

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİ VE BAŞKALIK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hatice TURAN

İSTANBUL – 2015

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİ VE BAŞKALIK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hatice TURAN

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Selami VARLIK

İSTANBUL - 2015

TEZ ONAY SAYFASI

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Hatice TURAN
Üniversite : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Felsefe
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII + 93
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Selami Varlık

LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİ VE BAŞKALIK

İnsanın dünyada başka insanlarla bir arada olmasının anlamı nedir? Ben, kendine yabancı olan başkasını nasıl kavrar ve onunla nasıl bir ilişkiye girer? Bu ilişkiler ağı sonucunda oluşan toplumsallığın etik ve metafizik açıdan bir incelemesi mümkün müdür? Emmanuel Levinas, 20. yüz yılın en çalkantılı dönemi olan İkinci Dünya Savaşı sırasında bu meseleleri ele almış Yahudi kökenli Fransız filozoftur. Fenomenolojik gelenekten miras aldığı düşünceyi, bu soruları cevaplamak için bir yol olarak benimsemiş ve etik temelli felsefesine doğru yol almıştır. Bu çalışmada Edmund Husserl'le başlayan fenomenolojik yöntemin, Martin Heidegger tarafından potansiyellerinin keşfedilmesiyle Levinas'ın önüne açılan etik alanın imkanı meselesi ele alınmıştır. Bunu yaparken kavramlar fenomenolojinin etik dönüşümü sorunsalı bağlamında incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler:

fenomenoloji, yönelimsellik, Levinas, başkalık, başkası, arzu, sonsuzluk, etik, yüz.

ABSTRACT

Name and Surname : Hatice TURAN
University : İstanbul 29 Mayıs University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : VII + 93
Degree Date : / / 20.....
Supervisor : Yrd. Doç. Dr. Selami Varlık

PHENOMENOLOGY AND ALTERITY IN LEVINAS

What is the meaning of ‘man’ being together with other people in the world? How can the ‘I’ perceive and connect to the other who is a total stranger to its own self? Is it possible to examine the sociability which emerges as a consequence of this web of relationships from an ethical and metaphysical point of view? Emmanuel Levinas is a French philosopher from Jewish origin who dealt with these issues in the process of the Second World War which is one of the most turbulent eras of 20th century. He adopted the ideas which he inherited from phenomenological tradition as a method to answer these questions and moved towards his ethical-based philosophy. In this research, the possibility of ethical realm which shows itself to Levinas after the potentials of phenomenological method - which started with Edmund Husserl- was discovered by Heidegger is being analyzed. While doing this, concepts are being approached within the problem of ethical transformation of phenomenology.

Keywords:

phenomenology, intentionality, Levinas, alterity, other, desire, infinity, ethics, face.

ÖNSÖZ

Başka olanla karşılaşmak basit görüldüğü kadar aslında bir o kadar da karmaşık bir olaydır. İnsan bu dünyada birçok başkalıkla karşı karşıyadır ve bu başkalığı kendine uydurma çabası içerisinde. İnsan başkasıyla olan ilişkisinde başkasını kendi içinden dinleyip anlamaya çalışmaktadır. Birçok problemin kaynağı olan bu durumun şartlarını oluşturan felsefi temel ne olabilir? Bu durumun karşısında nasıl bir düşünce geliştirilebilir? Başkasıyla karşılaşmayı düşmanca bir alandan dostça bir alana taşıyacak düşünce sistemi kurulabilir mi? Başkasıyla karşılaşma en naif ve yumuşak şekliyle nasıl gerçekleşebilir? Elbette ki bu çalışma bu sorulara doğrudan veya dolaylı cevap vermez. Ancak bunlar gibi birçok sorunun arka plandaki desteği ve motivasyonu hazırlanmıştır. Pratik anlamda Emmanuel Levinas'ın bu karşılaşmayı yumuşatıp yumuşatmadığı tartışma konusu olsa da bu çalışmada Husserl-Heidegger çizgisini takiple geldiği noktanın düşünsel şartları incelenmeye çalışılmıştır.

Bu tezin hazırlanma sürecinde sürekli olarak görüşlerine başvurduğum ve destek aldığım; yardımlarını benden esirgemeyip sorularımı cevapsız bırakmayan hocam Yrd. Doç. Dr. Selami Varlık'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bugüne kadar hayatımla ilgili aldığım her kararda desteklerini esirgemeyen ve eğitim hayatımla ilgili bana her türlü imkânı sağlayan annem Hasibe Turan'a ve babam Sefer Turan'a; ve beni daima destekleyen kardeşlerim Zeynep ve Meryem'e teşekkür ederim.

Tez yazma aşamasında, öncesinde ve sonrasında beni yalnız bırakmayan, "tez teşvikleri" grubuna ve grubun kurucusu arkadaşım Senanur Avcı'ya; son olarak da maddi manevi her türlü desteğini benden esirgemeyen arkadaşlarım Hacer Gürpınar ve Hümeysra Dinçer'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ	1
A. HUSSERL'DE GÖRÜNÜRÜN FENOMENOLOJİSİ.....	6
A1. Fenomenolojinin Kuruluşu.....	6
A1.1. Yöntem Olarak Fenomenoloji.....	6
A1.2. Yönelimsellik.....	8
A1.3. Yaşam Dünyası ve Özneler-arasılık.....	11
A2. Başkası Fenomeni	15
A2.1. Etkin Bilinç Olarak Özne.....	15
A2.2. Başkasının Öznede Kuruluşu.....	17
A2.3. Başkasının Ben'de İçselleşmesi.....	21
B. LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİNİN ETKİSİ	25
B1. Levinas'ın Fenomenoloji Anlayışı.....	25
B1.1. Yeni bir Yönelim: Arzu.....	25
B1.2. Levinas'ta Fenomenolojinin Dönüşümü	30
B2. Fenomenolojinin Dönüşümünde Heidegger'in Etkisi.....	38
B2.1. Varlık Sorusu ve Dasein'in Konumu	38
B2.2. Varlık'ın Anlamı ve Başkasının Deneyimi.....	40
B2.3. Aynı Olarak Kalan: Başkası.....	44

B3. Öznenin Tasviri.....	48
B3.1. Ego'nun Ayrı Yapısı	48
B3.2. Hipostaz ve Yalnızlık.....	50
B3.3. Başkasının Koşulu Olarak Ayrılık	53
C. LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİ VE ETİK.....	56
C1. Husserl Yönelimselliğinin sınırlarını aşmak.....	56
C1.1. Başkasının “ben”de İçselleştirilmesi	56
C1.2. Başkası ve Ben Arasındaki Eşitsizlik.....	58
C1.3. Yönelimselliğin Mutlak Sınırı Olarak Başkası.....	62
C2. Başkasının Belirşi	64
C2.1. Öznenin Dünyayla İlişkisi ve Başkasıyla İlişkisi.....	64
C2.2. Keyif Almak'tan Arzuya.....	67
C2.3. Başkasının Yüzü ve Sonsuzluk	70
C3. Görünmeyen Fenomenolojisi ve Etik.....	74
C3.1. Başkasının Aşkını ve Bilinemezliği.....	74
C3.2. Etkin Özneneden Edilgin Özneye	77
C3.3. Etik İlişki ve Öznellik	80
SONUÇ	85
KAYNAKLAR	89
ÖZGEÇMİŞ	93

GİRİŞ

İnsanın dünyada yapayalnız olmadığı aşikârdır; insan doğumundan itibaren dünyadaki nesnelere irtibat halinde ve başka insanlarla iletişim içerisinde. Bu irtibatın ve iletişimin özü sorusu birçok felsefî düşüncenin kaynağı ve motivasyonu olmuştur. İnsanın ilişkileri, sonradan kurulan ve zamanın da akmasıyla geliştirilen bir ilişki yumağı mıdır, yoksa aslında hep insanın kendi özünde var olan bir potansiyel midir? Dünyadaki nesnelere, başka insanların aynı yapıya sahip olmadıkları, dolayısıyla da farklı bir tecrübe alanı dayattıkları üzerinde bir uzlaşma söz konusudur. İnsanın gündelik hayatta hiç düşünmeden ve sürekli olarak tecrübe ettiği başka ben'ler, sıradan bir karşılaşmanın sıradan bir deneyimi olarak ele alınmazlar. Bu tarz bir sorunla ilgilenmek iki kutuplu bir durum ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak, bütün tecrübeyi içinde yaşayan olarak “ben” ve ikinci olarak tecrübe edilen ve ben'e “benzeyen” başkası. İlk kutba bakılacak olursa ben'in sorgu sual kabul etmez kesinliği sorgulanabilir bir gerçeklik midir sorusuyla karşı karşıya kalırız. Ben gerçekten bütün her şeyi kendi bilincinde kurup, her şeye nihaî anlamını verebilir mi? Ben'in faaliyetleri bu derece kesin ve geçerli midir? Şüphesizliğe düşmeden ben'in sınırlarını, hakimiyetini ve gücünü sorgulayacak bir düşüncenin imkânı meselesi bu soruların cevaplanmasında belirleyici rol oynamaktadır. Ben'in her şey üzerinde söz hakkı sağlayan faal yapısını, edilginliğe dönüştürebilecek bir durumun sağlanması şüphesiz ki ben'in kesinliğini ve ayakları yere basan güçlü hâlini sorgulanır hale getirecektir. Böylesi bir edilginlikte başka ben'lerin tecrübesi ne derece mümkün olabilir? Bu sorusunun cevabı öncesine sorulan sorular için de aydınlatıcı bir rol oynamaktadır. Zira başkası diyeceğimiz başka ben, dış dünyanın bir nesnesi olmaktan farklı bir anlama sahiptir ve onlarla aynı yollarla tecrübe edilmez. Başkasının teorik ve kuramsal yollarla bilinçteki temsili, bir çeşit düşünceyi dayatmaktadır. Bu dayatılan düşünce psikolojik zeminin ötesinde bir başkalık düşüncesine doğru evrilebilecek midir? Bu süreçte gündelik hayat pratiğinde sürekli tecrübe edilen başkası, teorik temsilin ötesinde, somutluğunu yeniden kazanabilir mi? Ben'in başkasıyla kuracağı ne tür bir ilişki bu somutluğu tekrar gündeme getirebilir? Yapayalnız olmayan insanın başka insanlarla kuracağı bu ilişki birçok yeni kavramın doğmasına ve birçoklarının da yeniden yorumlanmasına vesile olacaktır. Bunların en başındaysa kendini başkasına düğümlenmiş olarak bulan bir ben'in tasviri gelir. Bu ben nasıl olur da kendini böyle bir edilginlikte bulur?

Bu çalışmada bu soruların cevapları, fenomenoloji geleneği içerisinde ele alınmaya çalışılacaktır. Bu soruların cevabı için fenomenoloji en elverişli alanlardan bir tanesidir. Olanı

olduğu gibi tasvir eden fenomenolojinin ben'i ve başkasını ışık altında inceleyerek önümüze koyacağı resim, bütün bu soruların cevaplanmasında aydınlatıcı olacaktır. Özellikle Husserl fenomenolojisi ve onun takibinde Heidegger ve Levinas'ın düşünceleriyle açıklık kazanacak bu cevaplar ele alınacak, fenomenolojik olarak gelinen nokta değerlendirilecektir. Husserl'de ben, başkası ve ben'in başkasını deneyimiyle ortaya çıkan sonuçlar; Levinas'ta başkası ve başkasının mutlaklığıyla ortaya çıkan sonuçlar fenomenolojik dönüşüm açısından karşılaştırılmalı bir şekilde ele alınacak, bu karşılaştırmada Heidegger ikisi arasında bir geçiş olarak konumlandırılacaktır. Husserl'de faal bir ben, ben'in bilincinde temsil edilebilir olan başkası, yönelimselliğin upuygunluğu; Levinas'ta edilgin bir ben, her türlü temsile direnen ve kendisini direten başkası ve yönelimselliğin upuygunsuzluğu. İki arasında bu gerilim, Heidegger'in dünyada ve başkalarıyla beraber olmaklığıyla analiz ettiği Dasein ekseninde ele alınacak ve sonuçları incelenecektir. Başkalık düşüncesini açığa çıkarmanın temel alındığı bu çalışmada ben, aynı'nın alanı olarak belirirken; başkası, mutlak başka olarak konumlanacaktır. Böyle bir konumlanma ben ve başkası tanımlarını ne derece değiştirir ve bu değişikliklerin fenomenoloji açısından sonuçları ne olur? Bu soru tam da bu metnin sorunsalını ortaya koyar: Levinas'ın fenomenoloji anlayışıyla birlikte dönüşen kavramlar Levinas düşüncesinin hala bir fenomenoloji olup olmadığı konusunda bir sorgulama başlatır. Levinas ne derece Husserl fenomenolojisine bağlı kalmıştır, ne derece ona borçludur?

Levinas Yahudi kökenli Fransız bir filozof olması hasebiyle, İkinci Dünya Savaşı sırasında Hitlerizmin birçok zulmüne tanıklık etmiş bir kısmını da bizzat yaşamıştır. Bu durum onun başkalık felsefesinin temel zeminini oluşturmaktadır. Hitlerizmin meşruluğu, onun için başka olanın aynı olana dönüşebildiği bir düşüncenin ürünüdür. Hem Husserlci entelektüalizme hem de Heideggerci ontolojiye karşı durmasının da sebebi budur. Ona göre felsefe tarihi boyunca bilinç de ontoloji de aynı'nın alanında kalarak başka olana doğru açılmamışlar ve kendi sistemlerini dayatmışlardır. 1930'larda fenomenolojik hareketin daha sonrasında da varoluşçu akımın hüküm sürdüğü Avrupa'da Levinas kendine özgün etik felsefesini geliştirmiştir. Fenomenolojiden hareketle geldiği etik nokta, bir başkalık felsefesine imkân vermektedir. Bu anlamda o "başkasının filozofu"dur. Peki Levinas'ın fenomenolojik hareketi nasıl başlamıştır? Levinas'ın doktora tezi olan *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*¹ Jean-Paul Sartre'ı fenomenolojiyle tanıştıran tezdır. Levinas, Sartre'ın bir yazısında ondan bahsetmesiyle birlikte tanınan bir düşünür haline gelmiştir. Levinas, Husserl'in *Descartesçi Düşünceler*'ini de Fransızcaya çeviren kişidir.

¹ Orjinal adı: "Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl" (1930), Vrin, 7. Edisyon, Paris, 1994.

Dolayısıyla Husserl'i Almanya'dan alıp Fransa'ya tanıtan kişidir de aynı zamanda. Bir yandan da o dönemin büyük filozofu Heidegger'i okumaya başlayan Levinas, ona büyük hayranlık duymaktadır. Husserl için gittiği Almanya'da Heidegger'le tanışmış, onun birçok dersine katılmıştır. Ancak savaş sırasında Heidegger'in taraf olması sebebiyle ona ait düşüncelerinin birçoğundan vazgeçer.

1961'de düşüncesinin ana iskeletini oluşturan *Bütünlük ve Sonsuz*'u yazar. *Dışsallık Üzerine Bir Deneme* olarak da anılan bu kitap, aynı'nın yerine başka'nın, bütünlüğe karşı sonsuzluğun, bilince karşı yüzün; kısacası içselliğin yerine dışsallığın konulduğu etik temelli felsefenin doğuşudur. Fenomenoloji geleneğinde bilgi ve varlık problemleri ele alınırken etik düşüncesine hiç yer verilmemiş; etik, metafizikten bağımsız, pek de ilgilenilmeyen bir alan olarak kalmıştır. Levinas'ın düşüncesi bu algıyı değiştirmiştir. Levinas'a göre Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı Husserl fenomenolojisinin gelişip olgunlaşmasını ifade eder. Husserl'in soyut ve zorlu yaklaşımı yerine Heidegger fenomenolojinin hiç akla gelmeyecek imkânlarını somutlaştırmıştır. Levinas bir söyleşisinde, Heidegger'in Husserl fenomenolojisine hayat verdiğini ifade etmiştir.² Yaygın bir hareket haline gelen fenomenoloji Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabında da konu edilir ve Husserl ile Heidegger derinlemesine incelenir. Levinas, Sartre'ın başkasını bir tehdit olarak algılamasına alındığını belirtse de fenomenolojik anlamda bu kitabı önemli bulur. Levinas, Sartre'da etik ve politik anlamların önünün açık olduğunu söyler.³ Böyle bir tarihsel ve kavramsal arka plandan gelen Levinas için öncelikli olan başka olandır. Heidegger'le birlikte radikalleşen klasik fenomenoloji, Levinas'ın ondaki potansiyelleri görmesine zemin hazırlayacaktır. Zira Levinas'ın savaş öncesinde kaleme aldığı fenomenoloji üzerine yazıları *Husserl ve Heidegger ile Birlikte Varoluşu Keşfederken* adlı derlemede yayınlanır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu derleme, Levinas'ın fenomenolojiyi nasıl ele aldığı konusunda bir ipucu vermektedir. Hem Heidegger hem Husserl, hem varoluş hem keşif, daha şimdiden bir belirsizliğin altını çizmektedir.

Bu çalışmada Husserl-Levinas çizgisinde fenomenolojinin dönüşümü konusu incelenecektir. Çalışmanın sorunsalı olan fenomenolojinin etik dönüşümü, fenomenolojik bazı kavramların yeniden gözden geçirilip tanımlanmasıyla birlikte ele alınacaktır. Bu dönüşümde şüphesiz ki büyük rolü olan Heidegger'in etkisi de ayrıca tartışmaya dâhil edilecektir. Fenomenolojinin, Husserl'in şeylerin özüne gitmekle başlayan epistemolojik yolculuğu, Varlık'ın anlamını tek keşfedebilecek olan Dasein'in ontolojik varoluşunu aşarak başkasının

² Emmanuel Levinas, "Fenomenoloji'den Etiğe" (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 38.

³ *A.g.m.*, s. 40.

yüzüne ulaşan bir yolu takip eder. Bu, Husserlci fenomenolojinin başkasının yüzüne tatbik edildiği ve etik noktaya varıldığı bir fenomenolojinin doğması anlamına gelecektir. Heidegger'in etkisiyle Husserlci anlamda bilişsel süreçlerin aşılıp etik ilişki olarak somutlaşan fenomenolojinin geldiği nokta neresidir?

Öznelliğin etkinlik-edilginlik gerilimi bağlamında ele alınacak olan fenomenolojik yolculuk, ilk bölümde Husserl'in Levinas düşüncesine imkân veren yönelimsellik, yaşam dünyası ve özneler-arasılık kavramlarıyla başlayacaktır. Faal öznenin tanımı yapıldıktan sonra ikinci bölümde fenomenolojinin Levinas üzerindeki etkisi ele alınacak ve ne derece dönüştüğü Heidegger'in Varlık sorusuyla irtibatlı bir şekilde incelenecektir. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde kendine yer bulamayan başkalık fikri Levinas'ın kendi özgün düşüncesinde nasıl ortaya çıkmıştır sorusu etik ve fenomenoloji bağlamında cevaplanmaya çalışılacaktır.

İlk bölüm olan Husserl fenomenolojisi başlığı altında, Husserl'in kurduğu fenomenolojik yöntem; yönelimsellik, yaşam dünyası ve özneler-arasılık kavramları bağlamında ele alınacaktır. Husserl fenomenolojisinde hangi dereceye kadar başkasına yer var sorusuyla irtibatlı bir şekilde incelenecek olan bu kavramlardan sonra faal benin başka ben'leri nasıl kurduğu sorusu cevaplanacak ve bu bağlamda bilincin merkezî rolü sorgulanacaktır. Levinas düşüncesinde de merkezî bir yere sahip olacak olan başkasının kurulumu meselesi, etkinlik-edilginlik gerginliğinde etkinlik kutbunu temsil edecektir. Böylece saf teorik temsile dayalı bilinç fenomenolojisi ayrıntılı bir şekilde gözden geçirilmiş olacaktır. İkinci bölümde Heidegger'le birlikte fenomenolojinin açığa çıkan imkânlarının Levinas'taki dönüşümleri incelenecektir. Dasein'in varoluşsal analizinde somutlaşan Husserlci idealist fenomenoloji, unutulmuş Varlık sorusuyla gündeme gelecektir. Dasein'in gündelik hayatıyla somutlaşan yönelimsellik kavramı sonrasında da Levinas'ta bu fenomenolojinin etkisinden bahsedilecektir. Heidegger fenomenolojisinde de tıpkı Husserl'deki gibi, aynı'ya dönüşen başkası problemi, Levinas'ın özne tasviriyle aşılmaya çalışılacaktır. Nasıl bir özne tasviri başkasına giden yolun imkânını sağlayacaktır sorusunun cevabı "ayrı ben" kavramıyla verilmeye çalışılacaktır. Son olarak üçüncü bölümde ise son derece içine kapanık, her şeyden bağımsız duran ayrı ben'in dünyayla ilişkisinin nasıl kurulduğu sorusu yönelimselliğin aşıldığı sınır bağlamında ele alınacaktır. Yönelimselliğin sonsuzluğa açılan asimetric yapısı sayesinde öznenin özneliği yeniden tanımlanacaktır. Bu da etiğin nasıl ilk felsefe olduğu konusunda bilgi verecektir. Fenomenoloji ve etik ilişkisi bu bağlamda ele alınacaktır. Kısacası, ilk olarak Husserl'de Levinasçı kavramlar ele alınacak,

ardından Levinas'ın bu kavramları nasıl algıladığı ve ne anlamda onlara borçlu olduğu belirtilecek ve son olarak da Heidegger'in de etkisiyle oluşan Levinas'ın kendi özgün düşüncesine yer verilmeye çalışılacaktır. Bu çizgide akılda tutulması gereken, ortaya çıkan bu özgün düşüncenin hala bir fenomenoloji olup olmadığı sorunsalıdır.

A. HUSSERL'DE GÖRÜNÜRÜN FENOMENOLOJİSİ

A1. Fenomenolojinin Kuruluşu

A1.1. Yöntem Olarak Fenomenoloji

Fenomenoloji, Husserl felsefesinde epistemolojik alanda sınırlarını belirlemiş bir yöntem olarak ortaya çıkar. Bu ortaya çıkışın temelinde görünen şeylerin; nesnelere, bilgide kuruluyor olması yatmaktadır. “Şeylerin özüne giden” Husserl fenomenolojisi, bunun en açık haliyle ancak bilgide gerçekleşebileceğini söylemiştir; yani şeyler bize en saf halleriyle ancak bilgide verilirler.⁴ Bu anlamda bilgi ve bilgi nesnesi fenomenolojinin temelini oluştururlar. Böylece fenomenoloji, felsefeyi kesin bir bilim olarak ortaya koymakta özel bir yöntem olarak gelişir. Doğa bilimlerinin yönteminin ve takındıkları doğalcı tavrın keskin bir şekilde eleştirisini yapan Husserl, psikolojinin de bunlardan ayrı olmadığını söyler.⁵ Bilimlerin içinde bulunduğu bu doğalcı tavidan dolayı insanın kendine yabancılaşması Husserl için bir “kriz”dir.⁶ Bilimlerin yöntemiyle birlikte her şeyin teorileştirilmesi insan hayatının da fizik-matematik temelli bir şekilde gelişmesine sebep olmuştur. İdeal olanın matematiksel olarak açığa çıkması, insanın günlük hayatını kesintiye uğratarak insanın kendisiyle olan ilişkisini ve insanın deneyimlerini ikinci plana atmıştır. Pozitif bilimlerin her şeyi teknikleştirmesinin sonucu olarak hem insanlık hem de bilimler kendi özlerini unutup kendilerine yabancılaşmaya başlamışlardır. Bu da metafizik diyebileceğimiz bir alanın dışarıda bırakılmasına sebep olmuştur. Bilimin insanlığın problemlerine cevap verememesi, insan hayatının anlamının yitmesiyle sonuçlanmıştır.⁷

Her şeyi bilimsel, ampirik veriler olarak ortaya koyan bilimin insan bilincini de bu şekilde açıklamaya çalışması Husserl için temel sorunlardan biridir. İnsan bilincini bu şekilde ele alanların en başında psikoloji bilimi gelmektedir. Husserl, fenomenolojiyi tam da hakikatin ve gerçeğin ne olduğu sorularının yitip gittiği bir zamanda bir yöntem olarak ortaya koyar. Husserl'e göre bu yöntem, bizim felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden ihya etmemizi sağlayacaktır. Genel olarak bilimler de zaten fenomenlerle ilgilenmektedirler, ancak onların doğalcı; bir şeyleri sorgulamadan kabul edip, varsayan tavrı birçok sorunun üstünü örter.

⁴ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, BilgeSU Yayınları, Ankara 2012, s.99.

⁵ Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2007, s.20.

⁶ Kasım Küçükcalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 34.

⁷ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1970, s. 47.

Husserl tam da bunun karşısında durur. Husserl'in deyimiyle "bilincin doğallaştırılması" olan bu sürecin yerini fenomenolojiyle birlikte "saf bilincin fenomenolojisi" almaktadır.⁸ Husserl'e göre bilim fiziksel nesnelere nasıl muamele ediyorsa, psikoloji de bilince o şekilde muamele etmektedir. Oysa Husserl için fiziki olanla psişik olan farklıdır. Psişik olanın monadik bir yapıda olduğunu söyleyen Husserl, bilincin de bu şekilde kendine has bir düzeninin olduğunu belirtir. Bu anlamda psikoloji biliminin takındığı tavrı doğallaşan bilinç, fenomenolojik tavrı birlikte saf olarak ele alınır ve incelenir.⁹

Günlük hayat pratiklerinin mevcut bazı metafizik ve epistemolojik önyargılarla sorgulamadan kabul edilmiş olması, pozitif bilimlerin gösterdiği doğal tavrı ayındır. Özellikle realizmin var saydığı zihinden bağımsız dünya algısı, Husserl için oldukça naif bir tutumdur. Bu algının eleştirel bir şekilde araştırılıp test edilmesi gerekmektedir. Husserl'in bunun için önerdiği yol açıktır: Verilmiş olan ve tezahür etmiş olan gerçeğin nasıl verildiği ve nasıl zuhur ettiği yolundaki bir araştırma doğal tavrın yerine fenomenolojik tavrı ortaya koyacak olan araştırmadır.¹⁰ Husserl'de fenomenolojinin en temel unsuru transandantal bilinç olarak ortaya çıkacaktır. Transandantal bilincin bu araştırması öznenin öznelliğine dair bilgi veren şey olarak öznenin konumunu da belirleyecektir. Öznenin bu dünya için sahip olduğu tavrı fenomenolojik bir tavrı olarak ortaya çıkacaktır.

"Şeylerin özüne giden" bu yöntem için sezgi (*intuition*) ilkelerin ilkesi olarak kritik bir öneme sahiptir. Şeylerin dolaysızca bilince nasıl verildikleri ancak sezgiyle anlaşılabilir. Sezgi her şeyden önce dünyayı bize veren histir. Dolaysız bilginin kaynağıdır. Bunun için bilinç sezgiyle kavranır ve nesnelere bilince verilmiş olmasının ne anlama geldiği sezgiyle açığa çıkar.¹¹ Sezgiyle görme duyusal görmeden farklıdır. O, bir şeyi görmek değil, o şeyin neliğini görmektir. İşte fenomenoloji de bu anlamda bir neliği araştırmasıdır.¹² Saf bilincin incelemesi olarak fenomenoloji, sezgiyle birlikte dolaysız tecrübeyle koparılan bağı kurmuş olur.

Fenomenolojinin böylesine bir misyonla gelişmesi elbette bu şekilde kalmamış; bazı filozofların eleştirilerine maruz kalırken bazıları tarafından da ileri taşınmıştır. Descartesçi özne merkeziliğinin ortadan kalktığı, özne ve nesnenin aynı anda birlikte söz edilebildiği bir

⁸ Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s.23.

⁹ Kasım Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 44.

¹⁰ Evan Thompson ve Dan Zahavi, "Philosophical Issues: Phenomenology," (Ed. Philip David Zelazo, Morris Moscovitch, ve Evan Thompson), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 6.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1998, s. 153-168

¹² Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s. 43.

düşünme tarzı olan fenomenolojinin yine de epistemolojik sınırlar içerisinde kalmasının sebebi neydi? Bu sorunun en önemli cevaplarından biri fenomenolojinin bir yöntem olarak gelişmesidir. Husserl fenomenolojisi Descartes'ın radikal bir eleştirisidir fakat, yöntemsel olması hasebiyle onu takip etmektedir. Bu yöntemliliğin temelinde felsefeye ve diğer bilimlere kesin bir zemin oluşturma hedefi vardır. Kesin bilim arayışı ve nesnel kriterler sunma çabası, fenomenolojik yöntemin epistemolojik sınırlar içinde kalması anlamına gelmektedir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı kitabının bir bölümünde Husserl'i bundan dolayı eleştirmiştir. Fenomenolojik yöntemde *epoché* rejimine girip önyargılarımızdan kurtulduğumuzda, ulaşacağımız gerçeklik nesnel bir gerçeklik olacaktır. Husserl'in yöntemi bunu gerektirmektedir. Ancak insanın önyargılarından kurtulmasının mümkün olmadığını söyleyen Gadamer'e göre nesnel bir kriter sunma talebi epistemolojik alanın sınırları içinde kalmayı gerektirir.¹³ Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi* adlı kitabında Descartes'ın epistemolojik olan yolunu ne kadar az onaylasak da onun kabul etmekten kaçamayacağımız bazı gerçeklikleri olduğunu söyler. Ancak onun gelişmemiş olarak kaldığını ve ne derece onun sınırlarını zorlayabileceğimizin araştırmasını yapabileceğimizi de belirtir.¹⁴ Husserl, Descartes felsefesinin kaçırmış olduğu önemli kavramlardan biri olan “yönelimsellik” kavramını da geliştirir.

A1.2. Yönelimsellik

Husserl, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında gelişmemiş bir şekilde kalmış olan “yönelimsellik” kavramının olup olmadığının araştırmasını yapar. Descartes'ta “yönelimsellik”ten bahsedilebilirse eğer bu; düşünürken, hissederken, isterken bunları bilinçli bir şekilde yapıyor olmak anlamına gelir. Bunların her biri inanma eylemini taşırlar ve bundan dolayı kesinlikleri vardır.¹⁵ Dolayısıyla *Cogito*'yu şeyler arasında bir şey olarak ele alan Descartes, “düşünüyorum” alanından “düşünülenler” alanına geçemediği için yönelimsellik fikrini kaçırmıştır. Descartes'ın özneyi nesneden tamamen kopararak öznenin kesinliği üzerinden ortaya koyduğu felsefe, Husserl'e göre çokça şeyleri var saymaktadır. Husserl için düşünülen bir şey olmadan “ben düşünüyorum” denemez. Yani *cogito*, bir şeyi düşünmeden, sadece düşünüyorum diyemez. Onun düşünürken nesnelere (*cogitatum*) vardır. Bu nesne dışsal olan

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s. 344-345.

¹⁴ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 89.

¹⁵ A.g.e, s. 82.

fiziksel nesnenin, bilincin içindeki yerini temsil eder.¹⁶ Husserl'in, hocası Brentano'dan alıp geliştirdiği bu kavram "her bilincin bir şeyin bilinci" olduğu anlamına gelir. Husserl'de özne olmak bir nesneye doğru yönelmiş olmayı gerektirmektedir. Nesne ise ancak bir özneye verilmişken nesne olabilir. Özne ve nesnenin birbirlerine karşı konumları eş zamanlıdır. Bu anlamda o, idealizm ve realizm tartışmalarını aşmış olarak görülür.¹⁷

Brentano'nun fiziksel ve zihinsel süreçleri ayırmak için kullandığı yönelimsellik kavramı,¹⁸ Husserl'de bilincin temel bir özelliği olarak ortaya çıkar. Yönelimsellik psikolojik bir durum değildir. Levinas'a göre yönelimsellik ne iki psikolojik olgu arasındaki ilişki ne de iki fiziksel nesne arasındaki ilişkiyi temsil eder. O, düşünce ve onun düşündüğü şey arasındaki ilişkidir ve orjinal olan da budur.¹⁹ Yönelimsellik aşkın bir anlamı gerektirir. Çünkü yönelimsel olan bilinç, kendinden başka bir şeye yönelme durumundadır; bu anlamda kendini aşar.²⁰ Bilinç ve nesne arasında bir köprü konumunda olan yönelimsellik, özne ve nesne arasındaki boşluğu doldurmak için değildir. Düşüncenin nasıl olup da kendini aşkın bir şeyi kavradığını araştırır.²¹ Bu anlamda o, bilince sonradan gelen bir özellik değildir; o bilincin bir var oluş modudur. Bilincin dünyada olma hali yönelimseliktir ve öznenin öznelliğini ima eder. Yani yönelimsellik, bilincin sadece bir özelliği değil onun aynı zamanda varlıksal bir durumudur. Bu yüzden ego, bilincin bir tözü değildir. Bu durum da yönelimsellikte özne-nesne ilişkisinin ötesine gidilmesine izin verir. Yönelimsellik, anlam verme eylemidir. Burada Husserl'in hareket noktası nesnenin gerçekliği değil, bu gerçekliğin anlamının ne olduğu fikridir. Bu anlamda nesnenin varlığı veya yokluğu realizmde olduğu şekliyle konu edilmez. Bilincin neyi düşündüğü bilinmese bile onun bir şeye yönelmesinin bir anlamı olduğu fikri felsefeye Husserl ile girmiştir.²² Bilincin yönelimselliği saf bilincin yönelimselliğidir. Fenomenoloji de zaten saf bilincin bilimidir. Bu bilim bilinç edimlerini, yani yaşantıları birer fenomen olarak inceler. Bilincin daima nesnelerin yanında olma durumunu anlatan yönelimsellik, özne-nesne arasında gidip gelen bir şey değil, bu iki kutuplu düşünmeyi aşan bir yeniliktir.²³ Yönelimsellikte birlikte bilinç, Kartezyen gelenekte olduğu gibi öznellik sınırlı olmaktan çıkıp, özne-nesne etkileşimiyle açığa çıkan bir şeye

¹⁶ Kurtul Gülenç, "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı" *Kilikya Felsefe Dergisi*, sayı: 1, 2014, s. 29.

¹⁷ Peter Koestenbaum, "Introductory Essay", Edmund Husserl, *The Paris Lectures*, Springer, Netherlands 1975, s.xxii-xxix.

¹⁸ Husserl and Phenomenology, s. 46.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1998, s. 62

²⁰ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1995, s. 39.

²¹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s.20.

²² A.g.e., s. 59-60.

²³ A.g.e., s. 13.

dönüşmüştür. Bilincin yönelimselliği, dünyanın kurulumunda egonun aktif katılımını işaret eden bir konumdur.²⁴

Bilince has bir eylem olan yönelimsellik, hem bir yönelme hem de bir anlam verme olayını içerir. Yönelimsellik hem öznelliğin yapısıyla ilgili hem de nesnelliğin doğasıyla ilgili bir kavrayış sunmaktadır. Çünkü o hem içsel olan bilinçle ilgilidir hem de dışsal olan dünyayla dolaylımsız bir şekilde ilgilidir. Bu anlamda fenomenolojinin odak noktası da ampirik olan bilinç değil, transandantal öznellik. Transandantal öznellik, kısaca bilincin askıya alamayacağı saf ben'e işaret eder ve her öznellikte nesnel olan şeydir.²⁵ Transandantal öznellikte özne, ampirik olan bir dünyanın ampirik olan bir parçası olarak değil, dünyayı bilen özne olarak kavranır. Özne dünyada dünyanın sınırı olarak belirir. Öznenin dünyada ampirik olarak ele alınması fenomenologlara göre doğal tavrı esas alan bir yaklaşımdır ve bu yaklaşım pozitivizmin de etkisi altında gelişmektedir. Oysa ideal olanla değil de kendisi gibi kalanla ilgilenen fenomenoloji, transandantal öznellikte birlikte, özneyi de dünya için olan bir özne olarak ele alır.²⁶ Yönelimsel bilinç dışsal dünyayı algılamakta sadece bilincin yapısıyla ilgili değil aynı zamanda olduğu gibi kalan dünyayla ilgili de bir fikre sahip olur.

Husserl'in yönelimsellikte birlikte gittiği *noesis* ve *noema* ayrımı önemli bir yere sahiptir. Elma ağacı üzerinden örnek veren Husserl, ağacı algılama eylemiyle (*noesis*), ağacın algısını (*noema*) ayırır. Bunlar ilişkisel olarak kavranırlar. Bilince göre aşkın olan gerçek ağaçtır ve bu gerçek ağaç ancak bilinç sayesinde ulaşılabilir. Fenomenolojik tavrıda, gerçek ağacın varlığı inkâr edilmez, aksine bu tavrı aşkın olanı *epoché* ile paranteze alarak yeni bir rejime girer.²⁷ *Noema* zihinde bir temsil olmakla beraber, her yönelimsel durum onunla ilişkilidir. *Noema*'lar birer gerçeklik değillerdir; yani ağacın direk ampirik olarak saf algısı değildir. Onun anlamının algısıdır.²⁸ Bu da yönelimselliğin bir ilişkiden de öte olup bir anlam verme süreci olmasıyla yakından ilgilidir.

Levinas'a göre de yönelimsellik, öznenin dünyayla olan ilişkisini muhafaza eder; o, dünyayı anlamak için gerekli somut bir elementtir.²⁹ Özünde nesneyle ilişki olan yönelimsellik içkin bir sezgisellikle bilinebilir. Zaten fenomenoloji de yönelimselliğin bu sezgisel çalışmasıdır. Levinas için Husserl yönelimselliğinin önemi, özenin ve nesnenin birer soyutlama olduğu geleneksel felsefeden ayrı olarak, bilinci ilksel ve orijinal bir fenomen

²⁴ Peter Koestenbaum, *a.g.e.*, s. xxx.

²⁵ "A2.1. Etkin Bilinç Olarak Özne" bölümünde ayrıntılı değineceğiz.

²⁶ Evan Thompson ve Dan Zahavi, *a.g.e.*, s. 3-4.

²⁷ Michael Purcell, *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, New York 2006, s.14.

²⁸ Kasım Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 87.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 32-38.

olarak tasvir etmesindedir.³⁰ Levinas, “algılıyorum, hatırlıyorum, vs.” gibi yargılar Kartezyen Cogito’ya yakın olduklarından dolayı, yönelimselliğin geniş bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Onun yönelimselliği “dünyanın bir var olma şekli olarak” tanımlanmasının sebebi de bu genişliği sağlayabilmek istemesidir.³¹ Dünyayla ilişkinin yapısını oluşturan yönelimsellik her zaman ve her yerde aynı değildir. Yönelimler ilişkisel olarak değişiklik gösterirler. Nesnelere bize onlara içkin olan özellikleriyle birlikte verilirler. İlişkisel değişiklikler saf bir öznellikten kaynaklanmamaktadır; onlar dünyanın kurulumuyla birlikte düşünülmelidirler. Nesnelere karakteristikleri bize yönelimlerin ilişkileri olarak verildiğinden dolayı, onlar nesnellik alanında değerlendirilmesi gereken şeylerdir. Bu, nesnelere teorik temsilde verildiği anlamına gelmez. Bundan ziyade, yönelimsellikte beraber anlamın da resmin içine girmesi anlamına gelir. Bir şeyi severken, sevilen nesne sevme yönelimi içinde verilir. Burada, sevmenin bir anlamı söz konusu olduğu için bu yönelim saf teorik temsile indirgenemezdir.³² Levinas’ın, Husserl yönelimselliği için tercih ettiği bu yorum, başkasının, yönelimselliğin mutlak sınırına yerleştirilmesine zemin hazırlayacaktır.

Bilincin yönelimselliği en iyi algıda açığa çıkar çünkü algıda şeyler özneye etten ve kemikten olarak verilirler. Felsefe tarihi boyunca ya duyuya ya da akla indirgenen algı, Husserl’de tek başına önemli bir yere sahiptir. Algı temsili bir şey değil, deneyimlenen nesnelere direk etten ve kemikten biçimde huzurda olma halidir.³³ Husserl’de algı yönelimsel olan bilincin bir edimi olarak önemli bir yer teşkil eder. Levinas için algıda önemli olan şey, algının bütünlüklü bir aktivite olmadığı ve onun yetersiz olmasıdır. Bu şu anlama gelir; bilinç bir nesneyi daima belirli bir perspektiften kavrar, bütünlüklü olarak onu algılaması mümkün değildir.³⁴ Husserl’de bilincin bu durumu özneler-arasılık (*intersubjectivity*) ve yaşam dünyası kavramlarıyla aşılacaktır.

A1.3. Yaşam Dünyası ve Özneler-arasılık

Yaşam-dünyası, geç dönem Husserl tarafından, nesnel bilimin doğalcı tavrını eleştirmek adına ortaya konan bir kavramdır; çeşitli eleştirilere cevap niteliği taşıyan yaşam-dünyası, Husserl

³⁰ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, s. 48.

³¹ Michael Purcell, *a.g.e.*, s. 15.

³² Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, s. 44-45.

³³ Evan Thompson ve Dan Zahavi, *a.g.e.*, s. 12-13.

³⁴ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, s. 21-22.

düşüncesindeki Kartezyen eğilimlerin sorgulanmasını da içinde barındırır.³⁵ Daha çok *Avrupa Bilimlerinin Krizi* kitabında gelişen bu kavram, modern fizikle birlikte teknikleşen dünyada günlük hayatın da matematiksel teorilerle ölçülmesine bir eleştiri olarak okunur. Matematiksel teoriler ya da semboller yaşam dünyasını nesnel, gerçek ve doğru bir şekilde temsil ederler. Bu da ancak yöntemle olur. Ancak Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi* kitabında bilimin, herkesin kullandığında aynı sonuçlara ulaşabileceği bir makine gibi olup olmadığını sorgular. Teorinin deneyden önce geldiği bu bilim anlayışı karşısında yaşam-dünyası, teori-öncesi deneyim olarak ortaya çıkar.³⁶

Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi* kitabında iki tür gerçeklikten bahsetmektedir. Bunlardan birincisi günlük hayat pratiklerinde ortaya çıkan gerçeklik, ikincisi ise nesnel bilimsel gerçekliktir. İki tür gerçeklik için de doğal bir tutum gözlemlenmektedir (*naivite*) ve iki durumda da bu doğallığın üstesinden gelinmesi gerekmektedir. İster herkes tarafından kabul edilmiş, *a priori* bilinen nesnel bilimsel gerçeklikler olsun ister tamamen öznel, göreceli gerçeklikler olsun bütün gerçekliklerin problemleri, yöntemleri, varsayımları ve sonuçları yaşam-dünyası kavramıyla belirlenirler. Nesnel bilim, yaşam-dünyasının somutluğuna ait ve onun geçerliliğinin olduğu bir alandır. Yani yaşam-dünyası insan edimlerinin hepsinden önce dikkate alınması gereken şeydir.³⁷ Husserl'de yaşam-dünyası evrensel bir alan olarak belirir. Ona göre özne, şeyleri tecrübe ederken bir dünya ufkuna sahiptir ve bu ufukta her şey öznel ve görecelidir. Bu özneliğin ortasında bütün öznelerce ortak olan şeydir yaşam-dünyası. Husserl'in genel yapı olarak tanımladığı yapı şudur: Her şeyin göreceli olarak bağlı olduğu bir gerçekliğin olması göreceli değildir. Bu herkesin kolayca ulaşabileceği ve herkesi bağlayan bir ortaklıktır. Nesnel *a priori* bilimin askıya alınması (*epoché* rejimine girmesi) saf yaşam-dünyasını bütün bilimlerin temelinde görülmesini sağlar.³⁸ Nesneliğinse farklı kültürlerde farklı şekillerde açığa çıkması yaşam-dünyasıyla olur; yani o herkes için önceden verili olan bir dünyaya işaret eder. Bilimin kesin ölçülebilir dünyası, sezgisel deneyimi açıklamakta başarısız olur. Nesne öncesi imkânları araştıran yaşam-dünyasının sezgisel deneyimle bağı açıktır. Sezgi, yaşam-dünyasının bir problemidir. Sezginin matematik ve geometriyle beraber resmin dışarısında bırakılması bilimin kendi temellerini unutmaması

³⁵ Kasım Küçükalp, *a.g.e.*, s. 88.

³⁶ *A.g.e.*, s. 89.

³⁷ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s.132.

³⁸ *A.g.e.*, s. 137.

anlamına gelmektedir. Bilimin şeyleri oldukları gibi kabul etmesi ve onları dar bir alana hapsedmesi sadece anlamın krizine değil aynı zamanda eylemin krizine de sebebiyet verir.³⁹

Bu krizin yanında, nesnel bilimsel gerçeklik, gösterdiği doğal tavırla birlikte yaşam dünyasının özneler-arası yönünün de dikkatten kaçmasına sebebiyet verir.⁴⁰ Özneler-arasılık Husserl'de ego'nun diğer egolarla birlikteliğini temsil eder. İnsan nesneyi sadece bir tarafından belli bir açıdan algılayabilir. Nesnenin diğer ufukları insana, diğer insanlarla bir arada olmasıyla birlikte açılır. İnsanın dünyayı tecrübesi, aslında özneler-arası bir dünyanın tecrübesidir. Bu dünya herkes için orada olan ve nesnelere bakımından ulaşılabilir olan bir dünyadır.⁴¹ Bu dünyanın nesnelliği, aşkınlığı ve gerçekliği de zaten bu özneler-arasılık içerisinde kurulur.⁴² Dünya ego'ya öyle bir verilir ki ego onun algıladıklarından başka perspektifler olduğunu da bilir. Ufuk zenginliği de buradan gelir. İnsan bir nesneyi bir açıdan kavrarken, diğer taraflarını da zihninde tamamlar. Bu tamamlama eylemi ancak özneler-arası olmakla gerçekleşebilir. Dan Zahavi'ye göre Husserl'de yönelimsellik ufku aşkın algısal nesnenin düşünülebilir bir nesne haline gelmesini sağlar. Yani bu ufuk olmadan algı da gerçekleşemez. Nesnenin aşkın anlamını da zaten nesneden ayrı düşünemeyeceğimiz bu yönelimsellik ufku verir.⁴³ Nesnenin bu yönelimsellik ufkuyula verilmesi özünde özneler-arasılıktır. Böylece yönelimsellik ufku ve özneler-arası deneyim algının nesnelliğini oluşturan iki unsur olarak açığa çıkarlar.⁴⁴ İnsan bu dünyayı kavrarken ister istemez diğer insanlarla temas halindedir; hem onları algılar, hem de onlarla algılar.

Husserl'in fenomenolojik indirgemesiyle transandantal ego'ya⁴⁵ ulaşacak olması ve fenomenolojinin buradan hareketle temellendirilmesi, yaşam dünyası ve özneler-arasılık kavramlarıyla birlikte toplumsal, politik ve etik alanların da imkânını göstermiştir.⁴⁶ Bu anlamda Husserl'in transandantal ego'dan özneler-arasılığa doğru hareketi ileride de ele alınacağı üzere Levinas'ın düşüncesinin önünü açacaktır. Çünkü Husserl'e göre insan bu dünyada başka insanlarla bir aradadır. Etten kemikten bir beden olarak ego olmak ego olmanın sadece bir yoludur; dünyanın bilincinde olma yolu ne olursa olsun, insan başka

³⁹ Eran Dorfman, "History of the Lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty", *Philosophy Today*, 53:3, 2009 s. 295.

⁴⁰ Onur Kartal, "Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı: 6, Eylül 2010, s.165.

⁴¹ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1991, s. 91.

⁴² Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio University Press, Ohio 2001, s. 38.

⁴³ A.g.e., s. 40-41.

⁴⁴ Onur Kartal, a.g.m., s. 166.

⁴⁵ İleride ayrıntılı değinilecek.

⁴⁶ Onur Kartal, a.g.m., s. 159.

insanlarla birlikte yaşayarak bu dünyaya ait olur.⁴⁷ Transandantal indirgemeyle egonun kurulduğu fenomenolojik yöntem hem başkayı belirlemek durumunda yetersiz kalmıştır. *Epoché*'yle birlikte kendini transandantal ego'ya indirgeyen insan, bir çeşit solipsizm içinde kalmıştır. Bu yetersizliğin ve solipsizmin aşılması durumu egonun içkinliğinden başkının aşkınlığına giden yolu zorunlu bir yol haline getirmiştir.⁴⁸

Yaşam dünyası kavramıyla daha da merkezî bir önem kazanan özneler-arasılık ile birlikte resme dâhil olan başka egolar sorunu, Husserl fenomenolojisinden Levinas'ın etiğine giden yolun başı sayılır. Husserl'de, kendini transandantal ego'ya indirgeyen insan, özneler-arasılık kavramı ile birlikte birden diğer egolar alanına açılır. Bu açılış diğer egoların neliğine dair soruların cevaplanmasını gerektirir. Kendi bilincine ve kendi bilincinin algısına rahatlıkla ulaşımı olan öznenin, diğer egoların bilinci söz konusu olduğunda bir bilinmezlikle karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bu bilinmezlik Husserl'de bilinir hâle getirilirken ya da var sayılırken Levinas'ta görünmeyen fenomenolojisi olarak kalmaya devam edecektir. Bilinç edimlerinin neliğini araştıran fenomenoloji, bu anlamda başka bilinçleri de araştıracaktır. Saf bilincin kurduğu dünyada başka bilinçler nasıl yer alır ve başka bilinçler nasıl algılanır? Husserl'in şeylerin özüne giderek ampirik dünyayı değil de nesnelere bilincimizdeki nasıllıklarını araştırması, başka özneler söz konusu olduğunda da geçerli olacaktır. Elbette ki onlar öznenin nesneyi algılamasından farklı olarak algılanırlar. Başkasını algılayan ortaya çıkan iki boyut, hem algılayan öznenin hem de algılanan öznenin konumlarının incelenmesi gereklidir.

Özneler-arasılık kavramı insanların bir aradalığı ve çokluğuyla nesnel bir algıdan söz edilebilmesini sağlar. Özne ve diğer özne belli bir "içbirliği" sayesinde birbirlerini anlarlar ve birlikte yaşarlar.⁴⁹ Özneler-arasılığın bu nesnelliği yaşam dünyasının evrenselliğinden gelmektedir. Dünya her bilinçte farklı bir şekilde tezahür etse de yaşam dünyasının kendisi görece değildir ve herkesin içinde olduğu bir gerçekliktir. Özneler-arasılık sayesinde özne bilir ki diğer özneler için de bu böyledir. Özneler-arasılıkla oluşan ortak yaşam alanının kavranması Husserl'de psikolojik seviyededir. Ben'in çevre dünyayı ve olası ufuklarını kavradığı bu psikolojik seviye, ileride ele alınacak olan, başkası ben'lerin kavranmasında önemli rol oynayacak, "empati" kavramının da sınırlarını belirleyecektir.

⁴⁷ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 108.

⁴⁸ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 89.

⁴⁹ Kurtul Gülenç, *a.g.m.*, s. 36.

Yaşam dünyası, *epoché* ile askıya alınan doğal tavra yani dünyaya meşru bir geri dönüş anlamına gelmektedir. Fiziksel bir dünyadan çok içinde birçok ufuk barındıran anlamsal bir dünyadır. Dünyadan kopuk bir özne öne sürdüğüne dair yapılan eleştirilerin sonunda Husserl, dünyadan “kopardığı” özneyi özneler-arasılıkla beraber tekrar bu dünyanın içerisine koyar. Özneler-arasılık herkesin bir başkasının hayatına katılabileceği bir dünyayı mümkün kılar. Levinas’a göre tek başına egoya indirgeme, egolojik alanda kalmak demektir ve fenomenolojinin sadece ilk adımını teşkil etmektedir. Başkalarının fenomenolojik sezgisi ancak özneler-arası alan sayesinde anlaşılabilir. Bu da bilincin dünyayı kurma eylemini tekrar gündeme getirir.⁵⁰ Yani ilk adım olan egolojik alanın araştırılması, başkasının imkânını sunan özneler-arası dünyayı anlamlandırmada önemli bir yere sahiptir. Husserl’de bu egolojik alan etkin bilinç olarak ortaya çıkacaktır.

A2. Başkası Fenomeni

A2.1. Etkin Bilinç Olarak Özne

Husserl’de başkası kavramına geçmeden önce öznenin yani bu dünyadaki nesnelere ve aynı zamanda öteki özneleri de kuran bilincin bir analizini yapmak gerekir. Böyle bir analiz öznenin etkin olarak, faal olarak işin içinde görülmesini sağlayacaktır. İnsan bir şeyleri anlarken, yargılarken, dilerken vs. bütün bu eylemlerde faal bir rol alır. Bunun en iyi gözlemlenebileceği yer bilincin bu dünyayı kurma eylemidir. Yönelimsellikle, yani her şeyin bir şeyin bilinci olması fikriyle Husserl aslında özne merkezli düşünceden kopmuş, özne ile nesneyi koparılamaz bir ilişki içerisinde tekrardan sunmuştur. Öznenin *epoché* rejimine girerek dünyayla olan ilişkisini askıya alması ve fenomenolojik indirgemeyle transandantal egoya ulaşması, ki bu saf bilincin analizini ortaya koyacaktır, yine özne merkezli bir düşüncenin izlerini taşımaktadır. Tüm tarihselliğinden ve bağlarından kendini sıyıran özne, kendi saf bilincinde bu dünyayı tekrar kurar. Bu kurma öznenin bizzat kendinin faal olarak katıldığı bir kurmadır.

Özne dünyayı kurmadan önce kendi egosunu kurar. Her şeyden önce kendi bilincine direk erişimi vardır. Ego kendini devamlı bir şekilde bir var olan olarak kurar. Egonun kendini kurması aynı ben olarak egosunu kurmasıdır. Bu da onun bütün bilinç süreçlerine aktif olarak katıldığını göstermektedir.⁵¹ Refleksif düşünce de zaten bunu gerektirmektedir.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, s. 150-151.

⁵¹ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 66.

Refleksif düşüncenin karakteristik özelliği olan kendine dönüş özdeşlik olarak açığa çıkacaktır. Kendinden başlayıp, yine kendine dönen ego saf ben olarak açığa çıkacak ve fenomenolojik bilinç araştırmasına faal olarak katılacaktır.

Ancak yukarıda resmi çizilen bu faallik, edilginlik durumunu da beraberinde getirir. Çünkü faal olmak aynı zamanda etkilenmiş bir şeye karşı verilen bir tepkidir. Dolayısıyla her türlü faal durum, edilgin, etkilenmiş bir özneyi de *a priori* olarak var saymaktadır.⁵² Ancak Husserl'deki edilginlik radikal bir edilginlik değildir. Zaten faalliğin bir durumu olarak ortaya çıkan edilginlik, faalliğin sınırına bağlı olmaktan kurtulamaz. Faallikle belirlenen edilginlikte ise öznenin kendini birdenbire bir durumun içerisinde bulma durumundan söz edilemez. Edilginlik Husserl'de, varoluşsal olarak içinde bulunulan bir durum olmaktan ziyade faal öznenin hem kuran hem kurulan olarak açığa çıkmasıdır.

Nesnel dünyayı *epoché* ile askıya alan ve transandantal bene ulaşan öznenin o durumdaki bilinci yönelmişliği içinde barındırmaktadır.⁵³ Bu yönelmişlik bilincin karakteristik bir özelliğidir çünkü her zihinsel edim bir şeye ilgili olmak durumundadır. Her şeyi askıya alıp nesnel dünyanın önyargılarından arınmış olan “ben”in askıya alamayacağı tek şey saf ben'dir. Daha önce de belirtildiği üzere Husserl buna transandantal öznellik demektedir ve bu öznellik herkes için geçerli, nesnel olan şeydir. Descartes'ın yaptığı gibi merkeze Ego'yu koymaktan kaçınan Husserl, psikolojik ben'i transandantal ben seviyesine çıkartır. Her şeyi bilen, dünyaya hâkim, bastığı yerden emin olan psikolojik benin yerini, indirgemeye birlikte dünyayla ilişkisine “şüpheyle” bakan transandantal ben alır. Ancak *epoché*'yle oluşan bu tavır değişikliği Husserl'de bilincin merkezi ve mutlak yerini yeniden kurmaktadır denebilir.⁵⁴ Husserl'de bilincin daima bir şeyin bilinci olması, bilinçsel yaşantıların (bilinç edimlerinin), yani bilinçte tecrübe edilenlerin anlamını öznenin kendisinin oluşturması şeklinde gerçekleştirmektedir. Saf egoyu “içinde aşkın” (*trancendance in immanence*) olarak tanımlayan Husserl, ego'nun bir şey tarafından kurulmadığını yaşantı içerisinde bize aşkın bir şekilde verildiğini söylemektedir. Yani kısacası, hiçbir şey tarafından kurulmuş olmayan transandantal ego, dünyayı kendisi kurmaktadır.⁵⁵ Transandantal ego'nun bu denli aktif ve faal bir şekilde dünyayı kuruyor olması ve dünyayla ilişkiye bazı anlamlar veriyor olması Levinas'ın da tartıştığı bazı sorunları önümüze çıkartır. Mesela bir nesnenin bilinç nesnesi haline gelmesi, o nesneyi tecrübe eden öznenin kendisiyle bir ilişki içine

⁵² Evan Thompson ve Dan Zahavi, *a.g.e.*, s. 13.

⁵³ Kurtul Gülenç, *a.g.m.*, s. 29.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 75.

⁵⁵ *A.g.e.*, s. 26.

girmesiyle gerçekleşmektedir. Bu ne anlama gelmektedir? Bu durum, Husserl'de öznenin özne olarak edimlediği, tecrübe ettiği şeyin başkalığının yine öznenin kendi sınırları içerisinde kalıp aynılaştığını göstermektedir. Fenomenolojik refleksiyon da zaten bu anlama gelmektedir. Husserl düşüncesinde refleksiyonu bir zorunluluk olarak gören Levinas, onu bilinci bilebilmemiz için elimizdeki tek araç olarak tanımlamaktadır.⁵⁶

Husserl'e göre ego'nun dünyayı kurmasında iki temel form vardır: Aktif oluşum ve pasif oluşum. Aktif oluşumda Ego, Ego'nun eylemleri olan öznel süreçler sayesinde kurucu rolünü gerçekleştirir. Üretkenliğin aktif olarak görüldüğü bir süreçtir bu. Nesnel orijinal bir şekilde ürünler olarak bilinçte kurulurlar. Örneğin, sayma eyleminde sayı, bölme eyleminde bölüm birer ürün olarak bilinç tarafından kurulurlar ve ortaya çıkarlar. Aynı şekilde evrensel bilinç de evrenselliğin nesnel bir şekilde kurulduğu bir faallik içerir.⁵⁷ Husserl'e göre faallik içeren her türlü inşa en alt seviyede önceden verilmiş bir pasiflik var sayar. Faallik, pasif bir kuruluşu beraberinde getirir. Hayatta karşılaşılan her fiziksel nesne pasif deneyimin bir sentezi olarak verilmiştir. Pasif deneyimin bu sentezi, ki fallik alanına da giren bir sentezdir bu, Ego'nun her zaman nesnelere çevrili olduğu gerçeğinden ileri gelir. Bu pasiflik sayesinde ego, şeylerin tamalgısında o şeylere önceden tanıdık durumdadır.⁵⁸ Görüldüğü üzere Husserl'de pasiflik durumu başlı başına ele alınan bir konu olsa da Ego'nun faallliğini tasdik etmekte ve bu faallığın ayaklarından birini oluşturmaktadır. Bir verilmişliğin içinde olmak, yani pasif/edilgin durumda olmak, Ego'nun kendini ego olarak algılamasında ve dünyayı kurmasında kolaylaştırıcı bir rol oynar. Bu her ne kadar fiziksel nesnelere için geçerli olsa da diğer Ego'ların kurulumunda da pasiflik onların aktif olarak kurulumunu teyit eden bir durum olarak ortaya çıkacaktır.

A2.2. Başkasının Öznede Kuruluşu

Etkin bilinç olarak özne başkasını nasıl kurar? Bu sorunun cevabı Husserl tarafından *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Fenomenolojik indirgemeye ulaşılan transandantal ego bu dünyayı ve bu dünyadaki nesnelere kurduğu gibi, öteki özneleri de kurmaktadır. Öteki öznelerin öznede kurulumunun nesnelere kurulumundan farkı nedir?

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 19-20.

⁵⁷ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 77-78.

⁵⁸ A.g.e., s. 79.

Bütün yaşantı edimlerinde ve eylemlerde etkin olan öznenin kendisidir; nesnenin nasıl bilinç nesnesi haline geldiğini ve bunun anlamının ne olduğunu özne etkin bir biçimde kendi gerçekleştirir. Nesneyi bu şekilde kuran özne, diğer özneleri; yani başkalarını nasıl kurmaktadır? Fiziksel bir nesneyi mesela kırmızı bir kalemi tecrübe etmemizle, bir insanı tecrübe etme eylemimizin farklı olduğu aşikârdır. Husserl de bunun farkında olarak *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde özneler-arasılık kavramıyla birlikte bu konuyu ele almaktadır. Husserl'e göre transandantal indirgemeye ulaşılan transandantal ego, beni, saf bilincin akışında sınırlar ve kurulanları aktüel ve potansiyel bir bütün olarak öne koyar. Bu bütünlük egodan ayrılabilen bir bütünlük değildir; egoda içkin bir şekilde vardır. Diğer egoların araştırmasını yaparken Husserl egonun bu içkinliğinden hareketle başkasının aşkınlığına doğru bir yol alındığını söyler.⁵⁹

Başkasını tecrübe konusunda fenomenolojik açıklamaya geçmeden önce Husserl'e göre *alter ego*'nun, transandantal ego alanında gizli ve açık yönelimselliğinin iç yüzünü araştırmak gerekir. Bu, başkasını tecrübe etme eyleminde ego'da meydana gelen yönelmeleri, sentezleri ve motivasyonları keşfetmekte önemli rol oynar. Başkasının tecrübesi ego'nun bilincine dolaysızca verilir. Ego, başkasını hem bu dünyadaki nesnelere arasında bir nesne olarak hem de bu dünya için bir özne olarak kavrar. Özneler-arası dünya tam olarak burada ortaya çıkar; transandantal ego'nun dünyayı tecrübesi özel, şahsına münhasır bir tecrübe değil, herkes için orada olan, herkesin ulaşabileceği nesnelere alanına sahip bir dünyanın tecrübesidir.⁶⁰ Husserl başkasının transandantal ego için nasıl hazır bir hale geldiğini; bunun nasıl bir yönelimsellik içerisinde geliştiği sorusunu sorar. Yani sorun başkasının “benim-için-oradadır” sorunudur. Başkasının oradadır sanıldığından daha geniş bir anlam ifade eder. O, sadece başkasının deneyimiyle sınırlı kalmaz, herkes için geçerli olan bir nesnel dünyaya açılır. Nesnel doğa herkes-için-orada olan bir doğadır. Görülür ki, başkasının tecrübesi Husserl'de “Nesnel dünya” fikrini tasdik eden ve meşrulaştıran bir yerdedir. Bu da zaten başka olan o dünyanın aynılaştırılması anlamına gelecektir. Ego'nun kendine mahsus olan kendiliğine indirgemesi, yalnızca ben'in kaldığı bir soyutlamadır. Bu radikal bir soyutlama değildir.⁶¹

Ego'ya mahsus olan şey Ego'nun monad olarak somut bir şekilde var olmasıdır. Kendi kendiliğini içinde barındıran bu monad bütün yönelimselliği ve başkasına olan yönelimselliği içinde taşır. Bu yönelimsellik ben'in monadik yapısının ötesine gider ve yeni bir egonun

⁵⁹ A.g.e., s. 89.

⁶⁰ A.g.e., s. 90-91.

⁶¹ A.g.e., s. 92-93.

kurulumu gerçekleşir; bu ego benin kendisi değil, ben'in monadik yapısında onun aynası olan bir egodur. Bu ikinci ego, asıl ego'nun içinde kurulan bir "alter ego"dur.⁶² Husserl'e göre Ego'nun başkasını tecrübesi yeni bir *epoché* rejimini beraberinde getirir. Bunun sebebi nesnelere tecrübesiyle başkasının tecrübesinin farklı olmasıdır. Ego kendini; kendi canlı organizmasını refleksif bir şekilde tecrübe eder; kendini kendine dönük bir şekilde kavrar. Örneğin insanın kendi organlarını kavraması bu şekildedir; insanın işleyen bir organı hem nesne olur; hem de nesne bir işleyen organdır. Nesnel dünya da bu şekilde refleksif bir şekilde kavranır. Algısal olarak faal bir ego'yu gerektiren bu durum Ego'nun içinde bulunduğu paradoksal hali görmezden gelmemize engel değildir. Paradoksal bir şekilde ego, hem dünyayı kuran hem de başka egolar tarafından kurulandır. "Ben", yani indirgenen ego, bu dünyadaki birçok nesne gibi kurulmuştur. Aynı zamanda da bizzat o nesnelere kendi psükesi içinde kurmuş, onlara karşı bir yönelimsellik içinde olmuştur. Ego kendi iç dünyasından dolaysızca geçerken bir yandan da kendini dış dünyanın bir parçası olarak bulur. Egonun hem kendi kendini biliyor olması hem de haricî bir takım şeylerin içinde olması egonun kendi iç dünyasıyla dış dünya arasında ayırım yapabilmesini sağlamaktadır.⁶³

Husserl'de transandantal ben nesnel dünyayı parantez içine alarak bir indirgeme sürecine girmiş olur; bu sürecin sonunda ego başkasını bu indirgemeyle ulaşılan mutlak ego içerisinde kurar. İkincil bir durumda gözükken ego böylece ilk seviyede/alanda kurulmuş olur. Bunun nedeni başkasına ait her türlü bilinç durumunun ego'nun kendi özünün bir bileşeni olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak, başkasını birincil alana dâhil olarak gösteren bu durum, aslında transandantal ego'ya yani "kendi kendiliğine" göre ikincil durumdadır. Husserl'de, ben'in kendi kendiliği yabancı olmayan ya da başkası olmayan olarak konumlanır. Bu da zaten "diğer ego" kavramını "var" sayar ama ikincil olarak. Öncesinde ego'nun kendi kendiliğinin ne anlama geldiğini bilmek gerek. Transandantal indirgemeyle kendi kendine verilen özne kendine algısal bir şekilde verilir. Bu algısallıktan önce de ego zaten sezgisel olarak kendi kendine verilmiş hâldedir. Bu verilmişlik keşfedilmemiş sonsuz ufuklar içerisinde olan bir verilmişliktir. Husserl'e göre ego kendine sonsuz keşfedilmemiş ufuklar eşliğiyle verilmiştir ve kendine erişilebilirdir.⁶⁴ Ego bu alanda kendi deneyiminin sürekli sentezleri içerisinde var olur. Yani kendi kendisiyle özdeştir. Ego'nun kendi kendine bu algısı egonun kendi geçiciliğine rağmen öznel süreçler akışından oluşan bir sonsuzluğa açılır. Yani algısal olarak kendi kendilik yalnızca şuan akıp giden bir şimdide kavranılabilir olur. Ancak

⁶² A.g.e., s. 94.

⁶³ A.g.e., s. 99.

⁶⁴ A.g.e., s. 100-101.

ego, kendi kendinin aktüelliklerini ve potansiyellerini kendinde taşır ve onlarla birlikte kendi kendine erişilebilirdir. Bu aktüellikler ve potansiyeller ego'nun özü olarak varlardır.⁶⁵ Böylece ego kendi kendini 'ben' olarak kurmuş olur. Ego sadece aktüel ve potansiyel olan öznel süreçlerin akışını değil, aynı zamanda kurulmuş birlikleri de içerir. Bu içerme elbette sınırlıdır. Egonun içerdiği bu kurulmuş birlik normal kurulmuşluktan ayrı değildir. Bu ayrılmazlık somut bir birliğin ifadesidir ve sadece kurucu algıyı değil, algılanmış olan ego'nun kendi kendiliğini de ifade eder. Egonun kendi sınırları içerisinde sadece ona içkin olan geçicilikler değil, aynı zamanda ego'nun bütün alışkanlıkları ve onlara bağlı eylemleri de kurulur. Benin kendisi ego kutbu olarak bir takım belirlenimler kazanır ve bu belirlenimler ego-belirlenimleridir. Aşkın olan nesnelere de bu alana aittir. Görülür ki başkası veya yabancı olarak tanımlanan indirgenmiş dünyanın tamamı bu alana aittir ve ego'nun kendiliğine mahsus bir şey olarak, ego'nun bakış açısından geçmiş olarak tanımlanırlar.⁶⁶ Yani şu açıktır ki, ego'nun dünyası kendine mahsus bir dünyadır. O, öncelikle kendi iç dünyasını sonrasında da nesnel dünyayı ve aşkın dünyayı kendine has olarak bir yönelimsellik içerisinde kavrar.

Bütün bunlar ego'nun kendi kendine dönük olan monadik yapısını ortaya koyar. Bu monadik yapı her ne kadar kendine aşkın olan dünya üzerinde bir fikre sahip olsa da, iki ego arasında egonun kendine olan erişilebilirliği gibi bir erişilebilirlik yoktur. Yani başka egolar "alter ego" olarak ortaya çıkarlar. Ego'nun kendisini aşan bu alter egolar nasıl kavranılır? Ego'nun kendisinden başka birinin farkında olabilmesi durumu onun sadece kendi bilinç modlarına sahip olmadığını gösterir. Burada önemli olan ego'nun kendi varlığını tamamen aşmasını sağlayan kendi dışında olan farklı yönelimselliklere nasıl sahip olduğudur. Husserl için ego'nun kendi kurucu sentezinde tamamen onun dışından gelen bir şeyin nasıl olup da meşru ve doğrulanabilir hâle geldiği üzerinde durulması gereken bir durumdur. Yabancı bir şeyin yani 'ben' olmayan bir şeyin tecrübesini Husserl, "içkin aşkınlık" olarak ortaya koyar. Aslında indirgenmiş dünya kendini içkin aşkınlık olarak gösterir.⁶⁷ Husserl, nesnel dünyanın kurulumunda bazı seviyeler olduğunu söyler. Bunlardan ilki primordial dünyadır. Bu dünya içerisinde bir alan başka egoların transandantal ego tarafından kurulması için ayrılmıştır. Bu, ego'nun kendisinden dışlanmış, ben olmayan egoların kuruluşudur. Bu egoların kuruluşu benim önümde sonsuz egolar alanı açmaktadır.⁶⁸

⁶⁵ A.g.e., s. 102.

⁶⁶ A.g.e., s. 103-104.

⁶⁷ A.g.e., s. 105-106.

⁶⁸ A.g.e., s. 107.

A2.3. Başkasının Ben’de İçselleşmesi

Bir nesneyi tecrübe etmekle başka egoyu tecrübe etmek arasındaki en önemli fark Husserl için, ilkinin doğrulanabilir olmasıdır. Bir nesne bir açıdan algılandığında o nesnenin görünmeyen açıları da algılanır aslında. Husserl’in tam algı (*appresentation*) dediği bu durum doğrulanabilir bir özelliğe sahiptir. Ancak diğer egolar için bu durum söz konusu değildir.⁶⁹ “Öteki ego” gidip bakabileceğimiz, kontrol edebileceğimiz bir şey değildir. Monadik yapılardan oluşan egoların bu iletişimsizliği kendi içlerinde bir ego topluluğu oluşturmalarına engel değildir. Hem birbirleriyle bir arada hem de birbirleri için var olan egoların oluşturduğu bu topluluk tek bir özdeş dünya kurmaktadır. Bu dünyada egolar tekrar kendilerini psikolojik insanlar olarak sunarlar. Husserl’in buradan varmak istediği sonuç nesnel dünyanın kuruluşunun monadların harmonik düzenini içerdiği sonucudur. Bu harmonik düzen de tekil monadların tek tek tekil kurulumlarından meydana gelir. Özneler-arası dünya da bu nesnel dünyanın bir parçasıdır.⁷⁰

Husserl’e göre başka egolara direk ulaşım olsaydı, onların ego’nun kendisinden bir farkı olmazdı, hatta ego’nun kendisiyle öteki ego aynı ego olurlardı. Husserl’e göre başkasının tecrübesi tam algı analojisiyle ortaya çıkan bir tecrübedir. Ego’nun kendi algı alanına başkasının bedeni girdiğinde ego onu ancak kendi canlı organizmasının bir versiyonu, bir benzeri olarak algılayabilir. Bu bir çeşit tam algı transferidir. Husserl bu transferin ya da bu anolojinin çıkarım yapabilecek bir anoloji olmadığını altını çizer. Yani “ben” kendi bedenini, kendi egosunu tecrübesiyle diğer bedenler ve egolar hakkında çıkarım yapabilme özgürlüğüne sahip değildir. Her tam algıda nesnel, ego’dan önce ufuklarıyla ben’e verili durumdadırlar. Ve ancak bu önceden verilme durumuna göre tam algı transferi mümkündür.⁷¹ Burada Husserl’in başkayı aynı olandan ayırt etmeye çalıştığı söylenebilir ancak Levinas’a göre bu çaba bir ayırt etme ile değil, başkının aynıya dönüşümü ile son bulur.

Başka egoların kurulumundan sonra Husserl başkasını tecrübenin nasıl bir şey olduğunu araştırmaya başlar. Ego ve alter ego arasındaki bağları kurmaya çalışır. Ona göre ego ve alter ego her zaman ve zorunlu olarak orjinal birer çift olarak verilirler. Bu çiftleşmede (*pairing*) iki ego birbirlerine sezgisel olarak verilirler ve fenomenolojik olarak bir benzerlik bütünüyle karşılaşırlar. Böylece de bu çiftlerden gruplar ve çoklukların kurulması mümkün olur. Çiftleşme bir özdeşleştirme (*identification*) veya bir aynılaştırma durumu değil

⁶⁹ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974, s. 50.

⁷⁰ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 108.

⁷¹ A.g.e., s. 111.

bağdaştırma (*association*) durumudur. Öteki Ego'nun algı alanına girdiği an çiftleşme gerçekleşir. 'Ben' ego olarak ilkten zaten oradadır. Algı alanına kendininkine benzer bir beden bir canlı organizma girince de kendisinininkiyle bunu bağdaştırır.⁷² Bu anlamda Husserl'in çiftleşme ve tamalgı analogilerine beden üzerinden gerçekleşen analogiler denebilir. Başkasının bedeni ego'nun kendi kendisinin bedeni gibi ulaşılabilir olmadığı için burada gerçekleşen tam algı bir aşkınlık tecrübesidir. Bu ulaşılabilirlikle doğrulanabilirlik arasında direkt bir ilişki söz konusudur. Husserl'e göre başkasının ulaşılabilirliğinin doğrulanamaz olması ben'in, kendine ulaşabilen tek ego olarak, kendiliğine has özelliklerle analogi kurmasını gerektirir. Husserl buna "yönelimsel modifikasyon" ismini verir. Ego, kendi nesnelleştirdiği egosunu baz alarak başkasını fenomenolojik olarak kendisinin bir modifikasyonu biçiminde kurar. Yani öteki ego, ego'nun kendisinin bir değişimi ve değişmesi olarak zuhur etmektedir. Bu, Husserl'e göre öteki ego'nun eşsunulan ben olarak ego'da kurulması anlamına gelir. Eşsunulan ben, önce kendi primordial dünyasıyla sonra bütün somut egosuyla egoya eş sunulmuş ve kendi egosunda kurulmuştur.⁷³ Bu kurulma "orada" olan ego'yu "burada" hale getirir. Böylece Ego'nun bilincinin nesnesi hâline gelen başkası ile ben arasında bir mesafe kalmamış olur. Aralarında geçilecek bir uçurum kalmamış olan başkası ve ben ayrı değildir. Başkasının ayrılığının kalmadığı bu hâl, onun muamma (*enigma*) olarak ortaya çıkma durumunu da elemiş olur. Zira muamma olabilmesi için iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Oysa bağdaştırma ile birlikte, kendi monadik yapılarına sahip olan iki ayrı ego bir nevi özdeşleşmiş olurlar. Ben, başkasını oradaymış gibi ve başkası da beni buradaymış gibi kavramaya başlar. Yani beden de başkasına oradaki beden olarak, ben'e ise buradaki beden olarak sunulur. Bu durum, ben'in sahip olduğu kendi doğasını başkası için de aynı şekilde kavradığını gösterir.⁷⁴

Başkasının öznedede kurulması süreçlerine ve bu süreçlerin nesnel dünyanın algısından farklarına bakıldığında görülür ki her ne kadar Husserl fiziksel bir nesnenin tecrübesiyle öteki egoların tecrübesini birbirinden ayırsa da özneler-arası kurulan "içbirliği"nin ilk adımı yine öncelikli olarak nesnelere kurulmasını gerektirmektedir. Gerektirmediği takdirde ise nesnel dünyayı meşrulaştıran bir durumdadır. Çünkü ancak nesnel dünyanın kurulumundan sonra egolara açılan ortak bir alandan bahsedebiliriz. Bunun yanı sıra egonun bir empati eylemiyle ya da bir çeşit modifikasyonla öteki egoyu tecrübe etmesi ikisi arasındaki değişkenlik ve geçişkenliği gerektirir. Bu da öznenin, transandantal egonun, başka egoları kurma anlamında

⁷² A.g.e., s. 112-113.

⁷³ A.g.e., s. 114-115.

⁷⁴ A.g.e., s.121-123.

tamamen etkin bir rolü olduğunu gösterir.⁷⁵ Bu etkinlik alter egoyu, tamamıyla ben'in dışında olanı, benden başkası olanı, ben olmayanı, benle aynı yere koyar ve onu içselleştirerek kurar. Bir anlamda başka egoların var olması ben'e bağlıdır ve ben'in var olması da başka egolara bağlıdır.⁷⁶

Başkasını içselleştirmeyen, ben olmayanın ben olmayan olarak kalmasını sağlayacak bir özne tasviri yapılabilir mi? Bilincin kendi kendine dönüp şeylerin özüne gittiği fenomenolojik yöntem başka türlü bir özneye sahip olabilir mi? İndirgemeye başlayıp saf ben'in transandantal öznelliğe sahip olmasıyla son bulan yolculuk, özne-nesne kutuplaşmasını aşmıyorsa da gerekli zemini hazırlamıştır. Descartesçi ve epistemolojik çizgide Husserl'in yaptığı, kendisinden sonra gelenler için büyük bir farkındalık sağlamıştır. Bu anlamda Husserl'in solipsizmi yenmek adına yaptığı fenomenolojik tasvirler, başkaları olmadan ben'in kendini deneyimleyemeyeceğini; hem bedensel hem ruhsal bakımdan var olamayacağını ortaya koymuştur. Zaman zaman yetersiz olarak yorumlansa da bu, Husserl'in başkasını tecrübeyle birçok problemi aşma gayretinin amacına ulaşmadığını göstermez. Empati ile beden-ruh sorunu, kurma eylemi ile ben'in dünyayı tecrübesi ve özneler-arasılık ile ben'in toplumsallığı sorunları aşılmaya çalışılmış, sonrakiler için yol aydınlatıcı olmuştur. Etkin öznenin edilginliğe evrilme yolculuğunun tam da başıdır Husserl. Varlık'ın sesini tek duyabilen olarak Dasein'in dünyada olmaklığı; yönelimselliğince upyugunluğunu yitirip çatlama olarak başkasının varlığı ve ben'in bunlar karşısında hareketsiz kalışı tam da Husserl'in araladığı kapıların tamamen açılmasından başka bir şey değildir. Nitekim Levinas da şöyle yazar: "Ve Husserl'in düşüncesi, Aynı'dan kaçan Öteki'nin saklanabileceği bütün ufukları didik didik eder."⁷⁷

Levinas anlatılan Husserlci özne anlayışının tam karşısında yer alırken, bir yandan da onun yolunda gider ve monadik bir özne betimlemesiyle bilincin kendi kendinden çıkış imkânını gösterir. Bu Husserl'de solipsizmi aşma çabasının farklı bir tecrübesi olarak görülebilir. Levinas'ta fenomenolojinin ötesine gitmek için fenomenolojinin alanında kalmak gerektiği gibi başkasına giden yolda da ben'in kendi kendiliğini tasvir etmek gerekir. Husserlci sayılabilecek bu durum, Levinas'ta fenomenolojik bir yöntem olarak belirmez; ancak tam da fenomenolojik bir harektir. Ben'den hareketle kurulacak olan başkası, teorik-pratik bütün belirlenimlerin nihai başlangıcı olarak ortaya çıkacaktır. Ben'den hareketle kurulan başkası, kurucu rolü ben'in üstlenmesine engeldir. Levinas'ı Husserlci ben'den ayıran

⁷⁵ Kurtul Gülenç, *a.g.m.*, s. 36.

⁷⁶ *A.g.m.*, s. 37.

⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Dost Kitabevi, Ankara 2011, s. 128.

da budur. Ben, başkasına ona ihtiyacı olmaksızın yönelir. Levinas'ta ben, tamamen tatmin olmuş, bütün ihtiyaçlarını gidermiş, başkası için hiçbir çıkar ve ondan bir fayda gözetmeyen bir ben'dir. Husserl'de bir sahiplenme olarak beliren aşkınlık aslında içkin olandayken; Levinas'ta gerçekten dışarıda olandadır. Husserl fenomenolojisinde bakışın çevrildiği şey bakışın çevrildiği şey olarak kalmaz. İçkinliğin sahiplenmesine direnemez. Oysa Levinas'ta aşkınlık, ben'in bir ayağının ben'in kendisinde kalırken, diğer ayağının kendi varlığını terk etmesi anlamına gelir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın çabası, ben'in kendi kendiliğini muhafaza ederken bir yandan da özdeşlik tuzağına nasıl düşmeyeceğini göstermektir. Ben'in aşkınlık mefhumuyla kendini bir yandan kendinde tutup bir yandan da varlığının dışına çıkaran şey fenomenolojik olarak başkasının yüzüyle mümkün olacaktır.⁷⁸ Ancak bu çaba gösterecektir ki yüz, fenomenolojiyi sınıra getirecektir; o artık yüzün trans-fenomenolojisi olacaktır. Yüz bütün karşılaşılardan farklı olarak üzerinde hâkimiyet kurulamayandır. Işığın altında bir nesne olarak bakılamayan yüz, fenomenolojinin sınırlarını zorlayacak etik bir alana doğru evrilecektir.

⁷⁸ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 142.

B. LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİNİN ETKİSİ

B1. Levinas'ın Fenomenoloji Anlayışı

B1.1. Yeni bir Yönelim: Arzu

Fenomenolojinin etik dönüşümünde Husserlci unsurların en başında yönelimsellik kavramı gelir. Levinas'ta yönelimsellik, Heidegger etkisiyle birlikte somutlaşacak, arzu kavramıyla birlikte yepyeni bir anlam kazanacaktır. Husserl'in fenomen olan nesnelere incelediği fenomenolojik yöntemde Heidegger nasıl Varlık'ı merkeze aldıysa, Levinas da aynı şekilde Varlık sorusunu aşarak başka'yı merkeze alan bir düşünce geliştirmiştir. Heideggerle birlikte bilinç felsefesi olmaktan çıkan fenomenoloji, yönelimselliği teorik zeminden çekerek dünyada olma haliyle tekrar ortaya koymuştur. Levinas da bunun takibinde Husserlci teorik tavrın karşısında yönelimselliği upuygunsuz yapısıyla ele alıp pratik alana koyarak yeniden düşünmüştür. Husserl'de upuygunluğun zemin hazırladığı içsellik, Levinas'ta upuygunsuzluğun sonucu olarak dışsallığı beraberinde getirmiştir.

Heidegger, saf teorik temsili esas alan Husserlci fenomenolojiyi eleştirir ve somut anlamda insan deneyimini esas alır. Bunu açıkça Varlık'ın anlamını tek anlayabilecek olan Dasein'in varoluşsal analizinde somutlaştırır. Heidegger'de fenomenoloji, bir takım *a priori* zihin süreçlerini ya da bilişsel durumları değil, somut ve pratik olarak fenomenleri ve onların insan deneyimiyle ilişkisini betimlemeye ve yorumlamaya çalışmaktadır. Yönelimselliği saf bilinç temelinde açıklayan Husserl'in karşısında Heidegger onu insan hayatının bütün pratiklerine uygular. Husserl'de sadece algı ve yargı anlamında bilincin yapısı olarak yönelimsellik, Heidegger'de gündelik hayat pratiği olarak da açığa çıkar. Bu pratikler, bilişsel olana öncel olarak insanın dünyayla olan ilksel ilişkisini ifade ederler. İnsanın kullandığı araç-gereçler ve dünyasını paylaştığı başkaları, bilişsel refleksiyona öncel pratikler olarak deneyimin yapısını oluştururlar.⁷⁹ Heidegger'in bu anlamda Husserl'in soyut-idealist yaklaşımını eleştirdiği açıktır. Fenomenolojik yöntem ideal olandan gündelik hayata bir yolculuk yapmış olur. Tamamen idealist olan transandantal fenomenolojik yöntem, Varlık sorusuyla birlikte dünyada olmanın somut bir tasviri haline gelir. Öznellik, transandantal idealizmin soyutluğunda değil, dünyada olmanın somutluğunda analiz edilir.⁸⁰ Levinas, Heidegger'in bu somutlaştırmasından hareketle Husserl'i eleştirir. Heidegger'de Dasein'in

⁷⁹Calvin O. Schrag, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji Varlıkbilim ve Tarih", Çev: Serdar Şen, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2006, s. 208.

⁸⁰Hans Köchler, Çev. Akın Etan, Heidegger'in Ontolojisinde Süje Kavramı, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 29, 1999, s. 4.

gündelik deneyimleriyle somutlaşan yönelimsellik, Levinas'ta başkasının yüzünün upuygunsuzluğunda somutlaşacaktır.

Etik ve pratik anlamda başka olan başkasının tasvirini yapan Levinas, Husserl fenomenolojisinin tam da içindedir aslında. Başkasının fenomenolojik tasviri Levinas'ta, Husserl fenomenolojisinin adımlarından farklı kurallar ortaya koyan bir etik fenomenolojisinin oluşmasına imkân verir. Levinas'ta başkası, Husserl'de olduğu üzere bir *noema* olarak kabul edilemez ve ilksel olan sezgi ile kavranamazdır. Başkası, yönelimselliğin her türlü nesneleştirici ve temalaştırıcı tavrına direnen olarak tasvir edilir. Başkasının yüzü bir bilgi olarak ve bir anlam olarak sahip olunamazdır. Yüz zaten her türlü anlam verme olayından önce bir anlama sahip olan şey olarak tezahür eder. Bu anlamda başkası, “bir şeyin bilinci” olarak zihinde temsil edilebilir bir “nesne” değildir; aksine, bütün nesnelere farklı olarak o, yönelimselliği tersine çevirecektir. Başkası bir iz ve muamma olarak belirecek ve Husserl fenomenolojisinin sınırlarını zorlayacaktır. Bunun olması için de muhakkak fenomenolojik araştırma şarttır. Başkasının, özneye fenomen ötesi olarak belirmesi elbette ki öznellik tanımını da değiştirecektir. Levinas özneliğin yönelimsellik temelli tanımının karşısında durur. Çünkü o, tamamen faal, temsil edilebilir, nesnelleştirici bir yapıya sahip özne tasvirini gerektirir.⁸¹ Oysa başkasının fenomenolojisi bu tasviri tersine çevirecektir. Yönelimsellik fikrinin özne-nesne yapısı bakımından araladığı kapı böylece Levinas'ın başkalık felsefesiyle ters yöne doğru açılacaktır. Bu anlamda Levinas, Husserl fenomenolojisine borçludur.

Husserl'deki transandantal indirgemeye ulaşılan transandantal ego yerine Levinas'ın tanımladığı ayrı ben'in dünyayla kurduğu ilişki de önemlidir. Husserl'de yönelimsel edimleriyle dünyaya bağlanan ben, Levinas'ta keyif alma ve arzuyla somutlaşır. Yaşam dünyasıyla, dünyayla bağlarını meşru bir şekilde kuran ben'e karşılık, başkasının yüzüyle karşı karşıya gelen ben her türlü meşruluğunu sorgulayacak hale gelecektir. Yüz yüze ilişki fenomenolojik açıdan tartışmalı bir konudur. Levinas yüzü betimlerken onu bir kavram olarak değil de bir olay olarak ele alır. Bu da yüzün elle tutulur gözle görülür bütün özelliklerini geride bırakır. Yüz hiçbir konuşmaya konu edilemez, hiçbir söylem bakımından ifade edilemez olan olarak muammadır.⁸² Bu anlamda yüzün trans-fenomenolojisi ne derece mümkündür sorusu son bölümde ayrıntılı ele alınacağı üzere yoruma açık bir sorudur. Ancak Husserl fenomenolojisinin altında düşünüldüğünde görülür ki, yüz Husserlci anlamda ışığın

⁸¹ Michael D. Barber, “Emmanuel Levinas’ Phenomenology and The Allegiance to Reason” , *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, 1998, s. 8-9.

⁸² Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London-New York 2000, s. 349.

altına getirilip bakılabilecek bir şey değildir. Bilincin yönelimselliği, yüzün karşısında kurallarını terk eder ve kendine yeni kurallar belirler. Başkasına doğru bir yönelmişlik hali olan arzu kavramıyla Levinas, aşkınlığın yönelimselliğinin kendine has bir yönelimsellik olduğunun altına çizer. *Bütünlük ve Sonsuz*'un yol gösterici gerilimi olarak sayılabilecek nesnellik ve aşkınlık arasındaki fark, bunu ortaya koyar.⁸³ Husserlci yönelimselliğin temsil sayesinde nesneleştirici eylemi, Levinas'ta söz konusu olamaz. Başkası, aşkınlık olarak belirirken hiçbir nesneleştirici eyleme konu olamayacaktır.

Levinas'ta yönelimsellik, keyif alma ve arzu kavramıyla birlikte farklı bir boyut kazanır. Keyif almanın ve arzunun fenomenolojik tasvirleri son bölümde ele alınacak olsa da yönelimselliğin evrildiği noktayı görmek amaçlı analizleri şarttır. Levinas'ta keyif almanın yönelimsel yapısı, temsil olarak açığa çıkan yönelimlerden tamamen farklı bir yapıdadır. Şeylerden keyif alma ve onları yaşama, temsil olmaksızın gerçekleşir. Keyif alma, algısal dünyayı farklı şekillerde tecrübe etme yolu olarak açığa çıkar. Ama bu yollar Husserl'deki gibi temsil edilebilir tecrübeler bütünü değildirler. Husserl'de her şeyden önce gelen temsil yönelimselliği Levinas'ta keyif almayla birlikte saf teorik temsile indirgenemez bir hale bürünür. Keyif almada insanın yöneldiği nesnelere tecrübesi, dolayimsız ve mesafesiz olarak gerçekleşir. Dünyadaki nimetlerle dolayimsız ve mesafesiz olarak haşır neşir olma hâli sonucunda insan çeşitli duyguları tecrübe eder ve dünyayla ilişkisi de böylece kurulmuş olur.⁸⁴ Keyif almada nesnelere algısal olarak tecrübe edilmekten ziyade, algıda verilen formların yokluğu olarak tecrübe edilirler. "Element" olarak nitelendirilen bu şeyler herhangi bir forma sahip değildirler. Dolayısıyla düşünce onları herhangi bir nesne olarak kuramaz.⁸⁵ Husserl'in fenomenolojisine göre temsil edilemez yönelimsellik olarak nitelendirilecek olan keyif alma, Levinas'ta temsili mümkün kılan şey olarak ortaya çıkar. Elementlerin temsil edilebilmesi için onlardan keyif almak ve onları yaşamak şarttır. Keyif almak böylece şeylerin temsili için arka plan oluşturan şey olarak açığa çıkar.⁸⁶ Levinas bu açılımı sağlayarak Husserl'deki temsilin nesnesini, elementteki keyif almaya dönüştürmüştür. Keyif almanın sınırı böylece hayatın sınırı kadar genişler⁸⁷ ve yönelimsellik teorik ve ideal alandan sıyrılmış olur. Keyif almada dünya nimetlerine yönelmiş olma durumu, onları tecrübe ediş, yaşayış biçimi saf teorik temsil olmaksızın gerçekleşir. Levinas'a göre fenomenoloji, yönelimselliği pratik olanın temelinde açıklamaya olanak sağlamış onu duygulanım olarak kurarak yeniden

⁸³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania 1961, s. 49.

⁸⁴ Nam-In Lee, *Phenomenology of Feeling in Husserl and Levinas*, Seoul National University, 2002, s. 99-100.

⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s.132.

⁸⁶ A.g.e., s. 130.

⁸⁷ Nam-In Lee, a.g.e., s. 101-102.

fark etmiştir. Başkasıyla karşılaşma ne kadar edilgin bir deneyim olursa olsun, bilinç kendine verileni kendi içindenmişçesine kurmaya meyillidir. Çünkü bilinç, dünyayla ilişkisinde kendini yine dünyada bulur; başkalık kaybolur.⁸⁸ Ancak Levinas'ta keyif alma ve arzu olarak somutlaşan yönelimsellik kavramı buna engel olan bir pozisyondadır.

“Levinas'ta yönelimi harekete geçiren şey, arzudur (désir).”⁸⁹ Yönelimi harekete geçiren şey olarak arzu, aslında ben'i harekete geçirmiştir. Başkasına doğru olan bu hareket, ben'i memnun etmek yerine, ben'i başkasının bakışı altında sorguya çeker. Arzu doyumsuz bir şey olarak hep yeni ve sonsuz açlıklara kapı açar.⁹⁰ Bilinçteki etik hareketi tetikleyen ve aynının iyi vicdanını devre dışı bırakan başkası, yönelimselliğe upuygun olmayan bir fazlalık ortaya çıkarır; işte bu fazlalık arzudur. Arzu fikri daima düşündüğünden daha fazlasını düşünmektir. Asimile edilemez olan bu fazlalık, ben ve başkası arasındaki; yani ben ve sonsuz arasındaki ilişkidir. Yönelimselliğe yeni bir yön veren arzu, başkasıyla yüz yüze olmanın alanını oluşturacaktır. Ben'i harekete geçiren ben'in iradesinden bağımsızca gerçekleşen mutlak olan başkasının yüzüne doğru olan arzudur. Sonuç olarak arzu, nesnesine upuygunsuz olan bir yönelimseliktir. Hiçbir zaman giderilemeyecek olan yönelimlere sahiptir. Arzuda önemli olan şey arzulanabilirliktir; yani arzu, arzu olarak kabul edilmelidir. O, teşvik edici olarak her zaman bir uyanıklık halini gerektirir.⁹¹ Ayrılık'ta, yani keyif almanın egoizminde, ben kendisiyle özdeş ve mutluymuş başkasından bihaberdir. Ancak başkasına olan arzu, bu mutluluğu gerektirmektedir. Arzu zaten mutlu olmuş öznenin arzusudur. “Mutlunun talihsizliği” olarak adlandırır bu arzuyu Levinas. Keyif almayla birlikte varlığın ötesine geçen ben, arzuyla birlikte daha da yükselmiştir. Duyduğu arzuyla beraber mutluluğunu o arzusuna kurban eder. İlk keyif almayla varlığı aşan özne, ikinci olarak arzuyla bir adım daha da yükselir varlık üzerinde.⁹² Ben, arzuyla birlikte bütün mutluluğunu, başkasına yönelmiş olmaya kurban eder. Çünkü bu yönelmişlik upuygunsuz, boşluğu dolduracak nesnesi olmayan bir yapıya sahiptir. Böylece yönelimsellik somutlaşmanın sınırına ulaşmış olur.

Keyif almayla kendi var oluşundan çıkış için kapıyı aralayan ben'in arzuya doğru yolculuğu teorik bir yolculuktansa dünya üzerinde bir yolculuktur. Nihai anlamda bir çıkış olacak olan bütün keyif alma ve ihtiyacı olma durumlarından uzak, başkasına olan arzudur; başkasına olan yönelmişlik halidir. Başkasına yönelme “az'daki fazlalık”, “sonlu'da

⁸⁸ Emmanuel Levinas, “Başka'nın İzi”, (Ed.Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 130-31.

⁸⁹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka*, İthaki Yayınları, İstanbul 2010, s. 95.

⁹⁰ Emmanuel Levinas, “Meaning and Sense”, (Ed. Adrian T. Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi), *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, s. 51-52.

⁹¹ Michael Purcell, *a.g.e.*, s. 151.

⁹² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 62-63.

sonsuzluk” ve yönelimselliğin upuygunsuzluğu olarak ortaya çıkacaktır. Arzu keyif almayla bütün ihtiyaçlarını gidermiş olan varlıkta bir eksiklik olarak belirdiğinden, yani zaten daha en başından kendinde bir eksiklik barındırdığından⁹³ Husserlci yönelimselliğin upuygunluğuyla asla tatmin edilemeyecek bir yapı sunar. Arzu, Husserlci yönelimselliğin başka’ı aynı’ya dönüştürdüğü bütün koşulların karşısında, başkasına yönelmiş olma halidir. Bu yöneliş ileride ele alınacağı üzere sosyalliğin ve sonsuzun temeli olarak ortaya çıkacaktır. Ancak şu görülmelidir ki, arzunun fenomenolojisi, keyif almada tersine dönen yönelimselliğin sınırlara ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Yüzün trans-fenomenolojisi, yüzün arzuda ortaya çıkardığı fazlalığın trans-fenomenolojisi olacaktır. Etiğin trans-fenomenolojisi bu anlamda, sözü edilen fazlalığa sosyal ilişki ve sonsuzluk bağlamında anlam verme çabası olarak ortaya çıkar.

Levinas’a göre Husserl yönelimselliğinin orijinalliği özne ve nesnenin birbirlerine karşı olan hareketleri değil, onların ilişkisinin zaten bilincin kendi yapısında var olma durumudur. Nesneyle ilişki, bilinçteki ilk fenomen olarak bilinçtedir.⁹⁴ Yani bilincin yönelimselliği “ben” merkezli bir töz anlayışına karşı çıkmaktadır. Yönelimsellik “ben” den önce zaten bilincin yapısındadır.⁹⁵ Levinas’a göre, öznenin özneliğini oluşturan yönelimsellik böylece Husserl’de özne ve nesneyi aynı anda ortaya koymayı başarmıştır. Öznenin kendine aşkın nesneye ulaşma yolu olarak yönelimsellik, önce var olan, sonra nesneye ulaşan tözcü bir özne anlayışının olmadığını göstermiş olur.⁹⁶

Husserl’de her tür yönelimsellik için geçerli olan model en başta algıdır; hatta görüşür. Yani gerçeklik için bilincin karşısında, “orada” duran bir nesne esas alınır. Bilincin kendinin bilinci de bu şekildedir. Refleksif düşünce kendi bilincine de dışarıdan bir nesne gibi veriliyormuşçasına bakar. Dolayısıyla varlığın bu nesnel modunu esas alan Husserl fenomenolojisinin temeli nesneleştirmeye ve temsil etmeye dayanır. Bu anlamda Levinas, Husserl fenomenolojisini bilinç teorisinin yanında bilincin ve varlığın genel ve evrensel yapısını ortaya çıkarmaya çalışan genel bir ontoloji olarak da anlar. Ancak Levinas’a göre Husserl’in yaptığı şey yalnızca belli bir yönde belli bir alanı incelemektir. Nesneleştirici eylemin dışında kalan *noematik* yapıda olan eylemler de Husserl’e göre yönelimseldirler ve kendileri birer *noema* kurarlar. Ancak Levinas’a için, Husserl fenomenolojisi temsil temelli

⁹³ Emmanuel Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 146.

⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 13.

⁹⁵ Emmanuel Levinas, “Bilincin Yönelimselliği”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012 s.131.

⁹⁶ Emmanuel Levinas, *a.g.m.*, s. 119.

olduğundan diğer eylemler nesnenin kurulumuna katkıda bulunamaz bir şekilde ele alınmak durumundadırlar. Nesnenin varoluş kurulumuna katkıda bulunamayan bu eylemler, temsilin nesneleştirici eylemi tarafından *neomanın* varlığına sadece eklenirler. Husserl, *Ideen* adlı eserinde her ne kadar bilgiyi, temsil ve nesnelleştirmenin sınırlarından çekip, yaşantı deneyimini esas aldığı söylese de Levinas'a göre nesleştirici eylemi terk etmemiştir.⁹⁷

B1.2. Levinas'ta Fenomenolojinin Dönüşümü

Levinas düşüncesinin fenomenolojiyle olan ilişkisi, onun ne anlamda Husserl'in takipçisi olduğu ve ne anlamda uzaklaştığı, yöntem olarak fenomenolojiyi ne kadar esas aldığı hala tartışılan önemli tartışma konularındandır. Bir yanda fenomenolojinin karşısında yer aldığı tartışılırken diğer yanda onu benimsediği fikri savunulmaktadır. Levinas'ın aslında açık açık fenomenoloji karşıtı bir duruşu olduğu söylenemez. Ancak ve ancak fenomenolojinin ötesine geçtiği, yani trans-fenomenoloji yaptığı söylenebilir. İzlediği yola bakıldığında hem fenomenolojiyi aştığı hem de onun sınırları içerisinde kaldığı şeklinde iki farklı görüşü haklı çıkaracak noktalar görmek mümkündür. Bir yandan başkasının yüzüyle aşılacak olan fenomenlik fikri, diğer yandan dışsallığın tasvirini yaparak ulaştığı etik fenomenolojisi, onun bu iki boyutta da kaldığını gösterecektir. Levinas "*dışsallık üzerine bir deneme*" olarak kaleme aldığı önemli eseri *Bütünlük ve Sonsuz*'da Husserl fenomenolojisinin ruhundan beslendiğini kabul eden bir tavır sergilemektedir. Zaten Husserlci içselliğe karşılık olarak açığa çıkardığı dışsallık bağlamı da bunu haklı çıkartmaktadır. Dışsallığın tüm yönleriyle ve değişik açılardan tasvir edilmesi fenomenolojik izler taşımaktadır. Levinas'ın ne anlamda Husserl fenomenolojisinden beslendiği ne anlamda onu terk ettiği sorunsalı Heidegger ekseninden bağımsız olarak düşünülemez. Bu bölümde fenomenolojinin dönüşümü Husserl-Heidegger-Levinas çizgisinde ele alınacaktır. Önce Husserl-Levinas ilişkisi sonra bu bağlamda Heidegger'in yeri tartışma konusu edilecektir.

Husserl'e göre her varlığın insan bilincinde bir anlamı vardır. Bilinç varlığı bir bütünlük olarak kuşatır, varlığa tam tamına bir uyum sağlar. Bilincin ölçüleri varlığa tam gelir. Bu, bilincin kendine yabancı herhangi bir varlık tarafından rahatsız edilemeyeceği anlamına gelir. Bilincin her şeyin kaynağı olarak her şeyden önce geldiği bu durum, Levinas'a göre Husserl düşüncesinin idealizmini ifade eder. Ego'nun kendi dışına çıkamayacağı ama bütünlüklü ve evrensel açılmışlığa sahip bir yapısı vardır. Bilincin varlıkla olan uygunluğu

⁹⁷ Adrian Peperzak, "Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas' Perspective on Husserl and Heidegger", *Man and World*, sayı: 16, 1983, s. 116-117.

onun anlamsız ya da irrasyonel bir varlıkla karşı karşıya gelip şaşırmasını imkânsız hale getirir. Bilincin gerçeklikle kurduğu ilişkide hiçbir sürprize ve şaşımaya yer yoktur.⁹⁸ Levinas fenomenolojisi bunun tam zıttında konumlanır. Başka'nın başkalığı bilinci şaşkınlığa uğratacak, ideal gerçeklik algısını bozacak bir düşünce ortaya koyar. Nitekim nihai olarak arzu kavramında görüldü ki yönelenin yönelinene yetersizliği, yönelenin bilincini şaşırtarak kapanmayan bir boşluğun varlığını gösterdi.

Yüzün trans-fenomenolojisi etik bir trans-fenomenoloji olabilir mi? Levinas, her türlü nesneleştirici, temalaştırıcı ve temsil edilebilir eylemi baz alan Husserl fenomenolojisini kullanarak ona ciddi bir eleştiri getirmiştir. Başka'yı aynı'ya indirgeyen Husserlci fenomenolojinin Levinasçı eleştirisi ve yorumu, nesneleştirilemeyen, temalaştırılmayan ve temsil edilemez olan başka'yı indirgenemez bir şekilde ortaya koymuştur. Nihai anlamda başkasının yüzünde anlaşılan bu temsil edilemezlik fikri, etik bir fenomenoloji olarak nitelendirilebilir. Bilincin bütün şaşımalarından uzak, varlıklarla kurduğu upuygun ilişki başkasına doğru yönelmişlik hali olan arzuyla karmaşık bir ilişkiye döner. Bütünlüklü olan bu ilişki artık parçalanmış ve karışmıştır. Sonluda sonsuzun verilmesi olan bu ilişki etik ilişkidir. Dolayısıyla bilincin fenomenolojisi şaşırtıcı gerçekliğe maruz bırakılarak etik bir fenomenolojiye dönüşmüş olur. Teorinin önceliği, saf temsille beraber bilincin gerçekliği kendine uydurmasına zemin hazırlar. Heidegger'in ve onun akabinde Levinas'ın, Husserl'i en çok eleştirdikleri noktalardan bir tanesidir bu. Bilincin gerçekliği kendine uydurması, tamamen faal ve nesneyi kendi belirleyen bir özne anlayışı Heidegger'in de Levinas'ın da zaten karşısında durdukları bir anlayıştır. Levinas'ta başkası karşısında radikal bir edilginliğe bürünecek olan özne, gerçekliği teoride aynılaştırmak yerine, onu olduğu gibi kabul edecek ve onunla mücadele verecektir. Sonsuzluk ve sosyal ilişki bağlamında fenomenoloji etik olana dönüşmüş olacaktır.

Husserl'de teorinin vazgeçilmez rolü, tarihsel olmayan varlık anlayışıyla paralellik gösterir. Ampirik bilince ve tarihe aynı yerden yaklaşılır; transandantal bir noktadan. Transandantal bilinç kendini ve kendi zamanını kendi kurar. Ama aynı zamanda bunları nasıl askıya alıp bunlardan nasıl sıyrıldığı konuları cevapsız kalmıştır. Transandantal fenomenoloji bilinçle varlıkların özü arasındaki bağı kurar aslında. Oysa Husserl'in teoriyi önceleyen düşüncesi bağ kurmak yerine hepsinden kopmayı arzulayan bir bilinç sunar. Levinas'a göre,

⁹⁸ A.g.m., s. 119.

teoriye verilen bu öncelik, öznenin nasıl olup da yaşantı deneyimlerinin somut dünyasından kopabileceği sorusunu gölgede bırakmıştır.⁹⁹

Levinas, fenomenolojiyi fenomenolojik teorinin ötesine gitmek için kullanan Husserl gibi, öyle bir şekilde inceler ki, onun kurallarını sarsar; rahatsız eder. Şeylerin özüne dönen fenomenoloji, başkası söz konusu olduğunda geçersiz kalır; gücünü ona yetiremez. Kendini hem bir iz hem de bir muamma olarak sunan başkasının ardında hem bir iz bırakarak kendini ele vermesi, hem de bu izlerin arkasına sığınarak kendini saklaması hem fenomenolojiyi hem de fenomenolojinin kategorilerini aşan uç noktayı anlamlı hale getirmektedir. Husserl bilimin ve mantığın teorilerine rasyonel bir zemin sağlamak amacıyla onları ortaya çıkarıp ufuklarını incelemek için fenomenolojik teoriyi esas almıştır. Levinas da buna benzer şekilde fenomenolojiyi sınıra ulaşması için kışkırtacak şekilde kullanır. Teoriyi sorgulayan ve uyandıran başkası, fenomenolojinin kendisini de sınıra dayatmıştır. Levinas fenomenolojiyle birlikte gösterir ki, başkasını kavramak için her türlü teorik zemin elverişsizdir. Husserl fenomenolojik yöntemle kesin bilimin zeminini oluşturmayı hedeflerken, Levinas'ın fenomenolojisinin götürdüğü nokta başka karşısında asla son bulmayacak bir öz eleştiri olacaktır.¹⁰⁰ Bu hem fenomenolojinin kendi kendini hesaba çektiği anlamına gelirken hem de başkasının yüzüyle karşı karşıya gelen ben'in kendi varlığını sorgulaması olacaktır. Levinas'ın fenomenolojisi böylece yönelimselliğin ötesine giden bir fenomenoloji olarak şekillenmiş olur. Husserl'in felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmak amaçlı, temsile dayalı, bütünlük arz eden deneyimleri tasvir etmesi felsefi bir rasyonellik oluşturma çabasıdır. Her şeyi kendine indirgeyen bu felsefe, Levinas'ta başkası, aşkınlık ve sonsuzluk gibi insan deneyimlerinin aşkın olan boyutlarının fenomenolojisiyle aşılmaya çalışılır.¹⁰¹ Nesnelere yönelimsel edimle temsil edilip, dünyayla ilişkinin bunun üzerinden kurulduğu Husserlci düşünce, başkasının yüzünün radikal deneyimiyle eleştiriye tabi tutulur. Nesnel bilgiye indirgenemeyecek olan başkası, Husserlci bütünlük fikrini kırarak, sonsuzluğa kapı aralayacaktır.¹⁰²

Levinas'a göre Husserl'in fenomenolojik sezgi kuramı felsefeye yeni bir ontolojik bakış açısı getirmiştir. Mutlak var oluş, bilincin somut yaşamı olarak ortaya konmuştur. Bu duruma imkân veren, yönelimsellik olarak beliren aşkınlık eylemidir. Ancak her şeye rağmen Husserl'in teorik bilince verdiği öncelik yönelimselliğin entelektüelizmin sınırı içerisinde

⁹⁹ *A.g.m.*, s. 117-118.

¹⁰⁰ Michael D. Barber, *a.g.m.*, s. 14-15.

¹⁰¹ Dermot Moran, *a.g.e.*, s. 329.

¹⁰² *A.g.e.*, s. 346.

kalmasına sebep olmuştur.¹⁰³ Husserl için dünyanın kurulumunda teori ve temsilin vazgeçilmez rolü vardır. Özellikle temsil bütün eylemlerin temelini oluşturmaktadır. İrade arzu gibi diğer basit temsillerden farklı olan karışık eylemlerin bile teorik nesnelere varoluş moduna sahip olmaları gerekmektedir. Sezgide teorik bilincin ilksel rolü nesneleştirici eylemleri de beraberinde getirir. Levinas'a göre nesneleştirici eylemler, Husserl düşüncesini entellektüelizm içerisinde bırakır.¹⁰⁴ Levinas'ın fenomenolojiyle birlikte geldiği nokta yönelimsel yapının *noema-noesis* uygunluğunu kırıp, yönelimselliği temsilden öncel bir şekilde yeniden tanımlamaktır. Burada Levinas bir anlamda, Heidegger'in Husserl eleştirisini takip etmektedir. Başkasına yönelmişlik saf teorik bir biçimde temsil edilmekten ziyade düşüncenin düşünülen tarafından aşılması olarak açığa çıkar. Yüzün trans-fenomenolojisi bilinç fenomenolojisini böylece alt üst eder. Soyut olandan somut olana bir evriliştir bu. Saf teorik temsilde soyut olarak kavranan ve aynı zamanda aynı'ya indirgenen başkası, yüzle birlikte somut olarak karşılaşılan ve başkalığını koruyan olarak açığa çıkar. Yüz ilk fenomen olarak dışsallığa da vurgu yapar. *Bütünlük ve Sonsuz*'un dışsallık vurgusu böylece anlamlı olur. Levinas'a göre hep içsellik üzerine çalışan fenomenoloji de böylece farklı bir boyuta yönelmiş olur.

Başka ve aynı'nın gerilimi üzerinden ilerleyecek olan dışsallığın fenomenolojisi için aynı'nın alanında olan ego'nun tasviri bir sonraki bölümde yapılacaktır. Aynı, kendi olarak egoizmin somutluğunda bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bunlardan önce ele alınacak olan soru: "fenomenolojik anlamda başka'dan kasıt nedir?" sorusudur. Başka'nın başkalığı Levinas'ta, içsellik ve temsile indirgenibilirliğin alanından öncel bir şekilde açığa çıkar. Başka, aynı'nın bir formu ya da onun bir zıttı olarak anlaşılabilir. Ne de özdeşliğin ve kendiliğin bir zıttı olamaz. Başka olan aynı'nın emperyalizmine öncel olandır. Başka ile aynı arasındaki ilişki metafizikselidir. Başka, aynıya hep aşkın olarak kalandır. Başka'nın aynıya indirgendiği temsilden bu metafiziksel ilişkide bahsetmek mümkün değildir. Mutlak başka olan başkasıyla etik ilişki de bu anlamda metafizik olarak açığa çıkacaktır.¹⁰⁵ Aşkın olan başkasına doğru yönelmişlik, tatmin edilemeyen bir arzunun yönelmişliğidir aslında. Arzulayanla arzulanan arasındaki giderek artan ve asla kapanmayacak olan boşluk, başka'nın aynı üzerindeki sürüp giden otoritesini doğrular hâldedir. Başka'nın bu otoritesi yeni bir söylem oluşmasına zemin hazırlar. Bu söylem başka'nın söylemidir. Yüz yüze ilişkide açığa

¹⁰³ Jacques Taminiaux, "Levinas and Heidegger: A Post-Heideggerian Approach to Phenomenological Issues", *Journal of Chinese Philosophy*, sayı: 35, 2008, s. 33.

¹⁰⁴ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, s. 62-63.

¹⁰⁵ Emmanuel Levinas, *Theory and Infinity*, s. 38-39.

çıkan bu söylem, ben'in başkasının yüzü karşısındaki mahcup ve suçlu halidir. Aşkın olarak kalacak başkası ben'i ilk olarak sorguya çekendir ve asla ben'in sınırlarına hapsolmayandır. Böylece fenomenoloji yeni bir anlam kazanmış olur. Husserl ve Heidegger'de aynı'nın alanını inceleyen ve kendi olarak ben'in sınırlarını araştıran fenomenolojik yöntem Levinas'ta başka olarak kalanın veriliş yollarını araştırır.¹⁰⁶ Aynı ve başka arasındaki ayrımı ilksel olarak gözetmiş olan fenomenoloji aşkınlığın ilişkisini ortaya koymuş olur. Sonsuzluk olarak açığa çıkacak olan bu ilişki temellerini Descartes'ta bulur. Descartes'taki sonsuzluk fikrinin Levinas'taki yeri ve önemine ileriki bölümlerde değinilecek. Ancak burada önemli olan, aynı ve başka arasındaki farkı gözetmek konusunda Husserl'in Descartes'taki sonsuz fikrini görememiş olmasıdır. Sonsuzun, yani başka olanın, sonluda, yani aynı olanda, sonsuz düşüncesi olarak ortaya çıkması, düşünce ve düşünülen arasındaki farkı ortaya koymaktaydı. Aşkın olarak düşünülen sonsuz fikri bir düşünce olarak sonlu olanda bulunuyordu. Kartezyen düşünce sonsuz fikriyle, Levinas'ın yönelimselliğe yeni bir boyut kazandırmasına vesile olmuştur. Yönelen, yönelinen şey tarafından yenilgiye uğratılmıştır. İlk fenomen olarak sadece ben'in kendisine ve düşüncelerine odaklanan Husserl, Descartes'taki bu noktayı görememiştir. Levinas'ın teorik yönelimselliğe karşı çıkışı bu yüzdendir. Husserl bütünlüklü ego tarafından yönelinen teorik nesnenin nesnelliğini esas aldığından dolayı, başkasıyla ilişkiyi açıklamakta yetersiz kalmıştır. Husserl'de başka egoların tecrübesi için açılan primordial alan, aynı olanın sınırlarına tekabül eder. Husserl'de bundan dolayı başka olanın karşılığı aynıdır. Oysa Levinas'ta primordial olarak karşımıza çıkan fenomenler tamamen başka'nın fenomenleridir. Arzu, sonsuzluk ve yüz gibi fenomenliği aşan kavramlar dışsallığın ilk tecrübelerini sunacaklardır.¹⁰⁷

Böylece Husserl'de ben'in kurduğu özneler-arası alan Levinas'ta sonsuzluk fikriyle yeniden yorumlanmış olur. Aynı ben'in sonsuzlukla geldiği bu nokta sosyal ilişkilerin tam da yepyeni bir yorumudur. Nesnel olan özneler-arası alan, egoların birlikte yaşadıkları yaşam ufuklarını ortaya çıkarmaktadır. Nasıl ki her egonun kendi yaşam ufku vardır, başka egolar da bu yaşam ufukları içerisinde dirler. Yani egolar birlikte iç içe yaşamaktadırlar. Husserl'in çizdiği bu özneler-arası resim ve yaşam dünyası kavramı onun Heidegger eleştirisine verdiği cevap niteliğindedir. Ego'nun öteki egoları kurarak bir ego topluluğu içerisinde kendini bulması, ego merkezli düşüncenin bir nevi kırılması anlamına gelir. Ancak yaşam dünyası kavramı Heidegger için tatmin edici bir cevap olmayacaktır. Heidegger, Husserl'in monadik öznesinin yerine Dasein'ı dünyada olmaklığıyla birlikte tanımlar. Dasein daha en başından bu

¹⁰⁶ Jacques Taminiaux, *a.g.m.*, s. 38.

¹⁰⁷ *A.g.m.*, s. 44-45.

dünyadadır ve diğer öznelere birliktedir. Dasein'in dünya içinde var olması *a priori* olarak gerçekleşir. O, önce var, sonra da bu dünyayla ilişki kuruyor değildir. Dünya içinde olmak, kimi zaman ona sahip olan kimi zamansa sahip olmayan bir Dasein anlamına gelmez. Dasein'in bu dünyayla kurduğu ilişkiler zaten onun en başından dünya içinde var olduğu anlamına gelir.¹⁰⁸ Oysa Levinas'ta öznenin sosyalliğine öncel bir alan vardır. Öznenin sadece kendi varlığıyla baş başa kaldığı bir alandır bu. Bu özne için, henüz başkasının belirmediği, bundan dolayı başkasının yokluğundan söz edilemeyen bir varolma halidir. Bunun aksine Dasein için dünyada olmak aynı zamanda başkalarıyla da birlikte olmak demektir. Dasein var olduğu müddetçe diğer Dasein'lerle hep bir aradadır. Dasein'in dünyada olmaklığı aynı zamanda hep beraber olmaklık olarak da açığa çıkar. Heidegger bu hep beraber olmaklığı çözümlerken Husserl'deki empati kavramını pek de yerinde bulmaz.¹⁰⁹ Bunun yerine farklı bir kavrayış sunar. Bu kavrayış Levinasçı bir kavrayış gibi gözükmesine rağmen, Levinas için başkasını açıklamada yeterince radikal olmayacaktır. Heidegger her ne kadar Husserl'in empati kavramını eleştirip, Levinas'ı Levinas yapacak bir kapıyı aralasa da yine de Levinas'ın eleştirilerinden kaçamayacaktır. Husserl fenomenolojisi ve Levinas'ın etik fenomenolojisi arasındaki bağ kuruldu. Bu bağda hayati öneme sahip olan Heidegger'in rolü nedir?

Heidegger'e göre Varlık sorusunun unutulmasının temelinde özne merkezli yaklaşım vardır. İnsanın kendini doğrunun ve gerçekliğin belirleyicisi olarak gördüğü özne merkezli yaklaşım, Descartes'ın Cogito'sundan sonra Leibniz'in monadolojisinde görülür. Descartes'ta öznenin kendini temellendirme gücünü yine kendinde bulması, Leibniz'da doğrunun temeli olarak öznenin kendisini görmesi, Heidegger eleştirisinin en büyük muhataplarından. Öznenin gerçekliği kavraması, nesneyi ancak kendi bilincinin önüne getirmesiyle mümkün olur. Böylece var olanın üzerinde öznenin gücü meşrulaşmış olur. Faal olan özne "altta yatan" olarak her türlü bilişsel sürecin bağlandığı şey olarak konumlanır. Husserlci refleksif düşünce de bir kendine dönüş içerdiğinden Heidegger tarafından eleştirilir. Öznenin nesneyi karşısına alıp onun hakkında konuşup nesnel yargılara varıp bilgiye ulaşması Varlık sorusunun açığa çıkmasını engelleyen temel şeydir. Kendi içselliğinde kapanıp kalan bilinç, kendini aşan Varlık'ı hiçbir zaman anlayabilecek durumda değildir. Var olanlar üzerindeki yanıltıcı hâkimiyet, hakikatin sesi olan Varlık'ın sesini duymayı engeller. Öznelliğin nesnellik olarak ortaya çıktığı bu düşünce karşılaştığı her şeyi nesne durumuna getirdiği için bütün saflığını kaybetmiş olur. Her şeyin ölçüsü olan özne gerçekliğin de ölçüsüdür artık.¹¹⁰ Husserl de

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 59.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 131-132.

¹¹⁰ Hans Köchler, "Heidegger'in Ontolojisinde Süje Kavramı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 29, s. 6-7.

yönelimsellik kavramına rağmen bu geleneğin takipçisi olarak kalmıştır ve Heidegger tarafından eleştirilmiştir. Oysa Varlık'ın sesini duymak özne merkezli yaklaşımın terk edilmesini gerektirir. Varlık sorusunun unutulup yerine var olanlarla ilgilenilmesi öznenin her türlü bilgi üzerinde söz hakkını ve hâkimiyetini meşru göstermektedir. Var olanların incelenmesi, fenomenolojinin sınırları içerisinde bir araştırmayla ya da bir yöntemle açığa çıkarılıp bilinebilir hale gelebilenlerin incelenmesidir. Husserl'in ortaya koyduğu şey de budur: o, ışığın altında gözükenlere farklı ufuklardan bakabilmenin önünü açmıştır. Ancak Varlık sorusuyla Heidegger, bu görünür olanların asıl noktayı kaçırmada bir yanılgı olduğunu ve Husserl'in de bu yanılgıya düştüğünü söylerken, Varlık'ın kendini gizleyip sunması meselesi, öznenin üzerinde oturduğu sağlam temelleri sarsmıştır. Özne ontolojiyle birlikte epistemolojik hâkimiyetini yitirmiş, Varlık'ın ifşasını ve gizlenmesini anlamaya yönelmiştir. Burada incelemesi yapılması gereken şey Dasein'in dünyayla kurduğu ilişki ve kendisinin dünyada olmaklığı halidir. Çünkü Levinas'a göre ancak bu şekilde öznenin bilgisiyle ontolojik olan arasında bağlantı kurulabilir¹¹¹ Böylece Levinas tıpkı Husserl'de yönelimselliği aşmış gibi Heidegger'de de Varlık meselesini aşmış gidecektir. Öznenin Varlık'ta bir çatlak olarak ortaya çıkması da bu durumun bir göstergesidir.

Heidegger'de Varlık'ın yapısı, Husserl'deki teorik zihniyetin aksine, Dasein'in somutluğunda anlaşılabilir bir şey olarak ortaya çıkar. Dasein'in varoluş analizi böylece Varlık'ı anlama olayını bir yaşantı ve bir pratik olarak ortaya koymuş olur.¹¹² Heidegger'de gerçeklik ben ve dış dünyanın ayrılmaz yapısında anlaşılır. Dünya içinde olmaklık Husserl'deki gibi bir bilgi edinme çabası olarak değil, eylemde bulunma çabası olarak açığa çıkar. Bilişsel süreçler dışında Dasein, çalışma, üretme, kaygılanma gibi eylemlerle dünyayla ilişki kurar.¹¹³

Dolayısıyla Heidegger'de fenomenoloji, düşünsel olandan pratik olana, yani saf teorik temsilden insan varoluşunun analizine doğru bir geçiş izlemiştir. Varoluşun kavranışı da ancak ve ancak Varlık'ın ışığı ve açılmışlığı sayesinde mümkün olabilir. Husserl'i eleştirip teori ve temsil yerine anlama ve kavramayı yerleştiren Heidegger, Levinas'a göre yine de batı düşüncesi geleneğini kabul etmiş, temel varoluş modu olarak kavramayı esas almıştır. Ontoloji geleneğini dönüştürmüş olmasına rağmen Varlık'ın anlamını anlama olayı evrensellik özelliğini korumaya devam etmiştir. Levinas için bunun kabul edilemez oluşu, bu tarz düşüncenin de başka'ya izin vermemesinden kaynaklanır. Heidegger'in varoluşu anlama

¹¹¹ Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito*, sayı 64, 2010, s. 31.

¹¹² Adrian Peperzak, *a.g.m.*, s. 121-122.

¹¹³ Öykü H. Ergül, "Heidegger'in Varoluşçu Ontolojisi", *Kaygı Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 69.

çabası başkasını kendi olarak sunmasına izin vermez. Evrensel gerçekliğin bir parçası olarak başkasını anlamak onu dünyadaki diğer nesnelere ayırmakla ilgilidir. Başkalarıyla-birlikte olmak her ne kadar başkasının kendi otantik varoluş modunu kabul ederek birlikte olmaksada genel olarak Varlık'ı kavramak gibi ortak bir paydada buluşma söz konusudur. Levinas'a göre bu ontolojinin dayattığı şeydir. Başkası ancak Varlık'ın ışığında anlaşılabilir bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Başkasının başkılığını indirgeyen bu durum başkasının seslenme durumuyla kendini açık ettiği gerçeğinin de üstünü örter. Başkasıyla karşılaşma ben'e yapılan bir çağrı ve sesleniştir. Varlık'ın kavranmasıyla aydınlanan ortak payda yerine başkası, ben'i, kendisini karşılaması için davet eder. Levinas için tikel olan başkasının evrensel payda olan Varlık'ın kavranması olayında buluşması bir tür indirgemedir ve ontolojinin bir tür şiddetidir. Oysa başkasıyla karşılaşma ancak yüz yüze ilişki olarak tasvir edilirse solipsizmin içsellik yapısı kırılabilir.¹¹⁴

Husserl'de başkasını ancak psikolojik düzeyde ortaya çıkaran özneler-arası dünya, Heidegger'le birlikte dünya içinde birlikte olma haline dönüşür. Dünyada olmak Dasein'in varoluş belirlenimi olarak ortaya çıkar. Husserl'den farklı olarak Heidegger, Dasein'in yalnızlığının başkalarının varlığıyla ortadan kalkamayacağını öne sürer. Yani Husserl'de başkası olmadan kurulamayacak olan özneler-arası dünya, Heidegger'le birlikte fiili anlamını yitirir. Dasein, başkaları olmadan da başkalarıyla birlikte olma varoluş modunu koruyacaktır. Böylece Dasein'in yalnızlığı da yine dünyada birlikte olma modunu içerir konumdadır.¹¹⁵ Heidegger'de başkası vardır ancak başkasının varlığı Dasein'in varoluşsal yapısında eriyip gitmiştir. Levinas'taki gibi dışarıdan bir katkı ya da eksiltmede bulunamaz. Bu anlamda bütünlüklü bir yapı olan ontoloji, Levinas'a göre indirgemeci bir tutum sergiler. Yabancı ve farklı olanı tanıdık ve özdeş olana indirger. Metafiziğin başkılığa açılmışlık olarak tanımlamak yerine bütünlüklü bir varlık sorusunu sormayı unutan olarak onu eleştirmiştir. Başkasıyla ilişkinin Varlık sorusu bağlamında ele alınması, metafiziğin ontolojiden önce geldiği fikrini savunan Levinas'ı rahatsız eder.¹¹⁶ Husserl'de ideal olan yaşam dünyası Heidegger'de Dasein'in imkânlar dünyasına dönüşse de başkasının deneyimi ikisinde de başarısız olur. Başkasının deneyimi, Husserlci yönelimsellik kurulan başka ben'le nasıl başarısız olduysa Heidegger'in ortak kader olarak ortaya koyduğu Dasein'in imkânları da

¹¹⁴ Adrian Peperzak, *a.g.m.*, s. 124-125.

¹¹⁵ Onur Kartal, *a.g.m.*, s. 173.

¹¹⁶ Dan Zahavi, "Phenomenology and Metaphysics", (Ed. D. Zahavi, S. Heinämaa ve H. Ruin), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 2003, s. 5..

başarısız olmuştur.¹¹⁷ Başkalık deneyimi Levinas'la birlikte radikalleşecek ve etik bir fenomenolojiye dönüşecektir. Heidegger'in bu dönüşümdeki esas rolü bir sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

B2. Fenomenolojinin Dönüşümünde Heidegger'in Etkisi

B2.1. Varlık Sorusu ve Dasein'in Konumu

Husserl'de egoların birer monadik yapı olarak sunulması Levinas'a göre de bir monad solipsizmidir ve bu solipsizm başklarının varlığını inkâr etmese bile, onları yalnızlarmış gibi ele almamızı gerektirmektedir. Bu da bütün sosyalliğine rağmen sosyal ilişkilerinden arınabilecek bir özne tanımına işaret eder. Levinas'a göre Heidegger'le Husserl'in arasındaki farklardan önemlilerinden biri de budur. Heidegger'de özne hiçbir zaman mutlak olarak kendine bilinebilir bir halde değildir; özne daima bir tarih bir köken tarafından domine edilmiş haldedir. Zaten “dünyada-olma” da bunu gerektirmektedir.¹¹⁸ Bu anlamda, Levinas'ın Husserl okumasının Heidegger süzgecinden geçmiş bir okuma olduğu açıktır. Heidegger'in özneyi sosyal ağlar üzerinden, yani direk dünyada olmaklığından kurması karşısında ileride görüleceği üzere Levinas tamamen ayrılabilen, izole bir özne tanımlamıştır. Bu durum, Heidegger eleştirisi üzerinden Husserl'e bir geri dönüş olarak nitelendirilebilse de Levinas, açıktır ki Husserl'in tamamen bilişsel olarak kurulan öznesine de karşıdır.¹¹⁹ Yine de bu durum Levinas'ın Husserl okuması açısından önemli bir noktada durur zira Levinas yalnız ve izole bir özne tanımlarken bunu Dasein'in dünyada-olmaklık halini bilerek ve onu aşarak yapar.

Bunun yanı sıra, Husserl-Heidegger-Levinas çizgisinde düşünüldüğünde Heidegger'in önemli rolü onun Varlık sorusunu merkeze alan bir ontoloji sunmasından kaynaklanır. Levinas'ın Husserl tasavvuru da bu ontolojiden geçmiş, onu çözümlemiş ve aşmış bir tasavvurdur. Heidegger'e göre özne merkezli bakış açısı, Varlık sorusunun unutulup var olanlar sınırında kalınmasının başlıca sebeplerindendir. Öznenin faaliğİ her şeyin bilgisine nesnel bir şekilde sahip olabilmesi anlamına gelir. Husserl'de de monadik özne, faaliğİ bakımından Heidegger eleştirisine tabiidir. Ego'nun bu monadik yapısı Heidegger eleştirisiyle birlikte Dasein'in dünyada ve başkalarıyla bir arada olmaklığı olarak kırılır. Heidegger'in Dasein ve öteki Dasein'lar ile ilgili analizini yeterince radikal bulmayacak olan Levinas'ın

¹¹⁷ Onur Kartal, *a.g.m.*, s. 180.

¹¹⁸ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 84.

¹¹⁹ Leora Batnitzky, “Encountering the Modern Subject in Levinas”, *Yale French Studies*, sayı: 104, 2004, s. 13.

daha Husserlci bir yerde durduğu söylenebilir.¹²⁰ Dasein'ın başkalarıyla kurduğu ilişki Levinas için yine başka'nın aynı'da eriyip gittiği bir ilişki olarak açığa çıkacaktır. Bununla birlikte, Husserl yönelimselliğinin bilinç ve gerçeklik bağlantısı bakımından yeni bir bilinç ontolojisi ortaya koyduğunu söylerken bunu Heidegger etkisinden bağımsız düşünmek olanaksızdır. Levinas'a göre yönelimselliğin özünde nesneye kendisinden önce sahip bir özne vardır.¹²¹ Bu öncelik yorumu Husserl'de görülemeyen ancak Heidegger'de karşımıza çıkan düşüncenin bir tezahürüdür. Bunun dışında Heidegger'de Varlık sorusunun irdelenmesi, Dasein'ın dünyada-olma ve diğer öznelerle birlikte olma halleri ve bunlara bağlı olarak öznenin konumu, Levinas düşüncesine geçişte yol aydınlatıcı noktalardandır.

Descartesçi Kartezyen geleneğin kurmuş olduğu kendinden emin özneyi bir kenara koyan Husserl, özne-nesne arasındaki ilişkinin önemi üzerinde durmasına rağmen Heidegger'e göre solipsist (egolojik) başlangıç noktasını aşamamıştır. Bu da Husserl'in Descartes'tan radikal bir biçimde kopmadığının bir göstergesidir.¹²² Husserl'in özneyi egemen özne olarak yerleştirmesi nesne ile kurulan bağın yine var olanlar alanında kalmasına sebep olmuştur. Heidegger'e göre Husserl'in betimlediği bu ego ontik alanda kalmıştır ve dolayısıyla Varlık'ın kendisiyle irtibatlı bir ego değildir. Kendi tarihinden ve dünyada olmağından sıyrılabilen ego Heidegger'e göre Descartes'ın özne tanımına benzerliklerinden dolayı onunla olan bağlarını sürdürmektedir. Heidegger Varlık sorusuyla irtibatlandığı özne sayesinde Husserl'den miras aldığı fenomenolojiyi ontolojik alanda temellendirmeyi amaçlar. Bu anlamda Husserl'de "şeylerin özüne gitmek" epistemolojik bir hareketin sınırları içerisinde değerlendirilir. Heidegger için ise fenomenolojinin nesnesi var olanlar değil Varlık olarak ortaya çıkar.

Heidegger'in ontoloji temelli felsefesinin arka planında onun varlık ve var olan farkını açığa çıkarması ve unutilan Varlık sorusunu onun anlamını araştırarak şekilde tekrar gündeme getirmesi vardır. Varlık sorusunun hep cevapsız kalıp onun üstünün örtüldüğünü söyleyen Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başında Varlık ve var olan arasındaki ayrımı netleştirir. Felsefe tarihi boyunca Varlık'ın hep var olanla karıştırıldığını söyleyen Heidegger'e göre Varlık ve var olan birbirlerinden kopuk değildir. Aksine ikisinin arasındaki ilişki gözden geçirilmeli; olağan şekliyle tekrar ortaya konulmalıdır. Varlık sorusunun Heidegger'e göre ontolojik ve ontik önceliği vardır. Bu önceliklerden ilki her şeyden önce varlığın anlamının öneminin altını çizer. Varlığın anlamı sorusu hep var olanlarla

¹²⁰ Adrian Peperzak, *a.g.m.*, s. 113.

¹²¹ *A.g.m.*, s. 115.

¹²² Samuel Moyn, *Origins of the Other*, Cornell University Press, 2005, s. 62.

ilgilenen bir metafizik anlayışının karşısında yer alarak mutlaklaştırılan bir töz anlayışını da reddetmektedir. “Metafizik nedir?” adlı konuşmasında Heidegger batı felsefesi geleneği boyunca metafiziğin nasıl var olanlar alanında kaldığının resmini çizer. Ona göre var olanların görülmesini sağlayan, onları aydınlatan asıl ışık kaynağı olan Varlık her türlü metafizik anlayışı tarafından görülmez bir haldedir. Oysa metafizik var olan olarak neyi kabul ederse etsin hepsi Varlık’ın ışığı sayesinde görünürdür. Ancak Varlık’ın kendisi hep bir örtüklük içerisinde kalır; zira metafizik var olanları incelemekten Varlık’ın anlamı alanına geçemez.¹²³ Varlık’ın anlamını düşünme haline geçen bir felsefe ancak metafizik algısını değiştirebilir. Bu da varlığının anlamını anlayabilen tek “var olan” olan insanla mümkün olur. Varlık ve var olanlar arasındaki ayrımı net bir şekilde muhafaza eden Heidegger’e göre Varlık “var olanların olması olayı” olarak bilimlerin araştırma nesnesi olmaktan çıkıp ontolojinin nesnesi haline gelir.¹²⁴

Ontolojinin nesnesi Varlık, artık bilgi olarak ele geçirilebilecek bir şey değildir. Mutlak bir töz savaşı veren her türlü metafizik anlayışı da sona yaklaşmıştır. Kendini sunduğu an gizleyen; gizlediği an sunan Varlık öznenin sahip olabileceği her türlü mutlaklığı sarsmıştır. İşte Dasein bu sarsıntılar arasında Varlık’ın sesini tek duyabilen olarak ortaya konulacaktır. Varlığını anlayabilen tek var olan olarak insana dönen bu düşünce insan var oluşunu araştırmakla hali hazırda ontoloji alanında kurulmuş olur. Bu da Heidegger için Dasein’in analitiğidir.¹²⁵ İnsanın diğer her türlü nesneden ve şeyden farklı olarak bir varoluş tarzı vardır. Bu tarz onun var olması, ancak diğer hiçbir şeyin var olmaması anlamına gelir. İnsanın var olması, diğer her türlü nesneden farklı olarak, Varlığın açıklığında durabilip onu dinleyebilir halde olmasını ifade eder. Bu, insanın varoluşsal özüdür ve bilinçle kazanılan bir şey değildir. İnsanın kendinin bilincinde olması onun bu özülle ilgilidir zaten.¹²⁶ Varlık’a sürekli o şekilde ya da bu şekilde maruz kalan öznenin egemenliği Varlık’ın ona karşı direnmesiyle ve dayanmasıyla kırılmış olur. Bu anlamda Varlık’a doğru olan yönelimsellik Heidegger’de sınıra ulaşmış bir yönelimseliktir.

B2.2. Varlık’ın Anlamı ve Başkasının Deneyimi

Varlık’ın özneye direnen bir şey olarak çıkması onun aşkınlığıyla yakından ilgilidir. Varlık’ın aşkınlığı onun var olanların belirlenimlerinin ötesinde olduğunu gösterir. Varlık var olanları ilgilendirdiği halde onlardan aşkındır. Dasein’in Varlığı anlamaya çalıştığı her tür bilgi de bu

¹²³ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, s. 7-8.

¹²⁴ Emmanuel Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, *Cogito*, sayı: 64, 2010, s. 25.

¹²⁵ *A.g.m.*, s. 28.

¹²⁶ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 17.

anlamda aşkınsal bilgi olacaktır. Dasein'in bu deneyimi fenomenolojinin ilkelerini belirler. Dolayısıyla Husserl'in başlattığı fenomenolojik araştırma, epistemolojik zeminden ontolojik zemine geçmiş, Dasein'in eksistansiyel analizini yapan bir araştırma olarak ortaya çıkmış olur.¹²⁷ Bu analizde Levinasçı başkalık problemi için kilit nokta Dasein'in dünyada olmaklığı ve başkalarıyla birlikte olmaklığıdır. Dasein'in varlığı daha en başından birlikte olma hâli olduğundan ötürü, başkalarını bilme ve tanıma varlık anlayışı açısından önemlidir. Kendini açarak sunma ve kapatarak gizleme varlığın bir tavrı olarak açığa çıktığından, başkasının açıklanışı da birlikte olma'nın dışında anlaşılabilir bir şey değildir.¹²⁸

Heidegger için hep-birlikte-olmaklık başkasına giden yolu aralar. Başkasını tanıma, başkasına yaklaşma gibi durumlar birlikte olmanın çözümlenmesiyle anlaşılabilir. Heidegger başkasının açıklanışını analiz ederken onu tematik olarak ele alan Husserl'i eleştirir. Çünkü tematik bakış açısı başkalarını tanımayı teorik bir zemine indirger. Fenomenal olarak "empati" yoluyla anlaşılabilen başkasının varlığı aslında bundan çok daha ötedir. Ontolojik olarak, ben'le öteki özne arasındaki köprü "empati" sözcüğüyle anlaşılacak kadar karmaşıktır. Varlığın başka öznelere ve başka nesnelere yönelmesi de ontolojik açıdan farklıdır. Başka öznelerle varlık ilişkisi, başka Dasein'ların varlık ilişkisiyle mümkün olur ancak. Fakat Heidegger'e göre öznenin kendi Dasein'ı ile kurduğu varlık ilişkisini başka Dasein için de kurması başkasını ben'in bir sureti haline getirir. Levinas'ın başka'nın aynı'ya dönüşümü olarak ifade edeceği bu soruna Heidegger'in cevabı da yeterli olmayacaktır. Dasein'in kendine yöneldiği gibi başkasına yönelmesi fikri basit bir analiz olarak kalmaktadır. Elbette başkalarını tanıyıp onları anlamada Dasein'in kendini tanıyıp anlamasının rolü vardır. Ancak önemli olan bu durumun özü gereği başkalarıyla birlikte olan Dasein'in analizini ne ölçüde etkilediğidir. Başkalarıyla birlikte olma basit bir "empati" olamaz. Empati birlikte olmayı teorik bir bilme-tanıma indirgeyip bilmenin ve tanımanın asıl anlamının üstünü örter. Birlikte olma, Dasein'in bir varoluş biçimidir. Dasein, bu dünya içinde ve başkalarıyla zaten birlikte dir. Dasein'in var olması, dünyada olmaklık ve birlikte olmaklık; bunlar ayrı ayrı düşünülebilecek durumlar değildir.¹²⁹

Dasein'in yapısı Husserl'deki *noema-noesis* yapısına sahip özne bilincini aşmaktadır. Husserl'deki özne-nesne ilişkisini esas almak yerine Heidegger, var olanlarla ilgili olarak Varlık'ın anlamını ve özneye ilgili olarak da Dasein'in incelemesini yapar. Bu incelemede birlikte olmaklık durumu, *noema-noesis* uygunluğunun kırıldığı bir nokta olarak açığa

¹²⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 39.

¹²⁸ A.g.e., s. 130-131.

¹²⁹ A.g.e., s. 131-132.

çıkarmaz. Dasein, başka Dasein'ların varlığını kendi bilincine karşılık gelecek şekilde kavrayamaz. Varlığın kendini hem gizleyerek hem açık ederek ifşa etmesi Varlığın anlamına dair şeylerin gizli kaldığı anlamına gelir. Dasein'in varlık modu olarak birlikte olmaklık halinde başkasına dair anlamlar da gizli kalır. Fenomenoloji, Varlığın bu gizli ve açık anlamının açığa çıkarılması için başkasının açıklanışının anlamını da açığa çıkarmak gerektiğini söyler. Bu da ancak Dasein'in eksistansiyel ontolojik analiziyle mümkündür. Dasein'in bu analizinde Levinas için vazgeçilmez olan nokta onun bu dünyada ve başkalarıyla birlikte olma halidir. Zira ikisi de onun özündendirler, Dasein'i Dasein yapan şeylerdirler.

Dasein'in dünyada olmaklığı ona iki var oluş tarzı sunar. Bunlardan ilki Dasein'in çokça içinde bulunduğu otantik olmayan hâldir. Bu hâl, herkesin sesi arasında yitip gitmiş, kendine yabancı, kaybolmuş bir bilinç sunar. Günlük hayatın gürültüsünde kaybolmuş bu bilinç durumuna Heidegger eleştirel olarak yaklaşır. Dünyaya atılmışlık; dünyada başkalarıyla beraber olmaklık anlamına gelen bu hâl aşılması gereken bir hâldir; otantikliğe ancak bu hâl aşıldıkça ulaşılabilir.¹³⁰ Günlük hayata atılmış olan Dasein'i dürtten ve onu rahatsız hissettiren şey Heidegger'de endişe duygusudur. Husserl'in yaşantı, yani bilinç edimleriyle aşkın olan nesnelere kavrayan öznesi Heidegger'de endişe'yle dünyanın dünyalığıyla karşı karşıya gelir. Otantik olmayan bu modda özne, dünyada öteki öznelerin ne yaptığıyla ilgilenir ve endişe sayesinde otantik olmayan bir durumun içinde olduğunun farkına varır. Bu onun otantik potansiyellerini görmesini sağlar. Yani endişe Dasein'i günlük tecrübe deneyimlerinden koparıp onun kendine münhasır olan otantik dünyasını keşfetmesine imkân verir. Endişeyle açığa çıkan otantik durumun fark edilmesi olayı Dasein'in ontolojik ekzistansiyel var oluş moduyla ilgilidir.¹³¹ Heidegger'de Levinas'çı bir öteki felsefesinin olmaması başkası kavramının hiç yer almadığını göstermez. Aksine Heidegger'de Dasein başkası tarafından rahatsız edilir ve başkasıyla karşılaşma, Dasein'in dünyada olmaklığıyla edindiği tecrübelerin başında gelir.¹³² Endişe duygusuyla bunun farkına varan Dasein'in otantik olma yolunda hissettiği "evde olmama hâli" esastır ve evinde hissetme bu durumun bir kipi olarak ortaya çıkar. Bu anlamda başkalık durumu, evinde güven içinde hissetme duygusundan önce gelir.¹³³ Bu Varlık'ın anlamı sorusunun unutulması ve gizli kalmasıyla yakından ilişkilidir. Evde olmama hâli Varlık'ın sesini duyamamaktan kaynaklanır. Varlığın unutulmuş olduğuna işaret

¹³⁰ Glenn Morrison, "Levinas' Philosophical Origins:Husserl, Heidegger and Rosenzweig", *The Heythrop Journal*, sayı: 46, 2005, s. 45.

¹³¹ *A.g.m.*, s. 46.

¹³² John Greisch, "Etik ve Ontoloji", (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012,, s. 444-445.

¹³³ *A.g.m.*, s. 446.

eden bu evde olmama hâli Varlık'ın var olanlarla karıştırılmasından ileri gelir. Evdeymiş gibi huzurlu ve güvenli hissetmek aslında Varlık'a yakın olmaktır diyen Heidegger'e göre modern öznenin evsizliği Varlık'ı anlamaya çalışmadıkça aşılabilecek bir sorun değildir. Varlık'ın hakikati düşünülmüş olmadıkça bu evsizlik insanlığın kaderi haline gelir.¹³⁴

Varlık ışık saçmasıyla insana görünür olur. Modern insanın bilinçsel olarak kurduğu nesnelere ya da özneler gibi bir şey değildir; o bir ışımaya olayında kendini gösterir. Bu anlamda Descartes'çı Ego Cogito anlayışı Varlık için geçerli değildir; Varlık insanın faal olarak kurduğu ürünler arasında yer almaz. Işımanın kendisi olarak tanımlanan Varlık aşkındır. Bu aşkınlık Varlık'ın hakikatini düşünmede kilit soru olarak belirir. Varlığın hakikati sorusu Varlığın anlamı sorusuna götüreceğinden aşkınlık önemlidir. Varlık bir projeksiyon olarak insana açılır, Varlık'ı kuran bir projeksiyon değildir bu. Atılmış bir projeksiyon olan bu projeksiyon insanı onun özü olan Dasein'in ekzistansına yönlendirir.¹³⁵

Dasein'in varlığı anlamasında kilit kavramlardan biri olan karşılaşma (*encounter*) kavramı Levinas'ın düşüncesini yakından etkilemiştir. Husserl'de yaşantı kavramıyla etkin bir şekilde dünyanın kurucu rolünü üstlenen özne Heidegger'de daha edilgin durumdadır. Heidegger karşılaşma kavramının içerdiği edilginlik tanımıyla nesnelere el altında olmaklık fikrini ortaya koyar. Bu el altında olmaklık nesnenin kendi kendini sunduğu bir varlık alanıdır.¹³⁶ Bu açıdan karşılaşma kavramı Husserl'ci anlamda yaşantı deneyimini değil; öznenin edilgin kaldığı, nesnelere hali hazırda orada oldukları, dünyanın baskın geldiği bir tecrübe alanı sunar. Heidegger'de ilgi (*sorge*) ile aşılacak bu alan, Levinas'ta ötekinin sorumluluğuyla aşılabilecektir.¹³⁷ Verili olanların içinde kendini bulan özne çoktan edilgin durumda kalmış ve bu da onun hem Varlık'la ilişkisini hem de başkası üzerindeki tahakkümünü sarsmıştır. Ancak buna rağmen Dasein için kendi olma durumu her türlü başkılığın önüne geçer. Hatta tam da aksine, Dasein'ı kendi yapan şey başkalarının yaşadıklarını terk edip, kalabalığın gürültüsüne kulak tıkamasıdır. Dasein başkalarının değer ve yargılarıyla yaşamaktan vazgeçtiği zaman kendi olur.¹³⁸ Aslında böylece Dasein otantikliğini kazandığı zaman edilginliğinden bir çıkış imkânı bulur. Dasein bu dünyada daha en başından başkalarıyla beraber olmaklığıyla onlara maruz kalmıştır ancak onlardan sıyrılabildiği an da kendi kendiliğine ulaşmış hâle gelir. Dasein'in başkalarıyla olan ilişkisinin

¹³⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Ed. Martin and William McNeil), Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998, s. 257-258.

¹³⁵ *A.g.m.*, s. 256-257.

¹³⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 71.

¹³⁷ Glenn Morrison, *a.g.m.*, s. 50.

¹³⁸ Zeynep Direk, *a.g.e.*, s. 59.

etik bir alt yapıya sahip olup olmadığındansa burada sorulması gereken soru, Dasein'in bu ilişkisinin başka'yı muhafaza edip etmediğidir.

B2.3. Aynı Olarak Kalan: Başkası

Öznenin kurucu, faal ve belirleyici rolü Heidegger'in Husserl'de eleştirdiği önemli konulardan biridir. Husserl'in bilinçleri birer monad olarak ortaya koyması faallığın bir tezahürü olarak Heidegger eleştirisine tabidir. Levinas'a göre Heidegger'in bilgi problemini ele alması ve onu aşmaya çalışması direk özne konusuyla bağlantılıdır. Descartes'tan bu yana Cogito olarak kendini olumlayan özne kavramının bilginin de bir ölçütü olarak ortaya çıkmasıdır sorun.¹³⁹ Özneye dair yapılan herhangi bir "temellendirme" eylemi var olanlarla ilgilidir ve felsefe tarihi boyunca yapılan da budur. Oysa varlığın anlamı sorusunu sormak basacak sağlam bir temel bulamamak demektir. Varlık kendini var olanlarda gösterirken bir yandan da o ulaşılmaz ve sürekli kendini gizleyendir. Varlığı dinlemek ve anlamak ancak herhangi bir temellendirmeden vazgeçilerek mümkün olabilir. Bu vazgeçiş de unutulmuş varlık sorusunu tekrar gündeme getirir.¹⁴⁰

Hümanizm Üzerine Mektup'ta ele alınan insanı insan temelli bir şekilde açıklama sistemi olarak hümanizm de bu ontik alana hizmet etmektedir. Yalnızca var olanlar düzleminde kalan hümanizm bu anlamda insanı açıklamakta yetersizdir. Varlık sorusu da yine resmin dışında bırakılmıştır. Öznenin var olanın üzerindeki tahakkümüyle belirlenen gerçeklik algısı, metafiziği ve ona bağlı olarak hakikati de bu şekilde belirler. Öznenin belirlediği nesnellik yine onun özneliğinden ileri geldiğinden ötürü Heidegger'e göre varolan nesnellik ve öznellik aynı şeyi ifade etmiş olurlar. Var olanlarla temellenmiş bir dünyaya kapılmayıp insanın özne olarak kendini anlamaya çalışması ve varlık sorusunu sorması Heidegger'e göre onu Descartes'çı düşünceden koparacak ve ona kendisi olmakla ilgili yeni bir yol sunacaktır. Bu da ontik olandan bağımsız olarak yani ontolojik olarak, hem öznenin varoluşunun anlamını sorgulayacak hem de dünyada-olma ya da diğer öznelere bir arada olma durumunu açıklığa kavuşturacaktır.¹⁴¹ Bu anlamda Husserl'de Kartezyen Cogito'dan hareketle tasvir edilen saf bilincin yönelimselliği Heidegger'de daha kapsayıcıdır. Kapsayıcı olması yönelimselliğin ön-bilişsel bir halde zaten orada olmasından kaynaklıdır. Bu, öznenin bilinç durumundan öncesinde de bu dünyanın içinde olduğu anlamına gelir. Gündelik ve

¹³⁹ Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", s. 20.

¹⁴⁰ Hans Köchler, *a.g.m.*, s. 8.

¹⁴¹ *A.g.m.*, s. 9-10.

pratik hayatında özne, kendini önceden orada olan bir dünyanın içinde bulur. Bu dünyaya gündelik hayat nesnelere ve öteki özneler de dâhildir.¹⁴²

Bu anlamda yönelimsellik'in bilinçsel bir boyuttan varoluşsal bir boyuta geçtiği söylenebilir. Endişe kavramıyla dünyada olmaklığının farkına varan öznenin bilinci daima bir şeyin bilincinde değil, daima bir şeyin derindedir. Dünyada öteki insanlarla bir arada olmanın var oluş biçimidir Heidegger'e göre. Bu var oluş biçimi ontolojik olarak birlikte olma durumunu ifade etmekten öteye gitmez. Öteki insanların sesi, kalabalıkların uğultusu Dasein'in otantikliğine karşı gelen ve aşılması gereken bir durumdur. Heidegger'de başka insanlar ötekine karşı sorumluluğu ortaya çıkaran etik temelli bir yere doğru evrilmez. Bu anlamda dünyada-olma / bir-arada-olma Levinas'ın etik temelli yolunu açmış olmakla beraber Heidegger için böyle bir anlam ifade etmez. Heidegger'de varlığın anlamını unutan insanlık tarihi, Levinas'ta ötekinin anlamını unutmuş olarak ortaya çıkar.¹⁴³ Heidegger Husserlci anlamda epistemolojiyi aşarak ontolojinin ona önceliği olduğunu söylese de Levinas'a göre başkanın aynıya indirgenmesi onun düşünce sisteminde de vardır. Dasein'in dünyada-olma hâli Heidegger'de Levinas'ı ilgilendiren hiçbir etik soruyu cevaplamamakta hatta gündeme bile getirmemektedir. Ancak buna rağmen Dasein'in dünyaya atılmışlığı ve kendini, verilmiş bir yerde ve başkalarıyla birlikte bulması pasif durumda olan bir özne resmi çizmektedir. Bu durum Levinas'ta etik temelli bir yere doğru evrilse de bunda Heidegger'in etkisi açıktır.¹⁴⁴

Sonuç olarak denebilir ki Heidegger'e göre ego bu dünyada hiçbir zaman yalnız değildir. Hatta ego'nun kendi olmasının anlamı başından beri bu dünyada diğer egolarla birlikte olmasıdır. Heidegger'in Dasein analizi Husserlci ego algısına bu anlamda karşıdır. Dasein başından itibaren bir ilişkiler ağının ortasındadır; zaten Dasein'in Dasein olmasının anlamı da budur. Kendini kuran ego'nun, sonra diğer egolarla karşılaşması ve onları kurması; daha sonra da kendisine özneler-arası bir dünya alanı oluşturması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu anlamda Husserl'in beşinci meditasyonunda ego için sunduğu özneler-arası dünya Heidegger için yeterli bir cevap değildir. Hatta Heidegger öznelerin temelde olup bizzat kendilerinin kurma işlemini gerçekleştirdiği herhangi bir özneler-arası dünya fikrini reddedecektir. Ona göre bu dünya öznelerden önce zaten orada olan dünyadır. Özneye göre önceliklidir.¹⁴⁵

¹⁴² Calvin O.Schrag, *a.g.m.*, s. 208-209.

¹⁴³ Heidegger and Levinas, s. 394.

¹⁴⁴ Heidegger and Levinas, s. 394-395.

¹⁴⁵ Samuel Moyn, *a.g.e.*, s. 63-64.

Levinas'a göre Heideggerci ontoloji insanın ekzistansiyel olgusallığını ortaya koyduğundan dolayı özel bir yere sahiptir. Varlık'ı anlama sadece entelektüel düzeyde kalmamış, var olanların Varlık'ıyla ilişkili zengin bir yönelimsel hayatı esas almıştır. Ontolojinin basit bir şekilde düşünme üzerine kurulu bir bilim olmaktan ziyade, Heidegger'le birlikte Varlık sorusuna yönelen bir insan resmi ortaya koyması Levinas için önemli bir yerdedir. Anlamanın var olma olarak belirlediği bu düşünce, insanı içinde olduğu şeyleri düşünmeye çağırır. Düşünmekse düşünülen o şeye bağlanmış olmak, onunla bir ilişki başlatmış olmak anlamına gelir. Bu da dünyada-olmanın ta kendisidir zaten.¹⁴⁶ Levinas Varlık'ın açıklığına işaret eden anlamanın tek yönlü olduğuna işaret eder. Öznenin nesneyle ilişkisi aslında nesne olarak nitelendirilemeyecek bir nesnenin yani Varlık'ın ışığı altında anlaşılmaktadır. Var olanların hep Varlık ufkundan anlaşılıyor olması Levinas'a göre başkalığın aynıya indirildiği bir ontoloji ortaya koymaktadır. Varlığın ışığında kurulan ilişki kendi içerisinde bir içsellik oluşturur ve bu içsellik herhangi bir başkalık fikrine izin vermez.¹⁴⁷ Zira Heidegger'de Varlığın dışında olan herhangi bir şeyle ilgilenmek diye bir şey söz konusu değildir. Her şey varlığın ufkunda olur. Dasein da bu ufku anlayabilecek olan tek var olan olarak yine Varlık ufkunda ortaya çıkar. Başkasıyla ilişkiyi betimleyemeyen ontoloji, batı felsefesi geleneğine geri döner; zira varolanı anlamak ancak evrensel olanın bilgisine referansla anlaşılabilir bir şey haline gelir. Oysa Levinas'a göre başkasıyla ilişki anlamanın ötesine giden bir ilişkidir.

Levinas'a göre başkası da bir var olandır ancak anlamanın ötesinde konumlanır. Bunun aksine Heideggerci bir ontolojide başkası da bir var olan olarak anlamanın tam ortasında bulunur. Levinas'a göre başkası böyle bir durumda anlamanın nesnesi haline gelmiş olur.¹⁴⁸ Nitekim Sartre da başkasının bir deneyim nesnesi olarak kurulamayacağı ancak ve ancak başkasıyla karşılaşılabilirliği fikrini savunur. Ancak bu karşılaşma Varlık sorusunun ufkunda gerçekleşen ontolojik bir birlikte olma hâlinin dayattığı bir zorunluluk değil, tıpkı ego cogito'nun kendi kendine verilmesi zorunluluğu türünden bir zorunluluktur.¹⁴⁹ Levinas da bu konuda Sartre'a yakın düşünür ve "Öyleyse başkasıyla ilişki varlıkbilim değildir."¹⁵⁰ diye yazar. Anlama başkasıyla karşılaşma eyleminden önce gelebilecek bir şey değildir. Anlama ortak bir var oluş tarzını paylaşmaktan ileri gelmez. Varlık'ın açıklığında durup onu dinlemek değildir. Başkasının Varlık'ını anlayan özne ona çoktan seslenmiş haldedir. Başkasıyla ilişki

¹⁴⁶ Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?", *Basic Philosophical Writings*, s. 4.

¹⁴⁷ Adrian Peperzak, *a.g.m.*, s. 123.

¹⁴⁸ Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?", *Basic Philosophical Writings*, s. 5-6

¹⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 340-341.

¹⁵⁰ Emmanuel Levinas, "Varlık Bilim Temel midir?", *Sonsuza Tanıklık*, 2010, s. 82.

bu anlamda anlama faaliyetinden önce gelir. Başkasıyla karşılaşma Levinas'ta onunla konuşmuş olmadan gerçekleşemez. Karşılaşmada çoktan başkasının anlamı zaten ifade edilmiştir. İnsanın bu ifadesi anlama olayına indirgenemez olmakla beraber toplumsallığı da kurar. Levinas'a göre sorun insanın Varlık'ın sınırları dâhilinde keşfediliyor olmasıdır. Oysa insan ancak ona seslenildiği, onunla konuşulduğu zaman keşfedilmeye hazır bir hale gelir.¹⁵¹ Bu durumda Heidegger'de Varlık'ın sesini dinlemeye, onu anlamaya çalışan insan, Levinas'ta başkasına seslenmiş olmanın ne demek olduğunu anlamaya çalışmaktadır denilebilir.

Levinas'a göre Heidegger'deki dünyada birlikte olma durumu ahlakı önceleyen bir birlikteliktir. Yani Dasein'in kendi olma hali herhangi bir ahlak durumundan önce gelir. Dasein'in başkalarıyla anlık olan bu birlikteliği başkasıyla yüz yüze olmayı değil yan yana olmayı gerektirir.¹⁵² Bu birlikte olma durumu aynı ontolojik kaderi paylaşıyor olmak anlamına gelir. Daha en başından "başkalarıyla birlikte olmak"; "ben" ve "başkasını", "biz" yaparak birleştiren simetrik bir durumu ifade eder. Oysa Levinas'ta "başkası için olmak" vardır ki o, simetrik ben'lerden oluşan bir "biz" topluluğu yerine simetrik olmayan karışık bir yapı sunar. Ahlakilik de bu şekilde ortaya çıkar.¹⁵³ Bu anlamda ontolojinin olduğu birlikte olma durumunda herhangi bir etik temelden bahsetmek mümkün değildir. Ontoloji, bir sonraki bölümde ele alınacak olan metafizik arzuyu ve dışsallığı Aynı'nın sınırı içerisinde tutmasıyla eleştirilecektir. Dışsallığın bir araştırması olarak ortaya çıkan *Bütünlük ve Sonsuz*, ontolojik saptamalara sahip olmasına rağmen onun sınırlarını da sorgular niteliktedir. Nasıl ontolojinin tahakkümü başka tarafından aynı'nın sorgulaması olarak belirecekse, ben'in tahakkümü de başkası tarafından sorgulanacaktır. İlk felsefe olarak etik de zaten bunu ifade eder. Oysa ontolojinin aksine etik alanda birlikte olmak, yan yana durmak, başkasıyla bir temas halinde bulunmak, paradoksal olarak ayrı olma hâlini de beraberinde getirmekte yani "ben" in kendi kendiliğini, monadsal yapısını önceden var saymaktadır.¹⁵⁴ Levinas'ta transandantal öznellik fenomenolojik çizgide nasıl dönüşecektir? Ben'in nasıl bir tasviri onu Husserlci faallikten ve Dasein'in varoluşsal analizinden çıkarıp edilginliğe götürecektir? Ben'in içselliği nasıl kurulacaktır ki dışsal olan başkasını kendisinde bitiremeyecektir?

¹⁵¹ A.g.m., s. 84.

¹⁵² Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık*, 2010, s. 254.

¹⁵³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 66-67.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 91.

B3. Öznenin Tasviri

B3.1. Ego'nun Ayrı Yapısı

Öznenin tasviri Levinas'ta faal ben'in edilgin ben'e dönüşümüyle değişecektir. Bu dönüşümde elbette ki hareket noktası ilk bölümde ele alınan Husserlci ego anlayışıdır. Başkalık felsefesiyle başkasını gündeme getiren Levinas düşüncesinde, ego merkezli bakış açısı tamamen sarsılmıştır. Öncel ve ilk olan başkasıdır. Başkası daha en baştan varlığıyla ben'in merkezî otoritesini sarsar. Levinas, bilincin her defasında kendine döndüğü refleksif düşüncenin karşısında yer alsın ve içsellik yerine tamamen dışsallığa vurgu yapan bir düşünce ortaya koysa da başlangıç olarak Husserl'in fenomenolojik tasvirine yakın bir özne tanımı yapmıştır. Levinas'ın ego için tanımladığı ayrılık kavramı, onun Descartes ve Husserl'in epistemolojik geleneğine yaklaşan bir tavır sergilemesine zemin hazırlamıştır. Bunun nedeni bir önceki bölümde de ele alındığı üzere Levinas'ın Dasein'in dünyada-olmaklığı karşısında yaptığı Heidegger eleştirisi. Levinas'ın Husserl okumasının Heidegger süzgecinden geçmiş bir okuma olduğu akılda tutulacak olursa, Dasein'in eleştirisi ve bu anlamda Husserl'e yakınlaşma anlamlı olacaktır. Heidegger'in özneyi sosyal ağlar üzerinden, yani direk dünyada olmaklığından kurması karşısında Levinas tamamen ayrılabilen izole bir özne tanımlamıştır. Bu durum, Levinas Husserl'in tamamen bilişsel olarak kurulan öznesine karşı olsa da Heidegger eleştirisi üzerinden Husserl'e bir geri dönüş olarak nitelendirilebilir.¹⁵⁵ Ancak bu geri dönüş, Husserl'ci özne anlayışının unsurlarını taşısa da onun karşısında yer alan yepyeni bir özne anlayışı ortaya koymuştur. Öznenin konumlanmasında belirleyici rol oynayan bilinç tartışmaları, Levinas fenomenolojisinde de Husserl çizgisinden farklı bir yerde şekillenir. Ancak Husserl düşüncesinin aşıp gidildiği bu durum, Levinas'ın düşüncesinde Husserlci etkinin ve unsurların yokluğu anlamına gelmez. Husserlci yönelimsellik kavramının dönüşmesi gibi transandantal öznellik de yeni bir boyut kazanacaktır. Öznenin öznelliği ayrılık kavramıyla birlikte, başkasını buyur etmeye hazır bir ben olarak yeni bir alama bürünecektir. Fenomenolojik gelenekte Husserl epistemolojisi ve Heidegger ontolojisinin takibiyle etik anlama ulaşan Levinas'ın zaman zaman Husserl'in epistemolojik geleneğine; hatta Kartezyen geleneğe geri döndüğü söylenebilir. Bu dönüşlerinden biri, Levinas'ın henüz etik alanın oluşmadığı, başkasının olmadığı durumda ele aldığı ve ayrılık, içsellik ve keyif alma gibi kavramlar üzerinden somutlaştırdığı ayrılabilen bir "ben" kavramıdır.

Levinas, Cogito'yu mutlak bir başlangıç noktası olarak ele almaz. Cogito, bilginin de dünyayı kuran transandantal hareketin de başlangıç noktası değildir. Böyle bir etkinliğin

¹⁵⁵ Leora Batnitzky, *a.g.m.*, s. 13.

kırıldığı Levinas düşüncesi edilginlik etrafında şekillenir. İnsanın varoluşu edilginlik üzerinden yorumlanır.¹⁵⁶ Her şeyin olduğu gibi ben'in belirlenimleri de başkası tarafından. Levinas'ta ayrı, bağımsız ben, etik ben'in bir koşulu olarak ortaya çıkar. Yani yüzün trans-fenomenolojisinin koşulu ayrı ben'dir denilebilir. Başkasının yüzünün dışsallığı, ben'in içselliğinden doğrudur ve onu varsayar. Bu anlamda Levinas'ın "ayrı" öznesi Heidegger'den Husserl'e bir geri dönüş olarak ele alınabilir.¹⁵⁷ Özneliğini dünyada olmaklığıyla oluşturan ontolojik Dasein, Husserl'in tarihselliğinden arınabilen ontik öznesinin tam karşısında yer alır; hatta onun eleştirisidir. Heidegger'in ilişkisel olarak tanımladığı, sosyal ve tarihsel ilişkilersiz bir özne olmayacağı fikri karşısında Levinas ayrılabilen bir özne tanımlar. Husserl'inkine benzer olan bu özne bilişsel olmaktan ziyade duyuşsal bir öznedir. Husserl'in fenomenolojik araştırmasında bilinç ve düşünce yoluyla betimlediği özneyi, Levinas duyarlılık ve duyum üzerinden betimler. Hiçbir ilişki ağına indirgenemeyecek var olmanın sorumluluğunu kendi kendine üstlenen bir varolandır özne. Ayrıdır, bağımsızdır, duyarlıdır.¹⁵⁸ Heidegger'in ilişkisel ve Husserl'in bilişsel ego'sundan farklı olarak Levinas'ın ortaya koyduğu ego, baştan aşağı sorumlulukla kendi kendinin farkına vardığından etik yolların önü açılmış olur. Ama bunun da koşulu her türlü geçmiş ve gelecek belirlenimden uzak "şimdi" ve "burada" olan bir ben'dir.

Heidegger düşüncesinde özne dünyada olmaklığıyla ön plandadır. Bu dünyada olmaklık insanın her türlü gerçekliği temsil etmesinden öncedir. İnsanın dünyayı mesken edinmiş olması temsilden de önce bilginin koşulunu sağlar. Husserlci gelenekten tamamen bir kopuştur bu dünyada olmaklık fikri. Husserl transandantal ego üzerinden temsilin sınırlarını ortaya koyarken, Heidegger ise dünyaya işlevsel bir araç-gereç bütünü olarak bakar.¹⁵⁹ Temsilin sınırı ve dünyanın işlevselliğiyle belirlenen bilgi Levinas'a göre iki koşulda da yalnızlıktır. Kavranan şeyler kavrayanın sınırıyla belirlendikçe, bilgide başka'ya yer açılmayacaktır. Oysa Levinas'ta her şey başka olana yer açmak suretiyle tanımlanacaktır. Sosyalliğin olmadığı, her türlü uzağın ve yakının bilgisi, insanı başka olanla karşı karşıya getirmediği için o bir yalnızlık durumunu ifade eder. Bir yalnızlık durumunu ifade eden bilgi, yani aynı'nın sınırlarında dolaşan bilgi, yalnızlıktan bir çıkış imkânı sunmaz. Bu imkân sosyallik sayesinde sağlanır. Bu anlamda sosyallik, bilginin vermediği çıkış imkânlarından

¹⁵⁶ Stephan Strasser, "The Unique Individual and His Other", *The Self and The Other*, (Ed. Anna-Teresa Tymieniecka), D.Reidel Publishing Company, Dordrecht 1977, s. 25.

¹⁵⁷ Leora Batnitzky, *a.g.m.*, s. 11.

¹⁵⁸ *A.g.m.*, s. 11-12.

¹⁵⁹ Anthony F. Beavers, "Levinas Beyond The Horizons of Cartesianism", *American University Studies*, sayı:150, New York 1995, s. 29.

çok farklıdır.¹⁶⁰ Ancak bu sosyallik durumu Levinas düşüncesinde izole olmuş, yalnız kalmış bir özneyi var sayar. Bilgi ve Varlık'ın başka'ya yer açması gibi, özne de başkasına yer açan olarak tanımlanmıştır. İçsellik, keyif alma, duyarlılık ve ayrılık bu öznenin tasvirinde kullanılan önemli kavramlardandır. Daha çok *Bütünlük ve Sonsuz*'da ele alındığı kadarıyla, özne ego cogito olmasa da onun benzeri bir şekilde kendi merkezli ve egoistiktir; dünya ile ilişkisi keyif alma üzerinden kurulur.¹⁶¹ Ancak ben'in egolojik alanda çizilen bu resmi Husserlci anlamda bir faallik içermemektedir. Aksine Levinas'ta hipostaz ve yalnızlık alanındaki ben edilginliğin tam da çıkış noktası olarak belirecektir.

B3.2. Hipostaz ve Yalnızlık

Levinas, nesnelere tecrübe eden egoyu her şeyden ayrı olabilen bir ego olarak tanımlamıştır. Aynı ve başka'nın ilişkisi ayrılık kavramını beraberinde getirir. Egolojik alan olarak nitelenen bu alanda ego her şeyden ayrılabilir şekilde kendi varlığıyla baş başadır. Husserl'in tarif ettiği monadik varoluşa benzemektedir bu ve özne burada yalnızdır. Bu yalnızlık başka'nın ve başkasının yokluğundan kaynaklanmaz. Bu yalnızlık, egonun kendi kendisine kapatılmış olmasının yalnızlığıdır.¹⁶² İleriki bölümlerde ele alınacağı üzere bu yalnızlık, dünyada ve başkalarıyla bir arada olan Dasein'in yalnızlığı değil, Husserlci anlamda monadik bir yalnızlık olarak değerlendirilebilir. Husserl'de öznenin monadik yapısı Levinas'ta fenomenolojik olarak yalnızlık ve ateizm olarak somutlaşır.

Husserl'de ayrı olmak tarihi düzenin dışında kalmak anlamına gelir. Yani her şeyi olduğu gibi tarihi de paranteze alabilen bir özne söz konusudur. *Epoché*'yle beraber öznedeki tarihe kapalı olan bir boyut oluşmuş olur ve bu boyut tamamen içsellik göstergesidir. Levinas'ta ego'nun bu hali ateizm olarak dile getirilir. İnsanın Tanrı'dan da öte kendisiyle evinde olmasıdır ateizm. İnsanın muhatap olarak alındığı herhangi bir durumdan öncelikli bir hâli ifade eder. Ateizm ne Tanrı'nın reddidir, ne de Tanrı'nın kabulüdür; o, ego'nun kendi kendiliğini varsayması ve kurmasıdır. Ateizmde insan, başkasının görünmesinden önceki doğal hâlinindedir. Bu, herhangi bir tezahürden öncelikli hâli ifade eder. Teist bir inanç bile ateizmi gerektirir Levinas'a göre. Ateizm insanın öyle bir doğal modudur ki teizmin zıttı olarak ortaya çıkmaz. Tam tersine ondan öncelikli olarak ortaya çıkar. Teistik bir inancın terki ile ortaya çıkan ateizm durumu, Levinas'ın ön plana çıkardığı ateizmden farklıdır. Ateizm,

¹⁶⁰ Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, s. 316.

¹⁶¹ Anthony F. Beavers, *a.g.m.*, s. 52.

¹⁶² Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 83.

doğruluğu ya da yanlışlığı bilişsel olarak kabul edilen bir inancın terk edilmesi değildir. Böyle bir inanç zaten Tanrı'nın başkalığını da aynıya indirgeyen bir tutum içerisindedir. Oysa böyle olmayan bir teizm ancak sonsuz fikrinin gündeme geldiği özneler-arası dünyada, başkasının tezahürüyle mümkündür.¹⁶³

Ateizm, ayrılık kavramının bir yansıması olarak belirir. Tanrı'nın dışında, evinde yaşayan özne, Ben olarak egolojik alandadır. Ayrılık'ın bir durumu olarak özne zaten doğal bir şekilde ateisttir. Ayrılık'ta 'Ben' başkasından habersizdir, henüz onunla karşılaşmamış olan doğal halindedir.¹⁶⁴ Levinas'a göre Husserl'in hatası ruhun sonsuzluğunu kanıtlamak amaçlı içsel zamanla nesnel zamanı bir olarak ele almasıdır. Oysa içsellik birinci tekil şahsa; ben'e aittir. Ayrılık, her bir varlığın kendi içsel zamanının evrensel zamana katılmadığı ya da karışmadığı zaman radikal hale gelir. Burada Levinas Husserl'in monadik öznesini aşsa da yine de Ben'in kendi kendiliğinden, kendine çakılmışlığından vazgeçmiş değildir.

Levinas, *Zaman ve Başka*'da Heidegger'in yalnızlığı daha en başından başkasıyla ilişki olarak tanımladığını ve kendisinin bundan kaçındığının altını çizer. Bu şu anlama gelir: Yalnızlık başlı başına varolma olgusuyla birlikte gelir; yoksa dünyada diğer özneler ile bir terimin karşısında yan yana durmak üzerinden tanımlanamaz. Bu anlamda yalnızlık Levinas'ta varolmanın bir tarzı olarak ortaya çıkar. Onu "varlığın bir kategorisi" olarak sunacağını söyler Levinas. Yalnızlık da birliktelik de varlık kavramının içinde belirirler; yani yalnızlık birliktelik üzerinden tanımlanabilir bir şey değildir.¹⁶⁵ Yalnızlık, varolmanın varolanla olan ilişkisidir. Varolmanın bütün sorumluluğunu üstlenen özne hipostaz alanındadır.¹⁶⁶ Hipostaz alanında özne, varolan olarak varolma yüklemine üstlenmiş durumdadır. Öznenin varoluşuna hâkim bir hale gelmesi, varolanın varolması üzerindeki hâkimiyeti, özneliğin doğuşuna işaret eder. Öznenin varolmaya karşı kazandığı ilk özgürlük olarak nitelendirilebilen hipostaz iradenin özgürlüğünü değil; varolanın varolma üzerindeki yetkisinin başlangıç özgürlüğüdür. Yalnızlık da hipostazın bir durumu olarak ortaya çıkar. Öznenin yalnız olması onu varolmada yalnız olması anlamına gelir. Özne varolan olarak varolmanın sorumluluğunu üstlenirken tek ve yalnızdır. Hipostaz'da varolmaya hâkim olan özne, o özgürlüğe muvaffak olabilmek için yalnızlığa ihtiyaç duyar. Bu durum yalnızlığı, sosyal olarak terk edilmişliğin aksine ontolojik olarak bir kazanım, bir yiğitlik olarak sunar.

¹⁶³ Edith Wyschogrod, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 58-62.

¹⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 60.

¹⁶⁶ *A.g.e.*, s. 64.

Yani yalnızlık bir ilişkiler bütününden yoksun olmak değil, daha henüz o ilişkiler bütünüyle karşılaşmamış olmaktır aslında; tek olmaktır.¹⁶⁷

Öznenin varolmanın karşısında kazandığı hâkimiyet kendilik meselesiyle bir kendine dönüş içerir. Varolanla varolma arasındaki birlik böylece ben'in kendisinden bir çıkışı değil, aynı zamanda ben'in kendisine de bir dönüşü ifade eder. Ben'in kendisine dönüşü, kendi sorumluluğunu alması demektir ki bu durumda varolma üzerinde özgürlüğünü kazanan özne kendi kendine zincirlenmiş haliyle artık özgür değildir. Ben'in özgürlüğü artık bir ağırlık olarak ortaya çıkar. Ben'e lütfedilen özgürlük ben'in kendi kendisiyle özdeş olmasının ötesinde, onun bizzat kendiliğini sağlarken aynı zamanda taşınamaz bir ağırlığa dönüşmüştür. Ben'in özgürlüğü sorumluluğa evrilir; böylece ben'in kendine dönüşü refleksif düşüncenin sınırını aşar. Kendi kendine dönüş, kendi kendinin varolmasının sorumluluğuyla sonlanır.

Ben'in kendisiyle dolu olmasını Levinas maddesellik olarak nitelendirir. Maddesellik materyalist anlamda maddesellik değil, yalnızlığı trajik hale getiren şeydir. Başkasının olmaması değil, kendi kendinin tutsağı olma yalnızlıktır. Ben, kendi kendinin özdeşliğine kapatılmış halde, bu özdeşliği kıramaz haldedir. Hipostatik ben, böylece hükmettiği şey ile kendi kendine çakılı hale gelmiştir.¹⁶⁸ Refleksif düşüncenin sınırlarını aşsa da Levinas'ın burada ele aldığı özne monadik bir öznedir. Bu monadik yapı varolmanın paylaşılamazlığından kaynaklanır. Zaten herhangi bir şekilde aktarılamayan varolma durumundan dolayı ben, kendi kendine ve penceresizdir. İletişime kapalıdır. En içsel olan varolma durumuna ben'in sahip olduğu hiçbir araç etki edemez.¹⁶⁹ Kendinden hareketle yine kendine dönen özne Levinas'a göre geçmiş ve gelecekte soyutlanmış bir şimdidedir. Geçmiş ve gelecekte soyutlanmış özne, monadik yalnızlık içinde kendinden itibaren olan bir şimdide varolur. Bu, öznelğin herhangi bir tarihi başlangıçtan ve sondan ayrı olarak doğduğuna işarettir. Tarihsiz olarak nitelendirilebilecek bu doğuşta özne varlık'ın içinde bir çatlak olarak ortaya çıkar. Dasein'in geçmiş ve geleceğin belirlenimi olan bir şimdide yaşamasına tamamen zıt bir özneliktir Levinas'ın ortaya koyduğu.¹⁷⁰ Dasein'in belirlenmişliklerinin aksine Levinas'ta Husserl'inkine benzeyen her türlü belirlenimden uzak yalıtılmış bir özne ortaya çıkar. Bu özne monadik ve tekil varoluşunu ancak yüz yüze ilişki sayesinde aşacak ve hipostaz'dan çoğulcu bir varoluşa doğru hareket edecektir. Şimdiden, geleceğe doğru

¹⁶⁷ A.g.e., s. 74.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 75,76.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 63.

¹⁷⁰ Özkan Gözel, a.g.e., s. 78-79.

açılacaktır. Bu anlamda hipostaz alanında özne, özneliğini nihai anlamda oluşturmuş değildir; çünkü henüz etik sorumluluk söz konusu değildir.¹⁷¹

B3.3. Başkasının Koşulu Olarak Ayrılık

Husserl'in monadsal yapıda tasvir ettiği ego'nun her şeyi içselleştirmesi karşısında Levinas, başkalığı kabul edebilecek bir ben tanımı yapar. Bu, ayrılık (*separation*) kavramı sayesinde olur. Ayrılık Levinas'ta başkasını başkası olarak fark etmenin koşulu olarak açığa çıkar. Ayrılık sayesinde ben, ben olur, başkası başkası olur; ben, başkasını başkası olarak ayrılık sayesinde kabul ve buyur eder. Başkasının sorumluluğu ayrılık sayesinde üstlenilebilir hâle gelir. Levinas'ın yüze yaptığı vurgu sorumluluğun ancak yüz yüze ilişkide üstlenilebileceğinin altını çizer. Onun aklındaki herkes için geçerli, bütünlüklü bir etik teori olmaktan ötedir. Sorumluluk evrensel bir sorumluluk değildir. Tamamen ben'le ilgili bir sorumluluktur. Ben'deki sorumluluk başkasının yüzü sayesinde ben'e bildirilir; ben başkasının yüzü sayesinde sorumluluğunun farkına varır. Böyle bir farkındalık ise ancak ayrılığa gerçekleşen bir ilişkide ortaya çıkabilir.¹⁷² Ben'in içselliğini, başkasının da dışsallığını kaybettiği ilişkiye karşın ayrılık, terimlerin kendi anlamlarını korumalarını sağlar. Ben, ben olarak kalırken başkası, başkası olarak ancak ayrılık sayesinde buyur edilir. Mesafeli ilişki de bunu gerektirir. Ayrılık, başkasıyla karşılaşmaya hazır olan benin içsel yaşamını dile getirir bir anlamda. Levinas bunu, ben'in içselliğine dair bir şeyler söyleyerek yapar; duyarlılık ve keyif alma kavramları ben'in bu içsel yaşantısını oluşturur. Ben, varolmayı üstlenerek varlığın isimsizleştirme çabasına direnir. Böylece özne, ayrı ve tekil olan; kendine has olan içselliğini kurarak onu muhafaza eder.¹⁷³ Levinas'a göre ayrılık ve ateizm pozitif durumlar tarafından oluşturulurlar. Ben olmak, ateist olmak, ben'in kendisiyle evinde olması, ayrı ve mutlu olması hepsi aynı anlama gelirler. Egoizm, keyif alma ve duyarlılık hepsi ayrılık'ın dile geldiği kavramlardır. Sonsuz fikri ve başkasıyla olan ilişki ancak sonlu ve ayrı bir ben'den doğru anlaşılabilir olur.¹⁷⁴

Bu anlamda Levinas'taki ben'in ayrılığı Descartes'ın sonsuz ve Tanrı fikriyle irtibatlıdır. Descartes, Tanrı'nın sonsuzluğunu Cogito'nun sonluluğunda temellendirir. Ancak Tanrı'nın sonsuzluğu da sonsuz olması hasebiyle Cogito'dan önce gelmek durumundadır.

¹⁷¹ A.g.e., s. 126.

¹⁷² Joachim Dundan, m, "Sincerely Me. Enjoyment and The Truth of Hedonism", *Radical Passivity*, (Ed. Benda Hofmeyr), Springer Publishing, 2009, s. 75.

¹⁷³ Özkan Gözel, a.g.e., s. 161.

¹⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 148.

Levinas bu döngüyü “sonrakinin önceliği” olarak ifade eder. Cogito kendinden hareketle sonradan Tanrı’yı kendine temel olarak kabul eder. Bu, ilk olarak gerçekleşmeyen ama sonradan meydana gelen keşif, Cogito’da Tanrısız bir an meydana getirir. Başlangıç noktası olarak kabul edilmeyen şey, sonradan öncelikli bir hale gelir. Tanrı ve Cogito aynı değil ayrı zamanlarda (diyakronik) bulunurlar. Bu an ego’nun tam da ateist olduğu andır. Ben burada tanrısız, bencil ve yalnızdır. Tam tamına bir içsellik söz konusudur.¹⁷⁵ Böylece Kartezyen düşünce, Sonsuz’un ayrı varoluşunu, sonlu varlığın sahip olduğu sonsuz fikriyle fark ederken ayrılığı da kanıtlamış olur.¹⁷⁶ Ayrılık, aşkınlık durumundan farklıdır. Ayrılıkta ben ve ben olmayanın diyalektik ilişkisinden söz edilemez. Ben, ben olmayandan yoksun değildir ayrılığın içselliğinde. Levinas’a göre içselliğin dış kapısı daima hem kapalı hem de açık olmalıdır. İçsellik bir yandan sonsuzun koşulu olarak belirir. Ateist ve yalnız ben, dışsallıktan gelen hiçbir şey tarafından çürütülemez haldedir; kapalıdır. Ama bir yandan da dışsal olana bir açıklığı vardır; onu tüketmeden onla ilişkiye girmek durumundadır.¹⁷⁷

İçsellik Levinas’ta psişizm olarak çıkar. Psişizm, egoist ben’in keyif alma hâli yani aslında duyarlılığın somut hâlidir. Duyarlılıkta içselliğe sahip olan birey, bireyselliğinin sönüp gittiği bütünlükten kaçarak ayrı olmaklığıyla ayakta kalır. Bütün her şeyin ölçüsü olan ama hiçbir şey tarafından ölçülemeyen insan ancak duyarlılık sayesinde böyledir. Bu yüzden duyarlılık ben’in egoizmini oluşturur.¹⁷⁸ Ayrı ben’in ayrılığı göreceli değildir. Başkasına göre şekillenmez o, psişizm olarak belirir. O, başkasına gidip gelen bir ilişki değil, arzu içerisinde başkasına doğru olan harekettir.¹⁷⁹ İçsellik ben’in ayrı olarak kaldığı bağımsız bir hâli ifade eder. Özne hiçbir şeye katılmaz hâldedir. Öznenin içselliği ideal ve formel bir yapıya sahip değildir. Özne Levinas’ta tamamen somuttur. Duyarlılık da bu somutluğa işaret eder. Bağımsız denem öznenin bağımsızlığı keyif alma yoluyla somut hale getirilir. Keyif alma ve dünya nimetiyle ilişki, özneye kendi kendine varolma ortamını sunar. Ben’in bu alanda bir başkasının farkındalığına ihtiyacı yoktur. Kendine yeten özne bu alanda oluşur; ne bir ilişkiye ne de bir tanınmaya ihtiyacı vardır.¹⁸⁰

Keyif almayla tasvir edilen duyarlılık, egoizmin bağı olarak ancak sonlu varlığın memnuniyeti olarak ortaya çıkar. Duyarlılık, Husserl’de bilincin kurduğu dünyayı kurmak yerine varoluşun rahatlığını ortaya koyar. Keyif alma da bunun başlangıcıdır. Duyumsanabilir

¹⁷⁵ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 49.

¹⁷⁷ *A.g.e.*, s. 148, 149.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 59.

¹⁷⁹ *A.g.e.*, s. 61.

¹⁸⁰ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 167-168.

dünya bir temsil olarak belirmez. Keyif almadan arzuya giden bir hareketle dünyayla ilişki kurulur.¹⁸¹ Levinas'a göre ayrı ben'in kendi şahsına münhasırlığı bir Mona Lisa'nınkinden farklıdır. Ben'in ayrılığı, kendisinin sadece bir örneği olmasından kaynaklanmaz. Ben'in benliği herhangi bir özeli ve genelin dışarısında kalır. Kendi kendisiyle evinde olan ben, bütünlüğü kıran bir modda varolur. Bütünlüğün bu kırılışı, yalnızlığın somutlaştığı keyif alma sayesinde radikalleşir. Böylece ben'in yalnızlığı, bütünlükte kavranılamaz hale gelir.¹⁸² Ben, ne bir şeyi temsil eder ne kullanır; ne de bir şeye heves eder. Ben yalnızlıkta sadece keyif alır ve dünyaya açılan kapıyı aralar. Yalnız ben'in, ayrı ben'in, ateist ben'in dünyayla ilk ilişki kuruş biçimi keyif almadır.¹⁸³

Ayrılık ve keyif alma böylece başkasının başkalığıyla ilişki kurulmasında kilit bir noktaya gelir. Çünkü başkasıyla ilişki iki kişinin de benliklerini yitirmediği bir durumda mümkün olabilir. Keyif almada da aynı şey söz konusudur. Ben'in kendisiyle onu besleyen şey tamamen birbirlerinden bağımsızdırlar. Ayrılık bu bağımsızlığın fark edilmesine zemin hazırlar. Başkalık böylece ilk olarak keyif almada gerçekleşmiş olur.¹⁸⁴ Levinas'ta tasviri yapılan bu ben, nasıl olur da başkasıyla iletişim haline geçebilir? Bu derece kendi kendine kapalı, ayrı ben'in sınırlarını aşması hangi şartlarda ve nasıl mümkün olur? Muhakkak ki bunun imkânını başkası ile olan ilişki sağlayacaktır. Ancak başkası ile ilişkinin koşullarını oluşturan en önemli fenomenolojik kavram yönelimselliktir. Bilinç fenomenolojisinin etik fenomenolojisine dönüşümünde etkili rol oynayan yönelimsellik kavramı Levinas'ta sınıra ulaşacaktır.

¹⁸¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 135.

¹⁸² *A.g.e.*, s. 117, 118.

¹⁸³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 119, 120.

¹⁸⁴ Anthony F. Beavers, *a.g.m.*, s. 58-63.

C. LEVİNAS'TA FENOMENOLOJİ VE ETİK

C1. Husserl Yönelimselliğinin sınırlarını aşmak

C1.1. Başkasının “ben”de İçselleştirilmesi

Bütünlük ve Sonsuz'un önsözünde şöyle yazar Levinas: “Fenomenoloji bir felsefe yöntemidir; ama fenomenoloji –ışığın altına getirmek suretiyle kavramak- varlığın kendisinin nihai anlamını oluşturmaz. Aynı'nın Başka'yla ilişkisi, onun Başka'nın bilgisine sahip olmasına her zaman indirgenemez. Hatta, Başka'nın Aynı'ya ifşa olmasına da indirgenemez, ifşa etme örtüyü kaldırmaktan temelde farklı bir şey olduğu halde.”¹⁸⁵ Husserl fenomenolojisinin ötesine giden yolları aralayan Levinas'ın bu sözleri, başkasının ben'de kurulup ben'in boyunduruğu altına girdiği bütün felsefelerin karşısında yer alır. Levinas'a göre felsefe tarihi boyunca bilgi de bu süreçten geçmiştir. Özellikle Descartes'ın Cogitosuyla bilgi ben'in sınırlarına göre belirlenmiş, bir aynılaştırma hareketiyle başkalığını yitirmiştir. “Bilgi daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir upuygunluktur.”¹⁸⁶ diyen Levinas'a göre bilgi söz konusu olduğunda ben'in kendisini aşip gitmesi imkânsızdır. Bu anlamda başkasının yüzüyle ben'e açılan sosyal ilişki ağları, bir aynılaştırma sürecinin karşısında yer alacağından bilgiyle aynı özellikleri taşımaz.

Bilgi aydınlandığı vakit ele geçirilebilen olarak ortaya çıkarken, başkası aydınlandığı vakit bilgi gibi el altında bir şey olarak belirmez. O aydınlandıkça aslında kendini gizleyendir. Herhangi bir şeyin bilgisinde Aynı'nın alanında kalan ben, başkası söz konusu olduğunda ele geçirilemez, yönelimselliğin upuygunluğuna indirgenemez bir başkalık ve aşkınlıkla karşı karşıya kalır.¹⁸⁷ Husserl'in empati yoluyla başkasını ben'de temsil etmesi bu içselleştirmenin başında gelir. Bu oradaki'nin burada olan bir temsildir. Temsil faal bir hareketi gerektirir, başkasının başka olarak reddini beraberinde getirir. Ben'de kurulan ve temsil edilen şey ben'in bir parçasıdır artık; yani aynı'nın bir ürünüdür.¹⁸⁸ Husserl bu anlamda başkalığın içselleştirildiği bir felsefe ortaya koymaktadır. Yönelimsellikte düşünce ile düşünülen nesne arasındaki denklik bunu gerektirir. Analoji ile kurulan öteki ego da aynı şekilde Ego'nun kendi bilincinde temsilî bir yere sahiptir. Analojiden bir çıkarımla ya da ben'in kendi

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 98.

¹⁸⁶ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 316.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 316.

¹⁸⁸ Edith Wyschogrod, a.g.e., s. 36-37.

bedeninden yola çıkarak bir transfer yöntemiyle kurulan Öteki ego, “ben olmayan” olarak kurulmadıkça aynıya dönüşmeye mahkûmdur.¹⁸⁹

Her şeyin ben’in ölçülerince belirlendiği kendilik bilinci, bir bütünlük fikrini dayatır ve Levinas’a göre felsefe tarihi boyunca bütünlük genel itibariyle savunulmuştur. Oysa yüz yüze ilişki bütünlük’ü kıran bir ilişkidir. Aynı ve Başka’nın birlikteliği ben’in buyur etme eylemini içerdiğinden bu birliktelik bütünlük’e indirgenemeyecek bir sonsuzluğa açılır.¹⁹⁰ Levinas, “bütünlüğün teorik, sonsuzluğun ise ahlaki (moral)”¹⁹¹ olduğunu söylerken aslında tamamen tematize edilebilen bir bilginin aynılaştırılması ve asla sahip olunamayan başkasının başkalığı arasında net bir ayırım yapmış olur. Tanrı fikrinin bütünlük fikrinin dışında olduğunu söyleyen Descartes gibi Levinas da varlık ve Tanrı fikrini ayrı tutar. Nasıl varlık ve Tanrı bir arada sentezlenip düşünülemezse, ben ve başkasının birlikteliği de sentezlenebilir değildir. Onların bir aradalığı “ben” ve “başkasının”nin bir sentezi değil, yani bir sentez ilişkisi değil, yüz yüze ilişkidir.¹⁹² Oysa bilincin her şeyi kapsayabildiği ve hâkim olabildiği, bütünlüklü bir biçimde bilebildiği dünya fikri –ki Husserl’de de bu böyledir- içselleştirmenin ve bu içselleştirme sonucunda oluşan bütünlüklü bir algının ürünüdür.¹⁹³

Levinas bu içselleştirilmenin karşısında yer alarak, şimdiye kadar ben’in sahip olduğu tüm üstünlükleri başkası’na veren etik anlamı açığa çıkarmaya çabalar. Ben-sen arasında asimetric bir ilişkiyi gerektirecek olan bu etik, başkasıyla yüz yüze gelmekle başlar. Başkasının yüzü her şeyi aşan, bütün kuralların ve anlaşmaların üstünde gelişen bir sorumluluk ortaya koyar. Bu sorumluluk başkasının temsilinin imkânsızlığıdır ve fenomenliğin yok oluşudur. Başkasının zayıflığı onun fenomenden daha az olarak; hatta fenomen-olmayan olarak tezahürünü beraberinde getirir.¹⁹⁴ Fenomen, Levinas’ta bilginin dayanağı olarak ortaya çıkar. Işık altında beliren eşzamanlı her türlü şey, kendi içinde bir anlam oluşturur. Varlık da bir fenomendir Levinas’ta; her ne kadar kendini gizleyip tekrar veriyor olsa da Varlık, her türlü işitsel yolla insana seslenir. Oysa başkası fenomen değil, bir muammadır. Çünkü başka olarak beliren başkası, Varlık’ın ötesine geçer ve gün ışığından uzaklaşır.¹⁹⁵ Levinas “Başkası’nın da, demek ki, belirmesi söz konusu olamaz, meğer ki

¹⁸⁹ Edith Wyschogrod, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 80.

¹⁹¹ *A.g.e.*, s. 83.

¹⁹² Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 323.

¹⁹³ *A.g.e.*, s. 322.

¹⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (Çev. Alphonso Lingis), Duquesne University Press Pittsburgh, Pennsylvania 2006, s. 88.

¹⁹⁵ Emmanuel Levinas, “Muamma ve Fenomen”, *Levinas*, s. 223.

kökten başkalığından vazgeçmiş ve düzene dahil olmuş olsun.”¹⁹⁶ derken başkalığını yitirmeyen başkasının bir muamma olarak kaldığını ve bunun sonucunda da her türlü aynılaştırma ve boyunduruk altına alma eylemlerini -temsil, indirgeme, tematize etme gibi- dışarıda bıraktığını söylemektedir. Özneye karşı direnen başkası, her türlü temsil ve içselleştirme eylemlerine de direnir. Böylece başkalığını muhafaza eder. Ben’le hiçbir kan ve can bağı bulunmayan başkasıyla, bütün mantığa karşı olarak bir ilişki kurulur. Onun daha fark edilmeden önce emrediyor olması zaten baştan içselleştirilemeyen bir ilişki gerektirir.¹⁹⁷

Başkası ile ilişki bir ifade ilişkisi olarak aşkınsal bir alan sunar. Bu alanın duyuşsal anlamda deneyimden uzak olması ilişkinin başkalığını koruması anlamına gelir. Ben’in içselleştirildiği bir felsefe karşısında Levinas’ın etik ilişkisi ben’in bilincinden doğru ışılan bir ilişki olmaktan ziyade ben’i sorgu sual altına alan bir ilişkidir.¹⁹⁸ Ben’in benliğini sorgulayan başkası, ister istemez asimetrik bir ilişki sonucunda bunu yapar. Dışarıda kalan, orada olan ve asla buraya dönüşmeyen başkası, kendi aşkınlığını ben’in üzerine koyarak ben’i kendisine zorunlu hale getirir.¹⁹⁹ Etik ilişkide ben, oynadığı bütün rollerden arınmak, kendi payına düşenleri reddetmek zorundadır.²⁰⁰ Levinas’a göre Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’ın beşincisinde ele aldığı başkasıyla ilişki, temsile indirgenebilir bir ilişkidir. Ancak Levinas, Husserl’in etik probleme ve başkasıyla ilişkiye bakış açısını aşılmaya hazır Husserlci bir imkân olarak görür.²⁰¹ Levinas bu imkânı başkası ve ben arasındaki eşitsizliği, upuygunsuzluğu ve asimetriyi göstererek değerlendirir.

C1.2. Başkası ve Ben Arasındaki Eşitsizlik

Başkasının ben’de içselleştirilmesi başkası ve “ben”in eşitliğini var sayar. Husserl’in kaçırıldığı nokta da budur. Başkası ile ilişkide temel bir yönelim olan arzu başkasına doğru olan bir aşkınlığı ifade eder. Bu aşkınlıkta yönelenin yönelinene denk düştüğünü varsayan Husserl, başkasını içselleştirerek başkalığı görmezden gelmiştir.²⁰² Başkalık ancak karşılıklı olmayan bir ben-sen ilişkisinde kurulabilir; bu da alter ego’nun yerini başkalığa bırakması anlamına gelir. Bu durum, özne olarak alter ego’nun gücünü yitirip, başka karşısında yapabilecek bir şey bulamaması ile sonlanır. Çünkü Levinas’ta başka, başkasının hem kendini ifşa eden hem

¹⁹⁶ A.g.e., s. 213.

¹⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 87.

¹⁹⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 195.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 215.

²⁰⁰ A.g.e., s. 80.

²⁰¹ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 303.

²⁰² Edith Wyschogrod, *a.g.e.*, s. 49.

de saklayan yüzü olarak ortaya çıkar.²⁰³ Yüz yüze ilişki asimetrik ve ters çevrilemez bir ilişkidir; yani bütün mantıksal kuralların ötesindedir. Ben'den sen'e olan yol, hiçbir zaman sen'den ben'e olan yola eşit değildir; bu ilişkiye hep bir düzensizlik hâkimdir.²⁰⁴

Başkasının yüzüyle karşılaşma ve beraberinde gelişen yüz yüze ilişki bir eşitsizlik durumunu var saydığından başkasını önceleyen bir felsefe ortaya konur. Bu öncelik, bir güç belirtisinden ziyade başkasının yoksulluğu ve zayıflığının ben'i edilgin, hiçbir şey yapamaz bir hale getirmesinden kaynaklanır. *Zaman ve Başka*'da şöyle yazar Levinas:

“Ama sosyal yaşamımızı niteleyen başka ile ilişkinin tam da yüreğinde, başkalık, karşılıklı olmayan ilişki olarak, yani eşzamanlılığa ters düşen olarak belirir. Başkası olarak başkası, bir alter ego değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir- Il est ce que moi, je ne suis pas.”²⁰⁵

Bu ilk bölümde de ele alındığı üzere Husserl'in *Beşinci Meditasyon*'unda alter ego olarak sunulan başkası kavramına bir karşı çıkıştır. Başkası “alter ego” olmaktan uzak, geleceğe doğru açılan, ondan her zaman bir adım ötede olarak konumlanır. Başkasının başkalığı, uzay-zamansal bir başkalıktan ya da kavramsal bir başkalıktan farklıdır.²⁰⁶ Zaten zaman, başkasıyla yüz yüze ilişkide ortaya çıkar. “Zaman, başkasının daima benim ötemde olduğu, aynı'nın eşzamanlılığına indirgenemez olduğu anlamına gelir.”²⁰⁷ der Levinas. “Başka'ya yönelen en mükemmel açılım” olarak tanımlar Levinas zamanı. Artzamanlılığın aşkınlık olarak ortaya konduğu bu düşünce Aynı'nın Başka üzerinde herhangi bir müdahalede bulunmasının önüne geçer. Ancak bu aynı'nın başka karşısında kayıtsızlığı anlamına da gelmez. Gelecek, bir yabancı olarak şimdi esas alınarak ortaya konulamaz.²⁰⁸ Şimdi ve gelecek arasındaki ilişki, tek başına özneyle gelişen bir ilişki değildir; bu ilişki özneler-arası dünyaya ihtiyaç duyar.²⁰⁹

Levinas her şeyin bütünlüklü bir şekilde bilinebileceği bir dünyayı var sayan uygunluk fikrine karşı olduğu üzere, bu, öteki egoların bilinmesi için de geçerli bir durumdur. Husserl'de bir şeyin bütün yönleriyle bilinebilecek duruma gelmesi özneler-arası dünyayla mümkün hâle gelir. Bu tüm egoların birbiriyle eşit olduğu dünyayı var sayar. Oysa Levinas için öteki insan söz konusu olduğunda bu eşitlik kırılmıştır. Özneler-arası dünyayla bir alış-veriş şeklini alan insanlar arası ilişki, başkalığını kaybederken, bu ilişki basit bir indirgemeyele

²⁰³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 105.

²⁰⁴ Cathryn Vasseleu, *Işığın Dokusu*, Çev. Aydın Sarıkaya, Öteki Yayınları, Ankara 1999, s. 149.

²⁰⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 113.

²⁰⁶ A.g.e., s. 113.

²⁰⁷ Emmanuel Levinas, “Fenomenoloji'den Etiğe”, *Levinas*, s. 45.

²⁰⁸ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 313.

²⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 106.

ben'in bir türevi olarak ortaya çıkar.²¹⁰ Oysa bu ilişki maskeleri düşmüş bir yüz ilişkisi olarak, senkronik olmayan bir ilişkidir. Senkronik olmayan bu ilişki, aynı zamanda eş zamanlı da değildir. Ego Cogito tarafından yönelimsel olarak algılanan başkası bir *noema* olarak, Cogito'daki noesis boşluğunu doldurmaktadır. Levinas'a göre bu, başkasının ben'de şundaki mevcudiyetidir. Bu mevcudiyet Ego Cogito'ya ait olduğundan başkalığı yok eden bir mevcudiyettir. Başkalığı, Ego Cogito ile senkronize olmuş bir mevcudiyet olarak ortaya koyan bu durum, başkasının başkalığını aynıya indirger. Başkasının Ben'in bilgisinin bir parçası haline gelmesi içkinliği muhafaza ederken, bir yandan da yönelimsellik, ben'in kendisinden hareketle başlayan bir hâl olduğu kadar, ben'in kendisine de bir geri dönüş hali olarak da nitelendirilebilir. Başka'yı aynıya indirgeyen, varlıkla senkronik bir egolojik alan oluşturmak bilinenin, egonun transandantal algısı olarak ifade edilmesi anlamına gelir. Levinas'a göre bu durum Descartes'tan Husserl'e kadar böyledir. Hatta Heidegger'de bile Dasein'in olmak (*to be*) hali bu tür bir benlik durumunu ifade eder. Bu yüzden insanların birbirlerini görmesi yönelimselliğin egolojik anlamına, bütün başkalığı mevcudiyette toplamaya ve temsilin senkronize olmasına dönüşmüş olur.²¹¹

Levinas özneliğin yapısını araştırırken özneler arası ilişkinin nasıl oluştuğunu ve nasıl geliştiğini, iki özne arasındaki ilişkinin nasıl meydana geldiğini açığa çıkarmaya çabalar. Levinas'a göre özne olmak, bu dünyada diğer öznelerle bir arada olmaktan daha ziyade onlar için olmak anlamına gelir. Bu, ben ve başkasını eşitlenmiş kabul eden özneler-arası dünya fikrini aşan bir görüştür. Ben başkasının bir eşiti olmamakla beraber başkası da analogi yoluyla bilinebilecek, ben'in bir benzeri değildir. Bu görüş beraberinde başkası ile ben arasında karşılıklı olmayan, birbirine tekabül etmeyen bir ilişki getirir. Ben ve başkasının ilişkisi, simetrinin olmadığı, asimetrik, karmaşık bir ilişkidir. Başkası her zaman ben'den daha ileride konumlanır. O, ben'de oluşan sorumluluk duygusunun kaynağıdır. Zira başkasıyla karşı karşıya gelen ben, çoktan ondan gelen sesi duymuş ve ona cevap vermiştir. Başkasıyla karşılaşan ben onun karşısında kayıtsız kalamaz ve ondan sorumlu olmaya çağırılır.²¹² Başkasıyla ilişkinin yapısında bilişsel bir yönelimsellik değil, bir konuşma ve seslenme hâli vardır. Ben başkasını düşünmekten ziyade ona doğru seslenmiş ve yönelmiş hâldedir. Bu, karşıdaki insanı her türlü nesneleştirici düşünceden ve tematize edilmişlikten uzak tutar. Ben'in "sen" olmadan anlaşılabilir olmadığı bu düşüncede sen, mutlak başkası olarak

²¹⁰ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 83.

²¹¹ Emmanuel Levinas, *Entre nous on Thinking of the Other*, Columbia University Press, New York 1998, s. 190-191.

²¹² Michael Purcell, *a.g.e.*, s. 135.

konumlanır.²¹³ Ben'in çoktan yöneldiği, konuştuğu ve seslendiği "sen" in yani başkasının bu sese cevap vermesi gerekir. Sen aslında başlı başına ben'e söylenmiş bir kelime gibidir. Kendiliğinden ben'e yönelmiş olan sen, vereceği cevapla böylece bir diyalog başlatmış olur.²¹⁴

Başkasıyla başlamış olan bu diyalog, Levinas düşüncesinde belki de karşılıklı olan tek şeydir. Ancak bu karşılıklı olan şey, sesleniş ve ardından bu seslenişe bir cevap gelmesi olayı, zaten sorumlulukla birlikte bozulan bir karşılıklıdır. Levinas, ben'in sen sayesinde, sen'in de ben sayesinde kendilerine dönmelerini psikolojik bir empati durumundan ayrı tutar. Zira empati ben'in kendini unutup, başkasını kendi faaliğinde içselleştirmesi anlamına gelir.²¹⁵ Oysa başkasından gelen cevap boş bir cevaptır; tatmin edici bir yanı yoktur.²¹⁶ Bu anlamda Levinas'ta bir denklikten bahsedilemeyeceği için ben ve sen arasındaki ilişki karşılıklı bir birliktelikten ziyade asimetri; ben'in ve sen'in; dolayısıyla aynı ve başka'nın ayrılığını gerektirir. Ben ve Sen arasındaki bağ "ve" bağlacından ziyade için edatıyla kurulabilecek bir bağdır. Başkasından sorumlu olmak başkası için olmak anlamına gelir. Başkası için olmak ben ve senin arasında bir ayrılık ve bir mesafe var sayar. Bu ayrılık ben'in sen'den ayrılması değil, sen'in ben'den ayrılmasıdır. Zira ben her zaman sen'den sorumlu olarak ona maruz kalır. Bu anlamda ben'le sen arasındaki ilişki, senle ben arasındaki ilişkiye eşit değildir hiçbir zaman. Bu eşitsizlik ben'in başkasını bir temaya ve bir temsile indirgemesine engel olur. Başkasının mutlak başkalığı zaten bunu gerektirir; başkasının başka olarak kalması sorumluluğa giden yolu açar.²¹⁷ Başkası tarafından rahatsız edilen "ben" yüklendiği sorumluluk duygusuyla teyakkuz haline gelir. Bu uyanıklık halinde başkası, ben'in kendine has hallerini yabancılaştırmaktan ziyade ona kendisinin en derin parçası olarak seslenir. Husserl'de bu uyanıklığın ego'nun aşkında içkinliğinden geldiğini söyleyen Levinas, bunun yönelimsellik olarak betimlendiğini söyler. En pasif halde bile ego'nun uyanık olması, onun yönelimsel yapısından kaynaklanır.²¹⁸ Bu anlamda yönelimsellik başkası ile ilişkide de önemli bir role gelmiş olur.

²¹³ A.g.e., s. 136.

²¹⁴ Emmanuel Levinas, *Proper Names*, Çev. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 25.

²¹⁵ A.g.e., s. 26-27.

²¹⁶ Adriaan Theodoor Peperzak, *Ethics As First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, Routledge, New York 1995. s. 43.

²¹⁷ Michael Purcell, a.g.e., s. 137.

²¹⁸ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 161-162.

C1.3. Yönelimselliğin Mutlak Sınırı Olarak Başkası

“Başkasıyla ilişki indirgenemez yönelimsellik olarak araştırılabilir, bu araştırma yönelimselliğin kesintiye uğrayışını görmek sonucuna ulaşmak zorunda olsa da.”²¹⁹ Levinas bir söyleşisinde Husserlci yönelimselliği aşıp giden, yönelimselliği sınıra getiren görüşlerini ifade için bunları yazar. Yönelimselliğin “ben” den önce zaten bilincin yapısında olduğunu gösteren bu yorum, ben merkezli felsefeden kopuşun ilk adımı olarak görülebilir.²²⁰ Ancak “ben” merkezli felsefeden bu kopuş başkasının başkalığını gözeten bir felsefe ortaya koymaz. Husserl fenomenolojisi Levinas’a göre başka olan nesnelere dünyasını yine kendine referansla “aynı” olarak göstermektedir. O, nesnelere başkalığını ön plana çıkarıp kendilerine has özelliklerini yansıtmak yerine onları sindirerek içselleştirmektedir.²²¹ Ancak öteki ego içselleştirilemez olarak ortaya çıkar ve aynıya direnir.

Husserl’in sonsuz fikrini görmezden gelmesi yönelimselliğin başkasına doğru olan hareketini engelleyici haldedir. Bu görmezden gelmenin altında *noema* ve *noesis* kutuplarının birbirine upuygunluğu vardır. Upuygunluk, düşünce ve düşüncenin nesnesi arasındaki paralelliği anlatırken bu bir yandan da dışsallığın içselliğe olan paralelliği anlamına gelmektedir; yani başka’nın aynıda içselleştirilip tüketilmesi. Levinas’a göre upuygunluğu yapı olarak temel edinmiş bir yönelimsellik, bilincin yapısını açıklamaya yetmez. Zira bilinç ancak bu upuygunluğun ötesinde anlaşılabilir hale gelir.²²² Sonsuz fikrinin hiçbir upuygunluğu kabul etmediği ve hiçbir şekilde bir temsile indirgenemediği Levinas düşüncesine göre Husserl, sonsuzun çok açık bir şekilde upuygunsuzluğu var saydığını görememiştir. Bu anlamda Derrida’ya göre Husserl’de nesneliliğin ötesinde açılan sonsuz ufuklar nesnelere karşılık gelen düşüncelerin ufuklarıdır.²²³ Oysa ufuk kavramının indirgenebilecek bir nesnesi olmaması gerekir; ufuk sonsuza açılır. Sonsuz fikri nesnelleştirilip Cogito tarafından kurulabilecek bir fikir değildir. O, upuygunluğun imkânsızlığını radikal bir biçimde gözler önüne serer. Derrida’ya göre upuygunsuzluk, dışarıda olana, öteki’ye, orada olana saygı göstermektir. Bu anlamda, sonsuz fikriyle açığa çıkan yönelimselliğin upuygunsuz olan yapısı başka’yı muhafaza eder ve onu aynıya indirgenemeyen olarak ortaya koyar.²²⁴

²¹⁹ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 303-304.

²²⁰ Emmanuel Levinas, “Bilincin Yönelimselliği”, *Levinas*, s.131.

²²¹ Samuel Moyn, *a.g.e.*, s. 46.

²²² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 27.

²²³ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, Çev. Zeynep Direk, *Cogito*, sayı: 47-48, YKY Yayınları, İstanbul 2006, s. 108-109.

²²⁴ Jacques Derrida, *a.g.m.*, s.111.

Levinas Husserl’de kaybolup giden sonsuz fikrini Descartes’in sonsuz fikrine geri dönerek tekrar açığa çıkarır. Descartes’ta sonsuz fikri kurulabilen bir nesne olmanın ötesindedir. O, Cogito’yu aşan Tanrının bir ifadesidir aslında.²²⁵ Sonsuz, “Ben”den ayrı ve “ben”den önce orada olan bir fikir olarak açığa çıkar. Düşünce ve düşünülen arasındaki mesafe sonsuz fikri için geçerli değildir. Levinas şöyle yazar: “Sonsuz fikrini canlandıran yönelimsellik, başka herhangi bir yönelimsellik ile karşılaştırılmaz: Bu yönelimsellik, içermeyeceği şeyi ve bu anlamda tam da Sonsuz’u hedefler.”²²⁶ Bu satırlar daha sonra *Bütünlük ve Sonsuz*’da ele alınacak yönelimsellik konusu için bir hazırlık niteliğindedir.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*’a yazdığı önsözde özneliği başkasını buyur etmek üzerinden ele alacağını belirtirken Husserl yönelimselliğinde, düşüncenin nesneye upuygunluğunun bilincin temeline dair bir şeyler söylemediğinin altını çizer. Onun için yönelimsellik fikri, sonsuz fikrini varsayan bir upuygunsuzluk olarak radikalleşmiş olur.²²⁷ Bu anlamda Husserl’de *noema* ve *noesis* arasında kurulan upuygunluk ve örtüşme Levinas’ta bir fazlalık, bir artış olarak ortaya çıkar. “Eğer, bu kitabın göstereceği gibi, etik ilişkiler aşkınlığı sınırına taşıyacaksa, bunun nedeni etiğin özünün aşkın yönelim olmasıdır ve çünkü her aşkın yönelim *noesis-noema* yapısına sahip değildir.”²²⁸ diye yazar Levinas. Levinas Husserl’in yaptığı *noema-noesis* ayrımını bir yandan orijinal bir çıkış noktası olarak görürken, diğer yandan da bu ikisi arasındaki uyum ve paralelliğin aslında her zaman olmadığına altını çizer. İşte bu istisnalardan biri de etik ilişkidir. Husserl, her *noesis*’in (düşüncenin) yöneldiği şeyle, *noema*’yla (düşünülen şeyle) birlikte verildiğini söyler. Bu Husserl’de bilincin her türlü alanı için geçerlidir. Arzu düşüncesi arzu edilen nesnesiyle birlikte verilir.²²⁹ Ancak Levinas bunun başkası için geçerli olmadığını söyler. Başkası bilince verilirken onun düşüncesiyle nesnesi arasında bir paralellik yoktur. Başkasını arzulayan bilinçte bir anlam fazlalığı açığa çıkar. Yönelimselliğin çatlaması da budur. Yönelimsellik “ego ve başkası arasındaki eşitsizlik”tir. Bu ise nesneleştirici yönelimselliğin desteklediği idealizmin ötesine giden radikal bir harekettir.²³⁰ Ben, aşkınsal yönelimsellikte, ben’e verilen öteki ego karşısında çıkan fazlalığa direnir ve pasif hale geçer. Bu yönelimselliğin faal olanı edilgin hâle getiren bir tersine çevirme hareketidir.²³¹

²²⁵ Robert Bernasconi, “The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien”, *The Face of the Other and the Trace of the God*, (Ed. Jeffrey Bloechel), Fordham University Press, New York 2006, s. 69.

²²⁶ Emmanuel Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas*, s. 142.

²²⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s.27.

²²⁸ Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 99.

²²⁹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, s. 23.

²³⁰ A.g.e., s. 127.

²³¹ François Raffoul, *The Origins of Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, s. 31.

Her şeyin bilinçte; yönelimselliğin sınırı içerisinde kurulduğu bir yapı öteki için geçerli olamaz. Başkası, *noema-noesis* arasındaki bütün eşitlikleri bozar ve onu çatlatır. Başkasıyla yüz yüze gelmek, başkasının bilinemezliği ve aşkınlığı gibi durumlar bilincin yönelimsel yapısı içerisinde kavranabilecek şeyler değildir. Başkasının kavranmasında bir fazlalık hasıl olur zira sonsuz başlı başına başkası ve aşkın olandır. Bundan dolayı başkasını düşünmek bir nesneyi düşünmekle aynı şey olamaz. Nesnenin tecrübesinde bilincin girdiği süreç, başkası için geçerli değildir. Bu aşkınlığın mesafesi ne bilincin eylemine ne de bilinçte temsil edilen şeye eşit değildir. Aşkınlığın yönelimselliği kendine has bir yönelimselliktir.²³² Başkasına olan arzuda başkasını kabullenmekten ziyade ona karşı koyan, ona bir direnç gösteren bir yönelimsellik ortaya çıkar. Bu yönelimsellik “aşkınlığın yönelimselliği”dir ve Husserlci nesneleştirici yönelimselliğin karşısında yer alır. Nesneleştirici yönelimsellik, nesneyi bilinçte içselleştirerek onun başkalığını yok eder; zira bilincin faal kurucu durumda olması bunu gerektirir. Nesne artık dışarıda, orada duran değildir. İçselleşmiş, *noesis-noema* arasındaki upuygunluktan ötürü düşünülen düşünceye evrilmiş olur. Ancak sonsuzun bir tezahürü olarak başkası, aşkınlığın yönelimselliğini gerektirir. Bu yönelimsellik başkasında ona dair ne varsa onları korur. Başkasıyla ilişki ben’in bilincine indirgenemez olanla ilişkidir; oradan doğan fazlalıkla ilişkidir. Dolayısıyla başkasına kadar upuygunluğunu koruyan yönelimsellik, başkasına gelindiği zaman bir upuygunsuzluk durumunu ifade eder. Bu da yönelimselliğin başkasıyla beraber sınıra dayandığını, radikalleştiğini gösterir. Levinas için yönelimsellikte ortaya çıkan yönelim o yönelimin ötesine giden bir yönelinen var sayar; zira sonsuz fikri bunu gerektirir.²³³ Bütün bunlar sonsuz fikrinden ileri gelir zira sonsuz başkasının yüzü olarak verilir, orada açığa çıkar. “Sonsuz fikri sosyal ilişkidir.”²³⁴ diye yazar Levinas.

C.2. Başkasının Belirşi

C2.1. Öznenin Dünyayla İlişkisi ve Başkasıyla İlişkisi

Husserl’in saf teorik temele dayalı bilinç fenomenolojisinde dünyayla ilişki ve başkasıyla ilişki aynı şekilde ele alınmıştır. Başkası ben gibi bir ufka sahip olmasından ötürü bir nesneden farklıdır ancak yine de başkasının deneyimi normal bir deneyimdir ve bilincin yönelimselliğinde temsil edilebilir düzeydedir. Heidegger’de ise Dasein bu dünyada ve başkalarıyla ortaklığı varoluşsal olarak içinde taşır. Oysa Levinas’ta öznenin dünyayla

²³² Emmanuel Levinas, *Totality and infinity*, s. 49.

²³³ Edith Wyschogrod, s. 49.

²³⁴ Emmanuel Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas*, s. 143.

kurduğu ilişki ve başkasıyla kurduğu ilişki farklı şekilde gerçekleşir. Dünya, ego'ya yalnızlığından tam bir çıkış imkânı sunmazken bu çıkışın olabileceğine dair olan yolu hazırlar. “Ne var ki başkasıyla doğrudan bir ilişki içinde olmak, onu temalaştırarak aşına bir nesneyi nasıl ele alıyorsak onu da öyle ele almak veya ona bir bilgi iletmek değildir.”²³⁵ İnsanın kendisine özel olan varoluşunu başkalarına iletememesi ve başkalarıyla paylaşamaması durumu sosyalliğin ontolojiden ötede konumlandığını gösterir. Bu Levinas için dünyayla kurulan ilişkinin insanlarla kurulan ilişkiden farklı olduğuna işaretler. Dünya ile ilişki, onun nimetlerinden faydalanma ve gündelik hayat, insanın egolojik alanda kendi kendine kalmışlığını kesintiye uğratar. Ancak bu kesinti yalnızlık durumunu kandırmaktadır Levinas'a göre.²³⁶ Yani dünya, yalnızlıktan mutlak bir kurtuluş değil, o kurtuluşun kapısını aralayan olarak konumlanır. Mutlak kurtuluş, dünyayla ilişki değil, başkasıyla ilişki olarak gerçekleşecektir.

Gündelik hayat, her hangi bir başkalığın bulunmadığı, özneler arasında bir eşitlik var sayan, empati yoluyla birbirinin yerine geçilebilirliğin hakim olduğu bir hayat tarzı sunar. Bu anlamda gündelik hayat, başkasıyla ilişkiden tamamen farklıdır. Bilinemeyen, gizemli, her zaman kendini dayatmasıyla saklaması bir olan başkasıyla ilişki, muamma olanla ilişki olarak ortaya çıkarken dünyayla ilişki fenomenlerle olan ilişki olarak ortaya çıkar.²³⁷ Bu da dünyayla ilişkinin nihai anlamda kıramadığı ben'in kendi kendinin yalnızlığını başkasıyla ilişkinin kırabilmesini anlamlı hâle getirir. Hiçbir dünya nimetinin yapamadığını başkasıyla ilişki yapabilmiştir. Böylece ister istemez kendini başkasından sorumlu hâlde bulan ben, etik alana girmiş olur.

Başkasına doğru açılmışlık, ben'in ego merkezietini gölgede bırakır. Başkasının yüzüyle gerçekleşen bu gölgede bırakış, ben'in evde olmaklığında hissettiği rahatlığı alt üst eder ve onu daha talepkar bir varoluş moduna sürükler. Burada ben kendini başkasının emir ve istekleri tarafından kuşatılmış bulur ve ister istemez edilgin bir hâlde konumlanır. Başkasının dünyadan olmadığını gösteren bu durum, ışık altında beliren nesnelere inceleyen fenomenolojinin sınıra dayandığını gösterir.²³⁸ Bu anlamda Levinas'a göre fenomenoloji, başkasının resme girmesiyle birlikte ego'nun yalnızlık alanına ait bir yerde kalmış olur. Başkası ile ilişki, ışık altında olan dünya nesnelere inceleyen fenomenolojinin ötesinde

²³⁵ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 314.

²³⁶ A.g.e., s. 315.

²³⁷ Özkan Gözel, s. 113.

²³⁸ Benda Hofmeyr, “Editor’s Introduction: Passivity as Necessary Condition for Ethical Agency?”, *Radical Passivity*, s. 4.

konumlanır.²³⁹ Başkasının fenomenolojik olarak incelemesi Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde ele aldığı şekliyle olur ki bu da başkasının başkalığını aynı'ya indirger. Oysa başkası, dünyanın fenomenolojik tasviri içerisinde yer almaz. Çünkü başkası bir dünya meşgalesi, dünyevi bir nimet ve gündelik bir deneyim değildir. Başkası, yüzünde Tanrı'nın izini taşıdığından dolayı aşkınlığa ve dışsallığa doğru giden bir metafizik sunar.²⁴⁰ Fenomenolojik tasvirin yetemediği yüz, etik bir trans-fenomenolojiye doğru olan yolu hazırlamaktadır.

Levinas'ta dünyanın yönelimsel kurulumunda oluşan ve öteki insanları birer monad olarak sunan özneler-arası dünya algısı yoktur. Başkasının kurulumundan önce ben zaten başkasının yakınlığından etkilenmiş hâldedir. Başkası, ben'in algısına açık hâlde bekleyen dünyadan bu açıdan ayrılır; o, bu dünya nesnelere gibi ben'in içkinliğine ait değildir.²⁴¹ Fenomenolojik olarak içsellikten yani ben'den doğan anlam aslında egolojik alana ait bir anlamdır. Bu anlam başkası ile birlikte değişecektir. Çünkü başkası, dünyadaki fenomenler gibi sentezlenebilir veya temsil edilebilir değildir.²⁴²

Özne, egolojik alanda karşılaştığı, nerden geldiği bilinmez varlığı aştığında kendini kurmuş olur ama bu sefer kendini kendi maddiliği ve kendiliği içerisinde bulur. Varlığı aşmak, onu kendi kendisiyle burun buruna getirir ancak hala özgürleşmiş değildir. Öznenin, dünyadaki nesnelere kurduğu ilişki onu bu kendilik zincirlerinden kopararak özgürlük kapısını aralar. Nihai özgürlük başkasının yüzüyle olacaksa da, gündelik hayat nesnelere insanı oyalayarak kendi kendinden biraz olsun uzaklaşmasını sağlar. Dünyada olmak, dünyadaki mevcudiyet, insanın kendisiyle arasına bir mesafe koyar. Dünyada varoluşun ağırlığı, kendi kendisiyle yalnız hâlde bulunan öznenin bu maddesellikte karşılaşmasıyla hafiflemeye başlar. Bu hafifleme öznenin kendisiyle olan bağlarını koparması demektir. Bu şüphesiz ki dünyanın insanlara sunduğu nimetler sayesinde. Levinas burada dünyayı araç gereçler bütünü olarak gören Heidegger'i eleştirir. Dünyadaki nesnelere her ne kadar özneyi sınırlandırıyor olsalar da birer nimet olarak insanın var oluşuna göndermede bulunurlar.²⁴³ "Gündelik yaşam bir kendini unutuşu zaten içermektedir. "Yeryüzü nimetleri"nin ahlaki ilk ahlaktır. İlk feragattir bu, son değil; ne var ki onu geçmek gerekir."²⁴⁴ der Levinas. Nimetlerin

²³⁹ Özkan güzel, *a.g.e.*, s. 114.

²⁴⁰ Mitchell Purcell, *a.g.e.*, s. 106.

²⁴¹ Bettina Bergo, "Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty (Lectures of 1954)", *Radical Passivity*, s. 34.

²⁴² Özkan GÖZEL, *a.g.e.*, s. 101.

²⁴³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 86-87.

²⁴⁴ *A.g.e.*, s. 87.

yüzü, başkasının yüzünün sonsuzluğuna ve aşkınlığına ulaşamaz olsalar bile, ona giden yolda bir çeşit prova sayılırlar aslında; öznenin ancak kendine belli bir mesafe alabildiği bir prova.

Bütün bunlar düşünüldüğünde gündelik meşgaleler Levinas için önemlidir. Ben'in kendisiyle arasına mesafe koyan dünyevi hâller asla küçümsenecek ya da hor görülecek şeyler değildir. Heidegger'in gündelik hayatın otantik olmayan hâllerinden kurtulma düşüncesi de bu anlamda Levinas eleştirisine tâbidir. Gündelik hayat bir düşmüşlüğü değil, tersine bir aşmanın bir çıkışın ilk basamağı olarak belirir Levinas'ta.²⁴⁵ Zira nesnelere ilişkisiyle kendini unutan özne, tekrar kendine dönmek zorunda kalır. Egolojik alan kendi içinde böyle bir döngüye sahiptir. Kendini unutan özne, kendini tekrar tekrar hatırlamak durumundadır. Bu hatırlama başkasıyla karşılaşmaya dek sürecek olan bir hatırlamadır. Bu anlamda dünya ben'in kendisiyle özdeşleşmesinin de önüne geçer.²⁴⁶ Özneyi her alanda uyanık, teyakkuz halinde tutan bir düşünce hâkimdir Levinas'ta. Her ne kadar ego yalnızlık alanında kendi kendine kalmış halde olsa bile. Dünya Levinas'ta başkâlığın olmadığı yerdir aslında çünkü henüz başkası ile yüz yüze ilişki gerçekleşmemiştir. Zaten bu yüz yüzeliğin olmadığı mekândır dünya; dolaysız yüz yüze ilişkilerin değil, dolayimli ilişkilerin ortamıdır. Bu anlamda dünya, nihai bir kurtuluş anlamına gelmez hiçbir zaman. Dünyadaki sosyallik asla dolayimsız değildir; sosyallik, bir şeylerin etrafında bir araya gelen insanların onlar hakkında ve onlar üzerinde oluşturdukları ağlarla oluşur. Yani üçüncü bir terimin etrafında birleşen insanlar bir iletişim ağı oluştururlar. Bu yüz yüzelikten uzak bir bir-arada olma hâlidir.²⁴⁷ Dünyada nesnelere birlikte olan özne, karşısında duran şeylere yönelmiş hale gelince var olmak fiilinin yerini yönelmek fiili alır. Yani Levinas için öznenin dünyayla ilişkisini muhafaza eden şey yönelimsel yapıdır. Bu yapı bir yandan ilişkiyi muhafaza ederken, diğer yandan da bir çeşit mesafeyi gözetir. Levinas'ta yönelimler Husserl'deki gibi paranteze alınmış bir dünyada gerçekleşmez. Yönelimlerin aktif olmasını sağlayan şey Levinas'ta arzu ve keyif almaktır.²⁴⁸ Bu dünya nimetlerinden keyif almaktan, başkasına duyulan öngörülemez ve önüne geçilemez arzuya doğru bir gidiş, dünyayla ilişkiden başkasına geçişin bir ifadesidir.

C2.2. Keyif Almak'tan Arzuya

Arzu, Levinas'ta yönelimin kaynağı olarak tanımlanmıştı. İradeden bağımsızca gerçekleşen arzu, mutlak başkaya doğru olan hareketi temsil eder. Öteki insanlar sayesinde taleplerini

²⁴⁵ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 91-92.

²⁴⁶ *A.g.e.*, s. 94.

²⁴⁷ *A.g.e.*, s. 103.

²⁴⁸ Özkan Gözel, s. 95.

ben'de açığa çıkararak bir harekettir bu. Levinas için mutlak ve saf edilginlik, başkası ile yüz yüze olmaktan ileri gelen ve *a priori* olan bu irade öncesi hâldir.²⁴⁹ Arzu keyif almanın tersine tatminin ve tatminsizliğin ötesindedir. O, ancak başkasıyla ilişkide gerçekleşebilir. Başkasına duyulan arzu, her türlü tatmin edilebilir ve edilemez hazzın ötesindedir. Başkasına yönelen bu arzu sayesinde insan kendi yalnızlığından kurtulur.²⁵⁰

Keyif alma öznenin dünyayla olan ilişkisini ifade eder. Bu anlamda keyif alma da egolojik alanın içerisinde. Keyif almada dünya, araç gereçler bütünü olmaktan ziyade özneyi besleyen şey olarak açığa çıkar. Bu beslenme keyif almanın özüne uygun olarak başka'yı aynı'ya dönüştüren bir beslenmedir. Başka olarak fark edilen nimet, keyif almayla birlikte ben'deki bir nimete dönüşür; ben, o nimeti içselleştirir. Keyif alma belli bir amaca hizmet etmez; hayattan keyif almak, hayattan keyif almak içindir; başka bir şey için değil. Bundan dolayı keyif alma yine kendine döner; o, öznenin tüm bencilliğini gözler önüne seren, başkanın henüz olmadığı alanı ifade eder.²⁵¹ Keyif alma, sürekli alev alma ve söndürme işlemi arasında gidip gelen bir döngüyü anlatır. Keyif almada özne, kendi potansiyellerini dönüp dönüp tekrar hatırlar. Susuzluğunu gideren özne, bir yandan susuzluğunu unuttukça bir yandan da tekrar susayabileceğini hatırlar.²⁵² Keyif alma nesnenin hem emilip özümsemesini hem de ona karşı bir mesafeyi ifade eder. Hipostaz alanında yalnız olan özne, kendine dönerken, keyif almayla birlikte bu dünya nimetlerine yönelir. Keyif alma bu anlamda bir ışıktır. İlk defa öznenin kendisi dışındaki bir şeyleri; dünyayı ve nimetlerini aydınlatan bir ışık. Nihai bir aydınlık sunmaz keyif almanın ışığı ama yine de özneye kendinin arasında bir mesafe açabilecek kadar aydınlatır.²⁵³

Ancak keyif alma yine de nesneleştirici yönelimselliğin ön gördüğü upuygunluğu kıran bir yerde durur. Keyif alma daima bir fazlalık taşır. Mesela yeme eylemi ne kimyevi bir şeye indirgenebilir ne de yeme bilincini oluşturan duylara indirgenebilir. Yeme eyleminde temsil edilen her tür gerçeklik ben'in, ben-olmayanla kurduğu ilişki bakımından bir fazlalık içerir. Yine de bir ihtiyacın giderilmesi olarak beslenme, bu fazlalığa rağmen başkalarını kaybetmeye mahkûmdur. Çünkü ihtiyacın tatmin edilmesi başka'nın ben'de dönüşümünü gerektirir.²⁵⁴ Keyif alma'da özne henüz egolojik alanda olması sebebiyle kendinden başkalar ile birlikte yaşamaktadır. Başkası için yaşamak söz konusu değildir; özne kendi için yaşar. Bu

²⁴⁹ Benda Hofmeyr, "Editor's Introduction: Passivity as Necessary Condition for Ethical Agency?", *Radical Passivity*, s. 4.

²⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 179.

²⁵¹ *A.g.e.*, s. 111-112.

²⁵² *A.g.e.*, s. 113.

²⁵³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 87.

²⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 129.

bencillik arasında keyif alma; yani dünya nimetleriyle hemhâl olma, kişiyle kendi arasına koyduğu mesafeyle onu varlığın üstüne çıkarır. Başkası ile ilişkinin şartı olan ayrılık; yani ego'nun öncelikli olarak kendi için olma durumu, keyif alma sayesinde kapısını aralar ve başka için olmaya giden yolu hazırlar. Başkası için olmak ancak ego'nun kendinden kopmasıyla anlamlı hâle gelmektedir. Bu kopuş da kendi için olan bir ego'yu var sayar zaten.²⁵⁵ Keyif almayla birlikte mutluluğunu sağlayan özne, kendi kendine yetebildiğinin farkına varır. Bu yeterlilik özneyi başkasıyla olan ilişkisine hazırlayan bir yeterliliktir. Kendi kendine yettiğini bilen özne, başkasıyla yüz yüze ilişkisinin bir ihtiyaçtan ileri gelmediğini, zaten her türlü ihtiyacın giderilmiş olduğu anda fazladan bir şeyi arzu ettiğini de anlar.²⁵⁶

Arzu, tamamen tatmin ve mutlu olmuş, keyif almanın egoizminde olan bir ben'in arzusudur. İlk aşama olan keyif almaya varlığın kapısını aralayan özne, ikinci aşama olan arzuyla birlikte varlığı biraz daha aşar. Elbette ki ikinci aşamanın yaşanabilmesi için ilk aşama şarttır. İlk aşamada maddi ihtiyaçlarını tanıyan ben, ikinci aşamada onları manevi ihtiyaçlarından ayırt edebilecek hâle gelir. Bu ayrımı yapan ben artık, kendinde az olmayana yönelebilecektir; bu da arzuyla mümkündür. İhtiyaç, tatmin edilebilir, yeri doldurulabilir bir keyif almadır; buna karşın arzu herhangi bir tatminlikten uzak, ben'in önüne açılan meçhul bir gelecektir. Ama aynı zamanda bir o kadar da tatmin edilmişliğe ihtiyaç duyar arzu. Tatmin edilmişlik de ancak ihtiyacın ortaya çıkıp onun giderilmesiyle mümkün olur. Varlığın arzu ile birlikte aşılmasından önce ego'nun ihtiyaca ihtiyacı vardır. İhtiyaç, özneye dünyanın başkılığını aşma imkânı verir; çünkü ihtiyaç, beni başka'ya bağımlı olarak değil, aynı'ya bağımlı olarak kurar. İhtiyaçlar ben'in iktidarı altındadır ve kendine sunulan nimetler sayesinde ihtiyacını gideren ben, dünyadan bağlarını koparmış olur. "Aynı'nın ilk hareketi" olan ihtiyaç sayesinde bu.²⁵⁷ Arzu upuygunsuz bir yönelimsellik olarak açığa çıktığından ötürü, hiçbir zaman tatmin edilemeyecek yönelimleri içerir. Arzu, keyif alma hallerine arada bir benzerlik gösterir. Bu benzerlikler arzunun temelini, açlık susuzluk gibi ihtiyaçların giderilmesi olarak belirlenmesine yol açar. Halbuki arzu, arzunun git gide daha da derinleştirilmesini gerektirir. O, giderilebilecek her hangi bir duyguya indirgenemez olandır. Arzu, her şeyi tamam olan ve herhangi bir eksikliği kalmamış olan varlıktaki bir eksiklik.²⁵⁸ Arzunun ihtiyaçtan ayrı tutulması ve ihtiyaçtan daha ötede bir yere konması ihtiyacın önemsiz olduğunu göstermez. Aksine kendi ihtiyaçlarını tatmin etmiş olan ben için, başkasının

²⁵⁵ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 306-307.

²⁵⁶ *A.g.e.*, s. 168.

²⁵⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 116-117.

²⁵⁸ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas*, s. 146.

ihtiyaçları daha önemli olacaktır. Ben, kendi ihtiyaçlarından sıyrılıp başkasının ihtiyaçlarını önemseyecektir.²⁵⁹

Levinas'ta egolojik alandaki ayrı (*separated*) ben, içsellik ve keyif almanın alanındayken; başkasıyla yüz yüze gelmiş ben, dışsallık ve arzunun alanındadır. Bunlar kendi içlerinde paralellik gösterirken aynı zamanda egolojik alan, başkası için; içsellik, dışsallık için ve keyif alma da arzu için gereklidir.²⁶⁰ Başkasına olan arzu, sosyalliğin kaynağı olarak ancak eksikliği olmayan, tatmin edilecek her türlü ihtiyacın ötesinde olan öznedeye ortaya çıkabilir. Levinas'a göre "Sonsuz fikri arzudur."²⁶¹ Çünkü "Arzu, sonsuzun sonsuzluğunu 'ölçer'."²⁶² Mutlak başka olan başkasına duyulan arzu, ihtiyaç gibi mutlulukta sönüp gidecek bir şey değildir. Onun fazlalığı başkasının yüzüne, dolayısıyla da sonsuzluğa doğru bir yükseliştir. Bu anlamda arzunun sonsuz olması, onun bir son olarak görülmesinin önüne geçecektir. Muamma olarak ben'e verilen başkası sonsuza gidilen yolda bir feda gerektirir. Bu, ben'in kendisini sonsuza yaklaşırken unutup feda etmesidir. Tıpkı dünya nimetleriyle karşılaştığında kendisiyle arasına belli bir mesafe koyan ben, arzunun sonsuzluğunda açılan başkasının yüzü karşısında nihai bir kurban etmeyi gerçekleştirir. Zaten ancak kendini unutmanın ve kurban etmenin ölçüsünde ben Sonsuz'a yaklaşır.²⁶³

C2.3. Başkasının Yüzü ve Sonsuzluk

Sonsuz ile ilişki kendini açık etmediği halde anlamlı olan bir ilişkidir. Başkasının yüzüyle bir kez daha aşılabilir varlığın ötesinde bir anlamdır bu. Sonsuz başkasına yaklaşma ve ona komşuluktur. Sonsuz kendini şimdiye sunamadığından yönelimselliğin yapısına uygun değildir. Yüz, sonsuzun yolu olarak ben'i kesintiye uğratar ve ben kendini cömertçe feda etmeye başlar. Sonsuz, sonsuz olduğundan dolayı sonlu bir şeylerin sınırları içerisine hapsedilemez, arzulanabilir olanın maddeselliğine indirgenemez. Yönelimsel yapıya uyumsuz olan sonsuz, bir başkalıktır; mutlak olan sonsuz, temsil edilebilir, temalaştırılabilir, zamansal olarak bir şeylerle çağdaş olabilen her şeyin karşısında konumlanır. Başkasının yüzüyle birlikte senkronik uyumun yitirilmesi ve varlığın aşılması Sonsuz fikrinin özüdür. O, ışığın altında kendini açan bir şey değil de başkasının direnen yüzünde bir bilinmez olarak anlam ifade eden şeydir.²⁶⁴ Bu anlamda sonsuz, insana bilinmeyeni haykırır. Gündelik deneyimden, bilmekten ve bilinmekten uzak, fikir olarak insanın içine konulmuş bir şeydir. Dışarıda olan

²⁵⁹ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, Çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 103.

²⁶⁰ Samuel Moyn, *a.g.e.*, s. 241.

²⁶¹ Emmanuel Levinas, "Meaning and Sense", *Basic Philosophical Writings*, s. 55 (Çeviri benim).

²⁶² Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas*, s. 145.

²⁶³ Emmanuel Levinas, "Muamma ve Fenomen", *Levinas*, s. 225.

²⁶⁴ *A.g.e.*, s. 224-226.

ve başka olanla ilişki olarak sonsuz, herhangi bir dışsallığın içselleştirilme ve aynılaştırılma çabasına karşı durur. O yepyeni bir deneyimin kendisidir aslında.²⁶⁵

Levinas sonsuzluk fikriyle aynı'nın iktidarı altındaki nesneyi kurtarmayı hedefler. Nesne, ben'in elinin altında, sorgusuz sualsiz onun kullanımına açık bir mülkiyet hâindedir. Oysa sonsuz fikri bütün içselleştirmelerin ve temsilin karşısında ben'in tüm hâkimiyet alanlarına karşı savaşı. Ben'in bütün gücüne karşı olan bu savaşın en büyük silahı "Öldürmeyeceksin" emridir. Bu etik ilişkinin, sorumluluğun ve sosyal ilişkinin başladığı yerdir. Ben'in bütün güç ilişkilerine maruz kalan başkası, ben'e karşı direnmeye başlar. Bu direniş onun zayıflığından ve savunmasızlığından gelir; o yüzüyle kendini ben'e sunar. Böylece ben kendi kendine çakılmışlığından kurtulmuş olur; tüm yaşantılarında yine kendine dönen benin, kendine dair tüm endişeleri son bulmuş olur. Dışarıdan biri, dışsallığını yitirmemiş biri bakışlarını ben'e çevirerek onu kendi ben'inden etmiş olur. Ben artık bir şeylerin üzerinde söz sahibi değildir. O, başkasıyla bir ilişki kurmuştur. İşte bu ilişki, sonsuz fikrini açar. Aynı'nın emperyalizmine direnen bu şey yüzdür. Şöyle yazar Levinas: "Böylece biz, Ben'e kendini doğrudan ve aynı zamanda dışsal olarak sunabilen şeyin epifanisine yüz diyoruz."²⁶⁶ Yüzün bu denli önemli olması, onun herhangi bir hayvan suratından farklı olmasının sebebi başkasının Tanrı'ya Ben'den daha yakın olmasıdır. Başkasının yüzü ideal olandan doğru gelir. Bu anlamda başkası, ben'e göre daha ayrıcalıklıdır. Bu ayrıcalığı kabul etmek ahlakın ilk verisi sayılır.²⁶⁷ Fenomenolojik anlamı sınıra getiren yüz böylece etiğin ilk felsefe olarak oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Başkası ben'e yüzüyle verilir. Başkası, giderilen her türlü ihtiyacın ötesinde, sahip olunan arzunun gittikçe arttığı mekândır. Ben, başkasına duyduğu arzuyu bir türlü gideremediğinden neye uğradığını şaşırır. Dünya nimetleri sayesinde doymuşluğun ne demek olduğunu zaten bilen ben, başkasının yüzüyle karşı karşıya geldiğinde bütün doymuşlukları bir anda anlamsız hale gelir. Başkası için olmak, arzuyla beraber gelen ve hiç gitmeyecek olan eksikliğin ve boşluğun varlığına tahammül etmek demektir zaten. Bu anlamda arzu, başkasının başkalığını daima muhafaza eder, onun başkalığını önemser. Doyuma ulaşamayacak olmak pahasına bunu yapar.²⁶⁸ Yüz, Levinas'ta mutlak olarak başka olanın tezahürüdür yani, başkalığın mutlak halidir. Bir epifani, bir belirme, bir tezahürdür yüz. Mutlak başkanın zayıflığıyla belirdiği, seslendiği yerdir. Başka, ben'i yüzün yüksekliğiyle ve

²⁶⁵ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas*, s. 142.

²⁶⁶ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas*, s. 143.

²⁶⁷ *A.g.m.*, s. 144.

²⁶⁸ *A.g.m.*, s. 145.

alçak gönüllülüğüyle birlikte sorguya çeker. Başkasının yüzüdür bu, cevap vermeye zorlayan bir uyarıdır.

Ben başkasının yüzüne kayıtsız kalamaz, ona cevap vermekle sorumludur. Başkasının yüzü ben'i birden bire sorumlulukla donatır. Ben, bu sorumluluktan kaçamadığından ben olur. Levinas için bu bir varlık artışıdır. Sorumlulukla birlikte ben, varlığın ötesinde konumlanır. Başkasının yüzü karşısında kalan ben'in yerine artık hiç kimse cevap veremeyecektir. Ben'in bu biricikliği onu başkasına bağımlı hale getirir.²⁶⁹ Başkasının yüzüyle açılan sonsuz fikri yönelimselliğin hedefe doğru gidişini kırmaktadır. Varlık temalaştırılabilir ve yönelimsellik de bu temalaştırmanın içerisinde; onun sınırları dışına çıkamaz. Düşüncede düşünülenin fazlasını düşünemez yönelimsellik; ne bir eksiklik ne bir fazlalık vardır düşünce ile düşünülen şey arasında. Sonsuz fikri ise bunu kırar. O düşünülenin fazlasıdır zaten, o bir fazlalıktır. Düşünülen şeyin, düşünceden her zaman fazla olduğu fikrini muhafaza ederek düşünmektir Sonsuz fikri.²⁷⁰ Sonsuz, tam bir doymuşluk vaat eden ışığın ve bilinebilirliğin alanı olan yönelimselliğin ezici üstünlüğünü alt üst eder. Ben'in sonsuzla ilişkisi durmanın imkânsızlığı demektir. O hep arzulanan şeyin ötesine doğru bir harekettir. Sorumluluktan kaçamama halidir.²⁷¹ Bu anlamda o, nesnesinin başkalığını muhafaza ederek onun ulaşılmazlığını kabul ederek ona ulaşma çabasıdır. Sonsuz fikrini sonsuz fikri yapan şey, upuygun bir yönelmeden uzak olmasıdır Levinas için. O, algıladığı şeyin aslında algılanamaz olduğunun farkındadır. Aynı şekilde düşündüğü şeyin fazlalığını kabul etmiş durumdadır. Sonsuz fikriyle birlikte kendini sorumlulukla kuşanmış bulan ben, artık huzur ya da endişe içinde kendi içselliğine dönemeyecek haldedir; kendi hâkimiyetini kaybeden ben'in yaslanacak yeri kalmamıştır.²⁷² “Ve yüzün etik ifşası, sorumluluğa teşvik eden bir buyruk olduğu içindir ki, o meşhur örtüsünü açmadan ayırt edilir.”²⁷³ diye yazar Levinas.

Yüz her hangi bir içerilmeyi kabul etmez; o, ben'in her seferinde başkalıklarını örttüğü görsel veya dokunsal şeylerin içeriği hâline getirilemez. Çünkü o, az olandaki fazlalığı içerendir. Az olandaki fazlalık; yani sonsuz, yüz ile ilişkinin bir tavrı olarak üretilir. Yüz ile ilişkiyle açılan sonsuz fikri, aynı'ya nazaran başka olanın dışsallığını sürdürmesine izin verir. Varlığın dışsallığı da ancak yüzün epifanisinde ortaya çıkar. Mutlak başka olarak başkasının yüzü, ben'in özgürlüğünü sınırlamak yerine onu baştan aşağı sorumlu olmaya çağırır. Bu, ben'in özgürlüğünü bulup çıkararak ve onu meşrulaştıran şeydir. Yüz olarak sunulan başkayla

²⁶⁹ Emmanuel Levinas, “Transcendence and Height”, *Basic Philosophical Writings*, s. 17.

²⁷⁰ *A.g.m.*, s. 19.

²⁷¹ Emmanuel Levinas, “Meaning and Sense”, *Basic Philosophical Writings*, s. 55.

²⁷² Emmanuel Levinas, “Transcendence and Height”, *Basic Philosophical Writings*, s. 20.

²⁷³ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 127.

ilişki bir tedavi niteliğindedir.²⁷⁴ Yüz, bir görünüm olarak değil, bir oluş tarzı olarak ben'e karşı koyar. Bu karşı koyuş ben'in özgürlüğünün öncesinde olan bir karşı koyuştur. Yüz ben'e yöneldiği surette ona karşı koyar. Bu karşı koyuşta ben'in hiçbir müdahalesini kabul etmez.²⁷⁵ Sorumluluğa çağırın yüz bir fenomen olarak incelenip bütün anlamları açığa çıkarılabilir mi? Yüzün trans-fenomenolojisinin imkânını ileride de ele alınacağı üzere Levinas ayrıntılı şekilde ortaya koyacaktır. Ancak burada söylenmelidir ki etik boyuta taşınacak olan fenomenoloji bunu kendisine direnen yüz sayesinde yapar. Yüzün nihai anlamını gizleyecek şekilde kendini sunması ve etik ilişkiyi dayatması sonsuzluk fikriyle somutlaşmaktadır.

Levinas, her türlü sonlu düşünceye ve düşüncenin sonluluğuna öncel olan sonsuzluk fikriyle Kartezyen düşüncenin sonsuz fikrine geri dönmektedir. Sonsuz fikri, içeriğiyle sonlu olanı aşır gider; sonlu olana nazaran dışsallığını korur ve ayrı ben'e bütün imkânlarını sunar. Descartes'ın Cogito-Tanrı yani sonlu-sonsuz fikrine geri dönen bir düşüncedir bu. Cogito'nun kesinliğinden yola çıkan Descartes, Tanrı'nın varlığını kanıtlamış olur ama aynı zamanda bu Tanrı, sonsuz olarak Cogito'nun temelindedir. Sonludan yola çıkış, sonsuza bir gidiştir; bu sonsuz da sonluya temel olmuştur.²⁷⁶ Bilin varlıkla bilinen varlığı birbirinden ayıran, Descartes'ın ben ve Tanrı arasında yaptığı, onları iki farklı an olarak sunan şey, ayrılık fikrini karakterize eder. Ben ve Tanrı arasındaki mesafe sonlu ve sonsuz arasındaki mesafe kadar önemlidir. Levinas'a göre bu düşünce aynı ve başka'yı bir bütünde bir araya getiren fikre karşı durur. Sonsuz fikri Descartes'ta tamamen ayrılık fikrine zemin hazırlayacak şekilde sunulmuştur. Sonlu varlıkların sonsuz fikrine sahip olmaları ayrık varoluşu kanıtlar niteliktedir. Sonsuzu düşünmek bir yabancıyı ve aşkın olanı düşünmek demektir. Aşkın olan sonsuzu düşünmek, tamamen dışarıda olan ve dıştan gelen bir şeyi düşünmek demektir. Bu da mutlak olarak başka'dır.²⁷⁷

Dünya nimetleriyle karşılaşan öznenin keyif alma yolculuğu başkasının yüzüyle birlikte arzuda kendini tamamlarken, mutlak başka olarak sonsuz yine başkasının yüzüyle birlikte etik ilişkiyi meydana getirir. Başkasının yüzünü buyur etmek, Sonsuza olan bitmek bilmeyen bir arzu olduğundan bu ilişki, bilinmeyenle, görünmeyenle olan ilişkidir. Hiçbir şekilde temsile indirgenemez ve hiçbir koşulda tematize edilemez olandır. Temsile indirgenemez olan etik ilişki ya da başkasının yüzü fenomenolojinin dönüşümünü nasıl

²⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 196.

²⁷⁵ Emmanuel Levinas, "Özgürlük ve Buyruk", *Levinas*, s. 289.

²⁷⁶ Özkan Gözel, s. 161.

²⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 48-49.

sağlayacaktır? Bu sorunun cevabı Levinas'ta yüz ve sonsuzluk kavramlarının daha ayrıntılı incelenmesini gerektirmektedir.

C3. Görünmeyenin Fenomenolojisi ve Etik

C3.1. Başkasının Aşkını ve Bilinemezliği

Sonsuz fikrinin açıldığı yer olarak başkasının yüzü aşkıdır. Temsilin ötesinde upuygunsuz bir yer işgal eden yüzün bilinemezliği, Levinas düşüncesinin özünü yansıttığı en önemli noktalardan biridir. Bu bilinemezlik, ışığın altına getirilip bakılamayacak, incelenemeyecek bir “nesne” koyar ortaya; bütün fenomenlerin ötesinde bir nesnedir bu, “nesne” olarak çağırılmayacak bir nesnedir. Bu durum Levinas düşüncesinin fenomenolojik gelenekten kopuşunun bir göstergesi olarak ortaya çıkar. Belli belirsiz bir siluet hâline gelen yüz, böylece hem “nesne” olarak nesnelığı yeniden düşündürürken hem de öznenin onun üzerindeki faallığını kesintiye uğratacaktır. Özne yüzün karşısında ancak ve ancak edilgin olarak bulunabilir. Yüz, ben'in dünyada karşılaştığı her türlü nesneden farklı olarak bakar. Ben, sahip olduğu nimetlerden keyif alırken, yüzle karşılaşması tatmin edilemeyen bir arzu olarak açığa çıkar. Yüz, ben'in fazlalığı olarak onda belirir, dışsallığı da buradan gelir. Dünyadaki herhangi bir nesneden bundan dolayı farklıdır.

Levinas yüzün trans-fenomenolojisinin yapılabileceği yapılamayacağı konusunda tereddüttedir. Özellikle Husserl fenomenolojisi, ışığın altında görünenleri; Heidegger'in deyimiyle ontik olanları, incelediğinden dolayı yüz bu alanın dışında kalır. Yüz'e dönen bir bakıştan bile söz etmekten kaçınan Levinas, bakışın gündelik hayat deneyimleriyle sınırlı olduğunu söyler. Bakış, bilgi ve algıdır. Bu durumda yüze bakılabiliyorsa eğer bu, yüzün temsile indirgenebilirliği anlamına gelir. Oysa yüz, diğer nesnelere arasında bir nesne değildir. Yüzü görsel olarak betimlemek onu algının egemenliğinde kavramak demektir. Ancak yüz, özü gereği algıyı aşar. Yüze ulaşma etik'tir Levinas'ta.²⁷⁸ Yüzün trans-fenomenolojisiyse eğer yaptığı, o zaman o, muamma olanın, görünmeyenin, bilinmeyenin fenomenolojisini yapmış olur. Bu anlamda fenomenolojinin sınırındadır Levinas; hatta bir adım ötesindedir. Böylece Husserl'in bilinç fenomenolojisinden, bilinçten çok da bahsedilemeyecek olan etik trans-fenomenolojisine doğru geçilmiş olur.

Bernasconi'ye göre başkasının yüzünü, yabancı, yetim ve yoksul olarak tanımlayan Levinas bu kavramları gündelik hayat anlamlarından koparır ve onları teknik anlamda

²⁷⁸ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 326.

kullanır. Kültürel anlamların ötesinde anlaşılması gereken bu terimler aynı zamanda fenomenolojik anlamı da aşarlar. Onlar fenomeni aşan enigmatik anlamlar içerirler.²⁷⁹ Fenomenalliğin ötesinde beliren yüz tanımlamaları başkasının kendini ben'e sunmasıdır; bu anlamda etik ilişki fenomenolojinin ötesindedir. Yüzle birlikte fenomene dair ne varsa askıya alınır. Başkalık Levinas'ta her türlü nesneleştirici yönelimsellikten ve tematize edilmekten uzak olması sebebiyle metafiziksel alanda incelenir. Başkalık bilincin bir nesnesi olamayacağı gibi başkasının yüzü de her türlü bilinme eylemine direnir. İçkinliğin kırıldığı, temsilin aşıldığı başkalık, yepyeni bir düzenle gelir. Bu düzen aşkınlıktır ve ontolojinin varlık algısını da aşandır. Bu anlamda başkalık bu dünyadan olmayan olarak ortaya çıkar; dolayısıyla yüz de böyledir. Dünyadan, dünyevi olandan uzak, herhangi bir tarihi bağlam içerisine oturtulamayan ve bütün somutluktan arınmış olandır. Yüzün anlamı soyutluğunda, fenomenolojik anlamı aşmasında yatar. Varlığın aşılmasını da aşar yüz; ontolojiden kopar. Metafiziksel olarak incelenir; yani trans-fenomenaldir diye vurgular Özkan Gözel: Anlamın anlamlılığı fenomenolojinin yüz ile birliktir kesintiye uğramasında açığa çıkar.²⁸⁰

Yüzle karşılaşma en ideal şekliyle, onun bilinmezliğiyle karşılaşmakla olur. “Başkısıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir!”²⁸¹ der Levinas. Yüzün trans-fenomenolojisi, her türlü fiziksel, sosyal, politik ve hukuki betimlemeyi aştığından ötürü o, fenomenolojinin ötesindedir. Beklenmeyen bir sorumlulukla beni donatan komşunun yüzü bütün temsillerin ötesinde fenomenliğin kesintiye uğramasıdır. Komşuya olan zorunluluk ben'e önceldir; fenomenal olmayanın tezahürüdür.²⁸² Başka olarak komşu, kendisini haber veren hiçbir öncüye sahip değildir; zira o zaten tezahür etmeyendir. *A priori* olanın bile öncesindedir komşuya olan ilgi; o, kendini görünür kılmadan kendi tekilliğini ve biricikliğini sunar.²⁸³ Başkasının teknik tanımlamalarıyla birlikte yüz bütün akrabalık ilişkilerini de önceler. Herhangi bir bağlamda akraba sayılan biri, etik anlamda başkalığını koruyacaktır. Yani ben'in akrabası aynı zamanda ona yabancı olan olabilir. Akrabalık başkalığa engel değildir ancak bu başkalık metafiziksel anlamda, fenomenal olanın ötesinde bir başkalıktır. O, biyolojik olanı da aşar. Yüzün trans-fenomenal anlamı etik ilişkiye giden yoldur.²⁸⁴ Yüzün trans-fenomenolojisinde yüzün çıplaklığı önemli bir yer tutar. Yüzün mutlak bir çıplaklıkla ben'e veriliyor olması yüzün mahrumiyet alanı olduğunun bir ifadesidir. Bir

²⁷⁹ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s.104-105.

²⁸⁰ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 328-329.

²⁸¹ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 326.

²⁸² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 88-89.

²⁸³ *A.g.e.*, s. 86.

²⁸⁴ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 330-331.

yokluğu, bir açlığı fark etmektir başkasının yüzü. Yüzün çıplaklığı gündelik deneyimin bakışı altında sunulmaz ben'e. O dıştan gelen bir ışık altında ben'in deneyimine ve algısına verilir. Dolayısıyla yüzün çıplaklığıyla veriliyor olması da onun aşkına engel değildir; o, her koşulda bu dünyadaki yokluğuyla yine bu dünyaya verilir. Zaten ben'in dünyadaki varoluşu bu yoksullukla bir ilişkidir.²⁸⁵

Levinas "*The Trace of the Other*" adlı makalesinde yüzün fenomenliği aşan yapısıyla ilgili düşüncelerini dile getirir. Kendini yüzde gösteren başkası böylece kendi özünde yer etmiş bütün plastik anlamları aşar. O, camın önünde beliren bir silüet gibidir. Onun mevcudiyeti kendini vermesiyle almasının, sunmasıyla gizlemesinin bir olması anlamına gelir. Onun tezahürü, bu tezahürün tutulup kalmasının üzerindeki bir fazlalıktır. Görünümün ötesindeki bu beliriş Levinas için bir ifadedir; bir konuşmadır. Yüz görünenlerin ötesinde tezahür ettiğinde kendi diliyle, kendi söylemleriyle konuşur. Başkasının yüzü konuşmayı, görünmenin öncesine alır. Yüz her şeyden önce konuşandır. Bu anlamda o, dünyanın bütün somutluğu karşısında soyut ve çıplak olarak kalandır. Yüzün çıplaklığı, kültürel olan her şeyden sıyrılıp kendi kendiliğinde veriliyor olmasındadır. Bundan dolayı zaten o, bu dünyadan sayılmaz. Öte yandan Levinas aslında başkasının belirli bir kültürün ve sosyal hayatın içinden anlaşıldığını kabul eder. Bir metnin nasıl bir bağlamı varsa başkası da aynı şekilde belli bir tarihin ve dünyanın içerisinden anlaşılır. Başkasını anlama çabası bu anlamda bütünlüklü bir hermenötiktir aynı zamanda. Başkasının bütün mümkün anlamları belli bir kültür bütünlüğünün içinden verilmeye başlanır. Ancak bütün bu bütünlüklü ve dünyevi anlamların ötesinde olan başkası, belirlenmiş tek bir bağlamdan ibaret değildir. O, bu bütünlük taşıyan anlamların parçalanmasıdır. Fenomenolojinin ışığı altında açılan çeşitli dünya ufukları ve başkasının dünyevi anlamı bu dünyadan olmayan, soyut bir mevcudiyetle sarsılır ve bozulur. Donuk ve dilsiz olan fenomenin aksine, yüzün belirişi hayat dolu bir konuşmayı başlatır; aynı'daki tüm farklı anlamları gün ışığına çıkartır. İçkinliğe saplanıp kalmış her türlü donuk anlamı bozar yüzün konuşması.²⁸⁶

Yüz her türlü kavranabilir şeyden farklıdır; o, görüşün bir takım fiziksel verilerine indirgenemez. Görünür dünyanın rahatlığının aksine, yüz varlığın bir travması olarak belirir; anlatılamaz bir travmadır bu. Çünkü yüz varlığın ötesinden ve öncesinden seslenir. Görünürlüğün, her şeyin el altında olmasının verdiği huzur yerine yüz dışarıdan konuşan

²⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 75.

²⁸⁶ Emmanuel Levinas, "The Trace of the Other", s. 351-352.

olarak rahatları bozandır.²⁸⁷ “Dünyada nerede olduğumuzun farkına varmanın bir yolu olarak” fenomenoloji yüzle birlikte ben’in aslında nerede olmadığını gözler önüne serer. Yüzün trans-fenomenolojisiyle birlikte artık ışığın altında her şey karmakarışıktır.

Tezahürün yasalarını inceleyen fenomenoloji bu anlamda Levinas’ın düşüncesinin büsbütün yöntemi olamaz. Tezahür edenlerin dışında ve ötesinde beliren yüz kavramının betimlenmesi, anlamının araştırılması, ve sonunda anlamının aslında ulaşılamaz olduğunun anlaşılması ben’i de tamamen devre dışı bırakan bir düşünceyi getirir. Fenomenolojinin geldiği bu sınırdan özne artık edilgin olmanın son noktasındadır.

C3.2. Etkin Öznenin Edilgin Özneye

Levinas’ta merkeziliğini kaybeden öznenin bilincinin öteki yüz tarafından sorgulanması bilinci tamamen edilgin hale getirmektedir. Yüzün kendisini ben’e dayatması, onun bütün düşünce ve varlığını sorgulatması, ona kendisini unutturması; bunların hepsi bilinci, merkezi konumdan çeker alır. Artık onun başka karşısında bir önceliği yoktur. Başka, böylece Aynı’nın iktidarından kurtulmuş olur. Karşısında kendine has bir dille konuşmaya başlayan birine karşı koyamamak ben’in bütün etkinliğini alt üst eder. Bilincin, kendisini sorguya çeken başka karşısında artık eli kolu bağlıdır.²⁸⁸ Levinas’ta fenomenolojinin uçlara ulaşması da tam bu edilginlik meselesi etrafında şekillenir. Fenomenoloji ve etik arasındaki ilişkiyi güçlendirecek olan edilginlik, Husserl fenomenolojisinin bilinç merkezli düşüncesinden tam bir kopuşa sebebiyet verecektir.

Ben’in bu denli hassas olması, her türlü yaralanma ihtimaline açık olması Levinas’ta duyarlılık (*sensibility*) kavramıyla ele alınır. *Bütünlük ve Sonsuz*’da duyarlılık aslında keyif almanın bir yolu olarak ortaya konur. Duyarlılık, öznenin keyif alınan nesneyle kurduğu ilişkiyi temsilen dışına taşıyan şeydir aslında. Varlıktan Başka Türlü’de ise bu anlam yerini başkasıyla kurulan ilişkiye bırakır. Keyif almadaki nesneye karşı duyarlılık, böylece başkasının yüzüne karşı duyarlılık anlamına dönüşmüş olur. Zaten başkasına karşı hassas ve duyarlı olma öncesinde keyif almanın duyarlılığını gerektirir. Ben, ikincisini tecrübe etmeden birincisine atlayamaz. Duyarlılık her iki anlamında da egolojik alandan bir çıkış imkanı sunar; bunlardan nihai olanı başkasına karşı olan duyarlılıktır. Keyif almada bu dünya nimetleriyle karnını doyuran özne, başkasıyla karşılaştığında artık kendini bırakıp onun karnını doyurmaya

²⁸⁷ Cathryn Vasseleu, *a.g.e.*, s. 149.

²⁸⁸ Emmanuel Levinas, “Başkanın izi”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 138-139.

başlar. Bu anlamda duyarlılık, başkası için hassas olmaktır.²⁸⁹ Özne'nin her şeye maruz kalmasına denk gelen duyarlılık, özne'nin özneliğini de belirler. Öznenin kendisiyle özdeşliğinin kırılmasıdır duyarlılık çünkü özne yaralanabilir olandır; hassas olandır. Dışarıya karşı açıkta durandır. Duyarlılık bu anlamda “her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginlik” sunar. Çünkü o, her türlü bencilliğin alanından çıkıştır. Ben'in benliğiyle ilgili her türlü şey sorguya çekilir; duyarlılıkla birlikte komşuya olan sorumluluğa edilginlik içerisinde cevap verilir; o, hiçbir faaliyeti kabul etmez. O, başkasının yerinde olma olarak öznenin tam da özneliğidir. Bütün temsillerin önünde olan başkası için sorumluluk ben'in özgürlüğünü alt üst eder çünkü o, apaçık maruz kalmanın içten ve samimi bir teşhiridir. Bu teşhir söyleme eyleminde kendini gösterir; başkasının yüzü öyle bir söylemeyi gerektirir ki bu söyleme, söylenen şeylerde eriyip yok olmaz. Söyleme, bütün söylenmiş şeylerin ötesinde, tenin tam da yüzeyinde beliren başkasının yüzüne karşı olan duyarlılıktır. Bu söyleme, bütün faaliyeti içerisinde bir edilginliktir aslında. Ego'nun kime karşı sorumlu olacağını seçemediği, kimin söylemesine karşı direneceğini bilemediği bir edilginliktir. Ego'nun elindeki bütün rehineleri kurban etmesidir.²⁹⁰ Söyleme'de dilin konuşuyor olması onun edilgin olmadığı anlamına gelmez. Aksine söyleme öznenin yerinden edilmesi olarak onun biricik özneliğini ifade eder ve bu da her türlü alıcılığın ötesinde bir edilginlik demektir.²⁹¹

Edilginlik Levinas'ta öznenin her türlü mahiyetinden arınması ve biricikliğine kavuşması olarak ortaya çıkar. Çünkü söyleme söyleyeni ön plana çıkararak onu her türlü yaralanmaya ve aşağılanmaya açık hale getirir. Savunmasız kalan özne şimdi daha da savunmasız hale gelmiş, edilginliğin en üst sınırlarına ulaşmıştır.²⁹² Kısacası öznenin özneliği duyarlılık ve hassas olmadır. Duyarlılık ise söyleme'deki edilginliktir ve bu yüzden bir deneyimi mümkün kılarsa bile kendisi bir deneyime indirgenemez. Buradaki edilginlik dilsel anlamda öznesiz bir eylemi ifade etmez; o, kendini bile varsaymayan bir ego sunar.²⁹³ Levinas'a göre duyarlılık, bir temsile, bir temaya, aynının bir benzeri olarak başkayı şimdiye indirgemeye anlaşılabilir. Aynı şekilde o bilgi ve bilme eylemi içeren bir şeyin bilinci de değildir. O, başkası için olmanın edilginliğidir. Bu da ancak ben'in yediği ekmeği başkasıyla paylaşmasıyla mümkün olur ve bu paylaşma, bu verme eylemi, verme güzel bir eylem olduğu için yapılmamalıdır. Bu verme eylemi gönüllü ve yürekten olmalıdır. Bu anlamda duyarlılık

²⁸⁹ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 188-189.

²⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 14-15.

²⁹¹ *A.g.e.*, s. 47-48.

²⁹² *A.g.e.*, s. 49.

²⁹³ *A.g.e.*, s. 54.

keyif almanın dünyevi nimetlerine de ihtiyaç duyar.²⁹⁴ Bedenin manevi bir şey sayesinde canlanmasıdır bu verme eylemi, bu da ancak *başkası için* olan bir öznelikte mümkündür. Verme, başkası için olma, onun için acı çekme ve bir daha dönmek üzere bir terk edıştır; bir vazgeçıştır. Ben, daha komşusu konuşmadan onun sesini duyar; bu geçmişle şimdiyi bağlayan her türlü deneyimin üzerinde bir yakınlıktır. Bu yakınlığın ne geçmişi hatırlanır, ne de şimdisi olur; yakınlık, komşunun yüzüdür. Bir şeyin bilinci değildir bu; art-zamanlıdır; ne ortak bir geçmiş ne ortak bir şimdi vardır.²⁹⁵

Ben, tam anlamıyla başkasına yakalanmıştır. Ve bu yakalanmada bilinç komşudan gelen bir belirlemeyi artık görmezden gelemez; bilinç artık iptal olmuştur ve bu iptal başkası için'dir. Bilinç başkasını kontrol ederken ve faal bir şekilde onu belirlerken, başkasına yakalanmasıyla bu iktidarı sona erer; artık başkasından etkilenen o'dur ve bu radikal bir edilginlik içerisinde gerçekleşir.²⁹⁶ Levinas öznenin altta yatan (*sub-jectum*) olduğunu söyler. Özne dünyanın yükünün altında, her şeyden sorumlu olandır. Ve bu dünya, ben'in kendi algısında oluşan bütünlüklü dünya değildir; bu dünyanın bütünlüğü özneyi her açıdan kuşatan, onu hesaba katan, aynı zamanda ona dikkatle bakandır. Bu da ego'nun tüm edilginliğini gözler önüne serer. Ego böylece kendi ile olmaktan çıkıp başkası için olmaya geçiş yapmıştır.²⁹⁷ Ego'nun kendisi artık başkasının yaptıklarından ve hissettiklerinden sorumludur. Ego başkasının çektiği acılardan bile kendini sorumlu tutar. Ben böylece kendine doğru yeniden atılır; başkası sayesinde kendine döner. Bu Levinas'ın deyişiyle A'nın tekrar A'ya dönüşü değildir, bu A'nın da öncesine bir atılmadır. Öyle bir geriye atılmadır ki bu daha özgürlük bile ortada yoktur. Ben, bu dönüşün sonunda kendi ile bir özdeşlik kuramaz; zira başkasına karşı duyduğu vicdan azabı bu özdeşliğe engel olur. Ben'in bu atılması kesinlikle edilginliğe hanel getirecek bir atılma değildir. Aksine Levinas'a göre öznellik başkasının suçunu da taşımak olduğundan tam tamına bir edilginliktir. Başkasına bu denli maruz kalış bütün eşyadan farklı olarak, ancak insanın başına gelebilir. Ben kendisinin yerine bir başkasının gelemeyeceğini bilerek şimdi başkasının yerindedir. Aynı'daki başka, Levinas için ben'in başkasının yerinde olmasıdır. Bu da sorumluluktur.²⁹⁸ Başkasının yerine geçen ben artık konuya ilgisiz kalmaz, "başkası beni ilgilendirmez" diyerek işin içinden çıkması imkansızdır. Yerine geçmeyle ben, başkasının sıkıntısını içinde hisseder. Böylece bilincin

²⁹⁴ A.g.e., s. 72.

²⁹⁵ A.g.e., s. 88.

²⁹⁶ A.g.e., s. 153.

²⁹⁷ A.g.e., s. 117.

²⁹⁸ A.g.e., s. 112-114.

faallığının gücünü yitirip edilginliğe evrilmesinin en radikal olduğu an yerine geçme olarak ortaya çıkar.

Levinas'ta edilginlik baştan beri süregelen bir durum değildir; o, yüzün kendini ifşası ile birlikte faal ve egoist bilincin kendini ve elindekileri kurban etmesidir; kendi haklarından ister istemez feragat etmesidir; böylece başkasının yerinde olmasıdır. Eli kolu bağlı bir şekilde sorumlulukla donanan ben, artık etik ilişkinin içerisindedir. *Bütünlük ve Sonsuz*'a göre *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de ben, çok daha fazla edilgin tasvir edilmiştir. Ben hiçbir şey yapmadan tutsak haline gelen olarak tanımlanmıştır. Artık etik özne olan ben, kendi sonluluğuna bakmaksızın yüzün sonsuzluğunu buyur eder. Kendi sınırlılığında başkasının sonsuzluğunu ağırlayan ben, bunu düşünmeden yapmıştır. Yüz'ün aşkınlığına açılmak, etik öznenin durup düşünüp yaptığı bir eylem değil, kendini o açıklıkta buluvermesidir. Edilginliğin özü budur zaten. Düşünülerek, irade gösterilerek, özgürce yapılan bir seçim değildir yüzü buyur etmek; etik özne zaten kendini bu durumun içinde bulandır. Daha önceki bölümde ele alınan, Varolmadan var olana geçişi anlatan hipostaz olayı tam da varoluşun fenomenolojik bir analizidir aslında. Bu analiz kendine kapanık olan yepyeni bir öznenin habercisiydi. Hipostazla kendi kendini başlatan özne artık dünyayla ilişki durumundaydı; bilinci uyanık, teyakkuz halindeydi. Ancak ne bu uyanıklık hali ve dünyanın bir şekilde araya girişi ne de Husserlci yönelimsellik, öznenin kapanıklığını kırmaya yetmemektedir. Kendi kendinin varoluşuna katlanabilen özneye ancak başkasının belirişi bir çıkış imkanı sunmaktadır. Var olmasının sorumluluğunu üstlenen tek var olan olarak özne, böylece ilk kez kendi kendine başlattığı varoluşundan sıyrılarak özgürleşmeyi başarır. Bu da ne Husserl'in yönelimsel bilincinin ne de Heidegger ontolojisinin yapabildiği bir şey değildir. Başkasıyla karşılaşan ben'in hayatı artık yalnızlığın yükünden kurtulmuş durumdadır. Ben'in hayatına giren başkası, ben'in sahip olduğu anlamların tayin edicisi konumuna gelir; ben'in önüne yepyeni şimdi, gelecek ve geçmiş boyutunu açar. Böylece Ben'in zamanın karşısındaki edilginliği, zamanın başkalığının altını çizmiş olur.²⁹⁹

C3.3. Etik İlişki ve Öznellik

Levinas'ta fenomenolojinin sınıra ulaşması başkasıyla birlikte yapısı kırılan yönelimselliğin, etik ilişki olarak somutlaşması durumudur. Etik ilişkiyle bütünlüğü kırılan ve sonsuzluğa açılan ben, kendini sorumlulukla kuşatılmış bulur. Öznelliğin radikal edilginlik olarak yeni bir

²⁹⁹ Rudolf Bernet, "Levinas'ın Husserl Eleştirisi", *Levinas*, s. 485.

anlam kazandığı fenomenoloji, ilk felsefe olarak etiğin önünü açar. Sorumlulukla kuşatılan ben, böylece saf bilinç olarak ulaşılan transandantal ben'in radikal bir yorumu olarak ortaya çıkar. Hatta yorumdan öte bilincin yeni bir tasviridir bu. Fenomenolojiyle önü açılan etik ilişki sonsuzluk olarak öznellik tanımını da değiştirmiş olur. Levinas'ta sorumluluk herhangi bir kendi bilincinden önce gelir. Ben, başkasını algılayıp onu bir nesne haline getirmez; yüzün ifşasına cevap verir yalnızca. Zaten sonsuzluk bunu ifade eder. Ben'in, bütün deneyimlerin öncesinde ve ötesinde, kendini bir anda başkası karşısında buluşu; hatta haksız buluşu, etik ilişkinin temelini oluşturur. Etik ilişki dışsal olanla –ötede duranla- bir ilişki olarak bir deneyim sayılır. Bu başkasının aynı'yı, yani ben'i, aşırıp içsel ve bilişsel bir takım deneyimlere son vermesi demektir. Etik ilişki bundan dolayı her şeyi içinde barındıran üstün bir yapı değil, her binanın temeli olan öncel bir yapıdır.³⁰⁰ Öncel yapı olan etik burada fenomenolojiden bağımsız düşünülemez. Fenomenolojiyle gelinen nokta fenomenolojiyi etik ilişkinin sarstığı zemin sayesinde yeniden yorumlamaktadır.

Levinas'a göre metafizik, etik ilişkide açığa çıkar. Dolayısıyla sonsuzluk da böyledir. Bütün fenomenliğinden sıyrılan başkası, ben'in karşısında çıplaklığıyla, soyutluğuyla durur. Bu duruş bir çağrıdır; ben'i baştan aşağı hiç sorumlu ve ilgili olmadığı şeylerle sorumlu tutan bir çağrı. Somutluğun askıya alındığı ve soyutlukla yüz yüze gelindiği; tüm ruhsal ve zihinsel indirgemelerin ötesinde kurulan etik ilişki, sonsuz fikrinin de açıldığı yerdir. Sonsuz fikri kendini etik ilişkide açık eder.³⁰¹ Levinas evrensel anlamda bir etik sistemi kurmaya çalışmadığını, sadece etiğin olası anlamlarını açığa çıkarmaya çalışmadığının üstünde durur.³⁰² Etik anlam, keyif almayla başlayıp arzuda; başkayla başlayıp başkasının yüzünde kırılan sonsuzluk fikrinin de içinde verildiği etik ilişkide kendini açık eder.

Etik ilişkinin karşılık geldiği söylem ben'in aydınlattığı bir bilinci var saymaz; o, ben'i direk sorgular. Bu sorgulama ben'in ışığıyla değil, başkasının ışığıyla olur.³⁰³ Ben'in dayandığı bu sorgulama aynı zamanda ben'in özgürlüğünü ve meşruiyetini de sorgular. Ben'in sorumluluğu, ben'in içselliğini yerle bir etmiştir; ben'in upuygunluk içerisinde kendi kendine dönebilecek durumu yoktur artık. Ben'i yerinden eden, sorgulayan, özgürlüğünü tehdit eden, onu baştan aşağı sorumlu kılan başkasının bu direnci, Levinas'a göre negatif bir anlam taşımaz; aksine bu pozitifdir; etik olandır. Bu anlamda başkalık, şiddeti değil barışı

³⁰⁰ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas*, s. 144,145.

³⁰¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79, 80.

³⁰² Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, s. 329.

³⁰³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 195.

getirir.³⁰⁴ O, kendinden başka her şeyi zalimce aynı'ya indirgeyen bütün düşünce ve sistemlerin karşısında, başka'nın barışçıl dayatmalarını açığa çıkarır; etik ilişkidir bu. "Öldürmeyeceksin" emri yüzde beliren etik ilişkinin ilk ifadesidir. Başkasının yüzündeki bu emir bir direniş ilişkisinden çok başkasıyla ilişkidir; etik bir direniştir bu. Kendini yüz olarak etik direnişte sunar sonsuzluk. Bu etik direnişin kendisi, ben'in bütün güçlerini elinden alır. Bu anlamda yüzün tezahürü zaten etik olandır.³⁰⁵

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde etiğin aşkın yönelimsel olduğunu yazar. Zaten buraya kadar anlatılanların özünde de Husserlci yönelimselliğin upuygunluğunu kıran bu etik fikri vardır. Etik aşkın yönelimsel olarak *noema-noesis* upuygunluğunu bozduğunda metafizik aşkınlık, mutlak ötekiye ve hakikate giden yolu açar; onlarla ilişki kurulmasını sağlar. Levinas'a göre Husserlci fenomenoloji bu anlamda, etikle birlikte metafizik dışsallığı da mümkün kılandır.³⁰⁶ Metafizik aşkınlık hiçbir zaman kontrol altına alınamayacak olan yüzün dışsallığını ifade eder. Deneyim olarak sayılamayacak yüzün deneyimi böylece radikal olarak belirir Levinas'ta. Yüzün buyur edildiği bu deneyim metafizik aşkınlık olarak ortaya çıktığındaysa metafizik artık ontolojiden de önce gelir; çünkü o etiğin alanındadır.

Başkasının yüzünde açığa çıkan etik ilişki an-arşik bir ilişkidir; bu etik ilişkinin tematize edilemeyeceği anlamına gelir. O, kültürel, politik, tarihi, ne varsa hepsinden öncedir. Çünkü etik'e bürünerek gelen sorumluluk ben'in kararıyla ortaya çıkmaz; ben'i kuşatan sınırsız sorumluluk, özün öncesinde ya da ötesindedir. O, an-arşik olandan yani bir kökeni bir zemini olmayandan gelir. Özneliğin bir hükmü yoktur artık.³⁰⁷ Ben kendini başkasına düşümlü olarak bulmuştur; ben, başkası sayesinde *başkası için* olmuştur. An-arşik olarak kendini başkasında bulan ben'in özneliği etik alanda temelsizleşir böylece. Etik, özneliğe bir temel olmaktan ziyade, o tam da temellerin sarsılmasıdır; bir özü yoktur, bir şeylerin özü de değildir. Etik ilişki vicdan rahatsızlığıdır; bir düzen değil, bir senkroni değil; bir kaos ve diyakronidir.³⁰⁸ O, başkasının yerinde olma olarak öznenin töz-süz-leşmesidir. "Rehin olarak öznellik" der Levinas buna. Ben'in kökeni, mevcudiyetinden önce başkası tarafından sarsılır. Ben'in konumu tam da bir konumsuzluktur; varlıkta direktme değil. Ben, başkası tarafından suçlanır ve sorumlu tutulur; ne suçlamalara cevap verebilir ne de sorumluluğunu esnetebilir.³⁰⁹ Etik öznellik de sorumluluğun tam bu anlamında kurulur ve bozulur. Özne

³⁰⁴ A.g.e., s. 197.

³⁰⁵ A.g.e., s. 199.

³⁰⁶ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 29.

³⁰⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 10

³⁰⁸ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 92-93.

³⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 127.

kendini öteki olana bağlı bulur bir anda. Husserlci anlamda bir empati değildir Levinas'taki yerinde olma durumu; tersine; öznenin kökensizliği, konumsuzluğu ve an-arşıklığıdır.

Başkasının yerinde olma, özden önce anlamı olan bir şeydir. O, her yerden dışlanan öznelige yeni bir anlam kazandırır. Özün bu kırılması ya da çatlaması etikdir. Levinas'ın hassas olma ve duyarlılığa dair söylediği her şey etik olanın içinden şekillenir aslında. Etiğin anlamını onlar sayesinde açığa çıkarmaya çalışır Levinas.³¹⁰ Başkasının yerinde olma; ben'i kendi zincirlerinden koparır, özdeşliğin totolojisinden kurtarır. Bu kurtulma bilinç temelli bir kurtulma değildir. Ben'in kendiyile olan eşitsizliğinden doğan, temelsiz olana doğru, an-arşik bir kurtulmadır. Yüz olarak kendini ben'e ifşa eden, ben'deki ötekinin acı çekmesi ve hassasiyetidir; yaralanabilir olmasıdır. Bu anlamda öznellik, ben'in sahip olduğu iktidarın ötesinde başkasından gelen bir aciliyeti ifade eder. Husserl'de psikolojik ve ampirik bir olay olarak çıkan empati bir anlam ifade ederken, Levinas'ta başkasının yerinde olma ampirik düzene ait olmayan anlamın mecazı olarak belirir. Özne böylece başkasından gelen talep doğrultusunda, kendi faal gücünün sınırları dışında kendini açıp sınırsızca ortaya koyduğu bir hâle bürünür.³¹¹ Özne artık bilindiği anlamında özne değildir. Özne kendine bilinmez olan her şeyden sorumlu olarak muhatap kabul edilir. Ben, artık başkasının arzu ve taleplerine maruzdur ve bu anlamda özneliği kurulur; aslında sarsılır. "Ben kimim?" sorusu artık özne'nin kendisine bakarak, kendisini dikkate alarak, öyle kolay cevaplayabileceği bir soru değildir; zira başkasıyla yüz yüze gelen ben'in kendisiyle ilgili her şey sorgu sual altındadır. Bu sorunun cevabı maruz olunan başkasına cevap vermede gizlidir. Ben, kendini öteki olandan ayırt ederek ve ona cevap vererek kendine döner. Etik bu anlamda özneyi her ideal ilkedan ve tematik olandan koparır. Dolayısıyla ontolojiden öncedir öznenin etik özneleşmesi.

Başkasına olan yakınlık an-arşıktır; yakınlık olan bu ilişki anlamın kendisidir. Ben, burada başkası için'dir; her türlü mantığın devre dışı kaldığı ve bilincin ölçemediği etik alandır bu. Yakınlık ne geometriktir burada ne de mekânsaldır. Yakınlık ancak ben'in başkası tarafından bir şeylere atanmasıdır, sürgün edilmesidir; ben'in tanımadığı insanlardan sorumlu olması baştan sona edilginliktir. Etik ilişki tam da bu dışsallıkla olan ilişkidir; dışsallıkla olan ilişki her türlü faaliyete önceldir. Çünkü dışsallık an-arşıktır; tematize edilemez, bilinçte temsil edilemezdir. Sorguya çekmekten önce sorguya çekilmek vardır Levinas'ta.³¹² Bu ontolojiyi de önceleyen tam tamına edilgin olan etik anlamın ta kendisidir. Öznenin özneliğini tekrar sunduğu ve tekrar kazandığı alandır etik alan ve bu etik ilişki sayesinde mümkündür.

³¹⁰ A.g.e., s. 14.

³¹¹ A.g.e., s.124,125.

³¹² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 100-102.

An-arşik ve diya-kronik bir şekilde oluşan öznellik, bilme'ye indirgenemeyecek bir fazlalık taşır. İnsanın insanlığıdır bu fazlalık; faziletli bir şeydir. Bu da ancak etik ilişkide açığa çıkar; etik alan insanın insanlığının meydana geldiği alandır.³¹³

Etik Levinas'a göre ilk felsefedir. Bu görüşün terk edilmesi, başkılığın yitirilmesi olarak açığa çıkar. Etik ortadan kalktığında sosyal ve politik düzeni kontrol edecek bir mekanizma kalmamış olur. Bu da aynı'nın tahakkümünü kabul etmeye kadar gider; totaliter ve faşist rejimler meşru zemin bulurlar. Başkasına karşı olan etik sorumluluk bir uyanıklık halinin sürdürülmesi olarak bütün bunların karşısında durur. Etik ilişki uyanık kalma çabasıdır. Uyanıklık halidir. Levinas'a göre ontoloji uyuyabilir ancak etik ilişkide özne uyanık kalıp başkasına sürekli dikkat etmek durumundadır.³¹⁴ Bu uyanıklık faal bir uyanıklık değil, etik ilişki tarafından motive edilen bir uyanıklıktır. Teyakkuzda olmak olarak nitelendirilebilecek bu durum insanın her türlü darbeye ve yaralanmaya açık hale geldiğini varsayar. İnsanın kendi kendine uyanmasından ziyade başkası tarafından uyanık tutulmasıdır burada asıl olan. Böylece özneliliğin yeniden tanımlandığı etik ilişki, metafizik olanla irtibat hâline geçmiş olur. Fenomenolojinin etik dönüşümü, etkinlik-edilginlik gerginliğinde tekrardan ele alınan yönelimselliğin ve özneliliğin yeniden tanımlanmalarıyla böylece tamamlanmış oldu. Bu dönüşümde etik ve fenomenoloji bağlatısını nasıl yorumlamak gerekir? İlk felsefe olarak ortaya çıkan etik fenomenolojinin yerini mi almıştır, yoksa onu yeniden yorumlayıp ona yeni bir boyut mu kazandırmıştır?

³¹³ Özkan Gözel, *a.g.e.*, s. 338.

³¹⁴ Emmanuel Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Levinas*, s. 56.

SONUÇ

“En yüce edilginlik olan sevmek, bütün sığınakları terk ederek kendini ortaya koymak, kendini adamak ve boyun eğmektir; insanın Tanrı ya da Efendi olmadığı bir mertebeye ulaşmasıdır”³¹⁵ diye yazıyor Alain Finkielkraut. Edilginliğin sahip olduğu negatif anlamları tersine çeviren Levinas bunu hangi anlamda fenomenolojik geleneğe borçludur? Sorumluluk sahibi kişinin mutlu ve güçlü olması gerekirken, tam tersi bir şekilde yaralanmaya açık ve başkasının yüzü karşısında tüm gücünü yitirmiş olarak ortaya konması faallığın şart olduğu konusundaki önyargıyı kırmıştır. Husserl’in bilinç fenomenolojisinin tersine dönmesi de tam olarak budur. Yönelimselliğin somutlaşmasıyla faal bilinç kendini tam zıttı olan edilginlikle kuşatılmış halde bulmuştur. Temsil edilemeyen bir yönelimsellik olan başkasına doğru hareket, etik ilişki olup çıkmıştır. Etik böylece ilk felsefe olarak ortaya çıkmış ve epistemolojik ve ontolojik gelenekte tanımlanan birçok şeyin yönünü değiştirmiştir. Etik ilişkinin fenomenolojiye etkisi nedir? Levinas düşüncesinin dikkatli takibi sonucu görülür ki bir yandan fenomenolojik yöntemle varılan etik nokta söz konusudur; bir yandan da nihai anlamda ulaşılan etik ilişki fenomenolojinin yeni belirleyicisi olmuştur. Bu iki durumun bir paradoks halinde sürekli birbirini takip ediyor olması fenomenolojik bir etik mi yoksa etik bir fenomenoloji mi ortaya çıktığı konusunu daha da bulanıklaştırmaktadır. Fenomenolojik yöntemin aşkınlık, sonsuzluk, arzu gibi yeni kavramlara tatbik edilmesi, fenomenolojinin etik bir anlam kazanmasını sağlamaktadır. Ama aynı zamanda kazanılan bu yeni anlam fenomenolojinin kendi kurallarını sarsmaktadır. Zira muamma olarak yüz, bu kurallara direnmektedir. Husserl-Heidegger-Levinas çizgisinde bakıldığında Levinas’ın geldiği noktayı fenomenolojiden bağımsız bir yer olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı bu tezin de ortaya koyduğu üzere Levinasın etik fenomenolojisi, Husserl’in bilinç fenomenolojisi ve sonrasında Heidegger’in varlık fenomenolojisinden ziyadesiyle beslenmektedir.

Gelen bu etik nokta ne anlam ifade eder? Levinas’ta etik ilişkiyle beraber gündeme gelen şey aslında Tanrı’yla ilişkidir. Başkasının yüzünde beliren “Öldürmeyeceksin” emri özünde ilahi bir çağrıdır. Bu çağrı, anlamını etik ilişkide bulur. Beni başkasına yönelten, başkasının yüzüyle karşı karşıya getiren Tanrı’dır; onun vahyidir; emirleridir. Bu emir, etik ilişkiyi önceden varsaymaktadır. Kitab-ı Mukaddes de zaten etik bir beyan olmaklığı bakımından vahyidir. Levinas’a göre vahiy, bu dünyayla, bu dünyadan olmayanı; yerle göğü

³¹⁵ Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 48.

birbirine bağlayan şeydir aslında.³¹⁶ İnanç etiği önceden varsaydığından onun temelidir. Yüz yüze ilişki olan etik, Tanrı'ya giden yol olarak ortaya çıkar. Bu anlamda ilk felsefe olan etik, aslında ilk teoloji olarak da belirmiş olur. Etiği hemen takiple belirmiş olan vahiy ve fenomenoloji arasındaki ilişki bu durumda ne olur? Jean-Luc Marion fenomenoloji ve teolojiiyi akraba olarak tanımlar zira ikisi de yaşantı deneyimi fonemenliğini incelemektedirler. Hayat pratiği olarak vahiy de böylece teorik olmaktan çıkıp gündelik hayatta somutlaşmış olur. Verilmiş olanın tezahürünü inceleyen fenomenoloji teoloji söz konusu olduğunda ne tür bir tezahürle karşılaşır? Apaçık bir tezahürle karşılaşılmayan teolojide verilmişlik fikri neyi temsil eder? Marion teolojide verilmiş olanın yaşantı deneyimi olduğunu söyler.³¹⁷ Teoloji insanın, Tanrı'yla olan ilişkisi ve varoluşunun dini boyutları hakkında bir söz söylediğinden ötürü, fenomenolojik olandan bağımsız bir şekilde düşünülemezdir. Bu görüşe göre, bütün insan hallerini ayırt etmeden inceleyen fenomenoloji, dini varoluşla da temas halinde olduğundan, klasik fenomenolojinin bu temasa izin vermeyen noktalarının gözden geçirilmesine izin vermelidir.³¹⁸ Dolayısıyla Levinas'ın etik ve fenomenoloji arasında kurduğu bağ Tanrı ve vahiy deneyimi bağlamında teolojiiyi gündeme getirir ve onu fenomenolojiyle irtibatlı halde ortaya koyar.

Etik ve fenomenoloji arasındaki bağ nasıl bir bağ olarak açığa çıktı? Levinas'ın yönelimselliği farklı şekilde yorumlaması; yani onu sınıra getirmesi, fenomenolojinin etik dönüşümü açısından önemli noktalardan biri olarak arzuda somutlaşmıştır. Başkasına olan arzu, sonsuzluk olarak başkasının aşkınlığını ifade eder. Bu aşkınlık başkasının yüzünün el atında bir nesne olarak ele alınmasının önüne geçer. Fenomenolojik yöntemi başkalık bağlamında yüze tatbik eden Levinas, bu yöntemin bütün kurallarını alt üst eden etik temelli yeni bir düşünce ortaya çıkarmıştır. Yüz Levinas'ta bir fenomen değildir; Husserlci anlamda ışığın altında farklı ufuklardan bakılıp nesnel bir anlam verilebilecek bir şey değildir. Muamma olarak yüz, ışık altına getirilemeyecek kadar siliktir ve kayıptır. İnsanın karşısında beden olarak bütün kesinliğiyle duran bir şeyin aslında bu kadar bulanık olması, fenomenolojik anlamları da kısıtlar. Fenomenolojik bir hareketle ortaya çıkarılan yüzün aslında ne kadar da ortaya çıkarılamayacak bir şey olduğu anlaşılmış olur. Böylece şeylerin özüne gidip farklı açılardan bakan fenomenolojik yöntem özüne gidemediği bir şeye rastlamış ve kurallarını değiştirmeye başlamış olur. Fenomenolojinin yüzün karşısındaki bu duraksaması yüzün aynı zamanda sorumluluk anlamına gelmesinden kaynaklanır.

³¹⁶ Emmanuel Levinas, "Yahudi Geleneğinde Vahiy", *Levinas*, s. 346.

³¹⁷ Michael Purcell, *a.g.e.*, s. 28.

³¹⁸ *A.g.e.*, s. 46.

Fenomenolojinin “açığa çıkardığı” şeyde aslında görünmeyen olan şey yüzün ben’e yüklediği sorumluluktur. Yüzle karşı karşıya gelen ben, kendisini bütünüyle ondan sorumlu hâlde bulur. Bütün varoluşu, özgürlüğü ve hayatı başkası tarafından birden sorguya çekilir. Fenomenoloji de aynı şekilde, sağlam bir yöntem olarak temellerini sarsan bir kavramla karşı karşıya kalmış olur. Bu sarsıntı fenomenolojinin yıkımına sebep olacak bir sarsıntı değildir, aksine yeni bir yorumuna imkân sağlar: Etik bir fenomenoloji.

Böylece fenomenoloji yeni bir anlam kazanır; ilk defa görünür olanın değil, silik ve görünmez olanı tasvir etmeye ve onda gizli anlamları açığa çıkarmaya çalışır. Böylesine bir çaba elbette ki fenomenolojik yöntemle mümkün olmuştur. O halde fenomenolojik yöntemin görünmeyene tatbik edilmesi, sınıra dayanmış bir fenomenolojiyi de beraberinde getirmiştir. Yani transandantal olanın duyuşal olana çekilmesi fenomenolojinin hala fenomenoloji sınırlarında anılmasına engel değildir. Yeni bir tür fenomenolojinin ortaya konduğu söylenebilir. Ama bu fenomenoloji, transandantal olana yeni bir tür kurallar getirerek değil, onun sınırlarını genişleterek oluşmuştur. Levinas fenomenolojiyle birlikte fenomenolojinin kurallarını bir gerilime sokmuş kendi düşüncesini de bu gerilimin sonucunda fakat aynı zamanda da dışında şekillendirmiştir. Levinas’ın Husserl fenomenolojisine olan mesafesi bellidir; onun temsil ve teoriyle olan ilişkisi bu mesafenin belirleyicisi durumundadır. Levinas, görünen bir şeyin fenomenolojisini yapmadığını kendi de belirtir. O, fenomenolojinin sınırlarını genişletir ve genişlettiği bu sınırlar içerisinde kendi düşüncesini sunar.³¹⁹ Dolayısıyla fenomenolojiden bağımsız bir Levinas düşünmek pek de mümkün değildir. Levinas’ın ortaya koyduğu düşünce hala fenomenolojinin sınırları içerisindeyse bu evrilme nasıl açıklanabilir?

Levinas fenomenolojiyi insan deneyimlerinin anlamının açığa çıkarılmasını sağlayan bir yöntem olarak görür. Yönelimsellik kavramıyla bilincin bir töz olduğu fikri aşılmış, insan deneyimi bir şeye meyletmek olarak ele alınmıştır. Fenomenolojik yöntem, bilincin yönelimselliğinde gizli kalan ufukları açığa çıkarandır. Bu gizli kalan ufukların açığa çıkması, dünya üzerinde neredeyiz, ne yapıyoruz ve nasılız gibi soruların farkında olunmasını sağlar.³²⁰ Bu anlamda Levinas’ın fenomenolojik yöntemi tatbik ettiği başkası, bu çalışmada da ele alındığı üzere yepyeni anlamlar açığa çıkarmıştır. Yönelimselliğin farklı ufuklarını gün yüzüne çıkaran Levinas, öznenin dünyadaki konumunu da yeniden belirlemiştir. Heidegger Dasein’in içinde bulunduğu duygu durumlarının fenomenolojisini yaparak onları ilk defa

³¹⁹ John Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001, s. 14.

³²⁰ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Levinas*, s. 37.

fiziksel birer his olmaktan kurtarmıştır. Levinas için Husserl, bilgi fenomenolojisinin radikal imkânlarını sunarken Heidegger ise, bunu ilk defa somut bir şekilde gündelik deneyime uygulamıştır. Bu dönüşümün kaynağı görüldüğü üzere arzu ile birlikte yeni bir boyut kazanan yönelimsellik kavramıdır. Arzuda başkasına yönelmişlik hiç kapanmayan bir boşluğu ifade etmesi sebebiyle ben’de bir kaygı durumu açığa çıkarmıştır. Bu kaygı durumu ben’in bütünlüğünü sarsan şey olarak bilincin uygun olan yönelimselliğini eşitsizlik ve asimetriye doğru dönüştürmüştür. Heidegger’in Husserl’e yaptığı idealizm eleştirisini devam ettiren Levinas kendine özgün düşüncesiyle fenomenolojiyi yeni durağı olan etik’e getirmiştir. Etik durağına gelen fenomenoloji etik bir fenomenoloji olmaya devam eder mi?

Fenomenoloji yerleşik bir sistem değildir; o sürekli yeniden düşünölmeye maruz kalan bir yöntemdir. Husserl’in bu yöntemle ulaşmayı hedeflediğı “kesin bilim olarak felsefe” sadece bir amaçtır; fenomenolojinin yöntem olarak yapısında bulunan bir şey değildir. Yöntemin betimleyici yapısı öz eleştiriye açık bir hâldedir. Yönelimsel analizi içeren fenomenolojik yöntem bu anlamda Levinas’ın da kullandığı bir yöntemdir. Husserl’in etelektüelizminden bağımsız, o, insanın şeylerle duyusal yakınlığını indirgenemez bir şey olarak ortaya koyar.³²¹ Fenomenolojinin içerdiği şeyleri değiştirmiş olur, onu sınıra getirmiş olur. Uçurumun kenarında olan fenomenoloji, o uçurumda aşağı düşmemiştir. Sadece sınıra gelmiştir ve yüzün sonsuzluğu fikriyle birlikte etik bir fenomenolojiye dönüşmüştür. Bu anlamda Husserl fenomenolojisine borçludur Levinas. İlkel olan yönelimselliğe, etik bir boyut kazandıran Levinas’ın yaptığı, fenomenolojiye bir katkıda bulunmaktan ziyade onu sınıra taşımaktır. Her ne kadar fenomenolojinin ötesinde olsa da Levinas’ın düşüncesini fenomenolojiden bağımsız konumlandırmak mümkün değildir.

Ancak aynı zamanda Levinas’ın etik fenomenolojisinin artık fenomenoloji olmadığını yönünde bir düşünceye doğru da gidilebilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında görünen şeyleri inceleyen fenomenolojinin bir dönüşümünden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Levinas’ta fenomenoloji etik temelli yepyeni bir düşüncenin doğmasına izin vermiştir ancak bu düşüncenin kendisi artık fenomenoloji olmaktan çıkmıştır. Fenomenoloji olmaktan çıkan etiğin artık kendine özgü bir yolu bir yöntemi mi olacaktır? Etiğin son raddede, ilk felsefe olarak açığa çıkmış olması aslında bunun fenomenolojik bir son olarak değil, yepyeni bir başlangıç olarak ortaya koyması sayılabilir mi? Bu çalışmanın konusu bu soruların cevabını vermese de sorunsalı bağlamında bu soruların da varlığını ortaya koyar.

³²¹ John Drabinski, *a.g.e.*, s. 6-7.

KAYNAKLAR

- BARBER Michael D., “Emmanuel Levinas’ Phenomenology and The Allegiance to Reason”, *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel’s Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, 1998.
- BATNITZKY Leora, “Encountering the Modern Subject in Levinas”, *Yale French Studies*, S:104 (2004), ss. 6-21.
- BAUMAN Zygmunt, *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- BEAVERS Anthony F., *Levinas Beyond The Horizons of Cartesianism*, Peter Lang International Academic Publishers, 1995.
- BERGO Bettina, “Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty (Lectures of 1954)”, *Radical Passivity*, (Ed. Benda Hofmeyr), Springer Publishing, 2009, ss. 31-55.
- BERNASCONI Robert, “The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien”, *The Face of the Other and the Trace of the God*, (Ed. Jeffrey Bloechel), Fordham University Press, New York 2006, ss. 62-90.
- BERNASCONI Robert, *Levinas Okumaları*, Çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.
- BERNET Rudolf, “Levinas’ın Husserl Eleştirisi”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 471-491.
- DERRIDA Jacques, “Şiddet ve Metafizik”, Çev. Zeynep Direk, *Cogito*, S: 47-48, YKY Yayınları, İstanbul 2006, ss. 62-160.
- DIREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- DRABINSKI John, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, State University of New York Press, Albany NY 2001.
- DUNDAN Joachim, “Sincerely Me. Enjoyment and The Truth of Hedonism”, (Ed. Benda Hofmeyr), *Radical Passivity*, Springer Publishing, 2009, ss. 67-81.
- EDITH Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- ERAN Dorfman, “History of the Lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty”, *Philosophy Today*, 53:3 (2009), ss. 294-303.

- ERGÜL Öykü H., “Heidegger’in Varoluşçu Ontolojisi”, *Kaygı Dergisi*, S:2 (2003), ss. 68-72.
- FINKIELKRAUT Alain, *Sevginin Bilgeliliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- GADAMER Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, Çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- GÖZEL Özkan, *Varlıktan Başka*, İthaki Yayınları, İstanbul 2010.
- GREISCH Jean, “Etik ve Ontoloji”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 435-451.
- GÜLENÇ Kurtul, “Edmund Husserl’de ‘Başkasının Beni’ Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı” *Kilikya Felsefe Dergisi*, S: 1 (2014), ss. 19-39.
- HEIDEGGER Martin, *Metafizik Nedir?*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009.
- HEIDEGGER Martin, *Pathmarks*, (Ed. Martin and William McNeil), Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.
- HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006.
- HUSSERL Edmund, *Cartesian Meditations*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1991.
- HUSSERL Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, BilgeSU Yayınları, Ankara 2012.
- HUSSERL Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2007.
- HUSSERL Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1970.
- KARTAL Onur, “Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, S:6 (Eylül 2010), ss. 159-183.
- KÖCHLER Hans, “Heidegger’in Ontolojisinde Süje Kavramı”, Çev. Akın Etan, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S:29 (1999), ss. 3-11.
- KOESTENBAUM Peter, “Introductory Essay”, Edmund Husserl, *The Paris Lectures*, Springer, Netherlands 1975.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul 2006.
- LEE Nam-In, *Phenomenology of Feeling in Husserl and Levinas*, Seoul National University, 2002.

- LEVINAS Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, (Ed.Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- LEVINAS Emmanuel, “Bilincin Yönelimselliği”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 113-133.
- LEVINAS Emmanuel, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 133-151.
- LEVINAS Emmanuel, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, *Cogito*, S:64 (2010), ss. 19-49.
- LEVINAS Emmanuel, “Meaning and Sense”, (Ed. Adrian T.Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi), *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, ss. 33-64.
- LEVINAS Emmanuel, “Fenomenoloji’den Etiğe”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 35-61.
- LEVINAS Emmanuel, “Is Ontology Fundamental?”, (Ed. Adrian T.Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi), *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, ss. 1-11.
- LEVINAS Emmanuel, “Muamma ve Fenomen”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 209-227.
- LEVINAS Emmanuel, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, (Ed. Özkan Gözel), *Levinas (Fikir Mimarları - 29)*, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 345-375.
- LEVINAS Emmanuel, *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1998.
- LEVINAS Emmanuel, *Entre nous on Thinking of the Other*, Columbia University Press, New York 1998.
- LEVINAS Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (Çev. Alphonso Lingis), Duquesne University Press Pittsburgh, Pennsylvania 2006.
- LEVINAS Emmanuel, *Proper Names*, Çev. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford 1996.
- LEVINAS Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Dost Kitabevi, Ankara 2011.
- LEVINAS Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1995.
- LEVINAS Emmanuel, *Totality and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania 1961.
- LEVINAS Emmanuel, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

- MORAN Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London-New York 2000.
- MORRISON Glenn, “Levinas’ Philosophical Origins:Husserl, Heidegger and Rosenzweig”, *The Heythrop Journal*, S:46 (2005), ss. 41-59.
- MOYNS Samuel, *Origins of the Other*, Cornell University Press, 2005.
- PEPERZAK Adrian, *Ethics As First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, Routledge, New York 1995.
- PEPERZAK Adrian, “Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas’ Perspective on Husserl and Heidegger”, *Man and World*, S:16 (1983), ss. 113-127.
- PURCELL Michael, *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, New York 2006.
- RAFFOUL François, *The Origins of Responsibility*. India University Press, Bloomington 2010.
- SARTRE Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- SCHRAG Calvin O., “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji Varlıkbilim ve Tarih”, Çev: Serdar ŞEN, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S:13 (2006), ss. 205-215.
- STRASSER Stephan, “The Unique Individual and His Other”, *The Self and The Other*, (Ed. Anna-Teresa Tymieniecka), D.Reidel Publishing Company, Dordrecht 1977.
- TAMINIAUX Jacques, “Levinas and Heidegger: A Post-Heideggerian Approach to Phenomenological Issues”, *Journal of Chinese Philosophy*, S:35 (2008), ss. 31-46.
- THOMPSON Evan ve ZAHAVI Dan, “Philosophical Issues: Phenomenology,” (Ed. Philip David Zelazo, Morris Moscovitch ve Evan Thompson), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2007, ss. 67-88.
- VASSELEU Cathryn, *Işığın Dokusu*, Çev. Aydın Sarıkaya, Öteki Yayınları, Ankara 1999.
- ZAHAVI Dan, “Phenomenology and Metaphysics”, (Ed. D. Zahavi, S. Heinämaa ve H. Ruin), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 2003, ss. 3-22.
- ZAHAVI Dan, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio University Press, Ohio 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hatice		TURAN
Doğum Yeri ve Yılı	Kahire		1990
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		
	İleri		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2005	2008	Özel Asır Anadolu Kız Lisesi
Lisans	2008	2013	Boğaziçi Üniversitesi
Yüksek Lisans	2013	2015	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İletişim (e-posta):	haticeturann@gmail.com		
	Tarih	15.09.15	
	İmza		
	Adı Soyadı	Hatice Turan	

