmezi ima eder. Bu her bedenin kendi içsellliğini ve biricikliğini ortaya koymasına sayesinde olur. Bu içsellik biriciklik olarak yüzün berisinde kalır. Bu açıdan yüz ikili yapıyı muhafaza eder. Hem ampiriktir hem de duyuşal olanı aşar; hem imgesel ve duyuşal bir boyutu vardır hem de bunlardan önce yüz ifadedir, sözdür. Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik*'te belirttiğı üzere bedensel olmayan yüz, bedensel yüze mecburdur.²⁷³ Burada Derrida her ne kadar Levinas'ın yüz metafiziğine eleştirel yaklaşıp da yüzün sonsuzluğu ile bedenin sonluluğı arasındaki ayrılmaz ilişkiyi göstermesi bizim burada yaptığımız beden tartışması açısından son derece önemlidir. Derrida'ya göre yüz aynılığı da başkalığı da içinde barındırır aksi halde buradan bir başkalık etiğı çıkması mümkün değildir. Yüz yüze ilişki de bu anlamda hem bedensel boyuta hem de bir aşkınlık boyutuna sahiptir. Beden böylece hem kendiliğın biricikliğini ortaya koymasına bakımından hem de yüzün taşıyıcısı olarak duyuşal olanın ötesine işaret ederek ele alınmış olur.

4.2.2. Ben'in Özneler-arasıılığı

Yönelimsellik konuksever bir açıdan düşünüldüğünde başkasına olan yöneliş ona dair bilgi edinmekten çok daha öteye gider ve etik bir anlam ortaya çıkar.²⁷⁴ Yönelimsellik, başkası söz konusu olduğunda aynı'yı yani ben'i sonsuz olana açar ve ben'in öznelliğini etik bir boyuta taşır. Levinas'ın yönelimselliğı bu boyuta taşımasında etkili iki düşünür Husserl ve Heidegger'dir. Husserl'in başka benleri nasıl ele aldığı ve özneler-arasıılık kavramı; Heidegger'in ise *Herkes* kavramsallaştırması Levinas'ın fenomenolojiyi etik olana götürmesinde önemli yere sahiptir. Öznenin başka nesnelerle ve kendisiyle ilişkisi onu bir töz olarak düşünmemizin önüne geçerken başkalarıyla olan ilişkisi bu durumu daha da radikal bir hale getirir. Başkasıyla olan ilişkimizin bir nesne ile olan ilişkimizle aynı olamayacağını belirten Husserl'dir.

²⁷² Mensch, s. 87.

²⁷³ Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme", içinde *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalın, 1. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), s. 154-155.

²⁷⁴ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 252.

Husserl her ne kadar *alter ego*, *tamalgı* ya da *çiftleme* (*paarung*) kavramlarıyla başkasının bende içselleştirildiği bir durum ortaya koysa da özellikle özneler-arasılığı ön plana çıkararak başkalığın düşünülmesinde yol açıcı olmuştur. Heidegger ise tek tek bireysel özneler oluşturduğu bir özneler-arasılık yerine birlikte-varolma'yı (*Mitsein*) ortaya koyar ve başka Dasein'ları Dasein'ın kendi varoluşuyla birlikte düşünmemizi sağlar.

4.2.2.1. Husserl'de 'Başka Ben'

Husserl'de başka benler birer *alter ego* yani *ben'in bir diğeri* olarak kurulur. Böyle bir kuruluşa başkanın aynıya indirgenmesi söz konusudur. Husserl için başkası hem bir nesne hem de bir özne olarak ortaya çıkar. Başkası bir yandan bu dünyada deneyimlenen diğer nesneler gibi bir nesnedir diğer bir yandansa bu dünyayı deneyimleyen bir öznedir. Başkasının bu şekilde hem özne hem nesne olarak ortaya çıkması Husserl'de ortak ve nesnel bir şekilde özneler-arası dünyanın kurulmasını sağlar. Herkes tarafından ulaşılabilir olan bu özneler-arasılık ego'nun saf bilinç yaşamında onun deneyimine açık olmaya devam eder.²⁷⁵ Husserl için başkasının deneyimi *ego'nun içkinliğinden başkasının aşkınlığına* doğru gerçekleşen bir harekettir.²⁷⁶ Nitekim Husserl *ego-olmayan* yabancının deneyimini '*içkin aşkınlık*' olarak tanımlar. *Primordial dünya* başka egoların kurulduğu dünyadır ve nesnel bir alan olarak ortaya çıkar. Başka-ego'nun deneyimi ego'nun aynılık alanında başkasına dair sonsuz bir alan açar.²⁷⁷ Bunun yanı sıra Husserl'de başkasının kuruluşu ben'in kendisiyle analogi kurmasıyla da gerçekleşir. Ben kendi fiziksel koşullarından ve kendi beden algısından hareketle bir başkasını algılayabilir. Husserl buna *tam algı analogisi* der.²⁷⁸ Başkasının kuruluşunda Husserl'in kullandığı bir diğer kavram ileride ele alacağımız empati kavramı için de önemli bir yere sahip olan *çiftlemedir* (*paarung*). Başkasının bedenine ulaşımı olmadığından ego, tamalgıyla birlikte kendi bedeniyle bir anaoloji kurarken diğer bir yandan da *çiftleme* ile *alter ego* ile bir benzerlik yakalaması mümkün olur.²⁷⁹ Böylece başkası ben'in bir modifikasyonu olarak kurulur.²⁸⁰

²⁷⁵ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 91.

²⁷⁶ Husserl, s. 89.

²⁷⁷ Husserl, s. 106-107.

²⁷⁸ Husserl, s. 111.

²⁷⁹ Husserl, s. 112.

²⁸⁰ Husserl, s. 115.

Husserl'in başkasını bu şekilde ele alışı her ne kadar bir içselleştirme olarak karşımıza çıksa da aşkınlığa ve başkalığa yaptığı vurgu önemlidir. Başkasının kuruluşunda aşkınlığın en nihayetinde bir içkinlik olarak ele alınması bir aynılaştırma hareketini beraberinde getirir. Husserl'in bu çabası başkasına dair olan *fazlayı* daha da aşikar kılar. Başkası burada ben'in içkinliğine indirgenmiş olur ancak bu indirgeme başkasının deneyiminin bir nesneye nazaran çok daha karmaşık olduğunu gösterir. Husserl için bir nesnenin algısında -daha önce söz edildiği üzere- son derece karmaşık bir düzen vardır. Bir nesne çoklu bir yapıda algıya verilir ve bu algı sürecine perspektiflenmeler, arka plan, şimdi geçmiş ve gelecek algıya eşlik eder. Başkası söz konusu olduğunda ise bütün bunlara ek olarak başkasının kendi içsel hayatı, beklentileri, geçmişi ve şimdisi de dahil olur. Bu alan ben'e verili bir alan değildir. Ben'in tamamen dışarıdan tanıklık edebildiği bir alandır. Bu tanıklık ise sadece konuşma ile paylaşılabılır olur. Levinas'ın da belirttiği üzere: "Ve Husserl'in düşüncesi, Aynı'dan kaçan Öteki'nin saklanabileceği bütün ufukları didik didik eder."²⁸¹

Derrida *Şiddet ve Metafizik* adlı yazısında Husserl'in başkasını analogik olarak ele almasının etik bir boyutu olduğunu dile getirir. Başkaya ihtimam gösterme konusunda Husserl ve Levinas'ın oldukça yakın olduklarını söyleyen Derrida'ya göre Husserl, başkayı aynıya indirgemez.²⁸² Husserl başkasıyla ilişkiyi erişilemez olarak erişilebilir şeklinde ifade ederken Levinas bunu yüz-yüze ilişki olarak düşünür. Levinas'ta başkayla karşılaşma en radikal şekliyle ele alınır. Başkayla karşılaşma kendindeki başkalığın da koşuludur. Bu karşılaşma temsil edilemez ve aynı'ya indirgenemezdir. Kendinin kendinden geri dönüşsüz bir çıkışı olarak ortaya konan bu karşılaşma başkasıyla yüz yüze ilişkide görünür olur.²⁸³

4.2.2.2. Heidegger'de 'Herkes' ve Birlikte-varolma

Husserl'in epistemolojik açıdan kurmaya çalıştığı 'bakışan ben'i Heidegger Dasein ve başka Dasein'lar arasındaki ilişkiyle ontolojik açıdan ele alır. Dasein diğer Dasein'lar ile *birlikte-varolma* hali içerisinde ve bu birliktelik özneler-arası dünyayı kurucu nitelikte değil Dasein'ın varoluşuna içkin bir şekilde gerçekleşir. Empatinin de koşulu olan *birlikte-varolma* hali Dasein'ın *herkes* dünyasında olmasıyla birlikte ele alınır.

²⁸¹ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, 1. bs (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), s. 128.

²⁸² Derrida, "Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme", s. 164.

²⁸³ Derrida, s. 128-129.

Varlık ve Zaman'daki bu bölüm özneler-arasılığı aşması ve başkasıyla ilişkiyi ontolojik açıdan ele alması açısından önemlidir. Böylece Husserl'de epistemolojik zeminden sorulan başkasına ilişkin soru, ontolojik bir zemine geçmiştir. Levinas da bu iki zemini yüz kavramıyla aşacak ve etik alana ulaşacaktır.

Herkes dünyası Dasein'ın başka Dasein'larla olan ontolojik ortaklığını ortaya koyarken Dasein'ın kendini diğerlerinden tefrik edemediği bir alanı ifade eder. Heidegger'in *herkes* kavramsallaştırmasıyla Husserl'den miras aldığı yönelimsellik fikrini insanın mevcudiyetinde somutlaştırdığı söylenebilir. Heidegger'e göre Dasein'ın *kim* oluşu başkalarının birlikte-Dasein'ı ile yakından ilişkilidir.²⁸⁴ Genel olarak kimdir sorusunun öznenen yani ben'den hareketle cevaplanmasını eleştiren Heidegger Dasein'ı bir aynılık ve kendindelik olarak ele almanın ona tözsellik yükleyeceğini belirtir. Dasein'ın kendilik olarak ele alınması çok da uygun değildir zira Dasein hergünlüğünde *ben-olmayan* olarak da varolabilir.²⁸⁵ Heidegger böylece Dasein'ın *kim* oluşuna dair yaptığı bu araştırmada kendiliğin sınırlarını aşarak onu başka Dasein'larla irtibatlı olarak düşünür. Bu irtibat ontolojik olarak kurulur ve başka Dasein'ların Dasein'ın kendisi için ne anlama geldiklerini sormak önemlidir. Tıpkı Husserl'in başka ben'in kuruluşunu nesnenin kuruluşundan ayırdığı gibi Heidegger de başka Dasein'ların varoluşunu *el-altında-olan* ve *mevcut-olan*lardan ayrı bir şekilde ele alır.²⁸⁶ *El-altında-olanlar* Daseinsal-olmayan nitelikler tarafından sınırlıdır her zaman. Fakat başka Dasein'lar ne bir mevcut olandır ne de el altında olandır; onlar Dasein'ın bizatihi kendisi gibi olanlardır.

Böylece Heidegger'de başkası, ben'in her daim hemhal olduğu kendinden ayırt edemediği olarak ortaya çıkar. Yani başkası Husserl'deki gibi *alter ego* değildir; ben olmayan da değildir, ben'in dışındakiler de değildir. Heidegger başkaları için şöyle der: "Başkaları dendiğinde diğerlerden ayrılarak ortaya çıkan benim dışımdaki bütün herkes kastediliyor değildir. Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, kendimi çoğunlukla onlardan ayırt *edemediğim*, aralarında da olduğum kimselerdir."²⁸⁷ Birlikte-varolma bu açıdan aslında başkalığın kaybolduğu bir topluluğa göndermede bulunur. Burada önemli olan başkası ile ilişki değil başka-Dasein'ın varoluşunun benimkiyle ortaklığıdır. Nitekim Heidegger şöyle belirtir: "Dasein'ın dünyası *birlikte-*

²⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 182.

²⁸⁵ Heidegger, ss. 182-183.

²⁸⁶ Heidegger, s. 187.

²⁸⁷ Heidegger, s. 188.

dünyadır. İçinde-olmak demek başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına birlikte-Dasein denir.”²⁸⁸

Bu durumda başkası Levinas’taki gibi radikal olarak ayırt edilmemiş olsa da Heidegger, başkasının alelade tanımını saf dışı bırakmış; onu, Dasein’in eksistensiyali olarak dünyasallığın bir karakteri olarak tanımlamıştır. Dünyasallık, başka Dasein’lardan bağımsız olarak ele alınamaz. Böylece başkası insanın mevcudiyetine dahil edilmiş olur. Dasein’in kendisinden tefrik edemediği bir yığındır başkaları. Dasein bu dünya içerisinde başka Dasein’ları karşılaştırmak suretiyle deneyimler. Ancak bu karşılaşma Levinas’taki gibi yüz yüze olan bir karşılaşma değildir. Başkasıyla karşılaşma, aynı ontolojik kaderi paylaşmak üzerinden gerçekleşir. *Birlikte-varolma (Mitsein)* hali başkalarının fiziksel ya da fiili yokluğu durumunda bile belirleyici durumdadır. Bu açıdan birlikte-olmaklık (*Miteinandersein*) başka öznelerin bir aradalığı üzerinden anlaşılmaz. Aynı şekilde başkasının yokluğu olarak yalnızlığın koşulu da birlikte-varolmadır.²⁸⁹

Herkes dünyası söz konusu olduğunda merkezi tartışmanın başkasından ziyade Dasein’in *bizatihi kendisinin kim oluşu* olduğu söylenebilir. Zira başka Dasein’lar burada radikal bir biçimde ele alınmazlar. Dasein *herkes* dünyasında herkesle yaşarken onlarla hem birliktedir hem de onlardan sıyrılmaya çalışır. Otantik ve inotantik varoluş Heidegger’e göre burada belli olur. Dasein’in başka Dasein’lardan kopuşu hep bir huzursuzluk getirir ve ancak başkalarının sesine kendisini kaptırdığında Dasein bu huzursuzluktan kurtulabilir. Bu da inotantik bir varoluş tarzına göndermede bulunur. Bu açıdan *herkes* dünyası aslında Dasein’a inotantik varoluştan kurtulup varlıkla otantik bir bağ kurma imkanı sunar ve varlıkla ilişkiyi bu açıdan önceler. Başkasıyla-birlikte-olma Heidegger’e göre ontolojik ilişkide temellenir.²⁹⁰ Dasein’in bu şekilde gündelik hayatta başkalarına katılması hem kendiliğini hem de başkasının başkalığını sorgulanabilir bir hale getirir. Aslında *herkes* dünyasında başkasının aynıya indirgendiği yani birini diğerinden ayırt etmenin zor olduğunu söylemek Levinas’ın da eleştirilerini takiben mümkündür. Levinas, *herkes* karakterinin Dasein’da içerilmesini “anonim birlik” olarak ele alır. *Herkes* otantik olmaktan hergünlüğün inotantikliğine bir kaçış olarak düşünülebilir.²⁹¹ Yani otantiklik için aslında Dasein’in

²⁸⁸ Heidegger, s. 188.

²⁸⁹ Heidegger, s. 191.

²⁹⁰ Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, s. 81.

²⁹¹ Emmanuel Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, çev. Elis Simson, *Cogito*, sy 64 (2010): s. 40.

kendisini *herkes* dünyasından ayırt etmesi, o anonimliği geride bırakması gerekir. Bu da Dasein'in kendisine yönelik bir sorgulama içine girmesine ve başka Dasein'lardan oluşan bu anonimliğin onun sınırlarını belirsizleştirdiğine işaret eder.

Levinas için Heidegger'in başka Dasein'ları *birlikte-varolma* ve ortaklık üzerinden ele alması başkalık düşüncesini tehlikeye atsa da Heidegger'in başkalarını varoluşa dahil etmesi Dasein'in kendi imkanlarını ortaya koyabilmesi açısından önemlidir. Levinas Heidegger'in birlikte varolma halini Husserl'in başka ben'inden ayrı tutar ve Heidegger'in bunu nesnel ve bilişsel açıdan ortaya koymadığını belirtir. Heidegger başkası ile ilişkiyi daha çok varlıkla ilişki olarak düşünür. Heidegger'de 'ben' ve 'başkası'ndan önce 'biz' vardır.²⁹² Bu noktada Levinas *herkes* ile birlikte olmayı bir '-ile olmak'tan '-için olma'ya dönüştürmektedir. Zygmunt Bauman'a göre birlikte-varolma (*Mitsein*) simetrik ve başkasıyla eşit bir ilişkiye göndermede bulunur.²⁹³ Nitekim Levinas da 1982'de yaptığı bir söyleşide şöyle belirtir: "Heidegger'de ahlaki ilgi, *Miteinandersein* (başkasıyla birlikte olmak), öteki-ile-olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir anından başka bir şey değildir. Merkezde yer almaz. *Mit* (ile), hep ...'nın yanında olmaktır... bu, Yüz'e varma değildir; *zusammensein*'dir – birlikte olmak'tır, belki de *zusammenmarschieren*'dir – birlikte yürümek'tir."²⁹⁴ Yani Levinas'a göre özneler-arası ilişki varlıkla ilişkiden de önce gelir.²⁹⁵ Özneler-arası ilişkiyi bu şekilde varlıkla ilişkiye öncelemek aslında başkasıyla olan ilişkiyi öncelemektir ve Levinas böylece ben'i başkasına karşı sorumlulukla kuşatılmış olarak düşünür.²⁹⁶

4.2.3. Tezahür Etmeden Tezahür Eden: Yüz

Başkasıyla ilişki epistemolojinin sınırları içerisinde asli anlamına ulaşamaz. Başkasını bilmek, temsil etmek ve bir uygunlukta kavramak Levinas'a göre yine aynılık alanında kalmak ve başkasını indirgemek anlamına gelir. Başkası hızlıca yönelip bilebileceğim ve karşıma alıp nesneleştirebileceğim bir şekilde tezahür etmez. *Yüz*'ün de bize göstereceği şekilde o, bütün bunları aşarak ben'e verilir. Benzer bir şekilde ontolojiyi temel kabul etmek de başkayı aynıya indirgeyen felsefe tarihinin devamında olmak

²⁹² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1961), s. 67-8.

²⁹³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), s. 66-67.

²⁹⁴ Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", içinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 254.

²⁹⁵ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 166.

²⁹⁶ Raffoul, s. 168.

anlamına gelir. Başkasını bu şekilde bir var olan olarak ele almak ve onu kendi varlığı içinde anlamak Levinas için ontolojinin aynılaştırıcı hareketine dahildir. Oysa başkasıyla karşılaşmak onun var oluşunu kabul etmekten ziyade onunla konuşulan bir ilişkiyi varsayar. Levinas bu var olma ile konuşmanın iç içe geçtiğini belirtir. Var oluş hiçbir şeyi önceliyor değildir. Levinas şöyle der: “Öyleyse başkasıyla ilişki varlıkbilim değildir.”²⁹⁷

Bu durum tıpkı Husserl’in ve Heidegger’in de belirttiği gibi başkasıyla olan ilişkinin başka nesnelerle olan ilişkiden farklı bir boyutta olduğunun altını çizer. Başkasının yüzü ile karşı karşıya kalma bilgi ve varlıktan çok daha öte bir karşılaşmadır. Tematize edilemeyen ve temsile indirgenemeyen bir boyut içerir. Levinas’ın bu durumu yüz kavramında somutlaştırdığı söylenebilir. Levinas’a göre insan yalnızca yüz olarak erişilebilirdir.²⁹⁸

“Tezahürünü, sen diye seslenmenin benzersiz doğrudanlığında yorumlamamızı haklı çıkaran Başka’nın mevcudiyetinin mutlaklığı şeylerin sıradan mevcudiyetinden farklıdır. Şeylerin mevcudiyeti, benim yaşamımın şimdisine aittir. Geçmişi ve geleceğiyle yaşamımı oluşturan her şey, şeylerin bana verildiği şimdide bir araya gelmiştir. Buna karşılık yüz, Başka’nın izinde ışıldar: Başka’nın izinde bana kendini sunan, aynı anda yaşamımdan çıkıp gitmektedir ve beni zaten bir mutlak (*ab-solu*) olarak ziyaret eder. Biri çoktan geçip gitmiştir. Geçişinin bıraktığı iz, onun geçmişine, dünyadaki yapıp etmelerine ya da dünyadan keyif alışına işaret etmez. İz, reddedilemez ağırlığıyla kendini dayatan (*kazınan* da diyebilirdik) altüst edişin ta kendisidir.”²⁹⁹

Bu açıdan başkası ile ilişkiyi Husserl’in epistemolojisinden ve Heidegger’in ontolojisinden çıkarıp etik olana taşıyacak kavram Levinas için *yüz*’dür. Önceki bölümde de gösterildiği üzere Husserl de Heidegger de başkasının başkalığının farkında olarak bu konuyu ele almışlar ancak yine de epistemoloji ve ontolojinin sınırları içerisinde kalmışlardır. Levinas ise fenomenolojik yöntemden hareketle ama aynı zamanda bu yöntemin sınırlarını aşarak aynının tahakkümü ve bilincin merkeziyetinin karşısına *yüz*’ü koyar.

²⁹⁷ Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, s. 82.

²⁹⁸ Levinas, s. 84.

²⁹⁹ Emmanuel Levinas, “Başka’nın İzi”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk ve Gökyaran Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 146.

Yüz, görünmezlik ve sorumluluk kavramlarının ilişkisi bakımından çok önemli bir yere sahiptir. Levinas'ın yüz kavramı hem başkası söz konusu olduğunda bedensel ve algısal açıdan en görünür olarak ortaya çıkar hem de bu görünür olan görünmezliği ima eder. Bir nesnenin verilişinde ona tek bir açıdan yöneldiğimiz gibi aslında yüz'e de bu şekilde yöneliriz ve yüzün de görünür boyutuna görünmeyen sonsuz ufuklar eşlik eder. Ancak yüz söz konusu olduğunda nesne deneyimini aşan ve etik olanı ima eden şey başkasının erişilemezliğidir. Yüz aslında bir yandan o kişiyi temsil ederken bir yandan da bedensel olanın ötesini işaret eder. Yaşayan bedenın içselliği, dışsal olana yönelmeyi ve ona doğru bir aşkınlığı mümkün kılar. Bu aşkınlık başkası ile ilişkide ortaya çıkar ve bu duyuşal deneyimden çok farklı bir dışsallık ilişkisidir.³⁰⁰

Başkasının yüzü Levinas için öznelliği sorumluluktan itibaren düşünmemizi sağlayan bir sınır fenomenidir. Sorumluluğa çağırılan öznellik enigmatik olanla ilişkilidir. Levinas *enigma* terimini *Muamma ve Fenomen* adlı yazısında hem bilgiyi hem de varlığı aşacak şekilde kullanır. Varlık her şeyi kuşatması ve dışarıda hiçbir şey bırakmaması bakımından bilgiye varolanların varlığını ışığa getirip onları birer fenomen olarak ele alması bakımından bir sınır ve bütünlüğe işaret eder. Oysa *enigma* varlığı da bilgiyi de geçerek bu bütünlüğün içinde bir bilinemezlik olarak kalır ve mevcut düzeni bozar.³⁰¹ Yüz de bu anlamlar bakımından bir *enigma*dır. Levinas'ın da bu terimin anlamına işaret ettiği üzere yüz, *tezahür etmeden tezahür edendir*.³⁰² Tezahür etmeden tezahür eden aslında Heidegger'in de daha önce değindiğimiz üzere *fenomen* kelimesini *kendini kendinde gösteren* ama aynı zamanda *göstermeyen* anlamlarında ortaya koymasını çağırıştırır. Ancak yüzün görünmezliği bir fenomenin görünmezliğinden farklı olarak sözünü ettiğimiz bu enigmatik boyutu içerir. Başkasının yüzü ben'i sorumluluğa teşvik ederken bu enigmatik boyut muhafaza edilir. Yüzün örtüsünün kaldırılması gerekmez³⁰³ zira o zaten kendisini bir *enigma* olarak gösterendir. Bu da zaten bizi hali hazırda etiğe taşıyacak olan şeydir.

Etik ilişkide önemli olan içselliğin kesintiye uğratılmasıdır. Başkası ile karşılaşma bu anlamda fenomenolojiyi de kesintiye uğratar. Bunu *yüz* kavramıyla yapar. Yüz bir *enigma* olarak görüldüğünden çok daha fazlasıdır ve *şimdi ve burada* bir mevcudiyet

³⁰⁰ Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, s. 118.

³⁰¹ Emmanuel Levinas, "Muamma ve Fenomen", içinde *Levinas*, ed. Özkan Gözel, 1. bs, Fikir Mimarları 29 (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 222-3.

³⁰² Levinas, s. 217.

³⁰³ Emmanuel Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", içinde *Sonsuza Tanıklık*, 2. bs, Metis Seçkileri: Emmanuel Levinas (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 127.

olarak ele alınamaz. Kendini verdikçe bu verilişten kaçan yüz nesnelliğe direnir. Fenomenolojik olarak yüzün betimlenmesi bir yere kadar mümkün olsa da yüz, bu betimlemeleri aşan bir sınır fenomenidir. Ben, başka bir yüzü gördüğünde onun içselligi ben'e her zaman kapalıdır. Ancak belirli bir konuşmada ve ifadede bu kapalı alan görünür olabilir. Bu anlamda burada ışığın altına gelen şey bir nesne gibi betimlenemez ya da algılanamaz. Görünmeyen, yüzün betimlenmesinde her zaman bu betimlemeye eşlik eder.³⁰⁴ Yüzün enigmatik boyutu onun deneyiminin duysal deneyimden farklı olduğunu ortaya koyar. Yüzün bu şekilde ele alınması görmeyle ilgili olanı etik alana çeker. Başkasının yüzünü algılamaktan öte onunla ilişki bir konuşma olarak ortaya çıkar.³⁰⁵

Başkası ile ilişki yüz yüze karşılaşmadır ve bu karşılaşmada ben kendisini terk edip başkasına doğru yönelir. Bir konuşma ve ifade olarak başkasının yüzü, ben'i yeni ve beklenmedik bir şeye çağırır. Ben'in geçmiş ve şimdiki yönelimleri aşılar. Böylesi bir konuşma ben'in kendisini ve söyleyeceklerini askıya alır ve ben'i sorgular. Başkasını duymaya olan açıklık ben'in sınırlarını muğlaklaştırarak onu sorgulanabilir hale getirir.³⁰⁶ Ve daha en baştan bu karşılaşmada bu sorgulama ve belirsizlik kabul edilmiştir. Levinas başkasının bu şekilde sorgulama hakkının ben tarafından kabul edilmesine *etik* der.³⁰⁷ Böylece etik belli başlı kurallar bütününe ya da evrensel ilkeleri ima eden bir sistem olarak değil ben'in kendi sınırlarının başkası tarafından muğlaklaştırılıp başkasına karşı uyanık olunan bir durum olarak ele alınır. Bu hem başkası tarafından kuşatılan ben'in kendisine dair bir muğlaklık hem de etiğin kendisine dair bir belirsizlik alanı yaratır.

Yüzün konuşması, yüzün kendi görünen formunu aşması anlamına gelir. Yüz konuşarak kendini yaşayan bir mevcudiyet olarak sunar ve kendi görüldüğü biçimi bozar.³⁰⁸ Başkayı aynının kategorilerine indirgeyen Levinas'a göre bütünleştirici düşüncedir ve bu bütünlüğü kırabilen olgu *metafizik arzudur*. Bu arzu başkasına duyulan arzudur ve tatmin edilemezdir: yönelimselliğin upuygun yapısı bu arzu söz konusu olduğunda kesintiye uğrar. Bu da Levinas için upuygunsuz olarak tanımlanan bir yönelimsellik fikri ve başkalık anlamı ortaya çıkarır.³⁰⁹ Levinas için bu aşkınlığın

³⁰⁴ Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, s. 114.

³⁰⁵ Mensch, s. 115.

³⁰⁶ Mensch, s. 32.

³⁰⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

³⁰⁸ Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, s. 50.

³⁰⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

yönelimselliğidir ve bu yönelimselliğin kendine has kuralları vardır. Husserl'in bilincin yönelimselliği için koyduğu kurallar arzu söz konusu olduğunda aşılır.³¹⁰ Nesneleştirici edim, tıpkı duyarlılık konusunda olduğu gibi başkasının yüzü söz konusu olduğunda da devre dışı kalır. Başkasının yüzü de nesneleştirici edimin konusu olamaz. Bu açıdan başkası ile ilişki nesne ile ilişkiyi hem takip eder hem de onu aşarak ben'in kendiliğini sorgulanabilir ve dolayısıyla da muğlak bir hale getirir.

Başkasına duyulan arzu bir eksikliğin neticesinde ortaya çıkan arzudan çok farklıdır. Başkası ben'in ne düşmanıdır ne de onun tamamlayıcısıdır. Böyle bir durumda arzu her türlü ihtiyacın ötesinde belirir. Toplumsallığı da belirleyen bu arzu başka'nın aynıya dönüştüğü bir döngüde değil, tam tersine eksikliğin ve tatminin ötesinde gerçekleşir. Arzulanan başkası ben'i tamamlamak yerine, yani bilinci bir özdeşleşmeye götürmek yerine, beni eksiltir ve ben bu eksikliğinde daha da yeni kaynaklarını keşfeder. Arzu da tatmin edilip aynıya indirgenen bir şey olmadığından daha derin bir hale gelir. Arzu sürekli yeni açıklıklarla beslenip yeni kaynakların açığa çıkmasını sağlar.³¹¹

Levinas'ta keyif alma dünyayla ilişkinin yeni bir tarzını ortaya koyarken arzu ise başkası ile ilişkiyi somutlaştırır. Tıpkı keyif almada nesnelerin temsilinin ortadan kalkması gibi başkasına olan arzu da başkasını bir nesne olmanın ötesine taşır. Keyif almada özne, nesneleri kurmak yerine onların içinden geçerek aslında temsili arka planını oluşturmuş olur. Levinas'a göre temsil için bu elementlerden keyif almak ve onlarla yaşamak gerekir.³¹² Keyif almanın bu şekilde ben'in dünyayla ilişkisini değiştirdiği gibi arzu da ben'in başkasıyla başka türlü ilişkilmesini sağlar. Ben ve başkası arzu ve arzulanan ilişkisinde bütünsel olarak ele alınamaz. Zira Levinas'a göre başkası arzulanan olarak bütünleştirici düşünceden sürekli kaçır. Bu Levinas için metafizik arzudur. Levinas şöyle yazır:

“Metafizik olarak arzulanan başkası, yediğim ekmek, içinde yaşadığım toprak, temaşa ettiğim manzara gibi ‘başkası’ değildir, bazen kendim için kendim gibi, bu ‘ben’ ‘başkası’dır” ... “Onların başkalığı böylece bir düşünür ya da bir sahip olarak kendi kimliğimin içine yeniden emilir. Metafizik arzu *tamamen başka bir şeye, mutlak olarak başkaya* yönelir.”³¹³

³¹⁰ Levinas, s. 49.

³¹¹ Levinas, “Başka'nın İzi”, s. 136.

³¹² Levinas, *Totality and Infinity*, s. 132.

³¹³ Levinas, s. 33. Çeviri bana ait.

Bu durum başka ile ilişkinin tersine çevrilebilir bir ilişki olmadığını gösterir. Arzulayan ile arzulanan arasındaki ilişki bir aşkınlık ilişkisi olduğundan herhangi bir tersine çevrilebilir durum bu aşkınlığı tehlike atar. Bundan dolayı Levinas radikal başkalığı ön plana çıkarır ve ben'den başkasına giden yolun başkasından ben'e aynı şekilde kat edilemeyeceğini söyler.³¹⁴ Bu anlamda Levinas için arzu mutlak başkası içindir. Tatmini olmayan, başkasının dışsallığını muhafaza eden ve ben'in başkasını içselleştirip tüketemediği bir arzudur bu.³¹⁵

Yönelimselliğin upuygun yapısının arzuda kesintiye uğraması da bu fazla olanın muhafaza edilmesiyle ilgilidir. Bilginin sınırlarının ötesinde, ışığın ve karanlığın da ötesinde olan bu upuygunsuz yapı başkasının başkalığını mümkün kılar. Bundan dolayı ben'in başkasına olan yönelimi upuygun olmayan ve doldurulamaz bir yönelimdir. Başkasının doğrudan algısı bu başkalık fikriyle birlikte düşünüldüğünde çok da mümkün değildir. Ben'in başkasına dair düşünceleri başkasının kilerle örtüşmez. Her ne kadar ben'in başkasına dair algısı ve düşünceleri olsa da başkası daima bunların ötesinde kalır ve ben'in yönelimi bunların hepsini kuşatamaz.³¹⁶ Buna başkasının davranışları da dahildir. Başkasının ne yapacağı, nasıl davranacağı, geçmiş yaşantıları ve gelecek beklentileri de ben'e kapalıdır. Bundan dolayı algıda indirgenemez ve öngörülemez bir boyut ortaya çıkar. Eğer başkasının davranışları öngörülebilir ve tahmin edilebilir olsaydı ben ve başkası arasındaki mesafe kapanırdı ve radikal başkalık imkanı ortadan kalkardı. Levinas için ben ve başkası arasındaki mesafe bu açıdan önemlidir. Bu mesafe tersine döndürülemez bir şekilde ben'den başkasına doğru gider ve indirgenemez bir boyut taşır.³¹⁷ James Mensch'in de Levinas'tan alıntı yaptığı üzere ben'in yani aynının başkası üzerinde hiçbir kontrolü ve gücü yoktur ve bu ilişkide ben'in kendi egolojik alanına rağmen başkasının başkalığı her zaman korunmaktadır.³¹⁸

Levinas için başkalığın ben'e en radikal şekilde dışarıdan veriliş şekli *yüz* 'dür. *Yüz ben* için bir *epifani* olarak ortaya çıkar. Nitekim Levinas şöyle der:

“Bu surette, çok büyük bir dirençle değil de mutlak olarak Başkası ile bir ilişki kurulur; direnci olmayan bir dirençle, etik dirençle bir ilişkidir bu. Sonsuz'un

³¹⁴ Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, s. 28.

³¹⁵ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

³¹⁶ Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, s. 30.

³¹⁷ Mensch, s. 31.

³¹⁸ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 39.

boyutunu açan işte budur; Aynı'nın ve Ben'in direnilemez emperyalizmini durduran budur. Böylece biz, Ben'e kendini doğrudan ve aynı zamanda dışsal olarak sunabilen şeyin epifanisine *yüz* diyoruz.”³¹⁹

Bu anlamda *epifani* olarak yüz kendisini sunmadan tezahür eder ve diğer nesnelerden farklı olarak kendisini bir ifade olarak dilde gösterir.³²⁰ Levinas için yüz bir sınır fenomeni olarak ortaya çıkar ve sıradan bir fenomen olarak verili değildir. Bu yüzün *görmenin* konusunu aşarak bir *konuşma* ve *ifade* olarak kendisini sunmasıyla ilgilidir. *Yüz*'ün bu şekilde ele alınması *ego* 'yu karşısında duramayacağı ve inkar edemeyeceği bir sorumluluğa davet etmektedir. Bu anlamda Levinas'a göre “Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder.”³²¹ *Yüz* bir temsile indirgenemeyeceği gibi kendi fiziksel koşullarını da aşmaktadır. Tezahür söz konusu olduğunda fenomen kendisini donup kalmış bir şekilde sunarken yüz yaşam dolu olarak *benin* dünyasını sarsmaktadır.³²²

Bu anlamda yüzün fenomenolojisi aslında fenomenolojinin kendi kurallarını aşar ve yüz, fenomen olarak ışığa getirilemez. Bir sınır fenomeni olarak yüzün görünür boyutuna görünmezliğin eşlik etmesi onun deneyimini de sınıra getiren şeydir. İleride ele alacağımız üzere ölüm ya da sorumluluk deneyimleri gibi aporetik bir deneyimi çağrıştıran yüz ile karşılaşma başkasının aşkınlığını muhafaza eder ve onun ben'in kendilik alanına indirgenmesine izin vermez. Yüz ne algısal olarak sıradan bir nesne gibi kurulur ne de kavranır. Bir bakışın ya da aynı'nın nesnesi haline gelemmez. Bu açıdan deneyimi imkansız olan radikal ve etik bir deneyim olarak ortaya çıkar.³²³ Bu açıdan ne Husserl'deki gibi başkasını kurabilirim ne de Heidegger'deki gibi onunla ontolojik bir ortaklıkta eriyip gidebilirim. Aksine Levinas tezahür etmeden tezahür eden yüz sayesinde başkasının başkalığını muhafaza eder ve başkasının aporetik deneyimi etiği mümkün kılar. Bir yüz'e yönelmek Levinas için onun fiziksel özelliklerine dikkat kesilmek anlamına gelmez. Bu deneyimde yüzdeki unsurlara veya mimiklere odaklanmak bir nesneye yönelmekle aynı şeye işaret eder. Oysa Levinas şöyle der:

“Ben daha ziyade, yüze erişimin en başından beri etik olduğunu düşünüyorum.

Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları

³¹⁹ Levinas, “Muamma ve Fenomen”, s. 143.

³²⁰ Levinas, s. 143-144.

³²¹ Levinas, “Başka'nın İzi”, s. 138.

³²² Emmanuel Levinas, “The Trace of the Other”, içinde *Deconstruction in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 351-352.

³²³ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 249.

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.”³²⁴

Başkasının gözlerinin rengini fark etmek ya da yüzdeki algısal unsurlara odaklanmak yüzü duyulur bir nesne olarak ortaya koyar. Buradaki sosyal ilişkinin kaybolması algısal unsurların etik bir ilişkiden ziyade estetik bir ilişkiyi açığa çıkarmasından kaynaklanır. Oysa yüz öyle bir fenomendir ki tezahür etmeden tezahür eden olarak hem algısal olanı ve görünürlüğünü hem de algının egemenliğine direnen aşkınlığını muhafaza ederek aslında etik ilişkiyi mümkün kılar. Bu durum estetik ile etiği birlikte düşünmeye elverişli bir alan açar.

Gündelik hayatta kişinin kim olduğu bir bağlam içinde anlam kazanırken Levinas yüzün bağlamsız bir anlam içerdiğinin altını çizer. Kişinin mesleği, kimlik bilgileri ya da takındığı tavır, giydiği kıyafet hep bir bağlam içinde belirlenir. Oysa başkası yüz kavramı üzerinden düşünüldüğünde yüz bağlamsız olarak kendiliğinden bir anlam taşır. Yüzü algısal olanın ötesinde düşünmek aslında onu bağlamın da ötesinde düşünmek anlamına gelir. Onun ifade ettiği anlam görmenin upuygunluğa indirgediği anlamdan çok daha ötesine yani görünmeyene işaret eder. Bu görünmeyenin ima ettiği boyut etik boyuttur ve sorumluluk da bu açıdan kendisini gösterir. Nitekim Levinas şöyle söyler:

“Bu manada, yüzün ‘görülmediği’ söylenebilir. O, düşüncenin kuşatacağı, bir içerik haline gelemeyecek olandır, içerilemeyendir. Sizi öteye götürendir. Böylelikle ki yüzün anlamı, onu bir bilginin bağlanağı olan varlıktan çıkarmaktadır. Halbuki görme bir upuygunluk arayışıdır; görme varlığı en üst düzeyde massedendir. Oysa yüzle ilişki en başından beri etiktir.”³²⁵

Yüzün görme edimi tarafından kuşatılamaması onun bir ifade olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Levinas için “Yüz ve söylem birbirine bağlıdır.”³²⁶ Yüz her şeyden önce konuşur. Bu noktada Levinas’ın *söyleme* ve *söylenen* arasında yaptığı ayrım devreye girer. Başkası söz konusu olduğunda Levinas *söyleme*’yi *söylenen*’e önceler.

³²⁴ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk ve Gökyaran Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 326.

³²⁵ Levinas, s. 326.

³²⁶ Levinas, s. 327.

Ne söylendiği önemli olmaksızın *söyleme* başkası huzurunda susmanın zorluğuna işaret eder. *Söyleme*, bir cevap vermedir. Yüzle karşılaşma bu açıdan sorumlu olmayı da beraberinde getirir. Cevap ve sorumluluk *söylenen* şey ne olursa olsun *söyleme*'de zaten ola gelen şeydir.³²⁷

Levinas'ın başkalık felsefesi yüz fenomeni etrafında kendisini gösterirken buradaki etik felsefe de sorumluluk kavramını açığa çıkarır. Başkasının yüzü hem yüksekten ve dışarıdan gelen bir şeyken hem de yoksun ve yoksuldur. Bu zıt gibi görünen iki farklı tespit aslında Levinas için birbirini dışlayan görüşler değildir. Yüz başkası olarak ben'in yani aynı'nın öncelikli ve ilksel sırasını kesintiye uğratar. Bu yüz'ün aşırılığı diyebileceğimiz noktadır. Ancak diğer bir yandan yüz, fenomen olarak belirmez, fenomenlikten daha da az bir şeydir ve temsilden kaçır.³²⁸ Başkalık bu anlamda hem yukarıdan gelir ve emreder hem de çıplaklık ve yoksulluktur.³²⁹ Yüzün bu yoksunluğu her zaman ona borçlu olan bir ben'e işaret eder. Ben başkasından gelen bu çağrıya cevap vermek zorundadır.³³⁰ Bu karşılaşmada sorumluluk en başından beri orada durmaktadır.

Başkasının bu şekilde yüz olarak tezahür etmeden tezahür edişi bir yandan yoksunluğu ve yoksunluğuyla ben'e seslenir ve onu çağırırken bir yandan da yüksekliğiyle ben'i sorguya çeker. Yüzün yüksekliği onu mutlak bir şekilde gören olarak ortaya koyarken ben ile ilişkisi içerisinde kendisini geri çeken ve görünmez kalan boyutuyla karşılaşırız. Böylece tezahür etmeden tezahür eden yüz gören ama görünmeyen olarak ben'i sorumlulukla kuşatır. Levinas ben'in başkası tarafından bu sorgulanışına bir uyarı olarak bakar.³³¹ Bu uyarı bir sonraki bölümde de ele alınacağı üzere bir uyanışa işaret eder. Başkası gören ama görünmeyen olarak ben'i sorumluluğa uyandırandır. Ben böylece baştan başa sorumluluk olur ve Levinas için ben'in anlamı bu sorumluluktan kaçamamasında yatar. Kendiliğin (*ipséité*) bu şekilde sorgulanması ben'i yok eden bir sorgulama değil bilakis ona biricikliğini veren şeydir. Ben'in ben-olmayana bağlılığı mekanik ve organik bir bağın ötesindedir zira böyle bir bağ hem ben'in hem de başkasının başkalığını muhafaza etmez. Oysa ben-olmayan uyanıklığı

³²⁷ Levinas, s. 327.

³²⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 2006), s. 88.

³²⁹ Alphonso Lingis, "Translator's Introduction", içinde *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 6. bs (Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 2006), s. xxviii.

³³⁰ Levinas, "Etik ve Sonsuz", s. 328.

³³¹ Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 121-2.

mümkün kılan olarak başkalığını muhafaza edendir ve ben'i de başka olana yönelten yani onu sorumlulukla ilişkilendiren ve biricikliğine ulaşmasını sağlayandır.³³²

Bilincin bir tür uyanışını sağlayan ve bu uyanıklık yerine teyakkuzu koyan Levinas düşüncesine paralel bir şekilde Derrida da sorumluluğu hesaplanabilir ve karar verilebilir olarak değil ama bilinci veya ego'yu rahatsız eden olarak ortaya koyacaktır. Bu hem Levinas'ta hem Derrida'da öznesiz bir sorumluluğu düşünme imkanını açığa çıkaracaktır. Görünmezlik Levinas'ta yüz ile kendisini gösterirken Derrida'da aporia'nın gidilecek yolun görünmez olmasını ima edecek şekilde ele alınacak ve öznenin kendisiyle ve başkasıyla ilişkisindeki muğlak boyut ön plana çıkarılacaktır. Böylece sorumluluğun çağrısı tamamen dışarıdan gelen, öznenin kendi içsel sınırlarını sorgulatan ve onu bir tür uykusuzluk ve teyakkuzda tutan olarak ele alınacaktır.

Böylece bu çalışmanın son bölümüne geçmeden önce öznenin nesneyle kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisi görünmezden deneyimi ön plana çıkarılarak ortaya konmuştur. Özne sınırları muğlak bir şekilde düşünülmüş ve bilgi felsefesiyle başlayan fenomenoloji bizi etik bir imkan olan sorumluluk fikrine kadar getirmiştir. Başkalık öznenin sadece başkasıyla ilişkisinde değil nesneyle ve kendisiyle kurduğu ilişkide de görünür olmuştur. Yüz ile ortaya çıkan ve özneyi tümüyle kuşatıp yerinden eden sorumluluğun nasıl bir sorumluluk olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. Bu sorumluluk tezin son ana bölümünde Derrida düşüncesini takip ederek aporetik bir deneyim olarak ele alınacaktır. Burada aporetik olan öznenin kendi iradesi ve özgürlüğü bağlamında rahatça eyleyemediği kararsızlık ve bilgisizlik alanına göndermede bulunur. Böylesine bir sorumluluk anlayışına bir yandan öznenin muğlaklığı üzerinden ulaşılırken diğer bir yandan da bu sorumluluk öznenin yokluğunda kendisini gösterir ve kavramsal bir imkan ufku olarak açılır. Bu öznesiz sorumluluk anlayışı hem Levinas'ın uyku ve uykusuzluk arasında yaptığı ayrım bağlamında özneye attığı konumda ortaya çıkacak hem de Derrida'nın sorumluluğu öznenin öncesinde tartışmaya açması olarak ele alınacaktır. İki durumda da sorumluluk özneye sonradan atfedilen bir sıfat olmaktan ziyade özneyi özne yapan süreçleri ima ederek dışarıdan ben'i kuşatan bir kavram olarak ortaya çıkacaktır. Sorumluluk ancak böyle bir durumda öznellikte irtibatlı olarak düşünülebilir ve özne de ancak bu muğlaklıkta eylemsel alanında bir imkanlar çokluğuna ulaşacaktır. Böylece tek bir tarzda yerine getirilen sorumluluk anlayışı yerine bir imkan ufku olarak sorumluluk ortaya konulacak ve kararsızlığın bu

³³² Levinas, s. 122.

noktadaki belirleyici rolü ele alınacaktır. Bu deneyim aporetik bir deneyim olarak bir tür geçişsizliğe işaret etmesi bakımından özneyi kararsızlıkla baş başa bırakacak ve bu da kendilik alanının ve sınırlarının yeniden sorgulanmasını mümkün kılacaktır.



5. BİR APORETİK DENEYİM OLARAK SORUMLULUK

5.1. Uyku ve Uyanıklık: Sorumluluğa Geçiş

Levinas'ta başka ile ilişki hem kendi ile ilişkinin hem de diğer nesne ve öznelerle ilişkinin içerisine yerleşmiştir. Başkalığı merkeze alan Levinas düşüncesi varoluşun anonimliğinden sorumluluk fikrine kadar başka olanı muhafaza eder ve önceler. Ne öznesiz ve nesnesiz varoluş olan anonim varoluştaki ne de radikal bir sorumluluk olan *yerine geçmenin* öznelliği biriciklik olarak ortaya çıkarmasında ben'in merkeziyetinden bahsedilemez. Bu açıdan Levinas'ta ilişkisellik her zaman muğlaklığını korur. Levinas bunu fenomenolojik yöntemle ama fenomenolojinin sınırlarını aşarak yapar. Işığa getirilemez olanı, kendini kendinde göstermeyi betimleyerek tezahürün sınırlarını tartışmaya açar. Bu açıdan sınır deneyimi olan varolansız bir varoluş tarzı *var'ın (il y a)* öznellik ve sorumlulukla ilişkisi önemlidir. Levinas'a göre etik öznenin imkanı bu anonim varoluştan kopup ayrı bir hale gelebilmesindedir. Sorumluluk bu açıdan anonimliğe geri katılmak değildir; aksine ben'i kendi kendisine çakılı olmaktan kurtaracak bir aşkınlık hareketidir. Varoluşu üstlenen ben artık sorumluluğu da üstlenecek bir aşkınlığa doğru gider ve aslında böylece kendisinden özgürleşmiş olur.³³³

Levinas *var'dan* kaçarak varoluşunu üstlenen öznenin yolculuğunu ele alırken uykusuzluktan (*insomnia*) bahseder. Uyku (*sleep*), uyanış (*awakening*) ve teyakkuz (*vigilance*) gibi terimlerle de ilişkili olarak düşündüğümüzde uykusuzluk aslında bilincin bir türlü rahat edememesini ve dayanılacak bir zemin bulamamasını ima eder. Bu uykusuzluğun hakimiyet kurduğu *var'ın* alanından bilincin nasıl çıktığı ve özne haline geldiği Levinas'ın Husserl fenomenolojisini uyku ve uyanış üzerinden ele almasında önemli bir tartışmadır. Levinas uyku ve uyanışın ötesinde teyakkuza vurgu yaparken sorumluluk da tam bu noktada devreye girecektir. Başkasına karşı her zaman tetikte olan ben, kendi egosunu olumlayacak şekilde kendisine dönüşü artık

³³³ Direk, *Başkalık Deneyimi*, 163-64.

gerçekleştiremez. Bu kendi oluşunu yani kendi özdeşliğini/kimliğini de sorgulamasını sağlar.

Levinas *Varoluştan Varolana* adlı eserinde varolansız bir varoluş tanımlar. Bu varoluş tamamen anonimdir ve kişisizdir. Her şeyin bir hiçliğe döndüğü bu durumu Levinas *Il y a* olarak adlandırır. Türkçeye *var* olarak çevirebileceğimiz bu kavram öyle bir varoluş tarzına işaret eder ki bütün var olanlar varlıktan çekilirler. Olmanın bu anonimliğinde özne-nesne ayrımı da kalmaz. Zira ne birtakım varolanlardan ne de bunları algılayan bir öznenen bahsetmek mümkün olur. Bu anlamda içerisi-dışarı ayrımı da ortadan kalkar. Kişiselliğin silindiği *var, genel olarak olmayı* ifade eder. Bu hiçbir nesnenin hatta ego'nun da olmadığı bir olmaya çakılmışlık halidir. Levinas *var*'ı gecenin karanlığında her şeyin ışıktan çekilmesi ve ayırt edilemez bir hale gelmesi olarak ortaya koyar. Her şeyin hiçlikle dolduğu bu alanda perspektiften de söz etmek mümkün değildir. Dünya ve nesneleri verili değildir. 'Ben' de gece tarafından istila edilmiştir. Özne-nesne ilişkisinin ve dolayısıyla da yönelimselliğin olmadığı bu durumda olmanın boğucu havası her yeri kaplar. Özneyi nesnesinden ayıran hem de nesnesine ulaştıran mekan bu boğucu atmosferde artık aydınlık ve şeffaf değildir; aksine karanlıkla doludur.³³⁴

Bu gecenin karanlığında şeyler görüşten uzaklaşır ve anonim hale gelirler. Bir dünya oluşturmada kaos halinde gözüdürler ve belli belirsiz bir hale gelirler. Şeylerin bu şekilde karanlıkta silikleşmesi ve varlıktan çekilmesini Levinas uykusuzlukta (*insomnia*) mevcudiyet olarak ele alır. Bu uykusuzlukta bilinçten söz etmek mümkün değildir zira Levinas'a göre bilincin varoluşu öznellik gerektirir; varoluşu üstlenecek bir özneye işaret eder ve bunun için *var*'ın boğucu karanlığından kurtulmak gerekir. *Var*'ı bir dehşet olarak ortaya koyan Levinas bu dehşetin bilinci kendi öznelliğinden kopardığını vurgular. Bu kişisiz bir teyakkuzdur.³³⁵

Olmanın bu öznesiz ve nesnesiz mevcudiyeti bir bilinci ya da varlığı varsaymaz. Ben özne ve nesnesinden kopuk bir şekilde bu hiçliğin mevcudiyetindedir; yani *var*'ın evrensel gerçeği ile karşı karşıyadır. Nesnelere karşı gösterilen dikkat ile teyakkuz arasında ciddi bir fark vardır. Bu uyanıklık nesnelerden bağımsızdır. İzlenecek bir şey olmadan izlemeye işaret eder. Ne izlenen nesneler ne de izleyen öznenen bahsetmek

³³⁴ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, 1. bs (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978), s. 57-58.

³³⁵ Levinas, s. 60.

mümkündür. Uykusuzlukla birlikte gelen teyakkuz halinde özgür bir özne varsayılmaz. Buradaki uyanıklık hali öznesizdir. Olmanın getirdiği bu uykusuzluk, uykuya dalamama hali ve bu uykunun engellenmesi aynı zamanda nesnesizdir de.³³⁶ Bu açıdan Levinas'ın bu uykusuzluk için *insomnia* kavramını kullanması anlamlıdır. Bir uyku hastalığı olarak *insomnia* uykunun engellenmesi ve gerçekleşmemesidir ve görünürde bu uykuyu huzursuz hale getirenin ne olduğu açık ve seçik değildir.

Levinas'a göre bu uykusuzluğun son ermesi ancak öznenin açığa çıkmasıyla mümkün olur. Bu yüzden Levinas bilinç yerine uyanıklık der ve bilinci bu uyanıklığa katılmak olarak düşünür. Bilinci bu uyanıklığın bir parçası olarak ele alır. Dolayısıyla teyakkuzda olma yani bu aşırı dikkat de ben'in kendisine ait değildir. Uyanıklığın anonimliğini vurgulamak Levinas için önemlidir zira böylece bir egoyu varsayan *fenomenin* ötesine geçilmesi mümkün olur. Fenomenolojinin sahneye koyduğu kişilikler yerine *var* kişilikleri siler.³³⁷ Yine Levinas'ın başka yerde belirttiği gibi oyuncular olmadan sahnelenen bir varlık oyunu söz konusudur.³³⁸ Öznesiz ve nesnesiz olarak bu olma haline katılan bir bilinçten söz etmek aslında bunun bir sınır deneyimi olduğunu gösterir. Bu açıdan Levinas gündelik hayatta değil ama acı ve sıkıntı gibi bazı uç durumlarda bu deneyime yakın olunabileceğinin altını çizer. Acı ve sıkıntının boğuculuğu onları üstlenecek bir özne yakalandığında dağılır ve hafifler. Böylece bir sınır deneyimi olarak uykusuzluk töz kategorisinin hem özne hem nesne bakımından ortadan kalktığını gösterir.³³⁹

Levinas öznenin ortaya çıkışını bilinç ve bilinçdışı üzerinden ele alır. Bilinci bilinçdışıyla birlikte tanımlamanın paradoksal bir durum olduğunu söyler ve bu açıdan bilincin varoluşu üstlenmesini bir tereddüt olarak ortaya koyar. Bilincin kendi kendisini bölme ve kendisine geri çekilme hareketi bilinçdışıyla olan karşıtlığıyla değil tam da onunla olan yakınlığıyla ilgilidir. Bilinç ve bilinçdışı karşıt olarak birbirlerini dışlamazlar tam tersi bir şekilde bir yakınlık söz konusudur ve bilinçdışı bilince hep eşlik eder. Bu açıdan bilinç bir töz olarak ortaya çıkmaz, o sabit bir yere yaslanmış değildir.³⁴⁰

³³⁶ Levinas, s. 65.

³³⁷ Levinas, s. 66.

³³⁸ Levinas, s. 98.

³³⁹ Levinas, s. 67.

³⁴⁰ Levinas, s. 67.

Levinas için özne *var*'ın bu anonimliğinden doğar. Bu teyakkuzun anonimliğinde bir bilinç ya da düşünce aramak değildir. Levinas burada ego ve dünya karşıtlığını aşarak kişisiz bir varoluşa ortaya çıkan olma fiilinin fenomenolojik bir incelemesini yapar. Nihayetinde ortaya çıkan özne *var*'ın anonimliğini askıya alarak kendi varlığını üstlenir.³⁴¹ Öznenin ortaya çıkışı böylece varolansız bir varoluş olarak *var*'ın anonimliğinden kurtulup bir varoluşun üstlenilmesiyle gerçekleşir. Bu noktada genelde bir uyanıklık ve düşünmeyle özdeşleşen bilincin aslında uyku ve bilinçdışıyla ilişkisi de önemlidir. Bilinçdışı da uyku da bilincin tamamlayıcı unsurlarındandır. Uykuda bilincin kendi varlığından çekilmesi ve kendi üzerindeki hakimiyetini kaybetmesi bilincin kendi varoluşundan kaçış imkanını ortaya koyar. 'Ben' böylece kendisinden çıkıp bir varoluşu bir varolan olarak üstlenme olarak ele alınır.³⁴² Ancak Levinas'a göre bu sonsuz bir görevdir; zira ben'in bir ayağı hep kendi varoluşunda çakılıdır. Ego'nun kendiliğinin imkansızlığı tam da burada yatar. Ego kendi varoluşuna çakılmışlığında yalnızdır ve bu varoluşun içinde kapalıdır. Başkasına ulaşmaksa bu kapalılığın açılması ve ego'nun parçalanması anlamına gelir. Bu içine kapanık kesin varoluşun kesintiye uğraması ego'nun kendi benliğinden farklı bir yerde olmasına işaret eder.³⁴³

Levinas'ın özneleşme sürecini bu şekilde ele alması aslında bilinci temel almak yerine onu bir varoluşu üstlenme olarak ortaya koyar. Bunu yaparken bu varoluş tarzının bilincin uykuya geçmesini engelleyecek bir uykusuzlukla kuşatılmış olduğunu gösterir. Uykusuzluğun bu huzursuzluğu aslında Levinas'ta başkaya olan açıklığı ifade eder. Nitekim bu uykusuzluğun anonimliğinden 'ben' yalnızca başka'ya doğru hareketle kurtulabilir. Üstlendiği varoluş bile bu uykusuzluğun huzursuzluğunu dağıtır ve hafifletir niteliktedir. Nesneler ve özneler için de bunu söylemek mümkündür. Dünya içinde karşılaşılan şeyler ben'in kendi varoluşuna çakılmışlığını kesintiye uğratanlar olarak ortaya çıkarlar. Bu açıdan dünya nimetleri Levinas için varoluşun yükünü hafifletirler. Ancak diğer bir yandan da bu mutlak olarak bir uyanış değildir. Bu hem ben'in bir ayağının hep varoluşunda olmasından hem de bilincin bir töz değil ama bir oluş olarak ele alınmasından kaynaklanır. Bu oluşta başka olan ben'e hep eşlik ettiğinden bu uyanış sürekli bir teyakkuzda olma halini beraberinde getirir. Başkaya karşı tetikte olan 'ben' böylece uyuyan ya da uyanan bilincin sınırlarının ötesinde

³⁴¹ Levinas, s. 82-83.

³⁴² Levinas, s. 83.

³⁴³ Levinas, s. 84-85.

düşünülür. Levinas bunu Husserl fenomenolojisinin sınırlarının ötesine geçerek tartışmaya açar.

Levinas, Husserl fenomenolojisini bilincin uyandırılması olarak ele alır. Bu uyanıklık ego'nun kendinde-mevcut halini kesintiye uğratarak 'içkinlikteki aşkınlığı'nın farkına varmasıyla olur. Kendi kimliğinden/özdeşliğinden başkasının vasıtasıyla uyanan Ego artık bir aynılaşıma hareketiyle kendine geri dönemez. Levinas, Husserl'in uyku ve uyanıklık terimlerini Ego'nun bir yandan içkinliğe aitken diğer bir yandan da dışarıyla olan ilişkisine bağlı olarak ele alır. Bu 'içkinlikteki aşkınlık' aynı kalmaya ya da kendini yeniden bulmaya değil ama bir *farka* işaret eder. Levinas'a göre bu dışsallık içsellüğün mahrem çekirdeğini parçalar.³⁴⁴ Sürekli devam eden bir uyanıştır bu ve bu uyanışta kendisine içkinlikte bir bütün olarak ulaşan şey artık kendisini kendisinden ayırmaya başlar.³⁴⁵ 'İçkinlikteki aşkınlık' bir uyanma olarak aynının başkaya sonsuzca geri getirilmesine işaret eder. Levinas için sorumluluk tam da böyle bir yerden kendisini gösterir. Başka olan yerini kimsenin alamayacağı şekilde aynıyı kendisinin en derinine çağırır. Ego bu anlamda bilince ait değildir ve kendi içsellğinde donup kalmaz. Dolayısıyla uyanışta aynı ile başka arasındaki indirgenemez ilişki ortaya çıkar.³⁴⁶ Levinas yönelimselliği uyuyan Ego'nun uyanışı olarak ele alır. Husserl yönelimselliği keşfiyle Ego'nun bu başkaya açık uyanık haline dikkat çekmiştir. Levinas'ın 'tözün kalbindeki patlama' ya da 'uykusuzluk' olarak ele aldığı bu uyanış öznenin nesne için tetikte olduğu bir duruma işaret eder. Nesnenin başkalığı içkinlikte ortaya çıkar. Yönelimselliğin upuygun yapısı dikkate alındığında özneyi uyandıran nesne uyanan özne tarafından özümsenir. Levinas'a göre Ego kendisini uyandıran nesneye yönelir ve kendisine çarpan o şeyin başkalığını indirger.³⁴⁷ Uyku ancak bir uyanış olduğunda anlam kazanır dolayısıyla uykusuzluk aynı ile aynı arasındaki farka dikkat çeker. Levinas'ın Husserl'i bu şekilde kendi düşüncesinin ötesinde yorumlaması aynının kalbindeki indirgenemez farkı ön plana çıkarmasıdır. Açıktır ki Levinas bu uyanışı yönelimselliğin sınırlarından çıkararak onu aşacak şekilde sonsuza uyanış olarak ele alır. Kendi kimliğinin daha da derinine giden bu sonsuz uyanma, öznelliği sonsuzun algılanması olarak ortaya koyar.³⁴⁸

³⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), s. 160.

³⁴⁵ Levinas, s. 161.

³⁴⁶ Levinas, s. 161.

³⁴⁷ Levinas, s. 161.

³⁴⁸ Levinas, s. 162.

Levinas için uyanış sonsuzla bağlantısı göz önüne alındığında yakınlık ve yerine geçmeyle dolayısıyla da sorumlulukla ilişkilendirilir. Başkasının yakınlığıyla uyanma arasında bir bağ vardır.³⁴⁹ Tıpkı başka olanın gelip Ego'yu uyandırması gibi başkası da yakınlığın pasifliğinde sorumluluk olarak Ego'yu rahatsız eder. Ben başkasının yerine geçerek *olmaktan başka türlü* bir uyanışı gerçekleştirir. Levinas'ın edilgenlikten daha edilgen dediği özneyi böyle anlamak mümkündür. Onun edilgenliği bir uyku halinin edilgenliğine benzetilebilir.

Husserl'de transandantal öznellik kendi yalıtılmışlığından başkası sayesinde kurtulur. Kendi sınırlarından kendine dönen ego dünyada köklenmiştir ve burada köklerinden sıyrılmalıdır. Levinas'a göre Husserl'in indirgemeleri de bu sıyrılmanın bir parçasıdır. Ego kendi uyuşukluğundan ve uykulu halinden özneler-arası indirgeme ile kurtulur. Husserl burada bilgi boyutunda kalsa da başka olan, Ego'yu uyandırması ve onu canlandırması bakımından önemli bir konumdadır.³⁵⁰ Böylece Husserl Ego ve başka arasındaki ilişkiyi bilgi üzerinden kurarken Levinas bunu fenomenolojiye direnen kavramlarıyla etik boyuta taşır. Levinas'a göre Husserl fenomenolojisinin yaptığı şey uyuyan bilinci uyandırarak canlılığı ve yaşamı yeniden keşfetmektir.³⁵¹ Yine de Levinas için Husserl düşüncesinde uyuyan da uyanan da bilinçtir ve *Cogito*'nun mevcudiyeti şüphe edilemez olarak ortaya konmaya devam eder. Uyanışta ortaya çıkan canlılık ve yaşam Husserl'de yine mevcudiyetin bir formu olarak ele alınır ve her zaman bilgi düzeyinde kalır.

Husserl'de kendini uyandıran Ego'nun kendisini yine kendinde bulması özneler-arası indirgeme ile olsa da bu indirgeme Levinas'a göre bir soyutlamadan çok daha ötedir. Ego'nun kendisini kendinden kurtarma ve uykusundan uyanma imkanı bu indirgemededir. Başkasının aynadaki patlaması olarak özneler-arası indirgeme öznenin atomik yapısını mutlak bir uykusuzlukla birlikte kaybetmesini sağlar. Böylece Levinas uyku ve uyanışın ötesinde teyakkuza (*vigilance*) vurgu yapar. Teyakkuz uyanışın uyanması olarak başkası için sorumluluk anlamına gelir. Başından beri başkasına maruz kalan Ego sorumluluğu içerisinde biricik ve yeri doldurulamazdır.³⁵² Levinas bu anlamda ben ve başkası arasındaki ilişkiyi teyakkuzda olma hali olarak tanımlar. Aynı daha en başından başkası tarafından uyandırılmış ve teyakkuzda olmaya

³⁴⁹ Levinas, s. 162-3.

³⁵⁰ Levinas, s. 163.

³⁵¹ Levinas, s. 164.

³⁵² Levinas, s. 165.

mahkum edilmiştir. Uyumama ve tetikte olma hali olarak teyakkuz ben ve başkası arasındaki özdeşliği kırar ve yerine geçme olarak komşunun yakınlığında ortaya çıkar. Böylece herhangi bir bilgi ve eylemin konusu olamayacak bu ilişki etik olarak ele alınır.³⁵³

Ben'in başka tarafından uyanık tutulmasını Levinas şöyle anlatır: “Gözün alabileceğinden daha fazla ışık, tenin dokunabileceğinden daha fazla temas.”³⁵⁴ Bu ifade aslında Levinas'ın duyarlılığı da nasıl ele aldığını ortaya koyar. Başkaya maruz kalma duyarlılığın temelindedir ve bu aşırılık, göz kamaştırıcı bu ışık acı verir niteliktedir. Bilinç duyulur olan söz konusu olduğunda bir fazlalıkla karşılaşır. Duyulur olan bilinçteki noema'yı parçalar ve bilincin kendisini kuşatmasını ve kavramasını zorlaştırır.³⁵⁵ Daha önce keyif alma üzerinden tartışılan duyarlılık bilincin dünya nimetleri ve elementler söz konusu olduğunda onları nesneleştiremediği bir sürece göndermede bulunmuştu. Burada da benzer bir şekilde Levinas görme ve dokunma duyularını aşan bir başkalıktan söz eder. Özellikle ‘gözün alabileceğinden daha fazla ışık’ ifadesi karanlıkta uyuyan Ego'nun birden yanan ışıkla uyandırılmasını çağırıştır. Bu elbette ki bilinç için bir aşırılık ifade eder; hem buradaki duyumsama göz kamaştırıcıdır hem de ışığı açıp Ego'yu uyandıran başkası tematize edilemez olarak ortaya çıkar.

Bu açıdan bu uyanışın kendisi bilginin sınırları içerisinde düşünülemezdir. Husserl'in fenomenolojisinin ortaya çıkardığı yaşam ve canlılık Levinas için böylece özdeşliğin patlaması olarak ortaya çıkar. Aynının başkası tarafından uyandırılması gözleri acıtan o ışığın rahatsız edici yanını ortaya koyar. Yaşamın canlılığı bu rahatsızlık sayesinde gerçekleşen bir uyanma ve ayılmayı ifade eder. Böylece aynının önceliği tıpkı bilinç gibi sorgulanır hale gelir.³⁵⁶ Aynı olarak ben, kendisinin çok ötesinde, *olmaktan başka türlü* olarak anarşiktir. Ben'in kendisine ait olmaması da bu yüzdendir.³⁵⁷

Uykusuzluk içerisinde teyakkuz halinde olan bilinç aslında varoluşu üstlenerek kendisi haline gelir ve uyku ve uyanıklığın ötesinde ele alınmış olur. Bu açıdan sorumluluk söz konusu olduğunda onun neden bir tözün sıfatı olmadığı ya da bilince

³⁵³ Levinas, s. 168.

³⁵⁴ Levinas, s. 167.

³⁵⁵ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 296.

³⁵⁶ Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 166.

³⁵⁷ Thomas Carl Wall, “Levinas's Ethics”, içinde *Radical Passivity Levinas, Blanchot, and Agamben*, 1. bs (United States of America: State University of New York Press, 1999), s. 43.

atfedilen bir kavram olmadığı anlaşılır olacaktır. Sorumluluk da tıpkı üstlenilen varoluş gibi ben'e ağırlık yapar. Bu ağırlık bir yandan onu varoluşa çakılmışlığından kurtarıırken ve aslında kendisinden özgürleştirirken bir yandan da yeni bir yük yükler. *Yerine geçme* olarak başkasının sorumluluğundan sorumlu olmanın yükü ben'in kendisini ve sınırlarını muğlaklık olarak düşünmemize imkan sağlar. Böylece Levinas için etik özneliliğin bu muğlaklıkta düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Levinas'ın sorumluluğu her türlü deneyime öncel tanımlamasının da sebebi budur. Sorumluluk deneyimle kazanılan bir şey değildir ya da *a priori* gelen bir kavram da değildir. O tam da öznenin içindeki başkalığı harekete geçiren olarak hem kendisini hem de özneyi görünür kılar.

5.2. Levinas'ta Radikal Sorumluluk

Bilinci önceleyen ve kendi eylemlerini üstlenmesi için otonom bir ben öneren genel eğilimin aksine Levinas özneyi sorumluluktan itibaren düşünür. Özneye kendi biricikliğini veren başkasına karşı sorumluluğu ve bu sorumluluğun başkasına devredilemeyeceği gerçeğidir. Bu sorumluluğu Levinas başkasının acılarını ve hatalarını dahi üstlenmeye kadar götürür. *Bütünlük ve Sonsuz*'da egolojik alandan başkasıyla karşılaşmaya geçen özne *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de daha en başından başkasına maruz kalmak üzerinden düşünülür.³⁵⁸ Sorumluluk bu anlamda zorunludur ve ben'i cevap vermeye zorlar. Başkası için olan ben kendiliğini bir kenara bırakır ve bütünüyle bir *rehine* (*otage*) haline gelir.

Bütünlük ve Sonsuz söz konusu olduğunda Levinas için sorumluluk egolojik alanın aşılmasıyla düşünülür olur. Egolojik alan öznenin bir ego olarak kendisine görünür olduğu alandır. Ego öncelikle ayırık olarak tasvir edildikten sonra bu ayırık ben başkaya açıklığında tekrar ele alınır ve yüz karşısında öncelikli yerini kaybeder şekilde sunulur. *Olmaktan Başka Türlü*'de ise sorumlulukla ilgili tez çok daha radikal bir hale gelmiştir. Levinas direkt olarak özneyi bir maruz kalma ve kendini sorumlu bulma içinde ele almıştır. Sorumluluk özgür bir irade varsaymaz, bundan çok daha önce insan sorumlulukla karşı karşıya gelir. Zira sorumluluk başkalıkla ilişkilidir ve *başkası için*'dir. Levinas şöyle der:

³⁵⁸ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 350-1.

“Pozitif olarak söyleyeceğimiz şu: Başkası bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk *yüklenmek* mecburiyetinde olmasam da, ben ondan sorumlu olurum; onun sorumluluğu *üzerime kalır*. Bu, benim işim olan şeyin ötesine giden bir sorumluluktur. Alışlagelen, bizim kendi yaptığımız şeyden sorumlu olmamızdır. *Olmaktan Başka Türü*’de, sorumluluğun aslen *başkası için* olduğunu söylüyorum. Bu, benim onun kendi sorumluluğundan da sorumlu olduğum anlamına gelir.”³⁵⁹

Sorumluluğun öznedede belirebilmesi veya ortaya çıkabilmesi için başkasının dolayımı gereklidir. Sorumluluğun bir kavram olarak düşünülmesi ancak ben’in merkeziyetinin başkası tarafından sarsılmasıyla mümkün olur. Ben’in kendilik alanının sarsılması ileride de ele alınacağı üzere bir uykudan uyanış olarak sorumluluk kavramını görünür kılar. Başkası hali hazırda ben’de olan bir şeyi uyandırarak ben’i sorumlulukla kuşatır. Sorumluluk bu anlamda Levinas için kendi eylemlerinden sorumlu olmanın ötesine gider ve asıl anlamını zaten oradan alır. Özneye sonradan yüklenen bir sıfat olmaktan ziyade sorumluluk özneyi özne yapan şey olarak ortaya çıkar. Öznellik aslında sorumlulukla örülmektedir.³⁶⁰ Özneliğin bu şekilde ele alınması kendiliği ilişkisel olarak düşünmektir. Bu ilişki saf otonom kendilikle ilişki değil, başkası ile ilişkidir ve en başından beri *başkası için* sorumluluğu ifade eder. Bu açıdan öznellik, başkasına açıklık olarak ele alınır zira başkası tarafından uyandırılan ben’in kimliği/özdeşliği kesintiye uğramış olur.³⁶¹ Başkası tarafından rahatsız edilen bu *kimliğin/özdeşliğin* açıklığı sorumluluk kavramını aşıkare hale getirir. Levinas böylece kendi eylemlerinden sorumlu olan özgür özne anlayışını terk etmiş, yerine başkasından gelen talep karşısında pasif bir konumda kalan ve bundan dolayı da üzerinde hakimiyet kuramadığı bir sorumluluk tarafından kuşatılmış özne fikrini ortaya koymuştur.³⁶² Başkasından gelen çağrı tarafından kuşatılan ego, merkezi rolünü ve gücünü kaybeder ve bu başkalığa maruz kalır. Bu başkalık ben’in özgürlüğünden önce ona bir yük olarak yüklenmiştir.³⁶³ Hali hazırda zaten orada mevcut olan sorumluluk bir yük olarak ortaya çıkar zira üzerinde hakimiyet kurulamaması onun dışına çıkılarak olumlayarak ya da olumlamayarak onunla bir iş yapılamayacağına işaret eder. O karşımıza alıp nesneleştiremeyeceğimiz bir kavramdır çünkü zaten hep oradadır.

³⁵⁹ Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 331.

³⁶⁰ Levinas, s. 330.

³⁶¹ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 178.

³⁶² Raffoul, s. 163.

³⁶³ Raffoul, s. 164-165.

Sorumluluğun açığa çıkması ben ve sen arasındaki asimetrik ilişkidir. Tıpkı yönelimselliğin upuygunsuz yapısı gibi bu ilişkide de Levinas tersine döndürülemez ve karşılıklı olmayan bir durum olduğunu söyler. Başkalığın bu şekilde sürdürülmesi sorumluluğun imkanını ortaya koyar.³⁶⁴ Ben ve sen arasındaki ilişkinin sen ve ben arasındaki ilişkiye hiçbir zaman eşit olmaması başkayı muhafaza eden ve ben'in önüne koyan şeydir. Nitekim Levinas özneler-arasılığın karşılıklı olmayan bir ilişki biçimi sunduğunu söyler ve şöyle devam eder:

“Bu anlamda ben, karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüsünde başkasına tâbiyim ve esasen de bu anlamda özneyim (*sujet*).”³⁶⁵

Başkasına maruz kalma ve öznellik arasındaki ilişki de böylece Levinas'ın kullandığı *sujet* kelimesiyle bir kez daha vurgulanmış olur. Fransızcada *sujet* kelimesinin tabi olma anlamı da düşünüldüğünde Levinas'ın burada bir kelime oyunu yaptığını söyleyebiliriz. Bir yandan özne tabi olan olarak belirirken diğer bir yandansa ben'in öznelliği ve bu öznelliğin biricikliği tam da bu başkasına olan açıklıkla yani tabi olma ile mümkün olabilir. Bu ilişkinin karşılıklı olmaması da Levinas'ın etik bir düzen veya sistem kurmaya çalışmadığını gösterir. Tam aksine Levinas daha özsel olarak insan edimlerinin temelinde olan olan o temelsizliği, yerinden edilmeyi anlamaya çalışır.

Ben'i sorumluluğa çağıran başkası ben'in kendisini ve bu merkezietiyi sorgulamasını sağlar. Öznenin hem nesnelerle olan ilişkisinde hem de kendisiyle olan ilişkisinde ortaya çıkan sınırların muğlaklaşması başkasıyla ilişkisinde de kendisini bu şekilde gösterir. Başkalık ben'e en başından beri eşlik ederken Levinas için bunun en radikalleşmiş hali *yerine geçmedir (substitution)*. Yerine geçme, sorumlulukla kuşatılmış olmaya göndermede bulunur ve her şeyden önce başkasına maruz kalmaya işaret eder. Burada irade ve otonomi dışında gerçekleşen bir muhatap olma durumu vardır. Sorumluluğun özgürlükten önce gelmesi de bu anlama gelir. Etik öznenin öznelliği ve tekilliği bu sorumluluğa maruz kalma üzerinden gerçekleşir. Bu açıdan aslında sorumluluk başkası ile karşılaşmadan da önce gelir. Ben kendi için var olmadan önce *başkası için* var olur. Bu kavramla Levinas aslında başkalığın zaten hali

³⁶⁴ Michael Purcell, *Levinas and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 137.

³⁶⁵ Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 332.

hazırda ben'in içinde olduğunu göstermiş olur.³⁶⁶ Böylesine bir başkalık düşüncesine ben'in tamamen edilgenliği hakimdir. Ben, bu karşılaşmada ve sorumluluğun bu gelişinde tamamen pasif durumdadır.

5.2.1. Empati

Yerine geçme kavramını ve onun sorumlulukla ilişkisini ayrıntılı bir şekilde ele almadan önce *empati* kavramına bakmak önemlidir zira yerine geçme *başkasının yerinde olma* olarak düşünüldüğünde bir çeşit empati olarak düşünülebilir. Bu noktada empati kavramının *aporetik* yapısının ortaya konması hem yerine geçmeyi empatiden ayırt etmeyi hem de onu empatiyle benzerliğinde bir imkansızlık olarak düşünmeyi sağlayacaktır. Empati daha çok Husserl düşüncesinde ortaya çıkan ve başka ben'in kuruluşunda ele alınan bir kavramdır. Levinas için empati yeterince radikal değildir ve radikal sorumluluk yerine geçme kavramı ile mümkündür. Yerine geçmede sorumluluk, bir kavram olarak kendisini gösterirken bir yandan da ben'in başkası ve ben'in kendisiyle ilişkisini de sorgulamasına imkan tanır. Yerine geçmenin bir tür ilk adımı olarak empatinin nasıl bir deneyim olduğu sorumluluk kavramını düşünmede de önemli bir noktada durur.

Empatinin *aporetik* yapısı onun imkanının bir imkansızlıkta anlaşılabileceğine işaret eder. Bunu anlamak için öncelikli olarak empatinin Husserl düşüncesindeki yeri ortaya konulacaktır. Öznenin başkasıyla deneyimini *ego* ve *alter ego*'nun ilişkisi üzerinden ele almak ve *empati* ve *anolojik yan-sunum* kavramlarının *aporetik* yapısını açmak sorumluluğu düşünmede önemli bir role sahiptir. Zira empatinin aporetik yapısından yerine geçme gibi bir sınır deneyimine geçiş sorumluluk açısından önemlidir. İleride de gösterileceği üzere Levinas özneliği yerine geçme üzerinden ele alırken ben'in kendisini zorunlu olarak içinde bulduğu ve hatta kendisini buradan hareketle kurduğundan bahseder. Bu açıdan yerine geçmenin ve empatinin başkasının deneyimine yerleşerek onu anlamamanın ya da ne deneyimlediğine dair bir fikir sahibi olmanın çok daha ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Bu durum yerine geçmenin tıpkı empatide de görüleceği üzere bir sınır deneyimi olduğuna işaret eder. Bu sınır deneyimleri sabit bir özne anlayışı yerine öznenin kendisini bu deneyimle birlikte

³⁶⁶ Ileana Bortun, "Substitution and Mit(da)sein: An Existential Interpretation of the Responsibility for the Other", içinde *Heidegger, Levinas, Derrida: The Question of Difference*, ed. Lisa Foran ve Rozemund Ullée, *Contributions to Phenomenology* 86 (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), s. 6.

sürekli sorguladığı kendi üzerine gidiş gelişlerle kendisini yeniden belirlediği bir duruma olanak sağlar. Bu da aslında başkalık meselesinin kendilikle ilişkisini açığa çıkarır. Başkası için sorumluluk yalnızca başkasını esas alan bir sorumluluk değildir, ben kendisine de başka türlü yönelmeyi bu sayede gerçekleştirir.

Empati her ne kadar psikolojik ve gündelik bir kavram olarak anlaşılrsa da aslında Husserl bu kavramı bu sınırların ötesinde ele almaya çalışır. Dan Zahavi, Husserl ve Stein'in empatiyi bir yönelimsellik formu olarak ele aldığını belirtir. Empati, mutluluk, üzüntü, kaygı gibi duygu deneyimlerinin ötesinde deneyimleyen başkasına yönelme formu olarak ele alınır.³⁶⁷ Bu nedenle empatiyi başkasıyla olan ilişki olarak özneler-arasılıkta düşünmek mümkündür. Nitekim Husserl empatiyi *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde özneler-arasılık kavramıyla birlikte kullanır. Başkalarının *benim-için-oradalığı* empati kavramını devreye sokar.³⁶⁸ Başkalarını deneyimlemek bir tür empati ile gerçekleşir. *Alter ego*'nun *ego*'da kurulma sürecinde ego empati sayesinde başkasını kendisine aşına kılar. Husserl aynı kavramı yabancı kültürleri, başkalarının deneyimlerini ben'in kendi ilksel kültürüne ve ilksel deneyimine yaklaştırmak için de kullanır.³⁶⁹ En nihayetinde empati, yabancı olanı, başka olanı ben'in aşına dünyasına getirmeye çalışır. Gündelik anlamda başkasının yerinde olmak veya başkasının acısını, sevincini anlamak çok rahatça düşünülebilir olsa da başkasının deneyimine tümüyle yerleşmek hiçbir zaman mümkün olmaz.

5.2.1.1. Ruh Halleri ve Empati İlişkisi

Psikolojik anlamıyla da düşünüldüğünde empati başkasının duygu durumunu içten bir şekilde anlamak ve onun sevinci, üzüntüsü ya da korkusunu hissetmişçesine karşıdakinin içinde bulunduğu durumla özdeşlik kurulması anlamına gelir. Başkasına bir tür anlayış geliştirmek için başvurulmuş empati bu anlamda başkasını ben'e yaklaştırarak ben'in onun içinde bulunduğu durumu kendi yaşantılarından yola çıkarak bilgi haline getirmesine ve ona göre eylemesine imkan tanır. Empatiyi bu şekilde düşünmek meseleyi ontik ve psikolojik açıdan ele almak anlamına gelir ve empati böylece başkasının nesleştirildiği bir duruma bizi götürür. Heidegger'e göre empati kavramına bu açıdan bakmak onu yalnızca birlikte-varolmanın bir koşulu

³⁶⁷ Dan Zahavi, *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 1. bs (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 125.

³⁶⁸ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 92.

³⁶⁹ Husserl, ss. 134-135.

olarak ortaya koyar. Üstelik bu bakış açısı yani empatiye ilksel bir işlev tanımak, onu ben ve başkası arasında ontolojik bir köprü olarak düşünmemize neden olur. Oysa empatinin imkanı tam da *birlikte-varolma (Mitsein)* temelindedir. Heidegger Dasein'ın başka Dasein'larla ilişkisini bir varlık ilişkisi olarak ortaya koyar. Burada birbirine karşı empati yapacak iki bağımsız öznenen bahsetmek mümkün değildir. Empatiden önce Dasein zaten birlikte-varolma olarak başka Dasein'ları anlamaya açıktır. Başka Dasein'ları anlama varlık ilişkisi üzerinden daha en başından Dasein'ın varoluşuna dahildir.³⁷⁰ Heidegger bu açıdan empatiyi başkalarının iç dünyasını anlamada bir ilk yol olarak düşünmeyi reddeder. Zira şöyle der: “Bu durumda başkalarıyla kurulan varlık ilişkisi, bizatihi kendi varlığımın ‘başka birine’ projeksiyon edilmesine dönüşecektir. Böylece başkası kendimin bir ‘kopyası’ olup çıkacaktır.”³⁷¹ Bu da başkasının açılması hakiki bir şekilde ortaya koyan bir açıklama değildir. Başkası ben'in bir kopyası ya da projeksiyonu olarak anlaşılamaz.

Bu durumu aslında Dasein'ın ruh hallerinde teşhis etmek mümkündür. Tıpkı birlikte-varolma gibi Heidegger Dasein'ın varoluşunu türlü ruh halleri içerisinde ele alır. Dasein ontolojik olarak bir-hal-içinde-bulunma (*Befindlichkeit*) olarak varolur ve bu ontik bakımdan gündelik hayattaki duygu durumu (*die Stimmung*) ya da ruh haline (*das Gestimmtsein*) karşılık gelir. Dasein'ın çeşitli ruh hallerinden çıkıp başka ruh hallerine girmesi, bu ruh hallerinin değişmesi ve dönüşmesi aslında tek bir şeyi gösterir: Dasein hep bir ruh hali içerisinde dünyayla ilişkilendirir.³⁷² Ruh halleri böylece bilmenin ve istemenin öncesinde yer alır ve ruh haline hakimiyet ancak belirli bir ruh hali içerisinde gerçekleşebilir. Dasein'ın varlık minvallerinden biri olan ruh halleri aslında hakimiyet kurulamayan bir alanı da ima eder. Ruh hallerinin Dasein'ı içine çektiği yer son derece muamma olabilir ve Dasein kendisinden emin bile olsa bir-hal-içinde-bulunma bir apaçıklık ve kesinlikte aklın aydınlattığı bir şekilde ortaya çıkmayabilir. Bu bir akıldışılık olarak da algılanmamalıdır.³⁷³ Heidegger ruh hallerinin belirsiz ve muğlak yapısını vurgulayarak aslında Dasein'ın dünyayla ilişkisini ontolojik açıdan bir bilinmezlik olarak ortaya koymuş olur.

Bu muğlak yapı ruh hallerinin Dasein'ın kendisi için bile zaman zaman açık ve seçik bir şekilde verilmediğini gösterirken bir çeşit duygudaşlık olarak empatiyi düşünmek

³⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 196.

³⁷¹ Heidegger, s. 197.

³⁷² Heidegger, s. 211.

³⁷³ Heidegger, s. 214.

nasıl mümkün olur? Başka Dasein'ların Dasein'ın kendisinin bir kopyası ya da projeksiyonu olmadığı düşünülecek olursa başka Dasein'ın ruh halinin kavranmasının zorluğu da aşıkardır. Bu ruh hallerinin başka Dasein'larda da olduğunun bilincine varılması zor olmasa da onun nasıl bir yaşantı içeriği oluşturduğunu tam olarak bilmek hiçbir zaman mümkün değildir. Ruh hallerini kendinde teşhis etmekle başkasında teşhis etmek arasındaki fark karşılıklı deneyimlerin değiş tokuş edilemeyeceğini gösterir. Empati tam da bu noktada o ruh hali içerisinde olan başkasının deneyiminin neliğine dair bir araştırma yapılmasını mümkün kılar. O ruh hali içinden dünyayla ilişkilenecek, bir nesneye ya da özneye o ruh hali içerisinde bakıyor olmanın *nasıl* bir şey olduğunu anlamaya çalışmak aslında empatinin yapmaya çalıştığı şeydir. Tek başına üzüntü, korku, mutluluk vs. gibi duygu durumlarının ne anlama geldiklerinden ziyade başkası için bunlarla kuşatılmış olmanın anlamına odaklanan empati kendi ile ilişkide de başkası ile ilişkide de önemli bir role sahiptir.

Dünyayla ilişkide hali hazırda orada olan duygu durumları içeriden de dışarıdan da geliyor değildir. Heidegger onların Dasein'ın üzerine çöktüğünü söyler. Bu durum ruh hallerinin bir şeye yönelmeyi mümkün kıldığının göstergesidir.³⁷⁴ Yani bir bakıma öznenin deneyimlerine bu ruh hali içerisinde ulaştığını söylemek mümkündür. Genel eğilim çeşitli deneyimlerin öznedeki çeşitli duygu durumlarına yol açtığını söylemekten yanayken Heidegger'in ruh hali tartışmasında ortaya çıkar ki aslında her deneyim bir ruh hali içerisinde gerçekleşir. Ruh halleri bu anlamda deneyimin imkanını yaratırken bazen de onu engelleyecek bir şekilde ortaya çıkabilir. Başka Dasein için de aynı şey geçerlidir ancak buna bir de ben'in başkasının yaşantısını zorunlu olarak farklı bir şekilde deneyimlediği gerçeği eklenir. Dasein'ın kendisi her ne kadar bir ruh hali içerisinde oluyor ve deneyim elde ediyor olsa da başka Dasein'ın aynı şekilde deneyimlediği bir şeye doğrudan erişimi yoktur. Dasein karşısındaki Dasein'ın üzüldüğünü görebilir ve ona bir anlayış geliştirebilir. Ancak asla o üzüntüyü onun deneyimlediği şekliyle kendi yaşantısı haline getiremez. Özellikle ruh halleri söz konusu olduğunda ben'in duygu durumunda başkasının asla nüfuz edemeyeceği bir boyut vardır. Empati de bu açıklığı bir yandan kapatmaya çalışırken bir yandan da asla kapanamayacağını aşık kılan bir edimdir. Bu açıdan empati başka Dasein'da görünmez olana da işaret etmiş olur.

³⁷⁴ Heidegger, s. 215.

5.2.1.2. Empatinin Aporetik Boyutu

Böylece empatinin eksikliğine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Aynı nesneye bakan öznelere sahip oldukları algının hiçbir zaman aynı olamaması gibi ben'in hiç sahip olmadığı duygulara, durumlara, deneyimlemediği mekan ve zamanlara dair yaptığı empati hep eksik kalır. Empati bu eksiklik bakımından bir *farkı* açık eder. Dan Zahavi şöyle der:

“Başkasıyla empati kurduğumda farkında olduğum şey ile başkasının deneyimlediği şey arasında her zaman ve zorunlu olarak bir verilmişlik farkı olacaktır. Diyelim ki başkasının duygusunu deneyimlemek, sonuç olarak o duygu sizin duygunuz olsaydı onu deneyimleme şeklinizden farklı olacaktır.”³⁷⁵

Bu durum empatinin *aporetik* boyutu olarak düşünülebilir. Empati imkansızdır; kendinin deneyimi ile başkasının deneyimi arasında hep bir boşluk kalır. Empatinin imkanı ise bu boşluğu doldurabilme imkanındır. Husserl ise bu boşluğu başka ben'in kurulumunda ben'in kendisiyle bir analogi kurarak ve çift olmaya (*paarung*) dikkat çekerek doldurur.

Ben'in başkasının bedenini algısı üzerinden gerçekleşen bu çift olma durumu aslında nihai değildir: canlı bir organizma olmasının dışında başkası aynı zamanda bir anlam da getirir. Ego ve alter ego birer çift olarak ortaya çıkarlar ve bu bir aynılaştırma ya da özdeşlik hareketi değildir. Bu bir bağdaştırmadır ve başkası ego'nun kendi alanına girdiğinde çift olmak zaten hali hazırda orada durur. Ben'in bedenine benzer bir beden olarak başkası verilmiştir.³⁷⁶ Husserl'de başkasının deneyimi bir nesnenin deneyiminden farklı olarak gerçekleşir. Başkasının ben'e aşkınlığı onun deneyimlenebilme sınırınıdır. Husserl bu aşkınlığa saygı duyar ve başkasının birinci tekil şahıs deneyimini zaten erişilemez olarak kabul eder. Öznel erişilemezlik özne-özne ilişkisinde veya ego-alter ego ilişkisinde bir asimetriye işaret eder.³⁷⁷ Bu asimetrik ilişki de empati yapmanın sınırı olarak görülebilir. Nitekim Husserl başkasıyla ilişkiyi erişilemezlik üzerinden ele alır: “Var olan ‘başkasının’ karakterinin zemini, aslen erişilebilir olmayanın bu tür doğrulanabilir erişilebilirliğinde temellenir.”³⁷⁸ Empati de bu erişilemezliğin ve başkasıyla olan sınırın sorgulandığı bir deneyimdir.

³⁷⁵ Zahavi, *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, s. 126.

³⁷⁶ Husserl, s. 112-113.

³⁷⁷ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, ss. 180-181.

³⁷⁸ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 114.

Başkasının deneyimlenmesi olarak empatinin kendilikle ilişkisi de bu erişilemezlik üzerinden kurulabilir. Bir yandan empati yapan ben, kendisini başkasının yerine koymaya zorlayarak ve buradaki olanaklar çokluğunu fark ederek kendi yaşantı dünyasını genişletmiş ve aslında kendi duygu durumlarını bir kenara bırakarak kendi merkezietini tartışmaya açmıştır. Diğer bir yandan ise deneyimine eşlik edilen başkası da kendine başkası aracılığıyla bakmış ve kendi duygu durumlarıyla karşı karşıya gelmiştir. Bu anlamda empati aslında tek taraflı olmanın ötesindedir ve hem ben'in kendi sınırlarını hem de başkasının kendi sınırlarını genişletir niteliktedir. Bu açıdan empati sorumluluğun da görünür olduğu bir kavram olarak ortaya çıkar. Başkasının kendisini o ruh hali içerisinde yalnız bulmaması adına onunla empati yapan ben, o ruh haline mesafe alınmasını sağlar. Bu anlamda ben başkasının deneyimine eşlik ederek duruma onunla birlikte bakarken eşlik edilen ben bakışını değiştirme imkanını burada bulur. Deneyiminde bir başkasını taşımak, onu orada mevcut olarak kabul etmek ve kendi ruh haline başkası eşliğinde bakmak ben'in kendi yaşantısına hakiki bir yerden bakmasının imkanını açığa çıkarır. Tıpkı algı deneyiminde olduğu gibi ben nasıl bir nesneyi sonsuz veçhelerden algılıyorsa kendi içselliğine de farklı veçhelerden yönelir. Başkasının bu deneyimdeki mevcudiyeti empati yapılan ben için bir *fark* yaratır. Bu fark aslında ego ve alter ego arasındaki farktır ve empati sayesinde alter ego ego'ya bir şeyleri farklı bir şekilde göstermeyi mümkün kılar. Ego'nun deneyimlediği bir ruh hali alter ego'ya başka türlü tezahür eder ve farklı görünür. Bu fark aslında başkasının şahitliğinin ve mevcudiyetinin yarattığı farktır.

Empatide ben'e kendi deneyimleri de eşlik eder. Ben'in kendine has olan kuşatılmışlığı ve diğer ben'lerden farkı kendisini başka ben'lerin yerine koymasını zorlaştırır. Her ben'in kendi yönelimsel yaşantısının farklı olması empatiyi zora sokar. Zaten ben başkasının yerinde olmadığı bir durumda onun yerinde olmayı dener ve onun deneyimine bir anlam vermeye çalışır. Başkasının kendini deneyimi ve dünyayı deneyimi ben'e bir bilinmezlik olarak verilir. Nitekim Derrida'ya göre alter ego, ego'ya hiçbir zaman ilksel bir şekilde verilmiyordur: "Alter ego kendini sunamaz, ego için asli bir mevcudiyet haline gelemmez. Sadece alter ego'nun analojik bir yan-sunumu [apprésentation] olabilir."³⁷⁹ Bu durum aynı zamanda fenomenolojinin sınırlarına da işaret eder zira görüdeki ilksel sunum başkası için geçerli değildir.

³⁷⁹ Derrida, "'Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", s. 102.

Derrida'ya göre Husserl -Levinas'ın söylediğinin aksine- başkasının başkalığını onu muhafaza eden ve ona saygı gösteren tarzda konu eder. Özellikle *Kartezyen Meditasyonlar*'da başkasının indirgenemezliği ön plana çıkarılır ve bir *kökensel mevcut-olmayış* olarak sunulur: “Bu apaçıklığın ve fenomenin indirgenemez ve tekil bir tarzda olmasına, orada kendisini gösterenin kökensel bir fenomen-olmayış olmasına hiç kimse Husserl'den daha duyarlı olmamıştır.”³⁸⁰ Derrida bu vurgusuyla Husserl'de başkasının belirişini temalaştırmanın olanaksızlığıyla ele almış olur. Husserl'de başkasına karşı yönelimsellik *indirgenemez bir biçimde dolayımı*lıdır. Bu şu anlama gelir: Tıpkı empatide ben'in başkasının deneyimine doğrudan bir ulaşımı olmadığı gibi başkasının ben'e verilişi de kökensel bir veriliş değil *analojik yan-sunum* yoluyla bir veriliştir. Şöyle devam eder Derrida: “Başka'ya analojik yan-sunum yoluyla yaklaşmayıp ona doğrudan doğruya ve kökensel olarak, sessizce ve onun kendi deneyimine katılarak ulaşıyordım, başka da başka olmaktan çıkardı.”³⁸¹ Dolayısıyla Levinas'ın aksine Derrida, Husserl'deki *analojik yan-sunum* temasını başkasının deneyimini nesnelerin deneyiminden farklı tutacak şekilde ve ben ile başkasının arasında her zaman radikal bir fark olduğunu belirtecek şekilde ele alır. Ben için nesnelerin başkalığı ile başkasının başkalığı benzerlik taşırlar ancak ikincisi her zaman birincisini aşar. Kendiyle ilişki de benzer bir şekilde başkalığı içinde barındırır. Derrida'nın Husserl okumasında da gösterildiği üzere ben'in kendi kendisine ulaşımı da doğrudan bir şekilde gerçekleşmez. Ben'in kendisi ile ilişkisi başka olanın dolayımı üzerinden mümkün olur. Husserl'in dikkat çektiği nokta her ne kadar başkasının indirgenemezliği olsa da ben'in kendisiyle ilişkisinde de indirgenemez bir boyut ortaya çıkacaktır. Bir nesneye sonsuz ufuktan yaklaşabilme imkanı başkası için de kendilik alanı için de geçerlidir. Ancak başkasının başkalığı sadece bu algısal olanla sınırlı değildir. Aynı zamanda buna kökensel mevcut-olmayış da eklenir. Bu anlamda başkası “çifte bir belirsizlik/sınırsızlık kudretiyle indirgenemezdir.”³⁸² Derrida şöyle devam eder:

“Yabancı sonsuz ölçüde başka'dır çünkü, özü gereği, profilindeki hiçbir zenginleşme bana onun deneyiminin, *kendi perspektifinden*, kendisi tarafından yaşanmış haliyle öznel çehresini veremez. Asla bu yaşanmışlık - *mir eigenes*, yani bana *ait/has* olan her şey gibi – bana özgün olarak verilmiş olmayacaktır.

³⁸⁰ Derrida, “Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme”, s. 164.

³⁸¹ Derrida, s. 165.

³⁸² Derrida, s. 166.

Kişiyi has olmayanın (*le non-propre*) bu aşkınlığı, hep kısmi kalan çabalarla erişilemez olarak kalan bütünü aşkınlığı değildir artık: Bütün'ün değil, Sonsuz'un aşkınlığıdır.”³⁸³

Derrida'nın Husserl'de Levinas'a yaklaştırarak tespit ettiği bu başkasının çifte belirsizliği empati deneyimini daha da zorlaştırır. Aslında başka ben'lerin kurulumunda işlevsel bir role sahip olan empati kavramı başkası ve ben arasındaki kapanmaz boşluğa bir kez daha işaret etmiş olur. Bu açıdan Husserl'in başka ben'in kuruluşunda empatiyi devreye sokması imkansız bir imkan olarak düşünülebilir. Ben ve başkası arasındaki kapanmaz boşluk imkansızlığa işaret ederken empati bunu mümkün hale getirmeye çalışır. 'Ben' en nihayetinde başkası hakkında bir fikir sahibi olur. 'Ben' empati ile birlikte başkasındaki görünmezlik boyutunu görünür hale getirmeye çalışır. Levinas ise yerine geçme (*substitution*) kavramıyla 'ben'in bu görünmezlik boyutuna yerleşmesine işaret eder. Bu öznenin kendisini başkasına rehin (*otage*) bıraktığı bir öznellik anlayışını da beraberinde getirir.

5.2.2. Yerine Geçme

Yerine geçme, Levinas'ın Türkçeye *Olmaktan Başka Türli ya da Özün Ötesinde* olarak çevirebileceğimiz son dönem eserinde ele aldığı bir kavramdır. Yerine geçme öznelliği otonomi olarak düşünmekten ziyade özneyi sorumluluk altında olan olarak ortaya koyar.³⁸⁴ Şöyle yazar Levinas: “Kendilik bir altta-yatandır (*sub-jectum*); evrenin ağırlığı altındadır ve her şeyden sorumludur.”³⁸⁵ Levinas aslında özneyi bir töz olarak kabul etmediği için ve onu bu aynılık ve indirgemenin alanından çıkararak anlamaya çalıştığı için burada *sub-jectum* kelimesi üzerine düşünmek önemlidir. Özneyi daha çok her şeyin zemininde yatan olarak düşünmeye bizi yönelten *sub-jectum* kavramı Levinas için elbette ki böyle bir anlamın ötesini ifade eder. Bundan dolayıdır ki hemen akabinde 'evrenin yükü' ya da 'sorumluluk altında' gibi tabirlerle aslında her şeyin bir taşıyıcısı olmaktan öteye götürür özneyi. Özneye dair herkeste ortak olan o töze odaklanmaktansa Levinas aslında aynı hareketi geçiren başkalığı, yani özneye ait başkalığı görünür kılmaya çalışır. Öznenin kendiliği -Derrida'nın üzerinde durduğu üzere ve empati kavramının gösterdiği üzere- ne tek başına ben'e

³⁸³ Derrida, s. 166.

³⁸⁴ Bortun, “Substitution and Mit(da)sein: An Existential Interpretation of the Responsibility for the Other”, s. 6.

³⁸⁵ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 116.

doğrudan erişilebilir olarak verilir ne de başkasının oraya doğrudan bir ulaşımı vardır. Bu durum bir muammaya işaret eder ve fenomenoloji de bu bilinmezliği bilinci bir edim olarak düşünerek ortaya çıkarmaya çalışır. Tıpkı algı söz konusu olduğunda iki farklı öznenin o nesneyi farklı yer ve zamandan farklı açılarla kuşatmasının görünür kıldığı şey gibi empati ya da yerine geçme de birer sınır deneyimi olarak bize bir şeyi görünür kılarlar. O da aslında bu muammanın bütün açık seçikliği içerisinde orada duruyor olmasıdır. Hem empati hem de yerine geçme bir şeyin tezahürünün nasıl başka türlü de olabileceğini gösterirken aslında başkasındaki ve kendilik alanındaki erişilemez boyutu ortaya koyar. Ben'in kuşatıcı ve kapsayıcı olarak başkasına ve kendisine dair fikir sahibi olabilmesi bütün bu dolayımlara girip çıkmasıyla mümkün olur. Levinas'ın yerine geçme kavramını ve onun sorumlulukla ilişkisini de bu açıdan anlamak önemlidir. Tıpkı empati gibi yerine geçme ve ben'in kendisini her şeyden sorumlu bir halde kuşatılmış olarak bulması da bir sınır deneyimidir ve bu deneyimin açık ettiği şey insanın dünyayla kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinde karşı karşıya gelmesinin enigmatik boyutudur.

Yerine-geçme, başkasına empati duymanın ve ona şefkat ve merhamet göstermenin çok ötesinde başkasının bütün ıstırap ve acılarını daha en baştan öznenin yüklenmesidir. Yerine geçme, başkası-için-olma'nın ve kendinden çıkışın bir kipidir.³⁸⁶ O, başkasının acısını anlamanın, onun tecrübesine yerleşmenin imkansızlığından daha da öteye giderek bütün bunların sorumluluğunu radikal olarak üstlenmektir.

Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde adlı metninde Levinas etik felsefe ile ilgili düşüncelerini iyice radikalleştirir. Levinas bu eserinde öznenin kendi varlığıyla ilişkisini tamamen kopararak onu başkasından sorumlu bir şekilde yeniden ele almaya ve öznelliği bu şekilde anlamaya çalışır. Bu noktada Levinas'ın *olmaktan başka türlü*'ye yaptığı vurguya dikkat edilmelidir. Levinas *başka türlü* olmaktan bahsediyor değildir,³⁸⁷ yalnızca olmanın kategorilerini bırakıp ben'i kendi varlığını sorgulayan olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu ancak sorumlulukla gerçekleşebilecek bir durumdur. Başka türlü olmak, başka bir insana dönüşebilme imkanı da ancak bunun bir sonucu olarak karşımıza çıkabilir. Nitekim Alphonso Lingis *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* 'ye yazdığı önsözde Levinas'ın ele aldığı sorumluluğun ontolojik

³⁸⁶ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s.352-353.

³⁸⁷ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 3.

açından açıklanamayacağını öne sürer. Levinas'ın sorumluluğu somut ve ampirik olandan ortaya çıkar. Varlığın ötesindeki iyi ile ilişkide olduğundan bu sorumluluğun kendisine has özerk bir yapısı vardır. Etik sorumluluğun yeri aslında Levinas için çok nettir. Düşünceye ve dile girer girmez ben kendisini bu sorumluluk içerisinde bulur. Zor olansa özellikle ontolojinin bu etik öznelğin teorik olanla üzerini örtmesidir. Bundan dolayıdır ki Levinas *varlıktan başka türlü* olanı düşünmeyi ve etik özneyi varlığın ötesinde aramayı önemser.³⁸⁸

Sorumluluk Levinas için yüz yüze gelinen ilişkide zorunlu olarak cevap vermedir. Öznellik de başkasına karşı olan bu zorunlu bağlılıktır. Sorumluluğun bu şekilde başkasına verilen cevap yani başkasının başkılığıyla yüz yüze gelme olarak ele alınması öznelliği de mümkün kılar. Yüz yüze gelmek başkasını zorunlu olarak tanıma içerse de bu tanıma bilişsel bir olay değildir. Özne başkasına maruz kalarak bu tanımayı gerçekleştirmiş olur. Başkasına maruz kalma ve ondan gelen çağrıya cevap verme basitçe ben'in onun ihtiyaçlarını karşılaması veya kendi varlıklarını ona sunması değildir. Bu daha çok ben'in kendisini başkası için vermesi anlamına gelir. Bu bir çeşit kendi özünden vazgeçştir. Bu anlamda sorumluluk sonsuza ulaşır. Sorumluluk üstlenildikçe daha da çoğalır ve sonsuz bir ufukta bitmeyen bir şekilde yeniden ben'i kuşatır.³⁸⁹

Levinas düşüncesinde sorumluluğu farklı yapan şey aslında ben'in kendisini hiç beklemediği bir şekilde sorumlu bulmasıdır. Kendi benliğinden ve kendi özgürlüğünden öncelikli olarak sorumluluk orada durmaktadır. Ben'in kendisini içinde bulduğu bu sorumluluk kendi iradesinin ya da isteğinin ötesinde bir sorumluluğa işaret eder. Bu anlamda burada sözü edilen sorumluluk anlayışında öngörülebilir bir boyut yoktur. Sorumluluğun sınırsızlığı bu açıdan da düşünülebilir. Ben artık orada olmadığına da bu sorumluluk devam eder. Bu açıdan bakıldığında *yerine geçme* basitçe başkasının durduğu yerden dünyaya bakmak değil onun varoluşunun ve taleplerinin de sorumluluğunu üstlenmektir. Buna başkasının hataları da eklenir ve Levinas için bu *rehin* olarak özneliktir.³⁹⁰ Başkasının hatalarını üstlenmek özneyi başkasının elinde bir rehine haline getirir ve öznellik de böylece sınırdan kurulmuş olur. Bunun bir kuruluş olup olmadığı da tartışmalıdır. Zira tam da

³⁸⁸ Lingis, "Translator's Introduction", s. xviii.

³⁸⁹ Lingis, s. xix.

³⁹⁰ Lingis, s. xx.

böyle bir öznellik anlayışı özneyi başı sonu belli sınırlı bir şekilde ele almaktansa onu bir muğlaklık olarak ortaya koyar. Hatta Levinas'ın bu şekilde çizdiği tabloda özne silikleşir ve tözsüzleşir. O başkası tarafından kuşatılmış ve kendisinin öncelikli yerini kaybetmiştir. Kendi özdeşliğini ve varoluşunu sorgular hale gelmiştir.

Bu açıdan Levinas'ta başkalık fenomenal anlamda ele alınmaz, saf dışsallık olarak ortaya çıkar. Bu dışsallık ego'yu özdeşliğin mutlak alanından çıkararak ve kendiliği başkalığın temas ettiği noktada ele alan bir düşünce ortaya koyar. Öznellik böylece başkalık hareketi tarafından ele alınarak *olmaktan başka türlü* olarak düşünülmüş olur.³⁹¹ Özne başkasının dolayımından sonra kendisine döndüğünde olduğu kişiden farklı bir kişi olma imkanını içinde taşır. Bu dolayım özneye başka türlü davranmayı, başka türlü edimde bulunmayı ve başka türlü düşünmeyi kazandırır. Bu açıdan sorumluluk başka türlü olabilmenin de sorumluluğudur aslında. Burada edilgenlikle ilgili ikircikli bir durum ortaya çıkar. Bir yandan öznellik tamamen edilgenlik üzerinden anlaşılır. Ben başkalık karşısında tamamen edilgendir. Başkasının yüzü karşısında ben'in bu başkalığı özümseyip aynılaştıracak bir kapasitesi yoktur. Başkasına karşı sorumluluk bir yasaysa eğer ben bu yasayı idrak etmeden önce zaten kendisini bu yasaya uyarken bulur. Diğer bir yandansa bu edilgenlik sayesinde yani başkasına maruz kalmanın sonucunda 'ben' bir imkanlar çokluğuna açılır ve kendisinden başka türlü olmanın yolu da buradadır. Yani bu edilgenliğin bir tür 'etkinliğe' de ulaştırdığını söylemek mümkündür.

Bu noktada yine sonsuz fikrinin devreye girdiğini söylemek yerinde olur. Ben'in kendisinde içermeyen bir başkalığın ben'in içine yerleştiği açıktır. Dışarıdan bu şekilde ben'in kapasitesini ve sınırlarını aşarak gelen hesaplanamaz boyut tıpkı Descartes'ın sonsuz fikrine bakış açısını yansıtır.³⁹² Zira Levinas da zaten bu sonsuz fikrini benimser. Azdaki çok ya da sonludaki sonsuz olarak başkası ben'in sınırlarını hem aşar hem de ona dışarıdan gelerek ben'in kendi sınırlarını muğlaklaştırır. Sonsuz, başkası kuşatılamadığında onu kuşatmaya dair yapılan her edimde kendisini gösterir. Bütünün bütün olarak kuşatılamaması bizi sonsuz fikrine götürür. Başkasının başkalığının kuşatılamaz olmasında görünür olan sonsuz fikri ben'in sınırlarını aşar. Sonsuz fikrini bir nesnenin fikrinden ayıran şey sonsuzun düşünülmesinin onun kendi idesini aşmasıdır. Dolayısıyla sonsuz söz konusu olduğunda yönelimsellik

³⁹¹ Lingis, s. xxii.

³⁹² Lingis, xxiii.

içeremeyeceği bir şeyi hedef almış olarak karşımıza çıkar. Yönelimsellik sonsuz'u belirli bir upuygunlukta kuşatamaz. Nitekim Levinas şöyle der:

“Sonsuzu düşünürken ben, *düşündüğünden fazlasını düşünür*. Sonsuz, sonsuz fikrine girmez, kavranmaz; zira bu düşünce bir kavram değildir. Sonsuz, radikal bir şekilde, mutlak olarak başka'dır. Ayrı ve düşünen bir varlık olan Ben'e göre sonsuzun aşkınlığı, onun sonsuzluğunun ilk işaretini oluşturmaktadır.”³⁹³

Böylece sonsuzun düşüncede indirgenemediğini ve temsil edilemediğini söylemek mümkündür. Onun kavranması da ancak ve ancak kavranamamasında kendisini açık eder. Sonsuz fikri insanın içine yerleştirilmiş bir fikirdir ve kavranması da radikal bir deneyime işaret eder. Başka ile ilişkinin aynılaşması ve bütünlük olarak kavranması mümkün değildir. Nitekim Levinas şöyle der: “Sonsuz fikrine sahip olan düşünür *kendinden fazladır*, ama bu şişme, bu fazlalık, modern filozofların ünlü *projesinde* olduğu gibi içeriden gelmez – bu *projede* özne yaratarak kendini aşar.”³⁹⁴

Yerine geçme'yi başkasının başkalığını anlamak için sunulan bir diğer form olarak düşünmek de mümkündür. Başkasının yerinde olmak bu başkalığın deneyimini mümkün kılar. Zorunlu çağrı başkasının yoksulluğu ve acizliğidir. Ben'in yaptığı ve olduğu her şey için bir tür hesap verdiği bu deneyimde aynı zamanda başkasının yerinde olma söz konusudur ve ben başkasının yaptığı ve olduğu şey için de sorumlulukla kuşatılmış bulur kendisini. Bu açıdan Levinas'ın Spinoza'nın *conatus* kavramını nasıl düşündüğü önemlidir. Türkçeye *varlıkta direktme* olarak çevirebileceğimiz *conatus* varolanların varlıklarını sürdürmede kendilerini içinde buldukları bir haldir. Levinas'a göre *conatus* ilkesi insanın özünü (*esse*) kendi çıkarını gözetme (*interesse*) üzerinden düşünür. İnsan varlığı kendi çıkarları doğrultusunda kendi varlığını ortaya koyacak ve bu varlığı arttıracak şekilde eylemde bulunur. Egolar da bu anlamda birbirleriyle bir mücadele içine girerler.³⁹⁵ Oysa *yerine geçme* özneyi bir rehine olarak ele alırken *conatus*'un tam tersi bir şekilde öznenin kendi çıkarlarından ve dolayısıyla kendisinden vazgeçmesine işaret eder. *Conatus*'un aksine etik sorumluluk özneyi başkasının yerine geçme olarak düşünürken aynı zamanda da kendi varlığından da sorumlu bir hale getirir.³⁹⁶ Bu sorumluluk, kendi çıkarlarını gözetmenin bir sorgulanmasıdır ve kendi özünü kendi çıkarları üzerinden yükselten

³⁹³ Levinas, “Muamma ve Fenomen”, s. 142.

³⁹⁴ Levinas, s. 142.

³⁹⁵ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 4.

³⁹⁶ Lingis, “Translator's Introduction”, s. xli.

düşüncenin aksine bu çıkarlardan vazgeçme olarak ortaya çıkar. Bu anlamda özün ve çıkar gözetmenin ilişkisi kırılmış olur. Levinas'a göre olma bir oyun gibi daima çıkar gözetilen bir sürece işaret ederken çıkar gözetmezlik (*desintéressement*) sorumluluğa, yerine geçmeye ve böylece de özneyi rehine olarak düşünmeyi sağlar.³⁹⁷

Çıkar gözetmezliğin bu anlamda insanın özünü askıya aldığı söylenebilir. Bu çıkar gözetmezlikte ben, kendisiyle özdeş olmaktan uzak, eksik ve varlık elde edememiş bir şekilde kendi içinde sürgünde olarak ortaya çıkar. Bu kendiliği bir başkalık olarak düşündüğümüzde aslında kendi içine kendi dışından sürgün edildiği anlamına gelir. Kendinin kendi üzerine tekrar atılması ancak başkasından gelen çağrıya cevap vermekle mümkün olur. Bu açıdan kendine yeniden geliş ile kendini başkasının yerine koymak birbirlerinden ayrı şekilde düşünülemeyecek hareketlerdir.³⁹⁸ Levinas'ın etiği bir çıkar gözetmezlik olarak ele alması bu açıdan anlamlıdır. Bu bir kayıtsızlık ya da ilgisizlik olarak değil başkasının çağrısına açık bir edilgenlik olarak anlaşılmalıdır.³⁹⁹ Etik ilişki bu anlamda başkası karşısında tamamen edilgen bir ben ortaya çıkarırken bir yandan da bu edilgenlik özneyi olaylar karşısında edilgenlikten çıkartıp sorumlu hissetmeye ya da sorumluluk almaya çağıran şeydir. Levinas'ın bu edilgenlikte üstlenilen sorumluluğun ben'e getirdiği biriciklik ve tekillik vurgusu da bu açıdan anlaşılabilir. Edilgenlik kelimesinin çağrıştırdığı ben'in hiçbir dahilinin olmadığı bir süreç yerine kendiliğini buradan devşirip çıkaran ve biricikliğini buradan kazanan ben'den bahsetmek mümkündür.

Var'ın (*Il y a*) tekdüze ve karanlık alanından çıkmak Levinas için başkayla karşılaşmayı ve bu açıdan kendini yerinden etmeyi gerektirir. Kendi varlığını ortaya koymanın aksine bu varoluş tarzının ağırlığından kurtulmak ancak ben'in kendi egemenliğinden vazgeçmesiyle mümkün olur. Bu da Levinas için çıkar-gözetmez bir ilişkiye göndermede bulunur. Yani ben'in kendi varlığından ayrılıp kendi çıkarını bir kenara bırakması ben'in anonim varlığını kıran şeydir. *Var*'ın bu ananomliğinden kurtuluş çıkar gözetmezlik olarak ben'in başkasına karşı olan sosyal açıklığını ifade eder. Başkasına karşı sorumluluk ve başkası-için-olma bu açıdan ben'i kendi varlığına hapsolmaktan kurtarır ve ona kendiliğini ve öznelliğini kazandırır.⁴⁰⁰ Bu açıdan

³⁹⁷ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 6.

³⁹⁸ Lingis, "Translator's Introduction", s. xxxvii.

³⁹⁹ Emmanuel Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", içinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 279.

⁴⁰⁰ Levinas, "Etik ve Sonsuz", s. 312.

kendiliğin yerinden edilmesi ile öznellik arasında paradoksal bir ilişki olduğu söylenebilir. Kendiliğin koşulunun kendinden bir çıkış olarak sunulması son derece çelişik görünse de Levinas tam da özneliği burada ele alır. Başkası için başkasının yerinde olan ben kendisini sorumlulukla kuşatılmış olarak bulur ve özneliğini kazanır. Levinas'ta sorumluluğun özneye bir sıfat olarak sonradan yüklenmemesinin sebebi de budur. Etik ilişkiye öncel bir şekilde öznellikten bahsetmek mümkün değildir. Başkası için olan sorumluluk bu açıdan çifte boyut kazanır: sorumluluğun sorumluluğu. Ben başkasının sorumluluğundan da sorumludur.⁴⁰¹ Bu sorumluluğu yüklenmek aktif bir sürece işaret etmez. Yerine geçme ve bunun sonucunda ortaya çıkan rehin olarak öznellik başkasının hatalarının ve eylemlerinin hesabını vermeye işaret eder. Böylece ben başkasının yükünü ve ağırlığını üstlenmiş olur.⁴⁰²

Bu edilgenlik Levinas için ekmeği paylaşma ediminde somutlaşır. Ekmeğini paylaşmak basitçe yoksun birine onu vermek değil, kalpten bir şekilde onu tatmış olarak paylaşmak anlamına gelir. Kendisi bu ekmeğin tadına varmış birinin bu ekmeği paylaşması kendinden vermesi olarak edilgenliğe işaret eder.⁴⁰³ Ben'in kararıyla başlayamayan sorumluluk bu anlamda *an-arşiktir*: kökeni olmayan, bir başlangıcı ve sonu olmayandır. Öznellik böylece boş bir alanda mevcudiyet-olmayan olarak konumlanmış olur.⁴⁰⁴

Kendilik, başkasına maruz kalmada tamamen edilgin bir konumda olmakla ilişkilidir. Ben'in biricikliği ve seçilmişliği ona kendiliğini verir. Tüm edilgenliklerden daha edilgen olan yerine geçme bu anlamda ben'i tekilleştiren ve ben'i biricikliğinde ortaya koyandır. Bu yerine geçmenin devredilemezliğinden kaynaklanır. Ben'in yerine başkası bu yerine geçmeyi üstlenemez. Diğer bir yandansa Levinas rehin için öznelliği bir töz-süzleşme olarak ele alır. Felsefede ego'nun sahip olduğu ayrıcalıklı konum özneliğin rehin olarak düşünülmesiyle tersine döner. Bu açıdan öznenin konumu *conatus*'un aksine bir tür konumsuzluk olarak ortaya çıkar.⁴⁰⁵ Böylece Levinas özneliği epistemoloji ve ontolojinin sınırlarından çıkarmıştır. Öznellik bilincin bir takım bilme edimlerine indirgenemez. Kendine dönüp kendi özdeşliğini onaylayan bilinç yerine Levinas kendi içinde sürgünde olan bir vicdana işaret eder. Kendi içinde

⁴⁰¹ Levinas, s. 331.

⁴⁰² Lingis, "Translator's Introduction", s. xxix.

⁴⁰³ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 72.

⁴⁰⁴ Levinas, s. 10.

⁴⁰⁵ Levinas, s. 127.

sürgün olmak bu kendiliğin başkalığa olan açıklığını gösterir. Etik öznellik bu anlamda bir fazlalık olarak düşünülür: sadece bilinçle kuşatılamayan *an-arşik* ve her türlü düzen ve düzensizliğin ötesinde bir yapıdır.⁴⁰⁶

5.2.2.1. Kendiliğin Muğlak Sınırları

Levinas için kendilik son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Bilincin kendi üzerine dönmesi gibi kendilik kendini kendi özdeşliğinde yakalayamaz. Tıpkı başkası gibi aslında kendilik kavramı da temalaştırmanın ve özdeşliğin sınırları içerisine hapsedilemez. Özellikle başkasının elinde rehin olan özne kendisini kendi dışında bulandır. Kendisini kendisi vasıtasıyla bilen ve kendi üzerine dönen bilincin karşısında Levinas *rücu* (*recurrence*) kavramını önerir. Bu kavram bilincin düzenin ötesinde ego'yu daha önce de belirtildiği üzere sürgünde olarak ortaya koyar. Ego bilinç-olmayana ait bir düğümün içindedir ve kendi içinde kendi sesi yeniden yankılanır.⁴⁰⁷ Levinas öznelliği bu rücu kavramıyla irtibatlı olarak düşünür. Böylece kendiliğin sınırları tartışmaya açılmış olur. Aynıdaki başka olarak öznellik, kendi kendisini olumlayan kendilik anlayışını sorgular. Öznellik bu sorgulamadan sorumlu olmanın bağrından doğru çıkar. Bu anlamda Levinas her türlü diyalogdan, soru ve cevaptan ve söylenenin temalaştırılmasından önce gelen bir sorumluluktan bahseder.⁴⁰⁸ Sorumluluğu kendisine bir saplantı haline getirmiş ve bu açıdan kendisine rücu eden öznellik yönelimselliğin sınırlarını aşar. Yönelimselliğin aynının alanında ele aldığı öznellik anlayışında ego kendi öz-etkilenimini kendisi tarafından tecrübe eder ve irade burada olumlanır. Ego kendisine mevcudiyette sahiptir. Bu açıdan yönelimsellik Levinas'a göre kendini sevmek ve kendini açıklamak üzerinden öznelliği kurar. Kendine rücu ise tam tersi bir şekilde yönelimselliğe aykırıdır.⁴⁰⁹

Başkası için sorumlulukta *anarşik* olan ben'i başkasına çağıran ve ben'e dışarıdan emredendir. Ben kendi iradesi dışında başkasının yerine geçer ve rehin olur. Ben'in bütün içselligi ben'e rağmen başkası için'e dönüşür. Bu açıdan sorumluluk her türlü özgür seçimden ve özgür iradede öncedir. Ben bu anlamda rehindir: kendi iradesi ve isteği dışında başkasından sorumlu halde bulur kendisini.⁴¹⁰ Bu anlamda sorumluluk bir ego ya da özgür bir irade varsaymaz, tam aksine öznellik yerine geçmede; ben'in

⁴⁰⁶ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 337-8.

⁴⁰⁷ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 103.

⁴⁰⁸ Levinas, s.111.

⁴⁰⁹ Levinas, s.111-112.

⁴¹⁰ Levinas, s. 11.

başkasına olan yakınlığında mümkün olur. Yerine geçme bu yüzden fenomen-olmayan bir tezahüre işaret eder.⁴¹¹ Öznellik söz konusu olduğunda Levinas'ın asıl yapmaya çalıştığı şey tutarlı bir öznellik anlayışı ortaya koymaktan ziyade özneliliğin imkanını başkası tarafından bölünmede ya da rahatsız edilmede aramasıdır.⁴¹²

Rücu, obsesyon (*obsession*) ve yakınlık (*proximity*) gibi kavramlar da bu açıdan ele alındığında görülür ki bunlar kendinden birer çıkışa ve ben'in kendi içinde rahatsızlığına işaret ederler. Ben ve başkası arasındaki yakınlıktan yerine geçmeye doğru giden yolda ben kendisini başkasına bağlı halde bulur.⁴¹³ Ben ve başkası arasındaki yakınlık ben'i ona maruz kalmaya iten şeydir. Yakınlık ben ve başkasının indirgenemez ve tersine çevrilemez temasına işaret eder. Ben'i başkasına tabi ve obsesif kılan yakınlık, ben'e kendi tekilliğini de kazandırır. Ben'in kendisini içinde bulduğu sorumluluk ikame edilemezdir. Bu ben'in yerine kimsenin geçemeyeceği ve sorumluluğunu kimsenin üstlenemeyeceği anlamına gelir.⁴¹⁴ Yakınlık ve obsesyon gösterir ki kendine rücu asla bir kendini olumlama ve onaylama değil, kendini terk etmedir. Başkasına yakalanan özne bu yakalanmada tamamen edilgendir. Obsesyonda ben'in kendiliği ve bilincin birliği bozulduğu için ben bunu bir zulüm olarak deneyimler. Bu zulüm Levinas'a göre bilincin özdeşliğinin iptali ve bilincin tersine dönmesidir.⁴¹⁵

Rücu tartışması bu açıdan zulüm ve obsesyon ile ilişkilidir. Ben, zulüm gören başkasının sorumluluğunu bir tür takıntı haline getirir ve mutlak edilgenliğe ulaşır. Başkası tarafından atanan ve edilgenliğin en uç noktasına ulaşan ben ancak bu yolla biricikliğini kazanır. Bilincin yerinden edilmesiyle öznenin tekilliğinin ortaya çıkması bu açıdan birbirine bağlanır. Aporetik olan bir yandan sorumluluğun ben'i tamamen edilgen bir konumda bırakması diğer bir yandansa bu sorumluluğun ben'i bir şeyler yapmaya itmesi ve onu etkin hale getirmesidir. Bu sayede ben biricikliğini de kazanmış olur. Başkasından doğru kendisine yankılanan kendilik kendisine rücu eder. Bu rücu etme kendi üzerine dönüş olarak değil, başkasının kendilik söz konusu

⁴¹¹ Philip J. Maloney, "Levinas, substitution, and transcendental subjectivity", *Continental Philosophy Review*, sy 30 (1997): s. 53.

⁴¹² Maloney, s. 55.

⁴¹³ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 336.

⁴¹⁴ Gözel, s. 326.

⁴¹⁵ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 101.

olduğunda sahip olduğu önemli yere işaret eder. Başkasına tabi olan kendilik böylece başkalıkla iç içedir ve kendilik başkalığa her zaman zorunlu olarak maruz kalır.⁴¹⁶

Bunun anlamı kendiliğin kendisini ancak başkası yoluyla düşünebileceğidir. Ben ve başkası arasındaki *yakınlık* bu açıdan her zaman indirgenemez bir mesafeye de işaret eder. Kendiliğin başkası dolayımıyla kendisini görünür kılması hiçbir zaman bir özdeşleşmeye anlamına gelmez. Zaten *yakınlık* bu özdeşleşmeyi imkansız kılar. Başkasına yakın olmak ben ve başkası arasındaki mesafeyi en başından var sayar. Yakınlık eğer uzaklığın giderilmesiyle başkası ile ilişkide bu giderilecek uzaklığın her zaman muhafaza edildiğini söylemek mümkündür. Ben ve başkasının *biraradalığı* bir *aranın* olduğuna işaret eder. Dolayısıyla burada *yakınlık* bir özdeşleşme ve birbirine bitişme yerine her zaman bir sınırın gözetildiği ve başkalığın muhafaza edildiği bir durum ortaya koyar.⁴¹⁷

Ben ve başkası arasında böylece ben'in kendiliğini sorguladığı ve kendisini mutlak olarak edilgen bulduğu bir ilişki ortaya çıkar. Bu edilgenlik sorumlu bir kendiliğe işaret eder ve başkasına bir cevap olarak düşünülür. Ancak bu sorumluluk tatmin ve tahmin edilemezdir. Birtakım etik kurallara göndermede bulunmaz. Önemli olan kendiliğin başkasından ayırt edilemediği kırılgan ve tanımlanamaz ilişkiye bakmaktır.⁴¹⁸ Bu ilişkinin bir saplantı olması psikolojik bir boyuta göndermede bulunmaz; sadece başkasından gelen talebin hiçbir zaman tam anlamıyla karşılanamayacak olmasıyla ilgilidir. Başkasının sonsuz çağrısına verilen her sonlu cevap ondan gelen talebe ihanet eder. Zira bu cevap etiğin gerçekleştirilmesi olarak kabul edilir. Oysa Levinas etiği imkansız bir deneyim olarak ortaya koyar: *yerine geçme* tam olarak böyle bir deneyime işaret eder.⁴¹⁹ Bu anlamda kendiliğin tezahür etmesinde en başından beri orada olan sorumluluk da başımızdan atamadığımız bir saplantı olarak düşünülür. 'Aynı'nın sınırları içerisinde ben bir sorgulama içerisine girer (*in question*). Bu sorgulamaya cevap (*response*) sorumlulukla (*responsibility*) gelir. Bu, hiçbir zaman cevabı tam olarak belli olmayacak ve belirli kurallar bütününe içine hapsedilemeyecek bir sorgulamadır. Cevaplar yetersiz kalır ve sorumluluk, sonlu öznenin sonsuzca taleplerin karşısında kendisini içinde bulduğu muğlaklığa göndermede bulunur.

⁴¹⁶ Wall, "Levinas's Ethics", s. 46.

⁴¹⁷ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 318.

⁴¹⁸ Wall, "Levinas's Ethics", s. 52.

⁴¹⁹ Wall, s. 56.

Levinas'ın özneyi bu şekilde sorumlulukla saplantılı olarak ele almasının ortaya koyduğu etik felsefenin ne olduğundan ziyade bu düşünme tarzının etiğe dair hangi anlamları açığa çıkardığı önemlidir. Levinas için başkasının ayrıcalıklı yeri ben'i sarstığında özgür irade ve vicdan rahatlatma bir heteronomiye ve rahatsızlığa dönüşür. Böylece burada sözü edilen etik tüm sorumluluklarını yerine getiren ve yasaya uyan bir özneye işaret etmez.⁴²⁰ Etiği bu şekilde tersine döndürerek ve kendiliğin bir sorgulaması olarak ele almak sorumluluğu tam da imkansızlık üzerinden düşünmemizi sağlar. Yerine geçme kavramıyla birlikte başkasına saplantılı ve bunun sonucunda kendisini zalimin zulmünden bile sorumlu olarak bulan özne anlayışı aslında sorumluluğu sınırın belirsizliğinde düşünmeyi gerektirir. Bu durum öznenin yapacağı şeylerin hiçbir zaman yeterli olmadığını gösterir. Daha 'ben' diye bir şey yokken orada duran sorumluluk bir zorunluluk olarak verilmiştir. Bu açıdan bu, türlü eylemlerle ya da yasaya uygunlukla yerine getirilip gerçekleştirilebilecek bir sorumluluk değildir.

Etik söz konusu olduğunda yapılması son derece mümkün olan aç olanın doyurulması ve bir vicdan rahatlığına ulaşılması bu anlamda Levinas'ın ana tartışması değildir. Sorumluluğun imkansızlığı ben'in kendisini kuşatılmış bir halde başkasının yüzünde sorgulamasındadır. Başkasının ben'in kendinden emin konumunu sarsması etik açısından ben'in eylemlerinin ne olması gerektiğine yönelik bir açıklık getirmez; aksine cevap yerine bir soru sorma ve sorgulama sürecini başlatır. Bu sorgulama Robert Bernasconi'ye göre ben'in kendisini takıntılı bir şekilde masaya yatırıp incelemeye aldığı veya bazı duygularını terbiye ettiği bir disipline dönüşmez. Bernasconi bunu süregelen ve olağan hale gelenin bir kesintisi olarak okur. Nitekim şöyle belirtir: "Bu sorgulama, bir yoğunlaşma ya da dalıp gitmişlik anını ansızın bölerek kendisini belli eden bir acıya benzer, aşk acısına mesela."⁴²¹ Bu dalıp gitmişlik halinin ansızın bölünmesi önceki bölümlerde de ele alındığı üzere Levinas için bir teyakkuz halidir aslında. Başkasına yakalanan ben diken üstünde ve rahatsızdır. Bu açıdan yukarıda sözü edilen *yakınlık*, *rücu* ya da *obsesyon* gibi kavramlar özneyi başkasına yakalanmışlığında saplantılı bir şekilde ele alıyor olsa da burada önemli olan ben'in kendiliğinin kesintiye uğramasının öznenin sınırlarını muğlak bir şekilde ortaya koymasıdır.

⁴²⁰ Robert Bernasconi, "Şüphe Etiği", içinde *Levinas Okumaları*, ed. Zeynep Direk, 1. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), s. 14.

⁴²¹ Bernasconi, s. 19.

Levinas'ın sorumluluğu bir travmatizm olarak, başkasını bir saplantı ve ben'i bir tükenmişlik olarak ele alması idealize edilmiş ve ulaşılmaz bir etik önerisi şeklinde düşünüldüğünde insanın kendisini imkansız birtakım talepler içerisinde bulması ve kendisini bunlara mahkum etmesi kaçınılmazdır. Bernasconi Levinas'ın bu durumu inkar etmeyeceğini belirtir ancak bu radikal söylemlerin ve aşırı terimlerin insanın kendi anlam dünyasında neye karşılık gelebileceğini anlamaya çalışır.⁴²² Bunu da daha çok *söylenen* ve *söyleme* ayrımı üzerinden yapar ve Levinas'ı Levinas'a karşı okuyarak *söylenensiz söyleme, ihtiyaçsız arzu* ya da *karşılıksız armağan* gibi söylemleri “kesintiye uğratan ve rahatsız eden anları işaretleme”⁴²³ olarak düşünür. Bir *söylenen* olmadan *söylemenin* imkansız olduğu ve hatta *söylenen* üzerinden sistemini sürdüren ya da armağanın hep bir ekonomide düşünüldüğü bir dünyada yaşadığımız için *söylenen* olmadan *söylemeyi* düşünmek ve öncelemek ya da armağan verme edimini karşılıksız düşünmek sistem içerisinde hep muamma olarak kalırlar. Nitekim Bernasconi şöyle der: “Bir söylenen olmadan söyleyiş, ihtiyaçsız arzu, erossuz aşk, bir getiri olmadan armağan vermek sistemin terimlerine göre muammadırlar; hem kesintiye uğrattıkları düzenden hiçbir zaman bağımsız olamazlar hem de ona indirgenemezler. Bu yüzden meydan okurlar, musallat olurlar ve aynı zamanda da kolayca reddedilirler.”⁴²⁴

Benzer bir düşünce hattını *yakınlık, rücu, obsesyon, yerine geçme* gibi kavramlar üzerinden takip ettiğimizde görürüz ki bu kavramlar da aslında öznenin varsayılan bütünlüğündeki kırılmalara ve kesintilere işaret ederler. Böylece kendinin kendine dönememesi, ben'in yerinden edilmişliği, başkası karşısında yersiz yurtsuz kalışı gibi betimlemeler daha anlaşılır hale gelir. Ben'in kendini içinde bulduğu bu durum dünyanın alışılacalmış düzeninde enigmatik bir yerde durur. Ben kendisini hem düzene ait olan hem de düzeni kesintiye uğratarak ona meydan okuyan bir durumun içerisinde bulur. Özellikle *yerine geçme* üzerinden düşünüldüğünde bu aşırılık nasıl anlaşılmalıdır? Başkasının yerine geçen ben onun bütün yaptıklarını ve acılarını üstlendiğinde; kendisini tamamen ona rehin olarak bıraktığında tam olarak olan şey öznenin kendi sınırlarına dair bir belirsizliğin ortaya çıkması, bu durumun kendisine görünür olmasıdır.

⁴²² Bernasconi, s. 21-22.

⁴²³ Bernasconi, s. 29.

⁴²⁴ Bernasconi, s. 29.

Fenomenal dünyanın koşullarını aşan bu imkansız deneyim etik söz konusu olduğunda olması gerekenden ziyade özneyi farklı tarzda düşünmeye dair bir anlam ufku açar. Bu fark aslında özneyi etik üzerinden anlamaktır. *Sub-jectum* yani *altta yatan* ve her şeyin kendisine yüklendiği o özün bir töz olarak değil de sorumlulukla ilişkisi üzerinden kendi anlamını kazanması tam da bu etik boyuta işaret eder. Kendilik meselesinin zorluğu ve karmaşıklığı da buradadır. Özde duran bir kendilikten bahsedilecekse eğer bu o özün başkayla olan ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemezdir; tıpkı fenomenolojinin özne ve nesneyi ayrı olarak düşünmemesi ve aradaki yönelimsel ilişkiyi ön plana çıkarması gibi. Öznenin nesneyle, kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisi bu açıdan önemlidir; bu türlü ilişkilerinde özne kendisine hep dolayımli olarak ulaşır. Sorumluluk bu noktada başkasıyla ilişki olarak en hayati noktada durur. İngilizce *responsibility* kelimesindeki *response* kökü sorumluluğu bir cevap vermek olarak öznellik sürecinin en başında düşünmemize olanak sağlar. Bu cevap elbette ki olması gerekene dair değil başkasından gelen sonsuz çağrıya verilen cevaptır.

Ben'in başkası karşısında bütün gücünü ve önceliğini kaybetmesi Levinas'ın etiğe dair imkansızlık dilini⁴²⁵ açığa çıkarması bakımından anlaşıldığında sınıra getirdiği bu sorumluluk kavramı öznellik meselesine özgün bakış açısını ortaya koyar. Sorumluluğun imkansızlığı neyin ne zaman ve nasıl yapılması gerektiğinin söylenememesi dışında ben'e tamamen dışarıdan gelmesinde ve ben'i bir çıkar-gözetmezlikte ortaya koymasında da yatar. Kendine ait olmayanı üstlenmek ve onunla karşı karşıya gelmek imkansız olarak sorumluluğun ortaya çıkma koşulunu da oluşturan şeydir. Ama aynı zamanda dışarıdan gelen sorumluluk kendi üzerine kapanmayan bir kendilikten söz edilebilmesine imkan sağlar. Bu iç içe geçmişlik sorumluluk ve öznellik arasındaki ilişkiyi de önemli bir hale getirir.

Sorumlulukla saplanıp kalmış öznenin kendi içine geri atılması başkalarının yaptıklarından ve çektiklerinden sorumlu olmasını ifade eder. Levinas kendiliğin biricikliğini tam da bu başkasının hatalarını üstlenme olgusunda ele alır. Bu kendilik alanı için bir zulümdür ve ben'in özgür iradesi bu zulüm altına ne kadar çok girerse ve kendisinden vazgeçerse kendisini o kadar çok sorumlu bir şekilde bulur. Bu durum kendinde olmanın başkasının dolayımıyla mümkün olabileceğini gösterir. Başkasına saplanıp kalmış 'ben' bir yandan yerinden edilerek ortaya çıkarken bir yandan da

⁴²⁵ Bernasconi, s. 16.

biricikliğini ancak bu yerinden edilme ile kazanır. Levinas için kendilik aynı içinde başkasıdır.⁴²⁶ Kendiliği *ipseity* olarak düşünmek bu yüzden felsefe için bir muamma olarak kalır ve kendilik başkası olduğu ölçüde var olur ve kendisini açar. Ben'in başkasıyla yükümlü kılınması onun yerine geçmesi kendisini başkasının anonimliğinden ayırmasını zorlaştırır. Sorumluluk kendiliğin arzularını ve güdülerini önceleyecek şekilde gelir ve kendiliği bir başkası olduğu ölçüde ortaya koyar.⁴²⁷ Ben'in bir başkası için olması kendi için olmaması anlamına gelir ve o aslında kendisine-rağmen-bir başkası için'dir.⁴²⁸ Kendiliğin bir yandan bu şekilde bir muamma olarak ortaya çıkmasının diğer bir yandansa biricikliğini ve tekliğini tam da bu belirsizlikten doğru tecrübe etmesinin anlamı özellikle sorumluluğun paradoksal yapısını ortaya koyar.

Bundan dolayı kendilik her zaman acı çeken ve iyileşmeyen bir yara gibidir. Bunun sebebi başkasının ben'den önce kendiliğe erişimi olmasıdır. Ben bu açıdan bir zayıflık ve bağımlılık olarak ortaya çıkar. Thomas Carl Wall özneyi bir *farkın* dışında düşünemeyeceğimize işaret eder ve Derrida'nın *ek (supplement)* kavramını bu noktada vurgular. Ben'den söz edebilmenin koşulu bu *fazlanın* devreye girmesiyle olur ancak. Bu da Levinas için sorumlu bir kendilik anlamına gelir.⁴²⁹

5.3. Derrida'da Sorumluluğun Aporetik Yapısı

5.3.1. Otonom Öznenin İmkanı

5.3.1.1. Koşulsuz Buyruğun İncelenmesi

Öznenin nesne ile ilişkisini algı üzerinden ve öznenin kendi ile ilişkisini içsel konuşma üzerinden ele aldık ve Levinas'ın yüz kavramıyla sorumluluk meselesine ulaştık. Sıradan bir algı ediminin karmaşıklığını öznenin başkalık alanına açıklığının bir göstergesi olarak ortaya koyduk. Benzer bir şekilde öznenin kendisiyle ilişkisinin dolayımı olması ve saf bir ideal şeklinde gerçekleşmemesi de özneyi bir çokluk olarak düşünmeyi gerektirdi. Bu iki durum bize bir nevi öznenin aynılık alanlarına aslında başkanın en başından dahil olduğunu gösterir. Bu başkalık ve muğlaklık durumu şüphesiz öznenin başka öznelere ilişkisinde de ortaya çıkar.

⁴²⁶ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 112.

⁴²⁷ Wall, "Levinas's Ethics", s. 37.

⁴²⁸ Wall, s. 44.

⁴²⁹ Wall, s. 41.

Öznenin başkasıyla karşılaşma anı bir sorumluluk anıdır. Bu karşılaşma genellikle otonom öznelerin karşılaşması olarak düşünülür. Bu açıdan bu bölümde otonom özne ve sorumluluk arasındaki ilişki tartışılacaktır. Bu tartışma Kant'ın ortaya koyduğu *otonom özne* ve *koşulsuz buyruk* temaları içinde *aporetik* olanın ön plana çıkarılmasıyla yapılacaktır. Bu *aporetik* boyut Derrida'nın birçok özne ediminde (misafirperverlik, armağan, ölüm vs.) işlettiği *imkansızlık* kavramı üzerinden ve bu durumun Kant felsefesiyle ilişkisi bakımından ele alınacaktır. Bir yandan otonom öznenin *aporetik* boyutu ortaya *başka türlü* bir sorumluluk algısı koyarken diğer bir yandan da bu sorumluluk, özneyi *başka türlü* düşünmeyi mümkün kılacaktır.

Sorumluluk kavramı felsefe tarihinde otonom özne anlayışı ile ilişkili bir şekilde tartışılmıştır. Bir eylemin sorumluluğunu almak, bir şeyden sorumlu olmak bir faili ya da bir özneyi varsayar. Özgür irade, nedensellik ve hesap verilebilirlik özne temelli metafizik anlayışın sorumluluk için varsaydığı kavramlardır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin üçüncü antinomisinde *hesap verilebilirlik* ve *isnat edilebilirlik* kavramlarını tanımlar. Bu kavramlar öznenin *transandantal özgürlüğünü* işaret eder. Bu durum öznenin yeni bir şeyler başlatabilmesi, bir şeyin sebebi olabilmesi ile ilişkilidir. Sorumluluk da bu anlamda, kendi sebep olduğu şeyleri üstlenebilecek, kendi edimlerinin zemini olan bir özne talep eder.⁴³⁰ Kant için bu durum bir şeyleri başlatabilme gücüne sahip olmak anlamına gelir. Bu açıdan kendi edimlerinin başlatıcısı olabilecek tek varlık insandır. Bir eylemin zemininde olabilecek tek şey öznedir (*subjectum*). Bu özne kendi yasasını kendi koyabilen yani otonom olan ve kendi kendisini belirleyebilen bir öznedir.⁴³¹

Ancak üçüncü antinomide hem özgürlük hem de determinizm savlarının ayrı ayrı tanıtılmalarının verilmesi öznenin kendi özgür iradi eylemlerinin teorik akıl sınırlarında açıklanamayacağını gösterir. Bu antinomi özgürlük probleminin ve bununla beraber öznenin sorumluluğu meselesinin teorik olarak çözülemediğine işaret eder. Bu çözülemezlik ahlak tecrübesini mümkün kılan şey olarak ortaya çıkar. Öznenin mekanik bir evrende aldığı etik kararın nasıl mümkün olduğu sorusu tamamen pratik akıl sınırları içerisinde cevaplanabilir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı *İkinci Önsöz*'de bu meseleye değinir. Bir ahlaki edimin zemini olarak öznenin özgürlüğü teorik aklın içinden bilenebilecek bir şey değildir. Özgürlük

⁴³⁰ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 5-6.

⁴³¹ Raffoul, s. 27.

düşünülebilir ancak bilinemezdir. Teorik aklın bu şekilde sınırlarının çizilmesi ve bilginin sınırlanması, pratik aklın yani özgürlük ve ahlak alanının sınırlarını tartışmaya açan şeydir.⁴³² Bu noktada özne-nesne ilişkisini yeniden düşünmek mümkündür. Zira öznenin bu şekilde teorik ve pratik akılda farklı şekilde ortaya konması öznenin bir nesne olarak düşünülmesinin ötesine geçmeyi sağlar. Özne kendi edimlerini üstlenebilen, kendisini bir *kim* oluşturma ortamına koyabilen bir fail olarak ele alınır. Kant'a göre teorik akıl içerisinde başka özneler ben için birer nesnedirler. Ancak ahlak yasasına göre isteme gerçekleştiğinde ben de başkası da kendinde amaç olarak değer kazanırlar.

Üçüncü antinomi bu anlamda bir yandan nesnelerin birbiriyle ilişkisini nedensellik üzerinden ele alırken, öznelerin birbiriyle ilişkisini de farklı bir nedensellik alanına ait olan özgürlükle açıklamaya çalışır. Tıpkı nesneler arasındaki etkileşimleri düzenleyen doğa yasaları gibi özneler-arası ilişkilerin ortaya çıkmasını sağlayan özgür bir nedensellik vardır. Nesneler doğanın determinizmine göre hareket ederken özneler özgür nedensellik içinde eylemler.⁴³³ Ancak özgür olduktan sonra özneye edimi isnat edilebilir ve onun sorumluluğunu üstlenebilir. Doğanın mekanik nedenselliğinden farklı olarak faal öznenin varoluş tarzı kendi iradesinden önce hiçbir şeyin öncelenmemesini gerektirir.⁴³⁴

Öznenin yeni edimler başlatabilme yetisi ile bu yetinin dünyanın nedensel yasaları içinde gerçekleşmesi bir *aporiya*dır. Öznenin dünyada yeni bir şeyler başlatabilmesi doğal nedensellik bu edimlerin ilişkisini kurmayı gerektirir. Kant özgür bir edimin doğa yasalarını izlediğini ama onlardan meydana gelmediğini söyler.⁴³⁵ Fenomenal dünyada yeni bir takım zincir olaylar başlatabilmek özneyi bir zemin olarak, bu edimlerin isnat edilebileceği bir mahall olarak ortaya koyar.⁴³⁶ Sonsuz nedenler zinciri, edimi başlatan ilk nedene kadar gider ve edimin zeminini ortaya çıkarır. Edimin sebep olduğu zincir sonsuza gitse de eylemin sahibini aramak sonlu bir arayıştır ve o edimle *kimin* özdeşleştiği netleşince zemin belirlenmiş olur. Sorumluluk da burada zemin olan 'kim'e yüklenir.⁴³⁷ Kimdir bu 'kim'? Gerçekten sonsuz nedenler zincirinden geriye

⁴³² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 1. bs (İstanbul: Idea, 1993), s. 28-29.

⁴³³ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 61-62.

⁴³⁴ Raffoul, s. 63.

⁴³⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood, 2. bs (USA: Cambridge University Press, 2000), s. 488.

⁴³⁶ Kant, s. 486.

⁴³⁷ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 69.

doğru gidildiğinde, doğal dünyada başlatılan yeni edimlerin zemini olan bir özneye ulaşılabilir mi?

Kant için özneliliği iki açıdan düşünmek mümkündür. İlk olarak kişiliğin rasyonel olarak ortaya konduğu öz-bilinç yani ampirik bilinçten (*the I-object*) söz edilebilir. İkinci olaraksa sorumluluğun işaret ettiği kendinde amaç olarak ahlaki kişi vardır.⁴³⁸ Kant için ben kendi kişiliğini kendi istemesini kendinde bir amaç olarak ancak ahlak yasasına uyarak, iyiyi isteyerek kurabilir. Bu sayede özne ve nesne arasındaki ayrımın da altı çizilmiş, ikisinin de sınırları belirginleşmiş olur. Böylece sorumluluk özneyi nesnelerden ayıran bir kavram olarak düşünmemizi sağlar.⁴³⁹ Şeylerin değil ama sadece insan öznesinin sorumluluğu üstlenebilmesi özgürlük ile mümkündür. Özgür bir özne olmadan ahlaki bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Böylece özgürlük ve determinizm arasındaki bu *aporetik* yapı teorik aklın içerisinde çözülemediğinden özneyi başka türlü düşünmeye imkan sağlamış olur.

Teorik akıldan pratik aklın sınırlarına geçildiğinde özneyi *ben* yapan ya da o *kişi* yapan eylemleri ön plana çıkar. Dolayısıyla öznellikte özgür isteme, irade gösterme ve bu istemenin iyi olması Kant için oldukça önemlidir. Bu pratik alanda karşımıza bir ikilik daha çıkar: Kant'ın düşüncesine başından beri eşlik eden *fenomenal* ve *numenal* alan farkı bu defa öznenin yapıp ettikleri ile ahlak yasası ilişkisinde görünür olur. Zira ahlak yasası *numenal* alana aitken öznenin eylemleri *fenomenal* dünyada ortaya çıkar. Burada bilmenin imkansız kılınmasıyla ahlaklı olmayı anlamlı kılma arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Nitekim Kant'a göre teorik aklın sınırları içerisinde bir edimin ahlaklı olup olmadığı hiçbir zaman bilinemez. Ahlak yasasının içeriksiz ve biçimsel olması, koşullardan sıyrılıp ortaya konması onun bilgi konusu olmasını da zorlaştıran bir durumdur. Özne bu biçimsel ve koşulsuz ahlak yasasına göre edimde bulunur, ama teorik olarak hiçbir zaman bu edimin ahlaklı olup olmadığını söyleyemez. Kant'ın hipotetik olarak ve içeriksiz bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı ahlak yasasının zorluğu fenomenal alanda gerçekleşen öznenin edimlerini kuşatacak olmasından kaynaklanır. Buyruk koşulsuz olabilir ancak hali hazırda dünya içinde olan özne hep koşullar tarafından kuşatılmıştır. Kant'ın bu anlamda bir imkansızlığı zorladığını söylemek mümkündür. Zira hep koşullarıyla birlikte varolan öznenin bunlardan ne kadar sıyrılabileceği sorunu ortaya çıkar. Bu aynı zamanda öznenin otonom bir şekilde

⁴³⁸ Raffoul, s. 58-59.

⁴³⁹ Raffoul, s. 59.

kendisini kurup kuramayacağı sorusunu da beraberinde getirir. Kendisini sürekli türlü koşullar içinde ve özne-nesne sınırlarının birbirine karıştığı durumlar içerisinde bulan özne otonom olabilir mi?

Bu soru sorumluluk konusundaki *aporiaları* tespit etmeye, görünmez olanı açığa çıkarmaya ve özneyi başka türlü düşünmeye imkan verir. Zira ahlak yasasının koşulsuz olması onun hiç bitmeyen bir ödev olmasını sağlar. Koşulsuz olması, içeriksiz olması ve Kant'ın koşulsuz buyruk için çok az örnek vermesi onun bir bilgi olarak ortaya konulmasının önüne geçer. Koşulsuz buyruk bu anlamda *bir şey* buyuruyor değildir. O, insanı araçsallığından çıkarıp onun bir amaç olarak düşünülmesini sağlar. Nitekim Kant şöyle yazar:

“Gerçi insan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada herşeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir.”⁴⁴⁰

Böylece özne hem kendisini hem başka özneleri doğanın mekanizminden bağımsızlaştırır. Artık kendisi ve başka özneler nesneler dünyasından ayrılmış ve birer *kişi* olarak ortaya çıkmış olur:

“Bu, kişilikten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi akli tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden bağımsızlıktan başka birşey değildir; dolayısıyla, duyular dünyasına ait olan kişinin, aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine bağımlı olmasından başka birşey değildir.”⁴⁴¹

Özne bir *düşünce varlığı* olarak duyulur dünyanın doğa yasalarının heteronomisinden sıyrılıp kendisini akli temel alan yasalar altında düşünmelidir.⁴⁴² Zira Kant şeylerin *görünümlerinin* bilgisine ulaşmakla *şeylerin kendilerinin* bilgisine ulaşmak arasındaki yaptığı ayrımı insanın kendi hakkındaki bilgisine uyarlar. Tıpkı sadece görünümlerin bilinmesi ve şeylerin kendilerinin bilinmemesi gibi insan kendi bilgisini de sadece

⁴⁴⁰ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 3. bs, Çeviri Dizisi 2 (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), s. 96.

⁴⁴¹ Kant, s. 95-96.

⁴⁴² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 3. bs, Çeviri Dizisi 4 (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), s. 71.

deneysel olarak edinir. İnsanın iç duyusunda kendisinin *nasıl* bir varlık olduğunu söylemesi Kant’a göre mümkün değildir. Ancak görüşlerinin bilgisine ulaşabilir.⁴⁴³ Özne ise hem duyulur dünyaya hem de düşünülür dünyaya aittir. Öznenin duyulur olanın üstüne çıkması akıl yetisiyle mümkün olur. Dolayısıyla öznenin bir tarafı duyulur dünyada doğa yasalarına yani heteronomi alanına bağlıdır. Diğer tarafı ise düşünülür dünyada ya da anlama yetisinin dünyasında akıl temelindeki yasalara ve otonomi alanına bağlıdır.⁴⁴⁴ Bu noktada Kant’ın çözmeye çalıştığı problem ya da işaret ettiği *aporia* öznenin ait olduğu bu ikili dünyadır. Öznenin bir yönünün doğa yasalarına bir yönünün ise ahlak yasasına dönük olması nesnelerin heteronomi alanıyla öznelerin otonomi alanı arasında geçişi sağlar.

Kant için otonominin karşıtı olan heteronomi ahlak ilkesiyle ters düşer.⁴⁴⁵ Heteronomi, başka’nın aynı’nın sınırlarına dahil olmasıdır. Kant şöyle yazar:

“İstemenin özerkliği bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlâklılığına karşıdır. Ahlâklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir.”⁴⁴⁶

İstemenin otonom olması, istemenin hiçbir şeyden etkilenmeyip her türlü nesneden soyutlanması anlamına gelir. Bir şey başka bir şey uğruna yapılıyorsa yalnızca koşullu buyruk mümkün olur.⁴⁴⁷ Yani insanın istemesi heteronom bir şekilde gerçekleşiyorsa, burada sorumluluktan bahsedemeyiz. Böyle bir sorumluluk ahlaki olandan da uzaklaşmış olur. İnsanın sorumlu tutulabilmesi istemenin özgür ve otonom bir şekilde gerçekleşmesine bağlıdır.

İstemenin özgür kılınması öznenin hem kendi tercihlerinden hem de başkalarının tercihlerinden uzak durmasını gerektirir. Kendi tercihlerini ve başkalarının tercihlerini öteleyen otonom özne artık yalın bir şekildedir ve ahlak yasasına uygun edimde bulunabilir. Ahlak yasasına göre eylemek otonom bir özne için severek yapılan bir şey

⁴⁴³ Kant, s. 70.

⁴⁴⁴ Kant, s. 71.

⁴⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 119.

⁴⁴⁶ Kant, s. 38.

⁴⁴⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 59.

değildir; tersine onu zorlayan bir süreçtir. Kant sevgi meselesi üzerinden aslında ahlak yasasının da *aporetik* bir yönüne işaret etmektedir. Tanrı'yı ve insanları sevmek onlara karşı tüm ödevleri seve seve yerine getirmeyi gerektirir. Ancak sevmek buyruk haline getirilemez; bunun için sadece çaba gösterilebilir. Tanrı'yı sevmenin imkansızlığı onun duyuşsal bir nesne olmamasından kaynaklıdır. İnsanı sevmenin imkansızlığı ise sevginin irade dışı bir boyutu olmasından kaynaklanır. İnsanın kimi sevip kimi sevmeyeceği seçebileceği bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı ya da insan için/uğruna bir şeyi seve seve yapmak, bir buyruğu seve seve yerine getirmek çelişkilidir.⁴⁴⁸ Kant şöyle söyler:

“Nitekim bir şeyi seve seve yapmamız gerektiğini söyleyen bir buyruk, kendi kendisiyle çelişiktir, çünkü ne yapmamız gerektiğini kendiliğimizden zaten biliyorsak, üstelik de bunu seve seve yaptığımızın bilincinde isek, bu konuda bir buyruk tamamen gereksiz olurdu ve bunu seve seve değil, sırf yasaya saygıdan dolayı yapıyorsak, bu saygıyı maksimin güdüsü durumuna getiren bir buyruk, buyurduğu niyete tam da ters düşerdi.”⁴⁴⁹

Bu anlamda Kant'ın sevgi meselesini ön plana çıkararak vurgulamaya çalıştığı şey öznenin sadece başkalarından değil kendi duygularından da özerk olması gerektiğidir. Bu, otonom özne anlayışını ima eder. Ahlaki edim öyle bir edimdir ki saygı ve sevgi amacıyla yapıldığında da özne tam olarak otonom bir şekilde davranmış sayılmaz. Ancak diğer bir yandan öznenin kendisini bir kenara koyması ve kendi çıkarlarını ötelemesi heteronomi olarak düşünülebilir mi? Öznenin bir edimi severek yapmaması tam da kendi özneliğini tehlikeye sokan bir durum değil midir? Özne öyle eylemelidir ki buradan kendi çıkarlarını (sevgi ve saygı görme gibi) amaç edinmemelidir. Ancak böyle bir durum aynı zamanda özneliğin sınırlarını muğlaklaştırır niteliktedir. Öyle bir edim gerekir ki özne kendi varlığından fedakarlıkta bulunmalıdır. Severek değil belki sevmeyerek zorlanarak ve istemeyerek o edimi gerçekleştirmelidir. Edimin bu şekilde severek ve isteyerek yapılmasının ahlaki olana gölge düşürmesi Derrida'nın etik kararı bir kararsızlık ve hesaplanamazlık anı olarak düşünmesini çağırır.

5.3.1.2. Koşulsuzun Aporetik Boyutu

Kant'ın *aporetik* olanları ortaya koyuş biçimini farklı bir şekilde ele almak için Derrida ve Kant arasındaki ilişkiye bakmak yol gösterici olacaktır. Derrida etik kararın ne

⁴⁴⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 91-92.

⁴⁴⁹ Kant, s. 92.

yapacağını bilememe anında alınmasından bahsederken Kant ile benzer bir noktadan konuya yaklaşır. Bir kural ya da bir emir varsa ve ne yapılması, nasıl davranılması gerektiği biliniyorsa Derrida'ya göre etik bir tavır alınmış olmaz. Daha sonra da ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere etik karar tam da bir bilinmezlikle karşı karşıyayken verilir. Bilmemek etik kararın ön koşulu olarak ortaya çıkar. Ancak bu durum Derrida için sorumluluğu, bilmeme süreciyle birlikte düşünmeyi gerektirir. Bilmeme anında verilen karar benlik alanını aşar ve ben'in içindeki başkanın kararı olarak düşünülür. Sorumluluk dışarıdan gelir ve heteronomdur. Yine de 'ben'in cevap vermesi gereken bir sorudur ama bu 'ben' Kant'ın ortaya koyduğu şekilde kendi yasasına göre eyleyen otonom bir ben değildir.⁴⁵⁰

Buna rağmen Derrida'nın bir şekilde Kant'ın stratejisini izlediğini söylemek mümkündür. Bu nokta önemlidir zira Derrida'nın Kant ile ilişkisi *aporetik* olanı Kant'ta teşhis etmemize imkan sağlar. Öncelikle Kant'ın koşullu ve koşulsuz arasında yaptığı ayrımı Derrida'nın kavramlara yaklaşma tarzında görmek mümkündür. Karar verme edimini düşündüğümüzde Derrida basit bir hesaplama mantığıyla karar vermenin gerçek bir karar verme olmadığını, bu durumun ancak sürecin bir sonucu olabileceğini söyler. Karar vermeyi karar verilemezle birlikte düşünmek, imkansız ve koşulsuzu karara dahil etmek bu deneyimlerin gündelik hayatta ortaya çıktığı sıradan anlamlarından radikal bir kopuşu gerektirir.⁴⁵¹ Bu anlamda Derrida Kant'ı tekrar eder ancak bu tekrar onu Kant'ın eleştirel felsefesinin ötesine taşır.⁴⁵² Kant koşulsuzu devreye sokarken kurduğu ikiliklerde alan değiştirirken Derrida bu ikili alanları birlikte düşünmeye meyillidir. Kant'ın deneyimden türetemediği ahlak alanını Derrida tam da deneyimin içinde imkansız olanda ele almaya çalışır ve koşullu olanın karşıtı olarak değil bir parçası olarak koşulsuzu ortaya koyar. Bu Kant'ın reddedilmesi değil, Kant'ın ifade ettiği felsefi problemi metafizik ön kabullerin farkında olarak tekrar ifade etmeye duyulan ihtiyaçtır.⁴⁵³ Derrida koşulsuzu metafizik gelenekten ve *logos-merkezcilikten* ayrı olarak düşünmeye çalışır. Koşulsuz olanı klasik metafiziğin egemen kavramlarına boyun eğmeden ele almaya özen gösterir.⁴⁵⁴ Şüphesiz bu boyun

⁴⁵⁰ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 297-298.

⁴⁵¹ Olivia Custer, "A Certain Truth: Derrida's Transformation of the Kantian Heritage", içinde *A Companion to Derrida*, 1. bs, Blackwell Companions to Philosophy (UK: Wiley Blackwell, 2014), s. 44-45.

⁴⁵² Custer, s. 55.

⁴⁵³ Custer, s. 45.

⁴⁵⁴ Custer, s. 43.

eğmeyi en çok da kendi kendisini belirleme yetisine sahip egemen özne anlayışına karşı olur.⁴⁵⁵ Ve burada da gösterildiği üzere bu Kant'ın edimlerinin sorumluluğunu üstlenebilen otonom öznesidir. Kant koşulsuz olan ile otonom özneye ulaşırken Derrida koşulsuzu tam da otonom öznenin imkansızlığı olarak anlar. Koşulsuzluk imkansızla ilişkisinde özneyi merkezi konumundan alır ve onu bir muğlaklık olarak ortaya koyar.

Sorumluluk Derrida için sonsuz bir talebe cevap verme olduğu için sonlu öznenin sınırlarını aşan bir deneyimdir. Sorumluluğun kökeninde paradoksal bir yapı vardır. *Aporia*'nın geçişsizliği sorumluluk ve kararın koşuludur.⁴⁵⁶ Sorumluluk ancak imkansız bir imkan olarak ortaya çıkabilir. *Aporia*'nın “nereye gideceğini bilmemek”⁴⁵⁷ anlamı sorumluluğun kalbinde duran paradoksal bir yapıdır. Belirli bir açmazda varlığa gelebilen ve gerçekleşebilen bir sınır deneyimine işaret eder: hem imkansız bir imkan hem de bu imkansızın sınırları aşması.⁴⁵⁸ Sorumluluk Derrida için bir etik yapı sunmadan etiğin sınırlarını düşünmek ve bu yolla da aslında *kendinin* sınırlarını sorgulanabilir hale getirmektir.

Sorumluluğun *aporetik* boyutu hesaplanamaz olmasıyla ilişkidir. Hesaplanamazlık sadece sorumlu bir davranışın sonucunda bir çıkar elde etmeyi beklememek ya da bunu hesaba katmamak değildir. Hesaplanamazlık etik sorumluluğa da öncel bir durumdur. Ancak ne yapacağını bilememe anında alınan karar etik bir sorumluluk olarak düşünülebilir. Bu anlamda etik an, Derrida için bilgiden uzaklaşır. Doğru olanı bilmek ya da yapılması gerekenin bilgisi dahilinde eylemek herhangi bir etik soru açığa çıkartmaz. Nitekim Derrida *Tutku*'da (*Passions*) Kant'a göndermede bulunarak şöyle der:

“Zaten tam da ödev ve sorumluluk *duygusuna* (bu sözcüğün altını çizelim yine) sahip olduğumuz için ahlaki biçimde davranmak, ahlaki ve sorumlu bir davranış mı olacaktır? Tabii ki hayır, bu çok kolay ve tam da doğa tarafından programlanmış olduğu için doğal olacaktır.”⁴⁵⁹

Derrida'nın *Aporias*'ta da Kant'a işaret ederek gösterdiği üzere ödev hep aşırı-ödevle (*over-duty*) ilişkilidir. Ödev, kural ve normun yokluğunda aşırı-ödev olarak

⁴⁵⁵ Custer, s. 48.

⁴⁵⁶ Jacques Derrida, *Aporias* (United States of America: Stanford University Press, 1993), s. 16.

⁴⁵⁷ Derrida, s. 12.

⁴⁵⁸ Derrida, s. 23.

⁴⁵⁹ Jacques Derrida, *Çile*, çev. Melih Başaran, 1. bs (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2008), s. 38.

sorumluluğu bilginin ve teknik bir uygulamanın ötesine taşır.⁴⁶⁰ Karar ve bilgi arasındaki boşluk kapanmazdır ve sorumluluk bu anda ortaya çıkmaktadır.⁴⁶¹ Böyle bir sorumluluk anlayışının rasyonaliteyle de uyumsuzlukları vardır. Ben'in sorumluluğu otonom rasyonel bir ben'in değil, ben'in içindeki başkasının sorumluluğudur. Ben'in görmesini ve bilmesini aşan sorumluluk anı, ben'i *otonomi* olarak değil bir *heteronomi* olarak düşünmeyi gerektirir.⁴⁶²

Etik andaki karar pasif bir karardır ve ben'in içindeki başkadan gelir. Bu benlikte bir yarılmaya işaret eder. Başkası için karar vermenin koşulu ben'in kendi içindeki bölünmeden gelir. Bu anlamda sorumluluğun gerçekleşmesi kararın başkaya ait olmasıyla ilişkilidir.⁴⁶³ Derrida böylece etik sorumluluğu bir kuralın uygulanmasının tekilliğinden kurtarmış olur. Ancak uygulanacak bir kuralın yokluğunda sorumluluktan bahsedebiliriz. Derrida kuralın askıya alınmasına dikkat çeker ve sorumluluğu bir kuralın uygulanmasının ötesine taşır. Bu durum ödev ahlakının ötesine işaret eder. Bu açıdan etik bir karar hesaplanamaz bir alan açar ve ödevde göre karar vermeye kararsızlık anını dahil eder.⁴⁶⁴ Karar ve karar verilemez arasındaki gerilimli ilişki aslında etik kararı mümkün kılandır. Sorumluluğun bu *aporia*'ları özneyi hesaplanamaz bir alana taşır ve öznenin sınırları muğlaklaşır.

Bu anlamda Derrida kendi ile ilişkisinin bir fark, başkalık ve iz olabileceğini söyler. Derrida Husserl'in içsel konuşmadaki ifadeleri bir sessizliğe indirgemesine karşı çıktığı gibi öznenin yapısökümünde 'kim'in tekilliğinin ve kendiyle özdeşliğin atomik yapısının başka tarafından kırıldığını belirtir.⁴⁶⁵ Bu sorumluluğu bir aşırılık ve çokluk olarak anlamamızı sağlar. Aklın ilkesine ve hesaplamalarına burada yer yoktur. Özne de ancak bu sorumluluktan *sonra* gelebilir.⁴⁶⁶ Sorumluluk başkasının çağrısına bir cevaptır ve bu çağrı ben'in kendisinden önce gelir.⁴⁶⁷ Bu anlamda ben'in kendisinden önce gelen başkasına nasıl yöneldiğini, onu nasıl kurduğunu ve ona nasıl anlam verdiğini anlamak sorumluluğu anlamaktır. Sorumluluk Kant'ın belirttiği gibi otonom bir özneye değil, ben'den önce o çağrıya kulak veren bir başkaya ihtiyaç duyar.

⁴⁶⁰ Derrida, *Aporias*, s. 16.

⁴⁶¹ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 297.

⁴⁶² Raffoul, s. 298.

⁴⁶³ Raffoul, s. 298.

⁴⁶⁴ Raffoul, s. 295.

⁴⁶⁵ Derrida, "'Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", s. 100.

⁴⁶⁶ Derrida, s. 108.

⁴⁶⁷ Derrida, s. 100.

5.3.2. Bir Karar Verilemezlik Olarak Karar

Uyanışın bir uyanması olarak teyakkuzda olma halini ortaya koyan Levinas gibi Derrida da etik alan için karar verilemezlik (*indécidable*) kavramını ön plana çıkarır. Bilinç başkasına karşı nasıl teyakkuz halindeyse ve sorumluluğun imkanı da burada yatıyorsa karar verilemezlik hali de özellikle etik bir karar için zorunludur. Bu karar verilemezliğin ne anlama geldiği aslında Derrida'nın adalet ve yapısöküm ilişkisini ele aldığı *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli* adlı metninde adil bir kararın imkanı üzerinden tartışılmaktadır. Karar verilemezlik adalet söz konusu olduğunda bir *aporia* olarak karşımıza çıkar. Bunun sebebi yasanın tümelliği ile olayın tekilliği arasındaki salınımdır. Dolayısıyla buradaki kararsızlık iki kural arasında gidip gelmeye ya da iki şey arasındaki seçime işaret eden bir kararsızlık değildir. Bu hem hukukun evrenselliğine hem de o biricik örneğin ya da olayın tekilliğine saygı göstermek anlamında bir kararsızlıktır. Nitekim Derrida şöyle der:

“Karar verilemez olan yalnızca iki karar arasındaki salınım ve gerilim değildir; hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu halde, hukuku veya kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendisini teslim etmekle *yükümlü olanın* -burada *yükümlülükten (devoir)* söz etmek gerek- deneyimidir. Karar verilmezi tecrübe etmeyen bir karar özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır.”⁴⁶⁸

Karar belirli bir kuralın uygulanmasıyla veriliyorsa zaten Derrida için bu adil bir karar sayılmaz. Bunun temelinde adalet ve hukuk tartışması vardır. Hukuk hesaplamaların ve kuralların alanırken adalet hesap edilemeyenin hesap edilmesini ister. Dolayısıyla adalet aporetik bir deneyime işaret eder ve imkansızdır.⁴⁶⁹ Adalet açısından yargıcın kararının bir yandan yasayı koruması ve gözetmesi gerekir diğer yandansa yasayı yapısöküme tabi tutarak onu yeniden icat etmelidir. Her olayın kendi biricikliği mutlak bir kuralın nesnel bir hale gelmesini engeller. Eğer mutlak ve kesin bir kural kararı garanti ediyorsa o zaman yargıç hesap yapan mekanik ve teknik bir araca dönecektir.⁴⁷⁰ Bu tartışma

⁴⁶⁸ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, 1. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 72.

⁴⁶⁹ Derrida, s. 62.

⁴⁷⁰ Derrida, s. 71.

karar verilemezliğin yapısını anlamak açısından önemlidir. Aporetik deneyim olan karar verme ediminde karar verilemezlik içerilir:

“İşte bu yüzden karar adını almayı hakeden her kararın içinden geçmesi gereken karar verilemez deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış veya kaldırılmış (*aufgehoben*) bir an değildir. Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir.”⁴⁷¹

Karar vermeyi bir hesap kitap işinden çıkarmak gerekir zira her karara eşlik eden bir kararsızlık vardır. Karar vermenin karar verilemezliği bu şekilde içermesi ve ona musallat olması aslında etik anın bir teyakkuz olarak düşünülmesine olanak sağlar. Nitekim Derrida ister ahlakçılık olsun ister yapısökümün ahlakileştirilmesi olsun ikisinden de uzak durulması gerektiğini söyler. Zira belirli ahlak kurallarına yaslanmak kendini ve vicdanını rahatlatarak dogmatik bir uykuya dalmak anlamına gelir.⁴⁷² Oysa karar verilemezlik karar anında uyanıklığı sağlayan şeydir ve bu her tikel olayın biricikliğini gözetmek açısından gereklidir. Ne yapılması gerektiğinin bilinmemesi karar anında uyanık tutar ve karar verilemezlik bir karar vermeye mecbur bırakır. Derrida bu tartışmayı hukuk ve adalet ilişkisi bağlamında dile getirirse de aslında sorumluluk söz konusu olduğunda da aynı kavramsal hattı takip etmemiz mümkündür. Tıpkı yargıcın bir hesap makinası olmadığı gibi insan öznesi de değildir ve aslında etik bu anlamda ahlaki birtakım kuralları aşar. Nitekim Derrida ve Kant ilişkisinde de tartıştığımız şey bir kez daha kendisini gösterir. Derrida koşulsuzluk halinin imkansızlığını ön plana çıkararak her koşulun tek ve biricik olduğunu vurgular ve kararın her seferinde bunu gözetmesi gerektiğini söyler. Böylece karar verilemez gölgesinde verilen her karar aporetik bir deneyime işaret eder. Bu aporetik deneyimi Derrida şöyle tanımlar:

“Bir *deneyim*, adının da belirttiği gibi, bir geçiştir (*une traversée*), karşıya geçer ve bir hedefe doğru yol alır, o hedefe giden geçidi bulur. Deneyim geçitini bulur, olanaklıdır. Oysa bu anlamda, *açmaz*’ın (*aporie*), yani geçit-vermeyen’in tam manasıyla bir deneyimi olamaz. Bir *aporia*, bir yol olmayandır.”⁴⁷³

⁴⁷¹ Derrida, s. 73.

⁴⁷² Derrida, *Çile*, s. 38.

⁴⁷³ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 61.

Aporia bu anlamda ele alındığında sadece yolun görünmediği muğlak bir durumu ortaya koymaz. Derrida'nın *Memories for Paul de Man* adlı eserinde de belirttiği üzere bu şekilde kelimenin ilksel anlamıyla düşünüldüğünde (gidilecek bir yolun olmaması ya da düşüncenin hareketsiz kalması gibi) bir yanlış anlama söz konusu olabilir. Bu açıdan Derrida aporia'yı Paul de Man'ın da kullandığı anlamı vurgulayarak düşünceyi tahrik eden ya da eyleme geçmeyi motive eden bir tür imkansızlık olarak ele alır. Bu durum düşüncenin bir şekilde sınır çizip karar verdiği noktada arkada bıraktığı düşünülemez ön plana çıkarmaktadır.⁴⁷⁴ Düşüncede bu şekilde karşılaştığımız şeyle aslında insan edimleri söz konusu olduğunda da karşılaşırız. Etik alanda ne yapılması gerektiğinin bilinmesi aslında başka birçok yapılabilecek şeyi dışarıda bırakır. Etik karar anında düşünülüp verilen karar, yanında hep düşünülmemiş bir alan bırakır. Aporia burada bu şekilde geride bırakılmış imkanın -ya da belki imkansızlığın diyebiliriz- peşinden gider.

Bir kuralın ya da yapılması gerekenin ne olduğunun apaçık bir şekilde orada durduğu, hedefi belli bir geçidin yerine aporetik deneyim, yolun geçişsizliğinde bir görünmezlik boyutu açığa çıkarır. Yolun sonunun bu şekilde görünmez olması başka şeyleri görünür kılar. Düşüncenin geçit-vermeyen bir patikada ilerlemesi bu anlama gelir. Buradaki imkansızlığın imkanı, görünmez olanın neyi görünür kıldığıdır ki burada bunu sorumluluk olarak ele alıyoruz. Uykusuzluğun getirdiği o teyakkuz halinde ben'i kuşatan sorumluluk ne yapılması gerektiğinin tamamen görünmezliğe büründüğü bir anda hemen orada duruyordur. Bu insanı kendisine, başka'ya ve başkalarına karşı sorumlu hale getiren şeydir. Bu açıdan aporetik deneyimi bir tür görünmezden deneyimi olarak düşünmek mümkündür. İnsanın nesneyle, kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinde çeşitli şekillerde ele aldığımız görünmezlik deneyimi etik söz konusu olduğunda kendisini sorumlulukta ortaya koyar. Bir nesnenin algıya hep bir açıdan verilmesi ve aslında algının parçalı olması gibi insanın kendisine erişiminin de bütünlüklü bir şekilde olamadığını; içsel yaşamın hep bir dolayımından hareketle kendisine ulaştığını göstermiştik. Levinas'ın yüz kavramı da benzer bir şekilde başkası ile ilişkiyi önceleyerek algısal olanın ötesinde bir anlam ortaya koymuştu. Bütün bunları takiben aslında Derrida'nın aporetik deneyiminin görünmezlik söz konusu olduğunda neleri görünür kıldığı ve görünürle görünmezden iç içe geçmişiği daha da belirgin hale gelir.

⁴⁷⁴ Jacques Derrida, *Memories for Paul de Man*, Revised edition (United States of America: Columbia University Press, 1989), s. 132.

Bu durum etik alanı, ne yapılması gerektiğinin bilinmediği ve görünür olmadığı bir muğlaklık alanına çevirir. Zaten Derrida için etik tam da böyle bir şeydir. Yaptığımız şeyi belirli bir kurallar bütününe uyup yapıyorsak burada yalnızca kurallara uyan bir insandan bahsedebiliriz; etik bir karardan bahsedemeyiz. Nitekim Derrida şöyle der:

“Sorumluluk, yalnızca farklı ve birbirine uymayan iki yasağa cevap vermemi gerektiren bu çatışkılı yapılar varolduğu için vardır. Sorumluluk bu noktada başlar, ne yapmam gerektiğini *bilmediğim* noktada. Ne yapmam gerektiğini bilseydim, kuralı uygulardım ve öğrencilerime de aynı kuralı uygulamayı öğrettirdim. Ama bu etiğe karşılık gelir miydi? Emin değilim. Bunu etiğe aykırı bulurdum. Etik, ne yapman gerektiğini bilmediğin noktada, bilgiyle eylem arasında bir uçurum olduğunda, var olmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmen gerektiğinde ortaya çıkar.”⁴⁷⁵

Bu açıdan Derrida için etik, sigortası olmayan tehlikeli bir duruma işaret eder. Her özel ve biricik durum için kuralın yeniden icat edilmesi gerekir ki bu da aslında tıpkı teyakkuzda olduğu gibi bir temkinli olma hali gerektirir. Hem verilmesi gereken herhangi bir etik kararın karar verilemezlikle ilişkisini düşünmek duruma karşı uyanık ve teyakkuzda olmayı talep eder hem de kararın imkanı olarak mevcut kuralın yeniden yorumlanması ve icat edilmesi için uyanıklık şarttır. Etiğe dair sorgulama böylece sistem içerisinde aporetik olarak kalır. Bu aslında etiğin vicdan rahatlatmaya, ‘iyilik’ yapmak karşısında doyuma ulaşmaya ve bunlar sayesinde de kendini güvende hissetmeye dönüşmesinin önüne geçer. Ödev bilincine göre hareket etmek bu şekilde bir etik çerçeve sunarken Derrida ‘etiğin etikliği’ ile ilgilenir ve buna dair bir sorgulamanın nihai bir cevabının olmadığını gösterir. Etikteki görünmezlik boyutu sadece ne yapılacağının bilinmemesi olarak değil daha geniş anlamıyla karara hep bir kararsızlığın, kurala hep bir kural yokluğunun eşlik etmesi olarak düşünülebilir. Sorumluluğun böylece bir özneye atfedilmediğini de söyleyebiliriz. Tıpkı Levinas’ta yerine geçme deneyiminde olduğu gibi Derrida da sorumluluk söz konusu olduğunda özneyi değil ama başkasını ve başkalığı ön plana çıkarır ve onun klasik anlamına karşı çıkar. Nitekim şöyle der:

“Bu bakış açısından, sorumluluğun bazen, belki de her zaman insanın kendi üzerine, *kendi adına* ve *ötekinin önünde* yüklendiği (bu, sorumluluğun en klasik metafizik tanımıdır) bir şey değil, bir başkası için, ötekinin yerine, onun adına ya

⁴⁷⁵ Jacques Derrida, “Teoriyi İzlemek”, içinde *Teoriden Sonra Hayat*, 1. bs (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), s. 33.

da bir başkası-olarak-kendi adına, başka bir öteki ve öteki'nin bir başkası (ki bu etikte yadsınamaz olandır) önünde yüklenilmesi gereken bir şey olduğu ilave ölçüde *problematic* olacağı görülmektedir.”⁴⁷⁶

Sorumluluğun bu şekilde ben ve ben'in kendiliği üzerinden değil ama başkası ve başkası olarak bir kendilik anlayışı üzerinden ortaya konulması sorumluluğu bir kavram olarak açılar. O artık ödev ahlakının sınırlarına tabi olmak durumunda değildir ve aynı şekilde bir öznenin sıfatı olarak da düşünülemez; o, düşüncenin ve dilin sınırlarını aşan bir şekilde ortaya çıkar. Tematize edilemeyen sorumluluk yerine getirilemez olanın yerine getirilmesidir. Sorumlulukta bu imkansızlığın açtığı bir eylem alanı söz konusudur. Bu açıdan sorumluluğa farklı türde yaklaşmak gerekir. Nitekim Derrida şöyle der:

“Eğer sorumluluk deneyimi kendini bir ödev ya da borç deneyimine indirgemiyorsa; eğer sorumluluğun ‘üstlenilmesi’ artık kendini <<... [olup olmadığını] bilme>>nin gerekeceği bir kavramda ifade etmiyorsa; eğer bütün bunlar *problemin* uzamına meydan okuyor ve bizi yalnızca yanıtın *ön-erme* [*propositionelle*] formunun değil, düşüncenin ya da dilin <<*soru*>> formunun bile berilerine taşıyorsa; o halde artık ya da henüz *problematic* ya da sorgulanabilir, yani eleştirel, yargıya ilişkin bir kararın olabileceği bir alanda değil; bu durumda sorumluluğa doğrudan, cepheden, *yansısız* [*projective*], hatta *savsal* [*thétique*] ya da *izlekleştirici* [*thématique*] bir biçimde yaklaşamayacağızdır artık, *özellikle bunu yapmamamız gerekecektir.*”⁴⁷⁷

Böylece Derrida da tıpkı Levinas gibi sorumluluğun klasik metafizik tanımını geride bırakarak onu kişisiz bir şekilde tartışmaya açar. Levinas'ın *il y a (var)* kavramsallaştırmasının kişisiz ve anonim bir varoluşa göndermede bulunduğu gibi Derrida da son derece öznesiz ve kişisiz konuşur. Özne sorumluluktan önce şimdi ve burada mevcut halde bulunuyor değildir. Başkasının çağrısı olan sorumluluktan sonra öznenen söz etmek mümkündür. Dolayısıyla Derrida için sorumlu bir öznenen bahsetmek mümkün değildir. Sorumluluğunu üstelenen onu ifade eden ve gereğini yapan bir öznenen söz edemeyiz. Bunun gerçekleşmesi sorumluluğun bir imkan olarak düşünülmesinin önüne geçer ve onu belirli kalıplar içerisine hapseder.

⁴⁷⁶ Derrida, *Çile*, s. 28.

⁴⁷⁷ Derrida, s. 29.

Bu noktada Derrida'nın etikteki aporetik durumlarla ilgilendiğini ve aslında onu imkansız bir imkan olarak ele aldığını söylemek yerinde olacaktır. Hem daha önce ele aldığımız üzere Derrida'nın Kant ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda hem de sorumlu bir kararı bir kararsızlıkla birlikte ortaya koyduğu düşünüldüğünde etiğin nasıl mümkün olacağı sorusuyla kaçınılmaz olarak karşılaşırız. Burada iki bağlantılı tartışmanın ortaya konması bu soruyu açımlayacaktır. Birincisi Derrida'nın imkansız bir imkan olarak etiği ortaya koyarken Heidegger'in ölüm düşüncesinden nasıl etkilendiğidir. İkincisi ise Türkçeye *Çile* olarak çevrilen *Passions* adlı eserinde Derrida'nın bir davete ya da bir çağrıya cevap vermenin/vermemenin nasıl sorumlu bir davranış olabileceği ya da olamayacağı yönünde yaptığı tartışmadır. İkisinde de aporetik olanın gidilecek yolun görünmezliğinde neyi görünür kıldığı ve imkan olarak neyi ortaya koyduğu açığa çıkacaktır. Derrida için etiğin imkansız bir imkan olarak anlaşılması hem bir imkansızlığa işaret eder hem de bu imkansızlığı imkanın koşulu olarak düşünmemizi sağlar. Sorumluluğun da imkansızlığı onun imkanı için zemin oluşturur niteliktedir.⁴⁷⁸

5.3.3. Ölüm: İmkansız bir İmkan

İlk olarak Heidegger'in daha önce de değindiğimiz ölüm kavramını hatırlamak Derrida'nın aporetik deneyim derken neyi kastettiğini anlamakta ana bir tartışma olmasının yanı sıra aynı zamanda imkan ve imkansızlık kavramları arasındaki bağı ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Ölüm Heidegger düşüncesinde Dasein'in en has imkanlarından (*die eigenste Möglichkeit*) biri olarak ortaya çıkar. Ölüm imkandır ancak aynı zamanda imkansızdır. Nitekim Heidegger şöyle der:

“Bu olanak ne denli örtüsünü-kaldırılmış olarak anlaşılırsa, anlayışımız bir o kadar saf biçimde olanağın içine ilerler ve *onu esasen varoluşun olanaksızlık olanağı olarak anlar*. Olanak olarak ölüm, Dasein'a 'gerçekleştirebileceği' ve gerçek olarak kendisinin *olabileceği* hiçbir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumun yani varoluşun olanaksızlığının olanağıdır.”⁴⁷⁹

Heidegger'in burada imkansızlığı bir imkan olarak ortaya koyması aslında Dasein'ın da bir imkanlar çokluğu olarak geleceğe fırlatılmış olmasıyla ilişkilidir. Ölüm sayesinde mümkün geleceklere kendisini projekte eden Dasein varoluşunu ancak

⁴⁷⁸ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 288.

⁴⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 391.

buradan hareketle anlayabilir. Ölüme doğru varlık olmak Dasein'ın en has imkanlarını açığa çıkararak onun kendi varlığını mesele edip kendisini bir imkan olarak ortaya koymasını sağlar.⁴⁸⁰

Derrida *Aporias* adlı metninde aporetik deneyim olarak ölümü ele alır ve Heidegger'in ölüm kavramıyla bir diyaloga girer. Burada bu tartışmanın ayrıntılarını ele almayacağız ancak etik açısından son derece belirleyici olan 'imkansız bir imkan' söyleminin ölüm söz konusu olduğunda nasıl anlaşıldığını ortaya koyacağız. Derrida'ya göre 'imkansız bir imkan'ın ne anlama geldiği son derece önemlidir ve Heidegger düşüncesi bağlamında son derece öne çıkartılan bu söz öbeğinin içerdiği paradoks ve ortaya koyduğu aporia yeterince ele alınmamaktadır.⁴⁸¹ Heidegger ölüm söz konusu olduğunda onu bir aporia olarak düşünmez. İmkansız bir imkan olarak ölümü Dasein'ın varoluşuna yerleştirir ve buradaki imkansızlık vurgusunu daha çok imkan üzerinden ortaya koyar. Derrida ise buradaki aporia'yı daha çok imkansızlık ve bir sınır deneyimi olarak ele alır.

Nitekim Derrida ölümle ilgili aporia'ya iki açıdan yaklaşır. İlk olarak imkansızlık olarak ele alır ki bu imkansızlık geçişin imkansızlığıdır. Adım atmaktan yoksun olmak anlamında bir imkansızdan söz eder ve burada Heidegger'in ölümü imkansız bir imkan olarak ele almasına başvurur. İkinci olaraksa bu aporia'yı bir sınır ihlali, sınırın geçilmesi olarak düşünmesidir.⁴⁸² Bu açıdan aslında Derrida bu sınırı geçip geçmemek üzerinden ölümü sadece imkansız bir imkan olarak değil aynı zamanda imkanın da bir tür imkansızlığını vurgulayarak tartışır.

Dolayısıyla Heidegger ölümü Dasein'ın en has imkanı olarak düşünürken Derrida'nın vurgusu has-olmayana ve Dasein'ın kendisine mal edemediği (*ex-propriating*) bir durumadır.⁴⁸³ Böylece ölüm Dasein için son derece inotantik ve kendisine has olmayan bir imkana dönüşür. Bunun sebebi ölümün Heidegger tarafından kendi imkansızlığının bir imkanı olarak ortaya konulmasıdır. Dasein böylece en has imkanından en has olmayana geçer ve onun tarafından bölünür ve en has olmayana, kendisine mal edemediğine bulaşmış olur.⁴⁸⁴ Aslında Derrida'nın göstermeye çalıştığı buradaki

⁴⁸⁰ Richard A. Cohen, "Levinas: thinking least about death - contra Heidegger", *Philosophy of Religion, Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, 30, sy 1/3 (2006): s. 23.

⁴⁸¹ Derrida, *Aporias*, s. 68.

⁴⁸² Derrida, s. 23.

⁴⁸³ François Raffoul, "Derrida and the Ethics of the Im-possible", *Research in Phenomenology, Democracy and the Idea of Citizenship*, sy 38 (2008): s. 279.

⁴⁸⁴ Derrida, *Aporias*, s. 77.

imkansızlık vurgusuyla birlikte Dasein'a has olan imkanın nasıl ona has olmayan bir imkana dönüşerek inotantikliği ve kendine mal etmemeyi içerdiği. Heidegger ölümü bir imkan olarak düşünürken bunun gerçekleşmesini ölebilmek üzerinden ele alır. Nitekim François Raffoul şöyle der: "Ölürüm çünkü ölebilirim."⁴⁸⁵ Derrida'ya göreyse kendi ölümünün aporiası onun erişilemez olmasıdır. Ölüm ilk olarak hep başkasının ölümüdür ve ben'in ölüme erişimi hep başkasının üzerinden olur.⁴⁸⁶

5.3.4. Sorumluluğun Çağrısı

İkinci olarak imkansızlığı imkanın koşulu olarak görebileceğimiz tartışma Derrida'nın davete cevap verme ve vermeme arasında gidip gelmesidir. Bu cevap verme veya vermeme başkasının çağrısı olan sorumluluk söz konusu olduğunda etik bir anlama bürünür. Derrida aldığı bir konuşma davetine cevap vermek ve vermemek üzerinden sorumlu davranışı saptamaya çalışır. Cevap verme ve vermeme üzerine konuşmadan önce Derrida yapılan çağrının nasıl bir çağrı olduğunu ortaya koyar ve şöyle der:

"Bir davet nedir? Bir davete yanıt vermek nedir? Bu kime düşer, ne anlama gelir? Davet özgür bırakır; aksi takdirde zorlama haline gelir. Altında asla şu yatmamalıdır: Gelmek zorundasın, bunu yapmalısın, öyle gerekiyor. Ancak davet ısrarlı da olmalıdır, kayıtsız değil. Altında şu yatmamalıdır: Gelmemekte özgürsün ve eğer gelmezsen, olsun önemli değil. Hem <<gel>> diyen hem de bunun birlikte ötekine mutlak özgürlüğünü bırakan bir çeşit arzunun baskısı olmaksızın davet hemen geriye alınır ve konukseverlik kaybolmuş olur."⁴⁸⁷

Dolayısıyla davet bir yandan karşıdakini özgür bırakırken bir yandan da onu dört bir yanından kuşatır. Bu ikisi olmadıkça Derrida bu davetin konukseverliğini kaybedeceğini söyler. Yani etik alan burada bir çıkmaza girmiştir. Aynı anda hem özgür bırakan hem de rehin alan bir davet söz konusudur. Bu davet bu açıdan ikiye bölünmüş ve aynı zamanda ikiye katlanmıştır.⁴⁸⁸ Etiğe bu açıdan bakmak onu bir dizi kurallar bütününe uygulanmasının ötesinde düşünmeyi sağlar. Bu açıdan o hesaplanamazdır ve hesap edildiği takdirde sadece yapılması gerekenin yapıldığı bir ekonomiye dönüşecektir ki Derrida etikten bunu anlamadığını sıkça vurgular. Etiğin imkanı tam da bu birbirini inkar eden durumların çağrıda içeriliyor olmasındaki

⁴⁸⁵ Raffoul, *The Origins of Responsibility*, s. 292. Çeviri bana ait.

⁴⁸⁶ Raffoul, "Derrida and the Ethics of the Im-possible", s. 280.

⁴⁸⁷ Derrida, *Çile*, s. 35-6.

⁴⁸⁸ Derrida, s. 36.

aporia'dadır. Burada imkansızlığın tıpkı ölümdede olduğu gibi bir imkanı görünür kıldığını söyleyebiliriz.

Sorumluluk böylece çağrıda bulunanda da çağrıya cevap verecek olanda da açığa çıkar. Hem davet edenin hem de davet edilenin sorumlu olduğu edimler son derece aporetik olarak ele alınabilecek niteliktedirler. Yapılan bir çağrıya -ki bunun imkanını yukarıda tartıştık- verilen ya da verilmeyen cevap üzerine düşünmek sorumluluk kavramı etrafında dolaşan herkes için kaçınılmazdır. Derrida bir davete cevap verme ile cevap vermeme'yi karşıtlık üzerinden düşünmez. Cevap-vermeme cevap vermenin karşıtı değildir.⁴⁸⁹ Sorumluluğu ya da sorumluluk duygusunu bir erdem ya da iyilik olarak düşünenler genelde sorumluluğa cevap verilmesi gerektiğini düşünürler. Ancak Derrida bu noktada bu genel eğilimi aşarak cevap-olmayan hakkında konuşur.⁴⁹⁰

Öncelikle Derrida bir davete cevap vermenin sorumluluk olarak nitelendirilmesine karşı cevap vermedeki sorumsuzluk boyutunu ortaya koyar. Bu sorumsuzluğun ilki bir cevap olarak davete icabet edildiğinde rahatsız olunan bir yerde rahatmış gibi davranmakta açığa çıkar. Bu nispeten zorunlu bir nezakettir ve zorunlu nezaket aslında hiç de nazik bir davranış değildir. Aynı zamanda davete verilen cevap, *cevap vermeye muktedir* birisine göndermede bulunur. Bu da en basit anlamıyla Derrida için kibre (*hybris*) işaret eder. Cevap vermeyi bu şekilde güç üzerinden okumak her şeyi bütünüyle bildiğini ve gördüğünü iddia etmek anlamına gelir. Bu da başkasına karşı saygı yoksunluğunu beraberinde getirir.⁴⁹¹ Derrida'ya göre bu iki durum da bizi hiçbir cevabın asla sıyrılamayacağı bir muktedirlik alanına, 'düşünüyorum'un alanına, taşır ki bu yapısökümün bizzat yapısöküme uğrattığı şeye karşılık gelir. Böylesine bir cevap vermedeki sorumlu olma belirli bir ben'e işaret eder ki bu ben aslında cevap vererek cevap verdiği şey hakkında her şeyi bildiğini ve bundan sorumlu olmaya muktedir olduğunu da ima etmiş olur.⁴⁹² Derrida bütün bunları cevap vermemek için artı nedenler olarak görür. Başkasına cevap verebilirmiş gibi ya da sorumluluk alabilirmiş gibi yapmamak adına bunları fark etmek yerindedir. Derrida şöyle devam eder:

"Hemen karşılık verilecektir: şüphesiz, ancak bu yanıt-olmayan, yine de bir yanıttır, en kibar, en alçakgönüllü, en uyanık, en saygılı, hem ötekinin hem de

⁴⁸⁹ Derrida, s. 36-7.

⁴⁹⁰ Derrida, s. 41.

⁴⁹¹ Derrida, s. 45.

⁴⁹² Derrida, s. 47.

hakikatin yanıtıdır. Bu yanıt-olmayan, yine kibarlığın ve saygının saygıdeğer bir formu, sorumluluğun temkinli bir uygulanışının sorumlu bir formu olacaktır.”⁴⁹³

Cevap vermeme cevap vermeye nazaran daha alçakgönüllü ve kibirden uzak bir duruma işaret ettiğinden Derrida onun yapısöküm için daha tercih edilebilir olduğunu söyler. Başkasına saygıyı daha çok ön plana çıkaran cevap vermeme, yapısöküm için daha ‘sorumlu’ bir duruma işaret eder. Ancak Derrida’ya göre bir cevap-olmayan en iyi cevap olması da son derece tehlikelidir. Cevap vermeme öncelikli olarak bir kayıtsızlıktır ve başkasının yeterince ciddiye alınmadığını gösterir. İkinci olarak ise bir sessizlik olarak sürece bu cevap-olmayan yine son derece kibirli bir duruma işaret eder. Üçüncü olarak cevap vermemeyi bir kurallar bütününe ve normlara göre haklı çıkarmak onu aslında cevap vermeyle aynı şekilde zorunlu bir kibarlık haline dönüştürecektir. Ödev gereği ya da sadece kurala uygun olduğu için cevapsız bırakmanın bir görev bilinciyle cevap verme arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁹⁴

Bu noktada Derrida ne yapılması gerektiğini sorar ve şöyle der:

“O halde ne yapmalı? Yanıtlamak burada imkânsız. Yanıt üzerine bu soruyu yanıtlamak imkânsız. Tam da yanıtlamak mı yoksa yanıtlamamak mı gerek, gerekliyse, mümkün mü imkânsız mı şeklinde kendimize sorduğumuz soruyu yanıtlamak imkânsız. Bu bitimsiz *aporia* [açmaz] bizi çifte biçimde bağladığı için (-malıyım ve -mamalıyım, -mamayı -malıyım, bu gerekli ve imkânsız, vb) hareketsiz bırakır. Aynı yerde ve aynı düzenek içinde, işte elimiz kolumuz bağlı ya da çivilenmiş. Ne yapmalı?”⁴⁹⁵

Aporia’nın bu şekilde insan edimleri alanını çıkmaza sokması aslında Derrida’nın ön plana çıkarmak istediği şeydir. Bu gibi aporia’lar *imkansız olarak mümkün* olurlar ki Derrida ölüm üzerinden bunu ortaya koymasına rağmen sevgi, armağan veya başkası gibi deneyimler söz konusu olduğunda da aynı açmazların bizi yakalayacağını söyler.⁴⁹⁶ *Çile* metninde ele alındığı üzere aslında sorumluluk da böyle bir kavramdır. Davet etmek ve davete cevap vermek veya vermemek konularının tartışılması bu açıdan önemlidir zira sorumluluk da aslında yapılan bir çağrıda kendisini gösterir. Levinas’ın da özellikle *yüz* üzerinden gösterdiği üzere başkasının yüzü ben’i bir sorumluluğa çağırır ve onun bütün kendilik alanını ele geçirir. Derrida bu tartışmayı

⁴⁹³ Derrida, s. 47.

⁴⁹⁴ Derrida, s. 48-9.

⁴⁹⁵ Derrida, s. 51.

⁴⁹⁶ Derrida, *Aporias*, s. 79.

biraz daha ileriye taşıyarak bu sorumluluğun yerine getirilmesinin nasıl mümkün olduğunu sorgulamaya açar. İmkan ve imkansızın iç içe geçmişliğini ortaya koyarak görünmezlik boyutunun görünür kıldığı şeyi bize gösterir. Bu açıdan sorumluluğun çağrısı ve bu çağrıya cevabın nasıllığı Derrida'nın aporetik deneyim olarak ortaya koyduğu davet fikriyle paralel bir şekilde düşünülebilir.

O halde gerçekten ne yapmalı? Derrida bu soruyu sorduktan sonra şaşırtıcı bir şekilde bu konu üzerine konuşmanın nasıl mümkün olduğuna getirir konuyu.⁴⁹⁷ Yapısökümün ne yapılması gerektiğini söylemeyeceği zaten açıktır. Ancak vurgulanan şey bu aporia'lar üzerine konuşabilmek ve bunların açığa çıkmasının imkanıdır. Bunlar hem düşüncenin hem edimlerin aslında çıkmaza girmesiyle yeni bir imkana evrilmesini gösterir. Burada görünmeyen görünür kıldığı bir imkan söz konusudur. Daha önce de vurgulandığı üzere aporia'nın Derrida için sorumluluk ve kararın koşulu olması bu anlama gelir.⁴⁹⁸ Bir görev bilinciyle ya da bazı kurallara bağlı kalarak kararlı bir şekilde eylemek teknik bir uygulama olmaya mahkumdur. Aslında ödev bizi kendi aşırısına çağırmalıdır; bir kuralın ve normun dışında eylemeye çağırmalıdır. Karar ve sorumluluk bütün bu düzeni kesintiye uğratarak gerçekleşmeli ve hem kesintiye uğratma ediminin kendisiyle hem de kesintiye uğrattığı şeyle ilişkisini sürdürmelidir.⁴⁹⁹

Bu şekilde kişisiz konuşmak mutlak bir öznellik anlayışından bizi uzaklaştıran şeydir. Nitekim Derrida'nın öncelikli olarak özneye değil ama bu kavramsal tartışmaya değindiğini belirtmiştik. Öznen söz edilebilecekse bu *sorumluluktan sonra* üzerine konuşabileceğimiz bir özne olur. Levinas da benzer bir şekilde ben'i bütünüyle edilgen bir şekilde kuşatan bir sorumluluk üzerinden özneyi ele alabileceğimizi ortaya koymuştu. Derrida'nın bu tartışmasını da bu düşünce hattı üzerinden takip etmemiz mümkündür. Sorumluluk bir çağrı olarak daha en başından başkası içindir. Levinas *var*'ın alanında bir teyakkuzda olma hali tarif etmişti ve bu tarzda bir uyanışı başkasından sorumlu olmakla ilişkilendirmişti. Bu teyakkuzda olma halini sağlayan şeyin Derrida'da aporia olduğunu söylemek mümkündür. Aporetik deneyimler öznenin tözselliğini aşarak onu bir belirsizlikte eylemeye mecbur bırakırlar. Bu açıdan onlar öznenin deneyimi değildir aslında; özneyi kişisizleştiren bir deneyimdir. Böylece

⁴⁹⁷ Derrida, *Çile*, s. 51.

⁴⁹⁸ Derrida, *Aporias*, s. 16.

⁴⁹⁹ Derrida, s. 16-17.

Levinas'ta *var*'ın alanındaki kişisiz ve anonim varoluş hali Derrida'nın ortaya koyduğu aporetik deneyimlerde de takip edilebilir. Bu kişisizlik ve anonimlik öznelliğe dair son derece muğlak bir alan açar. Her karara bir kararsızlığın, her cevaba bir cevap-olmayanın veya her imkana bir imkansızlığın eşlik etmesi gibi özne de ancak bu kişisiz sınır deneyimlerinin sonrasında konuşulabilir. Böylece burada görünmez deneyimi aporetik deneyim olarak karşımıza çıkar.



6. SONUÇ

Sonuç olarak bu tez özne meselesine dair bir sorunsaldan yola çıkmış ve onun türlü ilişkilerindeki görünmezlik boyutunu ön plana çıkararak sorumluluk kavramını bir imkan olarak tartışmaya açmıştır. Özne bir töz olarak düşünüldüğünde ve ahlaki edimleri özgür irade üzerinden belirlendiğinde ulaşılan sorumluluk anlayışının sınırlı ve belirli olduğu gösterilmiştir. Fenomenolojik yöntem bakımından da ortaya konulduğu üzere öznenin nesneyle, kendisiyle ve başkasıyla ilişkisindeki görünmezlik boyutu özneyi bir muğlaklık ve belirsizlik olarak açılmış ve sorumluluğun bir imkan olarak düşünülmesini sağlamıştır. Görünmezin deneyimi ve sorumluluk ilişkisi aslında özne üzerinden ortaya konmuştur. Öznenin muğlaklığı, nesneyle kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan sınırların belirsizleşmesiyle bir kendilik sorgulamasını beraberinde getirmiştir. Bu sorgulama kendilik alanına başkalığı en başından dahil etmiş ve sorumluluğu mümkün kılmıştır. Özne ancak bir muğlaklık olarak ele alındığında sorumluluk kendilik alanında bir imkan olarak açığa çıkmıştır. Diğer bir yandansa öznellikten ancak yüzle karşılaşmanın ben'i sorumlulukla kuşatması bakımından söz edilebilir. Sonuç olarak açığa çıkan bu paradoksal durumun gösterdiği şudur: Öznenin öznelliği bir özdeşlik ve aynılık alanı olarak düşünüldüğünde sorumlulukla kurulan bağ sınırlı kalmıştır. Görünmezle olan ilişki sayesinde ulaşılan muğlaklık ve belirsizlik ise öznelliği daha en başından sorumlulukla ilişkili olarak düşünmemizi sağlamıştır.

Söz konusu bu arka planla birlikte bu tezin temel olarak üç ana hattı takip ettiği söylenebilir: Öznenin nesneyle olan ilişkisi, öznenin kendisiyle olan ilişkisi ve öznenin başkasıyla olan ilişkisi. Her bir ilişki birer ilişkisellik olarak ortaya çıkar. Bu, fenomenolojik yöntemin ana unsuru olan yönelimselliğin öznenin ilişkilerinde merkezi bir noktada durduğunu gösterir. Özne nesneden de başkasından da bağımsız bir şekilde düşünülemez. Onun ortaya konusu bu ilişkilerinin dolayımıyla mümkün olur. Başta ayrı ayrı ele alabileceğimizi düşündüğümüz bu ilişkiler aslında iç içe geçmiş durumdadır. Özellikle öznenin kendisiyle olan ilişkisini nesneyle ve başkasıyla olan ilişkisinden ayırt etmek oldukça zordur. Bu ayırma işleminin zorluğu öznenin

kendisine doğrudan erişimi olmamasından kaynaklanır. *Başka* olan ister nesne ister başkası olsun kendilik alanında da mevcuttur. Bu mevcudiyet Derrida'nın eleştirdiği ve bizim de bu tezde özne üzerinden mesafeli durduğumuz mevcudiyet metafiziğine göndermede bulunmaz. Başka olanın kendisini göstermesi, özellikle kendilik alanı söz konusu olduğunda, son derece muğlak ve belirsizdir. Hatta çoğu zaman bir *iz* olarak orada durur.

Nesneyle ilişkinin muğlaklığı algı üzerinden görünür olur. Nesnenin bilince tek bir veçheden veya açıdan verilmesi algının parçalı yapısını ortaya koyar. Görünmezlik bu noktada nesnenin tezahür ederken tezahür etmediği boyutlarını ima eder. Algıya algılanmayan boyutun eşlik etmesi öznenin muğlaklığını ortaya koyar. Algı gibi en gündelik ve sıradan bir edimin bu yapısı hem algılayan hem de algılanan özne için bir belirsizlik alanı açar. Nesneyi bir bütünsellik içinde algıladığımız gerçeğinin görünmez kıldığı bu parçalı yapı aslında görünmezin fenomenolojisinden görünmezin sorumluluğuna giden bir yol olarak ortaya çıkar. Fenomenoloji görünmezlik olarak nesneyi işaret ederken sorumluluk başkasını işaret eder ve aslında epistemoloji ve etik arasındaki bağ bu şekilde kurulur. Özellikle bizi sorumluluğa götüren Levinas'ın *yüz* kavramı fenomenolojinin ışığa getirerek betimleme görevini aşarken yönelimselliği de upuygunsuzluk olarak bize düşündürür. Husserl'de algı analiziyle izini sürdüğümüz Heidegger'de ise varlık-varolan ayrımında karşımıza çıkan görünmezlik ve fenomenoloji ilişkisi Levinas'ta radikal bir boyuta ulaşır ve bu durum fenomenolojinin konumunu tartışmaya açar.

Bir bilgi felsefesi olarak fenomenolojiden etik mesele olarak sorumluluğa geçiş bir *geçiş* midir yoksa bir kopuşa mı işaret eder? Kopuştan anlaşılan eğer fenomenolojinin tamamen aşılp bir kenara konulmasıysa burada bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir. Zira fenomen-ötesine işaret etmesi anlamında *yüzün* fenomenolojisinin yapılamadığını göstermek yine fenomenolojik yöntemle mümkün olur. Ancak buna bir *geçiş* demek de yeterli olmayacaktır zira fenomenolojinin kuralları bu geçişe direnir. Bu açıdan fenomenolojinin bilgi alanından etik sorumluluğa geçiş *aporia*'nın geçit-vermeyen anlamı göz önünde bulundurulduğunda bir *geçişsizlik* olarak düşünülebilir. Gidilecek bir yolun yokluğunun ve geçişin imkansızlığının görünür kıldığı şey öznenin muğlaklığı ve etiğin imkanıdır. Bu durum aslında bize etik bir *epokhe*'nin de imkanını göstermiştir. *Epokhe*, önceden de ele aldığımız üzere bilinç ve dünya arasındaki ilişkiye odaklanmamızı sağlamış ve dünyayla ilişkilene tarzına

yeni bir anlam verme faaliyetine işaret etmişti. Fenomenolojinin, bilgi felsefesiyle sınırlı olanı aşarak etik alanın sorumluluğuna geçişi sağlaması aslında *epokhe*'yi etik bir faaliyet olarak ortaya koymuştur. Özellikle Derrida'nın sorumlu kararı bir karasızlıkta ele alması düşünüldüğünde kararın hızlıca verilip ortaya konmasındansa bu karar anına dair bir *askıya alma* faaliyetinden bahsetmek mümkündür. Böylece aslında fenomenolojik yöntemle fenomenolojinin aşıldığı ama bir kopuşun da yaşanmadığı bir tür geçişsizliğin bu tartışmadaki önemi ortaya konmuştur.

Görünmezin deneyimini öznenin muğlaklığıyla ilişkili olarak ele almamızı sağlayan fenomenolojik yöntem aslında sorumluluğu da bir imkan olarak düşünmemizin önünü açmıştır. Öznenin yola çıkılarak ulaşılan sorumluluk anlayışı en nihayetinde öznesiz olarak düşünülerek bir imkan olarak ortaya konmuştur. Her şeyin kendisinde birlik olarak toplandığı ve bir zemin olarak düşünülen özne anlayışının sorumlulukla olan bağı sorgulamaya açılmış ve böylesine bir özne anlayışının sorumluluğun imkanlarını kapattığı gösterilmiştir. Özne bir töz olarak düşünüldüğünde ve kendilik alanı bir özdeşlik olarak ele alındığında başkalık fikrinin indirgenmesi aslında özne ve sorumluluk arasındaki hakiki bağı kuramadığını açık etmiştir. Bu tezin gösterdiği üzere öznenin sorumlulukla bağının hakiki bir şekilde kurulması ancak muğlaklık ve belirsizlik üzerinden öznenin türlü ilişkilerinde sorgulama alanı açarak mümkün olmuştur. Aksi takdirde ulaşılan etik alan sınırları ve başı sonu belli, ne yapılması gerektiğinin net olduğu ve aklın sınırları içerisinde öznenin kendi özdeşliğine göre belirlendiği bir duruma işaret eder ve böylesine bir etik anlayış zaten 'etiğin etikliğini' sorgulama imkanının önünü kapatır.

Sonuç olarak bu tez sıradan bir algı deneyimi üzerinden öznenin nesneyle kurduğu ilişkinin etik alana ait olan sorumluluk kavramıyla irtibatlı olduğunu göstermiştir. Bunu da öznenin nesneyle ilişkisinden hareketle kendisiyle ve başkasıyla ilişkisine giderek fenomenolojik yöntem sayesinde yapmıştır. Öznenin nesneye yönelmesinde ortaya çıkan görünmezlik boyutu öznenin muğlaklığını ve onun etik sorumlulukla ilişkisini ortaya koymuştur. Öznenin nesneye yönelmesi gibi özne kendisine de yönelmektedir. Bu açıdan buradan çıkardığımız bir diğer sonuç kendilik ile ilişkideki görünmezlik boyutunun sorumlulukla olan ilişkisidir. Bu görünmezlik öznenin kendisine olan erişimin dolayımı olduğunu açığa çıkarmıştır. Kendi ile özdeşliğin bir *farkta* tartışılması nesne ile ilişkide olduğu üzere muğlak bir kendilik alanını tartışmaya açmış ve sorumlulukla olan bağı göstermiştir. Öznenin nesneyle ve

kendisiyle ilişkisinin bizi götürdüğü son durak başkası ile ilişkisidir. Başkası ile ilişkide yönelimselliğin upuygun yapısının sekteye uğraması ve başkasının yüzünün sonsuz fikri olarak tezahür etmeden tezahür etmesi söz konusu ilişkideki görünmezlik boyutunu ortaya koymuş ve etik sorumlulukla bağ açığa çıkmıştır. İlk olarak algı üzerinden, ikinci olarak kendilik üzerinden ve son olarak da başkası üzerinden ortaya konan görünmezlik boyutu bilgi felsefesi olan fenomenolojiden etik alana ait olan sorumluluk kavramına geçmemizi sağlamıştır. Özne böylece türlü ilişki tarzlarında bir muğlaklık olarak ortaya çıkmış ve merkeziyeti sorgulanabilir bir hale gelmiştir.

Söz konusu bu sonuçlara temelde fenomenolojik yöntemin en önemli kavramlarından olan yönelimsellik zemininde ulaşılmıştır. Öznenin nesne ile ilişkisi Husserl'in algıyı nasıl düşündüğü üzerinden ortaya konulmuştur. Algıdaki algılanmayan boyut ön plana çıkarılarak buradaki görünmezlik muğlak özne anlayışıyla birlikte ele alınmıştır. Benzer bir şekilde Heidegger'in Dasein'ı bir imkan olarak *dünyasallık* ve *herkes* karakteri içerisinde düşünmesi ve onun kaygı ruh haline sahip olması sağlam bir zemin olarak özne fikri yerine muğlak bir özne anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu durumla paralel bir şekilde ele alındığında kendilik ile ilişkinin de yönelimsel boyutu Derrida'nın Husserl okuması ve fenomenolojiyle olan ilişkisi üzerinden ortaya konuldu. Başkası ile diyalogu dışsal ve dolaylı olarak düşünen Husserl'in kendi ile konuşmayı saf ve ideal olarak ele almasını eleştiren Derrida, içsel konuşmayı bir diyalog olarak düşünmemizi sağladı. Böylece içsellik başkası olarak kendisini ima ederek bir *farktan* itibaren düşünüldü ve sorumluluğu bu kendilik alanına yerleştirdi. Levinas'ın yüz kavramıyla birlikteyse etik tartışma alanı tam olarak açılmış oldu. Yüz, tezahür etmeden tezahür eden olarak görünmezlik boyutunu radikalleştirerek sorumluluk olarak karşımıza çıktı ve bilincin merkezi konumunu sorgulayarak öznelliği bu sorgulamadan itibaren ortaya koydu. Bu durum da bizi söz konusu ilişkisellikte öznenin muğlaklığı ve belirsizliğine götürdü.

Ulaştığımız bu sonuçları düşündüğümüzde bu tezin aslında tartışılabilir kıldığı alan başkasıyla karşılaşmanın yaşandığı sonsuz sorumluluk fikrinin açtığı imkanlardır. Görünmezin deneyimi ile öznenin muğlaklığı arasındaki bu ilişki sorumluluğu sınırları belli bir alana kapatmaktansa onu bir imkan olarak düşünmemizi sağladı. Sorumluluğun bir imkan olarak ele alınması onun başı sonu belli, ne yapılması gerektiğinin açık ve görünür olduğu bir şekilde düşünülmesi değil daha ziyade sorumluluğun yapısına dair bir tartışma alanı açtı. Bu alan aslında sorumluluğun

gerçekleştirdiği an kendisini ve onunla ilişkili olarak ele aldığımız özneyi sorguladığımız bir süreçte işaret etti. Bunu en bariz şekilde Levinas'ın başkasıyla karşılaşmanın en radikal hali olarak ele aldığı yüz kavramında ve Derrida'nın *aporia* olarak ele aldığı gündelik ve sınır deneyimleri içerisinde tespit ettik. Levinas'ın yüz kavramıyla birlikte başkası karşısında yerinden edilen öznenin kendisini sorumlulukla kuşatılmış olarak bulunduğunu gösterdik. Bunun yanında Derrida düşüncesiyle sorumluluğu hesaplanamazlık ve karar verilemezlik boyutlarını ön plana çıkararak tartıştık.

Bu sonuçları düşündüğümüzde sorumluluk kavramının izini bu hattan itibaren sürebileceğimiz birçok alan karşımıza çıkar. Bu sonuç bölümünde biz bunu iki savaş imgesi üzerinden estetik bir tartışmayı hareketlendirerek yapacağız. Bunu yapmamızın sebebi öncelikli olarak sorumluluğun bir imkan olarak düşünülmesidir. Söz konusu imkan sorumluluğun sadece bir netlik ve karar anında değil ama bir belirsizlikte nasıl ortaya çıktığına dair bir tartışma açması bakımından önemlidir. Bu da bizi sorumluluğu bir töz olarak özne anlayışıyla değil ama öznesiz bir şekilde düşünmeye götürür. İkinci olaraksa duyuşsal alana ait olan ve felsefe tarihinde de önemli bir yere sahip olan imge tartışmasının nesne ile ilişkiyi, başkası ile ilişkiyi ve kendilik ile ilişkiyi açığa çıkarma imkanına sahip olmasıdır. Dolayısıyla imge üzerinden ele alınacak olan sonuç bölümü tartışmasının bu tezin aslında somut tarafını ortaya koyma yönünde bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan söz konusu bu bölümü, tezin sonuçlarının örnekler üzerinden açmlandığı yer olarak düşünmemiz mümkündür. Bu örnekler öncelikli olarak kendi içsel imkanları bakımından ortaya konulacaktır. Daha sonraysa bu iki imgenin özne karşısındaki pozisyonu tartışmaya açılacaktır. Böylece aslında ilk aşamada algının konusu olan iki somut 'nesne' üzerinden görünmezlik boyutu ortaya konulmuş ve bu durumu takiben de öznenin bu imgeler karşısındaki muğlak ve belirsiz konumu sorumlulukla ilişkili bir şekilde ele alınmış olacaktır. Tezin argümanının iki imge üzerinden somutlaşmasını ve içerikte de tartışılan *yerine geçme*, *empati* ya da *aporia* gibi önemli kavramların özne ve imge ilişkisi bakımından ortaya konmasını önemsiyoruz. Burada 'görünmezin deneyimi' imgelerin deneyimi üzerinden, 'öznenin muğlaklığı' hem imgelerdeki 'özne'lerin hem de imgeyle karşı karşıya kalan öznelerin muğlaklığı üzerinden ve sorumluluk da bu ikisinin ilişkisi bakımından ortaya konulacaktır. Burada sorumluluğa dair açığa çıkan imkan onun tüketilemediği ve gerçekleştiği an elden gittiği bir duruma işaret edecektir. Böylece

aslında muğlak bir özne anlayışıyla ulaşılan sorumluluk, öznelğin kendiliğin radikal bir şekilde sorgulandığı bir alanda yeniden düşünülmesini sağlayacaktır.

Bu tez aslında genel olarak epistemoloji, ontoloji ve etik arasındaki geçişlerle oluşturulurken estetik alan da kendisini görünür kılmadan bu geçişlere eşlik etmiştir. Öznenin nesneye yönelmiş olmasından *yüz* kavramına kadar kat edilen yolda duyumsanır olanın hep orada olduğunu söylemek mümkündür. Nesne ile ilişkinin algısal olması, kendilik ile ilişkinin bedensel boyutu ve başkası ile ilişkideki *yüz* ‘fenomeni’ estetik alanla irtibatı tez boyunca sürdüren duraklardır. Ama özellikle *yüz* hem bir imge olarak hem de bu imgesel boyutu aşarak estetik alanı bu tezin ana hatlarında ima eder. Başkası söz konusu olduğunda en duyumsanır olan yüzün kendi temsilini aşması söz konusudur. Görünür olan, bir yüze ait bütün fiziksel özelliklere, jestlere ve mimiklere işaret ederken görünmezliğin bu yüzün bizi sorumlulukla kuşatmasında ortaya çıktığını gösterdik. Tezin göstermeden üstü kapalı bir şekilde gösterdiği şeyse estetik alana ait olanın sorumlulukla kurulan ilişkisidir. Bu ilişkiyi tezin içeriğinde tartıştığımız Levinas’ın bazı kavramlarını imge üzerinden yeniden ele alarak ortaya çıkarabiliriz.

Levinas sanat eseri üzerinden ele aldığı imgeyi etik alanın dışında ve dolayısıyla da başkalığa kapalı bir şekilde konumlandırır. İmge donuk bir şey olarak *var*’ın (*il y a*) alanına göndermede bulunur ve belirli bir diyalog imkanını kapatır.⁵⁰⁰ Levinas’a göre imge plastiktir ve gerçekliği anonimleştirmesi bakımından *söyleme*’nin *söylenen*’de eriyip gitmesine neden olur. İmgenin donuklaşması ve anonimleşmesi Levinas için onu sorumluluktan uzaklaştıran şeydir.⁵⁰¹ Özellikle bir sanat eseri söz konusu olduğunda özne bu güzelin karşısında hayranlık duyar ve bir tatmin yaşar. Bu durum insanı eylem alanından uzaklaştırır ve bütünlüğün söz konusu olduğu bir düşünce alanına kapatır. Levinas bu açıdan “ağzı olan ama konuşamayan” imgeleri etik alanla irtibatlı olarak düşünmez.⁵⁰² İmge karşındaki edilgenlik başkası karşısındaki edilgenlikle karşılaştırılmaz. İlki sorumluluktan önce gelen bir edilgenlik ikincisi ise sorumlulukla kuşatılmış olmanın edilgenliğidir.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Emmanuel Levinas, “Gerçeklik ve Gölgesi”, içinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 59-60.

⁵⁰¹ Levinas, s. 69.

⁵⁰² Levinas, s. 73.

⁵⁰³ Levinas, s. 59-60.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Levinas'ın da tıpkı Platon gibi imgeye şüpheli yaklaştığını söylemek mümkündür. Platon'da hem mağara alegorisinde hem de bölünmüş çizgi analojisinde kopyanın da kopyası olan imgeler (*eikones*) hakikatten en uzak olarak düşünülürler. Bunu *Devlet* diyalogundaki sedir örneği üzerinden ortaya koyabiliriz. Platon Tanrı'nın yaptığı sedir, marangozun yaptığı sedir ve ressamın yaptığı sedir arasında ayırım yapar ve varlıkla (*on*) en ilişkili olarak Tanrı'nın yaptığı ve sonrasında da marangozun yaptığını ele alır. Ancak ressamın yaptığı sedir kopya-sedirin bir taklidi olduğundan varlıkla yani hakikatle bağlantısı en zayıf olandır.⁵⁰⁴ Levinas'a göre Platon'da imgenin bu şekilde değersiz kabul edilmesi imgenin gerçek nesnenin yerini almasından dolayıdır. İmge, kopya nesneye ne kadar çok benziyorsa o kadar varlık kazanır.⁵⁰⁵ Yine de Levinas Platon'un aksine imgeyi hakikatle ilişkisi bağlamında ele alır. Nitekim Levinas şöyle der: “O neyse odur ve kendine yabancısıdır; ve bu iki an arasında bir ilişki vardır. Diyebiliriz ki, şey kendisi ve imgesidir; ve şeyin imgesi ile kendisi arasındaki ilişki benzerliktir.”⁵⁰⁶ Levinas aslında böylece imgenin gerçeklikle olan bağına ek olarak gerçeğin imgesel olan tarafını da açığa çıkarmış olur.⁵⁰⁷

Böylece aslında hem gerçeklikteki imge hem de imgedeki gerçeklik boyutu çift yönlü olarak tartışmaya açılmış olur. Ancak burada Levinas için problem teşkil eden şey imgenin ontolojik alanın aynılığına hapsolması ve etik alandan kopuk olarak düşünülmesidir. Zira Levinas sanat eserleri söz konusu olduğunda onların harekete geçirilmesi ve konuşturulması gerektiğini belirtir. “Çünkü başkasıyla ilişkinin bakış açısı işin içine sokulmadan, varlık kendi gerçekliğinde, yani kendi zamanında anlatılamaz.”⁵⁰⁸ İmge ile ilişkiyi başkası ile ilişkiyle paralel bir şekilde ele alabilir miyiz? Etik anlam ifade eden yüzün de imgesel boyutu düşünüldüğünde imgeyle etik bir karşılaşmanın imkanı nedir? Bu sorular aslında imgenin neyi nasıl temsil ettiği sorularıyla da yakında irtibatlıdır. Nitekim Levinas şöyle der:

“İmgenin fenomenolojisi, imgenin şeffaflığı üstünde ısrar eder. Bir imgeyi seyreden kişinin yönelimi, bir camı geçer gibi doğrudan imgeyi geçecek ve imgenin temsil ettiği dünyaya ulaşacak, bir nesneyi hedefleyecektir. Ancak hiçbir

⁵⁰⁴ Platon, *Devlet*, 30. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 597a-e.

⁵⁰⁵ Levinas, “Gerçeklik ve Gölgesi”, s. 66-67.

⁵⁰⁶ Levinas, s. 65.

⁵⁰⁷ Levinas, s. 64.

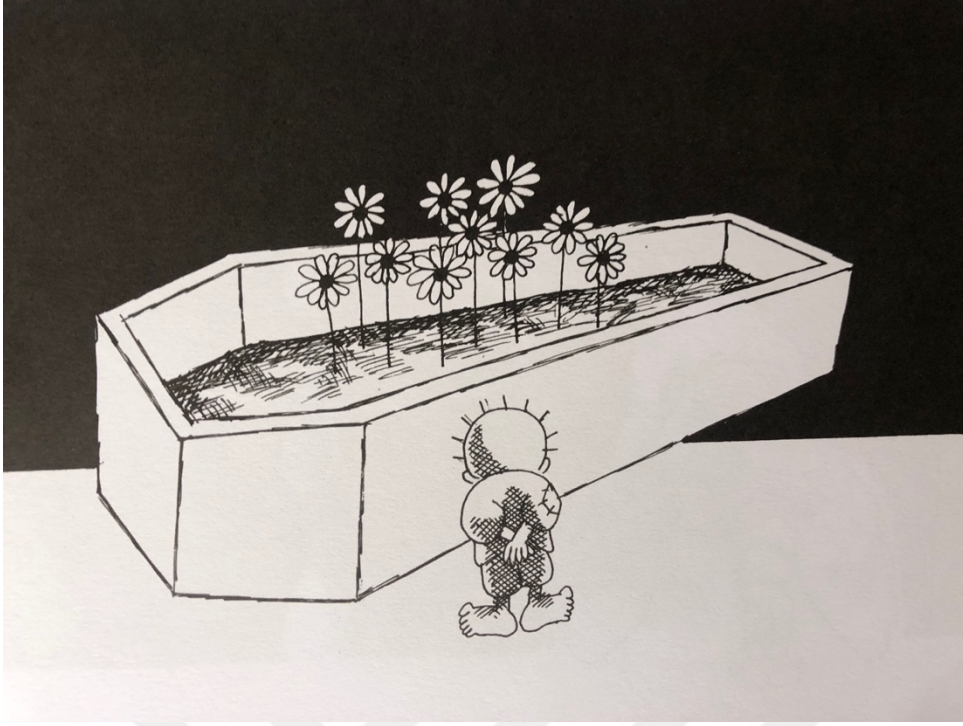
⁵⁰⁸ Levinas, s. 75.

şey ‘onun temsil ettiği dünya’ ifadesinden daha esrarengiz değildir; çünkü temsil etme tam da imgenin hâlâ belirlenmeyi bekleyen işlevini ifade eder.”⁵⁰⁹

‘İmgenin temsil ettiği dünyanın’ muğlaklığı ve belirsizliği imgeye sonsuz bir imkan alanı açar. İmgeye dair bu muğlaklık ve belirsizlik tez boyunca bizim de takip ettiğimiz görünmezlik hattına işaret eder. Biz imgenin bu imkanını bir etik imkan olarak ortaya koyuyoruz. Burada soracağımız şey imgenin bir yüz olarak düşünülüp düşünülemediğidir. Yüz söz konusu olduğunda hem algısal boyutu hem de bu boyutu aşarak görünmezlik üzerinden bizi sorumluluğa götürdüğünü göstermiştik. Benzer bir şekilde burada ele alacağımız iki imgenin sorumlulukla ilişkisini kurabilir miyiz?

Burada bu ilişkiyi estetik alanı çokça ilgilendiren iki savaş imgesi üzerinden ele alarak göstermeye çalışacağız. Bu imgelerin ilki Filistinli karikatürist Nâcî el Alî’nin dünyaya getirdiği çizgi karakteri Hanzala’dır (Şekil 6.1). İkincisi ise Suriye’deki savaşın sembolü haline gelen cansız bedeni kıyıya vurmuş Alan Kurdi’dir (Şekil 6.2). Biri karikatür diğeri fotoğraf olan bu iki imgenin ortaklığı savaşın tüm çıplaklığıyla kendilerine görünür olduğu ama sorumluluğun kendilerinde görünmez olduğu iki çocuğa ait olmasıdır. İkisinin de arkası dönüktür; Hanzala’nın yüzü savaşa, Alan Kurdi’nin ise ölüme dönüktür. Yüzleri görünmez olan bu iki imgeden başkasının yüzü ve sorumluluk ilişkisi bağlamında bahsetmek mümkün müdür?

⁵⁰⁹ Levinas, s. 64.



Şekil 6.1. Hanzala Karikatürü, Naci el-Ali⁵¹⁰



⁵¹⁰ Naci el-Ali, *Karikatür Hanzala*, 1. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 255.

Bu imgelerden ilki Hanzala'dır. Hanzala'nın annesinin adı *Nakba*'dır. Bu kelime Arapçada talihsizlik, felaket gibi anlamlara gelir ve Filistin topraklarında İsrail devletinin kurulduğu güne 15 Mayıs 1948'e göndermede bulunur.⁵¹¹ Bu ülkesinden sürgün edilen bir çocuğu değil ama ülkesinde sürgün yaşayan bir çocuğa işaret eder. Filistin'deki savaş elbette ki bir göçmen ve mülteci sorununu da beraberinde getirir. Ancak Hanzala İsrail devletinin *yerleşimci* politikası da düşünüldüğünde kendi evinde evsiz bırakılmış bir çocuktur. Hanzala'nın içinde bulunduğu bu durum *evinde-yurdunda-bulunmama* anlamında *tekinsizliği* (*unheimlichkeit*) çağrıştırır. Hanzala bütün bu açılardan Filistin'deki savaş durumunun temsili haline gelmiştir. Ancak burada da ele alacağımız üzere bu temsil *başkasının yüzü* gibi temsili aşar ve tematize edilemez olarak ortaya çıkar.

Hanzala'nın yüzü görünmezdir. Onun yüzü aslında savaşın kendisine dönüktür. Nâcî el Alî'nin diğer karikatürlerinde Hanzala'yı türlü sahnelerle yerleştirdiğini görürüz. O evinin işgaline en yakından şahitlik eden olarak yüzünü bütün dünyadan çevirmiştir. Yüzün görünmezliği burada bir yandan kişisiz bir özneye işaret ederken diğer bir yandan da tüm dünyaya karşı aldığı tavır ve duruşuyla aslında son derece 'özne'yi ima eden bir eylemsellik içerisindedir. Şüphesiz bu 'özne' ayakları sağlam yere basan ve transandantal öznenin tüm mevcudiyetiyle orada durduğu bir özne değil, tam da savaşla birlikte edilginleşmiş ve yerinden edilmiş bir özneye işaret eder. Savaşın tüm sorumluluğunu bu edilgenlik üzerinden üstlenen Hanzala aynı zamanda belirli bir kişi olmanın ötesinde kişisizliğiyle savaşın tüm öznelerini temsil eder. Bu elbette ki imgedeki yüzün görünmezliğinin görünür kıldığı şeyle ilgilidir. İzleyici de Hanzala'yla birlikte bu savaşa şahitlik eder. Bu imgenin etik imkanı izleyiciye yaptığı çağrıdadır ve bu çağrı sonsuzdur. Nitekim Hanzala on yaşındadır ve bu hiçbir zaman değişmeyecektir. Savaşın ölümle tüm irtibatına karşın Hanzala hiç ölmez. Hanzala bu anlamda savaşın ölümle ilişkisini değil ama savaş karşısındaki duruşu sembolize eder.

Alan Kurdi'nin de tıpkı Hanzala gibi yüzü görünmezdir. Hanzala'dan farklı olarak onun yüzünün cansız olduğunu biliriz. Hanzala'nın yaşamı temsil ettiği yerde Alan Kurdi ölümü anlatır. "*Kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz*"⁵¹² ama

⁵¹¹ Sefer Turan, *Allah'a Ismarladık Kudüs*, 2. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), s. 82

⁵¹² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. bs (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), s. 361.

yine de ölümün en görünür olduğu yer başkasının ölümüdür. Bu aporetik deneyimin bir çocuğun cansız bedeni üzerinden görünür olması ne anlama gelir? Hanzala evinde evsiz kalmışken Alan Kurdi kendi evini terk etmek zorunda kalan bir çocuktur. Alan Kurdi de Hanzala gibi bir yandan belirli bir kişiye bir yandan da kişisizliğe işaret eder. O kişisiz değildir; *kimliği* bellidir, fotoğraftaki beden belirli bir insana işaret eder. Ancak onun ölümle ilişkisi düşünüldüğünde kişisiz bir özne görünür olur. O da tıpkı Hanzala gibi edilgen bırakılmış ve yerinde edilmiştir. Alan Kurdi'nin ölümü onun yüzünü görünmez kılmış onu kişisizleştirmiştir. Bu görünmezlik de tıpkı Hanzala'da olduğu gibi sonsuz bir çağrıda bulunur.

Bu iki imgedeki 'çocuk imgesi' hakkında da konuşmak önemlidir zira aslında çocuk sorumluluğun kendisinde görünmez olduğu bir varlıktır. Çocuğun hataları ya da ahlaki eylemleri belirleyici değildir ve üstelik o masumiyetin bir simgesi olarak düşünülür. Gerek yasalar önünde gerekse toplumsal olarak çocuk sorumlu kabul edilmez. Bu iki savaş imgesinin aslında bu çocuk algısının ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Bir çocuğun savaşla karşı karşıya gelmesi onun aslında hiçbir fikri olmadığı bir duruma karşı sürekli uyanık ve tetikte olması anlamına gelir. Kendisinde sorumluluğun görünmez olduğu bu iki çocuk savaşın tüm yükünü herkes adına üstlenirler. Biri ölüme şahitliğini sürdürerek diğeri ise kendisi öler. Bu açıdan bu tezin de iddia ettiği üzere sorumluluk özgür otonom bir öznenin üstlendiği bir sorumluluk değil, tümüyle dışarıdan gelen ve hesaplanamaz bir şekilde kişiyi kuşatandır. Görünmeyen sorumluluğu özellikle hiçbir etkilerinin olmadıkları noktada bu çocukların savaşa karşı bir cevap (*response*) ortaya koymalarında görünür olur.

Bu iki imgenin bize söylediği nedir? Bunu Levinas'ın *söylenen* ve *söyleme* arasında yaptığı ayrım üzerinden düşündüğümüzde bu imgelerin bir *söylenen* olmadan *söyleme* edimini mümkün kıldıklarını görebiliriz. Bu açıdan bu imgeler Levinas'ın düşündüğünün aksine *söyleme*'nin *söylenen*'de eriyip gittiği bir duruma değil *söyleme*'nin kendisini gösterdiği bir duruma işaret eder. Hanzala'nın da Alan Kurdi'nin de "Savaş kötüdür" veya "Savaşta hiçbir suçu olmayan masum çocuklar ölür" gibi cümlelerin çok ötesinde bir şey 'söylediklerini' iddia etmek yanlış olmaz. Buradaki öte, bir çocuğun savaşa dair bir *söyleme* ediminde bulunuyor olmasına işaret eder. Savaşta çocukların ölmesinin ötesinde bu çocukların savaşın yüzü olması can alıcı ve özneyi sorumluluğa karşı uyanık hale getiren şeydir.

Öznenin nesneyle ve başkasıyla ilişkisini düşündüğümüzde öznenin bu imgelerle ilişkisini nasıl ele alabiliriz? Öncelikle öznenin bu imgelerle ilişkisi bir karşılaşmadır. Bu karşılaşmayı ilk olarak bu tezin de bir bölümünün odaklandığı üzere özne-nesne karşılaşması olarak ele alabiliriz. Bu karşılaşma özne ve imge arasındaki ilişkiselliği ön plana çıkardığından yönelimseldir. Birer nesne olmak bakımından bu imgeler özneye dışsaldır. Burada Husserl'in aşkın olan nesneyi içkin olan özneye nasıl konumlandığını hatırlayabiliriz. Özneye ilişkisinde nesneye eşlik eden algılanmayan boyut ve arka plan görüleri bu imgeler için de söz konusudur. Nesneye ilişkin belirsizlik ufku imgeyi bir imkan olarak ortaya koyar. Levinas'ın söz ettiği imgenin donukluğuna karşı bu belirsizlik imgenin imkanlarını görünür kılar. Noematik içeriğin anlam çokluğu ve nesnenin kendisini henüz sunmadığı perspektifleri de benzer şekilde imgenin taşıdığı anlamların çokluğuna işaret eder. İmgenin hızlıca tüketilmesi ve tek bir anlamla kapatılması karşısına bu anlam çokluğunu ve henüz tezahür etmemiş olan perspektifleri koyabiliriz.

Bu imgeleri bir özne-nesne karşılaşmasının ötesine taşıyacak olan şey başkalığın bu ilişkisellikte takip edilmesi olacaktır. Başkası ile karşılaşmanın başka nesnelerden farklı şekilde gerçekleştiğini ortaya koymuştuk. Başkası ile ilişkinin en radikal hali *yüz yüze ilişkidir* ve bu ilişkide öznenin bütün kendilik alanı başkasının yüzü karşısında sorgulanmaya açık hale gelir. Levinas'ın etik olarak adlandırdığı bu durum aslında bu imgeler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bunun sebebi her iki imgenin de aslında birer yüze sahip olduğu gerçeği değil bu temsillerin kendilerinin ötesinde bir şeye işaret ediyor olmalarıdır. Aslında bu imgelerin ilk bakışta görünür kıldığı şey savaşın kendisidir. Bu görünenin ötesinde biz burada bu savaşın sorumluluğa dair ne söylediğine odaklanıyoruz. Diğer bir yandansa imgelerdeki yüzlerin görünmez olmalarının bize gösterdiği şey aporetik bir deneyim olan ölümdür. Bu iki durum da bize bu imgelerin anlatılamaz olanı anlatmaya çalıştığını gösterir. O halde imge üzerinden insanın temsil sınırlarını aşan savaş ya da ölümle karşılaşmasının anlamı nedir?

Burada öznenin bu imgelere nasıl yöneldiğini ele almak öznenin bizzat kendisinin deneyimlemediği savaş ya da ölüm gibi sınır kavramlarıyla ilişkisini anlamakta önemlidir. Bu imgeler söz konusu olduğunda bu tezin de başkasıyla ilişkide tartıştığı *empati* ve *yerine geçme* kavramlarını hatırlayabiliriz. Özellikle Alan Kurdi'nin fotoğrafı söz konusu olduğunda empati yapmak son derece sıradan psikolojik bir

deneyim olarak karşımıza çıkar. Hatta *yerine geçmeyi* anımsatacak şekilde Alan Kurdi'nin bedeninin kıyıya vurduğu sahildeki anma pratiklerine de bakabiliriz. Tıpkı onun gibi o kıyıya yatıp bedensel bir eylemde bulunmak ilk bakışta *yerine geçme*'nin pratikteki karşılığı olarak görülebilir. Ancak Levinas'ın *yerine geçmeyi* radikal bir deneyim olarak başkasının sorumluluğundan da sorumlu olmak olarak ortaya koyduğu hatırlanacak olursa burada imgenin bir tekrarı olarak gerçekleştirilen bedensel anma pratiğinin rahatsız ediciliği ortaya çıkacaktır. Bu anma pratiğinde tam olarak rahatsız edici olan nedir? Bu tezin de hem *empatinin* hem de *yerine geçme*'nin aporetik yapısını ortaya koyduğu üzere ikisinde de esas olan başkasının ben'in kendiliğini sorgulaması, ona dair muğlak ve belirsiz bir alan açmasıdır. *Empati* de *yerine geçme* de aslında imkansızdır ve ben ve başkası arasındaki mesafe hiçbir zaman kapanmaz. Hem Alan Kurdi hem de Hanzala'nın imgesiyle bize ulaşan ölüm ve savaşın temsiline ve tekrarının imkansızlığı aslında bu 'yerine geçme'nin önüne geçen şeydir. Bu açıdan bu imgelerle ve işaret ettikleri gerçeklikle ilgili hakiki bir karşılaşma ancak kendilik alanının radikal bir sorgulanmasıyla mümkün olur. Bunu da başkası karşısında tamamen edilgen bir şekilde ben'i kuşatan sorumluluk kavramıyla yapabiliriz.

Bu sorumluluk belirli bir kişinin belirli bir zamanda özgür irade ve otonomi zemininde aldığı bir sorumluluk değildir. Bu tezin de ortaya koyduğu üzere sorumluluk öznenin önce gelen, onu uykusundan uyandıran ve onu sorgulayacak şekilde orada olandır. Derrida'nın bir davete cevap verme ve vermeme üzerinden tartıştığı meseleyi burada bu imgelerin sonsuz çağrısı karşısında öznenin konumunu aydınlatacak şekilde ele alabiliriz. Bu konum aslında bir *konumsuzluğa* işaret eder. Zira sorumluluk bütün karar verme, hesaplama, bilme ve uygulama edimlerini gerçekleştiren özneyi askıya alarak onu bir muğlaklık olarak ortaya koyar. Bunu da bu tezde görünmez deneyimi olarak ele aldığımız aporetik ve imkansız olanı işleterek yapar. Sorumluluk tam üstlenilen anda kendisini geri çeken olarak ortaya çıkar. Aksi takdirde sorumluluk başı sonu belli, kararın alındığı ve hesabın yapıldığı sınırlı bir alana kapatılmış olur. Oysa Levinas'ın sonsuz fikrini nasıl ele aldığı hatırlanacak olursa yüz sonsuz bir çağrıda bulunur ve dışarıdan gelerek ben'in başka olanı kuşatamadığını gösterir. Tıpkı sonsuzun düşündüğünden fazlasını düşünmesi gibi sorumluluk da aslında sorumlu olunandan fazlasını ima eder.

Benzer bir şekilde Levinas'ta yüzün hem yoksun ve yoksul olduğunu hem de dışarıdan ve yüksekte geldiğini belirtmiştik. Bu imgelere bu açıdan bakıldığında aslında hem

Alan Kurdi'nin fotoğrafı hem de Hanzala'nın karikatürü bize yaşamdan yoksun olan iki çocuğu görünür kılarken bir yandan da temsil edilemez ve anlatılamaz olanı anlatmaları bakımından tamamen yüksekte gelir. Yüzün sadece görülen olmasını aşan bu durum onu gören olarak konumlandırır. Peki bu imgedeki çocukların ölümü ve savaşa dönük yüzleri neyi görür? Algısal olarak yüzlerini göremesek de dışarıdan ve yüksekte gelen yüz gibi bu imgeler de kendi bakışlarını öznenin içsellğine çevirirler. Bu aslında öznenin dönüp kendi içsellğini sorgulaması anlamına gelir. İçsel alanın bu sorgulanması hem ben'in kendi öznel yaşantısının bir sorgulaması olarak hem de kendi insanlığının genel bir sorgulanması olarak düşünülebilir.

Bu imgeleri Levinas'ın da imgenin donukluğu ve plastikliği dediği şeye hapsetmemek adına başkalık olarak ele almak sorumluluğun ilk adımı olarak karşımıza çıkar. Özellikle sosyal medya ve görsel alana sürekli maruz kalmanın bu imgelerin gerçek anlamının üstünü örttüğü bir zamanda buna karşı teyakkuzda olmak bu imgelere karşı ilk sorumluluk olarak düşünülebilir. Bu tarz imgelerin çokluğu bir duyarsızlaşmayı ve sıradanlaşmayı beraberinde getirebilir. Oysa imgeleri tek bir anlama kapatmamak ve onları belirli bir imkan ufkunda düşünmek bunun önüne geçecek olan şeydir. Ancak buradaki asıl mesele bu imkan ufkunun kapanmamasının sorumlulukla kurulan ilişkisidir.

Burada ortaya çıkan edilgenliğin ve sorumlulukla kuşatılmanın özneye biricikliğini kazandırdığını da tekrar hatırlatalım. Bu noktada Alan Kurdi'nin cansız bedeninin yerine değil ama karşısına Hanzala'yı koyuyoruz. Hanzala bu ölümün ve edilgenliğin karşısında uyanıklığı ve teyakkuz halini temsil eder. Hiçbir zaman yerine getirilemeyecek olan sorumluluğun imkansızlığını kendi duruşunda ortaya koyar. Alan Kurdi bu anlamda görünmez sorumluluğunu Hanzala'ya görünür kılar. Estetik alana ait bu iki imgenin birbirleriyle karşı karşıya getirilmesi bize ne söyler? Bu iki çocuk imgesinin karşı karşıya getirilmesinin sebebi aslında Alan Kurdi'nin yerine geçip bir anma pratiği yapmanın ya da eylemde bulunmanın sorumlulukla olan rahatsız edici bağıdır. Sorumluluğu bu şekilde belirli kişilerin belirli bir çerçevede üstlenmesi yerine bir çocuk olarak Hanzala'nın aporetik olanla karşı karşıya kalmış, sonsuza giden ve kendisine tamamen dışarıdan gelen bir sorumlulukla kararsızlıkta, bilgisizlikte ve imkansızlıkta kuşatılmış olmasını koyuyoruz.

Bu tezin en başından beri metinlerle yapmaya çalıştığı şeyi bu sonuç bölümünde estetikle ilişkili bir şekilde ele aldık. Felsefi metinlere sınırları belli bir anlam

içerisinden değil ama bir imkan ufkunda yaklaştığımız gibi bu iki imgeye de bu şekilde yaklaşmaya çalıştık. Metne karşı sorumluluk burada imgeler üzerinden açığa çıktı. İster görsel metinler ister felsefi metinler olsun söyledikleri şeylerde söylenmeyen boyutu açığa çıkarmayı sorumlulukla ilişkili olarak düşündük. Görünene eşlik eden görünmez gibi metin söz konusu olduğunda da onu sınırlı bir alana kapatmaktan ziyade söylenendeki söylenmeyen boyutu ortaya koymak önemlidir. Nitekim hem Derrida'nın hem de Levinas'ın Husserl okumalarını bu açıdan düşünebiliriz. Burada bu okumaları ön plana çıkarıp fenomenolojik yöntemi gerektiğinde kendisine karşı duracak şekilde ele almak metnin anlam ufkunu genişletip söylenmeyi açığa çıkarmayı sağlar. Bu anlamda metne karşı sorumluluk onları tek bir anlam içerisine kapatmadan başka türlü düşünmeye açık hale getirmede ortaya çıkar. Bu iki savaş imgesi için de bu geçerlidir.

Benzer bir şekilde özellikle Derrida'nın ele aldığı aporetik deneyimler düşünüldüğünde bu metinlerin söylenemez olanı nasıl söyledikleri önemli bir noktada durur. Burada söylenemez olandan kasıt aslında düşüncenin çıkmaza girdiği noktalar. İçkinlikteki aşkınlık, tezahür etmeyen tezahürü, görünendeki görünmeyen, imkansız bir imkan gibi söz öbekleri üzerine konuşmak aslında bu metinlerin söylenemez olanı nasıl tartıştığını ortaya koyar. Benzer bir şekilde burada ele aldığımız imgeler de savaş ve ölüm gibi aslında temsili son derece zor deneyimleri 'kolaylıkla' ortaya koyuverir. Aslında gösterilemez olanı gösterirler. Bu açıdan tıpkı metne karşı sorumluluğumuz gibi burada da bu imgeleri tek bir anlam dağarcığı içine kapatmamak gerekir. Sonsuz bir sorumluluğa çağrıda bulunan bu imgeler aslında bu sorumluluğun asla yerine getirilemeyecek bir sorumluluk olduğunu ima ederler. Bu da tam olarak Derrida'nın sorumluluğun aporiasına işaret ettiği noktadır. Asıl olarak karar verilemez ve hesaplanamaz anlarda karşı karşıya geldiğimiz sorumluluk tam olarak kuşatamadığımız ama kendisinin bizi kuşattığı ve bir belirsizlikte eylemeye zorladığı aporetik bir deneyim olarak ortaya çıkar.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Sıradan bir gündelik deneyimden (bir nesneyi görmek, bir davette bulunmak ya da bu davete cevap vermek gibi) bu sıradanlığı sekteye uğratan radikal deneyimlere kadar (yüz, savaş ya da ölüm gibi) varoluşun her noktasına sızmış olan başkalık alanlarının fenomenolojik olarak açığa çıkarılması etik ve sorumluluğun düşünülmesini mümkün kıldı. Bu etik sorumluluğun da nasıl bir şey olduğu iki imge üzerinden ortaya konuldu. Bu iki imge aslında tezin sonuçlarının

somutlaştırıldığı bir tartışma alanı açtı. Yerine getirildiği an elden kaçan, belirlendiği an aslında belirsizleşen bir sorumluluk anlayışı öznenin her zaman teyakkuza olduğu ve belirsizlikleri işlettiği bu açıdan da kendisini her zaman bir muğlaklıkta bulduğu ve sorguladığı bir alanı mümkün kıldı.



KAYNAKÇA

- Ali, Naci el-. *Karikatür Hanzala*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arendt, Hannah. "Philosophy and Politics". *Social Research* 71, sy 3 (2004): 427-54.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. 1. bs. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Barbaras, Renaud. Neden Hala Husserl? Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. Çeviren Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Benoist, Jocelyn. "Two (or Three) Conceptions of Intentionality". *Tijdschrift voor Filosofie*, sy 69 (2007): 79-103.
- Bernasconi, Robert. "Şüphe Etiği". İçinde *Levinas Okumaları*, editör Zeynep Direk, 1. bs, 9-32. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Bernet, Rudolf. "The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought". *Metodo* 4, sy 2 (2016): 311-33.
- Bortun, Ileana. "Substitution and Mit(da)sein: An Existential Interpretation of the Responsibility for the Other". İçinde *Heidegger, Levinas, Derrida: The Question of Difference*, editör Lisa Foran ve Rozemund Ulfée. Contributions to Phenomenology 86. Switzerland: Springer International Publishing, 2016.
- Cohen, Richard A. "Levinas: thinking least about death - contra Heidegger". *Philosophy of Religion, Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, 30, sy 1/3 (2006): 21-39.
- Custer, Olivia. "A Certain Truth: Derrida's Transformation of the Kantian Heritage". İçinde *A Companion to Derrida*, 1. bs, 42-56. Blackwell Companions to Philosophy. UK: Wiley Blackwell, 2014.
- Derrida, Jacques. *Aporias*. United States of America: Stanford University Press, 1993.
- . *Çile*. Çeviren Melih Başaran. 1. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2008.
- . "'Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques

- Derrida”. İçinde *Who Comes After the Subject?*, 96-119. New York: Routledge, 1991.
- . *Memories for Paul de Man*. Revised edition. United States of America: Columbia University Press, 1989.
- . *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*. Çeviren David B. Allison ve Newton Garver. 1. bs. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- . “Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas’ın Düşüncesi Üzerine Deneme”. İçinde *Yazı ve Fark*, çeviren P. Burcu Yalım, 1. bs, 107-206. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- . “Teoriyi İzlemek”. İçinde *Teoriden Sonra Hayat*, 1. bs, 1-52. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- . “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”. İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, 1. bs, 43-133. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası, 1962
- Direk, Zeynep. *Başkalık Deneyimi*. 1. bs. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- . “Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”. İçinde *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, 1. bs, 133-56. İstanbul: Minör Yayınları, 2013.
- Dodd, James. *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*. 1. bs. United States of America: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Evink, Eddo. “Metaphysics in Phenomenology: Levinas and the ‘Theological Turn’”. İçinde *Debating Levinas’ Legacy*, 127-43. Boston: Koninklijke Brill NV, 2015.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. 1. bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. 2. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Hitay, Lal. “Logos Sevgisi”. Birikim Dergisi, 17 Ocak 2021.

<https://birikimdergisi.com/guncel/10439/logos-sevgisi>.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.

———. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. 2. bs. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.

———. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.

———. “Phenomenology”. İçinde *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, editör Mark C. Taylor, 1. bs, 121-40. United States of America: The University of Chicago Press, 1986.

———. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. 4. bs. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

———. *The Shorter Logical Investigations*. 1. bs. the USA and Canada: Routledge, 2001.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. 3. bs. Çeviri Dizisi 4. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

———. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. 1. bs. İstanbul: Idea, 1993.

———. *Critique of Pure Reason*. Editör Paul Guyer ve Allen W. Wood. 2. bs. USA: Cambridge University Press, 2000.

———. *Pratik Aklın Eleştirisi*. 3. bs. Çeviri Dizisi 2. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. 1. bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.

Legrand, Dorothée. “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”. İçinde *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, 1. bs, 95-111. Switzerland: Springer International Publishing, 2017.

Levinas, Emmanuel. “Aşkılık ve Yükseklik”. İçinde *Sonsuza Tanıklık*, 2. bs, 115-

28. Metis Seçkileri: Emmanuel Levinas. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . “Başka’nın İzi”. İçinde *Sonsuza Tanıklık*, editör Zeynep Direk ve Gökyaran Erdem, 129-46. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- . *Discovering Existence with Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- . “Etik ve Sonsuz”. İçinde *Sonsuza Tanıklık*, editör Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, 295-344. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- . *Existence and Existents*. Çeviren Alphonso Lingis. 1. bs. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.
- . “Felsefe, Adalet ve Aşk”. İçinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs, 241-59. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . “Fenomenolojiden Etiğe”. İçinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs, 260-83. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . “Gerçeklik ve Gölgesi”. İçinde *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık*, 2. bs, 58-75. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*. Çeviren Yağmur Ceylan Uslu. 1. bs. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- . “Martin Heidegger ve Ontoloji”. Çeviren Elis Simson. *Cogito*, sy 64 (2010): 19-49.
- . “Muamma ve Fenomen”. İçinde *Levinas*, editör Özkan Gözel, 1. bs, 209-26. Fikir Mimarları 29. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- . *On Escape: De l’évasion*. Çeviren Bettina Bergo. 1. bs. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- . *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 2006.
- . *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. 1. bs. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- . “The Trace of the Other”. İçinde *Deconstruction in Context*, 345-59. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- . *Totality and Infinity*. Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press,

- 1961.
- . “Varlıkbilim Temel midir?” İçinde *Sonsuza Tanıklık*, editör Zeynep Direk ve Gökyaran Erdem, 2. bs, 76-86. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Lewis, Michael, ve Tanja Staehler. *Fenomenoloji*. 1. bs. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Lingis, Alphonso. “Translator’s Introduction”. İçinde *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 6. bs, xvii-xlv. Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 2006.
- Maloney, Philip J. “Levinas, substitution, and transcendental subjectivity”. *Continental Philosophy Review*, sy 30 (1997): 49-64.
- Mensch, James R. *Levinas’s Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. 1. bs. United States of America: Northwestern University Press, 2015.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London-New York: Routledge, 2000.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. 1. bs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Devlet*. 30. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- . “Gorgias”. İçinde *Platon Diyaloglar*, 7. bs, 47-138. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Purcell, Michael. *Levinas and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Raffoul, François. “Derrida and the Ethics of the Im-possible”. *Research in Phenomenology, Democracy and the Idea of Citizenship*, sy 38 (2008): 270-90.
- . “Phenomenology of the Inapparent”. İçinde *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, 1. bs, 113-32. Switzerland: Springer International Publishing, 2017.
- . *The Origins of Responsibility*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

- Rogozinski, Jacob. *Ben ve Ten: Ego-Analizine Giriş*. Çeviren Melis Aktaş. 1. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Sebbah, François-David. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*. Çeviren Stephen Barker. 1. bs. Stanford, California: Stanford University Press, 2012.
- Smith, David Woodruff. *Husserl*. 1. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. 1. bs. United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.
- Stähler, Tanja. “Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas”. İçinde *Levinas and the Ancients*, editör Brian Schroeder ve Silvia Benso, 62-78. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Şan, Emre. “Phenomenological Crossings: Givenness and Event”. İçinde *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Contributions to Phenomenology. New York: Springer, 2017.
- Taylor, Mark C. “Introduction: System... Structure... Difference... Other”. İçinde *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, 1. bs, 1-34. United States of America: The University of Chicago Press, 1986.
- Turan, Sefer. *Allah’a Ismarladık Kudüs* 2. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Wall, Thomas Carl. “Levinas’s Ethics”. İçinde *Radical Passivity Levinas, Blanchot, and Agamben*, 1. bs, 31-64. United States of America: State University of New York Press, 1999.
- Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. 1. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- . *Husserl’in Fenomenolojisi*. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- . “Phenomenology and Metaphysics”. İçinde *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology*, 3-22. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- . *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. 1. bs. Oxford: Oxford University Press, 2014.