

T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı

137145

LEVİNAS'TA ÖTEKİ SORUSU

137145

Şafak GÜZELYURT

Danışman  
Yrd. Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

T.C. YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU  
KURUM BAŞKANLIĞI  
MERSİN

Mersin, 2003

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan



Yrd. Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK  
(Danışman)

Üye



Doç. Dr. Sara ÇELİK

Üye



Yrd. Doç. Dr. Ayşe AZMAN

**YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU**  
**TEZ KURULU**

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

17.10/2003

  
Prof. Dr. Serra DURUGÖNÜL  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada öteki sorununa Emmanuel Levinas'ın getirmiş olduğu özgün yorumu, onun öncüleri sayılan Hegel'in, Husserl'in ve Heidegger'in öteki sorunu ile ilgili düşünceleri ışığında incelemeye çalıştım. Ayrıca Sartre'ın bu konudaki düşüncelerine Levinas'la benzerlikleri ve ayrılıkları doğrultusunda değindim. Konuyla ilgili kaynakları belirlerken oldukça zorlandığımı belirtmeliyim. Tezin amacının dışına taşmamak için konu ile ilgili olsa da bazı kaynakları elemek durumunda kaldım. Ülkemizde Levinas'la ilgili kaynak yetersizliği nedeniyle, dilimize çevrilen makaleleri ve Levinas üzerine yazılan eserleri inceleyerek konuyla ilgili çerçeveyi belirlemeye çalıştım. Tek dileğim dilimize henüz yeterince eseri çevrilmemiş olan Levinas'ın eserlerinin dilimize kazandırılmasıdır.

Bu çalışmada bana yol gösteren, uyarıları ile bu tezin tamamlanmasında büyük desteğini aldığım tez danışmanım Sayın Yrd.Doç.Dr. Kamuran GÖDELEK'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

## ÖZET

Levinas batı felsefesinde ontolojinin egemenliğini ortadan kaldırmaya, etiğe, öncelikli bir konum kazandırmaya çalışır. Bu nedenle düşüncesi herşeyden önce “varlık” ve “varoluş” sorunlarına yönelir. “Varlık” ve “varoluş” sorunu için önemli bulduğu başlıca düşünürlerle hesaplaşarak, onları, “öteki”ne bakış açıları doğrultusunda değerlendirir.

Levinas’ın yapmaya çalıştığı şey bir etik kurmak değil, etiğin anlamını aramaktır. Bu nedenle yeni bir etik anlayışın sınırlarını zorlamıştır. Bu etik anlayışın merkezi “öteki”dir. Levinas etiğinde de etik özneler koşulsuz bir buyruğa tabidirler. Ancak bu buyruk dışsal ve genel geçer bir ilkeye dayanmaz, doğrudan “öteki”den gelir. “Öteki” herşeyden önce bir yüzdür. Böylece etik alan, “öteki”nin yüzü ile açılır. Yüz, çaresizliği ve çıplaklığıyla “ben”i kendisine karşı sorumlu olmaya zorlar. Bu sorumluluk “öteki ile olmak”ı, “öteki için olmak”a dönüştürecektir. Etik alan, aynı zamanda “ben”i kendi varoluşunun ağırlığından kurtaran bir aşkınlığın alanıdır. Ben bilincinin temelinde ise herşeyden önce “öteki” ile ilişki vardır.

Ancak insan dünyada bir tek “öteki” ile değil, birçok “öteki” ile beraberdir. Bu durum bizi birçok “öteki” arasında bazı durumlarda seçimler yapmaya zorlar. Bu seçimin hakça ve adaletli olması “ben”in, “öteki”nin yüzüyle açılan etiksel alanda kendisini ötekine karşı sorumlulukları doğrultusunda yeniden anlamlandırmasına bağlıdır. Adalet herşeyden önce sorumluluktan ve sevgiden doğar. “Ötekinin yüzü” etik alanı oluştururken adalet, varlığın alanında ortaya çıkar. Etik alanda bilgi edinme süreci olanaksızken, adaletin alanı bilmeyi gerektirir. Çünkü doğru-yanlış, haklı-haksız gibi değerlendirmelerin yetkinlikle

yapılabilmesi için bilgi şarttır. Bu nedenle adalet, sorumluluğun bilgeliği ya da “sevginin bilgeliği”dir. Levinas’a göre evrensel bir adalet yoktur. Adalet insan ilişkilerinde her duruma göre yeni içerimler kazanır. Bu da adaletin sürekli sorgulanmasını gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Öteki, yüz, etik, sorumluluk, adalet,



## SUMMARY

Levinas tries to diminish dominance of ontology and to provide ethics a distinguished position in the Western philosophy. Because of this, his reasoning is inclined towards the problems of 'being' and 'existence'. In doing this, he considers the views of main philosophers on these topics and examines their point of view of 'other'.

Levinas' aim is not to establish an ethic, but rather to search the meaning of ethic. For this reason, he brings out a new approach to ethics whose central theme is the 'other'. In Levinas' ethics, ethical subjects are depend on an unconditional imperative. However, this imperative doesn't depend on an exterior and an universal principle, rather it directly comes from 'the other'. 'Other' is a face in the first place. Hence, ethical area is opened by the face of the 'other'. The face forces the 'self' to be responsible towards itself by its helplessness and bareness. This responsibility converts 'being with the other' to 'being for the other'. Ethical area is also the area which frees the 'self' from the heaviness of its own existence. In the foundation of ethics, there is a relationship with the 'other' in the first place.

However, a person in together with not only one 'other' but rather with lots of 'others' on earth. This situation forces us to decide between these 'others' in same situation. This decision can be just only when 'self' redefines itself by means of its responsibilities towards the 'other' in the ethical area which is opened by the face of the 'other'. Justice arises from responsibility and love. While 'the face of the other' establishes the ethical area, justice appears in the area of being. While obtaining knowledge is impossible in the area of ethics. The area of justice requires the knowledge, since a correct

evaluation of right-wrong or just-unjust could only be possible with knowledge. For this reason, justice is wisdom of responsibility or 'wisdom of love'. According to Levinas, there is not such thing as universal justice. Justice acquires new contents in every human relationship. This requires a constant questioning of justice.

Key words: Other, face, ethic, responsibility, justice



<b>İÇİNDEKİLER</b>	<b>Sayfa no</b>
ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
SUMMARY	iv
GİRİŞ	1
<b>I. BÖLÜM: LEVINAS FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ</b>	<b>6</b>
I. 1 . Levinas'ın Felsefi Düşüncelerine Kısa Bir Bakış	6
I. 2 . Levinas'ın Geleneksel Etiğe Eleştirisi ve Kant Etiği	11
I. 3 . Levinas'ın Etik Anlayışı İle Kant'ın Etik Anlayışının Karşılaştırılması	20
<b>II. BÖLÜM: LEVINAS'IN ÖNCÜLLERİ</b>	<b>26</b>
II. 1 . Giriş	26
II. 2 . Hegel'de 'Başka-Ben' Sorunu	29
II. 3 . Husserl'de 'Başka-Ben' Sorunu	34
II. 4 . Heidegger ve 'Başka-Ben'	39
II. 5 . Sartre'da Öteki Sorunu	46
<b>III. BÖLÜM: LEVINAS'TA ÖTEKİ SORUNU</b>	<b>50</b>
III. 1 . Levinas'ta Varoluş Sorunu	50
III. 1. 1. Başka'nın Ortaya Çıkışı	52
III. 2 . Etiksel Olmaktan Etiksel Olana	55
III. 3 . Akıl-dışılığın Doğuşu: Yüz	65
III. 4 . Etiksel Olandan Etiksel Olmayana Geçiş ve Adalet Teması	70
SONUÇ	76
KAYNAKÇA	79



## GİRİŞ

Batı felsefesinde etik, felsefenin temel disiplinlerinden biri olarak kabul ediliyor olsa da etik üzerine özgün ve etkili çalışmalar yapmış olan hemen tüm düşünürler, etiği ontolojileri ve epistemolojileriyle bağlantılı bir şekilde düşünürler. Felsefe tarihine baktığımızda belirgin şekilde ortaya çıkan mutluluk etiği, haz etiği, İngilizlerin yararçı etiği ve Kant'ın ödev etiği bu açıdan birbirlerinden ayrılmazlar. Felsefe tarihindeki hiçbir düşünürde etik, öncelikli ilgi alanı olarak görülmez. Örneğin, etiğe getirdiği yeni yaklaşımlarla bu disipline özgün düşünceler katan Immanuel Kant'ta bile etik, teorik akıl-pratik akıl ayrımı doğrultusunda incelenir. Felsefe tarihinde etik her zaman ben merkezli ve ontolojik tabanlı olmuştur. Yakın dönemde ortaya çıkan fenomenoloji ve varoluşçuluk, öteki sorununu düşüncelerinde önemli bir yere oturtmuş olsalar da, varlık ve varoluş sorunu önceliğini korumuştur.

Bunun Batı tarihinde çok önemli ve belirgin bazı sonuçları olmuştur. Özellikle İkinci dünya savaşında ortaya çıkan insan kıyımı ve felaketler, felsefede kaçınılmaz bir şekilde yeni arayışlar doğurmuştur. Öteki sorununun da bu yeni arayışlar doğrultusunda daha büyük bir önem kazandığı görülür. Acaba etikte tümüyle öteki odaklı yeni bir anlayış geliştirilebilir mi? Mutluluk ve haz etiği doğrudan öznenin çıkarlarına dayalı bir etikdir. Kişi ahlaki olarak eyledikçe mutluluğu artacaktır. Kant'ın ödev etiğinde de hedef bireyin özgürleşmesidir. Birey ahlaki olarak eyledikçe özgürlüğü için bir adım daha atmış olur. Ancak bu etik anlayışlarda öteki'nin kendine özgü varlığı ve gerçekliği, görmezden gelinmekte ya da özneye bağlı bir biçimde kurulmaktadır. Oysa öteki benden bağımsız bir gerçekliktir. Onun kendine özgü bir varlık alanı vardır ve bu alan bizim kendi gerçekliğimiz gibi bir gerçekliktir. Bu durum klasik etik anlayışlarında her zaman

görmezden gelinmiştir. Tümüyle ötekine dayalı, ötekini merkeze alan bir etik anlayış doğmamıştır. Ancak, yüzyılın ikinci yarısında etik üzerine çalışmaları ve yazılarıyla bu konuyla yakından ilgilenen, entellektüel çevrelerde çok büyük bir ilgi ve onay gören Emmanuel Levinas, felsefe tarihinde ilk kez etiği tümüyle, ötekinin gerçekliğiyle anlamlandırmış ve içeriklendirmiştir. Bu, etikte gerçek bir yeniliktir. Levinas'ta öteki, ben kavramı doğrultusunda ele alınmaz. Aksine ahlaksal özne olarak ben, anlamını ötekinden alır. Böylece öteki, benim içeriğinin şekillenmesinde etkin bir rol oynar ve etik bir ilişki de ancak bu sayede olanaklı olabilir. Levinas'ın bu özgün etik anlayışı tümüyle öteki sorunu üzerine eğilmekte ve herşeyden önce ötekinin kim olduğunu sorgulamaktadır. Ancak kabul edilecektir ki felsefe tarihinde hemen her düşünürün düşüncelerinin şekillenmesinde etkin rol oynayan bazı öncülleri olmuştur. Levinas kendi öncüllerini birçok söyleşi ve makalesinde açık şekilde dile getirir. Levinas'ın felsefeye olan ilgisi herkesten önce Husserl ile başlamıştır. Levinas, Husserl'in fenomenolojisinden yöntem olarak etkilenmiş, daha sonra Heidegger'in düşünceleriyle tanışarak Husserl ve Heidegger'in düşüncelerini birlikte sorgulamıştır. Bu nedenle Husserl ve Heidegger'in, Levinas'ın öncelikli öncülleri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak, öteki-benler sorununu felsefesinde ciddi bir şekilde incelemiş olan Hegel, Levinas'a "benin, başka-benler sayesinde anlam kazanabileceği" düşüncesini kazandırmıştır. Bunun hem Hegel'de, hem Husserl'de, hem de Heidegger'de ortak bir düşünce olduğunu ve Levinas'ça da kabul edildiğini görüyoruz. Öteki sorunu Hegelci diyalektiğin ilerlemesinde devindirici bir güç, Husserl fenomenolojisinin mutlak bir solipsizme saplanmasını engelleyen önemli bir öge, Heideggerci Dasein'in yükselmesinde tek neden olarak görünmektedir. Levinas, sözkonusu düşüncüyü en ileri noktasına vardirmiştir. Çünkü diğer üç düşünür ötekini ontoloji temelli

düşünürlerken Levinas onu, benim varlığımın haklı gösterilebilmesinin tek nedeni olarak görmektedir. Levinas'ta beni ben yapan, ötekine duyduğu sorumluluktur.

Levinas ayrıca, Sartre'in öteki-benler sorununu ele alışı ile de hesaplaşmıştır. Levinas ve Sartre insanın başlangıçtan bu yana ötekilerle birlikte yaşadıklarını kabul ederler. Ancak Sartre'da öteki-ben ile karşılaşma bir çatışma, bir gerilim olarak işlenirken Levinas bu karşılaşmanın koşulları bakımından Sartre ile aynı fikri paylaşmaz. Öteki ile karşılaşmada ne bir çatışma hali ne de mutlu bir insanlık tabosu vardır. Sartre ötekinin bakışını insanlar arası temel ilişkilerin kurucusu olarak kabul eder. Öteki bana bakar ve ben kendimi ötekinin bakışıyla görürüm. Bakış, kendi bilincime varmamı sağlar. Bu bakış yoluyla nesneleşirim. Yeniden özne konumunu kazanabilmem için bakışıyla beni nesne konumuna indirgeyen ötekiyle aramda bir çatışma başlar. Levinas, Sartre'nin bu düşüncelerini paylaşmaz. Herşeyden önce ötekiyle bakış yoluyla değil, ötekinin yüzüyle karşılaşırım. Bu karşılaşmada bir çatışma halinden söz etmek olanaksızdır. Üstelik ötekiyle karşılaştığım anda ona karşı sorumlu duruma düşerim. Bu sorumluluktan kaçmam imkansızdır; çünkü varlığımı haklı kılan ötekine bir anda duyduğum sonsuz sorumluluğumdur ve bu sorumluluk herşeyden önce gelir.

Bu çalışmada Levinas'ın öncülleri olarak düşünülen Hegel, Husserl ve Heidegger'in görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve bu düşünürlerin Levinas'ı hangi açılardan etkilediğini göstermeye çalışılacaktır. Bunu yaparken Levinas etik anlayışının, klasik etik anlayışlardan, özellikle de Kant'ın ödev etiğinden hangi açılardan ayrıldığı da belirtmeye çalışılacaktır. Ama bundan önce öteki sözcüğü üzerinde biraz durmakta yarar vardır.

Öteki sözcüğü felsefe metinlerinde ve çeşitli düşünürlerin düşüncelerinde karşımıza başka bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Bu sözcüğü kullanan düşünürlerin tümü onu farklı şeklide içeriklendirmiş ve anlamlandırmıştır. Ama genel olarak öteki derken kastedilen şey, başka bir ben; algılayışı, dünyayı anlamlandırışı, düşüncesinin işleyişi açısından kendi benimizden hiçbir farkı olmayan, bizim gibi olan başka-benler anlaşılır. Biz kendimizle ilgili düşünceleri başka-benlere de atfeder ve ortak, evrensel doğayı paylaşıyor olduğumuzu düşünürüz. Ancak benin hiçbir zaman öteki bir benin yerine geçemeyeceği, onun hissettiklerini hissedemeyeceği ve düşündüklerini yaşayamayacağı gerçeği öteki beni, onun varlığını, felsefi bir sorun haline getirir. Felsefe tarihinde bize bilgisi açıkça verilen tek şey, kendi benimizin bilgisidir. Bu gerçek Descartes'ten bu yana felsefe tarihinde en sarsılmaz, en tartışılmaz, en açık kabullerden biri olarak ortaya konmuştur. Descartes, kendi bilinç aktarının ve dolayısıyla kendi beninin en açık ve seçik bilgi olduğunu görmüş, Tanrının ve mantık, matematik gibi formel bilimlerin bilgisi ile kendi benine ilişkin bilgiyi "idea innatae" (doğuştan ideler) olarak kabul etmiştir. Ancak, benin bilgisi Tanrıdan ve formel bilimlerden bile öncedir ve tüm bilgimiz ancak bu taban üzerine kurulabilir; bu bilgi öyle bir bilgidir ki ondan hiçbir şekilde kuşku duyamam.

Öteki-benler ise her zaman başlı başına bir sorundur. Ancak felsefe tarihinde uzun bir süre, benin bilgisi açısından insanların eşit oldukları, herkesin kendi benini açıklıkla bildiği, öteki-benleri ise kendi beni doğrultusunda anlamlandırdığı düşüncesi kabul görmüştür. Bu düşünceler dikkatlice değerlendirildiğinde, felsefenin, ben ve öteki sorununa bir bilgi sorunu, bir bilme sorunu olarak yaklaştığı görülecektir. Descartes'in peşinde olduğu şey benin bilgisinden önce, kuşku duyulamayacak bir bilgi idi. Bu Descartes'in başlıca kaygısıydı; onu bildiğimiz kuşku yöntemine götüren kaygı buydu.

Levinas, bu durumu çok iyi görmüş ve değerlendirmiştir. Antik Yunan düşüncesinden yakın çağa dek, dünyanın gerçekliği, bilinebilirliği ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bilgisi en açık şey, en gerçek ve en mutlak varlık olarak görülmüştür. Levinas bu bağı kopartacaktır, çünkü onun felsefesinin merkez teması olan öteki, en bilinemez, buna rağmen en gerçek şeydir. Öteki öylesine aşkındır ki hiçbir bakış onu bir bilgi nesnesi haline getiremez, genelleştiremez. Buna rağmen öteki öylesine gerçektir ki benim kendi gerçekliğini bile o anlamlı hale getirir.

Böylece öteki sözcüğünün içeriği Levinas'tan önceki düşünürlerde, Levinas'ta olduğundan çok daha farklı bir anlamda ele alınır. Bu çalışmanın amacı öteki kavramının Levinas'taki farklı yorumunu göstermektir. Bu çalışmada "başka", "başka-ben" ve "öteki" sözcükleri yer yer birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu sözcükler içerik olarak ben olmayan anlamında aynı şeyi imlerler.

Bu tez çalışmasının birinci bölümünde Levinas'ın düşüncelerinin genel özellikleri ele alınacak, onun geleneksel etiği hangi noktalarda eleştirdiğine değinilecek ve Kant'ın ödev etiği ile Levinas etiğinin bir karşılaştırılması yapılacaktır. İkinci bölümde Levinas'ın etkilendiği başlıca öncülleri incelenecektir. Bu anlamda Hegel'in, Husserl'in, ve Heidegger'in başka-ben sorununu ele alışları üzerinde durulacak, bunların Levinas'la karşılaştırmaları yapılacaktır. Ayrıca Sartre'ın düşüncelerine de değinilecek ve Levinas'la arasındaki farklar gösterilmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde ise Levinas'ın öteki sorununu nasıl ele aldığı değerlendirilecektir. Levinas'ta varoluş sorunu ve onun ötekiyle özdeş olarak gördüğü yüz nosyonu bu bölümde ele alınacak, sorumluluk, adalet, sevgi, yakınlık gibi nosyonlar Levinas'ın özgün düşünceleri doğrultusunda incelenecektir.

## I. BÖLÜM: LEVİNAS FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

### I. 1 . Levinas'ın Felsefi Düşüncelerine Kısa bir Bakış

Emmanuel Levinas Ocak 1906'da Kaunas (Litvanya)'ta doğdu. Yüzyılımızın özellikle ikinci yarısında felsefi çalışmaları ve özellikle ahlak felsefesi alanındaki görüşleriyle büyük dikkat çekti. Birçok eleştirmen onun Maimonides'ten bu yana görülen en tanınmış Yahudi filozofu olduğu konusunda birleşse de ünü, felsefe çalışmalarını yakından takip eden kısıtlı bir çevre ile sınırlı kalmıştır diyebiliriz. Özellikle ülkemizde henüz yeterince tanınmadığı ortada. Bunu, Levinas'ın eserlerinden hiçbirinin dilimize çevrilmemiş olmasından da anlıyoruz. Bu, Levinas'ın yeterince özgün ve kuvvetli bir düşünür olmadığı anlamına asla gelmez. Hatta çağımızın birçok sorununu diğer tüm çağdaşlarından daha iyi gördüğü ve yorumladığı bile iddia edilebilir. Bu tez çalışmasında amaçlanan Levinas'ın büyük ölçüde etik içerikli felsefesini açıklamaya çalışmak ve bu felsefenin çağımızdaki birçok sosyal soruna yepyeni bir bakış açısı getirmek ve etkili çözümler üretmek için ne gibi potansiyellere sahip olduğunu göstermek olacaktır. Bunu yaparken bir çıkış noktası belirlemek gerekiyordu. Tezin oluşum sürecinde Levinas felsefesi üzerine yapılan okumalar, onun felsefesinin kilit noktasının 'öteki kavramı' ve 'öteki sorunu' olduğunu düşünmemizi sağladı. Böyle düşünüyor olmanın birçok önemli sebebi var. Bunlardan en önemlisini Levinas'ın Batı felsefesine getirdiği eleştirinin temelinde yatan bir düşüncede görülüyor olmasıdır. Levinas'a göre; "felsefe artık eskisi gibi kendisine karşı kör olmamalıdır; soykırımla<sup>1</sup> derin bir anlam kaybına uğramıştır ve ona kaybettiği anlamı verecek olan 'ötekine' açılmalıdır." (Direk, 2000: 81) Bu alıntıda geçen 'kendisine karşı kör olma' ifadesi, bize Levinas'ın etik içerikli felsefesini anlamak

<sup>1</sup> Yahudilerin İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerce maruz bırakıldıkları soykırım (Holocaust) Levinas'ın felsefesinde önemli bir yer tutar. Levinas bunu Batı felsefesinin bugününü anlamak adına önemli bir çıkış noktası olarak görür.

adına önemli bir anahtar sunar. Levinas, Batı felsefesini kendisine karşı kör olmakla suçlarken bunu Batı felsefesinin temellerini dayandırdığı ‘Aynılık’ kavramı ile bağlantılı olarak yapar. Levinas, kökenlerini Antik Yunan kaynaklı pagan felsefeye dayandırdığı Batı düşüncesinin büyük ölçüde Sokrates’in en açık şekliyle ifade ettiği ‘kendini bil’ anlayışına dayandığını söylemektedir. Yunan düşüncesinden bu yana Batı felsefesi, edindiğimiz tüm genel geçer bilgilerin başkasından değil, hep kendimizden kaynaklandığı, tüm bilgeliğin insanın kendisini bilmesine dayandığı düşüncesinden hareket etmiştir. Bu bilgi kuramı Levinas’ın felsefesinde ‘anamnesis’ kavramıyla karşılanır. Ötekinin dışlandığı, daha doğrusu tümüyle görmezden gelindiği uzun yüzyıllar boyunca Batı felsefesi, tüm güvenilir bilginin ancak insanın kendi beninin bilgisini sağlıklı bir şekilde kurduğunda olanaklı olabileceği düşüncesinin güdümünde olmuş ve bu özne egemenliğindeki düşünce, Batı felsefesinin bugünkü birçok çıkmazının öncelikli sebebi haline gelmiştir. Levinas’ın Batı düşüncesinin içinde bulunduğu bunalımı değerlendirirken ortaya koyduğu en açık düşüncelerden biri budur.

Levinas felsefesinde ‘öteki’nin anahtar bir rol oynamasının nedenlerinden belki de en önemlisi böylece açık kılınmış olmaktadır; Levinas, Batı felsefesinin içinde bulunduğu bunalımı aşmanın tek yolunu ‘öteki’ bilincini, bu felsefe geleneğine kazandırmakta görür. Ancak temellerini Yunan düşüncesinden alan bu felsefe geleneği özünde ‘öteki’ne yönelik bir bilinç, bir duyarlılık taşıyor mudur? Daha doğrusu, ‘öteki’ kavramını ele alıp onu, Batı felsefesinin içinde bulunduğu bunalımdan kurtarabilecek bir öneme sahip kılma çabası, Batı felsefesinin kendi geleneksel eğilimlerinden derlenecek düşüncelerden ne kadar yararlanabilir? Batı felsefesi geleneğinde ‘öteki’ kavramını içeriklendirebilecek kadar geniş ve köklü bir düşünce yönelimi bulunabilir mi? Bu soruların yanıtları Levinas’a göre

olumlu bir yönde oluşmaz. Levinas, Batı felsefesinin yarattığı ve içeriklendirdiği kavramlarla iş görüyor, bu kavramları tartışıyor, felsefesini bu kavramlar doğrultusunda şekillendiriyor olsa da kendisini diğer tüm meslektaşlarından daha avantajlı kılacak bir başka kimliğe daha sahip olduğu ortadadır. Bu kimlik vurgulanmaz, Levinas'ın düşüncesi içindeki yeri tam ve doğru bir şekilde belirlenmezse Levinas'ın etik anlayışı ve felsefesi de yeterince açıklık kazanamayacaktır. Bu kimlik onun bir Yahudi olduğu gerçeğinden hareketle anlaşılabilir. Levinas, felsefe literatürüne Yahudi bir düşünür olarak geçmiştir. Ancak bu nitelme, sadece dini ya da ulusal bir aidiyeti ifade etmez, bunun ötesinde bir anlamı vardır. Bu anlam onun felsefesini şekillendiren güdülerden birinin felsefe, diğerinin ise Yahudi teolojisi ve düşüncesi olduğu gerçeğinden hareketle oluşturulabilir. Levinas Yahudi teolojisinde, Batı felsefesine kazandırılacak çok önemli açılımlar görür. Ona göre,

“Yahudi düşüncesi insan düşüncesinin ilgilendiği her şeyle ilgilenir ama bu düşüncenin ana yönelimi, tüm deneyimin anlamını insanlar arasındaki etik ilişkilere ilişkin hale getirmesi; insanın başkalarına karşı kişisel sorumluluğunu vurgulaması; sorumlu özneyi, seçilmiş, yani yerine başkası koyulamayacak birisi gibi ele almış olmasıdır.” (Direk, 2000: 79)

Böylece Levinas, Antik Yunan temelli Batı felsefesi geleneği ile Yahudi teolojisini ana yönelimleri açısından birbirinden ayırmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Batı felsefesinin ana yönelimi ‘Aynılık’ düşüncesi, bir kendilik bilinci, ‘kendini bilme’ bilinci olurken, Yahudi düşüncesinin ana yönelimi tüm deneyim alanının insanlar arasındaki etik ilişkilere dayandırılması, insanın ‘ötekine’ karşı sorumluluğunu vurgulamasıdır. Levinas bu ana yönelimi Batı felsefesine uyarlamaya çalışacak, felsefesini Batı düşüncesinin bu yönelimce biçimlendirilebilmesine adayacaktır. Ancak bu yönelim bazı sorunları da



beraberinde getirmektedir; bunlardan en önemlisi Levinas'ın bu niyetinin doğru bir şekilde yorumlanamaması tehlikesidir. Levinas, bir Yahudi teoloğu olarak görülme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Ancak bu tehlike onun felsefesinde sık sık vurguladığı bazı düşünceler göz önünde kolaylıkla bertaraf edilir. Levinas hiçbir zaman 'etik' kavramından vazgeçmemiştir. Bu sözcük felsefeye Antik Yunan düşüncesi tarafından kazandırılmış bir sözcüktür ve Levinas birçok problem içerdiğini düşünmekle birlikte asla bir etik yapıyor olduğunu reddetmemiş ve böylece felsefe konusundaki ısrarını açıkça göstererek her zaman felsefi düşünme biçimine sadık kalmış, ama bu düşünme biçiminin sorunlarının da ancak dışarıdan yapılacak bir aşı ile çözülebileceğini sürekli ifade etmiştir. Levinas, Tevrat ve Talmud'a ilişkin okumaları doğrultusunda, felsefi düşünme biçimine dayalı Yunan bilgeliği dışında bir başka bilgelik daha görür. Batı kültüründe Yahudi bilgeliği ile Yunan bilgeliği arasında tinsel bir kopma oluşmuş olduğunu açıkça söyler.

Levinas bu bağlantıyı nasıl kuracaktır? Bu tinsel kopmayı nasıl giderecek, böylece yüzyılımızda etiğe nasıl yeni bir yönelim kazandıracaktır? Bu soruların yanıtlarını Heidegger'in 'destruction' (yıkma) kavramı doğrultusunda aramaya çalışmak gerekir. Heidegger, 'destruction' (yıkma) kavramı ile bugünkü felsefi kavramlarımızın kökenlerine inme çabasını ifade etmekteydi. Ona göre felsefeyi hangi dilde yaparsak yapalım, içinde yaşadığımız gerçekliği, varlıkla ilişkimizi biçimlendiren kavramların birincil anlamlarına, yani kökenlerine inmeye çalışmalıyız. Bu da ancak Eski Yunanca düşünmek ve konuşmakla olanaklı olabilir. Heidegger'in hemen tüm makaleleri bu 'destruction'(yıkma) çabasına ideal birer örnek oluştururlar. Heidegger, zaman zaman zorlama bir yapıya bürünse de 'destruction' (yıkma) yöntemini makalelerinde uygulayarak bugün kullandığımız ve sorun haline getirdiğimiz birçok kavramın Yunanca'daki kökenlerine

inmeye ve sorunların çözümünü orada görmeye çalışır. Böylece Heidegger'in yazıları birer felsefi makale oldukları kadar aynı zamanda birer terminolojik çalışma halini alırlar. Heidegger'e göre, Antik Yunan düşüncesinde ve dilinde yeniden canlandırabileceğimiz bu orjinal anlamların üstü Hristiyan, Müslüman ve Yahudi teolojilerince ve bundan da önemlisi 17. yüzyıldan itibaren büyük bir ivme kazanan Kartezyen özne anlayışınca örtülmüştür. Kavramlar orjinal anlamlarından saptırılmış, sorunlu hale getirilmiştir. Heidegger tüm Hristiyan, Yahudi ve Müslüman felsefelerin Eski Yunan'dan aldıkları kavramlarla iş gördüğünü ve hiçbir özgünlüklerinin olmadığını iddia edecektir. Dolayısıyla Heidegger'in gelenekselle mücadelesinin temelinde unutulmuş olan hakikati gün ışığına çıkarma anlayışı yatar. Ancak Heidegger gelenekselle mücadeledeki zorluğu görmüştür. Yüzlerce yıllık gelenek tarafından içeriklendirilmiş olan felsefi kavramları terk etmek ve bunlar olmaksızın felsefe yapmak, düşünmek olanaksızdır ona göre. Bu nedenle hayatının son döneminde düşüncesi iyice radikalleşmiş ve Heidegger felsefeden başka türlü bir şey yapmak, onu aşmak isteğine kapılmıştır. Levinas, Heidegger'in bu eğilimleri ışığında hareket etmiş, 'destruction' (yıkma) kavramı üzerinde dikkatle durmuş ve bu kavramdan verimli bir biçimde yararlanmıştır. Ancak, 'destruction'un ana mantığını kabul etmekle birlikte bu çabayı eksik bulmuştur. Bunun en önemli nedeni, Heidegger'in Yahudi teolojisini dışlayarak bir anlamda 'öteki'ni dışlaması, bu nedenle kendisini kendi açmazlarına hapsedmesidir.

Levinas'ın felsefi amaçlarından en önemlisi bir yandan felsefenin Eski Yunanca olan dilini İbrani dünya görüşünden kaynaklanan fikirlere ışık tutmak için kullanmak, diğer yandan Eski Yunan düşüncesinin kategorilerine ve kavramlarına Yahudi düşüncesinden kaynaklanan yeni bir görüş gücü kazandırmaktır. (Direk, 2000: 77) Ancak Levinas'ın bu

çabası tümüyle etik alanla sınırlıdır. Levinas'ın en büyük amacı böylece açığa çıkmış olur; etiğe daha önce hiçbir felsefe geleneğince tanınmamış bir öncelik tanımak ve onu yeni bir anlayış doğrultusunda yeni bir yönelime sevkettir. Bu yönelim, Batı felsefesi etiğinde bugüne kadar görmezden gelinen ya da yeterli öneme kavuşamayan 'öteki' kavramına dayalı olacaktır. Levinas'a göre Yahudilik, ruhun ne içine sığdırabildiği ne de onsu yapabildiği bir başkalıkla, keyfi ve şiddetli bir 'öteki' ile bir ilişki içinde bulunduğunu düşünmemiz için bize olanak sağlar. Bu 'öteki', Batı'da görülmemiş, Eski Yunan'ın bilemeyeceği türde yeni bir etiği, radikal anlamda 'deneyim'e dayalı bir etiği düşünmemiz için gereken olanağı da sağlayacak ve Batı felsefesinin klasik kavramlarını radikal bir biçimde eleştirilmesinin de yolunu açacaktır. (Direk, 2000: 81)

Özet olarak 'öteki' kavramı, Levinas'ın etik anlayışının temelini oluşturacak, bundan da öte Batı felsefesinde yepyeni bir yönelimi, etiğin tüm felsefi çabanın temeli olarak görülmesini sağlayacak yeni bir anlayışı simgeleyecek, en azından etiği öncelikli tartışma konusu haline getirecektir.

## **I. 2 . Levinas'ın Geleneksel Etiğe Eleştirisi ve Kant Etiği**

Levinas'ın etik konusundaki görüşlerini incelemeye geçmeden önce onun Batı felsefesinin geleneksel etik anlayışlarına getirdiği eleştirileri açıklamak faydalı olacaktır.

Levinas ilginç bir şekilde bakış açısını etik dışı alanlara çevirmiş, bu alanlarda yaptığı okumalar doğrultusunda kendi etik anlayışını olgunlaştırmaya çalışmıştır. Bunun en önemli nedeni, Levinas'ın etik alanındaki sorunların kaynağını bizzat etiğin kendisinde değil felsefenin diğer disiplinlerinde görüyor olmasıdır. Çünkü ona göre etik, felsefenin

daha köklü disiplinlerinin ve özellikle de ontolojinin egemenliği altındadır. Etik, Batı felsefesinde hiçbir düşünür tarafından başlıca sorun olarak görülmez. Platon ve Aristoteles'ten başlayarak hemen tüm Batı düşünürleri incelendiğinde, tüm bu düşünürlerde epistemolojik ve ontolojik sorunların etik sorunlara göre daha öncelikli olduğunu ve etiğin bu sorunlar ışığında değerlendirildiği görülür. Etik konusunda en önemli çalışmalardan birini yapmış olan Kant'ta bile, teorik akıl - pratik akıl ayrımı ve bunun doğurduğu sorunlar, etik sorunlara göre önceliklidir. Levinas bu önceliği tersine çevirmeye çalışır ve önceliği etiğe verir. Levinas'a göre Yahudi bilgeliği, Yunan diline aktarıldığında bu düşüncenin kendine özgü yapısı nedeniyle içeriği büyük bir değişime uğramıştır. Bunun en önemli nedeni de ontolojinin Yunan düşüncesindeki baskınlığıdır. Bu nedenle Levinas, Batı etiği ve onun eleştirisi üzerine yoğunlaşmak yerine ontolojik iddialarla beraber etiğin tüm tartışmasını ayakta tutan akıl kavrayışının ta kendisi üstüne yoğunlaşmayı tercih etmiştir. (Bernasconi, 2000: 62) Çünkü Batı etik geleneğine, onu ayakta tutan ontolojinin terimleriyle yaklaşıldığında kökten bir biçimde bir karşılık verilebilecektir.

Tüm Batı felsefe geleneği içinde etik dendiğinde akla gelen ilk isim kuşkusuz Immanuel Kant'tır. Felsefenin birçok alanında, tartışmalar birbirini tekrar ediyor gibi görünse de Kant, Batının etik anlayışında bir ilerlemeyi, bir gelişmeyi simgeliyor gibidir. Bunun nedeni ne Platon'un ne de Aristoteles'in felsefelerinde göremeyeceğimiz 'iyi niyet' ve 'ödev' gibi kavramları felsefeye kazandırmış olması ve etik sorunlarına yönelik çalışmaları sonunda bir ahlaki buyruğa (imperative) ulaşabilmiş olmasıdır. Kant, ahlaki pratik akıldan yola çıkarak temellendirmiş ve onu zorunluluk yasalarına değil, bir gerekliliğe dayandırmıştır. Kant, ahlaki bir ödevin yerine getirilmesi bir gereklilik ise,

insanın o ödevi yerine getirebileceğini, yapabileceğini düşünür; “ödevi yerine getirmeliyiz, dolayısıyla yapabilmeliyiz” der. İnsan nasıl ancak kendi özgür seçiminin sonucu olan şeylerden sorumlu tutulabilirse ödev de yalnızca olanaklı olanı gerektirebilir. (Bernasconi, 2000: 61) Ama insan sonul anlamda ne yapacağına, ne yapması gerektiğine nasıl karar verecektir? Kant, vicdanı danışılabilir son makam olarak sunar. Vicdan, Kant’a göre ‘Ne yapmalıyım’ sorusuna somut düzeyde bir cevap verecektir. (Bernasconi, 2000: 61) O verili her durumda ne yapılması gerektiğini bildirecektir. Görüldüğü gibi Kant etiğinde buyruk içsel bir görünüme sahiptir. Kişi, nasıl eylemesi gerektiği sorusunun yanıtını kendi vicdanına dayalı olarak çözecektir. Böylece Kant’ın her bireyi bağlayacak şekilde ortaya koyduğu koşulsuz buyruğun (categorical imperative) kaynağı içseldir. Bu nokta bize Levinas’ın etiğini anlama ve bu etikte ‘öteki’nin oynadığı rolü açıkça görebilmek adına önemli bir dayanak noktası sağlar.

Her iki etik anlayışta da buyruğun koşulsuz olarak ahlaki özneyi bağlaması istenir. Ancak bu buyruk birinde dışsal, diğerinde içsel bir kaynaktan gelir. Bu durumu biraz daha açmak için Kant’ın etik anlayışındaki önemli bir noktayı vurgulamak gerekir; Kant, Pratik Aklın Eleştirisi’nin hemen başında etik ile özgürlük sorunlarını birbirlerine bağlı olarak ele aldığını söylemekte ve özgürlük ile ahlak yasası arasında şöyle bir ilişki kurmaktadır: Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmemiş olsaydı özgürlük gibi bir şeyi kabul etmekte bir haklılık göremezdik ama özgürlük olmasaydı içimizde ahlak yasasıyla hiç karşılaşmayacaktık. Böylece Kant Pratik Aklın kilit taşı olarak gördüğü özgürlüğü, etik anlayışı ile karşılıklı bir bağlantı içine sokar. Böylece özgürlük, ahlak yasasının koşulu olur. (Kant, 1994: 4) Görüyoruz ki Kant insanın özgürleşmesini etik bir bağlam içinde ele almaktadır. Öyleyse pratik akla dayandırılarak temellendirilmeye çalışılan etik, insanın

özgürleşmesinde nasıl bir rol oynar ve nasıl bir görünüm alır? Bu sorunun yanıtını Kant'ın etik anlayışını ortaya koyarak bulabiliriz. Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı yapıtının hemen başında Ahlak Metafiziği, onsuz edilemeyecek bir gereklilik olarak ortaya konur. Burada iki önemli nokta vardır; birincisi, ahlağın metafizik bir bağlamda ele alınması, ikincisi ise bir gereklilikten söz edilmesidir. Bunun nedeni Kant'ın ahlağı, pratik akıl doğrultusunda ele alması, onun olabirliğini ve temelini pratik aklın gereklilik ilkesinde görmesidir.

Kant'a göre dünyada, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. (Kant, 1995: 8) Ancak, iyi isteme değerini dışsal bir şeyden değil bizzat kendi doğasından alır, yani iyi isteme kendi başına iyidir. Aklın hakiki belirlenimi de bu iyi isteme doğrultusunda anlam kazanır; “aklın hakiki belirlenimi herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı.” (Kant, 1995: 11) İyi bu anlamda kendi başına saygı görmeye layıktır. Ancak Kant, iyi isteme kavramını geliştirebilmek için bunu ‘ödev’ kavramı ile bağlantılı olarak ele alır. Ödev kavramı iyi isteme kavramını “daha belirgin kılar ve daha da parıldayıp seçilmesini sağlar.” (Kant, 1995: 12) Kant, ödev kavramı ile ilgili iki önemli noktayı vurgulamaktadır. Bunlardan ilki ahlaksal içeriğe sahip bir davranışın sadece ödevde uygun olarak değil, aynı zamanda ödevden dolayı yapılmış olması gerekliliğidir. Çünkü davranışın ödevde uygunluğu raslantısal olabilir ama ödevden dolayı yapılan bir eylem ödev gözetilerek yapıldığı için gerçek anlamda ahlaksal bir davranış olacaktır. Ödev kavramı ile ilgili diğer önemli nokta da ödevden dolayı yapılan bir eylemin ahlaksal değerini onunla ulaşılacak amaçtan değil, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulmasıdır. (Kant, 1995: 15) Kant'a göre bu değer, eylemi oluşturan istemenin ilkesine bağlıdır ve istemenin

ilkesinden başka bir yerde bulunmaz. Böylece Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı yapıtın ‘Ahlakın Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefi Olanına Geçiş’ başlıklı birinci bölümünde ödev kavramının şu tanımına ulaşmış olur; “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.” (Kant, 1995: 15) Böylece isteme nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan, yani bu yasaya kayıtsız şartsız uymak maksiminden yola çıkılarak belirlenir. Kant buradaki maksimden istemenin öznel ilkesini anlar, istemenin nesnel ilkesi pratik yasadır. Bu konuya ileride değinilecek. O halde istememizi mutlak anlamda iyi hale getirecek olan bu yasa nasıl bir şeydir? Kant istemeyi tüm eğilimlerinden ve herhangi bir dışsal yasaya boyun eğmekten çekip çıkardıktan sonra onun için ilke olabilecek tek şeyin, eylemin genel yasaya uygunluğu olduğunu söyler ve şu yargıya ulaşır; “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım.” (Kant, 1995: 17)

Yukarıdaki alıntıda geçen ‘isteme’ kavramı ister istemez biraz daha açık kılınmayı gerektirmektedir. Çünkü maksimimizin genel yasaya uygun olması yetmez, aynı zamanda biz maksimimizin yani bizim edip-eylememizi belirleyen ilkenin genel bir yasa olmasını isteyebilmeliyiz. O halde Kant ahlak yasası açısından bu kadar önem verdiği isteme kavramını nasıl anlıyor? Ona ne gibi bir önem yüklüyor? Bu soruların cevabı yapıtın ‘Yaygın Ahlaksal Dünya Bilgeliğinden Ahlakın Metafiziğine Geçiş’ başlıklı ikinci bölümde verilir. Kant bu bölümde doğada her şeyin yasalara göre etkide bulunduğunu, yalnızca akıl sahibi bir varlık olan insanın bu ‘yasalara’ göre değil yasaların tasarımına yani ‘ilkelere’ göre eylemde bulunma yetisine sahip olduğunu söyler. Bu yeti ‘isteme’den başka bir şey değildir. (Kant, 1995: 29) Öyleyse ‘isteme’ ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir. Ancak Kant’a göre “yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan,

isteme pratik akıldan başka bir şey değildir.” (Kant, 1995: 29) O halde isteme, pratik akılda temellenen nesnel bir ilkenin tasarımına uygun olmalıdır. Kant, nesnel ilkenin bu tasarımına ‘emir’, bu emrin formülüne de ‘buyruk’ der. Sonuç olarak her bakımdan iyi olan bir isteme, nesnel yasalara bağlı olur. Ancak Kant burada çok önemli bir noktayı vurgular ki bu nokta bence Kant’ın etik anlayışının en temel noktalarından birini oluşturur. İsteme nesnel yasaya bağlı olmaya zorlanmaz, zorlanamaz çünkü zaten doğası gereği “isteme kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir.” (Kant, 1995: 30) Zaten isteme eğer belli şekilde eylemeye zorlanıyor olsaydı, onu, ahlaksal eylemde bulunmaya iten yasanın onun kendi dışından geldiği iddia edilmiş olurdu ki Kant bu düşüncüyü kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre tanrısal ya da kutsal buyruklara uygun bir eylem için ‘gerek’ demenin anlamı yoktur. Burada eylem bir ‘gereklik’ten değil, dışsal bir buyruktan yola çıkılarak anlam kazanır. Böylece Kant yapıtın sözkonusu ikinci bölümünde şöyle bir ayrıma gider; “bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar” (Kant, 1995: 30) Koşullu buyruklar insanın ulaşmak istediği ya da isteyebileceği başka bir şeye araç olacak şekilde eylemi zorlarlar. Ama koşulsuz ya da kesin buyruk “bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.” (Kant, 1995: 30) Dolayısıyla eylem başka bir şey için iyi olursa buyruk koşullu, kendi başına iyi olursa kesindir. Kesin buyruk aynı zamanda eylemin içeriğiyle ya da o eylemin yol açacağı sonuçla da ilgili değildir, eylemin biçimiyle ya da onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir. İşte bu buyruk Kant’a göre ‘ahlaklılık buyruğu’dur. (Kant, 1995: 33)

Şimdi kesin buyrukla, yasa arasındaki ilişki üzerine Kant’ın düşüncelerini ele alalım; Kant ancak kesin buyruğun pratik bir yasa olduğu etkisini uyandırdığını söyler. Çünkü koşullu bir buyruk düşünüldüğünde neyi içereceği önceden bilinemez, ancak koşulu



verildiğinde içeriğiyle ilgili bir yorum yapılabilir. Oysa kesin buyruk düşünülduğünde neyi içerdiği hemen bilinir. Çünkü, kesin buyruk bir tanedir ve Kant'a göre en net anlatımıyla şöyledir: “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun.” (Kant, 1995: 38) Hemen ardından da bu ifadeyi biraz daha genişletir ve açık kılar: “eyleminin maksimi sanki senin istemenle ‘genel bir doğa yasası’ olacakmış gibi eylemde bulun.” (Kant, 1995: 38) Böylece kesin buyruk ile isteme tamamen bağlantılı olarak düşünülür. Çünkü bu durum insanın kendi koyduğu ve buna rağmen genel olan yasalara bağlı olduğu düşüncesinin bir başka anlatımıdır. Kant, isteme ile yasa arasındaki ilişkiyi kendinden önceki hiçbir etik anlayışında olmayan yepyeni bir değişikliğe uğratarak, adeta yeniden kurar. İnsan önceki tüm etiklerde kendini yasaya bağlı düşündüğünde bu yasanın uyarıcı ya da zorlama bir yasa olduğu görülür, çünkü bu yasa insanın istemesinden çıkan bir yasa değildir. Tam tersine yasa dışsal bir zorlama olarak istemeyi belli şekilde davranmaya zorlar. Bu durumda buyruk hep koşullu olarak kalır. Çünkü gücünü istemenin kendisinden almadığı, ondan çıkmadığı için başka bir güce, dışsal bir güce dayanmak zorundadır. Bu da etiği tümüyle ‘yaderkliğe’ dayalı bir görünüme sürükler. Oysa Kant, bu ilişkiyi bambaşka bir şekilde kurar ve buna da istemenin ‘özerkliği’ der. (Kant, 1995: 50) Bu yepyeni etik anlayışında isteme, yasayla öyle bir ilişki içindedir ki ahlaklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir. Kant'a göre “yasa koyma, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Bu istemenin ilkesi de şudur: genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunma.” (Kant, 1995: 51) Yani isteme kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunmalıdır. Bunu ona maksimleri kazandırır, çünkü bu maksimler aynı zamanda kişinin kendi istemesince belirlenirler.

Şimdi bu noktada Kant şu soruyu sorar: “ahlakça iyi niyete ve erdeme, bunca iddialı olma hakkını kazandıran nedir?” (Kant, 1995: 53) Bu sorunun yanıtı aslında yukarıda verilmiş oldu; onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma işine katmasıdır. İnsan tüm doğa yasalarına karşı ancak kendi koyduğu yasalara tabi olarak özgür olabilir. Burada ‘özerklik’ kavramı da değerini bulur; özerklik insanın değerinin temelidir. Kant’ın kendi deyişle, “Kayıtsız-şartsız iyi o istemedir ki, kötü olmak elinde değildir, dolayısıyla maksimi genel bir yasa yapıldığında kendisiyle hiç çatışamaz.” (Kant, 1995: 54) Çatışamaz, çünkü Kant, istemeyi kendi maksimini genel bir yasa haline getirme konusunda özgür kılmıştır. Kant’a göre maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebileceğin şekilde davranmalısın. Böylece, “kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlık, kendini aynı zamanda yasa koyucu olarak görebilmelidir, çünkü maksimlerinin tam bu genel yasa olmağa uygunluğu ona kendisi amaç olma özelliğini kazandırır.” (Kant, 1995: 56) Bu nedenle, ahlak yasasına boyun eğmesi değildir insanı yüce kılan, bu yasanın koyucusu olması ve bu yasanın koyucusu olduğu için ona bağlı olmasıdır. Bu nedenle yasaya saygı duyulmalıdır ve ancak bu saygı eyleme ahlaksal bir değer verir. Sonuç olarak, insanın ve onun iyi niyetinin değeri, genel yasa koyucu olma yeteneğinden ileri gelir. İstemenin özerkliğinin anlamı da budur; istemenin kendi kendine bir yasa olması özelliğidir.

Kant, yapının üçüncü bölümünde, ortaya koyduğu bu etik anlayışın temellerine ulaşır ve onu gerçek anlamda pratik akıl temelinde kurar. Ayrıca ‘özgürlük’ kavramıyla ‘ahlaklılık’ arasında köklü bir bağ kurar. Kant’a göre özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği değildir, ama bu onun hepten yasasız olduğu anlamına gelmez. O, özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma olurdu. (Kant, 1995: 65) Kant, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnız onun altında

eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini savunur. Bu doğrultuda ilerleyerek ahlaklılığı sonunda özgürlük idesine indirger. Eylemin tabi olduğu zorunluluk öyle bir zorunluluktur ki doğa yasalarındaki görünümünün tersine eylem belli şeyleri eylemeye mutlak zorunlu değildir, başka şekilde eyleme potansiyeli de vardır. Bu nedenle eylemin tabi olduğu zorunluluk bir ‘gerek’le dile gelir ve böylece Kant, zorunluluk kavramı açısından öznel zorunluluk ve nesnel zorunluluk ayrımını kabul eder. Nesnel zorunluluk, doğa yasaları doğrultusunda; öznel zorunluluk ise burada tanımını yaptığımız ahlak yasaları doğrultusunda anlamlıdır. Kant bu noktada özgürlük idesinde ahlak yasasını, istemenin özerklik ilkesini sadece varsaydığını, onun nesnel zorunluluğunu kendi başına kanıtlayamadığını itiraf eder. O halde ahlak yasası nereden gelir? Tüm yapt boyunca bir ölçüde yanıtlanan bu soru şimdi daha net bir şekilde sorulur ve yanıtlanır:

“Hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır; tam bundan dolayı da, biri diğerini açıklamak ya da temellendirmek için değil, tam aynı nesnenin farklı görünen tasarımlarını tek bir kavrama indirgemek için kullanılabilir.” (Kant, 1995: 69)

Akıl sahibi varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini (zorunluluğunu, ama bu özel bir tür zorunluluktur) özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez. Çünkü doğal dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsız olma, özgürlüktür. Böylece özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılığın genel ilkesi bağlıdır. Kendi eyleminin tabi olması gerektiği yasayı kendisi belirlediği için insan doğal dünyadaki zorunluluktan kendini sıyrır ve kendi tayin ettiği bir zorunluluğa bağlı olur. Bu nedenle ahlak yasası insanın kendi özgürlüğünün en açık dışa vurumu olur, çünkü olanaklılığını özgürlükten alır. Ama bu ilişki tersinden de okunabilir, insan ahlak yasasına tabi olduğu ölçüde özgürleşir. Çünkü bu

yasa onun eseridir ve yine de genel bir yasadır. Böylece özgürlük, ahlak yasası ile olanaklıdır. Kant bu ilişkinin döngüsel bir ilişki olduğunu kabul eder. Ahlak yasasından özgürlüğü ya da özgürlükten ahlak yasasını çıkaracak değiliz, bunlar varlık koşullarını birbirlerinden alan bu nedenle birlikte varolan kavramlardır. İnsan yasaya uygun eylediği sürece özgürleşecektir. Bu nedenle, özgürleşme sonsuz bir süreçtir; sonu gelmez. Her eylem onun adına yapılır, ama özgürleşme hiçbir zaman mutlak olarak sağlanamaz.

Kant'ın etik anlayışının bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının nedeni, Kant'ın etik anlayışı ile Levinas'ın etik anlayışı arasında karşılaştırılabilecek birçok önemli nokta olmasıdır. Bu noktalar Levinas'ın etik anlayışının kavranmasını ve bu bağlamda Batı felsefesi geleneğine yönelttiği eleştirilerin hangi noktalarda düğümlendiğini de daha açık hale getirecektir.

### **I. 3 . Levinas'ın Etik Anlayışı İle Kant'ın Etik Anlayışının Karşılaştırılması**

Kant'ın yukarıdaki düşünceler ışığında temellenen etik anlayışı, Levinas'ın etik anlayışının başlıca hedeflerinden biridir. Levinas yeni bir etik arayışı içerisindedir. Çırakman bu arayışı bir metafor yardımıyla anlatır: "Kant'ın resmettiği ahlak metafiziğinin negatifi." (Çırakman, 2000:181) Levinas'ın etik anlayışı öncelikle 'ben'i askıya alacak, kızağa çekecek, ortadan kaldırıp buharlaştıracaktır. Çünkü Levinas'ın öngördüğü etik ilişkide 'öteki', 'ben'in bütün tasarımlarını ve varoluş koşullarını yıkar. Öyleyse Kant'ın etik anlayışı ile Levinas'ın etik anlayışı arasındaki farkı ortaya koymadan önce, Levinas'ta 'ben' ya da 'öznellik' fikrinin aldığı görünümü incelemek gerekir.

Antikçağın, Ortaçağın ve giderek Modern dönemin etik anlayışının öne sürdüğü ussallık, ereksellik ve insan doğası fikirlerine, Levinas'ın etik anlayışında rastlamak olanaklı değildir. Zaten Levinas'ın herşeyden önce karşı çıktığı fikirler bunlardır. (Çırakman, 2000: 179) Çünkü ister mutluluk ahlakı olsun, ister ödev ahlakı olsun ikisi de metafizik ve epistemolojik varsayımlarla çalışırlar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu durum batı felsefesinde ontoloji ve epistemolojinin öncelikli konumuna dayalı bir durumdur. Oysa Levinas, etiği metafizik temelli bir şey olmaktan çıkarma çabası içindedir. Etiğin metafiziğe öncel olduğunu, ona indirgenemeyeceğini göstermeye çalışır. Bu Levinas'ı yepyeni bir varlık düşüncesine götürecektir ve etiğini anlama adına önemli bir nokta olacaktır. Levinas, öznenin varlığını öncül olarak kabul etmez. Levinas'ın öznesi, ne Descartes'te olduğu gibi bir benlik'tir, ne de Heidegger'de olduğu gibi Dasein'dir. (Çırakman, 2000: 185) Levinas varolanın varlığının anlamlı olabilmesini etik sayesinde olanaklı görür. Levinas bu anlamda Heidegger'e bir eleştiri getirmektedir; Heidegger metafizik tarihini varlığın unutulmuşunun ve varolanın hakimiyetinin bir serüveni olarak tanımlarken Levinas, Heidegger'in varlık felsefesini etiğin unutulmuşu olarak görmektedir.

Levinas'ın düşüncesine göre özne, özneliğini, ona verilmiş olan ya da onda kendiliğinden bulunan bir öz ya da töz sayesinde kazanmaz. Levinas etiğinin öznesi ancak ötekine karşı duyulan 'sorumluluk' sayesinde vardır ve anlamlıdır. Üstelik bu sorumluluk, kişinin evrensel bir usa ya da bağlayıcı bir yasaya uygun olarak eylemesi anlamına da gelmez. Onu eylemlerinde zorlayacak buyruk doğrudan 'öteki'nden ve daha açık şekilde söylemek gerekirse, 'ötekinin yüzü'nden gelir. Böylece Levinas geleneksel anlamda 'özne', 'sorumluluk', ve 'buyruk' düşüncelerinden farklı şekilde ele alır bu kavramları.

Levinas'ın sorumluluk derken ifade etmeye çalıştığı şey, kişinin kendisinden kaynaklanan ya da kendisine karşı duyduğu bir sorumluluk değildir. Oysa sorumluluğun geleneksel anlamları tümüyle bu düşünce doğrultusunda şekillenir. Sorumluluk geleneksel anlamıyla kişinin kendi kendisi ile kurduğu bir ilişkidir, kendisi için duyduğu bir sorumluluktur. Oysa Levinas'a göre sorumluluk, ötekine duyulan sorumluluktur ve bu sorumluluk kişinin kendisine karşı sorumluluğundan önce gelir. Böylece Levinas, geleneksel anlayışı, 'kendisinden sorumlu olmayan kişi başkasından sorumlu olamaz' düşüncesinden dolayı eleştirir. Levinas'ın anlayışına göre, "bir kişinin ben diyebilmesinin koşulu, öteki için duyduğu sorumlulukta aranmalıdır." (Çırakman, 2000: 180) Bu sorumluluk anlayışı kendini ötekine verme, teslim etme durumudur ve böyle olunca da kişinin ben diyebilmesinin koşulu ancak 'öteki' sayesinde olanaklı olur.

Kant ile Levinas arasındaki en önemli ayrım işte burada ortaya çıkar. Kant etiği tümüyle özne temellidir. Bu da köklerini Descartes'in felsefesinde bulan Batı düşüncesinin cogitosu, yani 'ben bilinci'dir. Oysa Levinas'ta böyle verilmiş veya kendi kendinde var olan bir 'ben' yoktur. Özne ancak 'öteki' sayesinde vardır. Bu nedenle Kant'ın etik anlayışı tümüyle öznenin kendisinden çıkan, pratik akla dayanan bir etik anlayışken, Levinas'ın etik anlayışı tümüyle 'öteki' üzerinde yükselir, çünkü başta etik özneyi olanaklı kılan şey 'öteki'nin ta kendisidir. Böylece Levinas'ta özneliği belirleyen şey, Kant'ta olduğu gibi onun özgürlüğü ya da özerkliği değil, öteki ile kaçınılmaz şekilde girdiği ilişkidir. (Çırakman, 2000: 186) Özne, özgür olup olmamasından ya da bir karar, bir seçişten önce ötekine yükümlülüğü ile bağlanır. Oysa Kant'ta özne olabilmenin ve özgürleşebilmenin yolu tümüyle etik yasaya uygun davranmak anlamına gelir. Bu yasa da zaten öznenin kendi koyduğu bir yasadır. Ama Levinas 'Birlik Üzerine' adlı makalesinde,

bu etik anlayışının pratik sonuçları üzerinde dururken şu etkileyici soruyu sormaktadır: “akıl, istençleri hep mi ikna etti? İstençler .... hep pratik akıl mı oldular?” (Levinas, 1998: 99) Bu soru, başta da belirttiğimiz gibi etkileyicidir. Özneyi kendi istenci ile başbaşa bırakan, ona, uyması gereken yasaları kendi kendisine belirleme özgürlüğünü tanıyan, hatta onun özgürlüğünün tek koşulunu bu durumda gören Kant etiği, bu anlamda ‘öteki’nin tümüyle yittiği, ‘öteki’nin ancak benin tasarımı doğrultusunda anlam kazandığı bir etikdir ve ‘öteki’nin kendi gerçekliğini, dışsallığını görmezden gelir ya da aklın ve ontolojinin tüm Batı felsefesine olduğu gibi Kant’ın düşüncesine de egemen olması dolayısıyla göremez. Böylece Kant’ın öznellik-özerklik-özgürlük üçlüsü, (ki bu üçlü arasındaki ilişkileri Kant’ın etik anlayışını ele aldığımız bölümde açıklamıştık) Levinas’ın etik anlayışında şöyle bir görünüm alacaktır: Öznellik-yaderklik-yükümlülük.

Görüldüğü gibi Levinas etiği bir ‘özne’ düşüncesini tümüyle reddetmez. Levinas etiğinin de bir ‘özne’si vardır. Ama bu özne Kant etiğinde olduğu gibi ‘özerklik’ doğrultusunda şekillenmez. Yani kendinde bir varlığı, onu tanımlayan, belirleyen, varlık koşulunu sağlayan bir özü ya da tözü yoktur. Levinas’ın üçlüsü, ‘öznellik-yaderklik-yükümlülüktür’. Bu da şu anlama gelir: ‘Özne’ ‘öteki’ sayesinde ve ötekine duyduğu sorumluluk sayesinde vardır. Böylece Kant, etiği, öznenin kendi ussal özünü gerçekleştirebilmesi, kendi özünü erek edinerek kendini gerçekleştirebilmesi ile bağlantılı olarak ele alırken Levinas, etiği, ancak ‘öteki’ sayesinde olanaklı görür. Yani etik sorumluluk, Kant’ta daha açık ifadeyle koşulsuz buyruk tarafından bağlanmış olmak, bireyin özgürleşmesini gerçekleştirebilmesi için gerekli bir durumdur. Yani etiğin olabilirliği Kant’ta hiçbir şekilde ahlaki öznenin kendi dışındaki bir kaynaktan gelmez. Kant’ta istenç (will) hem yasa koyup uygulayan bir yetkedir, hem de yasaya tabi olması

gereken bir isteme ve seçme yetisidir. (Çırakman, 2000: 186) Oysa Levinas'ta sorumluluk bir yükümlülüktür ve bu yükümlülüğün kaynağı dışsaldır, 'öteki'dir. Bu sorumluluk üstelik kaçınılmazdır da. Levinas etiğinde istencin yeri yoktur. Levinas ortada bir seçim olduğu düşüncesinde değildir. Seçilecek bir şey yoktur. Ben, var olduğu andan itibaren zaten 'öteki' ile birlikte ve ötekine karşı duyduğu sorumlulukla birlikte vardır. Bu onun varlık koşuludur zaten. Böylece sorumluluk kaçınılmazdır. Levinas, 'ben' öteki içimdir der.

Fakat Levinas ile Kant etiği arasındaki ilişki sadece bir karşıtlıklar ilişkisi değildir. Aralarında bir açıdan önemli bir benzerlik vardır; bu benzerlik ikisinin de buyruğun koşulsuzluğunda birleşmesidir. Kant da, Levinas da buyruğun kişiyi bağlayıcı bir yapısı olduğunu ve bu buyruğun hiçbir koşula bağlı olmaması gerektiğini söylerler. Yani 'Tanrısal' bir yükümlülükten ya da 'insanlık amacına hizmetten' dolayı değil, koşulsuz bir şekilde etik davranışlarda bulunmalıyım. Ancak koşulsuz buyruk konusunda da aralarında bir ayrılık vardır. Bu da buyruğun kaynağı konusundaki anlaşmazlıktan kaynaklanır. Ahlaki özne Kant'ta kendi iç buyruğuyla, Levinas'ta ise tamamen dışsal bir buyruk tarafından belirlenir. (Çırakman, 2000: 186) Yani her ikisi de buyruğun özneyi koşulsuz bir şekilde bağlamasını etiğin olmazsa olmaz koşulu olarak görür ama "ancak, öznenin bu koşulsuz buyrukla bağlanmış olması, Levinas'a göre öznenin kendi varlığından feragat ederek ötekiye açılmasıyla, Kant için, öznenin kendi ussal özünü gerçekleştirme, ya da özünü erek edinerek kendini gerçekleştirme durumudur." (Çırakman, 2000: 186)

Levinas ile Kant arasındaki bir diğer benzerlik her ikisinin de ahlaki yükümlülüğü sonsuzlukla bağlantılı olarak değerlendirmesidir. Hatırlanacağı gibi Kant'a göre insan ahlak yasasına uygun eylemde bulunduğu müddetçe özgürleşir ve bu sonsuz bir süreçtir.



İnsan, ahlak yasasına uygun eylediği sürece sonsuz şekilde özgürleşir. Oysa Levinas'a göre, ahlaki yükümlülük yerine getirildikçe ötekine olan borç artar, çünkü bu borçtur özneyi var kılan. Bu nedenle, iptal edilemeyecek bir anlaşma gibi onun varoluşundan önce vardır. Böylece kendi rızamızla imzalamadığımız bu anlaşmadan asla kurtulamayız ve bu nedenle, yükümlülüğümüzü yerine getirdikçe borcumuzun artacağı ortadadır. Böylece Kant'ta özgürleşme açısından geçerli olan sonsuzluk, Levinas'ta yükümlülük açısından geçerlidir. Kant'ta özgürleşme, Levinas'ta ise yükümlülük sonsuzdur. Son olarak Levinas açısından buyruğu buyruk kılan şey, Kant'taki gibi evrensel bir nitelik taşıması değildir. Buyruğun, ötekinin kendini dayatan yoksunluğunu ve bu yoksunluktan doğan gereksinimlerini belirten acil bir yakarış olmasıdır. (Çırakman, 2000: 187)

## II. BÖLÜM: LEVINAS'IN ÖNCÜLLERİ

### II. 1. Giriş

Daha önce Levinas'ın felsefeye getirdiği en büyük yeniliğin ötekine tanıdığı öncelik olduğunu söylemiştik. Bu nedenle etik, Levinas'ın felsefesinin tümünü doldurur. Onun felsefesinin geniş çaplı bir etikten, ama Batı düşüncesinin geleneksel yargılarının, kabullerinin etkin bir eleştirisini de veren bir etikten oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu bizi Levinas'ın ikinci bir önceliğine daha götürür; bu da etiğin önceliğidir. Öyleyse, Levinas felsefesinin en genel tanımı şöyle yapılabilir: Ötekine öncelik veren, anlamını ondan alan bir etiği Batı felsefesinin merkezine yerleştirmek.

Bu durumu Levinas bir cümleyle özetliyor: Etik, Batı felsefesinin ötekisidir. Bu şu anlama gelir: Öteki etik içerisinde öncelikli bir yere sahip olduğu gibi, etik de tüm Batı düşüncesinde öncelikli bir yere sahip olmalıdır. Bir diğer anlamı da şudur: Etik, bugüne dek Batı felsefesinde hep itildi, ikinci plana atıldı, layık olduğu yeri bulamadı. Bunun hemen ardından Levinas'ın ikinci bir yargısını daha vermek gerekir. Yahudilik, Batı felsefesinin ötekisidir. Bu ikinci ifadeyi ilkiyle bağlantılı olarak ele almak, ikisinin anlamlarını tamamlayabilmek için şarttır. Çünkü Levinas, bu yeni etiğin bir temelini felsefedeki ilgisinden devşiriyorsa, öteki kavramını da Yahudilikten devşiriyor. Çünkü Levinas'a göre Yahudilik özünde ahlaki bir dindir ve "hayatta kalmayı sürdürmesi tamamen aklın ilerlemesini yok etmeyi amaçladığı içselliğin korunmasına bağlıdır." (Megill, 1998: 451)

Yahudilik, Levinas'ın felsefi düşünceleri üzerinde etki yapmış olsa da Levinas'ın düşüncelerini Batı felsefesinin yüzyılımızdaki yönelimlerinin bir parçası olarak kabul

etmek gerekir. Levinas, 1928-29 yıllarında Freiburg’da Husserl ve Heidegger’den dersler almıştır. Husserl, onun öteki üzerine olan düşüncelerinde önemli bir etki yapmıştır. Dolayısıyla Levinas, Husserl’in fenomenoloji üzerine olan yapıtının felsefede önemli bir ilerleme olduğunu düşünür. Aynı şekilde, Heidegger’in Varlık ve Zaman’ını da felsefe tarihinin en önemli birkaç yapıtı arasında sayar. (Mortley, 2000: 23) Husserl’in ve Heidegger’in Levinas’ın görüşleri üzerinde son derece önemli etkileri olmasına rağmen, düşüncesinin ana yönelimi Yahudiliğin yeni bir yorumu biçiminde ortaya çıkar.

Bu bölümün amacı Levinas’ın, Hegel, Husserl, Heidegger ve Sartre ile ilişkilerini değerlendirmek ve onun kendi özgün ‘öteki’ düşüncesini bu düşünürlerin felsefeleriyle karşılaştırarak ortaya koymaktır. Levinas başyapıtı olan ‘Bütünlük ve Sonsuzluk’ta şöyle der:

“İlk felsefe olarak ontoloji bir iktidar felsefesidir... Varlığın unutulmasının, varolan tarafından gizlenmesinin ürünü olan teknolojik ihtirasa karşı çıksa bile, Başka’yla kurulan ilişkiyi Varlık’la kurulan ilişkiye tabi kılan Heideggerci ontoloji anonim olanın hükmü altında kalır ve kaçınılmaz olarak bir başka iktidara emperyalist tahakküme yol açar.” (Megill, 1998: 448-449)

Yukarıdaki alıntı, Levinas’ın Batı felsefesi geleneğinden ayrılışını işaret eder. Levinas ontolojiyi Batı tarihinin bütününe yayılmış bir egemenlik biçimi olarak görür. Gerçekten de felsefenin yüzyılımızdaki görünümü hep ontoloji odaklı olmuştur. Varoluşçular, varoluşun özden önce geldiğini söylerken ontolojik merkezli bir felsefe öne sürüyorlardı. Heidegger yeni bir ontolojinin olanaklarını araştırırken, Husserl, transcendentil bilincini varolan ontolojik odaklı felsefi anlayışla temellendiriyordu. Levinas felsefedeki bu ontoloji egemenliğini aşmaya çalışırken bunu salt felsefe yoluyla

aşamayacağını görmüş ve bu yüzden de Yahudi teolojisinden yararlanmışır. Batı felsefesinde etiğe bir öncelik tanınmasına imkan verecek yeterli bir yönelim görmez. Batı felsefesi, ‘öteki’nin ‘aynı’ya indirgendiği, ‘öteki’nin kendi bilincimizden yola çıkarak onu kendi bilincimizin bir parçası haline getirdiğimiz anlayışı üzerine kurulmuştur. Oysa Levinas’a göre ‘öteki’, kapsanamayan ve bütün kapsanmışlıkları aşan, farklı oluşuyla ‘aynı’yı sürekli rahatsız eden, ‘aynı’yı sorgulayan, onun bütünlüğünü ve ontolojik oyununu bozan bir yapıya sahiptir. (Sabuktay, 2000: 168) Dolayısıyla Levinas, Batı felsefe geleneğinin ontoloji temelli etik anlayışının karşısına, ‘öteki’ üzerine kurgulanan yeni bir etik anlayışı koyar ve etik ‘öteki’ olmadan düşünülemez.

Kuşkusuz felsefenin yüzyılımızdaki görünümünü bize Aynı ile Başka arasında bir ayırım sunmaktadır. Ancak Levinas’a göre bu ayırım, Başka’nın dışlandığı bir ayırımdır. Batı felsefesi bir Başka düşüncesini kabul etse de, onu Başkalığından sıyrıp Aynı’ya indirger. Levinas ‘Bütünlük ve Sonsuzluk’ adlı eserinde, Batı felsefesinin bu yönelimini Sokratik bir yönelim olarak tanımlar ve Sokrates’in öğretisini “Başkasından bende olan dışında hiçbir şey almamak” olarak özetler. Sokrates yeryüzünde yeni bir bilgi olmadığını, tüm bilginin insanda doğuştan mevcut olduğunu, onun sadece bir ebenin yaptığı gibi doğurtulması gerektiğini söylerken başkaları da dahil olmak üzere tüm bilginin kişinin kendi beninde, kendisinde mevcut olduğunu söylemiş oluyordu. Descartes’le başlayan Modern felsefenin temel özelliği de bundan başka birşey değildir. Levinas’ın çok etkilendiğini söylediği fenomenoloji de bu ontoloji anlayışının daha da görünür hale geldiği bir yönelim içindedir. Bu düşünceler ışığında Batı düşüncesinin ‘öteki’ konusundaki eğilimlerini sırasıyla Hegel, Husserl, Heidegger ve Sartre bağlamında ele

almak soruna Levinas'ın getirdiği özgün bakış açısını kavramamızı kolaylaştıracaktır düşüncesindeyiz.

## II.2 . Hegel'de 'Başka-Ben' Sorunu ve Levinas

Levinas felsefesinde Hegel, Husserl ve Heidegger'in etkileri çok açıktır. Gerçekten de Hegel, yalnızca Levinas'ın değil tüm yirminci yüzyıl düşüncesinin ufkunu açmıştır. Batı akılcılığının bu doruk noktası, metafizik sistemlerin bu en büyüğü belki günümüz düşüncesine tamamen ters bir düşünce geleneğine aittir, ama günümüz düşüncesinin temellerini de içinde barındıracak denli zengin bir söylemdir. Hegel'in çağdaş düşünceye en büyük etkisi, doğa ve bilinç kavramlarına dayalı olarak çalışan Hegel öncesi felsefelerin asla geliştiremedikleri gerçek bir öz-bilinç kavramı geliştirebilmiş olmasıdır. Modern çağ, bir yandan akla tam bir özgürlük kazandırırken diğer yandan bilincin yüzyıllar sürececek bir krize girmesini sağlamıştı. Hegel'in öz-bilincin gerçekleştirilebilmesi için geliştirdiği köle-efendi diyalektiği, Hegel'den önce yalnızca bilgi edinme süreci açısından ele alınan özne kavramını genişletmiş ve bireye dayalı felsefelere giden yolu açmıştır. Bu, Yeniçağ ve sonrasında neredeyse bütünüyle görmezden geldiği bireyin, kendi içsel varoluşuyla felsefeye kazandırılmasıdır; hem de daha önce hiç olmadığı şekilde. Hegel ben kavramının ancak başkaları aracılığıyla kurulabileceğini ve bu ikisinin birbirine sıkıca düğümlü olduğunu söylemekle Levinas'a her zaman sadık kalacağı bir fikir sunmuştur.

Hegel'in 'Tin'in Görüngübilimi' adlı yapıtı Hegel'in felsefesinde başka-ben sorununun nasıl ele alındığını göstermesi açısından çok önemli bir yapıttır. Hegel 'Tin'in Görüngübilimi'nde üç bölüm halinde bilincin, diyalektik gelişim süreci içerisindeki üç ana evresini ele almaktadır. Bu evrelerin ilki nesnenin özneye karşı duran duyulur birşey olarak

bilincidir. Hegel bu evreye ‘bilinç’ adını verir. (Copleston, 1996: 27) Daha çok toplumsal bilincin ele alındığı ikinci evre ‘öz-bilinç’ evresi, üçüncü evre ise önceki evrelerin daha yüksek bir düzeydeki birleşim ve birliğini oluşturan ‘us’ evresidir. Bilinç, Hegel’in diyalektik sürecinde bu üç evreden sırasıyla geçecek ve us’ta en yüksek noktasına ulaşacaktır. Hegel’in diyalektiğinin tez-antitez-sentez şeklinde işlediğini hatırlayacak olursak, bu süreçte tezin ‘bilinç’, antitezin ‘öz-bilinç’ sentezin ise bu ikisinin bir araya geldiği ‘us’ olduğunu söyleyebiliriz.

Bilinç bu evrelerden ne şekilde geçecektir? Hegel’e göre bilincin ilk görünümü duyu-pekiniği evresidir. Burada saf durumdaki bilinç “duyusal ayırmsama yoluyla tikel bir şey ile doğrudan bir tanışıklık kurmanın pekiniğini duyar.” (Copleston, 1996: 27) Ancak kendisiyle böyle doğrudan bir ilişki içinde olduğumuz tikel şeyleri betimleme yoluna gittiğimizde, onu ancak başka şeylere de uygulanabilen evrensel terimlerle betimleyebileceğimizi görürüz. Böylece Hegel bilincin bu durumda ikinci bir evreye geçmek zorunda olduğunu ve bu evrenin algı evresi olduğunu söyler. Çünkü algı için nesne değişik özellik ve niteliklerin merkezi olarak düşünülen bir şeydir. Ancak Hegel’e göre bu ilk evre olan ‘bilinç’ evresinde açıkça görüldüğü gibi anlık, duyu-görüngülerini açıklamak için görüngü ötesi ve gözlenemez kendiliklere başvurmalıdır. Çünkü başka türlü tek tek tikel verilerin bir birlik doğrultusunda açıklanabilmesi mümkün değildir. Algı düzeyinde bile görüngüleri ele alıșımız tikel düzeyde kalacaktır. Bu nedenle bu ilk düzey olan ‘bilinç’ düzeyinin sonunda anlık ‘bilimsel zeka’ düzeyine ulaşacaktır. (Copleston, 1996: 28) Bu aşamanın sonunda anlık, duyusal görüngüleri açıklamak için başvurulmuş olan tüm görüngü ötesi alanın zekanın kendisinin ürünü olduğunu görecektir. Bu anlamda bilinç görüngüleri anlamlandırmak ve açıklamak için görüngüleri aşarak ulaşması gereken

gerçekliğin kendi bilincinde olduğunu görür ve kendi üzerine çevrilir, ‘öz-bilinç’ evresine geçer. Böylece salt nesnelere kendisinden yola çıkan, onları anlamaya çalışan bilinç artık kendi üzerine çevrilmiştir, öznel bir alana girmiştir. Bu alanda ilk olarak ne görürüz? Hegel bu soruyu ‘istemek’ olarak yanıtlar. İstek şu anlama gelir, ‘kendi’ nesneyi kendine göre ele almakta, kendi açısından değerlendirmektedir, nesneyi kendi doyumuna aracı olarak görür, onu tüketmeye çalışmaktadır. (Copleston, 1996: 28) Ancak bu aşamada ‘kendi’ bir başka kendi ile de karşı karşıya gelecektir. Böyle bir durumda yukarıdaki durum değişir. Çünkü Hegel’e göre ‘başka’nın bulunuşu öz bilinç için özeldir. Öz-bilincin gelişmesi bir üst evreye çıkabilmesi ancak ‘kendi’nin ‘kendiliğinin’ ne olduğunu sadece kendisinde değil başkalarında da tanıdığı zaman olanaklıdır. Bu aşamada Hegel, öz-bilincin bir toplumsal bilince bir ‘biz-bilince’ dönüşmesi gerektiğini söylemektedir. Öyleyse sonul anlamda başka bir kendi’nin varoluşu öz-bilincin koşulu olacaktır.

Bu noktada Hegel kendi ve başka kavramlarının doğalarına ilişkin olarak uslamasını sürdürerek kendisini köle-efendi diyalektiğine götürecektir olan bir yola girer. Hegel’e göre bir ‘başka-kendi’ ile karşılaşan bir kendi ilk olarak kendisinin ötekine karşın bir ‘kendi’ olduğunu görecektir. Bu nedenle her bir ‘kendi’ kendi özünü öne sürebilmek için bir araç olarak ‘öteki kendi’yi ortadan kaldırmak isteyecektir. (Copleston, 1996: 29) Ama bu beraberinde bir çelişkiyi de getirir. Şöyle ki, birinin kendi kendiliğinin koşulu bir başka kendinin de bu kendiliği tanımasıdır. Her kendi başkasınca bir kendilik olarak tanınmak isteyecektir. Bu nedenle ‘öteki-kendi’yi yok etme, kendi amacını yenilgiye uğratmak demektir. (Copleston, 1996: 29) İşte efendi-köle ilişkisi burada ortaya çıkacaktır. Hegel’e göre; “efendi kendisini başkasının değeri olarak dayatıyor olması anlamında, başkası tarafından tanınmayı başarmış olandır. Köle ise kendi gerçek ‘kendi’sini

başkasında görendir.” (Copleston, 1996: 29) Ama bu ilişkinin doğasında başka bir gerçek daha gizlidir. Efendi, köleyi gerçek bir kişi olarak tanımaz. Böylece efendi bu nedenle efendi öz bilincin gelişimi için gerekli olan kendi özgürlüğünün tanınması olgusundan yoksun kalır. Hegel’in ifadesiyle ‘insan-altı’ bir konumda kalır. Ama bunun tam tersine köle efendisinin isteklerine boyun eğerek, maddi şeyleri dönüştüren, üretim sürecinde etkin rol oynayan emeği sayesinde kendini nesnelleştirir, kendini biçimlendirir ve gerçek varoluş düzeyine yükselir. (Copleston, 1996: 29) Böylece başlangıçta efendinin lehine işliyormuş gibi görünen süreç bu anlamda kölenin lehine işler. Böylece köle-efendi ilişkisi bilincin soyut diyalektik gelişiminde bir evre olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak diğer taraftan Hegel bu durumu tarih ile de ilişki içinde değerlendirmektedir. Bu evreden ‘stoacı bilinç’ adını verdiği bir başka evreye geçer. Burada hem efendi hem de köle kendi içselliklerine sığmır<sup>2</sup>, içsel özgürlük, içsel öz-yeterlik düşüncesini yüceltirler. Bu durum, somut ve dışsal olana karşı bir olumsuzluk içerir. Bu bir tür kuşkudur ve Hegel burada bir ‘kuşkucu bilinç’ durumu görür. “Bu bilinç evresi için başka her şey kuşku ve olumsuzlama altında dururken yalnızca ‘kendi’ bundan başışık kalır.” (Copleston, 1996 29) Görüldüğü gibi kuşkucu bilinçte olumlama ve olumsuzlama aynı anda vardır, çünkü kuşkucu doğal bilincin ortadan kaldırılamayacağını, başka kendiliklerin varolmaya devam edeceklerini bilir. Bu bir çelişkidir ve bu çelişki kuşkucu bilincin Hegel’in mutsuz bilinç dediği bir başka bilince geçmemizi sağlayacaktır. Mutsuz bilincin doğası şudur; efendi kendilik ve özgürlüğü kölede değil salt kendisinde tanır, köle ise bunları salt efendide tanır. Oysa mutsuz bilinç durumunda bilinç öyle bir noktadadır ki ‘kendi’ tutarsız, değişen, kararsız bir durumla, ‘değişimsiz’ ‘ideal’ bir durum arasındadır. Yani efendinin kendisi



yanlış bir ‘kendi’ olarak yadsınırken, kölenin kendisi erişilmemiş, gerçek bir ‘kendi’ olarak görülür, bir ideal olarak kalır. Tüm başkalarının kendiliklerini de özümsemiş bir kendilik olan bu kendilik bir anlamda ideal bir kendiliktir ve rahatlıkla bir öte-dünyasal alana yansıtılabilir. (Copleston, 1996: 30) Saltık eksiksizlik olan Tanrı ile özdeşleştirilebilir. Böylece insan bilinci ‘mutsuz bilinç’ düzeyindeyken bölünmüş ve kendine yabancılaşmıştır, bu nedenle mutsuzdur.

Hegel tüm bu çelişkilerden ve eksikliklerden arınması için bilincin üçüncü ve son bir evreye geçtiğini söyler bu evre başta da belirttiğimiz gibi ‘us’ evresidir. Hegel’in bilincin ve öz-bilincin yani ilk iki evrenin birleşimi olarak tasarladığı bu evrede artık öz-bilinç kendini başka öz-bilinçli varlıklarla çatışma içindeki bireysel bir özne olarak görmez. Bu tek yanlı bilme biçimi yerini ‘kendiliğin’ başkalarında da tam anlamıyla bir tanınması alır. Bu evre, sonsuz tinin, sonlu ‘kendilerde’ ve onlar yoluyla bir ayrımsanıştır. Bu sonsuz tin sonlu kendilikleri birbirine bağlar ama onları ortadan kaldırmaz. Us düzeyinde özne, doğayı kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz tinin nesnel anlatımı olarak görür. (Copleston, 1996: 31)

Hegel’in yukarıda betimlenen diyalektik sürecinin burada işleyemeyeceğimiz kadar geniş yansımaları olduğu muhakkaktır. Ancak bu tezin kapsamı açısından Hegel’in başka-ben sorununu nasıl ele aldığını görmek yeterlidir. Görüldüğü gibi başka-ben sorunu Hegel’de, onun diyalektik sürecinin bir evresi olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre bilincin ana gelişim basamaklarından ikincisi olan öz-bilinç düzeyi, başka-benlerin ortaya çıktığı bir evredir. Burada Hegel bireyin kendi kendiliğini nasıl başkalarının kendiliklerini

<sup>2</sup> Stoacılık, hem köleler hem de efendiler arasında kabul görmüş bir ahlaktır. Epiktetus bir köle iken, İmparator Marcus Aurelius bir efendiydi. Bu ikisinin de aynı ahlak görüşünde genel hatlarıyla örtüşüyor

de işin içine katarak anlamaya çalışması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Burada sadece Levinas'ın değil yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tüm 20. yüzyıl felsefesinin ufkunu açan düşünce, başka-benlerin kişinin kendiliğini anlamada bir gerekli koşul olarak görülmesidir. Kişinin kendiliğini nesnel olarak kurabilmesi için başka benlerin kendiliklerine ihtiyacı vardır. Bu düşünce daha sonraki yıllarda Husserl ve Heidegger'ce sürdürülecek ve varoluşçuları da etkileyecek olan bir içeriğe sahiptir. Başka-ben sorununu ele alan herhangi bir tezde Hegel'in bu anlamda mutlaka bir temel oluşturması gerekir. Ancak Levinas, Husserl ve Heidegger'den olduğu gibi Hegel'den de olumlu anlamda olmaktan çok olumsuz anlamda yararlanmıştır. Bu düşünce Levinas için iyi bir çıkış noktası olmuş; onun ilgilendiği problemlerin temelini oluşturmuştur. Levinas öteki sorununu düşüncesinde merkezi bir yere oturturken Hegel, Husserl ve Heidegger'in bu soruna bakış açılarının yetersizliğinden yola çıkar. Üçüne birden yönelttiği genel eleştiri onların öteki sorununu tümüyle akılsal bir düzlemde ele almalarıdır. Her ne kadar Heidegger sorunu ontolojik bir düzleme taşımış ve ona yeni bir yönelim kazandırmışsa da Levinas ontoloji egemenliğindeki Batı felsefesini, Batı akılcılığından farklı bir bağlamda ele almaz. Öteki her tür egemenlikten kurtarılmalıdır. Hegel'in düşüncesine baktığımızda başka-benler sorununun tümüyle diyalektik bir atılım aracı olarak ortaya çıktığını görürüz. Başka benler sorunu bilincin ileriye doğru atılımında devindirici bir rol üstlenir.

### **II. 3 . Husserl'de Başka-Ben Sorunu**

Husserl, 'Başka-ben' sorununu, felsefesini solipsizmden kurtarmak için bir ihtiyaç doğrultusunda incelemektedir. Kullandığı indirgeme (reduktion) yönteminin yapısından dolayı biricik gerçek varlık olarak yalnızca kendi transcendentel beninin içine kapanıp kalmamak için şu soruyu sorar: "Benim salt ve apaçık olan kendi transcendentel benimden

---

olmaları Hegel'in gözünden kaçmayan bir durumdur.

başka gerçek benler de var mı?” Husserl gerçek ben ile ‘başka-benlerin’ benim kendi trancendental benim dışında, benim kendi benimden ayrı bağımsız bir varlık olarak varolup olmadıklarını kasetmektedir. “Yalnızca bende düpedüz birer tasarım ve tasarlanan şey olmayıp... anlamları gereği doğrudan doğruya başkaları olan başka ben’lere ne demeli?” (Uygur, 1998: 83) Husserl fenomenolojisi bir epoche reduksiyon yöntemi kullanarak, trancendental egoya ulaşmakta, bu egoyu herşeyin en ilk temeli olarak görmekte ve tüm dünyayı bu egonun tasarımı olarak kurmaktaydı. Bu trancendental ego herşeye anlamını veren, bütün varlıkları Husserl’in ifadesiyle konstitue eden bir kaynaktır. (Uygur, 1998: 44) Trancendental ben (absolut ben) biz kendisini bilelim bilmeyelim kendisi olmadan hiçbir varlık olmayacak olan, vazgeçilmez, kendinden bir varlıktır. “Hiçbir kuşku ve sallantıya düşmeden ‘var’ diyebileceğim biricik varlık, salt ben’imdir.” (Uygur, 1998: 45) Tüm dünyayı parantez içine alarak tam bir dünyasızlaştırma sonucu ulaşılan salt ben dünyayı bir fenomen olarak tıpatıp içinde bulundurur. İçerikçe dünya bütünü kadar zengindir. Böylece, paranteze alma yoluyla dünyanın reel varlığı ortadan kalkar, dünya bir fenomen olarak trancendental ben’de kurulur. Trancendental ben, salt bilinçtir. Bu salt bilinç tek tek dünya fenomenlerini içinde taşır. Husserl de Descartes gibi cogito’yu bir bilinç akt’ı olarak görür. (Uygur, 1998: 56) Ve her bilinç bir şeyin bilincidir. Bu anlamda cogito, bilincinde olduğu şeyi cogitatum olarak içinde taşır. Böylece şeyler bilinç dışında değil, bilinçteki şeylerdir, bir başka deyişle “bilincine varılmış haliyle bilinç dışındaki şeylerdir.” (Uygur, 1998: 57)

Böylece Husserl’de ego-cogito-cogitatum bütünü doğar. Ben bilinçtir, bilinç de bir şeyin bilincidir. Bu bütüne intentionalite denir. İntentionalite’yi Husserl “Amaç olarak alınan bir şeye doğru yönelmiş olmak” olarak tanımlar. Bilinç yaşantısı özü gereği aracısız

nesneye yönelmek demektir. Böylece Husserl bilincin içeriğini şöyle belirler; algılamak-anmak-beklemek gibi bilinç biçimlerinin her biri noesis, algılanan-anılan-beklenen şeyler, yani bilinç biçimlerinin içindeki bilinç nesnelere ise noema'lardır. İşte Husserl'e göre noema kutbunda 'başkasının-beni' bulunan intentionalite'ye 'başkasının-beni intentionalitesi' denir. Başka bir ifadeyle 'başkasını deneme' (Einfühlung) denir. (Uygur, 1998: 64)

Husserl 'başkasını deneme'ye özel bir önem verir. Çünkü felsefesi şu soruyu sorduracak bir hal almıştır. Madem tüm dünya ancak kendi ben'im aracılığıyla bir transcendental ben'in tasarımıdır. O halde bu dünyada yalnız olmadığımı nasıl bileceğim? Bu solipsizm tehlikesi 'başkasını deneme'yi önemli kılar. Başta da belirttiğimiz gibi başka-ben'in varlığı araştırılmalıdır. Husserl reduksiyona uğramış haliyle 'başkasını', 'başkasının-beni' noemasını ele alır. 'Başka-ben noeması' acaba benim transcendental ben'imde nasıl ortaya çıkmaktadır? Husserl bunun için özel çeşitten yöntemli bir epoche'ye başvurur. (Uygur, 1998: 113) Transcendental ben'imde olabilen herşeyi konstitue eden bu uçsuz bucaksız fenomenolojik evrende bir ayıklama yapmak gerekiyor. Bu ayıklama yabancı ben'lerle herhangi bir ilişkisi olan herşeyin bir yana ayrılmasıdır. Bu ikinci reduksiyon yöntemi sonunda Husserl tümüyle benim olan, özümden olan primordial alana ulaşır. Husserl'in bu ikinci epoche'sine konusal epoche denir. (Uygur, 1998: 115) Bu epoche ilki gibi gerçek dünya üzerinde değil transcendental ben üzerinde yapılır. Bu transcendental bilincin en iç çekirdeğini yani primordial alanı ortaya çıkarır. Böylece transcendental alanda sadece bana ait şeylerden oluşan ikinci bir dünya konstitue edilir ki, buna primordial dünya denir.

Bu dünya fenomeni bir takım katlardan meydana gelir. Bunların en önemlisi katkısız doğadır. Öyle bir doğadır ki bu, bu doğanın konstitue edilebilmesi için önce başka-ben'lerin konstitue edilmesi gerekmez. Oysa nesnel doğanın konstitue edilebilmesi için önce başka-ben'lere ihtiyaç vardır. Peki bu katkısız doğa nedir? Bana tam bir katkısızlıkla verilmiş cisimlerdir. Kendi bedenimi algılamak için başkasına ihtiyaç duymam. Ancak primordial alanın bir özelliği vardır ki bu özellik düğümü çözer. Primordial alan, dünya fenomeninin yalnızca bir parçası değildir. Primordial alan bütünüyle dünya fenomeninin konstitue edilebilmesi için bir temel yerine geçer. (Uygur, 1998: 117) Dünya fenomeninin konstitue edilebilmesi için asıl alanın bir primordium olarak işe karışması gerekir. Şimdi katkısız doğanın primordial alanda, nesnel doğanın ise transcendental ben'de olduğunu söylemiştik. Ancak primordial alan olmadan dünya fenomeni konstitue edilemediğine göre nesnel doğa da katkısız doğa olmadan kurulamaz. O zaman başka-ben'lerin konstitue edilebilmesi için primordial alanın incelenmesi gerekir. Yani eksiksiz olarak başka-ben'in denenebilmesi için primordial anlamdaki başka-ben'in primordial dünyada varolması zorunludur. O halde başka-ben noeması primordial alanda vardır. Transcendental ben alanı ne kadar daraltılırsa daraltılsın, dünya fenomeni ne kadar salt benim olana indirilirse indirilsin, başka-ben primordial anlamda da olsa ortaya çıkar. Elbette bu 'başka bir insanın beni' olma durumuna henüz gelmemiştir. Salt bir başka-ben'dir. Ama başka bir insanın ben'i de bu salt ben doğrultusunda kurulur. (Uygur, 1998: 119) "Böylelikle Husserl başkasını deneme intentionalitesinin ne denli asıl, ne denli özden bir intentionalite olduğunu gösterir." (Uygur, 1998: 119)

Husserl, Başkasının bedenini boş bir başlık olarak görmez. Başkasının ben'ini kurmayı motiveleyen temeli, kendi transcendentel ben'imde, transcendental

fenomenolojik deneme tabanının daha primordial kesitinde bulur. “Bu temel, asıl doğamda, primordial anlamdaki kendi bedenimin, ruhumun yanında, bana verilen ve yine primordial bir anlam taşıyan başkasının bedeni, dolayısıyla başkasının ben’idir.” (Uygur, 1998: 120)

Levinas, Husserl’in başka-ben sorununu ele alış biçiminden etkilenir. Husserl’in fenomenolojik yöntemi bir açıdan Levinas’ın eğilimleriyle örtüşür. O da başka-ben kavramını bir sorun olarak görmüş, Husserl’in başka-ben sorununu ele alış biçimini kendi felsefi düşüncesi açısından coşkuyla karşılamıştır. Yukarıda anlattığımız konusal epoche başka-ben sorunu doğrultusunda keşfedilmiştir. Primordial alana başka-ben sorunu sayesinde geçilmiştir. Başka-ben Husserl’in fenomenolojisini ciddi biçimde şekillendirmiştir.

Levinas, Mortley ile yaptığı bir söyleşide “Heidegger’de ortaya çıktığı biçimiyle Husserl’in görüngübilimi benim için hala daha aydınlatıcı. .... Husserl’in görüngübiliminin, onu Heidegger’in düşüncesi aracılığıyla geliştirmenin olanaklarına büyük hayranlık beslemeye başladım.” demiştir. (Mortley, 2000: 23)

Ancak Levinas, Heidegger’in düşünceleri ışığında daha ilham verici bulduğu fenomenolojiye, ötekine karşı bir şiddet uyguladığını iddia ederek saldırır. Bunun sebebi Husserl’in başkayı sadece bir alter-ego olarak ele alıp, onun sonsuz başkalığını ‘aynı’ya indirgemesidir. Levinas, Husserl ve Heidegger’i iki Grek olarak adlandırır. Dikkat edilirse Husserl başka-ben sorununu herşeye rağmen transcendental ekseninde ele alır, öğretisinin açıklarını kapatmak uğruna onu kullanır. Başka-ben sorununu fenomenolojik yönetime

bağlı olarak inceler ve herşeye rağmen başkasının gerçek varlığının benim transcendental egosundan dışsal bir gerçekliği olduğunu yadsır. Sonul anlamda başka-ben primordial alanın ve transcendental ben'in içindedir.

Bundan da anlaşılıyor ki Husserl'in düşüncesi bize, kendi ben'imizden tümüyle bağımsız bir varlık olan, kendi gerçekliği olan bir başka-ben'e ulaşabilmek için hiçbir açık kapı bırakmamaktadır. Levinas, Husserl'in başka-ben sorununu ele alış biçimini başka-ben sorunu açısından felsefe tarihinde bir aşama olarak görse de ussal bir başka-ben olmasını eleştirir. Levinas'ın yapmaya çalıştığı şey ise bu ussal ötekini aklın bir tasarımı olmaktan çıkarmaktır. Dolayısıyla 'öteki'nin 'aynı'da vücut bulduğu, 'aynı' ile anlam kazandığı görüşünü tümüyle tersine çevirir.

#### **II. 4 . Heidegger ve Başka-ben**

Geleneksel anlamda varlık zamansızdır. Metafizik, varlığı tümüyle değişmez olan zamanın akışı içinde sabit kalan bir şey olarak görür. Heidegger bunun tersini söyler. Varlık zamanlı kendiliktir. Bu zaman bize dışsal, bağımsız, soyut bir akıştır da biz onun içinde yaşarız demek değildir. Biz zaman yaşarız. Dolayısıyla varlık ve zaman birbirinden ayrılmaz, birlikte vardır. Heidegger aynı zamanda varlığı her zaman görünen, imgelenilen, eğretilenen olarak gören ve varlıktan, bir tür dışarıdaki nesnel varolan yaratan düşünceleri insanı kökünden ettiği için eleştirir. Bu bir maddileşme, yabancılaşma ve varlığın evsizleştirilmesidir. (Steiner, 1996: 88-89) En varoluşsal felsefelerde bile düşünmenin özde 'görmek', 'gözlemlemek' olarak ele alınması sonucunda, Varlık göze sunulur kılınmış birşey olur. Bu haliyle varlık düşünce dışıdır "ve dil içinde seslendirilmemiştir. Bu Heidegger'in herşeye sil baştan yeniden başlamaklığının nedenidir." (Steiner, 1996: 90)

Varlık ve Zaman'da Heidegger, Varlık'ı ve Var'ı düşünmeye çalışır. Çalışır diyoruz çünkü, Heidegger tamamlanmış bir kavrayıştan değil sürekli bir oluştan, kavrama adına yolda olmadan, yola koyulmuş olmadan bahseder. İki soru sorar: Varlık nedir? Zaman nedir? Sonuç olarak şu yanıtı verir: İkisi aynı şeydir. Heidegger görevi 'Var'ı düşünmek olan bu kitapta bir temeller ontolojisinden bahseder. Bu temel ontoloji, genel bir varlık kavrayışına erişmeye çalışır. Yoksa, tarih gibi, teoloji gibi, sosyoloji gibi varlığı çeşitli açılardan ele almaz. Dolayısıyla bu tek tek ontolojilerin yerine geçecektir. Metafizik, algıyı anlamayı psikolojiye, davranışı anlamayı ahlaka ve sosyolojiye, insanın tarihsel konumunu siyaset ve tarihe bırakırken, temel ontoloji onu bir bütün olarak ele alır. Temel ontoloji nasıl ilerler? Bir ayırım aracılığıyla ilerler. Bu ayırım, dışsal teklikler ve varlıklar demek olan ontik ile 'Var'ın bizzat kendisi olan ontolojik arasındaki ayırmadır. Ama biri olmadan diğerkinin anlamı olmaz. 'Var' olmadan 'varlık' olmaz. Varolan 'varlıklar' olmadan 'Var' boş bir formülasyon olur. Heidegger'in metodolojik başlama noktası "Biz yapıyoruz"dur. Husserl gibi O da tamamen insana döner. Çünkü tüm ontik toplam içerisinde sadece insan imtiyazlıdır, ayrıcalıklıdır. Bu ayrıcalık, sadece onun varoluşu sorun edinmesi, sadece onun ontolojikle, 'Var'ın kendisiyle ilişki kurabilmesi, onu anlamaya çalışmasıdır. O da ontik bir 'şimdi-var'dır. Ama 'Var'ı sorgulayıp düşünmeye çalışabilir ve bunu yapmalıdır. Çünkü gerçek varoluşu bir 'Var' sorgulamasına bağlıdır. Bu sorgulama Heidegger'in Existenz adımı verdiği şeyi doğurur. Heidegger'e göre kesin a priori bir insan özü yoktur. Öyle ki bu, varoluşculuğun temel belirlenimlerinden biridir. Ve Sartre tarafından öğretisinin temeline yerleştirilmiştir. İnsan 'Var'ı sorgulayarak insanlığına, varoluş sürecine kavuşur. Ancak bunu yaparken önce kendi varlığını soruşturur. 'Var'ı soruşu kendi varlığını soruşturur. İnsan bu anlamda bir Da-sein'dir.



Orada varlıktır. Bu onu insan yapan şeydir. Ontik olan insan, ontolojik olanı soruşturarak Da-sein'e ulaşır.

Artık Heidegger oradalığı açıklamaya çalışır. Da-sein, 'orada olmak'tır; ora, dünyadır. Ancak bu dünya Batı metafiziğinin günlük hayatın dışına çıkartarak içini boşalttığı bir dünya değildir. Bu somut, gerçek, yani günlük dünyadır. Heidegger'e göre "insan olmak, yeryüzüne dünyanın her günü ve olağan maddesine batırılmak, ekilmek ve köklenmektir." (Steiner, 1996: 93) Bu gündeliklik dışlanırsa Da-sein'in ne olduğu açığa çıkmaz. Dünya, etrafımızdaki heryerdedir. Burada ve şimdi biz tümüyle onun içindeyiz. Dolayısıyla insan bir "dünya-içre-varlık"tır. Böylece Heidegger varoluşsal kimlik kavramıyla, dünya kavramını tamamen birleştirmiş olur ve olmak'tan hep dünyalı olmayı anlar. Bu bir konaklamadır ve bunun çok çeşitli gündelik gerçekleri vardır. "Birşeyle ilişkili olmak, birşeyden faydalanmak, birşeyi bırakmak, bir şeyi yüklenmek, bitirmek, açıklamak, soruşturmak, değerlendirmek ve herşeyden önce birşeyi bilmek vardır." (Steiner, 1996: 95) Heidegger burada fenomenolojinin sınırlarını zorluyor. Tıpkı fenomenolojideki bilincin, birşeyin bilinci olması gibi, Heidegger'de de insanın tüm aktları dünyalık birşeyin, dünyanın bir parçasının aktıdır. Bu, insanın dünya-içre olmaklığının doğurduğu kaçınılmaz bir sonuçtur. Öyleyse bilmek 'Da-sein'in olma kipidir.' Çünkü Da-sein 'dünya-içre'dir. Heidegger'e göre bilmek bir tür varlıktır. Bir birlikte-varlık formudur. Dünya ile ve dünya içinde bir ilgidir. (Steiner, 1996: 95) Birşeyi bilmek dünya-içre-varlığın somut bir formudur. Ancak bilgi dünyayı yaratmaz. Da-sein gerçekliği kavrar, keşfeder ve kendini de gerçekliği kavrarken keşfedecektir. Heidegger biz dünyaya 'fırlatılmışız' der. Bilgi ve bilmenin Heidegger'deki anlamını görmek için bu 'fırlatılmışlığı' gözetmek gerekir. Çünkü biz 'fırlatılmış' isek fırlatıldığımız dünya bizden

önce vardı, bizden sonra da olacaktır. Yani idealizmde olduğu gibi dünyayı inşa eden bizim farkındalığımız değildir; bizler bir gerçeğe, bir oraya bırakıldık. Bu Heideggerce ‘şimdi- varlık’ olarak adlandırılır, yani dünya-içredir, dünya ile birlikte vardır. Ama dünya insana önceldir. İnsan bu şimdi-varlık’ı üstlenecek, onu kendi varoluşuna yükleyecektir. Çünkü olmayı sürdürebilmesi için buna mecburdur. (Steiner, 1996: 98) Bu bizi ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’ yerine ‘Varım öyleyse düşünüyorum’ noktasına ulaştırır. “Düşünce, Da-sein’in dile gelişlerinden biridir.” (Steiner, 1996: 98)

Heidegger’in ikinci ele aldığı sorun, ‘Dünya bizimle nasıl buluşur, nasıl görünür?’ sorunudur. Dünya bize şeyler biçiminde, tarzında herhangi birşey değil, bir ‘Zeug’ (donanım, işlik) olarak gelir. Heidegger’in bu tez çalışması açısından en önemli düşünceleri burada ortaya çıkar. “ ‘Ben’, Da-sein deneyiminde asla yalnız değildir.” (Steiner, 1996: 100) Dünya, bilim adamına vorhanden, ‘el-de-şimdi-var’ olarak görünürken, sanatçıya zuhanden ‘el-e-göre’ olarak gelir. Zuhanden varoluşumuzun içine fırlatıldığı ve içinde varlığına erişmek zorunda olduğu oradalık’ın mutlak kurucu biçimleriyle Dasein tarafından üstlenilir.

Bizler Dasein’in zorunlu olarak konakladığı yerin, dünyanın uzağındaki başkalarıyla karşılaşırız. Biz başkasını sadece etrafta dikilirken görsek bile bu asla el-de-şimdi-var bir insan-şey olmaz. Onun etrafta dikilmesi bir varoluşsal varlık kipidir. Yani Dasein’imizin içine fırlatıldığı dünya içinde başkaları da vardır. Bizim bu başkalarının ontolojik konumunu ve bu konumun kendi Dasein’imizle ilişkisini anlamamız bir varlık formudur. Öyle ki başkalarının varoluşu Dasein için özeldir. Başkalarının şimdi-varlığını anlamak, varolmaktır. Yani dünya-içre-varlık, bir birlikte varlıktır. Başkaları arasında

fırlatıldığımız için biz bir 'başka-biri-ile-varlık' oluruz; yani, kendimiz olmamaya, başkalarına ilişkin var olmaya başlarız. Böylece ben kendine yabancılaşarak bir 'Man' olur. 'Man', Dasein'ın yabancılaşmasını, kamusalılığı, herkesin başkası olmasını, kimsenin kendisi olmamasını ifade eder. Bizim varolan varlığımız bir kamusal sürü olan 'onlarlık' içinde kaybolur. Varoluşumuz formsuz bir 'onlarlık'a bırakılmış olur. Böylece Heidegger Dasein açısından bir ayrıma daha gider; gerçek Dasein, gerçek olmayan Dasein. Gerçek olmayan Dasein kendi gibi değil, onların yaşadığı gibi yaşar, hatta hiç yaşamaz bile. Başka insanların görüşlerinden, başarısızlıktan, toplumun standartlarına uymamaktan korkup durur. Burdaki korkuya düzen korkusu (Furcht) denir. Bu korkunun karşısında gerçek Dasein'dan doğan Angst vardır. Angst, dünyalık korkuya karşı yerleştirilmiştir. Aslında bu durum dünyalık olarak şeyin ayartması olarak tanımlanabilir. Heidegger bu gerçek olmayan Dasein'ı bir düşünüş olarak görür. Buraya kadar anlatılanlardan bu düşünüşün bir olumsuzluk olduğu çıkartılabilir. Ama Heidegger'e göre dünyalığın ayartması aslında varolmanın kendisidir. Düşüş, Dasein'ın kendindeki özsel bir ontolojik yapıyı dışa vuran bir olumluluktur. Bir varoluşsal belirleyicidir aslında. Düşüş daha yüksekte olan bir ilk yerden düşme değildir. Düşmüşlük kaçınılmaz bir niteliktir ve bireyin başkaları ve fenomenal dünya ile karışmışlığını ifade eder. Yani insanın gerçek Dasein'a ulaşması için düşmüş olması ve bunun doğurduğu sıkıntıyı yaşaması şarttır. Ben'ini yitirdiğinin farkına varmalı ki Dasein gerçek varlığa dönmeye çalışsın. Böylece düşünüş Dasein'a ulaşmaya yönelik gereken mücadelenin ön şartıdır. Heidegger burda, gerçek Dasein ile gerçek olmayan arasına Sorge (Kaygı) kavramını koyar. Böylece kişi Angst sayesinde kendi olmaya çabalamak, özgürlüğünü edinmek için bazı anathar anlar yaşar.

Şimdiye kadar vurgulanan dünya-içre-olmak anlamında ve başkaları-ile-birlikte olmak anlamındaki iki Dasein biçiminin yanısıra üçüncü bir Dasein daha ortaya çıkmaktadır: İçin Dasein. Bu bir nevi umursamadır; Sorge budur. Herhangi birşey için kaygılanmaya, herhangi birşeyi umursamaya başlamak, Sorge'dir. Bundan öncesi tam bir umursamazlık hali iken şimdi bir umursama çıkmaktadır ortaya. Ama Sorge, 'Var'ın kendisine karşı duyulan bir ilgi, bir umursamadır. Tümüyle varlığın kendisine dair bir umursamadır. Heidegger'in ifadesiyle artık insan, varlığın çobanı, gözeticisi olarak türer. Dolayısıyla "Umursuyorum, öyleyse varım" (Steiner, 1996: 110) a ulaşılır.

İşte bu nokta Levinas'ın etik anlayışı açısından önemlidir. Heidegger'i onun öncülü kılan düşünce bir anlamda bu 'umursama'dır. Çünkü umursama, insanı insan kılar; onun ontik varoluşunu, onun ontikliğini, ontolojik olana açar. Levinas'ta da endişe etme, umursama ve kaygı insanı insan yapar. Onun varoluşunu kurar, ama bu umursama varlığın kendisine yönelmez. Ona ilişkin bir umursama değildir. Ötekine ilişkin bir umursamadır. Varlık için olmak değil, öteki için olmaktır. Heidegger 'için Dasein' derken, buradaki için'i 'ontolojik olan için' anlamında kullanıyordu. İnsanı, Var'ın çobanı ve gözeticisi kılıyordu. Levinas 'için' sözcüğünü ötekine yöneltir. 'Öteki için olmak' vardır. Varoluşumu haklı kılan tek neden budur. İnsan Var'ın çobanı değil, ötekinin gözeticisi, belki bir anlamda çobanıdır.<sup>3</sup>

Hegel'i, Husserl'i ve Heidegger'i ortak noktada birleştiren düşünce, bu üç düşünürde de ben'in, kendiliğin, başka-benlerden geçerek içeriklendirilmesi, anlamına kavuşmasıdır. Heidegger'in yukarıdaki düşüncelerini yeniden ele alalım. İçin Dasein'a

geçmenin ön koşulu düşüşü yaşamak olarak gösteriliyordu. Düşüş başka-benler ile birlikte varolmaktır, başka-benleri yaşamaktır. Pratik bağlamda söyleyecek olursak toplumsal hay huy arasında yitip gitmektir. Öyleyse başka-benler, kişinin bir Angst yaşaması ve böylece kendiliğini tam anlamıyla keşfedebilmesi için bir aracı olurlar. Önceki bölümlerde Hegel'in ve Husserl'inde başka-ben'leri hep bir araç olarak gördüklerini söyledik. Bu araç olmanın bağlamı değişse de ötekine yönelik bakışın öz niteliğine yönelik durum, yani birşey için araç olma durumu, bu üç düşünürde de değişmeden kalır. Ama üçü de başka-ben sorununu daha açık, görünür, belirtik kılarak felsefe tarihinde başka-ben sorununun tarihselliği adına üç önemli mihenk taşı oluştururlar.

Bu noktada Heidegger'e geri dönerek bir noktayı daha açık şekilde belirtmek gereklidir. Heidegger bir ontoloji yapmaktadır. Oysa Levinas ontolojiyi ahlakın olmadığı bölge olarak tanımlar. "Ontolojinin perspektifinden, ahlaki ilişki ancak sonraki bir ilave olabilir." (Bauman, 1998: 91) Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse olması gereken, ontolojik bir çalışmayla 'olandan türetilemez', çünkü ontoloji, karakteri gereği olanla, olgu ile ilgilenir. Ama olgular kendilerinde iyi ve kötü olamazlar. Öyle olsalardı nesnelliklerini yitirirlerdi. Dolayısıyla, olandan ya da olgudan bir değer türetilemez. Zaten dikkat edilirse Heidegger bir durumu resmetmekte; olanı açıklamaktadır. 'İle birlikte Dasein'dan, 'için Dasein'a geçilebilir ama görüldüğü gibi bu 'için' varlığın kendisi içindir. Dolayısıyla Dasein nihai anlamda kendinden hiçbir biçimde ayrılamaz. Levinas'ta 'için', 'ile'den önce gelir. (Bauman, 1998: 92) Bu, ahlakın ontolojiden önce gelmesi demektir. Levinas şunu göstermektedir ki bir öteki olmadığı müddetçe varlığın kabuklarını kıramayız, hep varlık içreyizdir; ona hapsolmuşuzdur. Bu, genellikle Batı felsefesinde bir tür trajedi olarak

<sup>3</sup> Çobanlık, gütmek fiilini çağrıştırıyor olsa da özünde kaygı duymak, kollamak, gözetmektir. Çoban, koyunlar için vardır. Onları gözetmek için vardır. Çoban kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Kelimenin

işlenir. Varoluşçuların ve Heidegger'in varoluşu varlıktan sıyırma çabaları bu trajedi ışığında anlam kazanır. Ancak önce Sartre'ın da öteki sorununu ele alış biçimi üzerinde durmak gerekir.

## II. 5 . Sartre'da Öteki Sorunu

Sartre da Levinas gibi bu dünyada yalnız yaşamadığımız, dolayısıyla kendiben'imizin dışında da ben'ler olduğunu kabul etmekle birlikte bu soruna Levinas'taki gibi yaklaşmaz. Sartre'a göre ötekiler de benim gibi bir bilince sahiptirler, benim gibi bir bilinçle donanmışlardır ve benim dışımda kalan dünyada apayrı bir kategori oluştururlar. Yolda yürümekte iken herhangi bir cisimi görüyor ve onda da bendeki gibi bir bilinç olduğunu çıkarabiliyorsam bu yalnızca bir tahmindir. Ben gerçekliğe sahibimdir, ötekinin varoluşu ise bir olasılıktır. Bu Descartesci bir yaklaşımdır ve Sartre bunu kabul etmez.

“Biz, ‘düşünüyorum’ deyince ....., kendimizi ‘başkası’nın karşısına çıkarmış, kendimizle birlikte ‘başkası’nı da anlatmış oluyoruz. Giderek, başkası da bizim kadar kesinlik kazanıyor. ....; başkalarını kendi varoluşunun nedeni, koşulu olarak görüyor. Anlıyor ki, başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü, kıskanç olamıyor; ama sayınca da sahiden öyle oluyor. Yani kendisi ile ilgili bir gerçeğe varmak için başkalarından geçmesi gerekiyor.”  
(Sartre, 2002,: 51)

Sartre başka kendilerin olduğunu kanıtlayabilecek nedenler ararmaktadır. Sartre'ın göstermek istediği, öteki ile dünyada kendim olmayan bir özne olarak doğrudan, aracsız olarak karşılaşmakta oluşumdur. Bu karşılaşmada “benim bilincim ve Başkanın arasındaki bir ilişkiyi sergilemek gerekmektedir.” (Copleston, 1990: 36)

Sartre ilk karşılaşmada benzerlerinin diğer nesnelere gibi bir nesne olduğunu, yani şu masa veya şu heykel gibi nesnelere olduklarını söyler. Kendi benim için var oldukları zaman, bu onların gerçek varoluşlarına ermeleridir. Yani benimle bağımlı, bana gerçek olan bir dünyada, var olmayı bana borçludurlar. Onların da benim gibi bir bilinci olduklarını bilirim, onların da bir 'kendi için'i olduğunu, kendi bilinçlerine göre bir dünya tasarladıklarını, ben de içinde olmak üzere kendilerinin dışındaki her şeyi tasarladıklarını bilirim. Benim tarafımdan, benim için varolan dünyanın, bir başkasının tasarısına girmek ve böylece de onun 'kendisi için'i ile bütünleşmek için benden koptuğunu duyarım.

Sartre'ı bu tez çalışması açısından önemli kılan şey işte bu noktada ortaya çıkar. Sartre da daha önce düşüncelerini özetlediğimiz diğer düşünürler gibi ben'in kendi bilincine varabilmek için öteki-ben'lere ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu tez açısından bir diğer önemli nokta ise Sartre'ın 'ilişkiye başlama'yı, 'ben'in ve 'öteki'nin varlığını temellendirmek açısından bir neden olarak görmesidir. Öteki ile karşılaştığımda ne olmaktadır? Bu 'ilişki'nin koşulları nedir? Levinas da Sartre gibi öteki ile karşılaşmanın temel yönünün onunla bir ilişkiye gireceğimiz anlamına geldiğini kabul etmektedir. Ancak Sartre'dan hem ötekiyle karşılaşmadaki başlangıç korkusu ve hem de bu ilişkinin koşulları açısından farklı görüşlere sahiptir. Her iki düşünür de bu karşılaşmanın başarılı olması için insanların dünyayı, kendilerini yansıtmaya gereksinimlerine göre çevreleyeceklerini kabul ederler. Diğer taraftan ise Sartre ötekinin özgür eylemlerini doğrudan deneyimlememin mümkün olmadığını vurgularken Levinas bu mümkün olmamayı insanın bir paradoksal varlık halinin göstergesi olarak görür ve bunu insanlar arası ilişkiye ait pozitif bir kuram inşa etmek için kullanır.

Sartre'ın ontolojik anlayışı, ötekinin özgürlüğünün sindirilmesi ya da bu özgürlüğün reddedilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ötekiyle girdiğim ilişki bir çatışma halini gerektirir. Ötekinin varlığını doğrudan deneyimlemem olanaksız olduğuna göre onu kendi anlayabileceğim bir kalıba sokmalıyım. O halde başkası benimle karşı karşıya geldiğinde öncelikle beni yargılamaktadır ve hakkımda bir fikir edinmektedir böylece. Bunu benim düşündüklerime göre yapmaz, aksine

“bedenime, o andaki durumuma ya da daha çok geçmişime göre yapar. Başkası için, ben, ne ise ya da o zamana kadar ne olduğu ise, ancak o olan bir ‘kendinde’ye indirgenirim; çünkü, onun benim hakkımda edindiği fikirde, benim olmak istediğim şey kesinlikle göz önünde tutulmaz.” (Foulquie, 1998:73)

Öteki, beni ‘bakış’ yoluyla nesne haline indirgediğinde, yeniden özne durumuna yükselmemin tek yolu onun anlam verme etkinliklerinin temeli haline gelerek, öteki-için-olan-varlığını kullanmak, onun özgürlüğünü, dolayısıyla özne’liğini sindirmeye, kendi özgürlüğümü yeniden kazanmaya çalışmaktır. Çünkü ötekinin bakışı öyle bir ‘bakış’tır ki, o bakış altında kendimi donmuş hissedirim, ona karşı koyamam ve böylece nesneleşirim. Nesnelere arasında kendimi, başkalarının amaçlarını gerçekleştirmek için bir araç ya da bir engel olarak bulurum. Dolayısıyla buradan bir utanç doğar; ötekinin bakışı yoluyla kendimi tanımış olmanın, kendi bilincine varmış olmanın duygusudur bu. “Utanç, şu ya da bu yanılığa düşmüş olmanın sonucu değil, sadece, dünyada, nesnelere arasına ‘düşmüş’ olma durumunun ve olduğum şeyi olabilmek için başkasının düşüncesine gereksinme duymam olgusunun verdiği ilk düşünüş duygusudur.” (Foulquie, 1998: 73-74)

Sartre'ın, bu nesne haline indirgenmiş olmaktan kurtulmanın tek yolu olarak çatışmayı görmesine karşın Levinas ötekiyle karşılaşma halini bir çatışma olarak görmez.



Öteki ile karşılaşmanın kökeninde çatışma yoktur, ama aynı zamanda birbirleriyle konuşma ve selamlaşmayı içeren mutlu bir barış tablosu da yoktur. Ötekiyle ilişkiye girmek insanın kendi varlığından sıyrılmasıdır. Bir başka deyişle, “Başkası, benliği tehdit eden, saldıran veya büyüleyen yabancılaştırıcı güç olmadan önce, benin kendine bağlanışını bozan, benliği kendinden kurtaran, eğlendiren, ona boşluk hissi veren ve böylece var olanı kendi varoluşunun ağırlığından kurtaran seçkin bir güçtür. Başkası öncelikle bakış değil, yüzdür.” (Finkielkraut, 1995: 21)

Bu bölümde Sartre’a kısaca da olsa değinilmesinin nedeni, Levinas’ın öteki ile ilgili düşüncelerine geçiş yapabilmektir. Batı felsefesinin ontoloji temelli düşüncelerini eleştiren, etiğin ontolojiye öncel olduğunu söyleyen, öteki’ni etik bir bağlamda ele alan Levinas, Avrupa insanının huzurlu olmayan vicdanının, huzura ermesinin tek yolunu ontolojiye öncel olan bir etiğe açılmada görür. Öteki, bu ontoloji odaklı olmayan etik anlayışının temelini oluşturmaktadır.

### III. BÖLÜM: LEVINAS'TA ÖTEKİ SORUNU

#### III. 1 . Levinas'ta Varoluş Sorunu

Levinas felsefesinin de aynen öncüllerinde olduğu gibi bir varoluş sorunu ile başladığını söylemek yanlış olmaz. Levinas, Heidegger'in varlık ve varolan arasında yaptığı ayırmadan büyük ölçüde etkilendiğini ve varlıkla ilgili görüşlerini bu ayırım üzerine oturttuğunu asla yadsımamıştır. Levinas'ın Heidegger düşüncesinden yola çıkarak varlıkla ilgili yapmaya çalıştığı şey, insanın başkası olmaksızın nasıl kendi varlığına tutsak olduğunu göstermektir. "İlk kölelik, kendini dayatan başkası'ndan değil, varlık'tan gelir." (Finkielkraut, 1995: 18) demekle, daha baştan, başkasını, benin öz nitelenimi konusunda kaçınılmaz kılmaktadır. İnsanın varlık tarafından nasıl çepeçevre kuşatıldığını, nasıl büyük bir yük altında ezildiğini canlı ifadelerle anlatırken Levinas, klasik felsefe ile uğraşanların yakından bildikleri varlık temellendirmelerinden uzak bir söylemle, kişinin varlık ile ilişki esnasında yaşadığı deneyimleri içerden, tüm doğallığıyla canlandırmayı başarmaktadır. Levinas'ın Oblomov'un dramında vurgulamaya çalıştığı düşünce, varlığın kaçınılmaz bir yük olarak bize nasıl kendisini mecbur ettiği'dir.

İvan Gonçarov'un Oblomov adlı romanında işlenen Oblomov karakteri Rus edebiyatının en ilginç roman kahramanlarından biridir. Levinas 'Oblomov'un trajedisi'ni ele alırken bu trajedide tüm bir Batı felsefesinin ve Batılı insanın trajedisini görür gibidir. Oblomov'un derdi tembelliktir. Öyle bir tembellik ki herşeye karşı amansız bir isteksizlik şeklinde kendini belli eder ve Oblomov'un sonsuz bir dinginlik, hiçbir şeyin olup bitmediği, hiçbir şey yapmaya gerek duyulamayan bir dünya için büyük bir istek duyması ile koştur gider. Ancak Oblomov bu idealini bir türlü gerçekleştiremez. Toprak sahibi, zengin bir insandır ve arazi işleriyle uğraşmak zorundadır, tüm bu işleri devreder, inzivaya

çekilir. Öyle bir noktaya varır ki odasından içeriye güneş ışığı girmesine bile izin vermez. Ancak tüm engellerden arınmış tam bir uyuşukluğa, mutlak bir gevşeme ve atalete kendisini teslim etmek üzereyken bu kez çok daha ağır bir iş, yük, bir ağırlık üzerine çöreklenir. Bu terk etmenin asla mümkün olamayacağı bir yükümlülük, bir ağırlıktır; varolmaktır. Sonunda roman tüm bir Batı felsefesinin içinde bulunduğu kısır döngüyü resmeden bir sona ulaşır; her şeyi durdurabiliriz ama varolmayı asla. Levinas bu romandaki savları onaylarcasına bir konferansında “var olmak bir lütuf değil bir ağırlıktır” (Finkielkraut, 1995: 14) demiştir. Ona göre varolmak, bir tür kendine zincirlenmek, benliğin hiç durmadan kendi kendine külfet olması, kendi bataklığına batmasıdır. Varlığın sürekliliği en ufak bir kesintiye uğramaz. Levinas’ın kendi deyişiyle; “Benin bir ayağı her zaman için kendi varoluşundadır. Her şeye göre dışta, kendine göre içte ve kendine bağlıdır. Ben, üstlendiği varoluşa ebediyen bağlıdır. Benliğin kendi olamama hali, varlığına sınıksız bağlı olduğunun, yani benin trajik esasının göstergesidir” (Finkielkraut, içinde, 1995: 17) demektedir.

Levinas, Ben’i içine sıkı sıkıya hapsedildiği bu varoluştan kurtarmak için bir çıkış yolu arar. Ne öldürmenin dehşeti ne Heideggerci kaygı ne de hiçlik korkusu varoluşun bu evrensel sürekliliğini bozabilir ve Ben için bir çıkış kapısı olabilir. Levinas aşkınlık kavramıyla açılan bir başka yol arar. Direk, ‘Sonsuza Tanıklık’ ın sunuş bölümünde Levinas’ın aşkınlık kavramıyla ilgili olarak şöyle yazar: “aşkınlık kavramının anlamı tinsellik değildir; Levinas’ın aradığı, bedenine çakılı olan ben’in varlıktan çıkışını sağlayan bir aşkınlıktır ki bu, ... başkasının yüzünün aşkınlığında bulunacaktır.” (Levinas, içinde 2003: 12)

Levinas'ın öteki kavramına yaklaşımı tümüyle bu noktada ortaya çıkar. Levinas, ötekini, bizi varlığın katlanılmaz ağırlığından ve doluluğundan uzaklaştıracak bir kurtarıcı olarak kurar. Üstelik başkası, bizi bu yükten kurtarmakla kalmaz, kendi yazgımızı ve varoluşumuzu anlamlandırabilmemizi de sağlar. Levinas'ın ötekiyle ilişki konusunda hesaplaştığı düşünce, toplumsal ilişkinin kökeninde mücadelenin ya da iyiliğin bulunduğunu söyleyen anlayışlardır. Levinas'a göre başkasıyla ilişkide ilk olan Sartre'in ve varoluşçu söylemin kabul ettiği mücadele kavramı değildir. Öyleyse nedir öteki? Levinas etik anlayışındaki yeri nedir? Şimdi bu soruların yanıtlarını ele almak ve Levinas'ın 'öteki' sorununa getirdiği özgün yaklaşımı inceleyerek bunun Batı felsefesinin tıkanıdığı birçok noktada nasıl yeni bir açılım getirdiğini açıklamaya çalışmak uygun olacaktır.

### III. 1. 1. Başka'nın Ortaya Çıkışı

Levinas Başka'nın izi adlı eserinde, Arzu ile gereksinim arasındaki ayrımı ortaya koyarak Başka'ya ulaşmaya çalışır. Gereksinim, benim için olan bir dünyaya açılır ve geri döner. Oysa Arzu benim için arzulanmayan bir varlığa, Başka'ya yönelir. Bu anlamda arzu, artık hiçbir şeye gereksinimi olmayanın duyduğu bir gereksinimdir ve Başkası olan bir Başka'ya ihtiyaçta kendini bulur.

Başkası benim bir düşmanım değildir. Başkasına duyulan arzu, herhangi bir şeyin eksikliğini duymayan bir varlığın duyduğu arzudur. Bu toplumsallığın ta kendisidir ve bu ilişki içerisinde Başka, Aynı'ya dönüşmez. Başkası, beni hiçbir şekilde ilgilendirmeyen ve karşısında kayıtsız kaldığım bir duruma sokar. Başkasıyla girdiği bu ilişkide ben sürekli olarak kendinden boşalır ve kendinde o ana değin hiç farkedemediği yeni zenginlikler

keşfeder. Üstelik artık hiçbir şeyi kendine saklayamaz. Başkasına duyulan bu arzu, arzumu tatmin etmediği gibi beni sürekli kamçılıyarak arzuyu daha da derinleştirir ve iyilik olarak ortaya çıkar.

Levinas, “Başkası’nın tezahürü (manifestation), ilk başta, her türlü anlamın ortaya çıkış tarzına uygun bir şekilde gerçekleşir.” (Levinas, 2003: 136) derken, Başkası’nın kültürel bir bütün içerisinde bulunduğunu ve bu kültürel bütünden hareketle anlaşılabilceğini kasteder. Başkası’nın bu ortaya çıkışı dünyadan edinilen anlamdan bağımsız kendine özgü bir anlamlılık ortaya koyar. Başkası yalnızca kastedilen bu kültürel bağlamda verili değildir, aynı zamanda kendi başına da bir anlam belirtir. Başkası bize yüz olarak görünür, bizi yüzüyle ziyaret eder.

Yüz çıplaktır ve yüzün bize doğru olan bu ziyareti bir dünyanın ortaya çıkarılması değildir. Yüz bize yabancı olan bir alandan, bir mutlaktan gelir ve dünyamıza girer. Yüz kendi soyutluğu içerisinde tam anlamıyla sıra-dışıdır.

Levinas, yüzün bu ortaya çıkışını ve yüzün bize olan ziyaretinde Başkası’nın bu mutlaktan gelişini nasıl açığa vurmadığını, yüzün sahip olduğu soyutlama ve çıplaklığının anlamı ve bu soyutlamanın bilinçte yol açtığı alt üst oluş üzerinde durarak yanıtlamaya çalışır.

“Kendi biçiminden arınmış olan yüz, çıplaklığı içinde titrer. Yüz bir sefalettir. Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve bana yönelen doğrudanlığında bir yakarmadır. Fakat bu yakarma bir taleptir. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Levinas, “Aşkınlı ve Yükseklik” adlı metninde yükseklik kavramıyla ilgili olarak Ben’in Başka tarafından, dolayısıyla yüz tarafından sorgulanmasından söz eder. Bu sorgulama, Ben’in doğal dayanağını ve güvencesini kaybetmekten ibaret olmayıp yükselmek anlamına da gelir aynı zamanda. Bağlanma bir yükselmedir. Yine aynı metinde Levinas, Başka’nın yükünü üstlenmenin aynı zamanda Başka’yı kendi

buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu ortaya çıkar. Gerçek temsil birgörünüş olma olanağını kendinde tartışmaya devam ederken, düşünce kendi içselliğinde kendini reddetmeye, kendine sığınmaya, gerçek karşısında tümüyle özgür kalmaya ve aldığı ilk kaynağı olarak var olmaya, kendisini önceleyen bellekle tahakkümü altına almaya muktedirken, düşünce karşısında dünya tümüyle acizken, özgür düşünce hep 'Aynı' olanken, yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım şekilde kendisini bana dayatır; öyleki onun sefaletinden kendimi sorumlu tutmamazlık edemem. Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder." (Levinas, 2003: 138)

Yukarıda yaptığımız alıntıdan çıkan sonuç şudur: Yüzün ortaya çıkışı, bilincin tasarrufunu sona erdiren bir emir anlamını taşır. Bilinç yüz tarafından sorgulanmaktadır. Ancak bu sorgulamayı, bu sorgulamanın bilincine varma olarak kabul etmemek gerekir. Çünkü tümüyle başka olan bilinçte yansımaz, bilince direnir ve direncin kendisi bir bilinç içeriğine dönüşmez. Söz konusu olan bilincin sorgulanmasıdır.

Bu sorgulama aynı zamanda Ben'den bambaşka olan'ın buyur edilmesidir. Başka, yüz olarak görünür. Yüzün seslenişi, beni yanıt vermeye ve yükümlülüğe çağırır. Söz konusu olan şey ben'in yerine getirip getirmemekte karar vereceği bir yükümlülük ya da ödev değildir. Yüzün çağrısının muhatabı olan Ben bu konumundan dolayı baştan sona sorumluluktur. Ben bu sorumluluktan hiçbir şekilde kaçamaz.

---

tözselliği içerisinde onaylamak ve onu Ben'in yukarısında bir yere yerleştirmek olduğunu söyler. Ben Başka'nın bu yükünü üstlenmesi durumunda dahi bu yükten Başka'ya karşı sorumluluğunu sürdürür. Dolayısıyla sorumluluğunu yüklediğim kişi aynı zamanda hesap vermek zorunda olduğum kişidir. Sorumluluğumun bu çifte hareketi yükseklik boyutuna işaret eder. Sorumluluğu acıma olarak geliştirmeye çalışmak bana yasaktır. Çünkü sorumlu olduğum kişiye de hesap vermek zorundayımdır. (Levinas, 2003: 115-128)

Levinas, Ben'in Başka tarafından sorgulanmasının benzersiz bir şekilde Ben'i Başkası ile dayanışma içerisine soktuğunu söyler. "Ben'in biricikliği, başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir." (Levinas, 2003: 139) Başka'nın kendinde yönelimselliğin başedemeyeceği bir fazlalık barındırması, Ben'in kendi kendisiyle çakışımının vicdan rahatlığını bozguna uğratar. Arzu, Başka'nın barındırdığı bu fazlalıktır. "[...] doyumun giderdiği gereksinimden farklı bir ateşle yanmak, düşünülenin ötesinde düşünmek. İçselleştirilemeyen bu fazlalık, bu ötesi nedeniyle ki Ben'i Başkası'na bağlayan bu ilişkiye Sonsuz Fikri adım verdik." (Levinas, 2003: 140)

### III. 2 . Etiksel Olmayandan Etiksel Olana Geçiş

Buraya kadarki bölümlerde aslında Levinas'ın öteki sorununu nasıl ele aldığı ve onun etiğe getirdiği özgün yaklaşımı bir ölçüde değerlendirilmeye çalışıldı. Levinas ontoloji karşısında etiğe, 'ben' karşısında ötekine öncelik vermektedir. Levinas'ın felsefesinde varolan kendisini ancak 'varlıktan öte' olanla, yani 'etiksel olan'la haklı çıkarabilir. Dolayısıyla Levinas'a göre varolan etiğe muhtaçtır, etik varolana değil. Levinas bu anlamda 'etiksel olmayandan etiksele geçiş' diye tanımladığı bir düşünce şekillendirmiştir. (Çırakman, 2000: 183) Levinas bu geçişi 'Ideoloji ve İdealizm' adlı makalesinde "zamanımızın gerçek zorunluluğu" (Çırakman, içinde, 2000: 183) olarak tanımlamaktadır. Ancak yanıtlanması gereken sorular Levinas'ın etiksel olmayan derken neyi, etiksel olan derken neyi kastedtiğidir?

Etiksel olmayan, Levinas'a göre varolanın düzenidir. Daha önce Levinas'ın düşüncesini Heidegger'in anlayışı ile karşılaştırırken Levinas'ın 'olması gerek'in yani

etikin hiçbir zaman 'olan'dan yani ontolojiden türetilmeyeceğini, çıkamayacağını düşündüğünü belirtmiştik. (Bknz. 45) Levinas'a göre varolan ve onun üzerinde varlık bulan ontoloji, etiğin olmadığı ve hiçbir şekilde çıkarılamayacağı, barınamayacağı bir alandır. Bu, 'benin' kendi kendisinde hapsolması ile aynı anlama gelir. Bu anlamda etik olmayan, bir tür tutsaklık, bir tür varlıktan kopamayış halidir ki bu durum aslında Batı felsefesinde 'bunalım' ya da 'kriz' sözcükleri ile ifade edilmeye çalışılan durumun başlıca sebebidir. Levinas düşünceyi ve insanı bu krizden, bu bunalımdan kurtarmanın yollarını arar ve bu yolu bir aşkınlıkta, bir aşkın düşüncede, 'benin' varlığını kuşatacak, parçalayacak ve onu tahtından indirecek bir aşkınlıkta bulur. Levinas'a göre bu aşkınlık, bir yüzün, ötekinin yüzünün aşkınlığıdır. Levinas etiği, bu aşkınlık düşüncesinin üzerinde yükselecektir. Aşkınlık, bizi dışsal bir duruma ulaştıran, bizi kendi tutsaklığımızdan sıyıran şeydir ve öznelik bu anlamda bir başkası için duyduğumuz sorumluluk doğrultusunda yeniden anlam kazanır. Öteki'nin ontolojik olarak, içkinlikten yola çıkılarak düşünülmesi ötekinin öteki olma olgusunu yitirmesine yol açar. Oysa ötekinin aşkınlığı bilinç içeriğine hiç bir zaman dönüşmez. Ötekiyle kurulan ilişki, Levinas'a göre bilincine varma hareketinin kesintiye uğramasıdır. Bilincine varma hareketinin kesintiye uğraması ben'in kendi keyfilliğini sorgulaması ve dolayısıyla da kendine dayanmaktan vazgeçmesi, ötekinin çağrısına yanıt verme durumunda (zorunda) kalmasıdır. Böyle bir durumda ben artık bilincin ben'i olmaktan çıkar. Ben artık sorumluluğun ben'idir; özerk değil, yaderktir. Ötekiyle girdiği yüzyüze ilişkide ötekinin kendi başına bir anlam ifade eden yüzü tarafından sorgulanmasının ben'idir. Şimdi, öyleyse bu geçişi, etiksel olmayanda etiksel olana geçişi biraz daha açmak faydalı olacaktır.



Yukarıda da belirtildiği gibi (bknz. 56) etiksel olmayandan etiksel olana geçiş, aşkınlık durumuna işaret eder. Aşkınlık, bu geçişin ne anlama geldiğini açıklayacak tek sözcüktür. Levinas aşkınlığı, varlığın ötesine, varolandan başka bir şeye, varolana dışsal bir şeye geçiş olarak görür. “Aşkınlık, ben’in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir.” (Direk, 2003: 2) ‘Etiksel olmayandan etiksel olana geçiş’ ifadesindeki geçiş sözcüğünü daha açık getirebilmek için Levinas’ın ahlak ve etik kavramlarından ne anladığını belirtmekte fayda var. Levinas ahlak’tan birarada yaşamayı düzenleyen gelenek ve göreneklere ait yazılı olmayan davranış kurallarını anlar. Ahlak her toplumun kendi özelliklerine göre değişebilir. Bir toplumda daha önce hoşgörülle karşılanan bir davranış daha sonra kınanabilir. Oysa etik toplumdan topluma uyma ya da vatandaşlık görevlerinin yerine getirilmesi değildir. Etik, insanları düzene çağırır ve herhangi bir çıkar gözetmez. Etik özne, varlıktaki çıkarını gözetmeden ötekinin çağrısına kulak verir ve ötekine boş ellerle yaklaşmaz. (Levinas, içinde, 2003: 34) Şunu da belirtmek gerekir: Levinas’ın ötekiyle olan ilişkiyi anlatımında unutulmaması gereken bir şey daha vardır ki bu önemlidir. O da bu dünyada iki kişi olmadığımızdır. Bu dünyada yalnızca ben ve öteki olsaydık hiçbir sorun olmazdı. Öteki hep benden önce gelirdi ve ona karşı sorumlu ve onun sorumluluğundan dahi sorumlu olurum. Ancak bu tez çalışmasının ilerleyen sayfalarında daha sonra da belirtileceği gibi hep bir üçüncü vardır. Dolayısıyla ötekiyle girilen ilişki, üçüncüden ayrılmaz. “Bu yüzden insanlararası alan hem ontolojik ve politik ve hem de etik bir alandır: Hem artzamanlılık hem de eşzamanlılık bakımından düşünülmelidir.” (Levinas, içinde, 2003: 34) Dolayısıyla etiksel olmayan alandan etik alana geçiş ifadesini daha dikkatli okumak gerekir.

O halde; beni varlığımın zincirlerinden çekip çıkaracak olan ötekinin aşkınlığıdır ve bu aşkınlık sayesinde ben ontolojik alandan, ‘olmak’, ‘olmamak’ fiillerince doldurulan varlık alanından etiksel alana geçiş yapmış olurum. Etik alan, birbirlerine hem çok yakın hem de çok uzak olan ‘ben’ ve ‘öteki’nin asla karşılıklı olmayan, karşı durulamayan ve tam karşılık verilemeyen ikili ve asimetrik ilişkisiyle oluşmuştur. (Çırakman, 2000: 184)

Bu tanımda yer alan üç düşünce üzerinde durmak gerekiyor; 1. Ben ve öteki arasındaki ilişkinin asla karşılıklı bir ilişki olmaması, 2. Bu ilişkinin karşı durulamayan bir ilişki olması, 3. Asla tam karşılık verilemeyen bir ilişki olması. Öteki’ni anlamamanın yolu bu üç düşünceden geçmektedir. Bu üç önemli düşünce Levinas’ın etik anlayışının merkezine yerleştirdiği ötekini anlamak açısından oldukça önemli olsa da açıklanması gereken bir kavram da ötekinin herşeyden önce bir yüz olduğudur.

Öyleyse ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır; öteki’ni herşeyden önce yüzü ile algılarım, bana öteki adına yansıyan ilk şey, ötekinin yüzüdür. Bu yüz öyle bir aşkınlığa sahiptir ki bu ilişkide ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında bir yakınlık, ama Levinas’ın bu kelimeye yüklediği bambaşka bir anlamda yakınlık vardır. Ben ve öteki arasındaki yakınlık, hiçbir dolayım kabul etmez ve ötekinin bana ‘dayattığı’ yüz hiçbir şekilde anonimleştirilemez ve genellenemez. Levinas’ın yakınlıktan anladığı şey iki belirli nokta arasındaki mesafeyi ilgilendiren klasik anlamda bir yakınlık değildir. Klasik anlamda yakınlık uzamsal bir anlama sahiptir. Oysa Levinas’ın kullandığı anlamda yakınlık, hep daha yakına yaklaşmaya çalışan, ama hiçbir zaman yeteri kadar yakın olamayan özneliği ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla Levinas’a göre ben ve öteki arasında ideal bir yakınlık hiçbir zaman kurulamayacaktır. Yani ‘ben’ ve ‘öteki’, sınırları belirlenmiş iki ayrı varlık değildir. Böyle olunca Levinas’ın etik anlayışında ben ile öteki arasındaki ilişki karşılıklılık içeren,

simetrik bir ilişki değildir. Tamamen asimetrik bir ilişkidir. 'Ben' ötekine bir aşğın aşık olduğu kişiye tutulması gibi 'tutulacaktır'. Ancak buradaki tutulma aşık olma anlamında bir tutulma değil, ötekinin yüzündeki umutsuzluk, çıplaklık, savunmasızlık ve çoraklığa tutulma, onun karşısında çaresiz kalma ve tam anlamıyla ötekine tabi olmadır. Dolayısıyla Levinas'ın etik anlayışında bir karşılıklılık yoktur, yakınlık ise iki şeyin birbirlerine olan yakınlığı değil, birinin diğerine sürekli yaklaşmaya çalıştığı ama asla ideal şekilde yaklaşamayacağı bir ilişkiyi tanımlar. Bu nedenle yakınlık ilişkisi Levinas'ta tek yönlü ve öznenin tamamıyla ötekine tabi olduğu bir ilişkidir. Levinas yakınlık kelimesine yüklediği bu orjinal anlamın daha anlaşılır olabilmesi için onu bilinçlilik durumu ile karşılaştırır. Husserl'den bu yana bilinç her durumda bir şeyin bilincidir ve bilinç ile bilincinde olunan şey arasında bir mesafe olması kaçınılmazdır. Levinas'ın düşüncesine göre yakınlık bir mesafenin aşılması ise bu mesafe bilinçlilik durumundaki mesafenin aşılması olacaktır. Yakın temasın anlamı Levinas'a göre, ötekinin bilince ve tasarıma uzaklığında yatar. Öteki asla ben tarafından bir nesne haline getirilemez, kavranamaz, genelleştirilemez, bir bilgi konusu olamaz. Dolayısıyla yakınlık durumunun bilince ait olması söz konusu değildir. Yakınlığın anlamı insanlığı ve kardeşliği varsaymasıdır. Levinas'a göre öteki belki aşkın, tüketilemez bir yüzdür ama sonuçta ben hiçbir zaman ötekinin karşısında ondan tümüyle bağlaşıklık bir kendilik olmadığı için aslında öteki ile arasında hiçbir mesafe yoktur. Klasik etik anlayışları ben ve ötekini birbiriyle tümüyle bağlantısız bir şekilde, sadece bir kendilikten doğan etik yasalarla yükümlü kılarak bu ikisi arasına gerçek anlamda bir mesafe koyarlar. Oysa Levinas'a göre ben ve öteki arasındaki mesafe, ancak ötekinin tüketilemez bir aşkınlık olmasıyla açıklanmalıdır. Yoksa ben ve öteki arasında diğer etik anlayışlarda olduğu gibi katı bir sınır yoktur. Ben, ötekine tabi olmakla, ona tutulmakla Levinas etiğinde en büyük mesafeyi aşmış durumdadır. Ama

ötekinin nesneleştirilemez ve kavranılamazlığı, benin ona sürekli yaklaşılmaya çalışmasını sağlayacaktır. Levinas bunu sorumluluk ile bağlantılı hale getirir. Ben ötekine karşı sorumluluğunu yerine getirdikçe ötekine yaklaşacaktır. Ama, öte yandan sorumluluğunu yerine getirdikçe de sonsuz biçimde ötekine olan borcu artacaktır. Sorumluluğun bu sonsuzluğu ben ve ötekinin eşzamanlı olamamasından gelir. Levinas bu durumu açıklamak için ‘diachrony’ kavramını kullanır. Diachrony, sorumluluğun hiçbir zaman bir şimdiki zamana işaret edemeyecek kadar ilk ve eski olduğunu belirtir. Bir şimdiki zamana işaret etmeyen bu zaman ötekinin zamanıdır. Ben, ötekinin tayinine telafi edilemez bir biçimde geç kalır. Dolayısıyla ben, bu geçip gitmiş olana geç kalmaktan dolayı daha çok sorumludur. Bu geç kalma durumu ben’i bağlar; yüzü tasarımlanamaz olan, geç kalınmış farklı zamanından buyurur. Ben ve öteki arasındaki sorumluluk ilişkisinin koşulsuzluğu, sınırsızlığı ve asimetrik yapısından dolayı bu ilişkinin kaynağını, başlangıcını ve izini bulmam olanaksızdır. Onun ne başı, ne sonu ne de ortasından sözedilebilir. “ ‘Ben’in kendisiyle olan özdeşliğini kıran bu farklı zamansallık sorumluluğun sonsuzlaşması anlamına gelmektedir.” (Çırakman, 2000: 189) Şunu belirtmekte fayda var ki eğer Levinas’ın etik sorumluluk diye nitelendirdiği bu sorumluluk bir şimdiki zamana ait olsaydı, görünür hale gelecekti ve sorumluluk olmaktan çıkacaktı. Çünkü görünür hale gelen herşey tartışılabilir. Dolayısıyla Levinas’ın kastedtiği etik sorumluluk görünüşten ibaret değildir. Mutlak bir sorumluluktur.

Buraya kadar belirtilenler Levinas’ın etik anlayışının merkezinde yer alan ötekini anlaşılır kılmak için vurguladığımız dört önemli noktayı (bknz. 58) biraz daha açık hale getiriyor; öteki ile ilişki karşılıklı değildir, çünkü ben ötekiye tamamen tabidir; ben’in ötekenden tümüyle yalıtılmış bir sınırlılığı yoktur. Ben, ötekine yönelik sorumluluğuyla

anlam ve içerik kazanır. Bu ilişki aynı zamanda karşı durulamayan bir ilişkidir. Çünkü ben, ötekinin yüzündeki umutsuzluğa, çıplaklığa ve talepkarlığa Levinas'ın ifadesiyle 'tutulacaktır' ve onun çağrısına asla karşı koyamayacaktır. Ben'i ötekine karşı sorumluluğa sevkeden bu güç tümüyle ötekinin yüzünün anlamından doğar. Aynı zamanda asla tam olarak karşılık verilemeyen bir ilişkidir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi (bknz. 60) ötekine karşı olan borcumuz ödendikçe artar ve bu sonsuz bir süreçtir. Öteki, nasıl nesneleştirilemeyen, tüketilemeyen, genelleştirilemeyen bir yapıya sahipse aynı şekilde ötekine karşı borcum da hiçbir şekilde ödenemeyen, tüketilemeyen, beni, ötekine karşı sürekli uyanık tutan, beni tümüyle onun buyruklarına açık hale getiren bir borçtur. Son yargımız da ötekinin herşeyden önce bir yüz olduğuydu. Bu son yargı, 'ben'i tüm yukarıdaki yaşantılara, deneyimlere açık hale getiren gücün ötekinin yüzünde, yüzün doğasında bulunuyor olmasıdır. Böylece Levinas etiği tamamen 'yüz' sözcüğünde düğümlenir. Tüm gücünü, anlamını oradan alır.

Bunu daha açık hale getirmek için Levinas'ın buyruktan anladığı şeye yeniden dönelim, "Levinas açısından buyruğu buyruk kılan şey, onun Kant'taki gibi evrensel bir nitelik taşıması değil, ötekinin dayatan yoksunluğunu ve bu yoksunluktan doğan gereksinimlerini belirten acil bir yakarış olmasıdır. Bu nedenle buyruk, imlediği, gereksinimi ve yoksunluğu özneye yüklemektedir." (Çırakman, 2000: 187) Levinas'ın buyruktan kastedtiği şeyi emirle karıştırmamak gerekir. Buyruk, ötekinin farklı zamanından gelir ve buyurmanın mutlaklığını taşır ve doğrudan etik özneyi bağlar. Oysa emir belirli bir durum içerisinde birden çok kişiye yöneltilebilir. Emri kimin yerine getireceği önemli değildir. Dolayısıyla ötekinin buyruğu altına girmek, yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere ötekiyle yer değiştirmek demektir. Ben kendini

ötekinin yerinde bulacak ve ancak bu sayede aynı zamanda bir yakarış olan o buyruğa, dolayısıyla ötekinin ihtiyacına cevap verebilecektir. Ben öteki ile böyle bir ilişki içine girdiğinde öteki ile bir anlamda bütünleşecek, tekleşecektir; böyle bir yükün altına girip, böyle bir bütünleşmeyi gerçekleştirebilecek tek varlık ben olduğu için, bu anlamda ben, aynı zamanda biriciktir. Çünkü ötekine karşı yükümlülük hiçbir şekilde devredilemeyen, tüm ağırlığıyla kendisini ben'e dayatan bir yükümlülüktür. Bu yükümlülüğün altına ancak ben girebilir ve bu anlamda kendine dışsal olan bir şeye geçiş yaparak etik bir özne haline gelebilir.

Buraya kadar yazılanlardan Levinas etiğinin bildik klasik etik anlayışlardan sadece ötekine yönelik bakış açısı bağlamında değil, aynı zamanda bu etik anlayışın ifade biçimi açısından da derin bir farklılığı olduğunu görülmektedir. Levinas, öteki ile yüzleşmeyi, etik ilişkiyi, sorumluluğu anlatırken dilin sınırlarını zorlamakta ve zaman zaman felsefi söylemin ötesine taşmaktadır. Levinas, ötekinin deneyimlenmesi, yüzün deneyimlenmesi, ötekine maruz kalınması bağlamında daha çok deneyimlerden, yaşantılardan söz eder.

Levinas'a göre öteki ile karşılaşma ona bir anda duyduğum sorumluluktur. Ötekinden şartlar ne olursa olsun, hatta öteki bir suçlu bile olsa sorumluyum. Levinas bir söyleşisinde "Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, hele ben herkesten daha fazla" (Levinas, 1999: 102) demiştir. Levinas sorumluluğun bir seçim meselesi olmadığını da ısrarla vurgular. Sorumlu olmayı seçmek dışsal bir buyruk tarafından sorumluluğa mecbur tutulmak veya sorumluluğun daha akılsal olduğu için tercih edilebilecek ve davranışlarımıza ilke kılınacak tek şey olduğunu kabul etmek gibi şeyler Levinas etiğinde yoktur. Sorumluluk, ben'in kendini haklı çıkarabilmesi, anlamlandırabilmesi için gerekli

koşuldur. Öteki ile karşılaşma nasıl kaçınılmaz ise bu karşılaşmanın bizi bir sorumluluğa mecbur etmesi de kaçınılmazdır, çünkü sorumluluk, öteki ile karşılaşmanın doğasında vardır.

Levinas bu kaçınılmaz sorumluluğu tümüyle ötekinin yüzüne dayandırır. Ötekinin yüzünde beni ona karşı sorumlu olmaya, onun için olmaya çağıran buyruk nasıl bir buyruktur? Ötekinin yüzü nasıl birşeydir ki ondan biz gerçek bir etiğe temel oluşturacak bir buyruğu çıkartıyoruz? Burada sorun felsefeyi aşacak bir akıl-dışılık alanına açılıyor. Levinas'ın dili de oldukça metaforik, yaratıcı ve dilin sınırlarını zorlayıcı bir hal alıyor. Nitekim Levinas bu akıl dışılığın başlangıcını ötekinin yüzü olarak değerlendirir ve şöyle der: “Yüz, anlamca çözümlenmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek tüm yönleriyle düşünülür-olmayışın (akıl-dışılığın) başlangıcıdır.” (Levinas, 1999: 99) Ötekinin yüzü aynı zamanda etiğin tüm görüş açısının belirginlik kazandığı yerdir. Levinas, ötekinin yüzünün bizi akıl-dışı bir alana yönelttiğini ancak bunun bir felsefe olmayacağını, ötekinin yüzüyle karşılaşmanın doğasının bir felsefe ortaya koymayı sağlayamayacağını söyler.

Levinas, “felsefe kuramsal bir söylemdir, kuramsalın çok daha fazlasını gerektirdiğini düşünüyorum. Bu, yalnız ötekinin yüzüne karşılık verme durumumda olmamdan değil, ama onun yanında kuramsal tutumun zorunluluğunun belirdiği üçüncü kişiye varmam ölçüsündedir.” (Levinas, 1999: 99) diyerek üçüncü kişiyi felsefenin ve bu anlamda kuramsalın doğurucusu olarak ortaya koymaktadır.

Levinas'a göre bu dünyada sadece bir tek öteki ile beraber değilizdir. Öyle olsaydı ötekinin karşısında yalnızca yükümlülüklerim olurdu ve dünya da bundan ibaret olurdu.

Ancak, yaşadığımız dünyada bir tek 'öteki' yoktur. Dünyada her zaman bir üçüncü kişi vardır. O da benim ötekimdir, ona karşı da yükümlüyümdür. Ama burada hem bir sorun hem de bir zorunluluk doğmaktadır. Bu ötekilerden hangisi önceliklidir? Yaşamda öyle durumlar doğabilir ki iki öteki arasında bir tercih yapmamızı gerektirebilir. Bu nedenle hangi ötekinin benim için öne geçtiğini bilmek gerekecektir. Öteki, bir başka öteki ile karşılaştırılabilir değildir aslında, ama bazen karşılaştırılmaları gerekir. Levinas bunu bir sorun olarak görür ve böyle bir durumda yargılarda bulunmanın sorumluluk almaktan önce geleceğini söyler: "Burada başkasının yazgısından kendini kavramanın öncesinde adalet vardır." (Levinas, 1999: 100) Aynı zamanda bu durum kuramsallığın da doğuşudur. Levinas'a göre "kuramsalın temeli olan ...., ilkece karşılaştırılabilir olmayanın karşılaştırmasını taşıyan adalet daima, yüzden, ötekine duyulan sorumluluktan ortaya çıkar." (Levinas, 1999: 100)

Şu halde Levinas'ın felsefi düşüncesinin izlediği çizgi şöyle özetlenebilir. Ben'i çakılı olduğu varlıktan çekip çıkaran öteki ile girdiğim ilişkidir. Ben'i varoluşun doluluğundan kurtaran bu ilişki çıkar gözetmeyen sosyal bir ilişkidir. Ötekinin yüzü ile karşılaştığım anda, ötekine karşı sorumlu duruma düşerim. Bu sorumluluk kaçınılmazdır ve etik, sorumluluğun bu kaçınılmazlığından, sonsuzluğundan ve asimetrik yapısından doğar. Ötekinin yüzü bana aşkındır. Levinas, etiğin bütün görüş açısının burada belirginlik kazandığını, ama bunun şimdiden bir felsefe olamayacağını söyler. Felsefe ise kuramsal bir söylemdir, hatta kuramsalın da ötesindedir. Üçüncü bir kişinin, bir başka ötekinin devreye girmesi bir karşılaştırma, bir seçme, bir öncelik tanıma sorunu doğuracağından kaçınılmaz olarak kuramsala geçişi sağlar ve buradan da felsefe, daha doğrusu adalet doğar. Çünkü Levinas'ta adalet kuramsal olanın ta kendisidir.



### III. 3 . Akıl-dışılığın Doğuşu; Yüz

Levinas, yüzün, dünyanın somutluğunda soyut ve çıplak olduğunu söyler. Yüz kendi imgesinden soyunmuştur ve bu anlamda birkendinde çıplaklık ancak yüzün çıplaklığıyla mümkündür. Levinas'ın kullandığı bu çıplaklık sözcüğünü şöyle anlamak gerekiyor; çıplaklığın arkasında hiçbir şey yoktur, dolayısıyla yüz bu anlamda bütün ötelelerin ötesindedir. Levinas, öteki ile yüz'ü çoğu zaman birbirleri yerine kullanmaktadır, çünkü ötekinde yüzden başka birşey yoktur. Yüz ötekidir. Öteki bana yüzü aracılığıyla bakar. Bu anlatımdaki bana bakar ifadesi iki anlamlılığa işaret eder. Bu ifadedeki bakar'ı Sartre'ın bakış kavramıyla karıştırmamak gerekir. Buradaki bakar ifadesi, beni ilgilendirir anlamındadır.

Levinas'ın yakın öğrencilerinden biri olan Finkielkraut, Levinas'ın yüz öğretisiyle ilgili bir yorumunda Nazilerin, Yahudileri gaz odalarına göndermeden önce çıplak soymalarını ötekinin yüzünden bir kaçış hamlesi olarak niteler. (Finkielkraut, 1995: 109) Ona göre, ötekinin vücudunun çıplaklığı, yüzünün çıplaklığını örtecektir, anlamsızlaştıracaktır. Tüm vücut çıplakken yüzün çıplaklığının bir anlamı olmayacaktır. Ancak Levinas yüzü öldürebilmenin olanaksızlığından bahseder. Yüzü herhangi bir bağlam içerisinde düşünmek mümkün değildir. Yüzün anlamı, bağlamı olmayan bir anlamdır. Dolayısıyla "yüz kendi başına anlamdır." (Levinas, 2002-03: 55) Levinas, bu anlamda yüzün görülmediğini söyler ve bu yüzden de yüzün anlamı bir bilgi nesnesi haline getirilemez. Yüzle girilen ilişki başından beri etik bir ilişkidir.

Levinas, yüzün her söylemi mümkün kıldığı ve başlattığı anlamda konuştuğunu söyler. Başkası yüzdür ve benimle konuşur. Yüzün etik sözü söylenen değil, söyleme'dir.

“[...] söyleme, yüzün karşısında yalnızca onu seyretmekle kalmayıp, ona yanıt verişim olgusudur. Söyleme, başkasını bir selamlama tarzıdır, ama başkasını selamlama, zaten ondan mesul olmaktır.” (Levinas, 2002-2003: 55)

Levinas yüz soyuttur derken, bu soyutluğun ampirislerin ham duyusal verisinin sahip olduğu soyutluktan farklı olduğunu ileri sürer:

“Yüz soyuttur. Bu soyutluk, deneycilerin ham duyusal verisinin sahip olduğu soyutluktan farklıdır. Zamanın sonsuzlukla karşılaştığı anlık bir zaman kesiti de değildir. An, dünyaya bağlı kalır. Zamanda, kanayan bir kesiktir. Halbuki yüzün soyutluğu ziyaretir, geliştirebilir. Dünyanın ufukları içinde yer almaksızın içkinliği bozguna uğratar. Yüzün soyutluğu, varlıkların tözünden hareket edip tikelden genele doğru giden mantıksal bir sürecin ürünü değildir. Tersine, varlıkların kendisine doğru gider; ancak onlara bulaşmaz, kendini onlardan geri çeker, kendini onlardan muaf kılar.” (Levinas, 2003: 141)

Daha önce de belirtildiği gibi (bkz. sf. 65) Levinas, yüz başlıklı bir söyleşisinde “yüz anlamdır, ama bağlamı olmayan anlamdır.” (Levinas, 2002-2003: 55) der. ‘Bağlamı olmayan anlam’ ifadesi bir sorun taşıyormuş gibi görünse de Levinas, birşeyin anlamının onun başka şeye ilişkisinde yattığını ama yüzün bir aşkınlık olarak, hiçbir şeye karşılaştırılamayacağını, dolayısıyla, yüzün anlamının bir karşılaştırmadan ya da bir bağlamdan çıkartılamayacağını söyleyerek yüzün sadece ‘kendine anlam’ olduğunu belirtir. Yüz hiç bir düşüncenin kapsayamayacağı, bir içerik olamayacak olan, içerilemez olandır. Levinas yüzü tarif ederken “sizi öteye götürür” (Levinas, 2002-2003: 55) demektedir. Yüz varlık olmaktan, ontolojik olmaktan çıkmıştır, aşkındır. Levinas tam da bu bağlamda, Sartre’ın sıklıkla kullandığı ‘bakış’ nosyonu ile hesaplaşmaktadır. Yüz başlıklı söyleşisinde “yüze yönelik bir bakıştan söz edilebilir mi diye merak ediyorum,

çünkü bakış bilgidir, algıdır.” (Levinas, 2002-2003: 54) diyerek yüzün ele gelmezliğini, bir bilgi nesnesi haline getirilemezliğini, algılanamazlığını öne çıkartır ve yüze yönelik bir bakışın olamayacağını söyler. Bu nedenle yüzün Levinas'ta ne anlama geldiğini doğru şekilde ortaya koyabilmek için bakışın, ötekinin yüzü adına sağladığı tüm verileri aşmak, görmezden gelmek gerekir. Bakış yüzde, burun, göz ya da bir ifade görecektir, bunun ötesine geçemeyecektir, çünkü bakış, bilgi edinme süreciyle çok içiçedir.

Levinas, algının egemenliğinden sıyrılmış, bu anlamda ötekinin gözlerinin renginin bile farkedilmediği bir ilişkiden bahsetmektedir. Ancak böyle bir ilişki yüzün en çıplak, en yoksun şey olduğunu farkedecektir. Levinas “Yüzde özsel bir yoksulluk vardır; bunun kanıtı sözkonusu yoksulluğun poz yaparak, tavır alarak maskelenmeye çalışılmasıdır.” (Levinas, 2002-2003: 54) Levinas, Raoul Mortley ile yaptığı bir söyleşisinde Mortley'in “ Aklıma şu çift anlamlı Yunanca ‘prosopon’ terimi geliyor, hem yüz hem maske anlamına geldiği için. Yüz kişinin önünde bir örtü olabilir.” (Mortley, 2000: 27)) sözlerine Levinas yüzün görünüş olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, çünkü görünüşte ötekinin anlatımının olduğunu, kendisinin açığa çıkmadığını söyler. Maske, Levinas'a göre bir görünüştür ve yüzdeki zayıflığı, çıplaklığı örtemez. Yüzdeki bu çıplaklığın gizlenmeye çalışılması için yapılan mimikler ve ifade oyunları da hep birer görünümdürler. Bir tür yapay maskedirler. Bu anlamda Yunanca ‘prosopon’ sözcüğünün çifte anlamlılığını düşündürürler. Ancak ‘prosopon’ sözcüğü yüzün çıplaklığını atlamıştır. Hiçbir mimik, ifade oyunu bu çıplaklığı örtemez. Bu çıplaklık herşeyden öncedir. Ona göre yüz bizi bir şiddet eylemine davet edermişcesine çıplaktır, tehlikeye açıktır, tehdit altındadır. Bu denli çaresizdir.

Bauman, Levinas'ın yüz düşüncesini yorumlarken maske kavramını toplumsal bir bağlama taşır. Ötekinin kategorik bir toplumsal stereotip haline getirildiği her durumda yüzlerle değil, maskelerle uğraşmaktayızdır. Bauman, sınıfsal özellikleri, üniformaları ünvanları, her tür toplumsal aidiyeti yüzün gerçekliğini, çıplaklığını örten, ondaki buyruğu etkisiz kılan birer maske olarak görür. (Bauman, 1998: 143) Bu durumda sorumluluğumuzu belirleyen şey yüzün kendisi değildir, maskedir. Biz her tür maskenin anlamını öğrenmek, ona göre eylemek durumundayızdır. Oysa maskeler yüzler kadar güvenilir değildirler; çıkarılıp, takılabilirler. Bu tezin amacı bağlamdan koparak, sosyolojik bir alana geçmek değil, ama Levinas'ın etik anlayışının bu düşünceler doğrultusunda birçok sosyal açılımı olduğu da muhakkaktır.

Yüzde bizi göreve çağıran bir başka şey daha vardır ki bu da açık bir buyruk şeklinde ortaya çıkar: 'Öldürmeyeceksin!' Bu en açık etik buyruktur. Gerçi yüz ile ilişki, doğrudan doğruya etiktedir ama bu en açık biçimiyle 'Öldürmeyeceksin!' buyruğundan ortaya çıkar. Bu anlamda yüz "öldürülemeyen ya da en azından anlamı 'Hiç öldürmeyeceksin!' demek olandır" (Levinas, 2002-2003: 55) Levinas, ötekiyle ilişkiyi anlatırken görüş ya da bakış nosyonunu kullanmayı reddetmekle birlikte, daha önce de belirtildiği gibi (bknz.sf.65) söylem ya da konuşma nosyonunu kullanır. Ona göre, yüz konuşur ve zaten söylemi olanaklı kılan, başlatan şey de yüzdür; yani ötekiyle olan otantik ilişki, söylemdir. Bir başka anlamıyla cevap ve sorumluluktur. Zaten Levinas, Fransızcada 'reponse' (cevap) ve 'responsabilite' (sorumluluk) sözcüklerinin kavramsal bir süreklilik oluşturduğunu düşünerek bu ikisini aynı anlamda kullanır. Ancak, neden görüş nosyonu bilgi ile ilişkilendirilebilsin de söylem nosyonu ilişkilendirilemesin? Ancak Levinas söylem nosyonunu "yüzün karşısında sadece onu temaşa etmek üzere öylece duruyor

olmamam, ona cevap vermem” (Levinas, 2002-2003: 55) anlamında kullanır. Yani öteki karşısında seyirci kalamam. Birinin karşısında susmak güçtür. Söylemenin bu özel anlamı, öteki karşısında her ne sebeple olursa olsun konuşmak, ona cevap vermek, ona kayıtsız kalmamak, yani onun sorumluluğunu yüklenmek demektir. Ama yüz de konuşur demiştik. Bu buyurma anlamında bir konuşmadır ve yüzün ilk buyruğu da ‘Hiç öldürmeyeceksin!’dir. Kuşkusuz, birisini öldürmemek etik bir zorunluluk değildir. Birisini öldürebilirsiniz ama yüzü öldürmek mümkün değildir. Dolayısıyla, yüzde öncelikle iki şey vardır; buyruk ve yoksunluk. Yüzün bu buyruğu karşısında ben kayıtsız kalamam. Yüzün bu yoksunluğundan da ben sorumluyumdur. Bu sorumluluk benim yerine getirip getirmemekte karar verebileceğim bir şey değildir. Ben olmasam da sorumluluk oradadır. Dolayısıyla Levinas, “ben, kim olursam olayım, ‘birinci şahıs’ olarak çağrıya cevap vermenin yollarını bulanımdır.” (Levinas, 2002-2003: 56) demektedir. Yüzün buyurgun efendiliği acaba onun yoksunluğundan, çaresizliğinden mi ileri geliyor? Bu soruya verilebilecek yanıt, evet’tir, çünkü ilk buyruk olan ‘Öldürmeyeceksin!’ yüzün çaresizliğinden, tehdit altında oluşundan kaynaklanmaktadır. Yüzün bu anlatımında, dilin kullanımının doğası gereği bir gerçek dışılık olduğu düşüncesi doğabilir. Ancak Levinas “Yüz, bir varlığın kendini kendi nitelikleriyle ortaya koymadığı en üstün gerçekliktir.” (Finkelkraut, içinde,1995: 23) diyerek yüzü üzerinde hiçbir etkimizin olamayacağı bir gerçeklik olarak gördüğünü açıkça ifade etmektedir. Bütün sıfatları reddeden hiçbir giysinin örtmediği bir çıplaklık.

Görüldüğü gibi Levinas, etik anlayışını, tam anlamıyla bir aşkınlık doğrultusunda belirlemektedir. Etik anlayışının dayandığı yer ele gelmez, kaliba sığmaz bir aşkınlıktır. Ama bu bir sorun doğurmuyor mu? Böyle bir aşkınlık üzerine bir etik nasıl kurulabilir?

Eğer, 'kurma' sözcüğü Levinas etik anlayışı açısından geçerli olacaksa böyle bir temel üzerine bir etik kurulamaz. Çünkü kurmak, klasik, ontolojik bağlamda anlam kazanan bir sözcüktür. Tüketilemez, bilgi nesnesi haline getirilemez bir aşkınlık, etiğe temel olamaz; etik bu temel üzerine kurulamaz tabi ki. Ama Levinas, "Benim görevim etiği kurmak değil; sadece etiğin anlamını aramaya çalışıyorum." (Levinas, 2002-2003: 57) diyerek bunu cevaplamıştır. Levinas etik anlayışını bir aşkınlıkla birlikte ele alarak, etik sorumluluğun bitmez tükenmezliğini, etik sorumluluğun sonsuzluğunu ve bizi etik özneler olmaya davet eden şeyin kaçınılmazlığını göstermeye çalışmaktadır.

### III. 4 . Etiksel Olandan, Etiksel Olmayana Geçiş ve Levinas'ta Adalet Teması

Levinas'ın adalet kavramına değinmeden önce onun felsefesinin en önemli karşıtlıklarından birisine 'özgürlük' ile 'adalet' arasındaki karşıtlığa değinmekte yarar var. Levinas özgürlüğü en önemli felsefi sorun olarak görmez. Onun felsefi düşüncesinde ilk felsefe etik olarak ortaya çıkar. Ontolojinin yaptığı şey varlıkları aynıya indirgemektir. Dolayısıyla başkının aynıya indirgenmesi faaliyetinin dayandığı şey aklın, kendiliğindenliği, özgürlüğüdür. Modern çağ özgürlüğü bir varlık sorunu olarak ele alır. "Levinas bu özgürlük sorununu, ...., aynıyın özdeşleşmesi(identification), başkada kendisini tanıyarak aslında olduğu şey haline gelmesi, çıktığı yolculuktan kendisine dönmesi olarak anlar." (Direk, 2003: 4) Oysa asıl sorun ontoloji bağlamındaki özgürlük değil, dışsal olana saygıdır. Levinas etikten bunu anlar ve klasik felsefi söylemlerin etiğe yükledikleri anlamların dışında bir adalet arayışına girer. Levinas'a göre ötekinin karşısında ben'in hükümlerliğinden feragat etmesi, ben'in ötekinin yüzü tarafından sorgulanması, ben'in ötekinin yerine geçmesi düşüncesi ancak adaleti hedefleyebilir. Dolayısıyla ilk felsefe olarak etiğin ontolojiye öncel olması demek, adalet sorusunun ve

adalet arayışının özgürlüğe öncel olması demektir. Özgürlük, ancak adaletten sonra geliyorsa, adalet keyfi olmaktan çıkar. Ontolojinin ele aldığı özgürlüğün yerine sorumluluğun özgürlüğünü geçirmek gerekir. Ötekinden sorumlu olmam yalnızca kendi eylemlerimden ya da çağdaşı olduğum olaylardan sorumlu olmak değildir. Benden önce ve benden sonra da olacak olan olaylardan sorumlu olmaktır. (Direk, 2003: 5) Dolayısıyla Levinas özgürlüğü ve adaleti ben'in konumundan değil, ötekinden başlayarak düşünmenin gereğine dikkat çeker. Burada şunu söylemek gerekiyor; ötekini dışlamama ve ötekininin konuşma zeminini ortadan kaldırmama ontolojide temellendirilemez. "Kendi varlığını sürdürme ve hayatta kalma arzusunun ben'in ötekinin yerini gasp etmesini haklılaştırdığı, hatta haklılığın tek kaynağı sayıldığı bir dünya savaşın dünyasıdır." (Direk, 2003: 7)

Şimdiye kadar ortaya koyduğumuz düşünceler Levinas'ın felsefesindeki önemli bir karşıtlığa, özgürlük ve adalet arasındaki karşıtlığa işaret etmek içindi. Dolayısıyla şimdi Levinas'ın kuramsalın alanı dediği adaletin Levinas felsefesindeki görünümüne bakabiliriz. Adalet, ahlaki ilişkiye, ben ve öteki arasındaki ilişkiye bir üçüncünün girmesiyle gündeme gelir. Ötekine karşı sorumluluğunu yüklenen, bu sorumlulukla kendisini anlamlandıran, haklılaştıran özne, bir ikinci öteki ile karşılaştığında kendini farklı bir sorun içinde bulur. Bu sorunun en açık dışavurumlarından biri, bize öteki olan iki varlığın birbirlerine saldırması ve böylece aralarında bir anlaşmazlığın, bir çatışmanın doğmasıdır. Böyle bir durumda yapılması gereken nedir? Şimdi insan, insanlar arası ilişkileri yorumlayacak, ötekiler arasındaki ilişkilerde hak ölçüsünde, adil yargılarda bulunabilecek bir tutum içinde olmalıdır. Levinas'a göre, evrensel bir adalet yoktur. Bize dışarıdan verilmiş, hazır bulduğumuz, genel geçer bir adalet düşüncesi bir kandırmacadır. Adalet, ilişkilerden doğacaktır ve bu ilişkilerin doğasına uygun olarak her ilişkide farklı

şekilde ortaya çıkacaktır. Levinas'ın adalet anlayışı, sorumluluktan doğmaktadır, yani adalet, ötekine karşı sorumluluğunu yüklenmiş, bu sorumluluk tarafından yeniden şekillendirilmiş ve böylelikle etik bir özne haline gelmiş insan için geçerlidir. Adalet böylesi etik bir özne olmuş bir insanın sorunudur.

Etik alanın ikili, asimetric bir ilişki içermesine karşın, adaletin hüküm sürdüğü alan varolanın alanıdır. Dolayısıyla, varolanın alanında yalnızca ben ve öteki yoktur, aynı zamanda hep bir üçüncü vardır. Üçüncü, ikili bir ilişkiden doğan etik alanı, yüz yüze ilişkinin asimetric yapısını adalet isteğiyle simetriye zorlar. Böylece ilişkiyi simetriye getirir. “Üçüncünün, ben ve öteki arasındaki etik ilişkiye müdahale edebilmesi, aslında onun da yakınlık talebi eden bir başka öteki olmasından, dolayısıyla, sorumluluk etiğinden kaynaklanır.” (Çırakman, 2000: 191) Üçüncü bu anlamda bize yeni bir alan yaratır. Bu anlamda üçüncünün bir ayağı etik, diğer ayağı varolanın düzleminindedir. Dolayısıyla, üçüncünün devreye girmesi beni de bir öteki haline getirir. Salt iki kişi arasındaki ilişkide, ben kendisini hiçbir şekilde bir öteki olarak duyumsayamaz. Çünkü karşılaştığımız öteki o kadar aşkındır ki biz bu aşkınlıkta yitip gideriz. Kendimizi hiçbir şekilde konumlandıramayız. Bir konum varsa bu, ötekinin yüzünde beliren ve beni tedirgin eden, sorgulayan buyruğuna maruz kaldığımız gerçeğidir. Ancak bir üçüncü bizi de bir öteki yapacaktır. Böylece, biz bu yeni alanda hem ben, hem öteki, hem de bir üçüncü oluruz ve böylece bu üçünün anlamı sıradanlaşır. İşte bu anlamda, bu yeni alan herkesin eşitlik düzleminde ele alındığı bir alandır. Bu nedenle, herkes herkese karşı eşit şekilde sorumludur. Ben ise herkesten çok, herkese karşı sorumluyumdur. Bu nedenle sorumluluklar arasında bir düzenleme, üstelik eşitliği gözeten, adil bir düzenleme yapılması gerekir.



Varlığım nasıl haklı çıkarılabilir sorusunun cevabı burada ortaya çıkar. Çünkü yukarıda da söylediğimiz gibi (bknz. 64), üçüncünün belirmesi sayesinde ben, ötekiler arasında bir öteki olarak ortaya çıkar. Bu anlamda “üçüncünün sayesinde ‘ben’ dikkate alınacak, ilgilenilecek biri ve kendi varlığıyla ilgilenme hakkına sahip biri olabilir.” (Çırakman, 2000: 192) Levinas, ortaya çıkan bu adalet arayışının mutlaka etik bir bağlamda ele alınması gerektiğini söyler. Aksi takdirde adalet, hukuksal bir yapı görünümüne kavuşur, anlamını yitirir, kabuklaşır. Adalet asla ötekine ve üçüncüye olan etik sorumluluğumu bastırmamalı, onunla koşut gitmelidir. Böyle bir adalet, insan ilişkilerinin doğasına uygun olarak sürekli bir arayışı, her durumu gözeterek, insan ilişkilerinin sonsuzluğuna dayalı, sürekli bir sorgulama durumunu içermelidir. Levinas “eğer komşunuz, başka bir komşunuza saldırır ya da ona haksızlık ederse ne yapabilirsiniz?” (Çırakman, 200: 192) sorusunu sorar. Bu soru bizi kimin doğru kimin yanlış, kimin haklı, kimin haksız olduğunu her durumda yetkinlikle bilme zorunluluğuna sürükleyecektir. Bilmek, tartmak, düşünmek, yasa ve devlet gibi kavramlar bu noktada anlamını bulur. Adalet, birbirleriyle karşılaştırılmayacak olanları, karşılaştırma zorunluluğudur, bir yargı kuruludur.

Yüzü anlatırken değinmediğimiz önemli bir noktaya, adalet nosyonu doğrultusunda değinmekte yarar vardır. Yüz, aynı zamanda beni kaçınılmaz bir şekilde onu sevmeye, adeta beni ‘onu sevmeyi bir ilke haline getirmeye’ zorlar. Levinas yıpranmış ve bozulmuş sevgi sözcüğünü fazla sevmediğini söyler. Sevgi sözcüğü Levinas’ta hemen her sözcükte olduğu gibi özgün bir bağlamda değerlendirilir ve çıplaklık, çaresizlik ve sorumluluk gibi sözcüklerden bağımsız olarak düşünülemez. Sevgi, “etik anın tutkuya baskın olduğu ....,

şehvetsiz sevgi diye adlandırılanın yalın halidir.” (Levinas, 1999: 99) Adalet böyle bir sevgi anlayışından çıkar.

Adaletin, bilmeyi gerektirdiği daha önce belirtilmişti. (bknz. 65) Aşkılığın ve akıl dışılığın alanı olan etiksel alanda bilme söz konusu bile olamazken, etik olmayan alanda, yani adaletin hüküm sürdüğü alanda bilmek, neyin doğru, neyin yanlış, neyin haklı, neyin haksız olduğunu doğru şekilde belirleyebilmek için gereklidir. Ama adaletli olmak için gereken bilme, kişiyi insan ilişkilerine dair bir bilge konumuna getirecek bilme olmalıdır. Adaletli olmak, bilgeliği gerektirir. Adaletin, ötekine ve üçüncüye duyduğumuz sorumluluk doğrultusunda anlam kazanacağını söylerken, aynı zamanda sözkonusu bilgeliğin sorumlulukta bir bilgelik olduğunu da söylemiş olmaktayız.

Adaletin hüküm sürdüğü alanda, bahsettiğimiz ahlaki sorumluluk tarafından tanımlandığında karşılaştırılmaz olan ötekinin konumu artık yetersiz kalır. Ben, öteki için olan sonsuz sorumluluğuna bir sınır çizmek durumunda kalır. Bunun için de akla başvurmak zorundadır. Akla yönelmeyi zorunluluk haline getiren şey ötekinin eşsiz olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla ötekiler arasında bir öteki olarak ben, ötekilerin bana yönelttikleri buyrukları ve için olmam düşüncesiyle adil bir yargıç konumuna sürüklenirim. Ötekilerin her birinin eşsiz olduğu düşüncesi zayıflar ve her biri vatandaş konumuna indirgenir. Ancak şunu gözardı etmemek gerekiyor; etik olarak deneyimlenen bu eşsizlik olmasa karar verme sürecinde keyfilikten kurtulmak imkansız olurdu. Levinas adaletin sürekli sorgulanması ve yenilenmesi gerektiğini söyler. Adalet daima daha iyi olanın beklentisidir.

Buraya kadar söylenilenlerden şunu çıkarabilmek mümkün: ‘Öteki’, ‘ötekiler’e dönüştüğü zaman ahlaki sorumluluğun sonsuzluğu ve ahlaki talebin sınırsızlığını sürdürebilmek artık mümkün değildir. Ancak bu ahlaki sorumluluğun sonsuzluğunu ve ahlaki talebin sınırsızlığını ortaya koymadan da adalet Levinas'ın anladığı anlamda yetersiz kalır. Adaletin, evrensel adalet fikrinden çok, adaletin gerekli olduğu her durumda yeniden sorgulanması kaygısıyla ve etik öznenin ahlaki sorumluluğunu gözeterek yapılandırılması gerekiyor. Ahlaktan başka türlü olanın alanı, adaletin keyfi olanın egemenliğinden kurtarılmasını ve adaletin ötekiler arasında, yüzyüze ilişkinin etik anlamını gözeterek dağıtılmasını bekliyor.



## SONUÇ

Felsefe tarihinde rasyonalizm karşıtı görüşler artık büyük bir toplam oluşturmaya başlamıştır. Levinas'ın etiği rasyonalizmin karşıtı görüşler ışığında değerlendirilmelidir, çünkü o herşeyden önce “aynılık” düşüncesine saldırmaktadır. Rasyonalizm özne merkezli bir düşünce biçimidir. Herşeyi öznenin bakış açısı bakımından değerlendiren bu anlayış, bireylerin kendine özgü gerçekliklerini ortadan kaldıran, onları belli bir düşünsel kalıbın içine sokan ve giderek herşeyi sistematik, bütüncü bir yaklaşım doğrultusunda “aynılık” düzeyine indirgeyen bir anlayıştır. Oysa günümüzde hiçbir aşkın gücün, hiçbir üst anlatımın, hiçbir genel geçer hakikatin ya da rasyonel temelin olgular üzerinde herhangi bir egemenliği olamayacağı düşüncesi yaygınlaşmıştır. Levinas, herkesin aynı dili konuştuğu, herkesin aynı küresel perspektife ait olduğu bir dünyaya karşıdır. Etik anlayışı, özne merkezli düşüncelerin eleştirisine ve ben olmayanın yüceltilmesine dayanır.

Levinas, aklın egemenliğini ve bilgi güçtür diyen geleneksel felsefi düşünceyi yıkmak için aşkınlık ve bilinemezlik düşüncesine büyük önem verir. Bilgi güçtür ilkesi, bilginin bir egemenlik ögesi olarak kullanılmasına yol açmış ve insan ilişkilerini tümüyle görmezden gelmiştir. Levinas ise bakışını tümüyle bu ilişkilere çevirir; bu ilişkiler sonsuz sayıdadır. Biz öylesi bir ilişkiler çokluğu içerisinde, öylesi bir ötekiler çokluğu içerisinde eylemlerimizi ahlaki bir gerekçeye dayandırmak durumundayızdır. Levinas bu gerekçelendirmeyi bir zorunluluk haline getirir. Bir özne olabilecekse bunun ancak ahlaki bir özne olabileceğini söyler. Özneyi özne yapan şey ötekine duyduğu sonsuz sorumluluktur. Böylece Levinas'ta özne zorunlu olarak ahlaki bir öznedir.

Bunun felsefede birçok yeni açılım doğurabileceği ortadadır. Levinas, akıl temelli bir felsefeden , etik temelli bir felsefeye geçişin mimarı olabilir. Bu, düşüncelerinin ne kadar dikkate alınacağına bağlıdır. Ama böylesi bir yaklaşımın çok gerekli olduğunu geride bıraktığımız çağın olaylarını incelediğimizde görüyoruz. 20. yüzyılda insanlar belli ideolojik kalıplara, kendilerine dışarıdan yapıştırılan formel düşünce kalıplarına kurban edildiler. Bireyselliklerinden çok kitlelilik ön plana çıktı ve büyük insan kitlelerinin kıyımına uğramaları kaçınılmazlaştı. 20. yüzyıl bu anlamda bazı yerleşik düşüncelerden önemli kopuşlara sahne oldu. Örneğin “Varoluşçuluk”, bireyi ön plana çıkartarak büyük idealist, akılcı, sistemci düşüncelerden koptu. Varoluşçular felsefelerini tümüyle bireyin duygularına dayandırdılar. Bu, felsefe tarihinde önemli bir aşama oldu. Levinas da bir başka önemli aşamayı temsil etmektedir. Varoluşçu ve fenomenolojik tezlerden yola çıkarak, varoluşçuluğun, “akılcılık”tan ve “ontoloji”den yeteri derecede kopmadığını göstermiş, bu kopuşu sağlamaya çalışmış ve birey yerine “öteki”ni vurgulayarak bunu büyük ölçüde sağlamaya çalışmıştır.

Ancak Levinas’ın etik anlayışının tüm felsefi düşüncelerde olduğu gibi bazı sorunlar taşıdığı da ortadadır. Bunun belki de en önemlisi Levinas’ın öteki ile ilişkiyi bir bilgi sorunu olarak değil, bir duygu sorunu olarak görmesidir. Ben’in ötekinin aşkınlığını görebilmesi, ona bir bilgi nesnesi olarak değil, bir aşkınlık olarak yaklaşmasıyla olanaklı olmaktadır. Bu elbette bazı açılardan belirsiz bir durum olarak görülebilir. Levinas etiğinde “sonsuzluk” fikrinin önemli bir yer tuttuğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu sorun daha açık hale gelmektedir. Üstelik Levinas daha önce de belirttiğimiz gibi bir etik kurmak kaygısında değildir. Böyle olunca Levinas’ın dili genel kullanımdan farklı bağlamlar içermekte ve yer yer oldukça metaforik bir anlatıma bürünmektedir. Bunu, aldığı teoloji

eğitimine bağlamak m¼mk¼nd¼r. Levinas'ta, ifadenin zaman zaman oldukça belirsizleştiği, derinleştiği ve felsefenin ötesine taştığı gör¼l¼r. Ama bu, ötekinin aşkınlığını, belirsizliğini ve tüketilemezliğini göstermenin belki de en iyi yoludur.

T¼m bunlara rağmen Levinas'ın etik anlayışı onu okuyan kişinin zihninde birçok soru işareti oluşturabilecek bir yapıya sahip. Bunlardan en önemlisi ötekine karşı karşılıksız, kaçınılmaz ve bitip tükenmez bir sorumluluğun pratik hayata geçirilip geçirilemeyeceğidir. Diğer önemli sorular şöyle sıralanabilir: Acaba etik ve öteki merkezli bir felsefi eğitim geleceğin insanına Levinas etiğini hayata geçirebilme adına ne kadar olanak sağlayacaktır? Gerçekten de karşılıksız ve katıksız bir sorumluluk duygusu sağlanabilir mi? Acaba Levinas etiği bir tür ütopya mıdır, yoksa felsefe geleneğinin üstünü örttüđ¼, akıl, bilgi, varlık gibi kavramlar aracılığıyla anlamsızlaştırmaya çalıştığı ötekinin gerçekliğinin ortaya çıkışı mıdır? Levinas'ın etik anlayışı bize yeni bir insan kavrayışı sağlayabilecek midir?

Bu tezin amacı öteki kavramının tarihsel bir çizgide Levinas'a kadar geçirdiği evrim ve Levinas'ın etik anlayışında kazandığı anlamı irdelemek ve açılmakla kısıtlıdır. Ancak yukarıdaki sorulardan da gör¼ld¼đ¼ gibi öteki kavramı ve Levinas'ın etik anlayışının doğurguları ve açılımları son derece kapsamlıdır. Umarız ki bu çalışma yukarıdaki ve benzeri sorularda daha sonra yapılacak olan çalışmalara dayanak oluşturacak bir başlangıç noktası sağlar ve bu sayede bu tez çalışması amacına ulaşmış olur.

## KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt. (1998) *Postmodern Etik* (Çev: Alev Türker) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Zygmurt. (2000). *Postmadernlik ve hoşnutsuzlukları* (Çev: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bernasconi, Robert. (2000/2). “Şüpheli Etiği”. (Çev: Zeynep Direk). *felsefelogos*. (61-73)
- Copleston, Frederick. (1990). *Copleston Felsefe Tarihi: Sartre*. (Çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea
- Copleston, Frederick. (1996). *Copleston Felsefe Tarihi: Hegel*. (Çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea
- Çırakman, Elif. (2000-1). “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”. *DOĞU BATI*. (179-199)
- Direk, Zeynep. (2000a). “Tevrat'ı Tanrı'dan Bile Çok Sevmek”. *felsefelogos*. (75-88)
- Direk, Zeynep. (2000b). “Filozofların İrk Düşüncesinin Peşinde”. *Defter*. (187-206)
- Direk, Zeynep. (2003). “Levinas'ta Adalet Kavramı”. *Bildirim*. Muğla
- Finkielkraut, Alain. (1995). *Sevginin Bilgeliği*. (Çev: Ayşen Ekmekçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foulquie, Paul. (1999). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Çev: Yakup Şahan). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gökberk, Macit. (1996). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Kant, Immanuel. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev: İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kant, Immanuel. (1995). *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*. (Çev: İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Levinas, Emmanuel. (1998). “Birlik Üzerine”. (Çev: Medar Atıcı). *felsefelogos*. (97-102)
- Levinas, Emmanuel. (1999a). “Felsefe, Adalet ve Aşk”. (Çev: Medar Atıcı). *felsefelogos*. (99-110)
- Levinas, Emmanuel. (1999b). “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”. (Çev: Zeynep Direk). *felsefelogos*. (119-125)
- Levinas, Emmanuel. (2002). “Yüz”. (Çev: Ferda Keskin). *Aries*. (54-57)

- Levinas, Emmanuel. (2003). *Sonsuza Tanıklık*. (Hazırlayanlar: Zeynep DİREK, Erdem GÖKYARAN). İSTANBUL: Metis Yayınları
- Megill, Allan. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev: Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Morttley, Raoul. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. (Çev. Baki Güçlü – Erdal Cengiz – Elif Çırakman – Halil Turan – Hamdi Bravo – Zerrin Oral). ANKARA : İmge Kitabevi.
- Sabuktay, Ayşegül. (2000). “Bir Başka Öznellik”. *Defter*. (161-180)
- Sartre, J.Paul. (2000). *Bulantı*. (Çev: Selahattin Hilav). İstanbul: Can Yayınları
- Sartre, J.Paul. (2002). *Varoluşçuluk*. (Çev: Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları
- Steiner, Georg. (1996). *Heidegger*. (Çev: Süleyman Kalkan). Ankara: Vadi Yayınları
- Uygur, Nermi. (1998). *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Vasseleu, Cathryn. (1999). *Işığın Dokusu*. (Çev: Aydın Sarıkaya). Ankara: Öteki Yayınevi.