

**T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFİ ANTROPOLOJİ VE İNSAN HAKLARI
KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BAŞKA İNSAN**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bergen Coşkun

081108102

**Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. Betül Çotuksöken**

İstanbul, Ocak 2011

**T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFİ ANTROPOLOJİ VE İNSAN HAKLARI
KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BAŞKA İNSAN**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bergen Coşkun

081108102

**Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. Betül Çotuksöken**

İstanbul, Ocak 2011

ÖNSÖZ

Lisans ve yüksek lisans eğitimimde yanımda olduğu gibi bu çalışmamın da her aşamasında yanımda olan, engin felsefe bilgisi, insan sevgisi ve aydınlık düşünceleriyle yolumu açan danışman hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, birlikte çalışma şansına eriştiğim ve her sabah onu görmekle önümde daha ne kadar uzun bir yol olduğunu hissettiğim hocam Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, en zor zamanlarımda bile çalışabilmem için bana her konuda destek olan sevgili iş arkadaşlarım Özge Yücel Dericiler'e ve Zeynep Damarlı'ya, üzerimdeki sonsuz emekleri, sevgileri ve destekleri için canım anneme ve babama teşekkürlerimi sunarım.

Ocak, 2011

Bergen Coşkun

ÖZET

“Başkası” kavramı, çok uzun yıllardan beri çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu çalışmada, “başkası” kavramının “insan anlayışı”yla ve dolayısıyla “insan hakları”yla çok yakından bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür.

Dünyayı bütün insanlar için –bütün “başka insan”lar için– daha iyi bir yer haline getirmek ve onlara haklarını vermek için, bir insan, her şeyden önce insan olmanın anlamını bilmeli, insan haklarının en önemli kavramlarından biri olan ve aynı zamanda insanların zihinlerindeki insan tasarımının oluşturulmasında son derece etkili olan “insan onuru”nun bilgisine sahip olmalıdır.

Bu tezde, felsefi antropoloji, insana ilişkin bilginin elde edilmesinde ve insan onurunun farkındalığının yaratılmasında en destekleyici yaklaşım olarak ele alınmıştır.

“İnsan”, “insan onuru” ve “başka insan” kavramları arasındaki yakın ilişkiyi ortaya çıkarmak için Emmanuel Levinas’ın, Jean-Paul Sartre’ın ve Edmund Husserl’in “başka insan”la ilgili belirlemeleri, felsefi antropoloji ve insan hakları bağlamında karşılaştırılmış ve değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: Felsefi antropoloji, insan hakları, başka insan, insan onuru.

ABSTRACT

The conception of “the other one” has been described in so many different forms in so many years. In this study it is claimed that the conception of “the other one” is closely related with the understanding of “human being” and thereby “the human rights.”

In order to make the world a better place for all human beings –for all “other ones”– and to give them their rights, first of all one should have known the meaning of “human being” and should have had the knowledge of the human dignity which is one of the most important notion of human rights and also extremely influential while people are constituting the representation of human in their minds.

In this dissertation philosophical anthropology is discussed as the main source of the knowledge of “human being” and the most supportive approach of constituting the awareness of human dignity.

In order to display the close relationships between the concept of “the other one”, “human being” and “human dignity”, Emmanuel Levinas’s, Jean-Paul Sartre’s and Edmund Husserl’s determinations about “the other one” are compared and evaluated in the context of human rights and philosophical anthropology.

Key words: Philosophical anthropology, human rights, the other one, human dignity.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM : İNSANA VE BAŞKA İNSANA	
ANTROPOLOJİ İLE BAKMAK	8
1.1. Başka İnsanı Bilme Çabası.....	14
1.2. Felsefi Antropolojiye göre İnsan ve Değerler	17
1.3. İnsanın Değeri, Onuru ve İnsan Hakları	23
2. BÖLÜM: BAŞKA İNSANLA KARŞILAŞMA VE	
BAŞKA İNSANI ALGILAMA	32
2.1. Levinas'ta Başka İnsan ile İlk Karşılaşma... ..	33
2.2. Sartre'de Başka İnsan ile İlk Karşılaşma	37

2.3. Husserl'de Başka İnsan ile İlk Karşılaşma.....	42
2.4. Yüzün, Bakışın, Bedenin Gerisindekiler ve Başkasının Varoluşuna Dair Sonuçlar	47
3. BÖLÜM: BAŞKA İNSANI ANLAMA VE BİLME İMKÂNI.....	53
3.1. Levinas ve Varoluşun İletilemezliği.....	54
3.2. Sartre ve Sankiler Kategorisine Ait Olarak Başkası.....	58
3.3. Husserl ve İçi Olan Bir Evren Olarak Başkası.....	60
3.4. Başkasının Bilinemezliği Üzerine Sartre, Levinas ve Husserl'in Karşılaştırılması	67
4. BÖLÜM: BAŞKA İNSAN KARŞISINDA İNSANDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİM	78
4.1. Levinas ve Etik Özne Olmanın İmkânı.....	80
4.2. Sartre ve Başkası-İçin Varlığın İnkârı.....	90
4.3. Başka İnsanın Başkalaştırdığı İnsan	96
5. BÖLÜM: BAŞKA İNSAN KARŞISINDA İNSANIN TERCİHİ.....	101
5.1. Levinas ve Sorumluluk Kavramı.....	101
5.2. Sorumluluk Kavramıyla İnsan Hakları Arasındaki Bağlantılar	116

5.3. Sartre ve Başka İnsan Karşısındaki Körlük.....	120
5.4. Başka İnsan Karşısında Özgürlüğün Durumu.....	127
SONUÇ.....	134
KAYNAKLAR	138
ÖZGEÇMİŞ.....	141

GİRİŞ

Felsefe çalışmalarında “... anlamı nedir?” soru tipine girmeyen bir sorunun yeri yoktur (Uygur, 2004, s. 51). Bir felsefe çalışması olan bu tez, “başka insan nedir?” veya “başka insanın anlamı nedir?” sorusu, ancak daha önce “insan nedir?”, “insanın anlamı nedir?” sorusu çerçevesinde gelişecektir. Bu sorulara verilen bazı yanıtlar karşılaştırılacak, insanın durumunu ve insanın değerini gözetken en doğru yanıtın ne olduğu araştırılacak ve bu yanıt felsefi antropoloji temelinde aranacaktır.

İnsan, dünyada tek başına değildir. Yaşadığı dünyayı başka insanlarla paylaşmaktadır. Ancak çoğu zaman, bencilliğinden, umursamazlığından ya da insan olmanın ne anlama geldiği hakkındaki yanlış ve/veya eksik bilgilerinden dolayı, sanki dünyanın tek sahibi kendisiymiş gibi, dünyada kendinden başka bir insan yaşamıyormuş gibi davranmaktadır. İnsanların başka insanların varoluşuna karşı kayıtsız ve duyarsız olduğu böyle bir insanlık durumu sonucunda, bütün dünyada insanların acıları, yoksullukları, yoksunlukları sürekli artmakta ve dünyanın dört bir yanında insan hakları ihlal edilmektedir. Öyle ki *“Yüzyılımızın şiddeti, bakışlarımızı, insan hakları olarak nitelemeyi alışkanlık haline getirdiğimiz şeye yöneltmeye zorlamaktadır”* (Reemtsma, 1998, s. 65). Eğer, insanın varlık özellikleri açıkça ortaya konabilir ve “başka insan”a verilen anlam, “insanın değerinin bilgisi”yle temellendirilirse, o zaman insanın insana davranışının değişmesinde ve insanın insan yüzünden çektiği acılara bir son verilmesinde, böylece yüzyılımızın şiddetinin azalmasında bir adım daha atılabilecektir.

“Yaşamının bizden bağımsız anlamı yoktur” (Takiyettin Mengüşoğlu’dan aktaran Ahmet İnam, 1987, s. 34) deyişinden hareketle, sahip olunan insan anlayışı ve değerler, yaşama -dolayısıyla yaşam içinde karşılaşılan başka insanlara da-, verilen anlamı etkileyecektir. Dünyanın, insanların daha az insanca yaşadıkları bir yer haline gelmesinin ve insanla insan arasında yaşanan sorunların nedeni, kişilerin insanla ilgili tasarımlarıdır, imgeleridir. İnsanın insana verdiği anlam, onun kendisi ve başka insanlar için daha iyi bir dünya yaratmasını sağlayabileceği gibi, insanın değerinin harcandığı, haklarının korunmadığı bir dünyanın ortaya çıkmasına da neden olabilir. Bunlardan hangisinin gerçekleşeceği ise; insanların, insanın ve insan haklarının felsefi antropolojik bilgisine ne oranda sahip olduğuna, insanı ve başka insanı nereye koyduğuna bağlıdır.

Bu tezde, “başka insan fenomeni” ve insanın “başka insanla” bağlantısı, “başka insan”ın nasıl değerlendirilebileceği ve dolayısıyla böyle bir değerlendirmenin beraberinde neleri getirebileceği Emmanuel Levinas, Edmund Husserl ve Jean-Paul Sartre’in “başka insan fenomeni”yle ilgili belirlemelerine dayanılarak incelenecektir. Filozofların belirlemeleri, felsefi antropolojik bakışın insan anlayışıyla karşılaştırılacak, insan hakları kavramı çerçevesinde, felsefi antropolojinin temel kavramları açısından değerlendirilecek ve “insan onuru” kavramıyla bağlantılandırılacaktır. Ontolojiden yola çıkıp etiğe doğru ilerlerken, başkasını anlamlandırmada kullanılan farklı insan tasarımlarının yaratabileceği farklı sonuçlar üzerinde durulacaktır.

İnsanın ne olabileceğine dair pek çok şey söylenmiş ve farklı insan tasarımları ortaya konulmuştur. Ancak Pico Della Mirandelo’nun Rönesans’ın manifestosu

olarak adlandırılan, *İnsanın Değeri Üzerine* Söylev adlı kitabındaki belirlemeleri, bir insanın neler olabileceğine, kendinde neleri barındırabileceğine dair kayda değer bir ipucu vermektedir:

Ey Adam! Sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini, biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok. Kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel, ne göksel, ne ölümlü ne de ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde (Mirandello, 2006, s. 17).

Mirandello, insanın kendi yüzünü çizebileceğinden, kendini biçimlendirebileceğinden söz etmektedir. Ancak, insan onurunun göz önüne alınmadığı ve insanın ne olduğuna ilişkin insanların kendilerine hesap vermediği ve insanın doğru değerlendirilmediği bir durumda, Mirandello'nun sözünü ettiği yaşamın kaba biçimleri söz konusu olacaktır. Böyle bir durumda insanlar birbirlerinin acılarına, mutsuzluklarına ve uğradıkları haksızlıklara karşı kayıtsız kalacaktır. Tezde cevabı araştırılan sorulardan biri şudur: İnsan kendini, yani insanı nasıl tasarlamalı ona nasıl bir anlam vermeli ve bu tasarımla anlam doğrultusunda başkasını nasıl değerlendirmelidir ki, hem kendi, hem başka insanlar için yaşamın kaba biçimlerinden kurtulmak ve daha insanca bir yaşama kavuşmak mümkün olsun? Emmanuel Levinas'ın ve Jean-Paul Sartre'ın başka insanla ilgili belirlemeleri, insanın insan tarafından nasıl biçimlendirilebileceğine ilişkin iki farklı örnek olarak ele alınacak ve felsefi antropolojinin insan anlayışıyla karşılaştırılacaktır. Filozofların

sahip olduğu insan anlayışlarından hangisinin insan onurunun korunması ve insanların daha insanca bir yaşama kavuşması açısından etkili olacağını izi sürülecektir.

İnsanca bir yaşamın önündeki engellerin en büyüğü, insan onuru kavramının gözden kaçırılması sonucunda ortaya çıkan insan hakları ihlalleri ve ayrımcılıktır. Dışdünyada yaşanan bu sorunların temelinde başka insana yönelik davranışın belirleyicisi olarak, düşünme ve dil düzleminde başka insanın nasıl tasarlandığı, değerlendirildiği ve dile getirildiği yatmaktadır. Yani, dışdünyadaki başka insana davranışımızı etkileyen, düşünmemizdeki ve dilimizdeki insan ve başka insan anlayışıdır. O halde önce, düşünmemizdeki insanın ve başka insanın ne olduğu incelenmelidir.

Tezde, “başka insan” ve “başkası” terimleri karşılaşılan “başka”nın insanlığına vurgu yapmak amacıyla kullanılmıştır. “Başka insan” ya da “başka”lıkları kendinde barındıran insanı ifaden “başkası” terimleri bu tezdeki kullanımlarında ve tezdeki düşünme sistematığı içinde aynı anlama gelmektedir.

Düşünmede insanı tasarlarken onun hangi varlık özelliklerinin üzerinde durulduğu, insana bakışın ne olduğu önem kazanmaktadır. Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*'de, başkalarını en dar aidiyetleri içine sıkıştıranın da, onları özgür kılacak olanın da insanın insana bakışı olduğunu söyleyerek, bu önemi dile getirmektedir (Maalouf, 2009, s. 24).

Theodor Lipps “*Ahlaksal sorumluluk, birinin omzundan alınıp, bir başkasının omzuna verilebilecek bir yük parçası değildir*” (aktaran Bedia Akarsu, 1998, s. 17) demektedir. İnsanlara böyle bir sorumlulukları olduğunu hatırlatmak; günümüzde yaşanan ve gitgide daha da artan ayrımcılık, yoksulluk, yoksunluk, sosyal adaletsizlik ve özellikle insan haklarının ihlali gibi sorunlar karşısında, elzem hale gelmiştir. İnsanların çektiği acılar ve uğradıkları haksızlıklar karşısında, insan onuruna dikkati çekmek için insana “insan varoluşunu ve onun yönelimlerini temele alan bir antropolojiyle” yaklaşmak şart olmuştur.¹ Çünkü insan onurunun insana ait bir yapı özelliği olduğu bilgisine ve insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerinin farkındalığına ancak böyle bir antropolojiyle varılacaktır. Bu çalışma, insan olan herkesin paylaştığı etik sorumluluğa ve bu sorumluluğu duymamanın yarattığı sorunlara dikkati çekecektir.

Tezin birinci bölümünde, Takiyettin Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisi temelinde insana ve başka insana antropolojik bakışın özellikleri üzerinde durulacaktır. İoanna Kuçuradi’nin ve Betül Çotuksöken’in felsefi antropolojiyle ilgili görüşlerinin ışığında, yola çıkış noktası olarak neden ontolojik esaslara dayalı felsefi antropolojinin seçildiği açıklanacaktır. Düşünme ve dildeki “başka”, zihindeki “insan” tasarımı ve onun dile getirilişi, felsefi antropolojinin ortaya koyduğu “değer duygusu”yla yakından ilgili olduğu için, bu bölümde felsefi antropolojinin ortaya koyduğu şekliyle değer kavramı üzerinde durulacaktır.

¹ Betül Çotuksöken, *Varlık Felsefesinde Yeni Bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi)*, “Felsefe Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi”, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-İstanbul Marmara Eğitim Vakfı (İMEV), 04.04.2009.

İkinci bölümde ise, Emmanuel Levinas, Jean- Paul Sartre ve Edmund Husserl’de başka insanın algılanışı, başka insanın varolanlar düzleminde ortaya çıkışı üzerinde durulacak, ontolojik düzlemde başkasıyla ilk karşılaşmanın nasıl gerçekleştiği araştırılacaktır.

Üçüncü bölümde, adı geçen filozofların belirlemeleri aracılığıyla, “Başkasını tam olarak anlayıp kesin olarak bilebilir miyiz?” ve “Başkasını ne oranda bilebiliriz?” sorularının cevabı aranacaktır.

İlk üç bölümde Levinas ve Sartre’in yanı sıra Husserl’in fenomenolojisinden ve başka insana ilişkin belirlemelerinden yararlanılacak –Husserl’in şeylere dönelim çağrısına uyularak– bir fenomen olarak başka insana ve başka insanın ortaya çıkışına ilişkin bir durum saptaması yapılacaktır. Levinas, Husserl ile ilgili bir belirlemesinde, Husserl’in etik problemi ve başkasıyla ilişki üzerine bizzat söylediği şeylerin ötesinde geliştirilebilecek Husserlci bir imkândan söz etmiş, Husserl’de başkasıyla ilişkinin temsili (repräsentative) kaldığını söylemiştir (Levinas, 2003a, s. 303). İlk üç bölümde, Husserl aracılığıyla, etik ilişki için bir önkoşul olarak başka insanın varlığı ortaya konulduktan sonra, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde, Levinas ve Sartre’in başka insana ilişkin belirlemeleri üzerinden, başka insana ilişkin etik problemlerin neden ve nasıl ortaya çıktığı, nasıl çözüleceği yine felsefi antropoloji ve insan hakları kavramları bağlamında araştırılacaktır.

Böylece, dördüncü bölümde, başka insanla karşılaşan insanın varlığında meydana gelen değişim, bu değişimin nasıl yorumlandığı ve bu değişimin

sonuçlarının insanda ve başka insan üzerinde yarattığı etkiler, felsefi antropolojinin kavramları ile incelenecektir.

Son olarak beşinci bölümde, insanın başka insan karşısında alabileceği farklı tavırlar üzerinde durulacak ve tüm bunlar insan onuru ve insan hakları kavramı ışığında değerlendirilecektir. Adı geçen filozoflardan hangisinin başka insan tasarımının insan onurunu daha çok koruduğu, felsefi antropolojinin insana bakışına benzer özellikleri daha çok taşıdığı ve böylece insana insanca bir yaşamın olanaklarının aılmasında yardımcı olduğu belirlenecektir.

1. BÖLÜM

İNSANA VE BAŞKA İNSANA ANTROPOLOJİ İLE BAKMAK

“Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” (980a) Aristoteles *Metafizik*'in ilk cümlesinde böyle der. Doğası gereği bilmek isteyen insanın en çok bilmek istediği de kendisi yani insandır. “İnsan nedir?” İşte bu soru, felsefe tarihi boyunca en çok sorulan ve cevabı en çok aranan sorulardan biri olmuştur. İnsanın, Delphoi'deki Apollon tapınağının girişinde yazılı bulunan (Kranz, 1995, s. 25) “Gnothi seauton” (Yunanca: γνῶθι σεαυτόν), (Kendini bil) emrini yerine getirip, kendisinin ne olduğunu tam olarak bilmesi, tarihin hiçbir döneminde mümkün olmamıştır ama onun kendini bilme çabası kesintilere uğrayarak da olsa hep devam etmiştir. Tarih boyunca süregelen, insanın neliğine dair bu anlam arayışında, insanın ne olduğuna ve insana hangi özelliği üzerinden yaklaşılması gerektiğine dair çeşitli düşünceler ortaya konulmuştur. Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*'nde, insanın ne olduğuna dair ortaya konan, ama hiçbir şekilde onun ne olduğuna açık ve seçik bir cevap veremeyen çeşitli kuramları şu şekilde özetlemiştir:

Bugün eğitilmiş bir Avrupalıya “insan” denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin (insan) düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın “akıl”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens – logos* burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır... Üçüncüsü

ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir.; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca –her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan– enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır (Scheler, 1998, s. 35).

Scheler’e göre bu üç düşünce arasında birlik yoktur ve bunun sonucunda da birbiriyle hiç ilgisi olmayan doğabilimsel, felsefi ve teolojik olmak üzere üç antropoloji ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle Scheler, bir teolojik, bir felsefi ve bir doğabilimsel antropolojimizin olduğunu ama belirli bir insan tasarımımızın olmadığını söylemektedir (Kuçuradi, 1997, s. 76).

Belirli bir insan tasarımı ortaya koymaya çalışan filozoflar arasında insanın nasıl anlaşılabileceğine dair en temel belirlemelerden birini yapan, Immanuel Kant olmuştur. Kant’ın sorduğu dört soru ve bu sorulara verdiği cevaplar, “kendini bil”meye çalışan insan için en önemli çıkış noktası olarak düşünülebilir. Kant şöyle söylemektedir:

Felsefenin alanı şu sorulara indirgenir.

1. Ne bilebilirim?
2. Ne yapmalıyım?
3. Neyi umabilmeme izin vardır?
4. İnsan nedir?

Birinci soruya metafizik, ikincisine ahlâk felsefesi, üçüncüsüne din, dördüncüsüne ise antropoloji yanıt verir. Ama temelde hepsi antropolojiye indirgenebilir, çünkü ilk üç soru sonucusuyla ilgilidir (aktaran Betül Çotuksöken, 2010, Kant, *Logique*, trad. Guillermit, Vrin, 1965, ss. 25-26).

O halde, Kant'ın perspektifinden yaklaştığımızda, Scheler'in sözünü ettiği eğitilmiş ya da eğitimsiz Avrupalılar, Asyalılar, Amerikalılar ya da dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan sıradan insanlar olarak "insan nedir?" sorusunun yanıtını bulabileceğimiz yer; antropolojidir. İnsan hakkında doğru bilgiye ulaşmanın yolu antropolojidir. Ancak böyle bir antropoloji ne gibi özelliklere sahip olacaktır? Şimdi yanıtlanması gereken soru budur. Nasıl bir antropoloji insan hakkında en doğru bilgiye kavuşmamızı sağlayacaktır?

Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*'nde bugünden geriye doğru felsefi bilginin tarihine bakıldığında, ürünü doğru bilgiler olan üç ana yaklaşımdan söz edilebileceğini, bunların da: gnosiolojik, ontolojik ve antropolojik yaklaşımlar olduğunu belirterek (Kuçuradi, 2003, s. 19) antropolojik bakışın özelliğiyle ilgili olarak bazı saptamalar yapar:

Bir insan veya kişi fenomenini, bir insan etkinliğini veya ürününü obje edindiğimizde ise, onu, yaşayan insanla çeşitli bağlantıları içinde ele almak, ona antropolojik bir yaklaşım olur. Bu yol, ontolojik temellere dayanan antropolojinin felsefeye açtığı bir imkândır (A.g.y., s. 20).

İnsan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik-antropolojik yol elverişli bir yoldur. İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır (A.g.y., s. 22).

O halde, insana antropolojik açıdan yaklaşmaya çalıştığımızda, insan hakkında en doğru bilgiye ulaşmamızı sağlayacak olan antropoloji, felsefi antropolojidir. Annemarie Pieper *Etiğe Giriş* adlı çalışmasında, Yunanca anthropos/insan ve logos/öğreti sözcüklerinin birleşiminden oluşan antropolojinin ne

olduğunu C. Günzler'e ait, *Anthropologische und ethische Dimensionen der Schul*'den aktarır:

İnsan varlığının (insan olmanın) bütün tarihsel dönüşümlerinin önünde yer alan doğal, değişmez karakteristik özellikleri felsefi antropolojinin dayanağını ve çıkış noktasını belirler; antropoloji bu dayanakları yönüyle her zaman insanı açıklayan bir doğa felsefesidir; yani doğal-tarihsel değişmelerden önce gelen ve tarihsel-kültürel alanın içinde eriyip yok olmayan(ın felsefesi) belli tarihsel somutlaştırmaların oluşturduğu dönüşümlerin içindeki asli olan, öz olanın değişmeden kalmasıdır konu. Bundan dolayı antropolojinin insan gelişiminin nasıl sürüp gideceğine ilişkin geleceğe yönelik tasarımları da yoktur; antropoloji norm koyucu değildir, süreçleri işleten pratik bir bilim de değildir, aksine fenomenolojik bir titizlikle insanın tüm nesnel hallerini betimleyecek ve birbiriyle ilişkilendirecek kuramsal bir bilimdir (Pieper, 1999, s. 67).

Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*'nde, antropolojiyi, felsefi antropoloji olarak ele alıp, belirli bir insan tasarımı ortaya koymakta, insanı ve insan problemlerini, Günzler'in sözünü ettiği “fenomenolojik bir titizlikle” inceleyerek, insana ve insan problemlerine felsefi antropoloji ile bakmanın yolunu göstermektedir. Bunu yaparken kavram analizlerinden değil, insanın yapı özelliklerinden hareket etmekte, yani ontolojik, antropolojik bir yol izlemektedir.

Mengüşoğlu, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler” isimli makalesinde, antropolojinin ne olduğunu şu şekilde anlatır:

İnsan bir bütün olarak ele alındığı zamandır ki antropolojinin işi başlar; ve antropoloji, psikolojinin veya insanı tetkik eden herhangi bir ilmin yerine geçecek (Ersatz) bir ilim de değildir; o yepyeni felsefi bir ilimdir. Onun vazifesi, insan fenomen ve başarılarını

tespit ve tahlil etmek, buradaki problemleri araştırmaktır; onun gayesi ise, insana, onun başarılar ve fenomenler bütününe yeni bir ışık getirmektir (Mengüşoğlu, 1997, s. 6).

Mengüşoğlu, antropolojinin ne olduğuna ilişkin belirlemelerini *İnsan*

Felsefesi'nde ayrıntılandırmıştır:

Halbuki antropoloji insanı insan olarak kavramak istiyor. Bu tamamıyla başka bir tavır, antropolojiyi öteki denemelerden ayırt eden başka bir görüş gerektirir. Antropoloji buna, yani insanı insan olarak kavramaya, ancak insanı ontik, somut bir bütün olarak ele alırsa ulaşabilir. İnsanı somut bir bütün olarak incelemek demek, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi "varlık koşulları" ile birlikte kavramak demektir; yani bu kitapta yaptığımız gibi, insanı bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir. Bütün bunlar, yapılan çözümlene ve betimlemelerde ortaya çıktığı gibi, temelini insanın biyopsişik bütünlüğünde bulurlar. Çünkü biz hayatta insanla somut bir bütün olarak karşılaşıyoruz. İşte antropolojinin attığı ilk adımından beri insanın ontik olarak bölünmeyen bütünlüğü üzerinde durmasının nedeni budur (Mengüşoğlu, 1988, s. 229).

Bütün sorunun insanı insan olarak kavramak olduğu yerde Mengüşoğlu'nun çözümlü, felsefi antropolojidir. Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin ödevinin, insan gruplarını değil, yalnız insana has olandan hareket ederek, bütün insanlarda, nerede insan varsa orada, karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemek olduğunu belirtir (A.g.y., s. 31). Mengüşoğlu, felsefi antropolojiyi, insanın kendi kendisini araştırma konusu yaptığı özel bir felsefe dalı olarak belirler:

Yüzyıllardan beri bilim ve felsefe ile uğraşan, her alanda inceden inceye araştırmalar yapan insan, kendisini unutmuşa benziyordu. İnsan ilk kez çağımızda kendisine, kendi

problemi ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma alanı yapmıştır. Biz felsefenin bu dalına “felsefi antropoloji” diyoruz (Mengüşoğlu, 1988, s. 13).

Sevgi İyi, Mengüşoğlu'nun antropolojisinin özelliğine ilişkin şu ana noktaları sıptar: Bu antropoloji ontolojik temellere dayalıdır, kavramlardan değil, insanın “varlık alanlarından” –insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan “şeyler”den– ve “varlık-öğelerinden” –doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyopsişik varlığından– hareket eder. Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının anlamı da budur (aktaran Sevgi İyi, 2006, s. 86). İyi, bu antropolojinin, bilimin bulgularını da dikkate alan bir tutumla insanın somut bütünlüğüne yönelerek konusuna yaklaştığı ve indirgemeci olmadığı için, insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopuk olmadığını belirtir (A.g.y., s. 86).

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, insanı varlık bütünlüğü içinde ele alırken, ona ait çeşitli fenomenleri ortaya koymaktadır:

Felsefi antropolojinin hareket noktası sade ve naivdir; çünkü o, herhangi bir teoriye dayanmadan da tespit edilebilecek olan, basit insan fenomenlerinden ve insan başarılarından hareket eder. Bu insan fenomenleri ve başarıları, temellerini, ne sadece psişik, ne de biyolojik olan, insanın konkret varlığında, konkret bütünlüğünde, yani insanın bio-psişik varlığında bulurlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 4).

Ontolojik temellere dayalı felsefi antropolojinin tahlil ve tasvir ettiği insan fenomenleri şunlardır: 1. Bilen bir varlık olarak insan. 2. Aktiv bir varlık olarak insan 3. Kıymetleri duyan ve tavır takınan bir varlık olarak insan. 4. Önceden gören, önceden tayin eden bir varlık olarak insan. 5. İsteyen ve hür olan bir varlık olarak insan. 6. Kendisini bir şeye hasreden, seven bir varlık olarak insan. 7. Eğitilebilen ve eğiten bir varlık olarak insan.

8. İdeleştiren bir varlık olarak insan. 9. Kendisini bir şeye veren bir varlık olarak insan. 10. Seven bir varlık olarak insan. 11. Tarihi bir varlık olarak insan. 12. Sanat ve tekniğin yaratıcısı olarak insan. 13. Sosyal bir varlık olarak insan. 14. Disharmonik bir varlık olarak insan. 15. Çalışan bir varlık olarak insan. 16. Bio-psişik bir varlık olarak insan, vs (A.g.y., s. 4).

İnsan, Mengüsoğlu'ya göre; ancak, insana özgü bu fenomenler aracılığıyla anlaşılabilir ve bilinebilir.

1. 1. Başka İnsanı Bilme Çabası

Sıra “başka insan”a geldiğinde yani kendini bilmeye çalışan insan, başka insanlarla karşılaştığında, hem karşılaştığı başka insanı hem de bu başka insan üzerinden kendini yeniden bilmeye çalışacaktır. “Kendini bil” buyruğu, başka insanlara yansıtıldığında, kendini bilme isteğinin yanı sıra başka insanları da bilme isteği ortaya çıkacaktır. Bu kez “Başkasını bil” ile karşı karşıya kalınacaktır. Tarihin başlangıcından itibaren kendini bilmeye çalışan insan, bu çabayla eş zamanlı olarak, dünyada tek başına olmadığını, kendine benzer ya da benzemez insanlarla birlikte olduğunu fark ettiği andan itibaren, o insanları da bilmeye ve anlamaya çalışmıştır.

Başka insan, bizden ne kadar başka olursa olsun, her şeyden önce bizim gibi bir insandır ve onun ne olduğunu anlamanın yolu –hiç kuşkusuz– önce insanın ne olduğunu anlamaktan geçecektir. Kant’ın dört sorusunu başkası karşısındaki kendimize yönelttiğimizde, yeni sorularımız şunlar olacaktır: 1) Başkası hakkında ne bilebilirim?, 2) Başkası karşısında ne yapmalıyım?, 3) Başkasıyla ilgili neyi umabilmeme izin vardır? ve 4) Başkası nedir? Tüm bu sorulara cevap verecek olan da yine antropolojidir.

Dolayısıyla, hem insanın, hem de “başka insanın” ne olduğuna dair sorular, insanın neliğine yönelik arayışlar, Kant’ın dört soruya ortak olarak verdiği yanıtta; yani antropolojide ve Kant’tan daha sonraları da Takiyettin Mengüşoğlu’nun ortaya koyduğu felsefi antropolojide şekillenmiştir. Konuya Betül Çotuksöken’in varolanla ilgili belirlemeleri üzerinden yaklaşacak olduğumuzda, antropolojinin doğum noktasının şu şekilde açıklandığını görüyoruz:

Varolan üç alanda –üç varolma alanında– kendini sunar: dışdünyada, düşünmede, dilde. Düşünmede ve dilde varolan, insandan dolayı ancak söz konusudur. İnsanla birlikte derken burada şu anlatılmak istenmektedir: Düşünme ve dil insanla birlikte varlık kazanmaktadır; düşünmede varolanlar (kavramlar, tasarımlar, ideler, imgeler) dile döküldüğü, dile getirildikleri takdirde, başka insanları etkileyen —etkileyebilme niteliğini içinde taşıyan— bir varolan olarak artık kendi başınaymış gibi belirirler (Çotuksöken, 2000, s. 30).

Çotuksöken, *Varlık Felsefesinde Yeni Bir Açılım: Antropontoloji* isimli makalesinde: “varolanın varlığı temelden insan varoluşuna bağlıdır; başka bir deyişle düşünmeye ve dile bağlıdır. Bu, antropontolojinin doğum noktasıdır.” demektedir ve antropolojiyle ontolojinin iç içeliğini ifade etmek için antropontoloji terimini kullanmaktadır. Çotuksöken’e göre düşünmenin ve dilin edimselliğinde ancak bilinen, anlam yüklenen her tek nesne ve nesne ilişkilerine ait tasarımlar, antropolojik ve aynı zamanda da tarihsel özneye birlikte açıklık kazanabilirler. Antropolojik ontoloji aynı zamanda felsefi antropolojinin temel bileşeni olmakla kalmayıp, bütünüyle felsefi söylem oluşturmanın temel dayanağı olmuştur/olmak zorundadır denebilir (Çotuksöken, 2002, s. 24).

Çotuksöken'in sözünü ettiği antropontoloji, varlığı ve varolanı insana bağlar, varolana yönelmenin temeline insan varoluşunu koyar ve ontolojik antropolojiyi, antropolojik ontolojiye çevirir (Çotuksöken, 2010, s. 44). *Varlığın düşünme ve dil bağlamında belirginliğini kazanması, varlığı, varolanı ister istemez insana bağlamaktadır. Bu yaklaşıma göre varolanın bilgisi, insan temellidir ve ontoloji artık antropontolojidir.*² Çotuksöken, insanın varlık yapısı, özellikleri ve olanakları konusunda sahip olunan bilginin insan haklarını koruyabilmenin en önemli koşullarından biri olduğunu söylerken, bu bilgiye “antropontoloji” adını vermekte ve antropolojinin felsefi antropolojiyle bağına şu şekilde özetlemektedir:

Antropontolojiye göre her varolan, insanın bilme edimleri çerçevesinde, bilme edimlerine konu olmasıyla varoluşuna kavuşur. İnsan ayrıca bu bağlamda bir olanaklar varlığı olarak, açık varlık olarak değerlendirilir. İçerdiği bu savlarla, antropontoloji, ontolojik ve fenomenolojik temelli antropolojiyle tam bir uyum içindedir (A.g.y., s. 44).

İnsana, ontolojik temellere dayanarak yaklaşan felsefi antropoloji ya da antropolojik temelli bir ontoloji olan antropontoloji üzerinden yaklaştığımızda yanıtlanması gereken bir soru da şudur: Eğer varolanın bilgisi, insan temelli ise, insan kendi varlıksal özelliklerinden hareketle kendini veya başkasını biliyorsa, o halde bu insan nasıl bir varlıktır? Betül Çotuksöken'in ontoloji ve antropolojiyle bağlantısı içinde ortaya koyduğu insan, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisindeki insandır. Şöyle ki:

² Betül Çotuksöken, *Varlık Felsefesinde Yeni Bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi)*, “Felsefe Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi”, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-İstanbul Marmara Eğitim Vakfı (İMEV), 04.04.2009, <http://akademik.maltepe.edu.tr/~betulc/>

İnsan biyopsişik bir varlıktır; yani insanın bir “bios”u bir de “psyche”si vardır; fakat insanın biosu ile psychesi arasındaki bağıllık bir eklenti değil, bir bütündür, yani insanın varlığı bios+psyche gibi iki ögenin birbirlerine eklenmesiyle oluşan bir toplam değil, tersine birbirinden ayrılamayan bir bütündür. Biz günlük hayatta bu bütünü fenomen olarak karşılaşmaktayız (Mengüşoğlu, 1988, s. 220).

Başka insan da, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir bütündür ve ona dair bilgimiz de antropolojiktir; yani, insan temellidir. Ona karşı çeşitli şekillerde davranmak ve eylemek mümkündür. Felsefi antropolojiye göre, başkası karşısında ne yapacağımıza, ona yönelik yapıp-etmelerimizin ne olacağına, sahip olduğumuz değer duygusuyla bağlantılı olarak karar veririz. *Bundan dolayı yapıp-etmeler, amaçlar, hedefler, değerler, insanın hak ve haksızlık, dünya, doğa ve kendisi hakkındaki görüşleri, dinsel inançlar, bilgi gibi faktörler tarafından yönetilirler* (A.g.y., s. 142).

1. 2. Felsefi Antropolojiye Göre İnsan ve Değerler

Felsefi antropolojide insanın neliği, onun bazı varlıksal özellikleri ile açıklanmaktadır. Takiyettin Mengüşoğlu, nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsa, orada da karşılaştığını söylediği ve “insanın varlık koşulları” adını verdiği fenomenleri sıralar:

Bu fenomenler insanın bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takıman, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyorlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 13).

Mengüšođlu'nun sıraladığı bu fenomenlerin her biri, insanın nelığını anlamak için son derece önemlidir. Ancak bu fenomenler arasında biri vardır ki, insanın bir başka insana karşı davranışının belirlenmesinde büyük oranda rol oynamaktadır. İnsana ait bu fenomen, insanın “değerlerin sesini duyan” bir varlık olmasıdır. Dođan Özlem, “Takiyettin Mengüšođlu'nda İnsan Kavramı”nda, Mengüšođlu'nun felsefi antropolojisinde esas olanın, değerleri duyan ve bu değerleri yaşamında yönlendirici kılan niteliğiyle insanı kavramak olduğunu belirtir (Özlem, 1997, s. 12). Deđerleri düşünen, duyan ve yaşamını bunlar doğrultusunda sürdüren varlık olma, insanın bir niteliğidir. Bu niteliklere sahip bir insan, başka insanlar arasında yaşamaktadır ve sahip olduğu değerler, onun başka insana davranışını etkilemektedir:

Yapıp eden bir varlık olarak insan monadik değildir; o tüm yapıp-etmelerini bir ortaklaşalık ortamında, bir öznelerarasılık zemininde gerçekleştirir. Yapıp-eden varlık olarak insan daima bir “Sittlichkeit” alanı içindedir ve bilindiği gibi “Sittlichkeit” Almandada ahlâksallık ve toplumsallığı birlikte ifade eden bir terimdir. Böyle görüldüğünde Mengüšođlu'nun felsefi antropolojisi her türlü bireyci etiğin bir eleştirisini içerir (Özlem, 1997, s. 14).

İnsanı, varlık özellikleri felsefi antropoloji tarafından belirlenmiş böyle bir insan olarak ele aldığımızda, kendinde taşıdığı bir varlık özelliğinden dolayı değerlerin sesini duyan bu insan, başka insanla karşılaştığında, başka insana da sahip olduğu ve sesini duyduğu değerlere göre davranacaktır. Sahip olduğu değerler, onun kendi değerini ve başka insana verdiği değeri belirlemede yönlendirici olacaktır. Annemarie Pieper da, değeri duyumsamanın değeri hem bizzat kendinde, nasılsa öyle, hem de diğer değerlerle ilişkili olarak kavramak demek olduğunu, değerler arasındaki niteliksel farklardan bir değerler hiyerarşisi ortaya çıktığını ve bunun da

hangi değerlere tek tek durumlarda öncelik verileceğini ya da hangilerinin sonraya bırakılacağını söylediğini belirtir (Pieper, 1999, s. 212). Bir insanın değerler hiyerarşisinin nasıl olduğu onun ve başkalarının yaşamını etkileyecektir.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde, değerleri düşünen, duyan ve yaşamını bunlar doğrutusunda sürdüren varlık olma, insanın bir niteliğidir. Ona göre, insanın somut bütünlüğüne, naiv ve fenomenolojik olarak yönelindiğinde, değerlerin özel bir varlık sferinde, Hartmann'ın "ideal varlık sferi" adını verdiği bir sferde yer aldığı, insanın bu değerleri duyan ve onları edimselleştirmeye çalışan bir varlık olduğu açıkça görünmektedir (Özlem, 1997, s. 15).

Felsefi antropolojide, insanın değerlerle kurduğu bağ, onun tüm eylemlerinde belirleyici olmakta, böylece onun ve çevresindekilerin yaşamını etkilemektedir. Mengüşoğlu, antropolojik değer kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

... insanın yapıp etmelerini gerçekleştirmesi, onun değerleri duyan bir varlık olmasına bağlıdır. Eğer insan böyle bir yeteneğe sahip olmasaydı, o zaman onun içinde bulunduğu durumlar, karşılaştığı olaylar arasında bocalaması, sallantıda kalması gerekirdi; böylece insan hayatı rastlantılara terk edilmiş olurdu. Fakat akış içinde bulunan insan hayatı, insan hayatının eylemleri rastlantılara terk edilemez; hayat ancak yönü belli olan yapıp-etmelere, bunlar için gerekli olan kararlara dayanır, yoksa insanın yaşamasına olanak kalmaz; insanın içinde bulunduğu durumlar onu silip süpürürler. İnsan şöyle veya böyle de olsa hareket etmek için karar vermek zorundadır. Her karar, gelmekte olanla ilgilidir. İnsan, içinde bulunduğu sonsuz durumların hakkından gelebilecek bir güce sahip değildir, amaçlarını, hedeflerini, planlarını bir defada gerçekleştiremez. O halde insan bu durumların içinden nasıl sıyrılabilir, onlarla nasıl başa çıkabilir, nasıl hesaplaşabilir? Bunun için insanın gerçekleştirilmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir

“organ”a gereksinmesi vardır. Eylemlerin bir düzeni, bir sıralanması, ancak insan bir “değer organı”na, bir “değer-duygusu”na sahipse olasıdır. İnsan ancak bir “değer organı”na, bir “değer-duygusu”na dayanarak, araç arayarak ve seçerek hareket etmek istediklerini gerçekleştirebilir (Mengüşoğlu, 1988, s. 97).

Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropoloji*'de, “*Değerler insanın yapıp etmelerine egemendirler; yapıp etmelerini yönetirler. Değerler bir varlık-tarzıdır*” demektedir (aktaran İnam, 1997, s. 35). İnsanın yapıp etmelerine böylesine egemen olan ve yapıp etmelerini determine eden değerler, felsefi antropoloji bakımından üç grupta incelenmektedir. Bunlar; yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerleridir. Yüksek değerler şöyle ifade edilir:

Yüksek değerler grubuna sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerler girer (Mengüşoğlu, 1988, s. 102).

Yüksek değerler ve bunlara dayanan yapıp-etmeler insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğramazlar. Verilen sözü tutmak, dürüst olmak, güvenilir bir insan olmak, doğru ve haklı olmak her insan için, her ulus için, her kültür çevresi için aynı anlamı taşır (A.g.y., s. 109).

İkinci değer grubunu oluşturan, araç değerler ise şu şekildedir:

Araç değerler grubuna ise ilgi ve çıkarın değerleri, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital değerlerle her türlü maddesel değerler ve benzerleri girerler (A.g.y., s. 102).

Bu değer-grubuna çıkar, yarar değerleri, ilgi sferinin değerleri, her türlü maddesel varlık değerleri, ekonomik, teknik ve benzeri gibi değerler girerler. Bu değer grubunun

hayatta çok önemli ve geniş bir yeri vardır; çünkü insan hayatı bu değerlerin gerçekleştirilmesine dayanır; fakat bu gerçekleştirimin yüksek değerleri kenara iten, onlara karşı çıkan bir gerçekleştirme olması gerekmez (A.g.y., s. 104).

Üçüncü değer grubu ise modanın, zevkin, alışkanlığın değerleri, temelini toplumun sosyal yapısında, ulusların geleneklerinde bulan değerler, davranış, görgü kuralları, zamanla otomatlaşan eylemleri yöneten değerler, sorumsuz-sfer ve benzerleri gibi değerleri içermektedir (A.g.y., s. 102).

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisine göre, ikinci grup değerler yani araç değerler, genel olarak kendi alanının sınırları içinde kalmaz; birinci değer grubunun yapıp-etmelerine karışır. Birinci değer grubunun yapıp-etmelerini yönetmeye çalışır (A.g.y., s. 105). Araç değerlerin en önemli özelliğinin, her şeyi hesabetme olduğunu belirten Mengüşoğlu, araç değerlerle bağlantısı içinde “çıkar çerçileri” ismini verdiği insanlardan söz eder ve böyle kimselerin kendi küçük çıkarlarını, çıkarıcılarını düşünen ve daima bunlar üzerinde duran, onları gözden kaçırmayan kimseler olduğunu belirtir (A.g.y., s. 104). Araç değerler ve yüksek değerler arasındaki farklar ve araç değerlerle veya yüksek değerlerle hareket etmenin yaratacağı sonuçlar şöyle ortaya konulmaktadır:

Araç değerler grubunun bir başka önemli niteliği de, onun çeşitli kavgaların, hesaplaşmaların, sert çatışmaların, yarışmaların olup-bittiği bir alan olmasıdır... Halbuki yüksek değerler alanında bu gibi kavgalar, hesaplaşmalar, yarışmalar olası değildir. Her insan istediği kadar dürüst olabilir; istediği kadar bir şeyi içten sevebilir; istediği, gücü yettiği kadar kendisini bir bilgiye, bir bilime, bir sanata, herhangi bir işe verebilir (A.g.y., s. 105).

Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi*'nin “Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan” adlı bölümünde, her iki değer grubu arasındaki farkı gösteren, geçerlikteki genel bir kuraldan söz etmektedir: “*Yüksek değerler insanları birleştirir; araç değerler ise insanları birbirinden ayırır; birbiriyle kavga ettirir; çatıştırır, dışmanlıklara sürükleyebilir*” (A.g.y., s. 109).

Öyleyse felsefi antropolojiye göre, insanların birbirleriyle dışman olmamak, benzerliklerini unutmamak, ayırmıcılığın tuzağına dışmemek için sahip olmaları gereken değerler, yüksek değerlerdir. Yapılması gereken, yüksek değerlerin araç değerlerin buyruğuna girmemesi için çaba göstermektir:

Ancak bu değer gruplarından birisinin, ötekisinin emrine girmemesine çaba gösterilmelidir; özellikle yüksek değerlerin ikinci grup değerlerin buyruğuna girmemesine, onlara sadece bir araç olarak hizmet etmemesine çalışılabilir. Real hayatta araç değerlerin yüksek değerlerin buyruğu altına girmesiyle pek karşılaşılmaz; ama yüksek değerlerin, araç değerlerin buyruğuna girmesi kolayca olup bitmektedir (A.g.y., s. 109).

Eğer insan kendi değerini ve dünyadaki yerini kaybetmek istemiyorsa, değerli olana, soylu olana, anlamlı olana ulaşmaya çalışmalıdır, çünkü anlam ve değer olmadan insanın yaşaması mümkün değildir (A.g.y., s. 106).

Yaşamasının, insanca yaşamasının mümkün olması için, insanın kaybetmemesi gereken, dünyadaki yeri, kendi değeridir. O halde insanın, bazı durumlar karşısında –değerli ve soylu olana ulaşılmadığında– kaybettiği, hem kendinde hem başka insanlarda bulunan bu varlık özelliği, yani değeri nedir?

1. 3. İnsanın Değeri, Onuru ve İnsan Hakları

İoanna Kuçuradi, Mengüşoğlu'nun belirlediği fenomenlerden hareketle, önce insanın olanaklarının bilgisine varmış, daha sonra da bu olanakların taşıyıcısı olarak insanın değerine ve bu değerink farkındalığına, yani insan onuru kavramına ulaşmıştır.

İoanna Kuçuradi, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*'nde, "Felsefe ve İnsan Hakları" başlıklı yazısında insanın değerinin ne olduğunu şu şekilde açıklar:

'İnsanın değeri' derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar "insanın değerini" ya da "onurunu" oluşturur (Kuçuradi, 1996, s. 49).

Felsefi antropolojinin yaptığı ayrımı göz önüne alarak düşündüğümüzde, açıkça görebiliyoruz ki –insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa değişmeyen– yüksek değerlerin, araç değerlerin –ilgi ve çıkarın değerleri, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital değerlerle her türlü maddesel değerler ve benzerleri– buyruğuna girmesi durumunda kaybedilecek olan, Kuçuradi'nin tanımladığı şekliyle "insan onuru"dur. İnsan, kendinde ve başkasında bu onuru korumadığı ve kaybettiği takdirde, savaşların, çıkar çatışmalarının, acıların, insan hakları ihlallerinin ortasına sürüklenecektir.

Felsefi antropolojinin sorusu: "Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik

olmayan nedir?” (Mengüsoğlu, 1988, s. 32) biçiminde belirlenmiştir. İnsana ve başka insana felsefi antropoloji ile bakıldığında, insan onurunun, bütün insanlara özgü, bütün insanlarda ağır basan, önemli olan ve onlarda hiçbir zaman eksik olmayan bir varlık özelliği olarak ortaya çıktığı açıkça görölmektedir. Bütün insanlarda bulunan bu varlık özelliğinden, yani insanın onurlu olmasından dolayı “*insan hayatı rastlantılara bırakılamayacak kadar değerlidir*” (Mengüsoğlu, 1988, s. 97).

İoanna Kuçuradi, insan onurunun, insanın nesnel değerinin öznel karşılığı olduğunu ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluştuğunu belirtir (Kuçuradi, 2007, s. 73).

Bu bilgi, ona sahip olanlar için, doğal ve rastlantsal özellikleri ne olursa olsun, başka insanlara hatta bu değer farkında olmayanlara da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılıyor. Bir kişinin her şeyden önce bir insan olduğunun bilincine varmasını, tek ortak kimliğimiz olan insan kimliğimizin farkına varmasını sağlayan da bu bilgidir (Kuçuradi, 2007, s. 73).

İnsan hakkındaki doğru bilginin, başka insanlar söz konusu olduğunda ne kadar etkili olduğuna ilişkin Harun Tepe'nin aşağıdaki belirlemesi de dikkat çekicidir:

Kendi ortak kimliğimizin, insan olarak değerlerimizin farkında olmaksızın diğer insanları insan olarak görmeyi ve onlara insan gibi davranmayı başaramayız... Ancak kendisindeki insan olmanın farkına varan kişiler başkalarındaki insan olmayı görebilir ve bu

imgeye dayalı olarak eyleyebilir, yani insanı görerak, insanı kendinde bir amaç olarak görerak eyleyebilir (Tepe, 2006, s. 32).

İnsana antropolojik yaklaşım, onun varlık özelliklerini bilmeyi ve ona bu özelliklerine göre davranmayı, insanla ilgili her durumda bu özellikleri göz önüne almayı gerektirmektedir. Değer duygusuna sahip olmak insanın bir varlık özelliği olarak ortadadır. Öyle ki insanın adeta bir “değer organı” vardır. Bir insanın sahip olduğu değer, onun bütün yapıp etmelerini, dolayısıyla başka insan karşısındaki yapıp etmelerini ve ona karşı davranışını da etkileyecektir. İnsan onuru da bütün insanların sahip olduğu bir diğer varlık özelliğidir. Bu varlık özelliğinin korunması, insanın bir başka varlık özelliğine; onun değerleri duyan varlık olmasına bağlıdır. Değerlerin duyulduğu, yüksek değerlerin araç değerlere hakim olduğu yerde, insan onuru korunacak, herhangi bir insan, insanın değerini, ne kendinde ne de başka insanlarda hiçbir zaman unutmayacaktır.

İnsanın değerli bir varlık olması, korunması gereken bir insan onuruna sahip olması ve insan hakları kavramı arasında sıkı bir ilişki vardır. İoanna Kuçuradi, insan haklarının türetildiği öncüllerden birinin insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu söylemekte ve insan hakları kavramı ile insan onuru arasında bağlantı kurmaktadır. *İnsan ve Değerleri*'nde bu bağlantıyı şu sözleriyle açıklamaktadır:

‘İnsanın değeri’ derken kastedilen, insanın, cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir. Dünyaya gelen her kişinin yaşama, beslenme, eğitime hakkı, dokunulmazlığı, kısaca çeşitli uluslararası bildirilerde ve anayasalarda birçoğu “insan hakları” adı altında

toplanan –ama her gün binlerce defa çiğnenen– haklar temellerini insanın değerinde bulurlar (Kuçuradi, 2003, s. 40).

Felsefi antropolojik bilgiyle farkına varılan insan onurunun bilgisinin, insan haklarıyla bağlantısını Betül Çotuksöken de şu belirlemeleriyle dile getirmektedir:

İnsan hakları kavramı, dayanağını, insanlararası ilişkilerin değerlendirilmesi, yorumlanması sürecinde yaşanan “olgunluktan” almaktadır. İnsan hakları kavramı ve düşüncesi edinilen deneyimlerin “yeniden okunması”yla varılan bir sonuçtur. Çünkü yaşananlar, yaşananlardan alınan dersler, insanları sonunda, “insanın değerinin bilgisine” götürmüştür. Öyleyse insan hakları kavramının dayanağının, insanın değerine ilişkin bilgi ve bilinç olduğunu söyleyebiliriz (Çotuksöken, 2003, s. 1).

O halde, insan hakları, her gün, dünyanın dört bir yanında çiğneniyorsa ve insanlar insan onuruna lâıyk yaşamıyor, yaşayamıyorsa bunun en önemli nedeni, insanların, insanın değerinin bilgisine, yani insanın onurlu bir varlık olduğu bilgisine ve bilincine sahip olmamasıdır.

İnsan onurunun, –insanın değerinin bilgisinin– insan hakları ile ilişkisine hukuk açısından yaklaşacak olduğumuzda, aralarında ne kadar sıkı bir ilişki olduğunu Oktay Uygun’un belirlemelerinde de görebiliriz:

Genel olarak ifade etmek gerekirse, insan hakları insanın değerini koruyan haklardır. Buradaki “insanın değeri” kavramı, her koşulda saygıyı hak eden bir insani özü ifade eder. Hukukçular insanın değeri veya insani öz kavramları yerine, daha çok, tüm insanların sahip olduğu temel bir özellik olarak “insan onuru” kavramını kullanır. Özdeş olmasa bile, birbirine oldukça yakın anlama sahip bu kavramlar ile vurgulanmak istenen şudur: Tüm insanlar onur bakımından eşittir. Çünkü dil, din, ırk, cinsiyet, zenginlik gibi

farklılıkların ötesinde, insanlar yalnızca kendi türüne özgü bazı temel niteliklere sahiptir. Sahip olduğumuzu düşündüğümüz bu özelliklerden hareketle, her koşulda uyulması gereken bazı ahlaki ödevlere ulaşırız. Bu ahlaki ödevlerin özü, bizi “insan” yapan ve evrensel olarak sahip olduğumuzu düşündüğümüz temel niteliklerimizin (bir anlamda insan doğasının) her koşulda korunmasıdır. İşte insan hakları, aslında, bu ödevi somutlaştıran araçlardır. Söz konusu ödev düşünürler tarafından önce ahlaki bir yükümlülük olarak temellendirilmiş, giderek hukuki güvence altına alınarak temel hukuk normlarına dönüştürülmüştür. 20. yüzyılın ortalarından itibaren sayıları hızla çoğalan hak ve özgürlüklere ilişkin uluslararası sözleşmelerle, bugün insan onurunu korumayı amaçlayan insan hakları uluslararası hukukun çok önemli bir parçası haline gelmiştir.³

Uygun’un belirttiği gibi “her koşulda saygıyı hak eden bir insani öze sahip olan” insana –başka insana– felsefi antropolojiyle yaklaşıldığında ise, insan onuru, insanın en temel varlık özelliklerinden biri olarak ortaya çıkmakta ve böylece her insanın, –dolayısıyla bizden farklı olan başka insanın da– değeri apaçık ortaya çıkmaktadır.

İnsan onurunun her insanda bulunduğu bilgisine sahip olunmadığında, bize benzemeyen, bizden başka olan insanların, bizim kadar değerli olmadığını düşünmek, onların bizden başka oluşlarına dayanarak ayrımcılığın tuzağına düşmek ve dolayısıyla insan haklarını ihlal etmek kolaylaşacaktır. Betül Çotuksöken, “Ayrımcılık ve Ötekileştirme Üzerine”⁴ isimli makalesinde varolanın değişir nitelikler toplamı olduğunu belirtir. Varolanlar arasında ayrımlar olduğunu, varolanların söz konusu ayrımların toplamı olma özelliğini taşıdığını vurgulayarak, *ayrımların ne zaman ayrımların temeli olma özelliğini taşıdığını sorar*. İnsan onurunun dikkate alınmadığı ve değerler

³ 24 Haziran 2009 tarihinde Maltepe Üniversitesi’nde düzenlenen *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek: Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar* konulu seminerde sunulan bildiri metni.

⁴ Betül Çotuksöken, “Ayrımcılık ve Ötekileştirme Üzerine”, 03.08.2010 tarihli *Radikal* gazetesi, <http://www.betulcotuksoken.com/ayrimcilik-ve-otekilestirme-uzerine/>

hierarchyisinde yüksek değerlerin ön saflarda yer almadığı durumlarda Çotuksöken'in dikkatimizi çektiğı gibi ayrımlar, ayrımların temeli olma özelliğine sahip olacaktır.

Oysa bir insanın eylemlerini felsefi antropolojinin açıkladığı yüksek değerler yönlendiriyorsa, böyle bir insan, insanın değerinin de farkında olacak ve insanlara bu değere uygun davranacak, ayrımları ayrımların temeli yapmayacaktır. Bu halde, yani insanların çoğunun yüksek değerlerle hareket ettiği, yüksek değerlerin araç değerler uğruna harcanmadığı bir durumda ise insanın değeri korunacak ve dünya daha çok sayıda insanın insanca yaşadığı, ayrımcılığın tuzağına düşülmeyen, insanların haklarının korunduğı ve geliştirildiğı bir yer haline gelecektir.

Felsefi antropolojinin insanları birleştiren yüksek değerleriyle, insan hakları düşüncesinin bağlantısını, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin giriş bölümünde açık bir şekilde görebiliriz. Bildirgenin giriş bölümünde insan haklarını göz ardı etmenin ve hor görmenin, insanlığın vicdanında infial uyandıran barbarca eylemlere yol açtığından söz edilmektedir.⁵ Felsefi antropoloji perspektifinden ele aldığımızda, böyle eylemlerin nedeninin insanların araç değerler doğrultusunda hareket etmesi olduğunu görüyoruz. İnsanlığın araç değerleri yüksek değerlere feda ettiği bir dünya sonrasında, insanlığın vicdanında infial uyandıran barbarca eylemleri engellemek için, Çotuksöken'in belirttiğı gibi "*edinilen deneyimler yeniden okunmuş*" (Çotuksöken, 2003, s. 1) ve insanın değerinin korunması için insanları birleştiren ve kişisel çıkarlarından uzaklaştırıp daha yüce amaçlar için bir araya getiren yüksek değerlerin gerekliliğı ortaya çıkmıştır.

⁵ *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, Türkiye İnsan Hakları Vakfı çevirisi, 1998 İnsan Hakları Haftası için Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından bastırılan broşür.

Her ne kadar insana “değer duygusunu dikte edebilecek bir otorite olmasa” da (Mengüsoğlu, 1988, s. 105) görülen o ki, ancak böyle bir değer duygusu olduğu takdirde, insanlar kendilerinin ve başkalarının insan onurunu koruyacak, ayrımcılığın önüne geçerek, insan hakları ihlallerini önleyeceklerdir.

Her tek insanın –bizden farklı olan başka insanın da– değerini görmenin yolu, onun varlık özelliklerini ortaya koyan ontolojik temellere dayalı felsefi antropolojiden hareket etmektir:

Değer yargılarından hareket etmeyen, insanlığı parçalamayan, felsefi antropolojide ağırlık noktası, ulusal-ırksal nitelikleri göstermek üzerinde değil, insana, insanlığa özgü özellikler üzerinde bulunur (Mengüsoğlu, 1988, s. 32).

Ontolojiyi insan temelli kuran antropontolojik açıdan bakıldığında ise, başka insanın başkılığının ve insanlığının ancak düşünme ve dil bağlamında belirginliğini kazanıyor olması, bir varolan olarak başka insanı, insana ve insanın varlıksal özelliklerine bağlamaktadır.⁶ Başka insan, başka insana verilen değer, başka insana karşı takınılan tutum, insan anlayışından bağımsız düşünülemez. Bir insanın taşıdığı değerlerin, alçak ya da yüksek değerler grubuna ait olması, onun başka insana düşünme ve dil bağlamında nasıl bir belirginlik kazandırdığını ve onu nasıl değerlendirdiğini etkileyecektir.

Ioanna Kuçuradi, değerlendirmenin her şeyden önce bir bilgi sorunu ve değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemi olduğunu, doğru ve yanlış

⁶ Betül Çotuksöken, *Varlık Felsefesinde Yeni bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi, “Felsefe Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi”*, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-İstanbul Marmara Eğitim Vakfı (İMEV), 04.04.2009.

değerlendirmeler yapıldığını, doğru değerlendirmelerin, objelerinin değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmeler olduğunu belirtmektedir (Kuçuradi, 1998, s. 15).

O halde, başka insan söz konusu olduğunda doğru değerlendirme nasıl yapılacaktır? Obje olarak başka insanı ele aldığımızda, ancak onun değerinin bilgisini sağlayan bir değerlendirme –felsefi antropoloji temelli bir değerlendirme– doğru değerlendirme olacaktır. Bizi insan onuruna ve bunun sonucunda da her insana, insan onuruna lâyık davranma gerekliliğine ancak böyle bir değerlendirme götürecektir.

Sonraki bölümlerde, başka insanın farklı değerlendirmelerine ve farklı değerlendirmelerin yaratabileceği farklı sonuçlara, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre ve Edmund Husserl'in başka insanla ilgili belirlemelerinin ve değerlendirmelerinin üzerinden yaklaşılabacaktır.

Değerlendirmenin, değerlendirilenin kendi alanı içinde özel durumunu görmek ve göstermek (Kuçuradi, 1998, s. 15) olduğu düşünülerek, adı geçen filozoflarda başka insana dair belirlemeler, felsefi antropolojinin getirdiği kavramlar ve insan onuru açısından değerlendirilecek ve insanın kendi alanı içindeki özel durumunun, yani insan onuruna sahip oluşunun ne oranda görüldüğü ve gösterildiği incelenecektir.

Değerler bir madde olarak, insan pratiği aracılığıyla hayata geçirilmek için insanı göreve çağırır. Değerlerin kendinde, nasılsa öyle olma durumları, aynı zamanda bir geçerli olma, gerekli-olma anlamına gelmektedir ki, bu durumların gerçekleştirilmesi insana kalmıştır (Pieper, 1999, s. 214).

Hayata geçirilmek için insanı göreve çağıran değerlerin, ne oranda hayata geçirildiği, insanın değerinin ne oranda bilindiği, kendini bilmeye çalışan insanın, aynı zamanda başkasını da bilme ve değerlendirme çabasındaki aşamalar, adı geçen filozoflar örneğinde, antropolojik bir bakışla ve insan hakları kavramıyla ilişkisinde ele alınacaktır.

2. BÖLÜM

BAŞKA İNSANLA KARŞILAŞMA VE BAŞKA İNSANI ALGILAMA

Kant'ın insanın neliğine dair sorduğu dört soru aracılığıyla (Ne bilebilirim?, Ne yapmalıyım?, Neyi umabilmeme izin var?, İnsan nedir?) anlamını aradığımız başka insana, neden başka dediğimizi düşünecek olduğumuzda, onunla aramızdaki olası diğer farklar bir yana, sırf onun biz olmayışını, onu başkası olarak nitelendirmemiz için yeterli bulduğumuzu görebiliriz. Başkası ya da öteki, biz olmayan, bizden farklı olan, bir başka insan.

Bir başka insan. Bizim ona baktığımız gibi bize bakan, onun bedenini algıladığımız gibi bizim bedenimizi algılayan, tıpkı bizim gibi bir yüzü olan insan. O, çeşitli fenomenler aracılığıyla, bedeniyle, yüzüyle, bakışıyla varlığını bize duyurup, bizimle aynı varlık düzlemini paylaşıyor olduğunu gösterir. Varolma düzleminde karşımıza çıkan başka insanı yok sayamayız ancak bu “başka insan”ın, “insan”lığını bir kenara bırakıp, “başka”lığına odaklanabiliriz. O zaman, başkası bizim için sadece bir beden, bir algı nesnesi haline gelecektir. O zaman, onunla ortak sahip olduğumuz varlık özelliklerine önem vermediğimiz ve değer duygusuyla hareket etmediğimiz için, onun insan haklarını ihlâl etmek, taşıdığı insan onurunu görmezden gelmek ve o istemese de ona kendi istediğimiz “her şeyi yapabilmek” için bahanemiz olacaktır.

Bir insanın ‘her şey yapılabilir’ ilkesine inanıp, buna göre hareket edebilmesi için, kendisinin bir yüzü olduğunu unutması, kişi olduğunu ve karşısında kişilerin bulunduğunu unutması gerekir; kendi yüzünü silmesi ve insanların yüzünün onun gözlerinde silinmesi gerekir (Kuçuradi, 1997a, s. 15).

2. 1. Levinas’ta Başka İnsan ile İlk Karşılaşma

Levinas, zaman zaman yüzünü gözümüzün önünden sildiğimiz –yüzünü gözümüzden silerken insan onurunu boşverdiğimiz– başka insanı “yüz” aracılığıyla algıladığımızı söyler. Levinas’a göre başka insanın, önce yüzünü algılarız. Başka insan kendini bize yüz olarak gösterir. Başka insan ile ilk karşılaşmada, onun yüzü henüz, Kuçuradi’nin sözünü ettiği silinmiş bir yüz⁷ değil, bizimkine benzer düpedüz bir insan yüzüdür. Levinas başka insanın bu ilk algılanışında dahi sadece bir algı nesnesi olmaktan öte bir şeyler olduğunu söyleyerek, aslında onda silinemeyecek olana, silindiğinde etik sorunlara yol açacak olana dikkati çeker. Levinas’ın silinemeyecek olan diye nitelendirdiği bu özellik, insana dair felsefi antropoloji bilgisiyle ele geçirdiğimiz, kaybedildiği takdirde insanın kendini de yitireceği insan onuruna, insanın değerine işaret etmektedir. Levinas, algının ötesine geçmek ve yüzün gerisindeki anlamı –insana ait en temel özelliği– görmek gerektiğine değinir. “*Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenemeyendir*” der (Levinas, 2003a, s. 326).

Sartre ise başka insanın varoluşunu onun bize bakışı aracılığıyla fark ettiğimizi düşünür. Sartre da Levinas gibi, başkasını ilk algılayışımızdan itibaren

⁷ Ioanna Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, *Silinmiş Yüzler Karşısında*, Eylül 1973’te Varna’da toplanan XV. Dünya Felsefe Kongresi’ne Sanatçının Sorumluluğu konusunda İngilizce olarak sunulmuş bildirinin Türkçe’sinden. İlk yayımlandığı yer: *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, cilt 7, sayı 1-2, Mart-Ekim 1975.

algının ötesinde olan bir şeylerin varlığını kabul eder ve algının bilinçler arasındaki – başka insanla aramızdaki–bir ilişkiye atıfta bulunduğunu belirtir:

Başkası sorunu genelde sanki başkasının keşfedildiği ilk ilişki nesnelmiş gibi, yani başkası sanki önce –doğrudan ya da dolaylı yoldan– bizim algımızda açığa çıkıyormuşçasına ele alınmıştır. Ama bu algı, bizatihi doğası gereği kendisinden başka şeye atıfta bulunduğu ve ne aynı türden görünmelerin-idealizmde masanın ya da iskemlenin algılanışının yaptığı gibi-sonsuz bir dizisine, ne de ilke olarak benim erimim dışında konumlanan yalıtık bir kendiliğe gönderebildiğinden, bu algının özü benim bilincim ile başkasının bilinci arasındaki bir ilk ilişkiye atıfta bulunmak zorundadır. İçerisinde başkasının benimle bağlantıda olduğu ve bana doğrudan doğruya özne olarak verilmiş olması gereken bu ilişki temel münasebettir, benim bizatihi başkası-için varlık tarzıdır (Sartre, 2009, s. 345).

Sartre’ın belirttiği başkasının bilinci ile kendi bilincimiz arasındaki bu ilk ilişki, Levinas’ta başlangıçtan, yüzle ilk karşılaşma anından itibaren, etik bir ilişkidir. Levinas için yüzün, algının ötesinde bir anlamı vardır. Felsefi antropoloji bilgisi ile ve insanın olanaklarını göz önüne alarak düşünecek olduğumuzda; Levinas’a göre yüzün daha baştan itibaren, insanın varlık özelliklerinden biri olan insan onurunu içerdiğini söyleyebiliriz:

Bir şeyin anlamı başka bir şeyle ilişkisinde yatar. Buradaysa, bilakis, yüz kendi başına anlamdır. Sen sensindir. Bu manada, yüzün “görülmediği” söylenebilir. O, düşüncenin kuşatacağı, bir içerik haline gelemeyecek olandır, içerilemeyendir, sizi öteye götürendir. Böylelikle ki yüzün anlamı, onu bir bilginin bağlanağı olan varlıktan çıkarmaktadır. Halbuki görme bir upuygunluk arayışıdır; görme varlığı en üst düzeyde massedendir. Oysa yüzle ilişki en başından beri etikdir. Yüz öldürülemezdir, ya da hiç değilse, anlamı ‘asla öldürmeyeceksin’ demekten oluşandır (Levinas, 2003a, s. 326-327).

Levinas, başkasının yüzünün arkasında daha ilk bakışta beliren etik ilişki olanağından söz etmektedir. Michel Bourse, *Melezliğe Övgü*'de bu konuyla ilgili belirlemeler yapar ve Levinas'ta başkalığın başlangıçtan itibaren, insan olasılığını içinde taşıdığını söyler:

Levinas'a göre: 'Yüze erişmek öncelikle etikdir': Ötekiyle ilişki ne psikolojik terimlerle ne metafizik terimlerle analiz edilebilir. İnsanlararası mevcudiyetin özü olarak, ahlâkın gerekliliğini hemen ortaya koyar. Başkalık, insan olasılığı inşa eder (Michel Bourse, 2009, s. 151).

Burada sözü edilen, daha ilk karşılaşmada kavrayabileceğimiz insan olasılığı, tam da insana antropolojik bakışla ortaya çıkan insan onuru ya da insanın değerinin bilgisidir. Levinas'ta insanı tanımlarken kullanılan bu insan olasılığı ile ilgili olarak Judith Butler, Levinas'ın "Barış ve Yakınlık" isimli makalesini yorumlayarak, ötekinin kırılğanlığının kavranışına değinir. Butler, yüze cevap vermenin, anlamını çıkarmanın, bir başka hayatta kırılğan olan şeye, ya da hayatın kendisinin kırılğanlığına 'uyanık olmak' demek olduğunu söyler ve bunun uyanık olup kendi kırılğanlığımızın kavrayışından yola çıkarak bir başkasının kırılğan hayatının bir kavrayışına dair çıkarsamada bulunmak olmadığını, ötekinin kırılğanlığının bir kavrayışı olduğunu söyler. Butler'a göre yüzü etiğin alanına dahil eden budur (Butler, 2005, s. 140).

Ontolojik düzlemde karşılaşılan başkanın, algı aracılığıyla farkına varılsa da o sadece algılarla bize görüldüğünden ibaret değildir. Aslında daha ilk andan itibaren aramızda etik bir ilişki kuruludur. Ancak ontolojik düzlemde kendiliğinden beliren bu etik kavrayış, başkasına egemen olma arzusuyla birlikte ortadan kaybolur.

Mengüšođlu'nun felsefi antropolojisinde açıkladığı araç değerler insana hâkim olduğunda, ilk karşılaşma anında bile başkasında farkına varılabilen insanın değeri, artık umursanmaz olur.

Levinas için başkasının yüzü, baştan itibaren bize onu öldürmememizi haykıran, hayatının kırılğanlığını kavratandır. Yüz olarak görünen başkası, 'öldürmeyeceksin' demekle bize insan olduğunu, insan onuruna sahip olduğunu hatırlatır ve bizi etik ilişkiye davet eder. Bourse'un sözünü ettiği 'insan olasılığı' daha baştan itibaren yüz ile verilir. Yüksek değerler, araç değerlerin buyruğu altına girinceye kadar başka insan bizim gözümüzde onurlu bir varlık olma özelliğini korur.

Bir başkasının hayatındaki kırılğan taraf, onu insan yapan şey, varlıktaki özel yeri, değer, onun insan onurudur. İnsanın diğer canlılar arasındaki özel yeri, onun değeridir. İnsana diğer canlılar arasındaki bu özel yerini sağlayan ise onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar, 'insanın değerini' ya da 'onurunu' oluşturur (Kuçuradi, 1996, s. 49).

İoanna Kuçuradi, insan onuru ile insan hakları arasında kavramsal bağlantılar kurar. Tek tek insan haklarının, etkin ve edilgin anlamda etik ilkeler olarak, insanların görmesi ve başka insanlara göstermesi gereken muameleyi dile getirdiğini belirtir. Kuçuradi'nin kullandığı 'muamele' kelimesi dikkat çekicidir. Her muamelede muamele gören bir taraf olduğu gibi, bir de muamele eden taraf vardır. Bir insanın, kendini yalnızca maruz kalan ve 'muamele gören' olarak değil, aynı

zamanda ‘muamele eden’ olarak konumlandırması, o insanın başka insanlara davranışını, kendini başka insanlardan sorumlu görüp görmeyecek oluşunu etkileyecektir. Bir insanın kendi hakkını koruması ve araması kadar, başkalarının insan haklarını korumak için kendinde sorumluluk duyması, muamele gören olduğu kadar, muamele eden taraf olduğunun da bilincinde olmasını gerektirir.

Kuçuradi, insan haklarının tür olarak insanın değerini oluşturan olanakların gerçekleştirilmesinin nesnel koşulları olduğunu, insan onurunun ise insanın bu değerinin farkındalığına işaret ettiğini söylerken, her insanı, insanın bu yapısal olanaklarını gerçekleştirecek şekilde muamele görmeye lâyık kılanın bu değer olduğunu belirtir.

Kuçuradi’nin insan haklarına antropolojik yaklaşımını incelediğimizde açık bir şekilde görebiliriz ki, tek başına algıladığımız her başkasında aynı evrensel insan onuru söz konusudur. İnsan onuru, gördüğümüz her yüzün, bize yöneltilmiş her bakışın arkasındaki anlamdır. Her insan bedeninin sahip olduğu ortaklıktır. İnsan onuru, insanın bir yapı özelliğidir.

2. 2. Sartre’da Başka İnsan ile İlk Karşılaşma

Başka insanı bakış aracılığıyla fark eden Sartre da, bu açıklamalara benzer bir şekilde, tek ortak kimliğimiz olan insan kimliğimizin arkasındaki tek tek varolanlardan –tikel olanla tümel arasındaki bağlantıdan– söz eder:

Şüphe yok ki, başkasından talep ettiğim haklar kendinin tümelliğini ortaya koyar; kişilerin saygıdeğerliği benim kişiliğimin tümel olarak kabulünü gerektirir... Ama bu tümelin

içinde kalıba dökülen ve onu dolduran benim somut ve bireysel varlığımdır, ben, oradaki bu varlık için birtakım haklar talep ederim, tikel burada, tümelin taşıyıcısı ve temelidir; bu durumda tümel eğer bireyselin niyetiyle varolmazsa anlam taşıyamaz (Sartre, 2009, s. 328).

Her bireyin arkasında, tümel olan aynı insan onuru ve insan kimliği vardır. Bir başka deyişle, insan bedenine sahip her tek –ona böyle muamele etmediğimiz için kendimizi haklı çıkarmak adına– onun yüzünü gözümüzde silmeye çalışsak da, aynı özel muameleye lâyıktır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bedeninin insan bütünlüğünün eritilmez birliği içinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve: “Bedenin, ‘insan-gerçekliği’ diye adlandırdığımız bütünlüğün yapılarından biri olarak bu gerçekliğe ait olduğu doğrudur. Ama bu beden tam da o bütünlüğün eritilmez birliği içinde varolduğu ölçüdedir ki insanın bedenidir, tıpkı organın da organizmanın bütünlüğü içinde yaşayan organ olması gibi” cümlesiyle realizmin, bedeni insan bütünlüğünün dışında düşünmesini eleştirir (Sartre, 2009, s. 310).

Sartre’in bu sözleri, Takiyettin Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisindeki, insanın biyopsişik bütünlüğe sahip olduğuna ilişkin belirlemelere benzemektedir. Mengüşoğlu da, *her insansal fenomenin, her insansal yeteneğin köklerinin biyopsişik bütünlükte bulunduğunu, bios’un ve psyche’nin birbirinden ayrılmaz bir şekilde kenetlenmiş olduğunu* söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 230).

Felsefi antropolojide biyopsişik bir bütün olarak ele alınan insanın ve başka insanın bedeni, Ortega y Gasset tarafından *İnsan ve Herkes*'te bir trafik lambasına benzetilir: “Ötekinin bedeni, ister dingin, ister hareket halinde olsun, bize öteki insan denen mahremiyette olup bitenlerin en çeşitli belirtilerini, göstergelerini, ipuçlarını yollayan rengârenk bir trafik lambasıdır” (Gasset, 2007, s. 95).

Levinas başkasının bedenini yüz aracılığıyla fark ederken, Sartre için insan bütünlüğünden ayrı düşünülemez olan başka insan, kendini bakış aracılığıyla duyurur. Gasset'in söz ettiği göstergeler ve ipuçları bu kez bakış aracılığıyla gönderilmektedir. Başkası, ontolojik açıdan bir ihtimal değildir. Bakışıyla, bedeniyle başkası vardır. Sartre, başkasının varoluşuna ilişkin bir kuramın geçerliliği için gerekli ve yeterli koşulları belirler. Bu koşullardan birincisi, “başkasının varoluşunun bir ihtimal olamamak zorunluluğu” dur.

Başkasının varoluşu, bir ihtimal olmamak zorundadır. Gerçekten de ihtimal ancak deneyimimiz içinde ortaya çıkan, ya da yeni etkileri deneyimimiz içinde görülebilen nesnelere ilgilendirebilir. İhtimal ancak bir doğrulama ya da geçersizleştirme her an mümkünse vardır. Eğer başkası, ilke olarak ve kendi “kendi-için”inde benim deneyimim dışındaysa, bir başka kendi olarak varoluş ihtimali hiçbir zaman doğrulanmayacak ya da geçersizleştirilemeyecektir, bu ihtimal ne artabilir, ne eksilebilir ne de hatta ölçülebilir: dolayısıyla ihtimal olmanın varlığını bile kaybeder ve sanki sadece bir romancının sanısı haline gelir (Sartre, 2009, s. 341).

Sartre'in ontolojisinde, kendinde varlık (l'être en soi), kendisi için varlık (l'être pour soi) ve başkası için varlık (l'être pour autrui) olmak üzere üç varlık çeşidinden söz edilebilir. Dünya iki varlık türüne bölünmektedir: “être-en-soi” (harfiharfine, “kendinde-varlık”) ve “être-pour-soi” (harfiharfine, “kendisi-için varlık”). Bunlardan ilki, şeylerin varlığıdır, ikincisi ise insanların. Şeyler basitçe vardılar: kendilerinde tamdırlar. İnsan varlıkları ise tam değildir; onlar geleceğe, henüz gerçekleştirilmiş bir geleceğe doğru açıktır. Bu geleceğin boşluğu, öznenin seçimleri tarafından doldurulmalıdır (MacIntyre, 2001, s. 37-38). Felsefi antropoloji açısından ele aldığımızda, burada sözü edilen geleceğin boşluğunun yüksek

değerlerle ya da araç değerlerle eyleyerek doldurulabileceğini ve bunun da kişinin sahip olduğu değer duygusuyla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Sartre'da kendisi-için varlık, bilince, bilinç sahibi insana işaret etmektedir. *“Bilinçli olmak, bir şeyin bilincinde olmak demektir; bilinç kendini kendi olmayan şeyden ayırır ve onu ifade eder. Bir şeyin bilincinde olmak, bir şeyin bilincinde olmanın farkında olmak demektir.”* Kişilik dediğimiz şey de, öncelikle kendisi-için mevcut olan varlık formunda olan varlıktır (Blackham, 2005, s. 114-116).

Görülüyor ki Sartre'da, 'kendinde olan' yani dış gerçek, maddi olana ve maddeselliğe işaret ederken, 'kendisi için' yani bilinç, her yönüyle canlı ve somut birey demektir. İnsan (kendisi için varlık, bilinç, birey), içinde bulunduğu yabancı ve devinimsiz dünya karşısında (kendinde varlık, doğa, toplum) yapayalnız kaldığı için boğuntu ve tedirginlik duymaktadır (Sağıroğlu, 2006, s. 188).

Kendinin bilincinde bir varolan olan insan, kendinden farklı bir varolan olarak, başka bilinçlerle, başka insanlarla, başlangıçta işte böyle yapayalnız olduğu bir dünyada karşılaşır. Sartre'da, başkasının ontolojik varlığı kesindir ve benin varoluşundan bağımsızdır. Sartre: *“...başkasının dünya içindeki mevcudiyeti mutlak ve kendiliğinden besbelli olan, ama olumsal olan bir olgudur, yani başkasının dünya içindeki mevcudiyetinin kendi-içinin ontolojik yapılarından çıkarsanması mümkün değildir”* (Sartre, 2009, s. 469) demektedir.

Sartre, başkasının varoluşuna ilişkin “preontolojik” bir anlayışı benimsemektedir. Tekbenciliğe direnişin nedeni olarak, başkasının varoluşunun her

zaman bilinmesini ve örtük olsa da başkasının varoluşuna ilişkin tam bir anlayışa her zaman sahip olunmasını gösterir. Ne idealizmin ne de realizmin ben ve başkası arasındaki ilişkiye dair anlaşılabilir bir açıklama getirmediğini, bu yüzden de tekbenciliği çürütemediğini söyler (Blackham, 2005, s. 120). Sartre “preontolojik” anlayışın, başkasının doğası ile benin varlığı arasındaki varlık münasebeti hakkında içerdiği anlamının, bunun dışında başvurulabilecek bütün kuramlardan daha emin ve daha derin olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Eğer başkasının varoluşu nafi bir sanı, bir tahmin, salt bir roman değilse, bunun nedeni onu ilgilendiren cogitovâri bir şeyin olmasıdır. Yapılarını belirttikleştirerek, erimini ve haklarını belirleyerek gün ışığına çıkarılması gereken, işte bu cogitodur” (Sartre, 2009, s. 342).

Sartre, başkasının ben tarafından oluşturulmadığını, onunla karşılaştığını söyleyerek, başkasının varoluşunun olumsal bir zorunluluk olduğuna değinmektedir:

Başkası oluşturulmaz, onunla karşılaşılır (rencontre). Ve bununla birlikte bu olgu bize zorunluluk açısından görünmek zorunda olsa da, “deneyimimizin imkân koşullarına” ait zorunlulukla, ya da dilerse ontolojik zorunlulukla görünmez: başkasının varoluşunun zorunluluğu, eğer böyle bir zorunluluk varsa, bir “olumsal zorunluluk” olmak zorundadır, yani cogitonun kendini dayattığı olgusal zorunlulukla bizâtihi aynı türden olmak zorundadır. Başkası bize verilebilecekse, bu onun olgusal vasfını karşılaşmaya bırakan, ama yine de cogitonun taşıdığı zorunluktan, yani şüphe götürmezlikten pay alan doğrudan bir yakalamayla olur, tıpkı cogitonun kendisinin de tüm olgusallığını benim kendi düşünceme bırakması gibi (Sartre, 2009, s. 340).

Varlık ve Hiçlik'te, bir başka yerde ise şöyle söylemektedir: “*Şu halde bakış-başkasının bana mevcut olması ne bir bilgidir, ne benim varlığıma ilişkin bir*

tasavvurdur, ne de bir birleştirme formu ya da kategoridir. Bu mevcudiyet vardır ve ben onu benden türetemem” (Sartre, 2009, s. 41).

Sartre olumsal bir zorunlulukla ortaya çıkan, başkası-içini ifşa etmesini, herkesin kendi ‘kendi-için’inden talep etmesi gerektiğini ve mutlak aşkınlığa yani başkaya ulaşmayı mutlak içkinlikten beklemek gerektiğini söyler. “*Kendi kendinin en derinlerinde başkasına inanma nedenlerini değil, ben olmayan olarak başkasının kendisini bulmak zorundayım”* der (Sartre, 2009, s. 342).

2. 3. Husserl’de Başka İnsan ile İlk Karşılaşma

Sartre’ın kendi içinde bulmak zorunda olduğunu söylediği başkasının kendisini, Edmund Husserl, konusal epokhe uygulayarak ulaştığı ve egonun öztemelini kuran yer olarak ortaya koyduğu primordial alanda bulur. Husserl de Levinas ve Sartre gibi başka olanın önce duyular aracılığıyla algılanacağını söyler. Husserl’e göre, başkasının ontolojik varlığını bedeni sayesinde fark ederiz. Başkası, önce bir beden olarak görünür. Her ne kadar başkası, benim kendi bedeninden başka bir beden olarak görünse de, bu başka bedenin aşkınlığına ulaşmak için tıpkı Sartre’ın öğütlediği gibi, benim kendi içkinliğine dönülür. Orada, primordial alanda, yine başkasıyla karşılaşılır.

Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*’ın beşincisinde, kendi içimizde bulduğumuz başkadan söz etmektedir. Bizden başka olan her şeyi paranteze alarak ulaştığımız, sadece bize ait olanın kaldığı yerde de yine başka ben vardır.

Husserl, ‘Kendi benimiz olmayan beni, kendi transzental benimizde, transzental bir anlam olarak nasıl saptayabiliriz?’ sorusuna yanıt ararken, fenomenolojik epokheden sonra gerçekleştirilecek olan konusal epokhe yöntemine başvurur. Böylece, başkasını kendi içinde oluşturmak için, başka-benlerle ilgili her çeşit transental anlam bütünlerini dışta bırakır ve kendi özbeninin olduğu alana, yani primordial alana gelir.

Husserl’in primordial alana ulaşmak için gerçekleştirdiği konusal epokhe ile ilgili olarak Nermi Uygur: “...transzental tabanda başvuru olan konusal epokhe, köklü-somut bir bütün olan transzental alanda, başkaları ile ilgili her çeşit anlamı dışta bırakmakta; böylece, doğal davranıştaki tek-ben’i değil, her şeyi konstitue eden transzental bilincin en iç çekirdeğini ele geçirmektedir” belirlemesini yapar (Uygur, 2007, s. 116).

Başkasını kendi içimizde bulacağımız yer olan primordial alan, Husserl’in fenomenolojisinde transzental bilincin en iç çekirdeğidir.

Önay Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*'nda, Husserl'in “primordial” sözcüğünü Latince “başlangıç, kaynak, kök, asıl” anlamlarına gelen “primordium”dan türettiğini belirtir ve Husserl’de primordial alanı şu şekilde anlatır:

Husserl, intersubjektif varlık alanına “özce temel” olduğunu söylediği alanı şu deyim ve sözcüklerle belirliyor: ‘bana özgü varlık alanım’, ‘özgünlük’, ‘bana-özgü-olan’, ‘özgü-olan’, ‘primordial alan’, ‘primordial ben’ Husserl’e göre, bu alanı da ele geçirmek için zaten gerçekleştirmiş bulunduğum transental reduktion içinde ikinci bir reduktion’a

başvurmalı, bütün ‘başka ben’leri, ‘başka ben’lerin bütün intentional-konstitutiv bilinç yaşantılarıyla ilgili ‘Einführung’larımı deney dünyamdan soyutlayarak ayrıca almalı, böylelikle de başkalarını deneyimemden ileri gelen dünya ile ilgili bütün intersubjektif varlık geçerliliklerine (tabii bu arada ait olduğum toplum ve kültürle ilgili bütün belirlenimlere) dur demeliyim. Böylece ‘başka ben’lerin kendi ‘ben’im üzerindeki ‘yansıma’ları, ‘benim kendi “ben”imin analogu olan her şey’ dışarıya atılınca geriye kalan, Husserl’in ilk olumsuz tanımına göre ‘bana-yabancı-olmayan’dır (Sözer, 1976, s. 113).

Yine Nermi Uygur’un belirlemelerine dönecek olursak, Uygur’un primordial alanın tanımıyla ilgili olarak bir yerde:

Demek ki primordial alan, negatif olarak belirlendikte: transzendenal ben’de, doğrudan doğruya beni konstitue etmeyen anlam bütünü dısında kalan her şeyi; pozitif olarak belirlendikte: yalnızca benim öz ben’imin çevresine girmekte olan konstitutiv anlam bütünü diledir getirmektedir (Uygur, 2007, s.115).

Saptamasıyla karşılaşırken, bir başka yerde şöyle yazdığını görürüz:

Primordial alan, genel transzendenal deneme alanında, yani bütünüyle transzendenal ego’yu veren fenomenolojik deneme alanında, ego’nun en orijinal olarak kavranan kısmıdır (Uygur, 2007, s.115).

Nermi Uygur, Husserl’in primordial alanı göstermek için, aynı zamanda, ‘yabancı olmayan’ (Nicht-Fremdes) sözünü kullandığını belirtir. Sözün bu şekilde kullanılışı, benim, kendine özden bir biçimde yapışık olanı bile belirtmek için, ‘başka-olana’ ya da ‘yabancı-olana’ (das Andere, Fremde) ihtiyaç duyduğunu göstermektedir (Uygur, 2007, s.119). Konuyla ilgili olarak, Önay Sözer de fenomenolojik reduktionundan sonra yapılan ikinci reduktionun son ereğinin, ilkin

dışarıda bırakılan ‘bana yabancı olan’ın,- ‘Mir-Fremde’ (Başka benler ve onlarla ortaklaşa sahip olduğum intersubjektif-nesnel dünyanın) bana özgü alanda, tam da o alanın sınırları içinde, en sağlam ve güvenilir bir yoldan yeniden elde edilmesi ve temellendirilmesi olduğunu söyler. *Kartezyen Meditasyonlar*’dan yaptığı saptamalar ile, Husserl’in transzendenal bende, “*bana-yabancı olanla ilgili gerçek ve potansiyel deneyim*”in bulunabileceğine işaret ettiğini söyler.

Böylece, Husserl, primordial anlamdaki başka benin, elde edilen bu primordial dünyada varolmasının zorunlu olduğunu dile getirmiş olur. Dünya fenomeninin bir anlam olarak kurulabilmesi için önce primordial dünyada varolması gerekmektedir. Sartre’in içkinlik içinde bulmak istediği aşkınlık, başka ben, yani başka insan, primordial dünyada, Sartre’in terminolojisiyle konuşacak olduğumuzda, ‘kendisi-için’in kendi içinde bulunmuştur.

Husserl, primordial alanda yeniden bulunan başkasının, ontolojik düzlemdeki varoluşunun, beden aracılığıyla fark edildiğini düşünür. Önce kendi beden algısından, kendisinin de bir bedeni oluşundan yola çıkan ben, başkasını da kendi bedeni gibi bir beden olarak gözlemler. Beden olarak varlığı algılanan başkasının ruhsal içeriklerinin anlaşılması, Husserl için ikinci aşamadır. Levinas’ın yüz ile Sartre’in bakış ile haberdar olduğu başkasından, Husserl beden aracılığıyla haberdar olur. Şöyle ki:

İlkin ne çeşitten olursa olsun her denemede temel dayanak olan kendi bedenim üzerindeki açıklamaları çıkış-noktası diye alarak işe başlamalıdır. Bütün dünya-bilincim, yani yaşadığım her şey, –eldeki araştırmanın şimdiki durumunda primordial alanda kımıldadığına göre–, primordial dünya-bilinci, hep kendi bedenimin merkezi etrafında (başta

kendisi olmak üzere, bir algı ve istenç organı olan kendi bedenimle) denediklerimin bir bütünüdür.... Denediğim her şeyin şu ya da bu biçimdeki gerçeklikle ilgili olarak ortaya çıkması, yani cisimleşmiş olması gerekmektedir. Cisimleşmiş şeylerin birçoğunu düpedüz maddesel birer cisim olarak algıları. İşte bu arada, belli bir cisim tipinin de algı alanıma girdiğini görürüm. Ancak, bu cisim, benim için düpedüz bir cisim değildir. Bu cisme ben, kendisini algılamada beliren birtakım özelliklerden dolayı hiç çekinmeden ‘başkasının bedeni’ derim (Uygur, 2007, s. 130).

Husserl, başkasının bedenine ulaşmak için, kendi bedenini kullanan bir insandan söz etmektedir. Çünkü ona göre, başkasının ruhunu anlamak için, önce onu bir beden olarak ortaya koymak gerekmektedir. Bu noktada Einfühlung kavramından söz eder. Başka birini oluşturabilmek için, başkasının benini denemeye, yani Einfühlunga gerek olduğunu, başka birini başka biri olarak kavramak için, önce başka ruhun bedenini bir beden olarak ortaya koymak gerektiğini söylemektedir. Çünkü başka ruh, ancak bu bedene dayanarak algılanabilecektir (Uygur, 2007, s. 180). Uygur, Husserl’in, kendi bedenini, başkasının benini kavramakta yardımcı olarak gördüğünü belirtir ve ‘Başkasının bedenini bana veren nedir?’ sorusunu – Husserl’le bir dialog yaparak üzerine aldığı ödevi gerçekleştirmek istediğini söylediği araştırmasında–Husserl’in yerine şu şekilde yanıtlar:

Kendi bedenimi ele alıp incelemekle; bir yandan bana ‘başka-bedeni’ (yabancı bedeni, Fremdleib’i) veren varlık üzerinde, dolayısıyla da başka-ben’in verilişi üzerinde bilgi edinmiş olacağım; öteyandan başkasının bedeni de benimki gibi bir ben olan başka bir ben’in bedeni olduğuna göre, kendi bedenimde derinleşmekle başkasının bedenini, bir bakıma kavramak fırsatını elde etmiş olacağım (Uygur, 2007, s.120).

Tam bu noktada, Husserl’in sorduğu ve yanıt aradığı önemli bir soru vardır. Bu soruya verilen yanıt ile birlikte, başkasının algılandığı anda, bizim zihnimizde ne

anlam ifade ettiği, neye karşılık geldiği ve dolayısıyla ona nasıl davranacağımız da belirlenecektir. Husserl, “*Bedenim neyin organıdır?*” sorusuna “*Bedenim ben’imin organıdır*” olarak cevap vererek (aktaran Uygur, 2007, s. 12.), her bedenın içeride bulunan bir ben taşıdığını, içeride bulunan bir bene ya da ‘insan oluş’a işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bizim ya da başkasının bedeninin, algılanan tarafının arkasında bir ben, bir benlik vardır. Levinas’ın yüzün arkasında, Sartre’ın bakışın gerisinde gördüğünü Husserl, önce kendi bedeninde, sonra, oradan aktardığı anlam üzerinden başkasının bedeni aracılığıyla, başkasının beninde görür. Husserl, önce kendi bedeninin, sonra da başka bedenlerin içindeki insanın farkına varır. Kendi bedeniyle ilgili olarak: “*İşte bedenim, son derece özel varlığı ile, hem maddesel hem de ruhsal bir katı olan, yani bir yandan uzaylı bir organa yapışık olan, öbür yandan da ruh ile anlam kazanan duyuuların taşıyıcısıdır.*” demektedir. Husserl, ruhsal içeriklerin beden tarafından çağrıştırıldıklarını ve benzer durumlardaki kendi davranışlarımızdan yola çıkarak anlaşılabilir olduğunu söylemektedir (aktaran Ahmet Soysal, 1999, s.154).

2. 4. Yüzün, Bakışın, Bedenin Gerisindekiler ve Başkasının Varoluşuna Dair Sonuçlar

Sartre başkasını algılamamıza olanak veren bakışın gerisindeki ruhsal içeriğe dikkat çekmekte ve başkasıyla aramızdaki ilişkinin somut ve güncel bir ilişki olmasına rağmen, bakışın dünyaya ait bir ilişki olmadığına değinmektedir. Sartre’a göre, “*bakan bakış olarak başkası tam da dünyaya ait değildir*” (Sartre, 2009, s. 366). Tam da bu dünyaya ait olmayan tarafı görmek, gözü devre dışı bırakmak ve algının ötesine geçmek, tıpkı Husserl’deki gibi bedenın içindeki ruhsal içeriklerin farkına varabilmeyi ya da Levinas’ta olduğu gibi yüzün gerisindekini görebilmeyi

gerektirmektedir. Felsefi antropoloji bilgisiyle değerlendirildiğinde, bakışın, yüzün ya da bedeninin sahibinin taşıdığı insan onurunun farkına varmaktır.

Bakış ne göz işlevi gören nesnenin çeşitli nitelikleri arasında bir niteliktir, ne bu nesnenin toplam formudur, ne de bu nesne ile benim aramda kurulan ‘dünyaya ait’ bir münasebettir. Tam tersine bakışı, onu gösteren nesnelerin üzerinde algılamak şöyle dursun, bana yöneltilmiş bir bakışı ‘bana bakan’ gözlerin yok oldukları fonun üzerinde yakalarım: eğer bakışı yakalıyorsam gözleri algılamaz olurum: gözler oradadır, algı alanımın içinde, salt şimdi ve orada mevcut olanlar olarak dururlar, ama onları kullanmam, nötralize edilmişlerdir, oyundışdırlar, bir tezin nesnesi değildirler artık, Husserl’in tanımladığı fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirecek bir bilinç için dünyanın içinde bulunduğu ‘devredışı bırakılmış’ halde kalırlar... Başkasının bakışı gözlerini saklar, başkasının bakışı gözlerinin önünde gidiyormuş gibi görünür (Sartre, 2009, s. 350).

Bourse, başka insanın tuhaf ve indirgenemez zorunluluğunun, Sartre’da bizim için başkasının ilk deneyimi olarak ortaya çıktığını söyler. Kendi bilincimize varmamızın koşulu başkasının bakışıdır:

Onda sonsuz bir yargı özgürlüğü ortaya çıkar, bu üzerinde gerçekten bir gücümüzün olmadığı, egemen bir bilincin ayrıcalığıdır. Anlık olarak ve neredeyse aynı hareket içinde bizi kabul edebilir ya da reddedebilir. Bu koşullarda, kendi bedenimize ve ötekinin bedenine dair deneyimimiz yalnızca saf algı terimleriyle değil; davranışlar olarak, bizim için bir anlamı olan tutumsal şemalar bütünü olarak ortaya konabilir. Böylece öteki bize bir nefret ya da sevgi nesnesi olarak belirebilir, bir tehdit olarak ya da duygusal olarak hissedilebilir bir varlık olarak belirebilir. Aslında, ötekinde daima bir başka kendimizi ararız, yani onaylar, gizli anlaşmalar ararız: Onun bizi tamamlamasını, bize başka ufuklar açmasını, kısacası bizi bize göstermesini bekleriz (Bourse, 2009, s. 165-166).

Başkasının nefret ya da sevgi nesnesi olarak belirlenmesi, onun bedeninin içindeki ruhsal içeriklerde bulunacak anlam ya da başkasının yüzünün gerisinde görülecek olan, sahip olunan insan ve değerlilik anlayışıyla yakından ilgilidir. Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği* 'nde bir karşılaştırma yapar:

“Başkasına, utanarak, yadsınamaz bir mevcudiyet biçimi atfederiz”, diye yazar Sartre. İlk sosyallik deneyimini dert edinen bu cümleyi Levinas da rahatlıkla üstlenebilirdi. Ama Sartre tarafından, bakış olarak kabullenilen başkası beni nesneleştirir ve benim yerinde duramayan özgürlüğümü varlığın içine hapseder (Finkielkraut, 1995, s. 28).

Bütün bu belirlemelerden sonra, şunu açıkça görüyoruz ki, başkası, hem Levinas hem Husserl, hem de Sartre için yadsınamaz bir şekilde mevcuttur. Ontolojik düzeyde başkasıyla karşılaşmak kaçınılmazdır. Üstelik, karşılaşılan başkası, sadece algıyla fark ettiklerimizden çok daha fazlasını kendinde barındırmaktadır. Asıl sorun, başkasının mevcudiyetinin farkına vardıktan ve başkasıyla karşılaştıktan sonra ona nasıl davranacağımızı ya da ondan ve kendimizden ne bekleyeceğimizi belirleyecek olan, sahip olduğumuz insan anlayışının ne olduğudur.

Alain Finkielkraut, Levinas'la ilgili olarak yaptığı belirlemelerle bağlantısı içinde, ‘zorla güzellik olmaz’ deyişinin yüzeysel bir bilgelik olduğuna değinir. “*Başka'nın yüzü beni sevgiye davet eder ya da en azından benim ona karşı kayıtsız kalmamı yasaklar.*” diyen Finkielkraut, yüzün bizi hırpaladığını, onunla birlikte yer almamıza ve onun zayıflığına boyun eğmemize neden olduğunu, kısacası, bize, onu sevmeyi ilke edindirdiğini söyler (Finkielkraut, 1995, s. 24).

Böyle bir ilke edinmek için, her başkasının bedeninin Husserl'in dediği gibi “bir benin organı” olduğunu bilmek, hem bu benin de primordium olarak, “insan onuruna” sahip olduğunun farkında olmak, hem de insan hakları açısından, her birimizin, muamele gören taraf olmakla birlikte, “muamele eden” taraf olduğunu da unutmamak gerekmektedir. Finkielkraut, başkasının yüzünün iki açıdan yararlı olduğunu, beni kendi benliğinden kurtardığını, kendi kibarlığı ve kibrinden çekip aldığını söylerken, (Finkielkraut, 1995, s. 28) Butler: “*yüz bende bir mücadele üretmek için işler ve o mücadeleyi etiğin merkezinde tesis eder*” (Butler, 2005, s. 138) demektedir.

Takiyettin Mengüşoğlu felsefi antropolojisinde, insanın disharmonik bir varlık varlık olduğunu belirtmekte ve bu özelliğinden dolayı da insanın birçok olanakları içinde taşıdığını vurgulamaktadır. İnsan iyi ya da kötü olabilir, başkasına sevgiyle ya da nefretle yaklaşabilir ve dolayısıyla da Butler'ın söz ettiği gibi bir seçim yapmak için kendi kendisiyle bir mücadele içinde olabilir. Mengüşoğlu, insanın disharmonik bir varlık oluşuyla ilgili açıklamalarında önce Kant'ın konuyla ilgili yaklaşımından söz eder:

Kant'a göre, doğa insanı antagonist niteliklerle donatmıştır, yani insan bir yandan bir doğa varlığı, öte yandan bir akıl varlığıdır. Başka bir deyişle insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelir (Mengüşoğlu, 1988, s. 289).

Çeşitli niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelen insanın yapıp-etmelerini belirlemek için bir seçim yapması gerekmektedir:

İnsanda ve onun yapıp-etmelerinde, alternatiflerle karşılaşırız. İlk kez insanda yalan ya da doğru söylemek, söz vermek, verdiği sözde durmak ya da durmamak, vefâlı ya da vefâsız olmak, kendisini bir şeye vermek ya da vermemek, birini, bir şeyi sevmek, bir şeyden, birisinden tiksirmek vbg. karşıtlıklarla karşılaşırız. Yine ilk kez insanda kötülük işlemeye, haksızlık yapmaya karşı bir eğilim vardır (Mengüşoğlu, 1988, s. 290).

Ontolojik düzlemde karşılaştığımız ve algı aracılığıyla varlığının farkına vardığımız başka insanla aramızdaki ilişkinin, bundan sonraki aşamalarda nasıl şekillenebileceği, ona karşı nasıl davranacağımız, sahip olduğumuz değer duygusuyla yakından ilgili görünmektedir.

“Başkasını bil”in peşinde ilerlerken başka insanın bizim tarafımızdan ne oranda bilinebileceği ve bu başka insanın, “başka”lığına ya da “insan”lığına odaklandığımızda ortaya çıkabilecek sonuçlar, daha sonraki bölümlerde incelenecektir. Mengüşoğlu, *“kuzuyu parçalayarak yiyen kurt, kendi kendisiyle uyum içindedir. Oysa insan bir şeyi yaptığı, bir şeyi işlediği zaman, kendi kendisiyle çatışma durumuna gelebilir, kendi kendisinin kurdu olabilir.”* demektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 290). İnsan, başka insana davranışı sonucunda kendi kendisine ve kendi geleceğine zarar verebilir. Başka insanı bilmeye çalışırken ona antropoloji ile bakmak bu yüzden önemlidir. Ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji ile edinilen insana dair bilgi, insanın kendi kendisinin kurdu olmasını, yaptıklarıyla, kendine, başka insana ve insanlığa zarar vermesini engelleyecektir. “Başka insan nedir?” sorusunun yanıtı aranırken unutulmaması gereken en önemli nokta, başka insanın da insan onurunu taşıdığıdır.

Bundan sonraki bölümde, Kant'ın "Neyi bilebilirim?" sorusundan hareketle ortaya koyduğumuz, "Bizimle aynı insan onurunu taşıyan bu başka insanı ne oranda bilebiliriz?" sorusunun yanıtı aranacaktır.

3. BÖLÜM

BAŞKA İNSANI ANLAMA/BİLME İMKÂNI

Benim başkasıyla karşılaşması, ontolojiktir. Bir varolan, diğer varolanın karşısında, belirmiştir. Bu başka varlık, bedeniyle, yüzüyle, bakışıyla kendini karşısındakine duyurmuştur. Ben, birtakım fenomenler aracılığıyla bu varoluşu duyumsar. Ontolojik düzlemden epistemolojik düzleme yani bilme düzlemine geçtiğimizde, ontolojik olarak varoluşundan emin olduğumuz başkasını, ne kadar ve nasıl bileceğimiz sorusuna geldiğimizde ise, insan haklarıyla ilgili bağlantılar ortaya çıkmaktadır. Çünkü başkasını, başka insanı ne oranda anladığımız ya da onu ne kadar bildiğimiz, onun bir insan olduğunun ve yapı özelliklerinin ne kadar farkında olduğumuz ona karşı davranışımızı etkilemektedir. Onun bir insan olduğunu gördüğümüzde ve insan olmanın ne demek olduğunu bildiğimizde, onun haklarını korumaya ya da ona, onun da en az bizim kadar sahip olduğu insan onuruna yakışacak şekilde muamele etmeye o oranda yakınızdır.

Ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji, insanın temel yapı özelliklerini ortaya koyarak, insan olmanın neleri ifade ettiğine ilişkin bilgi vermektedir. Felsefi antropolojinin sağladığı bu olanak sayesinde insan olmanın anlamına varmak ve her insanın insan onuruna sahip olduğu bilgisini edinmek mümkündür. Ancak, tek tek insanları, neyse o olarak bilip bilemeyeceğimiz konusu hâlâ soru işareti taşımaktadır. “Başkasını –tam olarak– bil”mek mümkün müdür?

Takiyettin Mengüšođlu, kendini saklamayı, gizlemeyi insanın varlık özelliklerinden biri olarak belirlemekte ve kendini saklamak, kendini olduđu gibi göstermemek fenomeninin temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulunduđunu söylemektedir: (Mengüšođlu, 1988, s. 302)

İnsanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi fenomeni, insanların birbirlerini tanımamasının, birbirinin yanından geçmesinin de temelini oluşturur. Fakat insan kendisini saklamasa, olduğu gibi gösterse bile, yine de her insanda anlaşılması güç olan, hem de anlaşılması olanağı olmayan bir yan vardır; ve insan kendisini dostuna, çok sevdiği bir insana anlatsa bile, yine de onun tümüyle anlaşılması olasıdır. İnsanın anlaşılması, tanınması belli bir sınırdan sonra erer. Birbirini seven insanlar bile bu sınırı aşamazlar (A.g.y., s. 300).

3. 1. Levinas ve Varoluşun İletilemezliği

Felsefi antropolojiye göre birbirini seven insanların bile aşamayacağı bu sınırı, Levinas varoluşun iletilemezliği olarak nitelendirmektedir. Levinas var olmak olgusunun en özel olan şey olduğunu, varoluşun benim iletilemeyeceği tek şey olduğunu, varoluşun anlatılabileceğini ama onun asla iletilemeyeceğini ileri sürer (Levinas, 2003a, s. 314). Bu, iki varolanın ontolojik buluşmasından sonraki aşamada, ortaya çıkacak sorunlara işaret etmektedir. İki varolanın, birbirlerini bilmeye ve anlamaya çalıştıkları bu aşama, epistemolojik düzlemdir. Varoluş başkasına iletilemeyecek, başkasıyla paylaşılamayacak olduğuna göre, bir başka varoluş bizim tarafımızdan, ancak onun kendini bize anlattığı kadarıyla, onunla ortak sahip olduğumuz özellikler aracılığıyla ya da bizim onun varoluşundan anlayabildiğimiz kadarıyla bilinecektir.

Levinas'a göre varolma dışındaki her şey değiştokuş edilebilir:

İlişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmış haldeyiz. Görerek, dokunarak, duygudaşlık ve birlikte çalışma yoluyla başka olanlarla beraberiz. Tüm bu ilişkiler geçişlidir (transitive): Bir nesneye dokunurum, Başka olanı (Autre) görürüm. Ama ben başka değilimdir. Ben yapayalnızmıdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan oğeyi oluşturan, ynelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey bendeki varlıktır, var olduğum olgusu, varolmamdır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Bu anlamda olmak (tre), varolma anlamıyla tecrit olmaktır. Ben, ben olmaklığımla bir monad'ım. Varolmam dolayısıyladır ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz herhangi bir içerik dolayısıyla değil. Eğer varolma iletilemez bir şeyse, bunun nedeni onun bendeki en özel şey olan şu varlığımda köklenmiş olmasıdır (Levinas, 2005, s. 63).

Başka insanla ontolojik düzeyde karşılaşmış olsak da o başka insanın kendi olamayacağımız için, o başka insan da tıpkı bizim gibi kendi varlığı içine hapsolmüş olduğu için, kendini bize iletmez. Bu durumda başkasını hiçbir zaman tam olarak, kendimizi bildiğimiz gibi bir kesinlikle bilemeyiz. Ontolojik olarak varlığından emin olduğumuz başkasından, epistemolojik açıdan –yani onun bizim bildiğimiz gibi olduğundan– hiçbir zaman emin olamayız.

Alain Finkielkraut, Levinas'ın sözünü ettiği, başkasıyla ilk karşılaşmada kendini gösteren yüzü, hiçbir zaman ele geçirilemez oluşundan dolayı "kaçak güzel" olarak niteler. Yüzü tam olarak tanımlayan şeyin, onun tanımlanamaz oluşu, en keskin sözlerimizin veya en delici bakışımızın yüze tahsis ettiği yerde yüzün hiçbir zaman tam olarak durmaması hali olduğunu belirtir. Başkasında her zaman bizim onun hakkında bildiğimizden fazla bir şey veya bir mesafe vardır. Bu ölçsüz lğn,

ona bakanın niyetine göre sahip olunan bu daimi fazlalığın adı, “yüz”dür (Finkielkraut, 1995, s. 21).

İoanna Kuçuradi, Rainer Maria Rilke'nin *Komşu Tanrı*⁸ şiirinde, birbirlerine ulaşmaya çalışan iki insanın birbirlerine ulaşamayışının trajedisini şu sözlerle anlatır: *“Ve aralarındaki mesafe, ince bir duvar kadar az olan, ama yine de bir duvar kadar insanları ayrı tutan bu mesafe açık durur; yaklaşma çabasında olan insan, yaşamını bu mesafeye adanmışsa da açık durur”* (Kuçuradi, 1999a, s. 84).

Bir yüz olarak karşımıza çıkan başkası ile aramızda kapatılamayacak bir mesafe, bir sınır, iletilemezlik, ona dair anlayamadığımız ve hiçbir zaman anlayamayacağımız bir taraf vardır. Bu yüzden, Levinas'a göre bir insanla karşılaşmak, bir muamma tarafından uyanık tutulmaktır (aktaran Finkielkraut, 1995, s. 21). Levinas, başka insanın kendinde taşıdığı ve bizim hiçbir zaman çözemeyeceğimiz sırlardan dolayı gizemli olduğunu söyler. Başkası hiçbir şekilde bizimle ortak bir varoluşa katılan başka bir biz olmadığı gibi onunla ilişkimiz pastoral ve ahenkli bir hemhal olma ilişkisi değildir. Kendimizi onun yerine koyarak onu bize dışsal, fakat benzer olarak tanıdığımız bir sempati ilişkisi de değildir, başka ile ilişki gizem ile bir ilişkidir (Levinas, 2005, s.102).

⁸Sen komşu tanrı uzun geceler bazen kapına vura vura uyandırırıyorsam seni/solumanı seyrek duyduğumdan-bilirim: yalnızsın odanda./Sana bir şey gerekse, kimse yok, bir yudum su versin arandığında/.Hep dinlerim. Yeter bir belirtin./Öyle yakınım sana./Aramızda bizim incecik bir duvar durur, /O da nasılsa; çünkü yalnız:bir çağrı senin ya da benim ağızımdan-/yerle bir olur/sessiz sedasız. Bu duvar resimlerinle kurulmuş./Resimlerin adlar gibi durur önünde./ Ve parlasa birden içimdeki ışık benim/-ki bu ışıkla bilir seni derinliklerim-/söner parıltı gibi çerçeveler üstünde./Derken duyularım, çok geçmeden aksayan,/yuvasız kalırlar, senden uzak düşer de. , *Seçilmiş Şiirler, Duino Ağutları* Rainer Maria Rilke, Türkçesi A.Turan Oflazoğlu, İz yayıncılık, 1997, s. 34

Levinas'ta sözü edilen bu gizeme, felsefi antropoloji perspektifinden yaklaşacak olduğumuzda, gizemin kaynağı olarak, karşımıza Mengüsoğlu'nun "intim sfer" dediği bir alan çıkmaktadır:

Eğer insanların "çekirdeği", intim sferiyle temas etmek söz konusu değilse, insanlar yalnız dış kabuklarıyla birbirleriyle temas ediyorsa, böyle bir durumda "çekirdeğe", "intim sfere", "öze" yaklaşmak olası değildir. İntim sfer, "öz" öyle bir alandır ki, insan bu alanı Schopenhauer'ın söylediği gibi birlikte mezara götürür. "Çekirdek", intim sfer, hiç kimsenin giremeyeceği bir alandır; yalnız sevgi, seven kimse bir ayrıcalık oluşturur. Ancak sevgi bir dereceye kadar bu sfere ışık tutabilir; seven kimse bu sferin derinliklerine inebilir. Sosyal ilişkiler ve alışverişlerde ise, insanın kendisini saklaması, kendisini tanıtmaması en yüksek dereceye varır; ve intim sferin semtine bile uğranmaz (Mengüsoğlu, 1988, s. 300).

Kendine ait bir intim sferi olan, bu gizemli başka karşısında Alain Finkielkraut'un söylediği gibi harikulâde bir güçsüzlük içinde olduğumuzu düşünebiliriz. Bu öyle bir güçsüzlüktür ki başkaya, başkanın yüzüne yaklaşabilmemize ve onun varlığını fark etmemize rağmen onu kendi içimize alıp eritmemiz mümkün değildir (Finkielkraut, 1995, s. 23).

Başkasının karşısında harikulâde güçsüz oluşumuzun nedeni onun hakikatini hiçbir zaman elde edemeyecek oluşumuzdur. Ancak ondan yine de vazgeçemeyişimiz, onun da sahip olduğu insan onurunu, ona teslim etmemiz gerektiğini bilişimiz bize harikulâdelik verecektir. Başkasıyla aramızdaki ilişkide, onu asla kendimizi bildiğimiz gibi bilemeyecek oluşumuzun verdiği güçsüzlüğü kabul ettiğimizde harikulâde olma yolundayızdır. Başkasını başkalığıyla kabul etmek ama onun insan olduğunu hiç unutmamak ve onun haklarını korumak, ona karşı sorumluluk duymak, güçsüzlüğümüzün –onu hiçbir zaman tam olarak bilemeyecek

olmanın güçsüzlüğü– harikulâdeliğidir. İnsan olmanın, etik bir özne olmanın harikulâdeliğidir.

3. 2. Sartre ve Sankiler Kategorisine Ait Olarak Başkası

Felsefi antropoloji, başka insana ait intim sferinden söz ederken, Levinas da, onun asla tam olarak bilinemeyecek olduğunu ve onunla ilişkinin gizemle dolu olduğunu belirtmektedir. Ontolojik düzlemde başkasını bakış aracılığıyla fark ettiğimizi söyleyen Sartre da başkasının tam olarak bilinemez olduğu fikrine katılır, onun a priori bir varsayım, bir tasavvurlar sistemi olduğunu düşünür ve şöyle der: “Şu halde başkası ‘sanki’ler kategorisine aittir, deneyimimiz içinde gerçekleştirmeye imkân verdiği birlikten başkaca bir doğrulanması olmayan ve çelişkiye düşmeksizin düşünülemez a priori bir varsayımdır” (Sartre, 2009, s.314).

Sartre, başkasının bizim için sankiler kategorisine ait oluşunu, onun bilinciyle bizim bilincimiz arasındaki ontolojik ayrılığa bağlar:

Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Buna bilinçlerin ontolojik ayrılığı adını vereceğiz (Sartre, 2009, s. 332).

Yine felsefi antropolojiye dönecek olduğumuzda, Sartre’da bilinçlerin ontolojik ayrılığı olarak adlandırılan ve Rilke’nin şiirinde ise ince bir duvarla sembolize edilen iki insan arasındaki ayrılığın kesinliği ve kaçınılmazlığı felsefi antropolojide Latince bir terimle açıklanır: “İndividuum est ineffabile.” Şöyle ki:

İntim sfer insandan insana değişiklikler gösterir; ve bu değişiklikler, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur; insanın tekliliğini, individualitesini oluşturur. Teklik tam anlamıyla açığa çıkamaz, tam anlamıyla anlaşılamaz; intim sfere hiçkimse tam anlamıyla giremez. Tekliğin bu özelliği öteden beri dikkati çekmiştir, Latince şöyle bir ifadeyle belirlenmiştir: Individium est ineffabile (Mengüşoğlu, 1988, s. 300).

Başkasıyla aramızda ontolojik bir ayrılık söz konusu olduğu için, teklik tam anlamıyla açığa çıkmadığı için ya da Levinas'ın belirlemesiyle söyleyecek olduğumuzda; varoluş iletilemez olduğu için, başkasını hiçbir zaman onun kendini bildiği şekilde ya da kendimizi bildiğimiz şekilde bir kesinlikle bilemeyiz. O daima bizim için bir nesne başkasıdır. Bu nesne başkası sankiler kategorisine dahildir. O bizim için, gerçekte olduğu şeyden çok, bizim onu anladığımız, bizim ona yüklediğimiz şeylerden ibarettir. Sartre, başkasındaki gizli anlamın, başkasının kendi içinde yaşadığının ifade ve mimik gibi birtakım fenomenler aracılığıyla bize ulaştığını ancak bu fenomenler dizisinin nedeni olan şeyin asla kendini bizim görümöze orijinal olarak vermeyeceğini söyler. Sartre'a göre; şeylerin içinde ancak "bizim oraya koymuş olduğumuz şeyi" bulabiliriz. Dolayısıyla başkası, deneyimimizi düzenleyen olarak bize çelişkisiz bir biçimde görünemez: görünseydi, fenomenin aşırı belirlenmesine yol açardı (Sartre, 2009, s. 313).

Başkasında bulacağımız şey, bizim oraya koyduğumuzsa, başkası Sartre açısından, ona yönelik niyetimize karşılık gelen boş bir –eşitli bilinç edimleri anlamına gelen noesislerin (sevmek, özlemek, üzülmek) bilinç içerikleri anlamına gelen– noema olacaktır:

Başkası boş yönelimlerin nesnesidir, başkası ilke olarak kendini reddeder ve kaçır: şu halde kalan yegâne gerçek benim yönelimimin gerçekliğidir: başkası benim deneyimim içinde somut bir biçimde belirdiği ölçüde, başkasına yönelik niyetime tekabül eden, boş bir noemadır; transandantal bir kavram olarak belirdiği ölçüde, deneyimimi birleştiren ve oluşturan bir işlemler bütünüdür (Sartre, 2009, s. 323).

Eğer başkası boş bir noema ise, bizim ona yüklediğimiz anlamlarla şekillenen bir nesne-başkası ise, bu onu onun olduğu gibi değil, aslında kendimizin olduğumuz şey gibi anladığımızı gösterir. Ontolojik düzlemde bulduğumuz başkası ile aramızda ontolojik bir ayrılık vardır ve biz, bizden ontolojik olarak ayrı olan bu bilince birtakım anlamlar yükleriz ve bu anlamlar ona karşı nasıl davranacağımızı belirler. Felsefi antropolojideki değerler ayırımının önemi burada da karşımıza çıkmaktadır: Yüksek değerlerle ya da araç değerlerle hareket eden insanların, önce boş bir noema olarak beliren karşılarındaki insanda bulacağı şeyler, ona yükleyeceği anlamlar da hiç kuşkusuz birbirinden çok farklı olacaktır. Sartre'ın dediği gibi, başkasının içinde, bizim oraya koyduğumuz şeyi buluyorsak, tıpkı bizim gibi insan olan her başkasında sonradan bulmak üzere koymamız gereken ilk şey insan onuru olmalıdır. Başkası hakkında kesin bilgiye ulaşmak mümkün olmadığına, intim sfere dair her türlü bilgi varsayım olmaktan öteye gidemediğine göre, başkası hakkında edineceğimiz en kesin bilgi nedir? Bu bilgi onun da insan onuruna sahip olduğudur. Bu bilgiyi elde etmenin yolu da, insana felsefi antropolojiyle yaklaşmaktır. Bu bilgiyi elde ettikten sonra, karşılarındaki insanın haklarını korumak ve onun sorumluluğunu üstlenmek her insan için mümkün olacaktır.

3. 3. Husserl ve İçi Olan Bir Evren Olarak Başkası

İnsan onuruna sahip olmak, başkasıyla paylaştığımız ortak varoluşsal özelliktir. Edmund Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde, “*intermonadolojik birlik*” başlığı altında, her monadın başka bir monadın içinde yansımından ve monadlararası uyumdan söz etmektedir:

Husserl'e göre, daha önce de açığa konduğu gibi, her biri somut bir monad olan tek tek ben'ler, esas yapıları bakımından “birbirlerini karşılayıp birbirine uyan birtakım konstitutiv sistemlerle donatılmıştır” Monadlar arasında bir yapı bağılılığı vardır. Buna Husserl, “monadların uyumu” (Harmonie der Monaden) adını vermektedir. İşte gerek nesnel dünyanın konstitution'unu gerekse Einfühlung'u temellendiren bu uyumdur. Monadlar, “birbirlerine uygun olarak ayarlanmış” oldukları içindir ki, ortak bir dünyayı kabuletmekte ve Einfühlung ile değiş tokuşta bulunmakta; birbirlerini etkilemektedirler (aktaran Nermi Uygur, 2007, s. 195).

Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* başlıklı çalışmasında şu soruları sorar:

Herbiri kendi içinde, kendi immanenzi içinde yaşayan, katışıksız bir transzendenzi kesinlikle değil de belkisellikle bilebilen, presumptiv olarak bilebilen bir monad, kendi gibi başka bir monadla nasıl ilişki kurabilir?', ‘Tek tek empirik einfühlungları olanaklı kılan temel nedir? (Uygur, 2007, s. 103).

Bu sorulara cevabı Husserl'in yayımlanmamış ders notları arasından bulur: *Erişilebilen bir Einfühlung, bir monadın başka bir monad içinde 'yansımadır'* (A.g.y.).

Husserl'in belkisellikle bilindiğini söylediği bu monad, Sartre'ın sözünü ettiği bizim için sanki kategorisine ait olan başkasıdır. Levinas sözü edilen bu başka için, bu monad için, “*bilme açısından başka, özü itibariyle öngörülemez olandır demektir*” (Levinas, 2003a, s. 318). Bir monadın başka bir monad içinde yansımalarının nedeni, karşımıza farklı görünüşlerle –farklı bedenlerle, farklı yüzlerle ve bakışlarla– çıkıyor olsalar da her başkanın ve her insanın içinde aynı insan onurunun ve ortak insan kimliğinin bulunmasıdır.

Felsefi antropolojiden edindiğimiz insanın yapı özelliklerinin ve insanın değerinin bilgisiyile ve insan onurunun farkındalığıyla, Husserl'in sözlerini ele aldığımızda, onun sözünü ettiği monadlar arasındaki en temel yapı bağıllığının, bir monadın bir diğeri içinde yansımalarının nedeninin, aynı insan onuruna sahip olmak olduğunu düşünebiliriz. Bir başka insanın intim sferine onu en çok seven insanlar bile giremeyecektir ama insan onuru her insanda farklılaşan intim sfere ait bir özellik değil, bütün insanlardaki en temel özelliklerden biridir.

Felsefi antropolojide başkasına ait intim sferin bilinemezliği, Levinas'ta “gizem”, Sartre'da da “bilinçlerin ontolojik ayrılığı” adı altında karşımıza çıkmaktadır. Bu iki filozoftan daha önce Husserl de –başka monadlarla aramızdaki temel yapı bağıllığını vurgulamasına ve bir monadın bir diğeri içinde yansıdığı düşüncesine rağmen– başkasını orijinal olarak deneme konusunda *Ideen II* de, başka öznelliklerin içyaşayışını kendi öz yaşayışımız (eigenes Eigenleben) gibi yaşayamadığımızı, kendi özyaşamımızın orijinal olarak kavradığımız biricik yaşama olduğunu, ancak başka öznelliklerin (subjektivite'lerin) iç yaşayışını bedeniyle birlikte yaşadığımızı söylerken, (aktaran Uygur, 2007, s. 169) başkasını kendimizi

anladığımız gibi anlamamızın ve onu neyse o olarak bilmemizin mümkün olmadığına işaret etmektedir.

Husserl'e göre, başkasını kendimizi bildiğimiz gibi bilemiyor oluşumuzun nedeni, onu hiçbir zaman dolaylı olarak algılamıyor oluşumuz, hep bir şeyler aracılığıyla; bedeni aracılığıyla algılıyor oluşumuzdur. Husserl, başka egoların orijinal varlıkları bakımından bizim egomuza salt olarak kapalı olduklarını söylemektedir (aktaran Nermi Uygur, 2007, s. 83). Husserl'in bu belirlemeleriyle, intim sfere yani öze yaklaşmanın olası olmadığını belirten Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi arasında benzerlik olduğu görülmektedir.

Husserl her ne kadar başka egolar salt olarak bize kapalı olsa da, –bir belkisellik çerçevesinde, sankiler kategorisi içinde de olsa– bilinebilecek olan yanlarını yakalayabilmemiz için bir yöntem sunar. Bu yöntem *emföhlung*'tur. *Emföhlung*, başka benlerin oluşturulmasının transzendental yöntemidir. Husserl, ben ile başkasının varlığının transendental bir düzeyde kesiştirilebilmesi için, egonun içkinliğinden, başkasının aşkınlığına doğru yol almak gerektiğini belirtir. Bu da ancak *Emföhlung* ile gerçekleştirilecektir (Husserl, 1999, s. 135). Husserl'de *Emföhlung*ün neye işaret ettiğine dair Nermi Uygur'un belirlemeleri ise şöyledir:

Husserl'in başkasını-deneme kavramından anlamca ayırmadığı *Emföhlung* deyimini, en çok Th. Lipps ile J. Volkelt'in verdiği psikolojik-estetik damgayı taşıyan *Emföhlung* kuramlarındaki "emfühlen"den: bir nesneyi kendi duygularıyla canlandırmam; bir nesnenin içine kendi duygularımı sokmam; herhangi bir nesnede kendi duygularımı andıran duyguları tasarlamam çeşidinden bir işlemde büsbütün başka bir şey-durumunu dile getirmektedir. Husserl'de "Emföhlung" başka benin konstitüsyon'undaki değişik aşamalarda, her kez ayrı

bir rol oynamakta; ama çepeçevre incelendikte, bütünüyle başka ben'i veren katışıksız bir deneme türü olarak kendini kabul ettirmekte; dolayısıyla düpedüz 'fühlen'in, 'duymanın' sınırlarını pek çok aşmaktadır (Uygur, 2007, s. 143).

Önay Sözer Einfühlungun, Husserl'de aracılı bir intentionalite'yi, yani başka ben'in kendi yaşantılarının, bana, onun kendisine verildiği gibi, doğrudan doğruya değil de, dolaylı olarak-ilkin başka benlerin vücutlarını 'başka vücutlar' olarak algılamamla, buna dayanan bir çeşit analogiyle-verildiğini gösteren bir kavram olduğunu söyler (Sözer, 1976, s. 112).

Başka benler, ancak bedenleri aracılığıyla ve dolaylı olarak algılanırlar. Başkası ancak present kılma yöntemi ile yani başka bir şey aracılığıyla, apperzeptiv olarak, dolaylı olarak bilinebilir. *"Present-kılma", Husserl'e göre, sözün düpedüz anlamından da çıkarıldığı gibi: kendisi verilmeyen bir şeyin, başka bir şey aracılığıyla bilincine varmaktır* (Uygur, 2007, s. 158). Nermi Uygur, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da, appresentation'u: "bir çeşit başka-bir-şey-ile-kendine-present-kılma; "bir şeyin, başka-bir şey-ile-present-kılarak-bilincine-varma" olarak tanımladığını belirtir ve ayrıca appresentationun, başka-ben'lerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılanmaya işaret ettiğini söyler. Husserl için başka-ben, algıda present olan şey, yani başkasının bedeni aracılığıyla algılanmaktadır (Uygur, 2007, s. 141).

Husserl apperzeptiv sözünü, daha çok etimolojik anlamda kullanmaktadır: (Ad- percipere'den: bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamaktan) "apperzeptiv", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi

doğrudan doğruya, özümden algılamadığımı (perceptio); başka bedeninin algısına kendi bedenimden kalkarak (ad) vardığımı göstermektedir (Uygur, 2007, s. 133).

Husserl'in, *Kartezyen Meditasyonlar*'da verdiği apperzeption tanımını Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka*'da şu şekilde aktarmaktadır:

Appresentation, dolaylı bir yönelimselliktir. Appresentation esas dünyadan yola çıkar: bu 'eş şimdiki zamanda' kılan bir edim çeşididir, bir çeşit analogi yoluyla tam algı. Başkası deneyimindekiyle, dış dünya deneyimindeki ayırmak gerekir: dış dünya deneyiminde, görünen (bir nesnenin kısmı olarak) görünmeyeni hep 'eşsunar', ve bu 'eşsunum' yönelimini dolduran 'sunum'la doğrulanabilir, oysa bu durum başkası deneyiminde olanaksızdır. Başkasının deneyimi özel bir appresentationla gerçekleşir. Appresentation bir 'sunum'a bağlıdır. Ama 'sunum'un kendisi değildir. Söz konusu olan kendi bedenimden yola çıkarak (gerçekleştirilen) bir tamalgısal 'yer değişimi'dir. Benim bedenimle başka beden arasındaki benzerlik, bu analogik kavrayışın temelini oluşturur (aktaran Ahmet Soysal, 1999, s. 149).

Husserl, apperzeptionla bağlantısı içinde, dar anlamda ve geniş anlamda evidenz tanımlamaları yapar. Husserl'e göre dar anlamda evidenz bir şeyi tam olarak kavramak, orijinal olarak denemek demektir. *O varolanı tinsel olarak görmektir* (Husserl, 1982, s. 12). Aracısız bir şekilde algıladığımız, orijinal olarak denediğimiz kendi özyaşamımız bizim için dar anlamda evidenzdir. Başkası ise hiçbir zaman aracısız olarak algılanmaz, onu kendi bedenimiz üzerinden anlam aktarması ile apperzeptiv olarak algıladığımız içindir ki onu hiçbir zaman açık seçik bilemeyiz:

Dar anlamda evidenz... Husserl'e göre: en özden deneme kaynağıdır; bir şeyin kendisini orijinal olarak 'görmek', kavramak, algılamak demektir. Oysa cansız şeyin appresentation'u ile başkasının appresentation'u arasında yapılan karşılaştırma, hiçbir

sallantıya yer bırakmaksızın, şuna vardırırıştır: Başkasının ben'i orijinal olarak algılanamaz. Einfühlung, başkasının, belli bir anlamda kendisi olarak verilmesi değil; bedeni dolayısıyla denenmesidir... Demek ki Husserl'e göre başka-subjektivite, içi olan bir evrendir; gelgelelim bu evrenden benim, orijinal olarak değil, present-kılmayla haberim olabilir; yalnız bu present kılma, öyle bir present-kılmadır ki, present kıldığım şeyi, sonradan doğrudan doğruya present olarak hiçbir zaman yaşayamam. Bu present kılma, özü gereği, başka-subjektiviteyi, hiçbirzaman orijinal yapamayacağım bir verilişle bana tanıtmaktadır (Uygur, 2007, s. 165).

Husserl, kendi bedenimizin algısı üzerinden hareketle, başkasının bedenini ve sonra da o bedenden içeri girerek ruhunu algıladığımızı söylemektedir; fakat Husserl için o ruhun varlığını, o beden içinde bizimki gibi bir ruh olduğunu algılamak, onu anlamak değildir. Husserl, “yani hiç çekinmeden ‘işte burada’ deyip koyduğum şey, başkasının bedenidir” (aktaran Uygur, 2007, s. 141) derken, başkasının içinden geçenlere, bedenine işte burada denildiği kadar kolayca ‘işte budur’ denilemeyeceği düşüncesindedir. Apperzeption yoluyla başkasını bedeni aracılığıyla anlamaya çalışsak da, onu hiçbir zaman yeterince bilemeyecek oluşumuz kesindir:

Başkasının bedeni doğrudan doğruya, “özbeöz, “gerçekten” verilmiştir: oysa başka bedenin ben'i, dolayısıyla verilmiştir. Demek ki Husserl'e göre, başka-ben'in appresentation'unda, algı açılarımı ne denli değiştirirsem değiştireyim, başka ben'in arka yüzü olan “içi”ni bir presentation olarak algılamama özce olanak yoktur (Uygur, 2007, s. 164).

Descartes, “Ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine yargıda bulunduğumuzda hiçbir zaman aldanmamıza olanak yok” demektedir (Descartes, 2008, s. 76). Husserl açısından başkası hiçbir zaman açık ve seçik olarak kavranmayacaktır ve dolayısıyla Descartesçı bir yorumla başkası hakkında yargıda bulunduğumuz her seferde yanılmamız söz konusu olacaktır.

3. 4. Başkasının Bilinemezliği Üzerine Sartre, Levinas ve Husserl'in Karşılaştırılması

Husserl, başkasının içi olan bir evren olduğunu söylemektedir. Sartre da Husserl'in "içi olan bir evren" olarak gördüğü başkası hakkındaki her tür bilgiyi, bu iç evrenden dolayı yasaklamaktadır. Sartre: "dolayısıyla burada başkası ile benim aramdaki ilkesel farkı buluruz; bu fark bedenlerimizin dışsallığından gelmez, her ikimizin de içsellik halinde varolmamız gibi basit bir olguya dayanır ve içsellığe ilişkin geçerli bir bilgi ancak içsellik halinde kurulabilir, bu da kendini tanıdığı haliyle başkası hakkında her türlü bilgiyi ilke olarak yasaklar" der (Sartre, 2009, s. 323).

Levinas'a göre bilginin bir içkinlik olması ve bilgide kendimizden, kendi iç evrenimizden çıkmanın imkânsızlığı, Sartre'ın sözünü ettiği, onun kendini tanıdığı haliyle başkasını tanıyamayışımızın nedenlerinden biridir. Levinas'a göre: "Her deneyim, ne kadar edilgin, ne kadar konuksever olursa olsun, buyur ettiği varlığı derhal kendisi kurmaya girişir-verilmiş olanı kendi bağrından çekip çıkarmış gibi; beraberinde getirdiği anlamı ona ben veriyormuşum gibi. *"Varlık, idealizm olanağını kendinde taşır"* (Levinas, 2003b, s. 130). Levinas, öznenin hiçbir zaman anlamayacağı başkayı kendine benzetmeye çalıştığını belirtir. Levinas'a göre varlıkları anlama görevi ontolojinin değil, etiğindir ve Levinas'ın anlamak için kullandığı model, başkayı aynıya indirgemektir (Zeynep Direk, 2005, s. 144). Levinas, *"Tümüyle dışsalın deneyimi kadar garip, yaderk bir deneyim kadar çelişkili bir şey olabilir mi?"* diye sorarak (Levinas, 2003b, s. 133) bir kez daha başkasının hiçbir zaman bilinemeyeceğini, başkası hakkında daima çelişkili bilgiler edinilebileceğini belirtir.

Bu soruya Sartre'ın vereceği cevap da Levinas'inkine benzemektedir. Blackham, Sartre incelemesinde, bilginin ilk nesnelere oldukları için, ontolojik bir tanımlamayla beden ve duyuları bilginin zemini ve anlamı olarak ele almanın yanlış olduğunu belirtir (Blackham, 2005, s. 119).

Levinas, başkasıyla ilişkiye “sonsuz fikri” adını verir ve başkasıyla ilişkinin ben tarafından kavranamayacak olduğunu belirtir, çünkü yaklaştığımız her başka insana, her iç evrene, aslında kendi iç evrenimiz üzerinden yaklaşıyor ve onu kendi içselliğimiz üzerinden şekillendiriyoruzdur:

Bilgi bahsine gelince, bilgi özü itibarıyla ayrılaştırdığı ve kapsadığı şeyle, başkalığı askıya alınan ve böylece içkin hale gelen şeyle bir ilişkidir; bilgide kendisiyle ilişkiye girilen şey benim ölçüme, çapıma göredir çünkü. Cogito'nun güneşi ve gökyüzünü kavrayabileceğini söyleyen Descartes'ı düşünüyorum burada; cogitonun kavrayamayacağı tek şey sonsuz fikridir. Bilgi daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir uyumluluktur. Bilgide kendinden çıkmanın son tahlilde imkânsızlığı söz konusudur (Levinas, 2003a, s. 316).

Bilgi, Levinas'ın belirttiği gibi, içkin hale gelen bir şey olarak düşünüldüğünde ve insanın kendinden çıkması mümkün olmadığında, sahip olunan değerlerin ve insana ilişkin tasarımların bilgide –başka insana ilişkin bilgide de– ne kadar etkili olduğu açıkça görülmektedir. Ahmet İnam, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde bilginin nasıl ele alındığını onun *Felsefeye Giriş* ve *Felsefi Antropoloji* isimli eserlerinden özetler: Felsefi antropoloji bilginin bir yaşam etkinliği olduğunu ve her çeşit bilginin değerlerle (kıymetlerle) bezenmiş bir eylem olduğunu söylemektedir. Felsefi antropolojiye göre insanla bilgi arasında bir bağın olması gerekmektedir.

Bilgi içine kök saldığı insan fenomenlerinden “varlık koşullarından” koparılmamalıdır. Bilgiyi yalnızca bilgi olarak ele alınırsa “gnoseolojik” bir tutum içine girmiş oluruz ki, burada tehlike “izm”lerdedir. Bilgi “hayatla”, “kıymetlerle” içten bir bağ taşımaktadır (aktaran İnam, 1997, s. 33-34).

Bu belirlemelere baktığımızda felsefi antropoloji açısından da, Levinas’ın altını çizdiği gibi, başkası hakkındaki bilgimizde kendimizden çıkmamızın ve o bilgiyi sahip olduğumuz değerlerden bağımsız olarak oluşturmamızın imkânı olmadığını söyleyebiliriz.

Levinas, güneşi ve gökyüzünü kavrayan cogitonun başkasıyla ilişkiyi kavrayamayacağını söylerken, Sartre da başkasıyla uğraştığı ölçüde benin aşkınlaştığını ve kendi bilgi haklarının sınırlarını aştığını belirtmektedir. Başkası benin kendi deneyimleriyle oluşturduğu bir tasavvurlar sistemidir:

Ama bu tasavvurlar sisteminin ve nesne sıfatıyla orada işgal ettiğim yerin somut yapısını belirlemeye uğraştığım ölçüde, kendi deneyimin alanına radikal bir şekilde aşkınlaşırım: ilke olarak benim görüm için asla erişilebilir olmayan bir fenomenler dizisiyle uğraşırım, dolayısıyla kendi bilgimin haklarının sınırını aşarım; asla benim deneyimlerim olmayacak deneyimleri kendi aralarında bağlamaya çalışırım ve dolayısıyla, bu kurma ve birleştirme çabası benim kendi deneyiminin birleştirilmesine hiçbir konuda yardımcı olamaz; başkası bir nâmevcudiyet olduğu ölçüde doğadan kurtulur (Sartre, 2009, s. 315).

Husserl’de ise, başkasının epistemolojik düzeyde bir muamma oluşunun ve başkasını bilme çabasının kendi bilgi hakkımızın dışına çıkmaya çalışmakla –bilme imkânına sahip olduğumuzdan fazlasını öğrenmeye çalışmakla– aynı anlama gelişinin nedeni, onun bizim için yetkin olmayan, her zaman açık kalan bir algı

olmasıdır. Nermi Uygur, Husserl'in yayımlanmamış elyazmalarından birinden konuyla ilgili bir aktarım yapar:

Başka insanın algıyla verilen cisimli organizması –bana ‘dıştan’ verilen organizma– başkasının içinin appresentation’u ile birlikte oradaki insanın algısı rolünü oynar; bu algı, ‘yetkin olmayan’, her zaman açık kalan bir algıdır; çünkü bu algı, ‘oradaki’ insandan, özellikle o insanın içi’nden yalnızca birkaç şeyi gerçekten anlatmaktadır; bu da, appresentation’la denenmiştir, ‘özbeöz’ ya da ‘gerçekten’ apperzeption’u yapılmıştır; oysa geriye kalan, belirsiz olarak açık kalmaktadır ya da bölük pörçük, daha önceki algılardan bilinene dayanmaktadır (aktaran Nermi Uygur, 1997, s. 163).

Husserl, algılarımızın oradaki insanın içinden yalnızca birkaç şeyi anlattığını söylemektedir. Başkası, ister bedeni aracılığıyla, isterse de Sartre’ın felsefesinde yer verdiği bakış aracılığıyla algılsın, onda daima algının ulaşamayacağı bir iç, ulaşılamayacak olan bir şeyler kalacaktır. Levinas’ın belirttiği gibi, başkasının yüzü, onun, bir bedene sahip olan, bizim gibi bir insan olduğunu anlatıyor olsa da bu yüze sahip olan başka insan hakkında hiçbir zaman kesin bilgi edinemeyiz. Husserl başka bedeni, başka bene geçiş için sıçrama tahtası olarak görmektedir (Uygur, 2007, s. 141). Husserl’in sıçrama tahtası olarak gördüğü başka bedeninin içindeki başka bende, yüzün veya bakışın gerisindeki insanda, daima bilinmez bir yan olacaktır. Ancak Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da belirttiği gibi ‘o insanın içine ait anlatılan birkaç gerçek şey’den biri, hatta o insana ait en gerçek şey, onun da bizim gibi bir insan olduğudur. Onunla ilgili algılarımız bizi ne kadar yanıltırsa yanıltın, algıladıklarımız onun hakkında bize ne kadar az bilgi verirse versin, sahip olduğu iç evrene, intim sfere hiçbir zaman ulaşamayacak olsak da, bu gerçek açık ve seçik olarak ortada kalacaktır. Bir başkasını algıladığımızda, onda anlayamayacağımız,

onun bizimle aynı insan onuruna ve aynı haklara sahip oluşu değil; onun neyi, nasıl algıladığı, ne düşündüğü ve hissettiğidir. Onda anlaşılmaz olan, onun kendine ait intim sferidir. Çoğu kez, epistemolojik yetersizliğimiz, etik alanda onun haklarını korumamıza engel olur ve o kadar iyi anlamadığımız bu başkasının içindeki o birkaç gerçek şeyden en gerçek olanını görmemek ya da görmezden gelmek kolaylaşır. Başkasının bizim için mahrem tarafları olduğu doğrudur; ancak insanın insanca yaşaması için, bu mahremiyet içindeki açık seçikliği görmek gerekmektedir. Ortega y Gasset'in başka insanın mahremiyetiyle ilgili belirlemeleri şöyledir:

O içerisi, o mahremiyet asla önümüzde hazır bulunmaz, ama her zaman bedenle birlikte bulunur, tıpkı elmanın görmediğimiz yarısı gibi. Burada birlikte bulunuş kavramının bir uygulamasıyla karşılaşırız; söylediğim gibi dünyanın ve içindeki her şeyin bizim için nasıl varolduğunu başka türlü açıklayamayız. Elbette bu durumda birlikte bulunmanın işlevi daha şaşırtıcı. Çünkü orada, elmanın her an gözümde gizlediği yanını başka seferler gözüm görmüştür; oysa öteki insanın oluşturduğu iç dünyasını hiç görmemişimdir, hiçbir zaman da göremem. Yine de ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsam onunla da karşılaşırım (Gasset, 2007, s. 95).

Gasset'in ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsa, onunla da karşılaştığını söylediği iç dünya, Sartre'da, böyle bir iç dünyaya sahip olan başka insan, yani özne başkası olarak karşımıza çıkmaktadır. Başkasına bakıp da onu kendi dünyasında nesne haline getiren kendisi-için, karşısındaki başka insanın da bir özne olduğunun farkına varır ve onu elde etmek ister. Sartre için de, başkasını özne olarak, kendisi-için olarak anlamak ve ele geçirmek mümkün değildir.

İlkesel olarak, nesne olan ötekini doğru bir şekilde yorumlayamam ve kapsamlı bir biçimde tanıyamam; ve onun nesnellikteki hiçbir şey prensipte bilginin ötesinde ve

dünyanın dışında olan öznelliğine gönderme yapmaz –ve hiçliktir. Nesne olarak öteki ortaya çıktığında, özne olarak öteki paramparça olur– diğerine gönderme yapmayan ya da onu sergilemeyen kişi (Blackham, 2005, s. 122).

Sartre’da hem ben, hem de başkası aynı zamanda hem nesne, hem de özne haline gelebilmektedir. Başkasını bir nesne olarak algılamak, onu ancak görüntüsü üzerinden fark etmek, herhangi bir eşyayı algılar gibi algılamaktan farklı değildir. Başkası, özne başkası haliyle kendini hiçbir zaman ele vermeyecektir. Benin, kendisi-içinin, bir başkayı, özne başkası halinin bütün açıklığıyla kavraması mümkün değildir. Sartre, bu durumu şu sözleriyle anlatır: “*Nesne-başkası, ne ise o olarak açığa çıkar, yalnızca kendi kendisine gönderir. Basitçe nesne-başkası, genel olarak nesnelik düzleminde ve kendi nesne-varlığı içinde bana nasıl görünüyorsa öyledir; onun hakkında sahip olduğum herhangi bir bilgiyi, bakış vesilesiyle duyumsadığım biçimiyle öznelliğine atfetmem tasarlanamaz bile*” (Sartre, 2009, s. 393). Bu yüzden, Sartre, özne başkasını kavramak için ona yöneldiğinde, onu ancak nesne-başkası olarak kavrayabildiğini belirtmiştir:

Ve özne-başkası, yani kendi-için olduğu haliyle başkası ile nesne-başkası arasındaki fark da bütün ile parça ya da gizli ile açığa çıkmış arasındaki fark değildir: çünkü nesne başkası, ilke olarak öznel bütünlükle aynı yaygınlıktaki bir bütündür; hiçbir şey gizlenmiş değildir ve nesnelere daha başka nesnelere gönderdikleri ölçüde, başkasının dünyanın başka araçlarıyla olan münasebetlerini sonsuzcasına belirtikleştirerek, onun hakkındaki bilgimi sonsuzcasına genişletebilirim; ve başkasını bilme ideali, dünyanın akışındaki anlamının kuşatıcı belirtikleştirilmesi olarak kalır. Nesne-başkası ile özne-başkası arasındaki ilkesel fark, yalnız ve yalnızca, özne başkasının bu haliyle hiçbir şekilde bilinemeyecek ya da hatta tasarlanamayacak olmasından kaynaklanır (Sartre, 2009, s. 391).

Sartre başkasıyla yaşanan karşılıklı bir nesneleştirme savaşından söz etmektedir. Ben başkasına baktığında, artık onu nesne haline getirmiştir. Ondaki özneliğin farkındadır, ancak bu özneliğe hiçbir zaman erişmeyecektir. Elde edebileceği ancak nesne-başkası olacaktır:

Böylece benim nesneligimi kuran şey olarak başkasının bana mevcudiyeti bir özne bütünlük olarak duyumsanır; ve eğer kavramak üzere bu mevcudiyete doğru dönecek olursam, başkasını yeniden bütünlük olarak yakalarım: dünyanın bütünlüğüyle ortak yaygınlıktaki bir nesne-bütünlük olarak. Ve başkasını bir kalemde yakalarım: bütün olarak dünyadan hareketle nesne-başkasına gelirim (Sartre, 2009, s. 391).

Gasset, önümüze insan biçiminde bedenler çıktığında, onlarda başka “ben benzerleri” (Gasset, 2007, s. 97) sezindiğimizden söz etmekte ve ben benzerlerinin, başka insan yaşamları olduğunu, her birinin kendi özel dünyasına sahip ve o niteliğiyle, bizimkiyle ilişkisiz olan başka insan yaşamları olmaları nedeniyle bizimkinin dışında ve ötesinde, bize aşkın olduğunu ifade etmektedir. Husserl de, aynı şekilde, ben benzerlerinin, benim bir modifikasyonu olduğunu belirtmektedir:

Çünkü algıladığım başka-ben'im, ‘buradan’ baktığımda, benim kendi Ben'imden başka bir orijinal alanı ve görünüş çevresi vardır; ancak, bu başka orijinal alan ve başka görünüş çevresi, kendimi ‘oraya’ başka ben'in yerine yerleştirdiğimde, benim kendi orijinal alanım ve görünüş çevrem halini alabilir. İşte bunun için başka-ben benim bir başka türdür, benim bir değişimdir; daha doğrusu, benim intentional bir modifikation'umdur. Başka-ben öyle bir anlam-konstitution'udur ki, bu konstitution'da ben, kendisi için orijinal olarak varolan bir ben'i, başka bir ben olarak kavrarım (Uygur, 2007, s. 147).

Bu konuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerde Bourse, Husserl’de, ben olan varlığın benzeri olarak az çok kavranan başkasının, yabancı olarak da az çok kavranabileceğini söylemektedir:

O benim gibidir ama ben değildir. Demek ki öteki kendinin benzeri olarak ve aynı zamanda her bir kimsenin bilincinde bir yabancı olarak oluşmuştur. Bu kavrayıştan iki önemli sonuç kaynaklanır: Öncelikle ben mutlak bir öznellik olduğumdan, öteki de mutlak bir öznellik olarak görülecektir. Dolayısıyla, asla kişi olarak değil, dolaylı olarak verili olacaktır. Gerçekten de, eğer bana doğrudan verili olsaydı, kendi bilincimden farklı olmazdı ve o zaman da öteki benim bir klonum olurdu yalnızca (Bourse, 2009, s. 180).

Bu belirlemelerin ışığında anlıyoruz ki, başkası ben benzeri ya da benim bir modifikasyonu olarak ortaya konabilmesine –hatta benim başkayı kendine benzetmeye çalışmasına– rağmen asla kesin olarak bilinemez. Levinas’ın başkasıyla ilişkiye ‘sonsuz fikri’ adını verme nedenlerinden biri de budur. Başkası, yüzü aracılığıyla karşısındakinden sonsuz sorumluluk talep ederek ona etik özne olmanın olanağını açmasının yanı sıra, sadece içinde bulunulan zaman olan şimdide anlaşılamayacak denli karmaşıktır, aynı zamanda sonsuz belirsizliklere ve ihtimallere açıktır. Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”te “sonsuz fikri”ni şu şekilde anlatır:

Bilinçte bu etik hareketi kışkırtan ve Aynı’nın kendi kendisiyle uyuşmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğe uygun olmayan bir fazlalığı da içerir. Bu benzerleştirilemez olan fazlalık yüzünden, Ben’i Başkası’na bağlayan ilişkiye, sonsuz fikri adını verdik (A.g.y.).

Levinas, onda algıladığımızdan çok daha fazlasına sahip olan başkasıyla ilişkiye neden “sonsuz fikri” adını verdiğini açıklamaya devam eder:

Sonsuz fikri, nesnesi sonsuz olan bir yönelimsellik değildir... Yönelimsellik, kendisinde düşünülenden fazlasını düşünmez. Düşünülen (noéma) düşüncenin (noésé) içinde tam olarak eksiksizce yer alır. Sonsuz fikri ise, paradoksal biçimde, tam da düşünülenden fazlasını düşünmeye dayanır. Bununla birlikte, düşünülenden fazlasını, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır (Levinas, 2003c, s.124).

Hiçbir zaman yüzde yüz bilinmeyecek, kavranamayacak olan başka insanı, kavranılamazlık konumunu güvence altına alarak kavramanın yolunun etik ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Etik ilişki, belirli bütünlükte bir kişinin, belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla– değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkidir (Kuçuradi, 1999b, s. 3). Başka insanla, İoanna Kuçuradi'nin belirttiği değer sorunlarının söz konusu olduğu etik bir ilişki yaşamak, ancak insanın değerinin farkına varıldığında mümkündür. İnsan hakları açısından baktığımızda etik ilişki, başka insanı olduğu gibi kabul etmeyi, onu anlamıyor ve tam olarak bilemiyor olsak da, onun en temel özelliğinin farkında olmayı gerektirmektedir.

Başkası ile aramızdaki ilişki, sonsuz fikri adını alan, başkasına ilişkin sonsuz bilinmezliklerle ve kavranamayacak olanlarla dolu bir ilişkidir. Başka insan her ne kadar sonsuz bilinemezlikle dolu olsa da, onun hakkında en sağlam bilgilerden birini felsefi antropoloji sağlamaktadır: İnsan onuru onun temel varoluşsal özelliklerinden biridir.

İnsan onuru, bir başkası tarafından hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacak olan ve kendini gizleyen insanın, hiçbir zaman gizleyemeyeceği apaçık bir yapı özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Takiyettin Mengüšođlu, *İnsan Felsefesi*’nde insanın kendisini saklaması, ele vermemesi fenomenine ilk kez dikkati çeken ve onu çözümlenip betimleyen kişinin Schopenhauer olduğunu söyleyerek onun bu konuyla ilgili belirlemelerini alıntılar:

İnsan türünün her “tekini” ayrı ayrı tanımak gerekir. İnsanda akıl ile birlikte kendisini saklama ortaya çıkmaktadır. Halbuki hayvan hislerini ve içinde bulunduğu durumu (Stimmung) işaretlerle, seslerle bildirir; insan başkasına dili sayesinde düşüncelerini bildirir ya da dili sayesinde düşüncelerini saklar; böylece insan kendisini araştırmayacak bir şekilde gizleyip saklayabilir (verstellen); ve kendi sırlarını mezara birlikte götürebilir (Mengüšođlu, 1988, s. 297).

“Başkasını bil”menin ne oranda gerçekleştirilebileceğini araştırırken, Husserl, Sartre ve Levinas’ın konuyla ilgili belirlemeleri, felsefi antropoloji çerçevesinde ele alındığında, tıpkı Schopenhauer’in cümlelerindeki gibi, her üç filozofun da başka insanın “kendine ait sırları mezara götürebileceği” konusunda aynı fikirde olduğu açıkça görülmektedir.

Başkası hiçbir zaman tam olarak anlaşılacak olan ve intim sferinde saklı tuttuğu özelliklerini bize hiçbir zaman tam olarak açamayacak olandır. Ona ilişkin en kesin bilgilerimizden biri, onun insan onuruna sahip olduğudur. Hakkında çok az şeyden emin olabileceğimiz başkası, kendine ait sırları mezara götüreceksin olsa ve onunla aramızdaki ilişki sonsuz belirsizliklerle dolu olduğu için, “sonsuz fikri” adını alsın da, insan onuruna sahip olduğundan dolayı, insanca bir muameleyi hak etmektedir.

Bizim tarafımızdan insanca bir muamele görmeyi hak eden başkası, hayatımıza girdiği andan itibaren, varlığımızda bir değişim yaratmaktadır. Bu değişim bizim tarafımızdan sahip olduğumuz değerlerle bağlantılı olarak yorumlanacaktır.

Başkasının varlığının, varlığımızda yarattığı değişim ve bu değişimin bizim tarafımızdan nasıl yorumlanabileceği Levinas ve Sartre'ın belirlemelerinden hareketle bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

4. BÖLÜM

BAŞKA İNSAN KARŞISINDA İNSANDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİM

Hiçbir zaman kendimizi bildiğimiz gibi bilemeyeceğimiz, daima belirsizlikler ve öngörülemeliklerle dolu olan, kendine ait “intim sfer”de sakladıklarını bizimle paylaşmayan başkası karşısında varlığımızda bir değişim meydana gelir. Bu değişim, bizim bu değişimi kabul ettiğimizdeki –ve sahibi olduğumuz değerlerle ilişkisi içinde onu yorumlayışımızdaki– farklılığa bağlı olarak, bundan sonra, başkasıyla bir arada yaşanacak olan hayatımızı ve başkasına karşı yaklaşımımızı etkileyecektir.

Bu değişimden sonraki kendimizle olan ilişkimiz, kendimize bakış açımız, kendimizi başkası karşısında konumlandırışımız, başkasıyla olan ilişkimizin temel belirleyicilerinden biri olacaktır. Başkasıyla ilişkinin etik bir ilişki olup olmayacağı ya da başkasının insan haklarının bu ilişki içinde ne oranda ve neden korunacağı, kişinin, başkasının kendisinde yarattığı bu değişimi ve kendinde farkına vardıklarını yorumlamasıyla bağlantılıdır.

Felsefî antropoloji açısından da başkası karşısında alacağımız tavır ve ona yönelik eylemlerimiz değerler ve bilgiyle iç içe geçmiştir:

Eğer insan bilen bir varlık olmasaydı, o zaman o ne hayat durumlarından yana, ne onlara karşı tavır takınabilir, ne de onlarla hesaplaşabilirdi. O zaman insan aktif olamayan,

hep pasif kalan, uykuda bir varlık olurdu. Fakat bilgi de tek başına yeterli değildir. İnsanın içinde bulunduğu hayat durumlarından sıyrılıp çıkabilmesi için, onun aynı zamanda yapıp-eden aktif bir varlık olması gerekir. Fakat insan değer duygusuna sahip bir varlık olmasaydı, o zaman o aktif, yapıp-eden bir varlık nasıl olabilirdi? Çünkü değer duygusuna sahip olmayan bir varlık için her şey birbirinin aynı olurdu. Böyle bir varlık, içinde bulunduğu durumdan yana veya ona karşı tavır takınamazdı. İmdi ancak bilgi, yapıp-etme, değer-duygusu gibi niteliklerle donatılan bir varlık tavır takınabilir; aktif olabilir (Mengüşoğlu, 1988, s. 110).

İnsan, başkası karşısında nasıl bir tavır takınabilir? Sartre, başkasıyla bakış aracılığıyla karşılaşma anından itibaren ortaya çıkan, sürekli ve karşılıklı bir nesneleştirme çabasından söz eder. Sartre “başkası için varlığım” ya da “nesne varlığım” adını verdiği bu yeni varoluşunu kabullenmez. Bundan sonra sadece kendini değil, başkasını da düşünerek yaşamaktansa, başkasıyla sürekli güç savaşı içinde bulunan bir insandan söz eder. Levinas’ın sözünü ettiği insan ise, başkasıyla karşılaşmanın varlığında yaptığı değişikliği kabul eder, bundan şikâyetçi olmadığı gibi, bu değişikliği etik bir özne haline gelebilmenin tek yolu olarak görür. Finkielkraut, Sartre ve Levinas’ın söz ettiği öznelerin, başkasıyla karşılaştıkları sırada yaşadıkları arasındaki farkı şu cümlelerle anlatır:

Levinas, Başka’yla karşılaşmayı tanımlarken hem pastoral modele hem de mücadelecî modele karşı çıkar... “Savaşın başlangıçta yer aldığı kesin değildir.” (En découvrent l’existence avec Husserl et Heidegger, 1974, 234) İki kişinin karşılaşmasının kökeninde savaş yoktur; ama kalplerin kendiliğinden sempatisi veya “selamlaşan ve konuşan kardeş ruhların mutlu karşılaşması” anlamındaki barış da ilk olgu değildir. Sosyal ilişki, “insanın kendinden sıyrılma mucizesidir” ve uyum ile savaş kutupları arasındaki tereddütü ise tâlidir. Başkası, benliği tehdit eden, saldıran veya yabancılaştıran büyüleyici güç olmadan önce, benim 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, s. 21).

Levinas, başkasının varlığının farkına varışın bir bilgi olmadığını, bunun bilgiye indirgenemeyecek bir durum olduğunu söyler (Levinas, 1998, s. 168). Başkasına dair bir farkındalığın, cogitonun yani başkası hakkında düşünmenin ortaya çıkmasından önce söz konusu olan bir kendiliğindenlik olduğunu belirtir (Levinas, 1999, s. 98).

Başkasıyla karşılaşma anı –varlığımız üzerindeki etkilerini yorumlayışımıza bağlı olarak– Levinas’ın belirttiği gibi, etik özne olabilmenin yolunu açabileceği gibi, Sartre’in sözünü ettiği sürekli ve kaçınılmaz bir güç savaşının başlatıcısı haline de gelebilir. Bu farkı yaratan, çoğu zaman sahip olunan insan ve değerlilik anlayışıdır yani insanın değerli ve onurlu bir varlık olduğuna dair bilginin varlığı ya da yokluğudur.

4. 1. Levinas ve Etik Özne Olmanın İmkânı

Varlığımızda başkasıyla birlikte ortaya çıkan, varlığımızın daha önce varlığından bile haberdâr olmadığımız kısma Levinas “varlıktaki kendilik tümseği” adını verir ve varlıktaki bu değişimi sorumluluk kavramı üzerinden açıklar. Levinas’a göre, varlıkta meydana gelen değişim, başkasına karşı duyulan sorumlulukla iç içe geçmiştir.

Ben olmak, bu durumda sorumluluktan kaçmamak demektir. Ben olmak, adı verilen bu varlık fazlalığı, kendilik tümseği, sorumluluğun yol açtığı bir şişme olarak gerçekleşir. Ben’in Başka tarafından sorgulanması, benzersiz ve kıyas kabul etmez bir

şekilde beni Başkası ile dayanışma içine sokar. Bu dayanışma, madde ile bir parçası olduğu kütle arasında ya da bir organ ile içinde işlevini yerine getirdiği organizma arasındaki dayanışmadan farklıdır. Buradaki dayanışma yaratımın tüm yükünü omuzlarımda taşıyormuşçasına duyduğum sorumluluktur. Ben'in biricikliği, başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir. Beni kendi emperyalizminden ve bencilliğinden çıkaran sorumluluk, beni evrensel düzenin bir uğrağına dönüştürmez. Sorumluluk, beni kendiliği içinde, evrenin dayanağı olma işlevi içinde doğrular (Levinas, 2003b, s. 139).

Levinas, varlıkta meydana gelen bu değişimin insanı bencillikten çıkardığını ve kendine çakılı olmaktan kurtararak başkasına doğru yönelmeye mecbur ettiğini söyler. Başkasıyla karşılaşmadan önceki varoluşta, yalnızlık söz konusudur. Ancak, bu yalnızlığın nedeni başkasının yokluğu değil, varolanın başlangıçta sadece kendi varlığıyla dolu olmasıdır. Levinas, varolanın, başkasıyla karşılaşma anından önceki durumuyla ilgili belirlemelerinin birçoğunu, *Zaman ve Başka* isimli kitabında yapmıştır.

Levinas'ın felsefesinde, varlıkta başkası sonrasında ortaya çıkan değişimi açıklamak için, bilinmesi gereken ilk kavramlar; “il y a” ve “hipostaz”dır. Levinas'ın daha sonra ortaya koyduğu bir diğer önemli kavram ise: “Litürji” adını verdiği, geri dönüşümsüz harekettir. Başkasına gidiş şu şekilde gerçekleşecektir: “İl y a”dan sıyrılan ve hipostazla kendi olmayı başaran ben, etik özne haline gelmek için, geri dönüşümsüz bir hareketle kendinden çıkıp, başkaya gidecektir. Levinas geri dönüşümsüz hareketi tanımlamak için kullandığı “litürji”yi şu şekilde anlatır:

Aynı'nın Başka'ya doğru geri dönüşümsüz hareketi olarak Aynı'nın yapıtını, Yunanca bir terimle belirtmek isterim: litürji. Bu sözcük ilk anlamıyla, bir kişinin bir mevkide

tamamen ücretsiz bir biçimde görev yapmasını ve üstelik kendi servetini de kişisel kazanç gözetmeden o görev uğruna harcamasını ifade eder (Levinas, 2003b, s. 135).

Levinas, başkasına karşı üstlenilecek olan sorumluluğa ve karşılık beklemeden yapılacak olan her şeye yol açan bu geri dönüşümsüz hareket, “litürji” için “*Litürji etiğin ta kendisidir*” demektedir (A.g.y.). Levinas’ın bu tanımını yorumlayacak olduğumuzda, insan haklarını koruyacak ve her insanın, her başka insanın, insan onuruna lâyık muamele görmesi için, hiçbir karşılık beklemeden çalışacak olanın, “litürji”yi gerçekleştiren böyle bir özne olabileceğini söyleyebiliriz. Litürjiyi gerçekleştiren bir özne, aynı zamanda açık ve seçik bir değer duygusuna sahip olan ve yapıp-etmeleri yüksek değerler tarafından yönetilen bir özne olacaktır.

Levinas’ta insan, litürjiyi gerçekleştirme aşamasına gelinceye dek bir yolculuk gerçekleştirir. Levinas’ta, insanın, önce “il y a”dan, sonra kendinden sıyrılıp başka insana doğru gidişini ‘öteye gitme yolculuğu’ olarak niteleyebiliriz. Başkasıyla karşılaştıktan sonra varlıkta meydana gelen değişim, Levinas’ta varlığı hep kendinden, özünden öteye götürür. Varlık, kendinin ötesine doğru gittikçe, başkasına yaklaşır ve başkasına yaklaşmakla insanlaşır.

Öteye gitme yolculuğu, “il y a”da başlar. Levinas, “Etik ve Sonsuz”da şeylerin sadece var halinde buldukları ama bir oluş içinde olmadıkları, bir nevi gece içindeki nesnelere gibi durdukları var’dan (il y a) söz eder ve “il y a” için: “İçi boş bir kabuğu kulağınıza yaklaştırdığınızda ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültü” der (Levinas, 2003a, s. 309).

Alain Finkielkraut da *Sevgi'nin Bilgeliği*'nde Levinas'taki "il y a"yı şöyle anlatır:

Çocuk uyuyamadığı ve bütün ışıklar sönmük olduğu zaman, gecenin gizemli hışırtısını dinlemeye koyulur; korktuğu şey kendi katıksızlığı içindeki varolmayan varoluş, yani varlığın anonim biçimidir... Hiçbir şey olmadığında bile var her zaman vardır, işte çocuğun saptadığı budur. Çocuktaki ürküntü karanlıkta beliren korkunç yaratıklar ya da fantastik imgelerden değil, kendini sınırları belirsiz bu varoluş tarafından yutulmuş gibi hissetmekten doğar. Çocuksu ani korku, hem nesneliliği hem de sürekliliği taşıyan şeyin içindeki varoluşu ortaya çıkarır. Bu hiçbir zaman durmaz. Nedir bu? Var olma olayı (aktaran Finkielkraut, 1995, s. 16).

Levinas, varolanın varolmasını üstlendiği ve kendi varoluşunun farkına vararak "il y a"nın anonimliğinden kurtuluşuna ise hipostaz demektedir. Ancak, anonimliğin ötesine geçen ve hipostazla kendini ortaya koyan varolan, henüz etik bir özne değildir ve yalnızlıktan kurtulmamıştır. Hipostazla ortaya çıkan varolan, kendi bedenine çakılıdır ve zamansal olarak şimdiyi yaşamaktadır. Oysa Levinas'a göre başkasıyla ilişki, başkasıyla karşılaşma, hem kendi bedeninden, özünden uzaklaşmayı, onlardan öteye gitmeyi, hem de şimdinin ötesine geçmeyi gerektirmektedir. Ancak bedeninden sıyrılan, "litürji"yi gerçekleştiren bir özne zamanın ötesine geçebilir.

Finkielkraut, Levinas'ın bedenden kopuştan, bizi çevreleyen kültürel belirlemelerden ve kimliklerimizden sıyrılmayı anladığına işaret ederek, kimlik bağının varlığın içinde tutsak olmanın trajedisi olduğunu söyler:

İlk kölelik, kendini dayatan başka'sından değil, varlık'tan gelir; ilk sahip benliği tıkayan ve acımasızca onun yerini alan insanın kendidir ve bilincin kendi tutsaklığını

keşfettiği ilk bağ, kimlik bağıdır. Kendi olma isteğinden, kendini bulmaktan, yabancı etkilerden arınmaktan daha derin ve daha belirleyici olan, belki de, kendinden kopmuş olma ve kendine geri dönme kaderinden kurtulma hayalidir (Finkielkraut, 1995, s. 18).

Levinas her ne kadar kültürel bedenden kurtulmanın, kimlik bağına çözümlenmesini gösteriyor olsa da, insanın fiziksel bedeninden kopamayacağını da farkındadır. İnsanın bu bedenselliği, yalnızlıkla bağlantılıdır. Hatta yalnızlığın nedeni, insanın bedenselliğidir. *Zaman ve Başka*'da yalnızlık üzerine ve yalnızlığın aşılmasının imkânı üzerine çeşitli belirlemeler yapar:

Yalnızlık, varolanların mevcut olmaları olgusundadır bizzat. Yalnızlığın aşıldığı bir durum tasavvur etmek, varolan ile varolması arasındaki bağın ta kendisinin ilkesini sınamaktır. Bu, varolanın varoluşu üstlendiği (contracter) ontolojik bir olaya doğru gitmektir. Varolanın, varolmasını üstlendiği olaya hipostaz diyorum (Levinas, 2005, s. 64).

Levinas için, başlangıçta, bir varolan olarak insan yalnızdır ve başkasıyla karşılaşmadan önceki bu yalnızlığı ontolojiktir. Bu yalnızlıktan kurtulmaksa yine öteye yolculukla mümkün olacaktır. İnsanın kendisinin ötesine çıkabilmesi, içinde bulunduğu şimdiden sıyrılması gerekmektedir. Levinas, yalnızlığı başkasının yokluğuna değil, insanın ontolojik olarak, zorunlulukla kendiyle birlikte olmasına bağlar. Varolanın, “il y a”dan (var)dan sıyrılıp, kendini ortaya koyması yani hipostaz, onun ilk özgürlüğüdür fakat bu özgürlük onun maddeselliği ve yalnızlığı ile iç içedir.

Şimdi, “Ben”: Hipostaz özgürlüktür. Varolan varolmanın hâkimidir. Varoluşu üzerinde öznenin yiğit erkini icra eder. Varolan, erki altındaki bir şeye sahiptir. İlk özgürlük. Henüz özgür iradenin değil, başlangıcın özgürlüğüdür o. Varoluş şu an varolan bir şeyden itibaren vardır. Her öznedeki içerilen özgürlük, bir öznenin, olanın olması olgusunun ta

kendisine dahildir. Varolanın varolmaya tam da el koymasının özgürlüğüdür (Levinas, 2005, s. 74).

Finkielkraut da hipostazı şu şekilde anlatmaktadır:

Var olmak, varlığın anonimliğine geçici bir süre ara vermektir, ona özel bir alan, yani kendine ait bir evren-kimlik-sağlamak demektir, fakat bu aynı zamanda varoluştan kaçamamak veya uzaklaşmamak anlamına da gelmektedir. Bu kendine zincirlenerek, varlığa yapışıp kalmaktır (Finkielkraut, 1995, s. 16).

Kendine zincirlenerek varlığa yapışıp kalınmış haldeki bu ilk özgürlüğün, hipostazın, insanın salt kendiyle baş başa olduğu, dolayısıyla da insanın değerini bilmediği, kendinden başka kimseye sorumlu olmadığı, kendini dünyanın hâkimi olarak gördüğü ve henüz hiçbir insanın sorumluluğunu duymadığı bir durumda yaşandığını açıkça görebiliriz. İnsanı tanımak ve insan olduğunun farkına varmak için “öteye yolculuk” yapmak, bu ilk özgürlüğün ötesine gitmek gerekmektedir. Bu ilk özgürlüğün ötesine geçildiğinde, insan, kendinden başkalarının da varlığının farkına varacak ve etik ilişki kurma olanağına kavuşacaktır. Levinas’ın belirlemelerinde hipostaz halinde yaşanan bu ilk özgürlük, aslında insan için bir yükür.

Psikolojik ve antropolojik betimlemelerde, Ben’in zaten kendisine çakılı olması, Ben’in özgürlüğünün lütuf (grace) gibi olmayıp çoktan bir ağırlık olması, benin kaçınılmaz bir biçimde kendisi olması olgusuyla ifade edilir bu... Ben bir tin gibi, bir gülümseyiş gibi veya esen bir rüzgar gibi var değilim, ben sorumluluktan muaf değilim. Varlığım bir sahip olma ile ikizleşir: Ben kendimle tıkabasa doluyumdur. Maddi varoluş budur işte (Levinas, 2005, s. 76).

İkinci bölümde ele alındığı gibi, varoluşunu kimseye iletemeyen olarak, madde halinde kendine çakılı ve kendiyle tıka basa olarak yalnız olan, başkasından önceki bu özne ile –henüz etik özne haline gelmemiş olan bu özne ile– ilgili olarak Levinas: “Özne yalnızdır, çünkü tektir.” der. Levinas yalnızlığı varolanla varolması arasındaki ayrışmaz birlik olarak görür (Levinas, 2005, s. 74) ve şöyle devam eder:

Demek ki Ben’in maddeselliği ile özgürlüğü birlikte bulunur: Anonim varolmada bir varolanın ortaya çıkışı olgusundan kaynaklanan ilk özgürlüğün bedeli kendisine çakılmış bir ben’in kesinliğidir tam olarak. Yalnızlığın trajikliğini oluşturan şey varolanın bu kesinliği, maddeselliktir (A.g.y., s. 76-77).

Levinas, yalnız insanın trajikliğinden söz ederken, madde olmanın hipostazın bahtsızlığı olduğunu, yalnızlık ve maddeselliğin birbirine refakat ettiğini belirtir (A.g.y, s. 81) ve:

Yalnızlığı-öznenin kendine zincirlenişi olan-maddeselliğe bağlamak suretiyle, dünyanın ve dünyadaki varoluşumuzun, öznenin kendisine verdiği ağırlığın üstesinden gelmesinde, maddeselliğin üstesinden gelmesinde –yani kendi ile ben arasındaki bağı çözmesinde– hangi anlamda temel bir yola çıkış noktası olduğunu anlayabiliriz (Levinas, 2005, s. 85).

diyerek, kendi ile ben arasında çözülmesi gereken bağdan söz eder. İnsan, kendinden öteye giderek bu bağı çözebilecek, kendiyle tıka basa dolu olmaktan kurtulacak, özünün ötesine geçecek, kendinin bencilliğine son verecek ve böylece yalnızlığın trajikliğinden kurtulacaktır. Bütün bu belirlemelere baktığımızda, Levinas için yalnızlığın trajikliğinin, sadece kendiyle ilgili olan öznenin, henüz Nietzsche’nin trajik insanı olamayışının trajikliği olduğunu söyleyebiliriz. Trajik insanın tersine,

hipostaz halindeki insan, kendi maddeselliğine çakılı ve sadece kendini düşünen bir insandır.

Levinas, “Etik ve Sonsuz”da “*Kendisini bir gereklik olarak gösteren şey “var”dan çıkma, anlamsızdan çıkma girişimidir.*” der (Levinas, 2003a, s. 311). Hipostazla kendini ortaya koyan varlığın, yalnızlığından ve ilk özgürlüğünden kurtuluşunun formülü başkasıdır.

... “var”dan çıkmak için kendini ortaya koymak değil, kendini yerinden etmek, yani tahtından indirmek gerekir. Ben’in hükümlerlikten bu ferâgati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir... Ayağa düşürüldüğünden “aşk/sevgi” sözcüğünden uzak duruyorum, ama başkasına karşı sorumluluk ya da başkası-için-olma bu dönemden itibaren bana varlığın anonim ve anlamsız hıştırtısını durdurur gibi göründü (Levinas, 2003a, s. 312).

Levinas başkasıyla karşılaştıktan sonra, insanın artık sadece kendini düşünmemesini bir gereklilik olarak görmektedir. İnsandan beklediği onun yüksek değerlerle hareket etmesi ve yüksek değerleri araç değerlerin boyunduruğu altına sokmamasıdır. Varlığın anlamsız hıştırtısını durduracak ve insanı kendi bedenine bağlı olmanın yalnızlığından kurtaracak olan tek şey, başka insanların sorumluluğunu üstlenmesi, bu dünyayı onlarla paylaştığını ve onlara borçlu olduklarını unutmamasıdır. Söz konusu olan, onlara borçlu olduğumuz insanca bir muameledir. Levinas, başka insana karşı duyulanı anlatmak ve başka insanla karşılaştıktan sonra varlıkta meydana gelen değişimi tanımlamak için, ayağa düşmüş anlamdaki aşk, sevgi sözcüğünden uzak durmak istediğini belirtmiştir. Ancak, sevgiyi ayağa düşürülmemiş anlamıyla kullanacak olduğumuzda, Levinas’ın sözünü

ettiği bu başkası-için olma halinin, Nermi Uygur'ın *Başka Sevgisi*'nde yer verdiği sevgi çeşidine ve “ben bağınazı” olmaktan kurtulma isteğine benzediğini görebiliriz:

Bugüne dek süregelen doğal yaşam çizgimiz ben-bağınazlığına götürmüş bizi, – sözcüğün çağdan çağa türlü bildirimleriyle ben-bağınazlığın. Gene de böylesi bağınazlığın, doğal bir yazgı olmadığı inancındayım. Ben-merkezçiliğine, bencil tekyanlılığına, ben-üstünlüğüne, ben-değerine ilişkin biricikliğe gen'lerimize kazılı değişmez bir gerçek gözüyle bakılamaz (Uygur, 2006, s.190).

Nermi Uygur, aynı eserinde, başka-sevgisinin ne olduğuna dair saptamalar yapar:

Başka-sevgisi, bir duygu ve eylem birliği, bir duyarlık katkısı, bir yardım bağılanışıdır. Belki de en açık-seçik gerçekleştiği ortamlar, acılı ortamlar. Başka bir insanın, ya da insanların gerçekten acı çektiği için, acıya katlanmaya savaştığı bir durumda başkasının acısını hafifletmek, dindirmek için: duyarlık, para, zaman, iş, hizmet sunmaktır paylaşmak... Olabildiğince doğrudan doğruya, vargüçle aracısız bir duygudaşlıkla başkasının acısına ortak olmak; o acıdan, durumun izin verdiği oranda sereserpe pay devşirmek; o acıyı bölüştürmektir paylaşmak (Uygur, 2006, s. 194).

Uygur, başka insanların acısını paylaşmak, onlarla duygu ve eylem birliğinde bulunmak yani başka-sevgisine sahip olmak için bir şart ileri sürer:

Aşmaya dayanıyor başka-sevgisi; bu aşmaysa, hepimizin çok iyi bildiği o ben-bağınazlığı adını verdiğimiz ‘şey’e ilişkin bir aşma. Hiç dilegetirmesek de, kendi ben'imizin biricik varlık olduğu inancını; kendi benimizin en önemli ve değerli ben olduğu inancını bir yana bırakmaktır bu aşma (A.g.y., s. 195).

Bütün bu belirlemelere, bir de İoanna Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan*'da, Nietzsche'den aktararak ortaya koyduğu, trajik insanın özellikleri açısından bakacak olduğumuzda, görüyoruz ki, Levinas için başkasıyla karşılaşan, başkasının varlığını ve onun da kendi gibi bir insan olduğunu, kendiyile aynı haklara sahip olduğunu kabul eden, yani başka insana felsefi antropolojiyle yaklaşarak insan onurunun insanın bir yapı özelliği olduğunu gören bir insan, ben bağınazlığından kurtulur ve trajikleşir.

Yaratıcı insan seven insandır. İnsanı, insanları, insanların geleceğini, kendi işini seven insandır. Yaratıcı insanın sevgisi, acımanın ve bağışlamanın ötesinde olan, “sevilen şeyi yaratan sevgidir; sevilen insanı dinlendiren ve düşündüren bir sevgidir...”

Yaratıcı insan, insan için acı çeken insandır; “yıldızları kendi etrafında dönmeğe zorlayan” insandır. Yaratma: “hem taş, hem de çekiç olma”dır; yaratma: “bu, büyük kurtuluştur-acı çekmekten kurtulma; ve hayatın hafiflemesidir. Ama yaratıcının varlığı için acı gereklidir, çok değişme gereklidir (Zerdüş'ten aktaran İoanna Kuçuradi, 1999c, s. 80-83).

Başkasını, başka insanı seven ve onun için acı çeken insan trajik insandır. Felsefi antropoloji açınsındansa yüksek değerlerle hareket eden insandır. O aynı zamanda başkasıyla karşılaşma anından sonra, başkasının kendinde yarattığı varlık tümseğini kabul eden ve insan olmanın sorumluluğunu üstlenen Levinas'ın insanıdır. Bu sorumluluğu sahiplenmek için, tam anlamıyla trajik insan ya da etik özne olabilmek için, ben bağınazlığını aşmak, özün ötesine geçmek ve zamandaki şimdiden sıyrılarak geri dönüşümsüz bir hareketle başkaya gitmek gerekmektedir.

Levinas'ta insan, başkasının varlığıyla birlikte kendinde ortaya çıkan değişimi kabul eder ve kendine etik özne olmanın olanağını açar. Başkasının varlığı onun için bir tehdit değildir. Başkası ona insan olma sorumluluğunu yükleyendir. Başkasından önce o, hipostaz halinde, yalnız bir varolandır ve başkasıyla karşılaşma öncesindeki bu durumdan kurtulması gerekmektedir.

4. 2. Sartre ve Başkası-İçin Varlığın İnkârı

Sartre'in anlattığı insana baktığımızda ve onu Levinas'ın insanıyla karşılaştırdığımızda ise, Sartre'da insanın, Levinas'ın açıkladığı hipostaz halinde bulunmaktan, yalnız olmaktan, dünyanın merkezini kendi sanmaktan ve bencilliğinden şikâyetçi olmadığını görürüz. Bu haliyle insan, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde adı geçen araç değerlerin buyruğu altında yaşayan ve sadece kendi çıkarını düşünen "çıkar çerçileri"ne benzemektedir. Ancak yine de, kendi yalnızlığından ve bencilliğinden hoşnut olmasına rağmen, bu insan da başkasıyla karşılaşacak, hatta onunla somut ilişkiler içine girecektir. Başkasının ortaya çıkması, bu insanın varlığında da Levinas'ın belirlediğine benzer bir değişiklik yapacak, onu kendinin hiç bilmediği, daha önce karşılaşmadığı bir yüzüyle tanıştıracaktır. Kendisi-için olan insan başkası-için'e dönüşecektir. Başkasını bir tehdit olarak görecektir, onu kendi dünyasında birdenbire ortaya çıkararak, huzurunu kaçıran bir varlık olarak düşünecektir. Levinas'ta söz edilen insanın yaptığı gibi varlığındaki değişimi kabul etmek ve benimsemek yerine, varlığındaki bu değişimden, kendisi-için'in başkası-için'e dönüşmesinden kurtulmak isteyecektir.

Sartre, başkasının bakışının yarattığı değişikliği, bene ait olan, benim sorumluluğu altında olan yeni bir varlık türü olarak tanımlar. Başkası, bakışıyla, bu

bakış sonucunda, beni kendi nesnesi haline getirerek, ona anlamlar yükleyerek, beni yeni bir varlık türü yani “başkası-için” varlık olarak oluşturur:

Böylece, başkası bana yalnızca “ne idim”i açık etmemiştir: beni yeni nitelemeleri taşımak zorunda olan yeni bir varlık türünde oluşturmuştur. Bu varlık, başkasının ortaya çıkışından önce bir saklıgüç halinde bende değildi, çünkü kendi-içinde yer bulamazdı; hatta başkaları için olmazdan önce tümüyle oluşturulmuş bir bedenle donatılmış bile olsaydım, bayağılığım ya da beceriksizliğim bir saklıgüç halinde o bedene yerleştirilemezdi, çünkü bunlar anlamlardır ve anlamlar olarak bedeni aşarlar, hem onları anlayabilecek bir tanığa, hem de benim insan-gerçekliğimin bütünlüğüne gönderme yaparlar. Ama başkası için ortaya çıkan bu yeni varlık başkasında ikamet etmez... bu yeni varlıktan ben sorumluyum (Sartre, 2009, s. 308-309).

Sartre insanın yalnızca olmuş olduğu kendi “en-soi”sı (kendinde varlık) ve olmak zorunda olduğu kişi (olasılık) değil aynı zamanda başkası-için olduğu varlık da olduğunu söyleyerek başkası-için varlık olmanın kaçınılmazlığını vurgular. Sartre’da insan, başkasıyla birlikte, dünya içindeki özgürlüğünün sınırlı olduğunu ve asla göremeyeceği bir dışarıya sahip olduğunu keşfeder. İnsan, başkasının karşısında kendine ilişkin bilgisinden şüphe duyan bir varlıktır. Başkasının dünyasında kendisinin nereye oturtulduğunu bilmeyecektir çünkü başkasının dünyası ona ait olmayan bir dünyadır. Yine de bu kişi, başkası-için olan bu kişi, olmuş olduğu ve olacak olduğu kişi kadar gerçektir. *“Başkası-için-varlığım ne bir en-soi ne de pour-soi değil, iki reddediş arasında parçalanmış bir varlıktır: Öteki kendini bu ben olmayan olarak teşkil eder, ki ona dair bir sezgisi vardır; benimse bu olduğum bana dair hiçbir sezgim yoktur”* (Blackham, 2005, s. 120-122).

Sartre, kendi dünyası içinde yaşayan benim, karşısına çıkan başkasının bakışı aracılığıyla ‘başkası-için’ denilen yeni bir varoluşa sahip olduğunu belirtmektedir. Ben, dünyanın ortasında, dünyadaki nesnelere arasında yaşarken ve her şeyi kendine göre konumlandırmışken, birdenbire başkasının ortaya çıkışı ile yalnız olmadığının farkına varır. Sartre’ın sözünü ettiği özne, dünyayı ve içindeki her şeyi artık başkasıyla paylaşmak zorunda olması yetmiyormuş gibi, böyle bir başkası karşısında kendini tehdit altında hisseder.

Parkta bir sıra üzerinde oturuyorum. Önümden bir adam geçiyor. Onu ilkin bir nesne gibi görüyorum: Bir ağaç, bir yol, bir başka sıra gibi. Birden adam bakışını benim üzerime çeviriyor: şimdi bütün situation (durum) değişmiştir. Şimdi o benim için artık bir nesne değildir, bir insandır. O, benimkinden ayrı olan bir kendi dünyasının merkez noktasıdır. Şimdi beni kendi dünyasının içine alan bir merkez-noktasıdır o. Böylece de benim dünyamı merkez olmaktan çıkarıyor. (decentralisé ediyor.) Daha önce tek, biricik merkez noktasıydım her şey bana göre düzenlenmişti, şimdi ise her şey karışıklığa uğradı. Benim ben’im sanki onun dünyasının borularında akıyor gibi. Ben’im gittikçe büzülüyor ve sonunda onun dünyasının salt bir nesnesi haline geliyor. Merkez noktası olmam sona eriyor, şimdi yalnızca nesnel bir dünyanın toz zerresiyim (*Varlık ve Hiçlik*’ten aktaran Bedia Akarsu, 1994, s. 230-231).

Başkasının ortaya çıkması ile birlikte, kendisinin yalnız olmadığını fark eden ben, o andan itibaren başkası-için varlık haline gelir. O, artık başkasının yönettiği ve başrolde olduğu bir oyunda herhangi bir dekordan farksızdır. Bu durum onu korkutur, daha önce kendine ait olan sahne elinden alınmış ve roller değişmiştir. Başkasını ilk gördüğü anda, başkası onun için sahnedeki bir nesneden farksızken, başkasının ona bakışıyla birlikte, kendi bir nesne haline gelmiştir.

... başkasının etrafında toplaşan bütün bir mekândır ve bu mekân benim mekânım ile oluşturulmuştur; bu, benim evrenimi dolduran bütün nesnelere, tanık olduğum ve benden kaçan yeniden toplaşmasıdır... Bu yeşil, benden kaçan yönünü bir başkasına doğru çevirir. Yeşilden başkasına yönelen ilişkiyi nesnel bir münasebet gibi kavrarım, ama yeşili başkasına gördüğü gibi kavrayamam. Böylece aniden dünyayı benden çalan bir nesne belirmiş olur. Her şey yerindedir, her şey her zaman benim için varolur, ama her şey yeni bir nesneye doğru görünmez ve donmuş bir kaçıyla katedilir. Şu halde başkasının dünya üzerinde görünmesi, bütün evrenin donmuş bir halde kaymasına, benim aynı anda gerçekleştirdiğim merkezleştirmeyi alttan alta oyan merkezsizleştirmeye, dünyanın merkezinin kaydırılmasına tekâbüle eder (Sartre, 2009, s. 347).

Sartre, başkasının ortaya çıkmasını, dünyanın merkezinin kaydırılması olarak görürken Levinas bunu bir “varlık artışı” olarak nitelendirmektedir. Sartre’ın “*varlığın ortasındaki boşaltma deliğinden dünya akıp gidiyormuş gibi*” demesinin karşısında, Levinas bu boşluğun yerini sorumluluk ve trajikleştirmeye doldurmuş ve başkasıyla karşılaşmayı, “il y a”nın anonimliğinden bir kurtuluş olarak görmüştür.

... böylece, benim evrenimdeki dağılma bizâtihi bu evrenin sınırları içinde tutulur, söz konusu olan dünyanın hiçliğe ya da kendi-kendisinin dışına doğru kaçıışı değildir; daha çok, sanki varlığının ortasında bir boşaltma deliği açılmış da sürekli olarak bu delikten dünya akıp gidiyormuş gibidir (A.g.y., s. 347).

Levinas’taki özne, başkasının ortaya çıkışı karşısında, sahnede kendi rolünün çalındığını düşünmez. Tam tersine ‘sorumluluk’ adını verdiği yepyeni bir rol üstlenerek, kendine etik özne olmanın olanağını açar. Üstlendiği bu yeni rolden dolayı şikâyetçi olmaz. Buna karşılık Sartre’da başkasının belirişiyle birlikte kendi dünyasında merkez olmaktan çıkmış olmak ben için tedirgin edicidir. “*Başkasının bu biçimde benim dünyamda ortaya çıkışı, merkezinde olduğum ve kendi ilişkilerimle*

kurduğum dünyanın elimden kaymasına yol açar ve kendi dünyamın temeli olmamı kesintiye uğratar” (Varlık ve Hiçlik’ten aktaran Ömer. B. Albayrak, 2010, s. 112).

Başkası, nesnelere ve dünyayı kendine göre konumlandırarak ve kendine göre bir merkez yaratacak olmasının yanı sıra, öznenin sahip olduğu kendi-içini görüp, onu değerlendirerek bir nesne haline getirecektir. Benin sahip olduğu kendisi-için, artık bir başkası-için olacak, ben, bir başkası için nesne-ben haline gelecektir. Üstelik bu durum kaçınılmazdır. Sartre, *“İnsan gerçekliğimiz hiç şüphe yok ki eşzamanlı olarak kendi-için ve başkası-için olmayı gerektirir”* demektedir (Sartre, 2009, s. 878). Kendi-için varlığımızla ilişki halindeki varlığımızın, aynı zamanda başkası-için olduğunu ve bunun da yadsınamayacak bir gerçek olduğunu belirtir (A.g.y., s. 378). Sartre, başkasının bakışı ile, başkasının nesneleştirilmesi ile oluşan bu yeni varlık için, *“başkası-için varlığım”, “nesne benim” ve “dışarı varlığım”* terimlerini kullanır.

Başkası-için-varlığım, yani Nesne-benim, benden kopuk ve yabancı bir bilinçte türeyen bir imge değildir; tastamam gerçek bir varlıktır, benim kendiliğimin başkasının karşısında ve başkasının kendiliğinin de benim karşımdaki koşulu olarak benim varlığımdır. Bu benim dışarı-varlığımdır (être-dehors): maruz kalınan ve kendisi de dışarıdan gelen bir varlık değil de benim dışarı olarak üstlenilen ve kabul edilen bir dışarıdır (Sartre, 2003, s. 381).

Sartre, başkasının bakışı üzerine ve başkasının ben hakkında yaptığı belirlemeler sonucunda ortaya çıkan bu nesne-benin, kendi-içine yabancı olduğunu şu sözleriyle ifade eder: *“...başkası karakterime ilişkin bir betimleme yaptığında kendimi ‘tanıyamam’, ama yine de bunun ‘ben’ olduğunu bilirim. Bana gösterilen*

bu yabancıyı, bir yabancı olmaktan çıkmaksızın hemen kabullenirim” (Sartre, 2009, s. 369).

Başkası-için, bene bir yabancı gibi görünür ve benim önceden olduğu kendi-içinlik halinden çok farklıdır. Sartre sözlerine şöyle devam eder:

...bu yabancı benim öznel tasvirlerimin sıradan birleştirilmesi olmadığı gibi, “Ich bin Ich” (Ben Benim) anlamında olduğum bir “Ben” de değildir. Başkasının benim hakkımda edindiği ve sorumluluğunu tek başına taşıyacağı nafi bir imge de değildir: daha olacak olduğum benle kıyaslanamayan bu ben yine benim, ama bu yabancı yeni bir ortam tarafından başkalaştırılır ve bu ortama uyarlanır; bir varlıktır, benim varlığımdır ama tümüyle yeni varlık boyutları ve kiplikleri taşır; aşılabilir bir hiçlik tarafından benden ayrılmış bendir, çünkü bu benim, ama beni benden ayıran bu hiçlik değilim (A.g.y., s. 369).

Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*'de Sartre'da, kendi-için'in başkası karşısında yaşadığı tedirginliğe ve başkasının varlığının ona neyi ifade ettiğine dair bazı saptamalar yapar:

Böylece bakış bana şunları gösteriyor: benim dışımda insanlar vardır, bunlar benim yaratmalarım, benim ürünlerim değildirler, tam tersine bunlar beni rahatsız ederek benim dünyanın içine giren düşmanca varlıklardır. İnsanın insanla ilk bağlantısı bundan dolayı düşmancadır: ‘Cehennem başkaları’, ‘Benim için değerli olan her şey başkaları için de değerli. Kendimi başkalarından kurtarmak istediğim sırada, başkaları da kendini benden kurtarmaya çalışmakta. Başkalarını kendime bağlı kılmak istediğim sırada, başkaları beni kendine bağlamaya çalışmakta. Burada bir çatışma başlıyor. Başkaları için var olmanın birincil anlamı çatışmadır (Akarsu, 1994, s. 231).

Sartre’da, sahnede beliren yabancıdan ve onun kendisini nesne haline getirmesinden-sürekli kurtulmaya çalışan, bu yüzden de bitmek tükenmek bilmeyen bir çatışma ve güç savaşı yaşayan bir kendisi-için vardır. Sartre’ın sözünü ettiği bu kendisi-içinin başkası karşısında aldığı tavırda, felsefi antropolojide açıklanan insanları birbirlerinden ayıran, birbirleriyle kavga ettiren, çatıştıran ve düşmanlıklara sürükleyen araç değerlerin baskınlığının söz konusu olduğu görülmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 105). Levinas’ta ise geri dönüşümsüz bir hareketle kendinden çıkan, yani kendi kültürelliğinden ve kimlik bağlarından sıyrılan, ondan hiçbir karşılık beklemeden başkasına doğru yönelen ve ona “sonsuz fikri”yle bağlanmış, yüksek değerlerle hareket eden bir özne söz konusudur.

4. 3. Başka İnsanın Başkalaştırdığı İnsan

Hem Sartre’da, hem Levinas’ta, başkası karşısında, insan bir değişime uğramaktadır. Başkasının ortaya çıkışıyla insan, tek başınayken farkında olmadığı, kendine ait, ama hiç bilmediği bir yanıyla karşı karşıya kalmıştır.

Bir insan, başkasının belirişiyle, hem kendi varlığında hem de yaşadığı dünyada ortaya çıkan bu değişimi nasıl yorumlayacaktır? Bu hiç kuşkusuz onun sahip olduğu insan anlayışıyla ve değerlerle yakından ilgilidir. Başkasının ortaya çıkışıyla birlikte dünya, artık insanın tek başına olduğu bir yer değildir. Kendini, Sartre’ın belirttiği gibi, dünya içindeki hâkimiyetini yitirmiş ve bütün olanaklarına yabancılaşmış olarak düşünebilir. Sartre şöyle demektedir: “*Böylece, başkasının bakışını yakaladığımda beni telaşa veren ani sarsıntıda şu vardır: benden uzakta, dünyanın ortasında, dünyanın nesneleriyle birlikte düzenlenen bütün imkânlarım karşısında aniden yabancılaşıyorum*” (Sartre, 2009, s. 358). Dünya üzerinde

hâkimiyetin kaybını ise “Başkasının bakışıyla birlikte, ‘durum’ benden kurtulur, ya da daha sıradan ama düşüncemizi iyi bir şekilde verecek bir deyim kullanırsak: ben artık duruma hâkim değilim.” sözleriyle ifade etmektedir (A.g.y., s. 358).

Hâkimiyetini yitirdiğini ve kendisinin tehdit altında olduğunu düşünen böyle bir özne, gücünü tekrar elde edebilmek, yeniden dünyanın hâkimi olabilmek, kendisini başkasının onun hakkında vereceği yargılardan kurtarabilmek için, başkasıyla çatışmaya ve güç savaşına girecektir. Nesne varlığından kurtulmanın yolunu, başkasını nesneleştirmek olarak görecektir. Gücü sürekli elinde tutmak ve dünyanın hâkimi olmak isteyen böyle bir özne için de başkasının varlığı cehennem yaratacaktır.

Öte yandan Levinas’ta, başkasının kendi sahnesinde ortaya çıkışını, kendisinin o sahneye ve o sahnedeki varlığına çakılı olmaktan kurtuluşu olarak gören bir özne söz konusudur. Böyle bir özne, başkasını cehennem olarak görmek bir yana, ona karşılıksızca iyilik etmek ve onun sorumluluğunu üstlenmek durumundadır. Levinas’ın “litürji” ya da “yapıt” adını verdiği, başkasına doğru geri dönüşümsüz bir harekettir. Litürjiyi gerçekleştiren insan, başka insandan hiçbir karşılık beklemez, hatta yaşadığı süre içinde eyleminin sonuçlarını göremeyecek olmak bile, onu, bu sorumluluğu üstlenmekten vazgeçirmez:

Eğer yapıt, ödülünü zaferinin hemen akabinde isteseydi, eğer zaferini sabırsızca bekleseydi, geri dönüşü olmayan ama boşlukta da ilerlemeyen hareket mutlak iyiliğini kaybederdi. Tek yönlü bir hareket karşılıklılığa dönüşürdü... Tek yönlü edim sabırla mümkündür ancak. Sabır, sonuna dek düşünüldüğünde, fail için şu anlama gelir: sonucunun

zamandaşı olmayı reddetmek, vaat edilmiş toprağa girmeksizin eylemek (Levinas, 2003d, s. 134).

Levinas için başkasına yönelişi mutlak iyi haline getiren, bu yönelişin karşılıksız olması, hiçbir karşılık beklemeden gerçekleştirilmesidir. Başkasına yönelen insan, başkasından bir karşılığın gelip gelmeyeceğini düşünmez. Başka insanın vereceği olası bir karşılığın kendi yaşam süresinin dışında olabileceğinin ya da hiçbir zaman bir karşılık görmeyeceğinin farkındadır.

Yapıt, kendi-ölümünden ötesi için olmak'tır. Failin sabrı, kişisel bir ölümsüzlük zamanı kazanarak cömertliğini boşa çıkarmak değildir. Yapıtının zaferiyle zamandaş olmayı reddetmek, bu zaferi bensiz bir zamanda yaşamak, bu dünyayı bensiz hedeflemek, benim zamanımın ufkunun ötesinde bir zamanı hedeflemek demektir. Kendi için bir umut taşımayan bir eskatoloji ya da kendi zamanım karşısında özgürleşme demektir bu (A.g.y., s. 135).

Levinas'ın başkası karşısında kendi zamanının ötesine geçen öznesi, felsefi antropolojide açıklanan "antropolojik-tarihsel zaman"ı yaşamaktadır. Felsefi antropolojide belirlenen insanın varlık özelliklerinden biri de onun fiziksel-kozmetik zamandan öte antropolojik-tarihsel zaman içinde yaşıyor oluşudur. İnsan, tinsel özelliklerinden dolayı, diğer varlıklar arasında özel bir yeri olduğu ve insan onurunu taşıdığı için fiziksel zamanın içine sıkışıp kalmamıştır. Sorumluluk duyan, insan onurunun farkında olan, trajikleşmiş bir insan, eylemlerinde –tıpkı Levinas'ın etik öznesi gibi– sadece kendini ve çağdaşlarını düşünmeyecek, üç boyutlu antropolojik bir zaman içinde, kendini gelecek kuşakların refahından da sorumlu tutacaktır.

Mengüšođlu'ya göre “ilk kez insan, aktif bir varlık olarak, bir başlangıcı ve sonu olmayan, durađan bir noktadan yoksun olan, tek boyutlu kozmik-fizik zamanı üç boyutlu antropolojik zamana çevirmiştir” (Mengüšođlu, 1988, s. 141).

Fiziksel zaman düz çizgili bir akış, içinde fiziksel olayların gerçekleştiği parametrik bir zaman, fizikçilerin ‘ölçülebilir zaman’ olarak da adlandırdıkları zamandır. Anorganik, organik ve psişik bir varlık olarak insan da bu fiziksel zaman içerisinde. Fakat tinsel varlık olarak insan, bu fiziksel zaman içerisinde bulunmaya devam etmekle birlikte, bu zamanı sadece kendisine özgül bir zaman ‘tarihsel zaman’ olarak da yaşar. Bu zaman fiziksel zaman gibi tek boyutlu değil, üç boyutlu (geçmiş, şimdi, gelecek) bir zamandır (Mengüšođlu, 1988, s. 16).

Felsefi antropolojide tarihsellik ve tarihsel varlık olma insanın temel bir niteliğidir (Mengüšođlu, 1988, s. 14). Levinas’ın “sonsuz fikri”ndeki, kendi çağını aşan insan belirlemesi ile bu fenomen arasında açık bir bağlantı söz konusudur.

Görüyoruz ki, bir yanda, Sartre’in sözünü ettiği gibi, sadece gücü elinde tutmayı ve dünyanın hâkimi olmayı düşünen bir özne olma ihtimali varken; diğer yanda, kendini yalnızca çağdaşlarından değil, tüm insanlardan sorumlu tutan etik bir özne olarak yaşama ihtimali bulunmaktadır. İnsan hakları kavramlarının bilgisiyle bu iki olasılığa yaklaştığımızda, birinci durumda, öznenin kendini “muamele görecek insan” olarak konumlandığı, bu yüzden kendisine gelebilecek zararlardan dolayı endişe duyduğunu söyleyebiliriz. Levinas’ta ise, özne kendisinin “muamele eden” taraf olduğunun bilinciyle hareket etmekte ve insan olmanın tüm sorumluluğunu yani kendinde ve başkalarında insan onurunu koruma sorumluluğunu üstlenmektedir. Ancak, bu sorumluluğu üstlenmek ya da üstlenmemek de kişilerin kendi tercihine kalmıştır:

Apaçık ki insanda ötekine uyanmama olanağı vardır; kötülük olanağı vardır. Kötülük kısaca varlıktan ileri gelir ve tersine, başkasına doğru gitmek insanın varlığı deliştir, bir ‘olmaktan başka türlü’dür (Levinas, 2003, s. 252).

İnsan, Levinas’ın söz ettiği bağlamda varlığını delebilir mi? Sadece olmakla kalmayıp, olmaktan öteye geçebilir mi? Bugün kendi için bir umut taşımasa da başka insanlardan ve insanlığın ortak geleceğinden kendini sorumlu tutabilir mi? Felsefi antropolojinin söz ettiği antropolojik zamanı yaşarken, üzerine düşen görevi yerine getirebilir mi? Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde belirttiği gibi ödev söz konusu olduğu zaman, –başkası karşısında– kendi mutluluğunu hiç hesaba katmamayı başarabilir mi? (Kant, 1999, s. 102).

Felsefi antropolojide insan, içinde hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın, hem melek-olmanın, hem de şeytan-olmanın birbirine karşıt “çekirdeklerini” içinde taşıyan disharmonik bir varlık olarak belirlenmiştir (Mengüşoğlu, 1988, s. 15). Bundan sonraki bölümde, bu disharmonik varlığın, insanın, Levinas ve Sartre’in belirlemelerinde başkası karşısında aldığı birbirine karşıt tavırlar ele alınacak ve bu farklı tavırlar ve yarattıkları sonuçlar insan onuru ve insan hakları kavramı ışığında değerlendirilecektir.

5. BÖLÜM

BAŞKA İNSAN KARŞISINDA İNSANIN TERCİHİ

Başkası, varlığımızın daha önce farkına bile varmadığımız bir bölümünü ortaya çıkararak, hayatımıza girdiği andan itibaren bizi değiştirmeye başlar. Levinas'ın varlık artışı ismini verdiği bu değişim, Sartre'da başkası-için adını alır. Önce ontolojik düzlemde başkasıyla karşılaşmış, bu karşılaşmanın bir zorunluluk olduğu ortaya konmuş; sonra epistemolojik olarak ona ulaşmanın yolları aranmış ve başkasının hiçbir zaman tam olarak bilinemeyeceği anlaşılmıştır. Sonunda öyle bir noktaya varılmıştır ki, bundan sonra, başkasının tüm kaderinin ona karşı davranışımızla şekilleneceği ortaya çıkmıştır. Başkasının insan haklarını koruyarak, ona insan onurunun gerektirdiği şekilde muamele ederek, etkin ve etik bir özne olmak da, onun onurunu hiçe sayıp haklarını ihlal etmek de bizim elimizdedir.

5. 1. Levinas ve Sorumluluk Kavramı

Levinas için etik özne olmanın yolu başkasına karşı duyulan sonsuz sorumluluktan geçer. Geri dönüşümsüz hareketle kendinden çıkan –felsefi antropolojik bakışla söylendiğinde, insanın varlık özelliklerini ve insan onurunu öğrenen- özne, özünün ötesine ulaşmış, özünün ona emrettiği çıkarını koruma içgüdüsünden kurtulmayı başarmıştır. Levinas'ın etik öznesi bundan sonra, başkayı kendine benzetmeye çalışmadan onun sorumluluğunu, hatta onun sorumluluklarının da sorumluluğunu üstlenecektir. Başkasına karşı duyulan bu sorumluluk, Levinas'ın

öznesi için kaçınılmazdır. Ancak bu özne, aldığı sorumluluktan ve varlığındaki bu değişimden hiçbir zaman şikâyetçi olmaz. Çünkü Levinas'a göre insan olmak – yüksek değerlerle hareket etmek– bu sorumluluğu gerektirir:

Gerçekte sorumluluk, sanki öznelik etik ilişkiye öncel olarak zaten varolmuşçasına, basit bir sıfatı değildir özneliğin. Öznelik bir “kendi-için” değildir; tekrar edersek, o aslen başkası içindir. Başkasının yakınlığı, kitapta, (*Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*) başkasının bana yalnızca mekânda yakınlığı veya hısım olarak yakınlığı anlamında değil, bana özsel olarak yaklaşması, böylece kendimi ondan sorumlu hissetmem-ondan sorumlu olmam-olgusu olarak sunulur. Bizi bilgide bir nesneye –ne türden olursa olsun bir nesneye, hatta bu nesne bir insan da olabilir– bağlayan yönelimsel ilişkiye hiçbir surette benzemeyen bir yapıdır bu. Yakınlık bu yönelimsellikte, özellikle başkasının beni tanınması olgusuyla açıklanmaz (Levinas, 2003a, s. 331).

Sorumluluk duymanın, özne olmanın basit bir sıfatı olmaktan öte, özne olmanın anlamını oluşturduğunu söyleyen Levinas, insan tinine sahip olmayı da başkası için bir şey yapmakla bir tutar. Levinas'ın, Kant'ın “insan nedir?” sorusuna verdiği yanıtlardan biri de sorumluluk duymak olarak ortaya çıkmaktadır. Levinas, kabul edilsin veya edilmesin, bunun nasıl üstlenileceği ister bilinsin ister bilinmesin, başkası için somut bir şey ister yapılabilirsin, ister yapılamasın, sonuçta başkasıyla bağın ancak sorumluluk olarak kurulduğunu söyler ve “*Efendim! Demek. Başkası için bir şey yapmak. Vermek. İnsan tini olmak budur*” der (Levinas, 2003a, s. 331).

Başkasına karşı, kendi çıkarlarından vazgeçmek pahasına duyulan ve başka insanı önceleyen bu sorumluluk, bir anlamda Betül Çotuksöken'in *Felsefe: Özne-Söylem* isimli çalışmasında sözünü ettiği hümanist metafiziğe sahip olmanın sonucudur. Çotuksöken, metafiziğin hümanist olmasının, bütün dayanaklarını

insandan almasıyla, insana dayanmasıyla, insanı öncelmesiyle ilgili olduğunu söyler (Çotuksöken, 2002, s. 18). Hümanist metafizik, insana, felsefi antropoloji ile yaklaşmak demektir.

Levinas'ın sözünü ettiği bu sorumluluğu ancak hümanist metafiziğe sahip olan ve insana felsefi antropoloji ile yaklaşarak, onun kendinde taşıdığı insan onurunun farkında olan bir insan duyabilir. Bu sorumluluk aslında, insan olma sorumluluğu, insan onurunun bilincinde olmanın gerektirdiğidir. İoanna Kuçuradi *Etik*'te sorumluluğun kişinin kendine hesap verme aşamasında ortaya çıkan, insanın değerinin korunması için yapılması gereken şeyi, kendisinin yapması gerektiği bilinci olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

Kişi açısından pozitif belirlenmesinde sorumluluk, kişinin içinde bulunduğu ya da girdiği bir etik ilişkide, o ilişki içinde olmakla ya da o ilişkiye girmekle üstlendiği yükümlülüğün belirli koşullarda insanın değerinin korunması için yapılmasını gerektirdiği şeyi kendisinin yapması gerektiği bilinci (Kuçuradi, 1999b, s. 152).

Kuçuradi, kişinin kendine karşı sorumluluğunu insan olma bilincinin yüklediğini ve bunu yalnızca bazı kişilerin üstlendiğini belirtir. Bu kişiler Levinas'ın sözünü ettiği etik öznelerdir. Kuçuradi, kimin, neden, kime karşı sorumlu olduğu sorularını sorar.

Her insanın bir insan olarak, o kişi olarak ve ayrıca bireyliğince (: "iş"inde üstlendiği rolde) insana (: kendine) karşı, etik ilişkiye girdiği başka belirli kişilere karşı ve insanlara (çağdaşlarına, yurttaşlarına ve bakışı-bilgisi uzanabildiğince gelecek kuşakların insanlarına) karşı sorumlu olduğunu belirtir (A.g.y.).

Levinas da başka insana karşı duyulan sorumluluğun kapsayıcılığını birçok yerde, Dostoyevski'den yaptığı bir alıntıyla açıklığa kavuşturur. Örneğin, “Felsefe, Adalet ve Aşk” isimli makalesinde “*Benim için en önemli şeylerden biri, bu bakımsızlık ve şu formüldür: Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, hele ben herkesten daha çok*” (Levinas, 2003d, s. 245) derken, Philippe Nemo ile yaptığı “Etik ve Sonsuz”⁹ adlı söyleşide sorumluluğun sonsuzluğunu yine Dostoyevski üzerinden anlatır:

Hepiniz Dostoyevski'nin şu cümlesini bilirsiniz: “Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.” Bilfiil bana ait şu veya bu suçtan ötürü, işlediğim kabahatlerden ötürü değil; başkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren bütünsel bir sorumluluktan sorumlu olduğum için. Ben daima tüm diğerlerinden daha fazla sorumludur (Levinas, 2003a, s. 333).

Agnes Heller “Günlük Hayatın Temel Etiği”nde Dostoyevski'nin tanımladığı ve Levinas'ın örnek olarak verdiği bu sorumluluğa dair belirlemeler yapar:

Dostoyevski bir yerde her insanın tüm diğer insanlardan sorumlu olduğunu söylemişti; ve herkes bunun farkına varsaydı, yeryüzü bir anda cennete dönerdi. Bu anlamlı söz, sadece basit, geriye dönük sorumluluk almaya işaret etmiyor, “yükümlülük altına girme” anlamında geleceğe dönük bir sorumluluktan bahsediyor. “Görev başında olma” anlamında sorumluluk, her zaman başkalarına dair sorumluluktur... Burada başlangıç noktası “sorumluluk almak”tır, bitiş noktası ise, başkaları bize ihtiyaç duyduğu sürece ve doğrusunu söylemek gerekirse, tüm hayatımız boyunca, aldığımız sorumluluğun “hakkını vermek”tir (Heller, 1999, s. 85).

⁹ Fransızca basımı: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982.

Heller'in bu sözleriyle açıkladığı, hiçbir zaman bitmeyecek ve geleceğe yönelik olan sorumluluk Levinas'ın sözünü ettiği sorumluluktur. İnsan, başkasıyla karşılaştıktan sonra, bütün geleceği boyunca taşıyacağı, bitmek tükenmek bilmez bir sorumluluğu üstlenmektedir. *Otherwise than Being*'te: "Varlıktan feragat eden bir teklik – insan işte budur" diyen Levinas, yine aynı eserinde etten, kemikten ve ruhtan oluşan insanın kendi ağzındaki ekmeği ötekine verdiğinde öteki için kendinden kopan olduğunu söylerken, kendi ruhundan öteki için vazgeçebilme gücünden söz etmektedir (aktaran Elif Çırakman, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:13, s. 191).

Kendi ruhundan öteki için vazgeçebilmek ya da yediği ekmeği bir başkasına verebilmek için Levinas'ın bulduğu yol, özün ötesine gitmektir. Levinas'a göre, insanı yediği ekmeği başkasıyla paylaşmaktan alıkoyan, daima kendi çıkarının peşinde olan özüdür. İnsan kendi çıkarını korumak için hareket etmektedir. İnsanın kendi varlığına karşı çıkması, özünün ona emrettiği çıkar arayışından kurtulması, ancak başkasının sorumluluğunu üstlendiğinde, başkasını kendisinin önüne koyduğunda mümkün olacaktır. "Öz ve Çıkarlılık" isimli makalesinde konuyla ilgili belirlemeler yapar:

Esse interesse'dir. Öz, çıkar bulmaktır. Bu çıkar arama yalnızca kendi yadsımasının göreliliğinden hayrete düşen zihne, ve kendi ölümünün anlamsızlığı karşısında ümitsizliğe düşen insana belirmez. Olumlu bir şekilde kendini varolanların conatus'u (yönelim, girişim) olarak teyid eder (Levinas, 2003e, s. 149).

Özün conatusunun çıkara yönelmek olduğunu ortaya koyan Levinas, böyle bir öze sahip olmanın yarattığı sonuçlara da dikkati çeker:

Varlığın çıkara yönelişi, birinin diğeriyle, herkesin herkesle mücadele içinde olduğu bencilliklerde, birinin diğeriyle savaştığı ve böylece de hep birlikte savaş içinde olduğu birbirlerine alerjik bencilliklerin çoğulluğunda dramatize eder kendini. Savaş özün çıkara yöneliş hareketi veya dramıdır (A.g.y., s. 149).

İoanna Kuçuradi, yarar kavramından dikkatle ayırmamız gerektiğini belirttiği çıkarı, insan hakları ile bağlantısı içinde ele alır. Çıkar, “en geniş anlamda başkasının temel haklarına ilişkin o koşullarda doğurduğu sonuçlar göz ardı edilerek yapılan bir hesap sonucu, bu hesabı yapanın elde etmek istediği, hak ettiğinden fazla olan ve başkasından eksilen”dir (Kuçuradi, 2007, s. 175-176).

Levinas’ın belirttiği anlamda bir özden söz ediyorsak, böyle bir özün daima ‘başkasından eksiltme’ çabasında olacağını görebiliriz. Levinas’ta etik, insanın varoluşundan gelen kendine çıkar sağlama ve yalnızca kendini düşünme durumundan çıkmasını gerektirmektedir. Afşar Timuçin, bencilliğin insanın doğal koşullardan getirdiği ve insanlaştıkça aşmaya çalıştığı bir durum olduğunu belirtir ve bencilliği kendi yararını her şeyin üzerinde tutma eğilimi ve tüm bireysel etkinliği benin amaçlarına indirgeme çabası olarak tanımlar. Bu eğilimin ileri biçimlerinde, başka insanların varlığını gereksiz görecekt hatta bir yanılsama sayacak kadar aykırı görünüm alabileceğine dikkati çeker (Timuçin, 2006, s. 38).

Oysa, kendi çıkarını koruma içgüdüsünden kurtulan ve özünün ötesine giden insan, önceden sahip olduğu her türlü kimlik bağından sıyrılmış, insanlaşmış ve başka insana –onun sahip olduğu kimlikleri de görmezden gelerek– tek ortak kimlik olan insan kimliği aracılığıyla yaklaşmıştır. Özün ötesine geçildiğinde, başka insanın

‘başka’lığı bir kenara bırakılmış, ‘insan’lığına odaklanılmıştır. Zeynep Direk bu durumu şöyle anlatır:

Levinas’a göre yalnızca anonim olan bir katılmadan “ayrılmış” bir ben etik özne olabilir. Sorumluluk bir heyecan hali, anonim varlığa katılmaya geri dönüş değildir. Ama soğukkanlılık da değildir, insanın hücrelerinde duyduğu bir rahatsızlıkla susması kendisi için daha iyi olacakken susmamasıdır. Sorumluluğun ben’i varolanın varoluşunu üstlendiği bir ağırlığı taşıyarak, varlıktan başkaya doğru, onu kendi bedenine çakılı olmaktan kurtaran bir aşkınlık hareketi içine girmiştir. Bu hareket içinde ben bir ırkın, cinsiyetin, kültürün, etnik kökenin, milliyetin, toplumsal bir statünün tekil vücuda gelişi ya da örneği olmaktan çıkar (Direk, 2005, s. 161).

Kendini bedeninden, yani kültürel bağlarından ve kimliğinden sıyrarak ötekine doğru geri dönüşümsüz hareketi gerçekleştiren bir özne, kendi varoluşunu karşısına almış, çıkar sağlama isteğinden vazgeçmiş, bencilliğinden kurtulmuştur. Kuçuradi’nin söylediği şekliyle “başkasından eksiltmeyecek” olan da ancak böyle bir öznedir. “Demek ki etik, doğaya karşı’dır, çünkü doğal irademini kendi varoluşuma öncelik tanıyan caniliğini yasaklamaktadır” (Levinas, 2003f, s. 273). Levinas’ın bu görüşünün –insanın zaman zaman doğal iradesinden sıyrılabilir oluşunun– felsefi antropolojideki karşılığını, insanın “hayır” diyebilen bir varlık olarak temellendirilmesinde bulabiliriz. Bu temellendirmeyi yaparken, Mengüşoğlu, önce Scheler’den bir alıntı yapar:

Hayvanla insan karşılaştırılırsa, insan hayat nimetlerinden (hayatın sunduğu iyiliklerden) vazgeçebilen, çıplak realiteye ebedi hayır diyen, çıplak realiteyi ebedi yadsıyan bir varlık olduğu halde, hayvan realiteden tiksiniyor kaçtığı zaman bile, ona “evet” diyen bir varlıktır (Mengüşoğlu, 1988, s. 294).

Daha sonra, insanın hayır diyebilen bir varlık olmasını ve gerektiğinde doğaya karşı durabilmesini değer duygusuyla bağlantılandırır:

Temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulan değer duygusu, real hayat durumlarını ideleştirir, yani onlara bir anlam verir. Bu duygu insanın real hayat olayları karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır takınmasını sağlar. Bu tavır olumsuz olduğu zaman insan hayatın, genellikle dünyanın, şimdiki bu çıplak ve kaskatı real olaylardan ibaret olmadığını, olamayacağını görür; ve bu şimdiki real duruma karşı çıkar, ona hayır der (A.g.y., s. 296).

İnsanın hayır diyebilme özelliği, –Levinas örneği– başkası için kendi çıkarından vazgeçebilmesinin nedeni olarak düşünülebilir. İnsana ait bir varlık özelliği olarak ortaya çıkan “hayır” diyebilme ile ilgili olarak İoanna Kuçuradi şu belirlemeleri yapmıştır:

Algılamalarımız, düşünme vb. bize gerçekliğin nasıl olduğunu verir, gerçekliğin o l d u ğ u - n u –varlığını– vermez. Gerçekliği veren, önümüzde açılan dünyadan gelen direnci yaşamamızdır. Bu direncin yaşanması, her türlü bilmeden önce gelir, yani gerçekliğe ilişkin tasarımıımızdan önce gelir ve bizde korku uyandırır. Bu direnci kaldırmanın yolu, biopsişik varlığımızın tepkilerine, isteklerine “hayır” demek, onları susturmaktır. İdeleştirme sayesinde, gerçekliğin özyapısını, neliğini kavrayınca, varolmanın bir karşı koyma olduğunu anlayınca ve bunun insandaki karşılığının insanda uyanan korku olduğunu görünce; bundan kurtulmanın tek yolu, bu gerçekliğe “hayır” demek, yani, biopsişik varlığımızın neden olduğu fenomenlere “hayır” demek olur (Kuçuradi, 1997b, s. 78).

Kuçuradi, insanın kendi doğasına karşı çıkarak, “hayır” diyebilmesini ve bunun yarattığı değerlerle bağlantısını Scheler’in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*’una dayanarak, şu şekilde özetler.

Böylece insan, gerçekliğe “evet” diyen hayvana karşılık “hayır” diyebilen, çıplak gerçekliğe başkaldıran, biopsişik yanına set çekebilen (“hayattan vazgeçebilen”) bir varlıktır. İnsana özgü bütün başarılar –düşünce dünyası, değer dünyası– bu hayır diyebilmenin bir sonucudur” (A.g.y.).

Hayır diyebilen, kendi özünün ötesine geçebilen ve başkasının sorumluluğunu üstlenebilen, başkasını önceleyebilen insan, artık etik öznedir. Levinas bu durumu şöyle açıklar:

Bununla birlikte, etik, kişiliksizleştiren bir zaruret değildir. Tam da başkasına maruz kaldığım içindir ki, bir özne olarak, tekil bir kişi olarak, bir “ben” olarak tanımlanırım. Başkası karşısındaki inkâr edilmez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir “ben” yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına-merkezi konumumdan feragat etmek için kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir “ben” haline gelirim (A.g.y., s.276).

Levinas, etiği varolanın kendini haklı kılmasının yolu olarak görmektedir:

Böylece insan, ancak varolanın düzenini aşarak kendi varlığını gerekçelendirip haklı kılabilir. İnsan, ancak öteki için duyduğu sorumluluk sayesinde, kendi varlığına bir mazeret bulabilir (*The Levinas Reader*, “Ethics as First Philosophy”den aktaran Elif Çırakman, 2000, s. 185-206).

Levinas, böyle bir özle ve bu özden ayrılarak, varlıktan başka türlü olmakla ilgili saptamalar yapmaya devam eder:

Öz, varlıkların dolayimsız çarpışmasını askıya alan Aklın egemen olduğu bir barış yoluyla özün ötekisine dönüşemeyecek midir? Sabır süresi içine giren, varlık içinde kalma

ısrarlarından kaynaklanan alerjik hoşgörüsüzlüğü terk eden varlıklar, varlıktan başka türlü'yü dramatize ediyor değil midirler? (Levinas, 2003e, s. 149).

Spinoza'nın conatus essendi olarak adlandırdığı ve tüm anlaşılabilirliğin temeli olarak tanımladığı "varolma hakkı" yüze ilişki tarafından sorgulanır. Buna göre, benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını (le droit vitale) askıya alır (Levinas, 2003f, s. 272).

Spinoza, sadece insanın değil, doğanın her parçasının varlığını sürdürmek için çabaladığını düşünmüş ve bu çabaya da 'conatus' adını vermiştir (Frederick Copleston, 1996, s. 40). Levinas ise insan için, varlığını sürdürme çabasından daha farklı bir çaba olabileceğini söylemektedir. Bu yeni çaba, insanı, başka insanlar için sorumluluk almaya davet etmektedir.

Böyle bir bakışta, conatus, sadece kendi varlığını değil, tüm insanların varlığını korumaya yöneliktir. Levinas, *Ölüm ve Zaman*'da "İnsan özü temelinde conatus değildir, başkası tarafından rehin alınmadır" demektedir (Levinas, 2006, s. 27).

Levinas, varlıktan başka türlü olmayı seçen, özün ötesine geçen insanın, varacağı yerin neresi olacağını araştırır:

Varlıktan başka türlü. Bu deyişle ifade edilen şey, öz içinde hükmünü süren bir yazgının paramparça oluşudur... Burada söz konusu olan, özden çıkıp kurtulma olanaklılığını düşünmektir. Ama nereye gitmek için? Hangi alana varmak için? Hangi varlıkbilimsel planda konumlanmak için? Ama özden çıkıp kurtulma, "nereye?" sorusunun koşulsuz ayrıcalığına da karşı çıkar. O, yer-olmamaklığa işaret eder (Levinas, 2003e, s. 155).

Burada, var-olmayanın ötesinde, “varlıktan başka”nın ayrıksılığının öznel veya insanlığı, özün işgallerini geriye püskürten bir kendiliği imlediğini göstermek gerekecek. Topluluğun, tür ve biçimin dışında olmasına rağmen kendinde de bir huzur bulamayan, endişeli, kendi kendisiyle örtüşemeyen, başka hiçbir şeyle karşılaştırılmaz olan biriciklik olarak ben... Bu biricikliğin kendisinin dışındalığı, kendisiyle arasındaki ayırım, onun umursamaz olmamaklığı... Kendi ile örtüşen bir benin kimliğine sahip olmayan, kendini özden çekip çıkaran biriciklik-insan (A.g.y., s. 156).

Umursamaz olmayan bu insan başkalarının acılarını, mutsuzluklarını umursayacak, dindirmek için çareler arayacak, onlara karşı sorumluluk duyacaktır. Levinas “*Felsefe tarihi, şimşek parıltısı gibi bazı anlarda, sanki aşırı bir gençlikte gibi bu özle ilişkisini kesen özneliği tanıdı... Nietzsche’nin insanı bunu haydi haydi tanıdı*” demektedir (A.g.y.).

Onun bu sözlerini dikkate alarak, sorumluluk duymak ve kendini yeniden bu sorumlulukta oluşturmak için kendinden vazgeçmek gibi özelliklere sahip bu özne ile Nietzsche’nin trajik insanı arasında bir benzerlik olduğunu düşünebiliriz. İnsan onurunu korumaya kararlı bu etik özne ile trajik insan arasındaki benzerliği, İoanna Kuçuradi’nin şu belirlemesinde de görebiliriz:

Yaratıcı insan, ödevler ve sorumlulukları yüklenebilen insan, kendi sorumluluklarını, kendi ödevlerini, kendi işini hiç kimseye paylaşmak istemeyen insandır. “Kendi ödevlerini herkesin ödevleri seviyesine düşürmeyi hiç düşünmemek; kendi sorumluluklarını başkasına devretmeyi, başkasıyla paylaşmayı istememek; kendi imtiyazlarından faydalanmayı ödevleri arasında saymak”, “en büyük sorumluluğu taşımak ama yıkılmamak”: yaratıcı insanın özelliklerindedir (Kuçuradi, 1999c, s.78).

Zeynep Direk, “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları” isimli makalesinde, Levinas’ın “*Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*”de sorumluluğu anlatırken başvurduğu çeşitli betimlemelerden birisinin de “hücrelerinde duyulan bir huzursuzluk” olduğunu belirterek, şöyle devam eder:

Yaşama arzusunu aşan bedende sorumluluk, hastalığa veya ölüme götürmediği zaman da, hiçbir zaman yalnızca vicdan rahatsızlığı, bir türlü “ben üstüme düşeni yaptım” deyip rahat olmayı beceremeyen bir “mutsuz bilinç” değil, bedende hissedilen bir rahatsızlık-dışarıya vücuduyla tepki veren öznenin huzursuzluğudur: Durduğu yerde duramamak, ötekine karşı yapılan kurumsal adaletsizliği görmezlikten gelememektir (Direk, 2005, s.154).

Levinas için sorumluluk, tam da trajik insana özgü bir durumdur: “*Sessiz kalmanın imkânsızlığı, içtenliğin skandalı*”dır (*Otherwise than Being*’ten aktaran Zeynep Direk, 2005, s. 154). Levinas’ın sözünü ettiği rahatsızlığın etik bir durumda bulunmaktan, ötekinin çıplaklığına, açlığına, acısına maruz kalmış olmaktan kaynaklandığını söyleyen Direk, Levinas’ın *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*’de başkasının sorumluluğundan sorumluluğu “yerine geçme” izleği üstünden düşünerek, bunun öznellikteki yapısal ve genetik koşullarını araştırdığını söyler. Direk, “yerine geçme”ye örnek olarak, birinin diğerine sıkılmış kurşuna, ona çekilmiş bıçağa göğsünü siper edivermesini ya da depremin ardından enkaz altında kalmış hiç tanımadığımız birisini kurtarmak için hayatımızı riske sokarak her an çökebilecek bir enkazın altına girivermemizi verir. Bütün bunları, düşünüp, taşınıp özgürce bir karar vererek yapmadığımızı, birdenbire kendimizi orada buluverdiğimizi söyler. Levinas’ın sorusunun “Bu tecrübenin olanağının koşulu, onu mümkün kılan öznellik yapısı, benlik sırrı nedir?” olduğunu belirtir (Direk, 2005, s. 149).

Direk'in Levinas'ın sorusu olarak saptadığı bu soru üzerinde insana felsefi antropolojik bakış ve insan hakları bilgisi ile düşünecek olduğumuzda, başkasını kendinden önceye koyan, kendini başkasının mutsuzluğundan ve acısından sorumlu tutan böyle bir benliğin sırrını çözebiliriz. Böyle bir benlik, insanın ne olduğunun farkında olan, insanın olanaklarını, dolayısıyla insanın değerini ve onurunu bilen bir insana aittir. Böyle bir benlik insanı ölçüt alan, antropolojik ontolojiye yaklaşan hümanist metafiziğe sahip olan bir insanın benliğidir.

Betül Çotuksöken, insanı ölçüt alan hümanist metafiziğin belli başlı özelliklerinin neler olabileceği üzerine şu saptamalarda bulunmuştur:

Hümanist metafizik her şeyden önce insanı anlam veren bir özne olarak belirler ve bunun da ötesinde, her şeye insan açısından anlam vermeyi amaçlar. Bu belirlemeyle birlikte aynı zamanda antropolojik ontolojiye yaklaşılmaktadır. Eğer hümanist metafizik bütünüyle anlamlandırma çabasıysa, antropolojik ontoloji de 'varolan' kavramına, varolma ve düşünme/bilme edimlerine yine insan açısından bakma çabasıdır (Çotuksöken, 2002, s. 19).

Ancak, her şeye insan açısından anlam veren bir insan, insana felsefi antropoloji ile yaklaşıp onun olanaklarının bilgisini edinen bir insan, insanın uğradığı haksızlıklara göz yummayacak, insanın çektiği acıları kendi acısı gibi hissedecek, insan onurunun ve insanın değerine lâyık bir hayatın tehlikeye girdiği her durumda, Levinas'ın sözünü ettiği *sessiz kalmanın imkânsızlığını* yaşayarak, tıpkı trajik insan gibi sonsuz sorumluluk üstlenecektir. Levinas, *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* kitabından söz ederken, şu değerlendirmeyi yapar:

Bu kitapta sorumluluktan özneliğin özsel, ilksel, temel yapısı olarak söz ediyorum. Çünkü özneliği etik terimleriyle betimliyorum. Burada etik, öncel olan varoluşsal bir zemine sonradan eklenen şey değildir; öznel olanın ilmeği sorumluluk olarak anlaşılan etikte örülür (Levinas, 2003a, s. 330).

Bu sorumluluk, hiç kimseye devredilemeyen, hiçbir zaman vazgeçilemeyecek olan ve karşı taraftan hiçbir şey beklemeden üstlenilen bir sorumluluktur. Levinas, başkasına karşı duyulan bu sorumluluğu ve bu sorumlulukla birlikte ortaya çıkan “başkasına arzu”yu “Signification and Sense” isimli makalesinde, Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza* isimli eserindeki karakterlerden Sonia’nın Raskolnikov’a duyduğu arzuya benzetir. Başkasına duyulan bu arzunun iştah mı yoksa cömertlik mi olduğunu sorar. Arzulanabilir olanın, yani başkasının, arzuyu gidermediğini aksine yeni bir açıklıkla beslediğini ve sonunda arzunun cömertliğe dönüştüğünü söyler. Sonia’nın Raskolnikov’a duyduğu “doymak bilmez bir merhamet”tir ve Levinas başkası karşısında duyulanın da böyle bir merhamet içeren karşılıksız bir sorumluluk olduğunu belirtir (Levinas, 2003g, s. 30). Levinas, Philippe Nemo’nun: “Başkası bana karşı sorumlu değil mi?”¹⁰ sorusuna bu onun meselesi diyerek cevap verir ve başkasıyla ilişkinin bakışsımsızlığı üzerinde durur:

Belki, ama bu onun meselesi. Bütünlük ve Sonsuz’daki henüz sözünü etmediğimiz temel temalardan biri, öznelarası ilişkinin bakışsımsız-olmayan bir ilişki oluşudur. Bu anlamda ben, karşılık beklemezsiniz başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tâbiyim ve esasen de bu anlamda özneyim. (sujet) Her şeyi üstlenen benim (Levinas, 2003a, s. 332).

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Etik ve Sonsuz*, “Sonsuza Tanıklık”, 2003, s. 332

Levinas'ın sorumluluğu, karşılıklılık içermeyen monolojik bir sorumluluktur.

Agnes Heller, böyle bir sorumluluğu şu şekilde anlatır:

Tüm yorum ve açıklamalarıyla (alt-ilkeler) birlikte ahlâkın evrensel yön tayin edici ilkesi tüm ahlâki niyet, yargı ve görüşlerin merkezini ifade eder: bir kişi başka kişiler için sorumluluk alır. Bu safhada henüz herhangi bir karşılıklılık söz konusu değildir. İnsan, başkalarının kendisi için sorumluluk alıp almadığına bakmaksızın (başkaları için) sorumluluk alır. Bu anlamda ahlâki tavrın (şüphesiz, ahlâki bilginin değil) başlangıç noktası “monolojik”tir. Başkalarının acılarını dindirmek için elinizden geleni, onlar sizin acınızı dindirmek için ellerinden geleni yaptığı (yapacağı) için yapmazsınız; başka bir kişiyi incitmemeye çalışmanızın nedeni, onun sizi incitmeye çalışmamış (veya çalışmakta) olması değildir. İlk ahlaki jestin bu karşılıksız karakterinin altını iyice çizmek gerekir (Heller, 1999, s. 91).

Levinas, karşılık beklemeden her şeyi üstlenen bu öznenin kimliğini böyle bir sorumluluk üzerinden kurmaktadır. Öznenin, gerçekleştirdiği geri dönüşümsüz hareket sonucu, kendinden öteye giderek yitirdiği kültürel bedeninin ve kimliğinin yerine geçen sorumluluk, onun gerçek kimliğini, insan kimliğini oluşturur. Levinas bu durumu şu sözleriyle açıklığa kavuşturur:

Başkasını sırtlanan ve ona karşı sorumlu olan benim. Böylece, insan öznedeki, benim ilk olma (primo-géniture) özelliğimin tam bir tabi olmayla (sujétion) aynı anda tezahür ettiği görülüyor. Sorumluluğum devredilemez, kimse benim yerimi alamaz. Bu yüzden, ben'in kimliğini sorumluluk temelinde ifade etmek söz konusudur. Kendilik bilincine sahip egemen ben'in bu konumundan ve ondan ferâgat edişinden –ki bu ferâgat onun tam da başkasına karşı sorumluluğudur– yola çıkıyoruz. Sorumluluk, yalnızca benim üzerime düşen ve insan olarak reddedemeyeceğim bir şeydir. Bu yük, biricik olana ait en üst düzeyde haysiyettir (Levinas, 2003a, s. 334).

Levinas'ın biricik olan her tek insana ait, en üst düzeyde haysiyet dediği sorumluluğun yani karşılıklılık içermeyen, böyle bir monolojik sorumluluğun üstlenildiği her seferde insan onurunun korunduğunu görebiliriz. Bu onuru korumak ve başka insanlara karşı sorumluluk duymakla, aslında her tek insanın kendi insan onurunu koruduğunu söyleyebiliriz. Ioanna Kuçuradi, insanın yapısal özelliklerini korumanın, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmenin, insan türünün davası olduğunu ve insan olan herkesin ödevi olduğunu söylerken, bu olanakların her kişide korunmasını istemenin aynı zamanda insanın değerini, –:varlıktaki yerini–, kendi değerimizi korumayı istemek olduğunu belirtir (Kuçuradi, 1999a, s. 49).

Kişiler ancak bu onuru koruduklarında ve bu sorumluluğu üstlendiklerinde özne olacaklardır, Levinas: *“Yeri doldurulamaz olan ben, yalnızca sorumlu olduğum müddetçe benim. Herkesin yerine geçebilirim ama kimse benim yerime geçemez. Böyledir devredilemez (inaliénable) özne kimliğim”* diyerek Dostoyevski'nin sözünü işte tam da bu anlamda kullandığını belirtir: *“Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde sorumluyuz ve ben başkalarından daha fazla sorumluyum”* (Levinas, 2003a, s. 334).

5. 2. Sorumluluk Kavramıyla İnsan Hakları Arasındaki Bağlantılar

Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*'nde; *“ilkel toplulukların saygı gösterdiği “başkası” sadece kendi soyu soppu, uluslar için de sadece kendi ulusudur. Ancak bütün bunların üstünde olabilen az sayıda filozof kişiler için “başkası” bütün insanlardır”* demektedir (Akarsu, 1982, s. 7). Levinas'ın sorumluluk anlayışını açıklarken Dostoyevski'den aktararak kullandığı ‘hepimiz’ ve ‘herkes’ kelimeleri Akarsu'nun sözünü ettiği bütün başkalarını, bütün insanları imleyen ve bütün

insanlara saygı duymayı önceleyen, evrensel bir anlayışa işaret etmektedir. Sorumluluk, evrende karşılaşılabilecek her başka insana karşı, onun sorumluluk üstlenip üstlenmediği üzerinde hiç durmadan duyulur. Betül Çotuksöken evrensel olanın ölçütünü antropolojik bakış açısının verdiğini ve bunun da insanı bir olanaklar varlığı olarak, açık bir varlık olarak görmek ve hiçbir zaman insanı araç olarak kullanmamak, amaç olarak almak ve buna bağlı olarak da insana saygı duymak olduğunu söyler.¹¹

Bu evrensel anlayışı, insana duyulan sorumluluğun ve saygının her tek insan için geçerli olduğu anlayışını en açık şekilde görebileceğimiz yerin *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* olduğunu söyleyebiliriz. *Bildirge*'nin giriş bölümünde: İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğal yapısındaki onuru ile eşit ve devredilemez haklarını tanımının dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğu ve insan haklarını göz ardı etmenin ve hor görmenin, insanlığın vicdanında infial uyandıran barbarca eylemlere yol açtığı belirtilir.¹²

Bütün insanların sahip oldukları aynı onur, bütün insanlara karşı duyulan sorumluluğun gereği olarak özgürlük, adalet ve barış istemi. Bildirgenin birinci maddesi ise şöyle demektedir:

Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.¹³

11 Çotuksöken, B. (2009). İnsan Hakları Kavramının Felsefe Açısından Temellendirilmesi., 4. 4. 2010'da <http://www.betulcotuksoken.com> adresinden indirildi.

12 *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, Türkiye İnsan Hakları Vakfı çevirisi, 1998 İnsan Hakları Haftası için Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından bastırılan broşür.

13 A.g.y.

Burada kullanılan “kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar” cümlesi, bütün insanlara, birbirlerine “kardeşçe” davranma sorumluluğunu yüklemektedir. İoanna Kuçuradi, insan haklarının, sadece muamele görme ilkeleri değil, aynı zamanda muamele etme ilkeleri de olduğunu söyleyerek, insan haklarının aktif yönüne dikkati çekmektedir.

İnsan haklarının aktif yönünün farkında olmak, başkası bizim hakkımızı koruyamayacak ya da korumayacak olsa da ya da başkası böyle bir hakkı olduğunu, –diyelim insanca bir yaşam sürmeye lâyık olduğunu– kendi dahi bilmeseyse, onun hakkını korumayı, ona insan onuruna lâyık muamele etmeyi ve ondan sorumlu olmayı gerektirir. Kuçuradi’nin bu konudaki belirlemeleri, insan haklarının aktif yönünü ortaya çıkarmaktadır:

Evrensel Bildirge’de insan hakları, insan türüne ait kişilerin muamele görmesine ilişkin ilkeler ya da talepler olarak karşımıza çıkıyor... Bu bildirgeyi kaleme almakla amaçlanan, bazı etik ilkeleri saptamaktır: insan türünün, onu diğer varlıklardan ayıran belirli özellikleri olduğu için (ki burada bu özelliklerin “akla” ve “vicdana” sahip olma olduğu farzediliyor), insanların nasıl muamele görmelerine ilişkin bazı genel ilkeleri saptamak (Kuçuradi, 2007, s. 198).

Kuçuradi, kişilere böyle muamele edecek olanın kimler olduğu sorusunu sorar ve bunun cevabının *Evrensel Bildirge*’de dolaylı olarak bulunduğunu belirtir:

...bunu yapacak olan kişilerdir: “insanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan”, onların doğal yapısında bulunan onuru bilen kişiler ve Bildirgenin önsözünde sözü edilen, “barbarca eylemlerin” bir daha olmasını istemeyen ve korku ve yoksunluktan kurtulmuş bir dünyayı özleyen kişiler (A.g.y.).

Levinas, her başkasının yüzünde bir talep olarak ifade edilen şeyin, vermeye ve hizmet etmeye bir çağrı veya verme ve hizmet etme buyruğu olduğunu, hatta yüzün bunları içermekle birlikte, bunların üstünde olan bir şeyi, acımasız olanla karşı karşıya olan başkasını yalnız bırakmama emrini de talep ettiğini söylemektedir. Bu, her insan yüzünün, karşısındaki insanı, insan haklarının aktif yönünü hatırlamaya ve insana yüksek değerler aracılığıyla yaklaşmaya davet ettiğini söylemektir. Levinas'ın gördüğü her yüzde okuduğu “öldürmeyeceksin” emri, “beni yaşat” demektir. “Yaşamama izin ver” ya da “eğer yaşayamıyorsam, insanca, insanın değerine lâyık bir hayat yaşamama yardım et” demektir. Yüz, Levinas'ta “ben insan onuruna sahibim” demektir ve karşısındaki insanı, aktif olmaya davet etmektedir.

Evrensel Bildirge'de insan hakları edilgin olarak, yani kişilerin görmesi gereken muamele ilkeleri olarak dile getirilmiş olsa da, onların aynı zamanda eylem ilkeleri oldukları da düşünülüyor –insan kimliklerinin bilgisine ve bilginin gerektirdiklerini gerçekleştirme istemesine sahip olan insanlar için eylem ilkeleri. Temele alınan düşünce şudur: insanlar başka insanlara böyle muamele etmeli ki, insanlar bazı insansal olanaklarını geliştirebilsinler, dolayısıyla bazıları ‘insan onuru’nu oluşturan insansal etkinlikleri gerçekleştirebilsinler (Kuçuradi, 2007, s. 199).

Başkasıyla karşılaşan insan, eğer insan onurunun farkındaysa, o zaman, o onuru kendinde ve karşısındakinde korumak için etkin bir özne haline gelecektir. Ancak, bu onurun, insanın değerinin farkında değilse, birinci bölümde sözü edilen “her şey yapılabilir” ilkesine göre hareket eden ve başkasının yüzünü gözünün önünden silen ya da görmezden gelen biriye, o zaman da başkasının haklarını ihlâl etmek için her türlü hakkı kendinde görecektir, hatta başkasını görmezden gelecektir. Kant, ahlak yasasını temele alarak ortaya koyduğu pratik buyrukta: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak

değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2002, s. 46) demektedir. İnsanın onurunun farkında olmayan, insana bu onura göre muamele etmeyen, Levinas’ın sözünü ettiği karşılıksız sorumluluğu almayan, almaktan kaçınan insanın, Kant’ın pratik buyruğuna uymayan, insanları amaç olarak değil, araç olarak gören, araç değerlerle eyleyen biri olduğu sonucuna varılabilir.

5. 3. Sartre ve Başka İnsan Karşısındaki Körlük

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’in “Başkasıyla Somut İlişkiler” bölümünde, başkasına yönelik ilgisizliği ve insanları sadece işlev olarak görmeyi ‘körlük’ kavramı üzerinden açıklamaktadır. Bu durumda insan kendini, başkasının özneliğinin çöküşü üzerine kurmuştur. Sartre, bu tavrı, başkasına yönelik ilgisizlik olarak adlandırır ve bu durumda başkalarına karşı bir körlüğün söz konusu olduğunu belirtir ve devam eder:

Ben başkaları karşısında kendi körlüğümüm ve bu körlük başkası-için-varlığı, yani bakış olarak başkasının aşkınlığını örtük bir biçimde anlamayı içerir. Anladığım şey, bizzat gizlemeye karar verdiğim şeydir... Onlara neredeyse dikkat bile etmem, dünya üzerinde tek başımaymışım gibi eylerim; duvarlara süründüğüm gibi “ insanlara” sürünürüm, engellerden kaçındığım gibi onlardan kaçınırım, onların nesne-özgürlüğü benim için onların ‘terslik katsayısı’ndan başka bir şey değildir; bana bakmalarının mümkün olduğunu bile aklıma getirmem (Sartre, 2009, s. 489).

Başka insanları amaç olarak değil de sadece araç olarak gören ve onların varlığını umursamayan körlük durumu içindeki bir insan, hiç kuşkusuz diğer insanların acılarına, uğradığı haksızlıklara karşı da kayıtsız kalacak, onların insanca bir yaşam sürmeleri ve olanaklarını geliştirmeleri için en ufak bir çaba

göstermeyecektir. İnsan hakları ihlallerinin ve insanların insanca bir yaşama kavuşmasının önündeki engellerin bir türlü ortadan kaldırılamayışının, insanların korku ve yoksulluktan kurtulamayışının, yani *Evrensel Bildirge*'nin giriş bölümünde belirtildiği gibi “*sıradan insanların en yüksek özlemi*”¹⁴nin gerçekleştirilemeyişinin nedeni, pek çok insanın, diğer insanlara karşı, Sartre’ın sözünü ettiği ‘körlük’ hali içinde bulunmasıdır.

Sartre’a göre, başka insanlara böyle bir açıdan bakıldığında, daha doğrusu onlara insan olarak bakılmadığında:

Bu ‘insanlar’ işlevdirler: bilet denetçisi denetleme işlevinden başkaca bir şey değildir; kafedeki garson müşterilere hizmet etme işlevinden başka bir şey değildir. Bu noktadan itibaren, eğer mekanizmalarını harekete geçirecek anahtarlarını ve ‘parolaları’ bilirsem, onları çıkarlarım için en iyi bir biçimde kullanmam mümkün olacaktır (Sartre, 2009, s. 489-490).

Sartre, körlük durumunda, başlangıçta başkası karşısında duyulan utancın yerini küstahlığın aldığını, başkasıyla karşılaşınca ‘kendi-için’de ortaya çıkan varlıktaki artışın, yani ‘başkası-için’liğin yok sayıldığını belirtir. Başkasına yönelik temel projenin çift yönlülüğüne işaret eder: Bunlardan birincisi, kendini başkasından korumaya çalışmak diğeri ise kendinin temeli olmak için başkasını kullanmaktır:

Bu körlük durumu içinde, hem kendi-için-varlığımın temeli olarak başkasının mutlak özneliğini, hem başkası-için-varlığımı, hem de özellikle “başkası-için-bedenimi- aynı zamanda yok sayarım. Bir anlamda sakinleşirim, “küstah”laşırım, yani başkasının bakışının

¹⁴ *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, Türkiye İnsan Hakları Vakfı çevirisi, 1998 İnsan Hakları Haftası için Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından bastırılan broşür.

imkânlarımı ve bedenimi sabitleyebileceğini aklıma bile getirmem; utangaçlık diye adlandırılan durumun tam karşıtı durumda olurum. Rahatlık olurum, kendi-kendimden sıkıntı duymam, çünkü dışarıda değilim, kendimi yabancılaşmış hissetmem. Bu körlük durumu kökensel olarak kendimi aldatmama bağlı olarak uzunca bir süre devam edebilir (Sartre, 2009, s. 490).

Sartre'in saptadığı körlük halinin ve kendini aldatmanın insanlar arasında, uzunca bir süre devam ettiğini düşündüğümüzde, sonuçlarının sosyal adaletsizliğe kadar varabileceğini görebiliriz:

Eğer bir ülkede yurttaşların bir kısmı klimalı villalarda veya katlarda oturuyorsa, başka bir kısmı da mağaralarda veya kerpiç evlerde yaşıyorsa, orada sosyal adaletsizlik vardır. Eğer bazı çocuklar okula Cadillacla götürülüyorsa, aynı yaştaki başka çocuklarsa ekmeğini kazanmak için yük taşıyorsa, orada sosyal adaletsizlik vardır. Eğer bazı kadınlar, tercih yapamadıkları için bir çırpıda üç kürk satın alabiliyorsa, başka kadınlarsa hayatını kazanmak için kendini satıyorsa, orada sosyal adaletsizlik vardır (Kuçuradi, 2007, s. 11-12).

Kuçuradi'nin yaptığı belirlemelerin ışığında, körlük halinin ve dünya üzerinde sanki tek başınaymış gibi eyleyerek, Kant'ın pratik buyruğunu göz ardı etmenin sosyal adaletsizliğe neden olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü başkalarına karşı “körlük” durumunda olan insanların içinde varolduğu bir dünyada –sadece kendilerinin insan onuruna sahip olduğunu ve insanın değerine uygun bir yaşamı hak ettiğini düşünen insanların olduğu bir dünyada– ekmeğini kazanmak için yük taşıyan çocuklar kimsenin ilgi alanında olmayacaktır. Aynı şekilde, Levinas'ın belirttiği anlamda “conatus essendi”den kurtulamamış insanların olduğu böyle bir dünyada, kerpiçten evlerde yaşayanlar ya da kendisini satmak zorunda kalan kadınlar hiç kimseyi ilgilendirmeyecektir.

Levinas'ın dediği gibi, “*tüm hakkın ve anlamın kaynağı olarak kişinin salt kendi varlığını sürdürme isteği*” (Levinas, 2003a, s. 344) belirlenirse, insanlar, insanın değerinin bilgisini edinemezse, kimsenin kendinden başkasını düşünmediği ve/veya umursamadığı bir dünyada ötekinin haklarını korumak da mümkün olmayacaktır:

Gerçekten insanca olan bir yaşamın, varlıkla aynılığı içinde tatmin olmuş bir yaşam, dingin bir yaşam olarak kalabilmesi için, yaşamın başkasına uyanması, her zaman daha çok ayılacak olması gereklidir. Onca güven verici geleneğin söylediklerinin aksine, varlığın kendi varlığının sebebi olarak görülmemesi, ünlü *conatus essendi*'nin tüm hakkın ve anlamın kaynağı haline gelmemesi gereklidir (Levinas, 2003a, s. 344).

Sartre, başkasına karşı körlük dışında verilecek diğer tepkilerden de söz etmektedir. Başkasının bakışı karşısındaki öznel tepkilerin: 1) Korku yani başkasının bakışı altında tehlikede olma duygusu, 2) Övünç ya da utanç, en sonunda ne ise o olmanın, ama başkası için orada, ötede olmanın duygusu ve 3) Köleliğinin kabulü (Bütün imkânlarına yabancılaşmanın duygusu) olduğunu söylemektedir (Sartre, 2009, s. 361-362). Levinas'ta ise insanın, başkasının sorumluluğunu üstlenerek, kendinden sıyrılıp kendine yeni bir özgürlük olanağı açma hali daha ileriye götürüldüğünde, herkesin herkesi umursadığı bir dünyada sosyal adaletsizliğin bile önüne geçme imkânı ortaya çıkmaktadır. Sartre'da ise insan, “*Başkası benim olanaklarımın gizli ölümüdür.*” diyerek, onu umursamama ya da tehdit olarak görüp ele geçirme (aktaran Ö. B. Albayrak, 2009, s. 112) çabasına girme yolunu seçmektedir. Görüyoruz ki, sahip olunan insan anlayışı başka insana yaklaşımı etkilemekte ve bunun sonucunda da Kant'ın sorularından hareketle, başkasına uyarladığımız “Başkası karşısında ne yapmalıyım?” sorusunun yanıtı değişmektedir.

Tıpkı Levinas'ta olduğu gibi, Sartre'da da, başkası karşısında “ben”den kopuş söz konusudur. Levinas'ta sözü edilen kopuş, başka insana gitmek, başka insana yardım etmek, onun insan onurunu korumak, onu yaşatmak ve başkasının yüzünün verdiği “öldürmeyeceksin” buyruğuna uymak içindir. Oysa Sartre'da başkası karşısında kendi-için varlıktan kopup başkası-için varlık haline gelmek, insanın kurtulması gereken bir durumdur.

Levinas'ta insan, önce kendini değil, karşısındakini düşünerek, kendini muamele edecek taraf olarak konumlandırıp, karşısındakinin sonsuz sorumluluğunu üstlenirken, Sartre'da kendini maruz kalan taraf olarak belirleyip, tehlikede olduğunu varsayan bir insan karşımıza çıkmaktadır:

Böylece nesne-benim, bilgi ya da bilgi birliği değil, tedirginlik, kendi-içinin ekstatik birliğinden yaşanmış bir kopuş, erişemeyeceğim ve yine de olduğum sınırdır. Ve başkası, yani bu beni bana getiren kişi de, bilgi ya da kategori değil, yabancı bir özgürlüğe mevcudiyet olgusudur. Aslında benden kopuşum ve başkasının özgürlüğünün belirişi bir ve aynıdır, bunları ancak birlikte hissedebilir ve yaşayabilirim, hatta biri olmadan ötekini tasarlamaya bile kalkışmam. Başkası olgusu yadsınamazdır ve beni yüreğimden vurur. Onu tedirginlikle düşünürüm; onun aracılığıyla, bu dünya olan ve yine de ancak sezinelebildiğim bir dünyada sürekli olarak tehlikedeyim (Sartre, 2009, s. 370).

Sartre, başkası karşısında tehlikede hissetmenin nedenini, özgürlükle bağlantısı içinde kurmaktadır. Başkasının dünyasında bir nesne haline gelen, başkası-için varlığa dönüşen insan, dünyadaki özgürlüğünü yitirmiştir. Olayların kontrolü artık onun elinde değildir. Üstelik başkası onu kendi zihninde özgürce oluşturacaktır. Bundan dolayı kaygılanır ve kendi kendinden, başkasının gözünde olduğu şeyden utanır.

Kaygının ve utancının nedeni en başta başkası-için varlığının içinde kendimi her zaman başka-şeye doğru ötesine geçilebilen şey, salt değer yargısı nesnesi, salt araç, salt alet olarak duyumsamam ve kavramamdır. Kaygım bir başkasının beni mutlak bir özgürlük içinde oldurduğu bu varlığı zorunlulukla ve özgürce üstlenmemden kaynaklanır: ‘Kimbilir ben onun için neyim! Kimbilir beni nasıl düşünüyor?’, ‘Kimbilir beni nasıl olduruyor’ (Sartre, 2009, s. 476).

Başkasının beni sahiplendiği ve özgürlüğünü ele geçirdiği düşüncesi karşısında Sartre, benim bir güç savaşına başlayacağını ve onun da karşısındakini sahiplenmeye ve özgürlüğünü ele geçirmeye çalışacağını belirtir. Sartre için bu durumda “*varlığımın bizatihi kökünde başkasını nesneleştirme ya da tabi kılma projesiyim*”dir (Sartre, 2009, s. 469). Aynı zamanda, ben kendini başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkasının da benim etkisinden kurtulmaya çalıştığını belirtir. “*Ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da beni köleleştirmeye uğraşır... Çatışma, başkası-için varlığın kökensel anlamıdır*” (Sartre, 2009, s. 470).

Bu noktada, felsefi antropolojinin yüksek değerler ve araç değerler ayrımını hatırladığımızda, böyle bir insanda, insanları birleştiren yüksek değerler yerine, çatışma ve kavgalara neden olan araç değerlerin egemenliğinin söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu noktada gözden kaçırılmaması gereken, yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlerin gerçekleşme şeklinin, değer duygusunun gücüne bağlı olduğudur (Mengüşoğlu, 1988, s. 102). Mengüşoğlu’ya göre, iyi de kötü de, hak da haksızlık da aynı şekilde yalancılık ve dürüstlük de birer yüksek değerdir. O halde, yüksek değerler içlerinde kendi karşı kutuplarını da taşımaktadırlar. Bir insan, eğer açık bir değer duygusuna sahip değilse, karmaşık bir eylem karşısında, kendini

yan düşüncelere kaptırıp yüksek bir değerin olumsuz kutbunda yer alabilir ve o zaman da tıpkı araç değerlerde olduğu gibi çatışma ve kavgalar ortaya çıkabilir.

Robert Bernasconi, Sartre’ın başkaları-için olmak tartışmasının tam kalbinde çatışma olduğunu vurgularken şöyle bir saptama yapar: “*Sorun, başkasını bakışında mı tutacağım, yoksa başkasının bakışında mı tutulacağımıdır?*” (Bernasconi, 2000, s. 117). Kendini başkasında kaybolmuş bulan insan, kendini yeniden kazanmak, başkasını bakışında tutmaya, başkasını elde etmeye çalışacaktır. Ömer. B. Albayrak, *Varlık ve Hiçlik*’ten aktararak bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Başkası beni tehdit eden bir varlıktır. İki özgürlüğün birbirleriyle çatışan bir biçimde karşı karşıya geldiği bakış ilişkisinde, kendimi Başkası’nın yargısının nesnesi olarak bulabilirim ve onun bana dilediği değerleri yüklemesi karşısında elimden hiçbir şey gelmez, hatta bundan haberim bile olmayabilir. Dahası başkasının projesinde bir araç konumuna düşebilirim ve benim olmayan amaçlara koşulmuş bir nesneden ibaret olabilirim (Albayrak, 2009, s. 113).

İlişkinin, birlikteliğin bir çatışma ve karşıtlık anlamına geldiği bu dünyada, insan insanın kurdudur. Mutlak özgürlük, her zaman Başkası’nın özgürlüğüyle karşı karşıya gelir. Başkasıyla kurduğum bu ilişki, bir kölelik ilişkisidir (A.g.y., s. 113).

5. 4. Başka İnsan Karşısında Özgürlüğün Durumu

Sartre'in belirttiği özgürlük mücadelesinden farklı olarak, Levinas'ta özgürlükten önce gelen bir şey vardır, o da başkasına karşı duyulan sorumluluktur. Hatta başkasının özgürlüğünü elinden almak bir yana, başkasının özgürlüğünden de sorumlu olmak söz konusudur. Levinas bu durumu şu belirlemeleriyle açıklığa kavuşturmuştur:

Ötekinin özgürlüğü asla benimkinde başlamış olmayacaktır; yani benimkiyle aynı şimdiyi paylaşıp onun çağdaşı olmayacak, benim için temsil edilebilir olmayacaktır. Ötekinden sorumlu olma, benim bir bağlantıya girmemle, kendi kararım ile başlamış olmayacaktır. Kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk, benim özgürlüğümün önünden gelir; şimdi-olmayanın, en âlâsından kökensel-olmayanın, an-arşık olanın, özün berisinde veya ötesinde olanın “her-tamamına ermesinin- sonrasında”ın “her-anısının-öncesinden” gelir. Öteki için (duyduğum) sorumluluk, özneliğin yeri-olmamağın bulunduğu, ve “nerede?” sorusunun bütün ayrıcalığını kaybettiği yerdir (Levinas, 2003e, s. 159).

Zeynep Direk, Levinas'ın söz ettiği sorumluluğun özgürlüğünün, ‘zor özgürlük’ olduğunu belirterek özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağlantıyla ilgili olarak saptamalar yapmıştır:

Levinas Bütünlük ve Sonsuz'da felsefeyi bir adalet arayışı olarak yeniden temellendirir ve keyfi olmayan, “zor bir özgürlüğü” düşünmenin yolunu açar. Zor özgürlük, dünyada sanki tek başınaymış gibi her şeyi mubah sayarak, hesap vermeyerek, cezalandırılmaz olduğunu düşünerek, dünyayı önünde akıp giden bir gösteriden ibaretmiş gibi gören müstakil özgürlüğün tartışılmaz kesinliğinin yerine geçirmemiz gereken sorumluluğun özgürlüğüdür... “Başkasından sorumlu olmak”, yalnızca kendi yaptığım şeylerden veya yalnızca çağdaşı olduğum olaylardan sorumlu olmak değildir-ben doğmadan

önce olup bitmiş şeylerden ve ben öldükten sonra olacak olanlardan da sorumlu olmaktadır (Direk, 2005, s. 146).

Bir yanda, kendini zor bir özgürlüğe teslim eden, tüm insanların sorumluluğunu duyan, tüm insanların insan onuruna lâyık bir hayat sürmesi için fiziksel zamanın ötesine çıkarak antropolojik zamanı yaşayan bir insan söz konusuysen, diğer yanda Sartre'in anlattığı “*ben varlığımı yeniden edinme projesiyim*” (Sartre, 2009, s. 471) diyen ve başkasının belirliğiyle kaybettiğini düşündüğü özgürlüğünü yeniden elde etmek için uğraşan bir insan bulunmaktadır. Sartre'in belirlemelerine göre, sözünü ettiğimiz bu ikinci insan şöyle düşünmektedir:

Nitekim, başkasının özgürlüğünün benim varlığımın temeli olduğuna işaret etmiştik. Ama tam da başkasının özgürlüğü aracılığıyla var olduğum içindir ki hiçbir biçimde güvende değilim, ben bu özgürlüğün içinde tehlikeyeyim; bu özgürlük varlığımı yoğurur ve beni oldurur, bana değerler atfeder ve onları benden alır, varlığıma getirdiği şey edilginlik içinde durmaksızın kendiden kaçıtır (Sartre, 2009, s. 473).

Başkasını tehdit olarak gören, kendisini de onun tarafından birtakım durumlara maruz bırakılacak ve onun tarafından ‘muamele görecektir’ taraf olarak belirleyen, onunla ortak kimliğini, insan kimliğini ve insan onurunu düşünmeyen böyle bir insan için yapılması gereken, başkasının özgürlüğünü ele geçirmek ve onu kendine tabi kılmak olacaktır:

Varlığımı geri alma projem ancak bu özgürlüğü ele geçirirsem ve onu benim özgürlüğüme tabi özgürlük olmaya indirirsem gerçekleşebilir (A.g.y., s. 473).

Ben, başkasının gözünde nesne haline gelmiştir ve başkası da benim gözünde bir nesnedir. Ancak, başkası sıradan bir nesne değildir: “*nesne-başkası çekinerek*

yokladığım patlayıcı bir araçtır”(Sartre, 2009, s. 395). Sartre, benim, nesne-başkasının çevresindeyken, onun patlamasının devamlı imkânını hissettiğini söylemektedir. Ben, bu patlamayla birlikte, dünyanın aniden kendi dışına kaçışını ve varlığının yoksunlaşmasını duyumsamaktadır (A.g.y.). Dünyasını elinden kaymış olarak gören benim yapacağı tek bir şey kalmıştır:

Şu halde benim değişmez kaygım başkasını nesneliği içinde tutmaktır ve nesne-başkasıyla olan münasebetlerim de esas itibariyle onu nesne olarak tutmaya yönelik hilelerden oluşur. Ama bütün bu yapaylıkların çökmesi ve başkasının biçim değişikliğini yeniden duyumsamam için onun bir bakışı yeterlidir (A.g.y., s. 395).

Emmanuel Mounier, Sartre’da insanın, özgürlüğünün kaybıyla ilgili olarak yaşadığı kaygıyı şu şekilde anlatır:

Başkasının varlığı tam bağrıma işler ve böylelikle de olduğum şeyin gizini ele geçirir. Bir bakış üzerime konar konmaz, beni saran sıkıntı anlaşılır olmaktadır. Tek bir kurtuluş yolum vardır: Aynı biçimde karşılık vermek. Özgürlük olarak kendimi yeniden toparlamam, özne olarak yeniden kavramam gerekir ve bunun için de sıra bana gelince başkasını bir nesne olarak dondurmalyımdır. Çünkü süreç, hiç kuşku yok ki, tersine dönen bir süreçtir. Elbette bu ele alınması tehlikeli bir nesnedir; çünkü her an, özne kendiliğindenliğini yeniden kazanabilir. Bundan başka, onunla olan ilişkilerimde çektiğim sürekli kaygı, onu olabildiğince uzun bir süre nesne olarak tutabilmek için yeterince hile yapma kaygısıdır (Mounier, 2007, s. 126).

Sartre, özgürlüğü yeniden elde etmek için başkasını nesne olarak tutmaya yönelik hilelerden birinin de ‘nefret’ olduğunu belirtir. Eğer insan, başkası karşısında, kendini tehlikede görerek, Sartre’ın söz ettiği böyle bir nefreti duyarsa, o insan için insan haklarını ihlâl etmek, hatta karşısındaki başka insanın yaşama

hakkını dahi elinden almak mümkün hale gelecektir. Sartre nefretin, başkasının ölümünü amaçlama kararlılığı olduğunu söyler (Sartre, 2009, s. 523).

Kendi-için, daha önceki çabalarının beyhudeliğinin tam bilincinde olarak başkasının ölümünü amaçlamaya karar verebilir. Bu özgür kararlılık nefret adını alır. Temel bir rızayı gerektirir: Kendi-için başkasıyla bir birlik gerçekleştirme iddiasını terk eder; kendi-nde-varlığını yeniden kazanmak için başkasını araç olarak kullanmaktan vazgeçer. Sadece fiilen sınırsız bir özgürlüğü yeniden bulmak ister; yani yakalanamaz olan başkası-için-nesne-varlığından kurtulmak ve yabancılaşma boyutunu ortadan kaldırmak ister. Bu, başkasının olmadığı bir dünyaya doğru atılımda bulunmakla aynı şeydir (Sartre, 2009, s. 523).

Sartre, nefretle ilgili belirlemelerine devam eder:

Başkasında nefret ettiğim şey, belli bir fizyonomi, belli bir aykırılık, belli bir tikel eylem değildir. Aşılmış-aşkılık olarak, onun genel varoluşudur. Bundan ötürü nefret başkasının özgürlüğünün tanınmasını içerir (A.g.y., s. 524).

Nefretin tek bir kişide tüm başkalarından duyulan nefret olmasıdır. Falan başkasının ölümünü amaçlayarak sembolik olarak ulaşmak istediğim şey, başkasının varoluşunun genel ilkesidir. Nefret ettiğim başkası, aslında başkalarını temsil eder. Ve benim onu ortadan kaldırma projem genel olarak başkasını ortadan kaldırmanın, yani benim tözsel-olmayan kendi-için özgürlüğümü yeniden kazanmanın projesidir (A.g.y., s. 524).

Sartre, nefreti uyandıranın, sadece başkasının edimi olduğunu ve bu edimin beni başkasının özgürlüğüne maruz kalma durumunda bıraktığını söylemektedir. Başkasının herhangi bir edimi karşısında, benim nesneliği somut biçimde açığa çıkmakta, ancak bu açığa çıkma hemen karararak geçmişe gömülmektedir. “*Ama*

tam da kendimi özgürleştirmek için yok etmem gereken 'bir şeylerin' varolduğu duygusunu bende bırakır” (A.g.y.).

Bu durumdaki bir insanın, karşısındaki başka insanda yok etmek istediği, onun özne-başkası varlığıdır. Bu insan, başkasını nesne-başkası olarak gördüğü sürece bir sorun yoktur. Dünya kendi denetimi altındadır ve böyle bir dünyada sadece kendi çıkarını düşünerek özgürce eylemektedir. Oysa nesne-başkası kendisine baktığında, bu kez kendisi nesne haline gelmiştir. Daha önce nesne olan başkası, şimdi bir insandır, özne-başkasıdır. Artık ortada bir sorun vardır. Ben, özne-başkasının gözünde bir nesnedir ve dünyanın tek sahibi değildir. Yeniden, dünyanın tek hâkimi olmak ister. Bunun yolu, karşısındakinin özne-başkası varlığını yok etmek, onu nesne haline getirmektir. Ancak hiçbir özne-başkasını sonsuza dek nesne-başkası haline getirmek mümkün değildir. Özne-başkası bir insandır. Olanaklarını geliştirmek ve insanca yaşamak isteyen, insan onuruna layık bir muameleyi hak eden, benden “başka” da olsa, yine de bir “insan”dır. Bunun bilincinde olmayan biri ise onu nesne olarak görmek istediğinde, ne insan onurunu, ne insan haklarını hatta ne de karşısındaki insanın hayatını düşünecek; kendi çıkarı söz konusu olduğunda hiç düşünmeden, bütün bunları feda edebilecektir. Sartre, bir insanın karşısındakini sürekli olarak nesne-başkası halinde tutmasının bir tek yolu olduğunu belirtir:

...asla özne haline gelmemek üzere devamlı olarak nesne olanlar yalnızca ölülerdir, çünkü ölmek dünyanın ortasındaki nesneliliğini asla yitirmemektir –bütün ölümler oradadır, çevremizde, dünyanın içindedir– ama bu, özne olarak kendini bir başkasına açık etmenin her türlü imkânını yitirmektir (Sartre, 2009, s. 395).

Bu belirlemelerin ışığında; başkasını bir tehdit olarak görerek, onu daimi bir nesne haline getirme isteği ile hareket etmenin ya da Levinas'ın sözünü ettiği gibi onun sonsuz sorumluluğunu üstlenmenin ve önce yaşama hakkı olmak üzere tüm haklarının savunucusu olabilmenin başkası karşısında alınacak iki tavır olduğunu söyleyebiliriz. Hangi tavrın alınacağını, hangi seçeneğin tercih edileceğini belirleyense, kişinin sahip olduğu insan anlayışıdır. Ioanna Kuçuradi, “Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri” isimli makalesinde şöyle demektedir:

İnsan olarak dünyaya gelmiş herkesin yaşama hakkını korumak, yani ihlal edilmesini önlemeye ve tek tek durumlarda gerektirdiklerini yerine getirmeye çalışmak – zorlandığımız durumlarda bile yerine getirmeye çalışmak– insan olma bilincinin gereğidir. Bizim de başımıza gelebilir diye değil, insan olduğumuz için insan haklarını korumamız gerekiyor. .. unutmayalım ki, kendi insan onurumuzu koruyan ya da zedeleyen, uğradıklarımız değil, kendimizle ve başka insanlarla ilişkilerimizde kendi yaptıklarımızdır (Kuçuradi, 2007, s. 124-125).

Başkası tarafından bir şeylere uğrayacağını düşünen bir insan olarak yaşamak ya da başkasının ve dolayısıyla kendi insan onurunu korumakla yükümlü olduğunu bilerek yaşamak, her tek insanın yapmak durumunda olduğu iki tercihtir. Sartre ve Levinas'ın belirlemeleri doğrultusunda ortaya konulan bu iki seçenekten hangisini seçeceğimize dair vereceğimiz karar, kendimizin olduğu kadar başkalarının ve gelecek kuşakların da yaşamını etkileyecektir. Başkası karşısında doğru kararı verebilmek için her tek insana düşen görev ise, her şeyden önce insan olma bilincini edinmektir.

Kant'ın yüzyıllar önce sorduğu “İnsan nedir?” sorusunun yanıtıyla, başka insanlarla karşılaştığında, başka insanın varlığının ve/veya farklılığının sonucunda ortaya çıkan “Başka insan nedir?” ve “Başka insan karşısında ne yapmalıyım?” sorularının yanıtı, birbirlerinden bağımsız düşünülemez. Levinas ve Sartre'in başka insana dair belirlemelerindeki ve ona yaklaşımlarındaki farklılık, bu soruya –İnsan nedir?– farklı yanıtlar vermelerinden kaynaklanmaktadır.

İnsana, insanın değerinin farkındalığını, başka bir deyişle, insanın değerine ilişkin bilinci veren felsefi antropolojik bakışla yaklaşmanın benzeri Levinas'ın belirlemelerinde karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık, Sartre'da sözü edilen insan, başka insana karşı, onun insan onurunu görmezden gelen bir bakışla hareket etmektedir.

“İnsan nedir?” sorusuna birbirinden çok farklı yanıtlar verilebilir. Verilecek farklı yanıtlar arasında, felsefi antropolojinin, insanın değerini ve insanlığın iyiliğini gözetken en doğru yanıtı sağladığı görülmektedir. Bu bilgiyle değerlendirildiğinde, Levinas'ın, başka insana dair belirlemelerinde, –özellikle başka insan karşısında üstlenilen sonsuz sorumluluk kavramıyla– bu yanıtla yaklaştığı sonucuna varılmıştır.

SONUÇ

Bu tezde “başka insan nedir?” veya “başka insanın anlamı nedir?” sorusunun, ancak daha önce “insan nedir”, “insanın anlamı nedir?” sorusunun yanıtı, felsefi antropolojinin temsilcileri çerçevesinde, insana antropolojik bakış ile bağlantılı olarak araştırılmıştır. Bu soruların insanın değerini gözeten en doğru yanıtına ulaşmak için Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre ve Edmund Husserl’in başka insanla ilgili belirlemeleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Birinci bölümde, antropolojik bakış açısının özellikleri üzerinde durulmuş ve insana felsefi antropolojik bakış açısıyla yaklaşmanın bir gereklilik olduğu sonucuna varılarak böyle bir bakışın temel kavramları açıklanmıştır. Bu bölümde, başka insanı anlamamanın yolunun insanı anlamaktan geçtiği ve insanı anlamamanın en iyi yolunun da ona felsefi antropoloji bilgisiyle yaklaşmak olduğu ortaya konulmuştur. İnsanın değeri ve insan onuru kavramları üzerinde durulmuş ve bu kavramlarla, felsefi antropolojinin getirdiği değer kavrayışı ve insan anlayışı arasındaki ilişkiler insan hakları açısından ele alınmıştır.

İkinci bölümde Levinas, Sartre ve Husserl’in görüşleri doğrultusunda, başka insanın nasıl algılandığı incelenmiş, başka insanla karşılaşmanın ontolojik bir zorunluluk ve kaçınılmaz bir durum olduğu ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde, başka insana ilişkin bilginin ne olabileceğine, başka insanın ne kadar bilineceğine ilişkin bir inceleme yapılmıştır. Bu inceleme sonucunda ortaya çıkmıştır ki –hem felsefi antropoloji açısından hem de her üç filozof açısından– başka insan bilinmezliklerle doludur ve hiçbir zaman tam olarak anlaşılacaktır.

Dördüncü bölümde, daha önceki bölümlerde başka insanın varlığının ve ne oranda bilinebileceğinin ortaya konmasıyla birlikte Husserl’in katkısına son verilmiş, etik düzleme geçmek üzere, başka insanla karşılaştıktan sonra insanın varlığında nasıl bir olası değişimin meydana gelebileceği Sartre’ın ve Levinas’ın belirlemeleri üzerinden incelenmiştir. Levinas’ta bu değişimin son derece olumlu karşılandığı, başka insanın ortaya çıkmasının, insanı önceki halinden daha iyiye doğru götüren ve ona etik özne olmanın yolunu açan bir durum olarak yaşandığı saptanırken; Sartre’da başka insanın, insanı olduğundan daha iyi duruma götürmenin aksine, sahip olduklarını da elinden alan bir tehdit unsuru olarak değerlendirildiği görülmüş ve başka insanla karşılaştıktan sonra yaşanan değişime dair bu iki değerlendirme karşılaştırılmıştır.

Bir önceki bölümde Levinas’ın ve Sartre’ın benimsedikleri farklı insan anlayışları ve başka insanın varlığının yarattığı değişime yönelik farklı değerlendirmeler ortaya konulduktan sonra beşinci ve son bölümde bu iki farklı insan anlayışı ve insana yönelik iki farklı değerlendirmenin sonucunda başka insan karşısında gerçekleştirilebilecek olası davranışlar üzerinde durulmuştur. Bu davranışların insan onuru kavramıyla ilişkileri kurularak insan hakları açısından yaratacağı sonuçların neler olabileceği tartışılmıştır.

Tezin temel iddiası, insanın değerinin farkına varmak ve bu değeri korumak, insan hakları ihlallerinin önüne geçmek için insana antropolojik bakış açısıyla yaklaşmak gerektiğidir. Çünkü ancak böyle bir bakış açısı insanlar arasındaki benzerliği ve insanın değerini ortaya koymakta ve insana başka insanların sorumluluğunu yüklenebileceği bir anlayış getirmektedir.

Ontolojik temelli felsefi antropolojinin sağladığı bilgiler açısından, her iki filozofun insana ve başka insana bakışı değerlendirildiğinde, başkası karşısında alınan ilksel tavrı “sorumluluk” olarak belirlemesi açısından, Levinas’ın başka insana yaklaşımı ile felsefi antropolojinin insan anlayışı arasında benzerlikler olduğu saptanmıştır. Buna karşılık, Sartre’ın belirlemelerinde insana farklı bir bakışın, insan onurunu görmezden gelen bir bakışın ortaya çıkardığı sonuçlar görülmektedir.

Tezin giriş bölümünde “İnsan kendini, yani insanı nasıl tasarlamalı ona nasıl bir anlam vermeli ve bu tasarım ile anlam doğrultusunda başkasını nasıl değerlendirmelidir ki, hem kendi, hem başkaları için yaşamın kaba biçimlerinden kurtulmak ve daha insanca bir yaşama kavuşmak mümkün olsun?” olarak belirlenen soruya en uygun yanıt Levinas’ın belirlemelerinde ve başka insan karşısında üstlendiği “sorumluluk” kavramında bulunmuştur. Levinas’ın insan tasarımı, başka insanın anlamını sorumluluk olarak kurarak, insan onurunun korunmasını sağlama özelliği göstermektedir.

Levinas’ın insan tasarımının beraberinde getirdiği sorumluluk, insan onurunun korunması ve insanların yaşamın kaba biçimlerinden kurtulmasını sağlamak açısından etkili görünmektedir. Felsefi antropolojinin açıkladığı değer

duygusu ve insanın değerinin bilgisi ile hareket edildiğinde, başka insana ve tüm insanlığa ilişkin karşılıksız olarak böyle bir sorumluluk üstlenmek mümkün olacaktır. *Herbirimizin kendisini kendisine insan olarak ilan edecek kadar yürekli olması, kendimizi böyle ilan etmenin, kişi ve insanlık olarak bizim için birlikte getirdiği sorumluluğu taşımak ve gereklerini yerine getirmek demektir* (Kuçuradi, 1996, s. 53).

Kant'ın "İnsan nedir?" olarak ortaya koyduğu soruyu başka insana yönelik olarak düşündüğümüzde yeni soru "Başka insan nedir?" haline gelmiştir. Bu soru bağlamında tezin vardığı sonuç, hiçbir zaman tam olarak anlayamayacağımız bu başka insanın, "sorumluluğunu karşılıksız olarak üstlenmemiz gereken insan" olduğudur. Ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji bilgisiyle, bu bilginin sağladığı değer anlayışı ve insan onurunun farkındalığıyla insana ve başka insana yaklaşıldığında da, böyle bir sorumluluğu üstlenmek kaçınılmaz olacaktır. Ancak böyle bir sorumluluğu üstlenmek, Kuçuradi'nin söylediği gibi her birimizin kendisini kendisine insan olarak ilan edecek kadar yürekli olmasını gerektirmektedir.

Levinas'ın belirttiği şekilde "sonsuz uzanan" ve "bitip tükenmek bilmeyen" böyle bir sorumluluk doğrultusunda eylemlerimizi şekillendirdiğimizde, dünyada bizden ne kadar başka olursa olsun daha çok sayıda insanın, insan onuruna layık bir yaşama kavuşması konusunda önemli bir adım atılmış olacaktır.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Albayrak, Ö. B. (2010). Hegel'den Rousseau'ya ... Sartre'da Başkası ile İlişki. Z. Direk & G. Çankaya (Haz.), *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak içinde* (s.104-130). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. A. Arslan (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Bernasconi, R. (2000). Irk Kavramını Kim İcat Etti?. Z. Direk (Haz.), İstanbul: Metis Yayınevi.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*, E. Uşşaklı (Çev.), Ankara: Dost Yayınevi.
- Bourse, M. (2009). *Melezliğe Övgü*. (Çev.), M. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2005). *Kırılğan Hayat, Yasın ve Şiddetin Gücü*. B. Ertür. (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Copleston, F. (1996). *Spinoza*. A. Yardımlı. (Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çırakman, E. (2000). Levinas'ta Öteki Ve Adalet: Eleştirel Bir Not. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 2000-01(13). 185-206.
- Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi Söylem Nedir?*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çotuksöken, B. (2003). Giriş. B. Çotuksöken, & A. Erzan & O. Silier (Ed.), *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları içinde* (s. 1-22). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2010). *İnsan Hakları ve Felsefe*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. M. Aşkın (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Z. (2005). *Başkalık Deneyimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Finkelkraut, A. (1995). *Sevginin Bilgeliği*. A. Ekmekçi (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, O. (2007). *İnsan ve Herkes*. N G. Işık (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Heller, A. (1999). *Günlük Hayatın Temel Etiği*. G. Robinson & J. Rundell (Ed.), *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek içinde* (s. 76-98). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Hague/Boston/Londra: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1999). *From Subjectivity to Intersubjectivity*. D. Welton (Ed.), *The Essential Husserl içinde* (s. 135-160). Indiana: Indiana University Press.
- İnam, A. (1997). *Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi*. İ Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına içinde* (s. 31-41). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- İyi, S. (2006). *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*.

- İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Kant, I. (1999). Pratik Aklın Eleştirisi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002). Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. İ. Kuçuradi (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kranz, W. (1995). Antik Felsefe. S Y. Baydur (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (1996). Felsefe ve İnsan Hakları. İ. Kuçuradi (Haz.), İnsan Haklarının Felsefi Temelleri içinde (s. 49- 54). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1997a). Çağın Olayları Arasında. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Kuçuradi, İ. (1997b). 20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri. İ. Kuçuradi (Ed.), Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına içinde (s. 75-85). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1999a). Sanata Felsefeyle Bakmak. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1999b). Etik. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1999c). Nietzsche ve İnsan. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2003). İnsan ve Değerleri. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (2007). İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Levinas, E. (1999). Alterity&Transcendence. New York: Colombia University Press.
- Levinas, E. (2003a). Etik ve Sonsuz. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 297-344). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). Başkanın İzi. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 129-146). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). Aşkınlık ve Yükseklik. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 115-128). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003d). Felsefe, Adalet ve Aşk. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 241-259). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003e). Fenomenolojiden Etiğe. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 260-283). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003f). Öz ve Çıkarırsızlık. Z. Direk (Ed.), Sonsuza Tanıklık içinde (s. 147-162). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003g). Humanism of the Other. Illinois: University of Illinois Press.
- Levinas, E. (2005). Zaman ve Başka, Z. Direk. (Haz.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2006). Ölüm ve Zaman. N. Başer (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Maalouf, A. (2009). Ölümcül Kimlikler. A. Bora (Çev.), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). Varoluşçuluk. H. Hünler (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Mengüşoğlu, T. (1988). İnsan Felsefesi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (1997). Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler. İ. Kuçuradi (Haz.), Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına içinde (s. 1-7). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mirandelo, P D. (2006). İnsanın Değeri Üzerine Söylev. L. Özşar (Çev.), Bursa: Biblos Yayınları.
- Mounier, E. (2007). Varoluş Felsefelerine Giriş. İstanbul: Say Yayınları.
- Özlem, D. (1997). Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı. İ. Kuçuradi (Haz.), Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına içinde (s.11-22). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Pieper, A. (1999). Etiğe Giriş. V. Atayman & G. Sezer (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Reemtsma, J. P. (1998). Vahşeti Kavramak İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri. E. Ateşman (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rilke, R. M. (1997). Duino Ağıtları, A.T Oflazoğlu (Çev.), Seçilmiş Şiirler içinde. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sağiroğlu, A. (2006). Selâhattin Hilav ve Sartre Üzerine. D. Özlem & G. Ateşoğlu. (Haz.), Selâhattin Hilav'a Saygı içinde (s. 184-201). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Scheler, M. (1998). İnsanın Kosmosdaki Yeri. H. Tepe (Çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Sartre, J-P. (2009). Varlık ve Hiçlik. G. Çankaya Eksen & T. Ilgaz (Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Soysal, A. (1999). Birlikte ve Başka. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sözer, Ö. (1976). Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tepe, H. (2006). Etik bir sorun olarak ayrımcılık. Felsefe Logos, No:29, s. 31-35
- Timuçin, A. (2006). Ayrımcılık. Felsefe Logos, No:29, s. 37-38
- Uygun, O. 24 Haziran 2009 tarihinde Maltepe Üniversitesi'nde düzenlenen Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek: Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar konulu seminerde sunulan bildiri metni.
- Uygur, N. (2004). Felsefenin Çağrısı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2006). Başka Sevgisi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2007). Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Çotuksöken, B. Varlık Felsefesinde Yeni bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi), "Felsefe Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi", Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-İstanbul Marmara Eğitim Vakfı (İMEV), 04.04.2009. <http://akademik.maltepe.edu.tr/~betulc/> adresinden indirildi.
- Çotuksöken, B. (2009). İnsan Hakları Kavramının Felsefe Açısından Temellendirilmesi., 1.4.2010'da <http://www.betulcotuksoken.com/insan-haklari-kavraminin-felsefe-acisindan-temellendirilmesi/> adresinden indirildi.
- Çotuksöken, B. (2010). Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye., 2. 5. 2010'da <http://www.betulcotuksoken.com/ontolojik-antropolojiden-antropolojik-ontolojiye/> adresinden indirildi.
- Çotuksöken, B. Ayrımcılık ve Ötekileştirme Üzerine. 03.08.2010 tarihli Radikal Gazetesi. 4. 9. 2010'da <http://www.betulcotuksoken.com/ayrimcilik-ve-otekilestirme-uzerine/> adresinden indirildi.
- İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi. (1998) Türkiye İnsan Hakları Vakfı çevirisi, İnsan Hakları Haftası için Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından bastırılan broşür.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında İstanbul'da doğdu. 1998 yılında İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi İngilizce İşletme bölümünden, 2008 yılında da T.C. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe ve Psikoloji bölümlerinden çift anadal programı ile mezun oldu.

Halen T.C. Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.