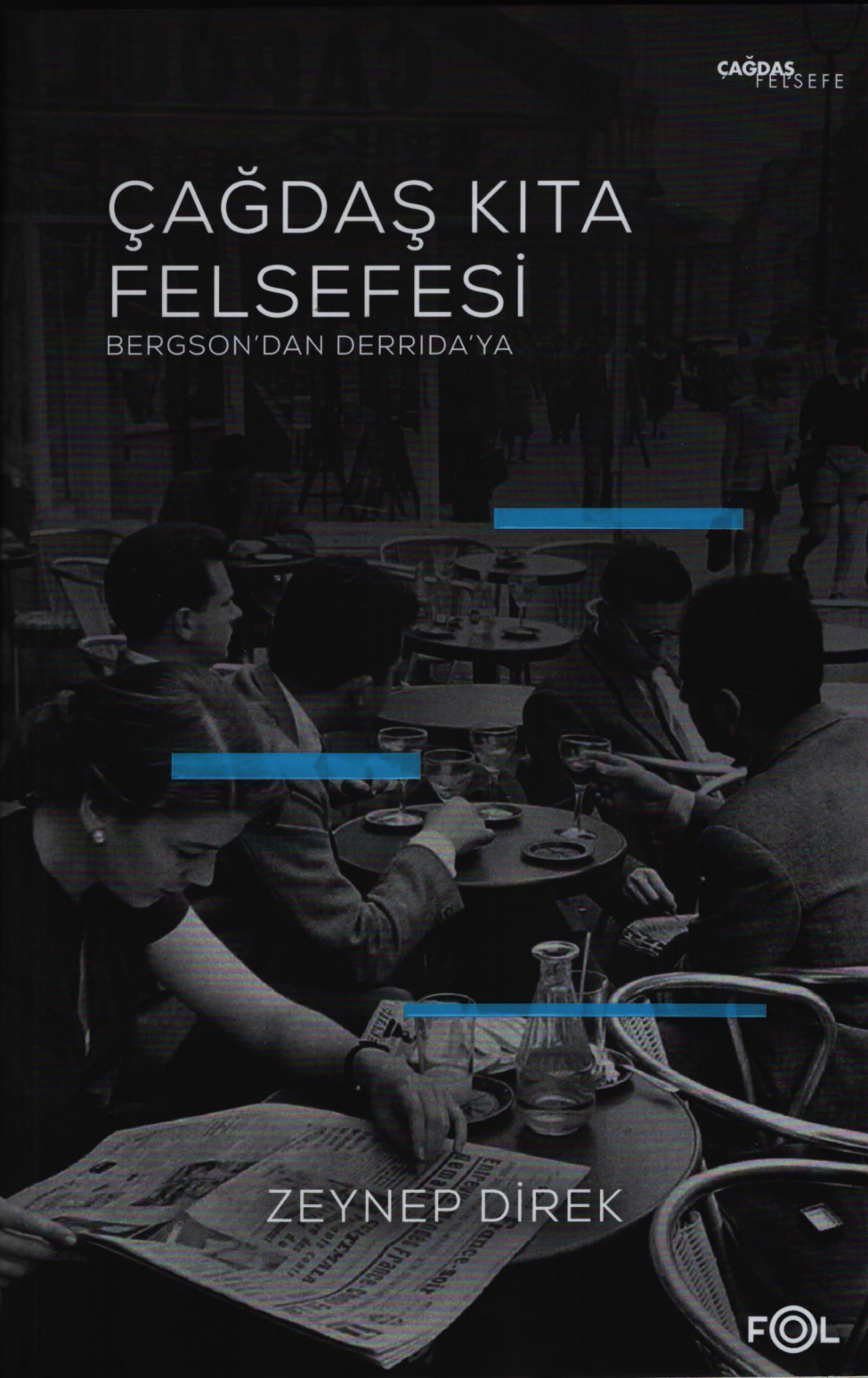
ÇAĞDAŞ FELSEFE

ÇAĞDAŞ KITA FELSEFESİ

BERGSON'DAN DERRIDA'YA



ZEYNEP DİREK

FOL

FOL 95
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Felsefe 92
Zeynep Direk Kitaplığı 01

Çağdaş Kıta Felsefesi –Bergson'dan Derrida'ya–
Zeynep Direk

Yayına Hazırlayan: Ebubekir Demir
Redaksiyon: Kemal Tokgöz
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-7307-14-7

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Matbaa Sertifika No: 49599

1. Baskı: Şubat 2021

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Çağdaş Kıta Felsefesi
Bergson'dan Derrida'ya

Zeynep Direk

FOL

Zeynep Direk

İstanbul doğumlu (1966). Annesi felsefe öğretmeni Nuran Direk, babası yüksek kimya mühendisi Altay Direk'tir. Adnan Celalettin Sayhan İlkokulu'nu bitirdi (1977). Ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde, yükseköğrenimini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı (1990). Aynı üniversitede felsefe alanında yüksek lisans derecesi aldı (1992). Doktora eğitimine Kanada'da, University of Western Ontario'da başladı. 1995-1996 yıllarında Paris'te Jacques Derrida'nın derslerini takip etti. Doktora derecesini University of Memphis'ten aldı (1998). Galatasaray Üniversitesi'nde görev yaptı (1998-2014). 2010 yılında profesör ünvanını aldı. 2014 yılından itibaren Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Simone Beauvoir, Levinas, Derrida, Merleau-Ponty, Bataille, Lacan üzerine Türkçe ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır. Başlıca eserleri: *Başkalık Deneyimi* (2005), *A Companion to Derrida* (Ed., 2014) *Cinsiyeti Yazmak* (Ed., 2016), *Dünyanın Teni* (2017), *Cinsel Farkın İnşası* (2018), *Çocuk ve Allah* (2018), *Cinsiyetli Olmak* (Ed., 2019), *Ontologies of Sex: Philosophy in Sexual Politics* (2020)

İçindekiler

Önsöz 13

1 15

Henri Bergson

1. Giriş 15

2. Bergson'un Hayatı ve Eserleri 16

3. Bergson Felsefesinin Güzergâhı 18

3.1. Sürem ve Zaman 18

3.2. Madde ve Bellek 21

3.3. Yaratıcı Tekâmül 24

3.4. Ahlak ve Din 28

4. Sonuç 32

5. Okuma Parçası: 35
Bilinç ve Hayat - Henri Bergson

2 38

Edmund Husserl

1. Giriş 38

2. Husserl'in Hayatı ve Eserleri 39

3. Husserl'in Felsefesinin Güzergâhı 40

3.1. Matematiksel Sorunsaldan Mantığın Temellendirilmesine 41

3.2. Fenomenolojik Yöntemin Keşfi 44

3.3. Aşkın/Transandantal Fenomenoloji 49

3.4. Yaşam Dünyası 51

4. Husserl'in Etiği 55

5. Fenomenoloji ve Post-Fenomenolojiler 59

6. Sonuç 59

7. Okuma Parçası: 63
Kayıp Zamanın İzinde - Marcel Proust

3. 67
MARTIN HEIDEGGER
1. Giriş 67
2. Heidegger'in Hayatı ve Eserleri 67
3. Heidegger Düşüncesinin Güzergâhı 69
3.1. Varlık ve Zaman 73
3.2. Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu 81
3.3. Ereignis 84
4. Heidegger ve Etik 87
5. Sonuç 87
6. Okuma Parçası: 90
Gündelik Kendi-Olma ile Herkes - Martin Heidegger

4 94
JEAN-PAUL SARTRE
1. Giriş 94
2. Sartre'ın Hayatı ve Eserleri 94
3. Sartre Felsefesinin Güzergâhı 96
3.1. Yönelimsellik ve Ego'nun Aşkınlığı 100
3.2. Varlık ve Hiçlik 102
3.3. Diyalektik Aklın Eleştirisi 110
4. Sartre'ın Ahlakı 118
5. Sonuç 119
6. Okuma Parçası: 121
Şiddet Üzerine - Frantz Fanon

5 124
EMMANUEL LEVINAS
1. Giriş 124
2. Levinas'ın Hayatı ve Eserleri 126
3. Levinas Felsefesinin Güzergâhı 127
3.1. Zaman ve Başka 130
3.2. Bütünlük ve Sonsuz 133
3.3. Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde 142
4. Sonuç 146
5. Okuma Parçası: 149
İnsan İnsanın Yargıcı Olabilir mi? - Dostoyevski

6 152
HANNAH ARENDT
1. Giriş 152
2. Arendt'in Hayatı ve Eserleri 152
3. Arendt Düşüncesinin Güzergâhı 154
3.1. Totalitarizm Nedir 155
3.2. Kötülük Problemi 161
3.3. Arendt'in Siyaset Felsefesi 167
4. Sonuç 174
5. Okuma Parçası: 178
Boğulanlar ve Kurtulanlar - Primo Levi

7 181
MAURICE MERLEAU-PONTY
1. Giriş 181
2. Merleau-Ponty'nin Hayatı ve Eserleri 181
3. Merleau-Ponty Düşüncesinin Güzergâhı 183
3.1. Algı Sorununa Giriş 184
3.2. Fenomenolojik Yöntem 185
3.3. Beden 187
3.4. Algılanan Dünya 190
3.5. Sessiz Cogito 194
3.6. Fenomenolojiden Fenomenolojinin Ötesine 197
3.7. Ten 198
4. Merleau-Ponty'nin Sanatla İlişkisi 201
5. Merleau-Ponty'nin Siyasi Yazıları 203
6. Sonuç 206
7. Okuma Parçası: 208
Biri, Hiçbiri ve Binlercesi - Luigi Pirandello

8 212
SIMONE DE BEAUVOIR
1. Giriş 212
2. Beauvoir'ın Hayatı ve Eserleri 213
3. Beauvoir Düşüncesinin Güzergâhı 214
3.1. Muğlaklık Etiği 215
3.2. İkinci Cinsiyet Olmak 225

4. Sonuç 234
5. Okuma Parçası: 239
Sürüne Sürüne - Pınar Selek

9 242
GILLES DELEUZE
1. Giriş 242
2. Deleuze'ün Hayatı ve Eserleri 243
3. Deleuze Düşüncesinin Güzergâhı 243
3.1. Deleuze'ün Başka Filozoflar Üzerine Eserleri 245
3.2. Fark, Olay, Tekillik, Çoğulluk 253
3.3. Kapitalizm ve Şizofreni 257
4. Sonuç 262
5. Okuma Parçası: 264
Histeri - Gilles Deleuze

10 267
JACQUES DERRIDA
1. Giriş 267
2. Derrida'nın Hayatı ve Eserleri 268
3. Derrida Felsefesinin Güzerhâhı 270
3.1. Dekonstrüksiyon 273
3.2. Dekonstrüksiyon, Etik ve Siyaset 281
4. Sonuç 288
5. Okuma Parçası: 291
İnsanın Sonları/Erekleri - Jacques Derrida

DİZİN 296

Önsöz

Elinizdeki kitap, 20. yüzyıl Kıta Avrupa felsefesine giriş niteliği taşımaktadır. Orijinal metinlerle ilişki kurmadan önce okura felsefi güzergâhları göstermekte ve son yıllarda büyük oranda Türkçeye çevrilmiş temel metinlerdeki önemli kavramların ve savların neler olduğunu basit bir çerçevede anlatmaya çalışmaktadır. Okurun bu metinlerle ilişki kurmasını kolaylaştırmak amacıyla yazılmıştır.

Kitabın ilk versiyonu, sadece altı bölüm içeriyordu. Fol Kitap'ın önerisiyle on bölüm içerecek şekilde genişletildi ve formatı değiştirildi. Elbette kitap daha da genişleyebilirdi. İleride yeni bir ciltte burada eksik kalan düşünürleri de ekleyerek tamamlayabilirim umarım.

2000'li yıllardan başlayarak Galatasaray Üniversitesi ve Koç Üniversitesi'nde lisans, yüksek lisans ve doktora seviyesinde 20. yüzyıl Kıta Avrupa felsefesi dersleri verdim. Bu süreçte gurur duyduğum pek çok öğrenci ve akademisyen öğrenci yetiştirdim. Bu kitapta kullandığım materyal, verdiğim bu derslerin notlarından oluşmaktadır. Elbette kısaltılmış ve başlangıç aşamasındaki okur için uyarlanmış olarak.

Dileğim bu kitabın çağdaş felsefe okumak ve Bergson, Husserl, Heidegger, Arendt, Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Deleuze gibi düşünürlerle tanışmak ve felsefi bir ilişki kurmak isteyen okurlara faydalı olmasıdır.

Kitabın yeniden yazım sürecinde kitabı okuyarak çok faydalandığım önerilerini benden esirgemeyen felsefe öğretmeni ve değerli dostum Çiğdem Şimşek'e; özenli ve yaratıcı editoryal faaliyeti için Ebubekir Demir'e teşekkürü borç bilirim.

Zeynep Direk
İstanbul 2021

1
Henri Bergson

1. Giriş

Bergson'a göre felsefe bilimdir. Onu diğer bilimlerden ne yöntem bakımından ne de elde ettiği kesinlikler bakımından ayırt edebiliriz. Fizikçinin açıklamaları nasıl izlenimlerden, faraziyelerden ibaret değilse, filozofun yöntembilimsel bir biçimde ortaya koyduğu sonuçlar da fizikçinin açıklamaları kadar doğru olabilir. Bergson, felsefeyi bilim olarak anlayışında Descartes'ı takip eder. Descartes, *Meditasyonlar*'da bilgiyi bir ağaca benzetmişti: Bu ağacın kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da diğer bilimlerdi. Bergson da metafizik ile fizik arasında bir devamlılık kurmak ister. Bununla beraber, Descartes bir bilim olarak felsefenin matematiği örnek alarak akli görü (*intuition*) ile tümdengelimi (*déduction*) birleştiren bir yöntem kullanmasını uygun görmüştü. Başka deyişle, Descartes'ın felsefe bilimini kurmak için kullandığı bilim modelini matematik sağlıyordu. Bergson'un kullandığı bilim modeli ise matematik değil, biyolojidir. Bu değişikliğin sebebi nedir? Biyoloji 19. yüzyılda Kartezyen matematiğin şemaları dışına çıkarak büyük bir gelişme göstermiştir. Bergson, 19. yüzyılda meydana gelen bilimsel gelişmeler sonucunda metafizik ile bilimin birbirinden kopmasını, metafiziğin Descartes'tan Kant'a dek matematik bir modelle çalışmış olmasına bağlar. Biyoloji, geniş anlamıyla 'yaşam bilimi' demektir. Ancak terimin anlamı yalnızca organik yaşamla sınırlı kalmayıp psişik yaşamı ve toplumsal yaşamı da kapsayacak bir biçimde genişlemiştir. Bergson'a göre metafiziği

yaşam bilimleriyle uzlaştırabilmek için, metafiziği evrensel bir matematik gibi düşünmeyi bir yana bırakmak gerekir. Zaten 19. yüzyılda deneysel bilimler, tüm bilginin evrensel matematiğin diliyle ifade edilebileceği fikrinin reddedilmesi sayesinde ilerleme kaydedebilmişlerdir. Böylece Bergson, metafiziğe yeni bir görev verir: Yaşam bilimlerini takip etmek suretiyle olguları aramak, onlara uygun kavramlar biçmek ve deneyimi yeni kavranılırlık kıstasları yaratmak suretiyle yeniden düşünmek. Bergson, kendi felsefesinin, Batı felsefesinin Kartezyen çağını sona erdirdiğini ilan eder.

Bergson'un felsefesi, aklın bilme gücüne çok fazla güvenen 'akılcılığa' ve 'bilimciliğe' bir başkaldırıyı içinde taşır. Bu açıdan 20. yüzyıl düşüncesinde akılcılık eleştirisi olarak gelişen düşüncelerle ilişkilendirilebilir. Bergson'un madde dünyası ile yaşam dünyasını birbirinden ayıran ikici başlangıcı ve maddeyi bilmek ile yaşamı bilmek arasında epistemolojik bir fark olduğu görüşü, materyalizmi reddeden felsefi görüşler için bir ilham kaynağı olmuştur. Bergson, bir yandan gelişen biyoloji biliminin evrim düşüncesinden etkilenirken diğer yandan da düşünümden (*réflexion*) çok aksiyona dayanan bir felsefi anlayış ortaya koyar. Bu özellikleri dolayısıyla Bergson, 20. yüzyılın düşünce dünyasını oluşturan düşünürlerden biri olarak kabul edilir. Bu bölümde onun yüzyılımızı etkileyen düşüncelerini ve eserlerini temel alarak göstermeye çalışacağız.

2. *Bergson'un Hayatı ve Eserleri*

Henri Bergson (1859-1941), İngiltere'den Fransa'ya göç eden bir Yahudi ailesinin çocuğudur. Lise yıllarında önce matematiğe, sonra felsefeye ilgi duymuştur. *École Normale Supérieure*'de felsefe eğitimini sürdürürken Herbert Spencer'in evrimciliğinden etkilenmiştir.[1]

[1] Evrimcilik, Charles Darwin'in (1809-1882), *Türlerin Kökeni* adlı eserinde

Bir yandan Platon'un felsefesini okurken, diğer yandan da doğa bilimlerini, özellikle de biyolojiyi araştırıyordu. Bergson, *École Normale Supérieure*'de ders vermeden önce çeşitli liselerde felsefe öğretmenliği yaptı. 1914'te Fransız Akademisi'ne üye seçildi. *Collège de France*'da görev yaptı, 1924'ten sonra sağlık sorunları sebebiyle inzivaya çekilen Bergson, 1941 yılında Paris'te öldü.

Bergson'un felsefesi, başlıca dört eserinde bulunur:

i. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme* (*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)).
ii. *Madde ve Bellek* (*Matière et mémoire* (1896)).
iii. *Yaratıcı Tekâmül* (*L'Évolution créatrice* (1907)).
iv. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (*Les deux sources de la morale et de la religion* (1932))

Bu dört eserden başka, filozofun *Gülme* (*Le Rire*, (1900)), *Sürem ve Eşzamanlılık* (*Durée et Simultanéité*, (1922)) gibi iki kitabı da vardır. Bu eserler, Bergson'un genel öğretisini özel sorunlara uygulamaktadır. Bunlardan başka, *Zihin Kudreti* (*L'Énergie spirituelle* (1919)) ve *Düşünce ve Devingen* (*La Pensée et le mouvant* (1919)) başlıklı kitaplar, Bergson'un kendisi tarafından derlenmiş, yukarıda saydığımız dört temel esere ışık tutan makale ve konferans bildirilerini içerir. Bergson, son hâlini almamış metinlerinin, ders notlarının, mektuplarının vefatından sonra yayımlanmamasını vasiyet etmiştir.

(1859) tüm canlıların aslında ortak bir atadan doğduğunu, türlerin başlangıçta oldukları ya da yaratıldıkları gibi kalmadıklarını, dünyadaki yeni şartlara uyum sağlayarak sürekli bir değişim içinde bulunduklarını savunan görüştür. Darwin, hangi canlıların var olacaklarını, hangilerinin yok olacaklarını belirleyen mekanizmaya 'doğal seçilim' adını verir. Biyolojinin 19. yüzyılda bir bilim olarak ortaya çıkmasında evrim düşüncesinin önemli bir payı vardır. Canlıların sınıflandırılması ve biyolojik sistematik, bu düşünce sayesinde kurulabilmiştir. Charles Darwin'in teorilerinden etkilenen Herbert Spencer, evrim kavramını biyoloji alanından felsefe ve toplumbilim alanına taşımış bir düşünürdür.

3. Bergson Felsefesinin Güzergâhı

Bergson, 17. yüzyıldan beri düşünceye hâkim olan metafiziğe mesafe alarak pozitif bilimlere yönelir. Herbert Spencer'in evrimciliğinde çağdaş biyolojinin gelişimine uygun bir doğa felsefesi bulduğuna inanır. Ancak Spencer'ın felsefesindeki zaman fikri, fiziğe ve mekaniğe uygundur. Bergson, bu zaman anlayışının zamanın gerçekliğini açıklayamadığı görüşündedir. Bu görüş, onu zamanın bilince nasıl verildiğini araştırmaya götürür. Bergson, bilimlerin zaman anlayışını yetersiz bularak 'sürem' olarak zamana yönelir. Doğa bilimlerinden gelerek psikolojiye odaklanmış ve bilincin verilerini araştırma konusu hâline getirmiştir.

Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme*'de bilinci, psişik hayatı açıklar ve bilinci, bellek olarak tanımlayıp süremi varlığın bir ilkesi olarak ele alır. Böylece filozof, "Ben neyim?" sorusuna bir yanıt vermeyi hedefler. İkinci önemli eseri *Madde ve Bellek*'te, ben ile evren arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu ele alınır. Bu soruya yanıt verebilmek için Bergson'un madde anlayışını derinleştirmesi gerekir. Üçüncü önemli soru, kozmolojik bir sorudur: "Evren nedir?" İşte *Yaratıcı Tekâmül*, bu soruyu yanıtlamak için kaleme alınmıştır. Dördüncü eseri *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* ise böyle bir metafizikten nasıl ahlaki bir yaşam çıkabileceğini bize gösterir.

3.1. Sürem ve Zaman

Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme'de Bergson, zaman ve mekân, tin ve madde ikiciliği inşa eder. Bu ikililerin arasındaki farklılık, bir derece farklılığı değil, bir doğa farklılığıdır. Varlık, böylece zamansal olan tin ile mekânsal olan madde biçiminde ikiye ayrılır. Deneme, zamanın bilince verilişini 'sürem' kavramıyla ele alır. Eserin

başında Bergson, bilinç hâllerinin miktarlar ve nicelikler olmadığını, nitelikler (*qualités*) ve yoğunluklar (*intensités*) olduğunu söyler.[2] Bilinç hayatının doğal hâli, bu yaşantıların sürekli bir değişim içinde bulunmasıdır. "Her duyum tekrarlanmakla değişir, eğer günden güne değişir görünmüyorsa, onu doğuran, ona tercüman olan kelime arkasından idrak edilmesi yüzünden görünmüyordur."[3] Ancak bu değişim, derece derece olur; bir bilinç hâlinden bir diğerine aniden geçmek nadir bir olaydır. Bilinç, yoğunluklardan ibaret bir çokluk olduğu hâlde, onda sürekli değişim yüzünden parçalanmaz bir birlik de vardır. Eski felsefe ve bilim, zamanı homojen ve ölçülebilir bir mekâna indirgemiştir. Hâlbuki hakiki zaman, saatlerin akrep ve yelkovanın hareketiyle mekanik bir biçimde mekânda temsil ettikleri zaman değil, her anı farklı oluşlarla beliren sürekli bir değişme, durmayan bir oluştur. Hakiki zaman, bilinç hâllerimizin eşsiz değişiminden başka bir şey değildir. Bu çokluk ölçülemeyip bilince his yoluyla verilir ve idrak edilebilir.

▶ Makinesinin başında sekiz saat çalışan bir işçinin duyduğu paydos düdüğünü düşünebiliriz. Paydos düdüğünün ölçtüğü 'zaman', madde dünyasına ait mekân ve hareketle ölçülen zamandır. Saat kadranı üzerinde yelkovan ve akreple ölçülen, homojen bölümlerden meydana gelen bir zamandır. Beş dakika dünyanın her yanında beş dakikadır. Oysa makinesinin başında sekiz saat çalışan bir işçinin yaşadığı birbirini takip eden bilinç hâllerinden oluşan sürem, heterojen bir zamandır. Paydos düdüğünün ölçtüğü zaman, mekanik zamandır. İşçinin yaşadığı gerçek zaman ise onun dertlerine, kaygılarına, hayallerine bağlı olarak değişen gerçek zaman, yani süremdir. O ölçülebilen bir zaman değil, yaşanan bir zamandır.

Bergson, 'sürem' fikrini 'bellek' ile ilişkilendirir. Bilinç bellektir; hatıraların korunması ve hatırlanması tinin işi, varlığın

[2] Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 9 vd.
[3] Bergson, *age*, s. 121.

bir özelliğidir. Sürem, bilinçteki her anın onun ardından gelen anla bütünselleştiği bir harekettir. Bergson'a göre süremdeki bir an yok olmaz, onu takip eden anda erir. Anların birbirini takip etmesi, sürekli bir bütünselleşmedir. Öyleyse yaşadığım her şu anda, her şimdide geçmişim de bütünüyle mevcuttur. Buna rağmen, geçmiş şimdide bütünüyle temsil edilmez, geçmişi tüm ayrıntılarıyla eksiksiz hatırlayamayız, unuturuz. Bunun açıklaması nedir? 'Sürem' fikrinde yalnızca 'süreklilik', 'varlıkta devam etme' anlamları bulunmaz; sürem yıpranmaya, eskimeye, yaşlanmaya, yok olmaya karşı direnirken değişmekte, devinmektedir. Geçmiş geçip gitmez, varlıkta baki kalır, bilinçte bir kez var olan yok edilemez fakat bu baki kalış devingendir; şu an, şimdi, geçmiş şimdilere eklenir eklenmez anların hareketli bütünü de değişir.

O hâlde Bergson'da akışkanlık veya devinim, varlığın sürekliliğinin kaybı anlamına gelmez. Sürem hem özdeş hem de değişken varlığın adıdır. Bu bilinç, mekânsal olan maddeden farklı, yeni bir tözdür. Bu bilinç anlayışı, ruhun yekpare veya parçalardan oluşan fiziksel bir cevher olmadığını ima eder. Sürem fikrine dayanarak Bergson, Eleali Parmenides'i takip ederek değişimi reddeden geleneğe de itiraz eder. Ona göre bu gelenek, zamanı uygun bir biçimde düşünememektedir. Bu gelenek de (Batı düşüncesinde çoğunlukla olduğu gibi) metafiziği 'zekâ'yı kullanarak düşünmüştür; bu yüzden gerçekliğin bütününü kavrayamama zaafına düşer. Zekâ, maddeyi mekanik yasalar uyarınca kavrar; gerçekliğin mekânsal ve mekanik bir açıklamasını yapar. Oysa 'sezgi'[4] ile yakalanan gerçeklik hem varlık hem de değişimdir. Görüldüğü gibi, Bergson değişimi reddeden varlık felsefelerine de, varlığı reddeden değişim anlayışlarına da karşıdır.

[4] Descartes aynı terimi (*intuition*) kullandığında, Türkçede *akli görü* karşılığını kullanmıştık. Bergson aynı terimi kullandığında 'sezgi' karşılığını kullanıyoruz. Bunun sebebi, iki filozofun aynı terimi kullandıkları hâlde onu tanımlama biçimlerinin farklı olmasıdır.

3.2. Madde ve Bellek

Madde ve Bellek'in başında Bergson, ikici bir başlangıç noktasından yola çıktığını ilan eder: Tinin de maddenin de kendi gerçekliği vardır. Fakat bunların ilişkisi nasıl kurulmaktadır? İkiciliğin sorunu, töz ayrılığını kabul ettikten sonra bu tözler arasındaki ilişkinin bir açıklamasını yapmaktır. Bu noktada maddenin nasıl kavrandığı belirleyici olur. Madde, idealist bir biçimde kavrandığı zaman temsile[5] indirgenir. Realist kavrayışa göre ise madde, bizde temsillerin oluşmasının sebebidir, fakat kendisi temsil değildir.

Bergson'a göre ne idealist ne de realist konum zihin ile maddi gerçeklik arasındaki ilişkinin ne olduğu sorununu çözebilir. *Madde ve Bellek*'in önemli bir yönü, zihin-beden ilişkisi sorununu, zihin-maddi gerçeklik ilişkisi sorunsalının çözümünde merkezî bir yere koymasıdır. Dolayısıyla bu özel fakat merkezî sorun, Bergson'un maddenin ne olduğuna ilişkin varsayımını ortaya koyduğu çerçeveyi belirler. Bergson, maddeyi 'kendinde varolan bir imge' (*une image qui existe en soi*) olarak ele almayı önerir. Bunun sebebi, maddeyle ilişkimizin algı tarafından kuruluyor olmasıdır. İmgeleri algılarız; bunlar doğa yasaları uyarınca birbirini etkisinde kalan, birbirini etkileyen imgelerdir. Bedenimi ise yalnızca dışarıda bir şeyi algılar gibi algılamam, içeriden duygulanımlar yoluyla da tanırım.[6] Evren bir imgeler bütünüdür ama onda yeni olarak karşıma çıkan ne varsa onunla bedenime dair bazı imgeler aracılığıyla karşılaşırım. Bedenimin yaklaşmasına veya uzaklaşmasına bağlı olarak dıştaki nesnelerin boyutlarının, biçimlerinin, renklerinin, seslerinin şidde-

[5] 'Temsil' terimi, bilincimizin gerçekliğe ilişkin tasavvurlarını anlatmak için kullanılır. Belki de temsil, bilişsel bilimin kuramsal bir kurgusudur. Temsile dayanan zihin kuramlarına göre zihnimiz düşünceler, kavramlar, algılar, duyumlar, kurallar, şemalar, imgeler ve fantezilerle doludur. Bunların hepsi, semantik olarak değerlendirilebilir zihinsel nesnelerdir. Bir temsilin semantik bazı özellikleri vardır. Bunlar içerik, gönderim, doğruluk koşulları, doğruluk değeridir.

[6] Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 19.

tinin ve kokularının yoğunluğunun değiştiğini gözlemlerim. İşte 'madde' bu imgelerin tümüyse, 'maddenin algısı' da bu imgelerin bedenimin mümkün hareketleriyle ilişkisidir. Maddeyi temsile indirgeyen idealizm, evrene bedenin duruş noktasından bakmaktadır. Buna karşın realizm de maddeye erişmede bedenin oynadığı ayrıcalıklı rolü yok sayıp maddeyi kendinde, bağımsız olarak var olarak koyutlamaktadır. Bergson, materyalizmi eleştirirken maddenin doğasının temsilden farklı olmadığını belirtir. Realizm ve materyalizm, kendinde var olan maddenin bizde temsil oluşturabilme gücüne sahip olduğunu iddia eder. Bergson, 'imge' terimini realizmin bu yanlış kanısını yıkmak için kullanır. Bununla beraber Bergson, maddeyi temsile indirgeyen idealizmi de eleştirir. Ona göre, 'imge' temsil değildir, 'imge' şeyden daha az, temsilden daha fazlasıdır. İmge ile temsil arasında bir derece farkı olduğu hâlde, imgenin doğasıyla temsilin doğası arasında bir fark yoktur. Maddeyi imgeden soyutladığımızda geriye ne kalır? Bergson, *Madde ve Bellek*'te "Beyin maddi dünyanın bir parçasıdır, maddi dünya beynin bir parçası değildir." der. Bunu bir imge olarak algıladığımız bedenimiz için de söyleyebiliriz. Beden hem dışarıdan hareket alabilir hem de dışarıya hareket iletebilir. Beynimizdeki hareketler de maddi dünyadaki hareketlere ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Bedenimiz bir merkezdir ama hareketi yalnızca yansıtan matematiksel bir nokta değildir bu; hareketle boğuşan ve hareketi emen bir noktadır. Bilinçten ve imgelerden muaf maddi dünya, maddenin devamlı titreşimlerinden ve devamlılık içinde iletilen hareketinden ibaretse, neden maddeyi imgeler şeklinde algılıyoruz veya neden madde bize kendisini imgeler yoluyla veriyor? Bergson, maddenin böylece bölünmesinin bizim ihtiyaçlarımızdan dolayı olduğunu yazar. Algı, maddenin genel kütlesini insan eyleminin yararına ayrı cisimlere böler ve böylece ortaya insanın içinde ihtiyaçlarını karşıladığı, eylediği bir dünya çıkarır. Fakat sezgi, algıdan çok farklıdır. Algı da zekâ gibi alışkanlıklarla

örgütlenmiş olarak ihtiyaçlara göre yönlenir. Algı imgelerle, zekâ ise temsillerle işler; oysa sezgi, temsil etmez. Bergson'a göre sezgi bellektir. Biraz önce algının imgelerini maddenin sürekli titreşimine indirgediğimizde, bunu maddeyi sezmemiz, maddeye ilişkin belleğimiz sayesinde yapabildik.

Madde ve Bellek'te madde ile bilinç arasındaki ilişkiyi bellek kurmaktadır. Ancak belleğin farklı çeşitleri vardır: Alışkanlık belleği bedenin algısına, hareketlerin tekrarına dayanır ve otomatik bir biçimde davranabilmemizi sağlar. Onun sayesinde duyusal-motor mekanizmalarımızı ediniriz. Örneğin bisiklete, alışkanlık belleğimiz sayesinde birtakım duyusal motor becerileri kazandığımız için binebiliriz. Yüzme ve dans etme de buna benzer. Dans etmeyi de yüzmeyi de öğrendikten sonra, çok uzun bir zaman boyunca yapmasak bile unutmayız. Öte yandan bir de hakiki veya 'saf' bellek vardır ki onda kişisel anılarımız saklıdır. Bergson, *Madde ve Bellek*'te belleği bir düzlemde sivri ucu aşağıda duran bir koniye benzetir. Düzlem benim evrenimi simgeler; koninin ucu algılayan ve eyleyen bedenimi, koninin havada duran geniş zemini ise en eski anılarımı.[7] Onun altında yeri şimdimden uzaklığına göre belirlenmiş çeşitli geçmiş bölgeleri vardır. Koni baş aşağı durduğu için bu anılar kendiliğinden şu andaki algıma doğru hareket etmekte, ona doğru ilerlemektedir. Şimdi bu koniyi hareket ettirelim. Dünyada bir imge algılanmış, ona yönelik bir eylem başlamış olsun. Anılar, daha doğrusu bir bütün olarak belleğin hareketi, bu eyleme yönelir, onu temaşa eder bir bakıma. "[...] bilinç, geleceğe eğilerek onu gerçekleştirmeye ve ona katılmaya çalışan geçmişin şu anki bölümünü kendi ışığıyla her an aydınlatır."[8] Peki saf bellek olan sezgi, maddeyle nasıl ilişki kurar? Sezginin kuramsal çabayla ilgisini vurgulamak, bu soruyu yanıtlamak için yeterli kaynak sağlamaz. Bergson,

[7] Bergson, age., s.148.
[8] Bergson, age., s.146.

bu soruya bir bireyle sınırlı bir biçimde beden zihin ilişkisi sorunu çerçevesinin dışına çıkarak kozmolojik bir çerçevede yanıt aramıştır. Bu, bizi *Yaratıcı Tekâmül*'e götürür.

3.3. Yaratıcı Tekâmül

Bergson, süremi, anların bütünselleşmesi hareketi olarak anlar. Bergson'un, sürem içindeki anların ilişkisini neden-sonuç bağıntısını kullanarak açıklamadığı sonucuna varabiliriz. Bergson'a göre şimdi, geçmişin bir sonucu değildir. Zamanı nedensellik ilişkisine dayanarak anladığımızda yeniye, imkâna ve hayale bir yer bırakmamış oluruz. Aslında şimdinin, geçmişin bir sonucu olmadığı tezinin getirisi, yalnızca psikolojiyle sınırlı değildir. Kozmolojiye de uzanır. Bergson'a göre 'evrim', meydana gelenin radikal anlamda yeniliğini ve öngörülemezliğini ifade eder. Zaten bu yüzden Bergson, ona 'yaratıcı' sıfatını layık görür. O hâlde Bergson'un 'sürem' kavrayışı, onun 'yaratıcı tekâmül' anlayışını derinden etkiler. Sürem, *Yaratıcı Tekâmül*'de kozmolojinin temeli hâline gelir. *Deneme*'de 'zekâ' (*intelligence*) ile 'sezgi' (*intuition*) arasında yapılan ayrım, *Yaratıcı Tekâmül*'de yeni bir tını kazanır. Denemeye göre zekâ, gerçekliğin mekanik ve mekânsal bir açıklamasını yaptığı için bilinci anlamakta yetersiz kalıyordu. Sürem ancak 'sezgi' ile kavranabilirdi. *Yaratıcı Tekâmül*'de ise zekâ, aynı biçimde ele alındığı hâlde, sezgi bilince verileni görmekle sınırlanmamış, 'spekülatif ve yaşamsal terimlerle düşünme eğilimi'yle ilişkilendirilmiştir. Bergson'a göre felsefenin görevi, insanlık durumunun ötesini düşünmeyi öğrenmektir. Bunu *Yaratıcı Tekâmül*'ün "Bütünün tabiatı benimkiyle aynıdır." önermesiyle ilişkilendirebiliriz. Bu aynılığı insan, kendisine odaklanarak ve kendisine bakışını derinleştirerek fark eder. Zekânın faaliyet alanı, mekânsal madde alanıdır ve zekâ, doğada belirlenimcilik usulüyle çalışarak belli sınırlar için-

de mutlak hakikate erişebilir. Mekanizm, bir olayın neden meydana geldiğini sebep sonuç ilişkilerine veya kurucu süreçlere atıfla açıklar. İlişkiler ve süreçler, aynı fenomeni düzenli bir biçimde üretirler. Buna karşın zekâ, bize hayatın mutlak bilgisini sağlayamaz, bütün varlıkları içeren evreni açıklayamaz. Bergson'a göre evrende bütün varlıklar bir devamlılıktan (*continuité*), sürekli ve hür bir oluştan meydana gelir ve kendilerini gösterirler. Evren, statik bir bütün olmadığı için dinamik bir tarzda ele alınmalıdır. Görüldüğü gibi Bergson, *Deneme*'de ilkin oluşu bilinçte düşünür, *Yaratıcı Tekâmül*'de ise oluş düşüncesini hayattan başlayarak tüm evrene ve hatta zekânın alanı olan maddeye de yayar.

Yaratıcı Tekâmül'de Bergson, Neo-Darvinciliğin mekanikçiliği ile Neo-Lamarkçılığın erekselciliği arasında bir üçüncü yol bulmaya çalışır. Bu yolun belirgin özelliği, evrimin yeni biçimlerin yaratılması ve yaşamın icat eden karakteridir. Yaratıcı tekâmül, içinde organizmalar ve türler gibi yaşam biçimlerini yaratan bir oluş akışıdır. Bu akışın sabit ve durağan her belirlenimi kırıp dışına çıkma eğilimi vardır. Jean Baptiste Lamark (1744-1829), canlıda onu basit formlardan daha karmaşık formlara doğru götüren bir güç olduğunu öne sürmüştür. Çevrenin canlıya uyguladığı güç ise, onu kalıtımla devraldığı özellikleri kullanarak veya kullanmayarak çevreye uyum sağlamaya zorlar. Lamark, ilk tutarlı evrim kuramını geliştiren düşünürdür. Yeni-Lamarkçılık, evrimi epigenetik kalıtıma bağlayarak tartışır: Canlı çevrenin koyduğu engellerle genlerini değiştirerek mücadele eder.

Ereksellik ise doğada insan eylemlerindekine benzer bir amaç, bir nihai erek olduğunu savlar. Bu erek, doğaya dışsal veya içsel olarak düşünülebilir. Neo-Lamarkçılık, evrimin ereğinin bireyin çabasıyla gerçekleştiği görüşüne bağlıdır. Bergson'da ise yaşamın bireylerde yalıtılması hiçbir zaman tamamlanmaz; bireyliğin sınırlarını tam olarak belirlemek zordur. Bununla birlikte Bergson'a göre, yaratıcı tekâmül belirli bir anlamda erekseldir. Eğer yaşamda ereksellik var-

sa bu erek bireylerin hayatlarında değil, tek ve bölünmez bir bütünlük olarak ele alınan yaşamın kendisinde bulunur. Bergson, 'evrim'de vurguyu etkinlik, bu etkinliğin meydana getirdiği yaşam biçimleri üzerine yapar, bireyler üzerine değil. Bu vurgu, onun kendi evrim anlayışını, homojen olandan heterojen olana basit, doğrudan bir geçiş olarak ele alan evrim anlayışlarından ayırt etmesini sağlar. Evrim, karmaşık yollardan geçer, düz bir yol izlemez; mantığın mükemmelliği ya da ilerleme fikrine dayanarak evrimi anlayamayız. Bu evrim anlayışına göre, daha karmaşık bir organizmanın daha mükemmel olduğunu söyleyemeyiz. İnsanın, evrimin nihai ereği olduğu tezi de insan merkezci bir kanıdan ibarettir. Birçok okuru Bergson'un da insanmerkezci olduğunu düşündüğü hâlde, Bergson'un evrim anlayışı bundan daha karmaşıktır. Evrime bir amaç atfetmek, bizi evrimin yaratıcı sürecini, önceden var olan bir planın gerçekleşmesiymiş gibi anlamaya sürükler. Bu anlamda evrimin bir amacı yoktur. Evrimin yolu önceden verili değildir, burada yolu var eden şey, o yoldan geçilmesi etkinliğidir. Yaşamın özdeşliği, tüm varolanların aynı amaca yönelmesiyle sağlanmaz, bir itkiden kaynaklanır. Bergson buna 'hayat hamlesi' (*élan vital*) adını verir. Yaşamın bireylere ve türlere evrilmesinin sebeplerinden biri, yaşamın içinde barındırdığı bu itki, bu patlayıcı güçse diğeri de atıl maddenin yaşama karşı gösterdiği dirençtir. Yaşam, atıl maddeye girer ve yavaş yavaş ondan yaşam biçimlerini ve yaşamsal özelliklerini nasıl türetebileceğini öğrenir. Yarı süreksiz organizmalardan daha karmaşık organizmalara geçildiğinde, bu organizmalar yaşama yeni bileşenler, yeni alışkanlıklar kazandırırlar. Böylece yaşam hamlesi, oluş içinde ayrı yönler alır; doğa, çatallanan farklı eğilimleri barındırır.

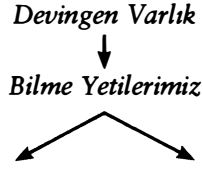
Böylece Bergson, Neo-Lamarkçılığın yönü belli evrim fikrini reddetmiş olur. Neo-Lamarkçılık, evrimin bireyde psikolojik bir özellik olan bilinçli çabaya vardığını öne sürer. Hâlbuki Bergson, bu çabanın bireyin bir özelliği olmadığını ve zaten pek az durumda kayda değer bir etkisinin bulun-

duğunu ileri sürer. Çaba, türün bireylerinin tözlerinde değil, bunların tohumlarında, bizim deyişimizle genlerindedir. Bu Darvinciliğe ne kadar uygundur? Eğer Bergson'un yaşam hamlesi hakkında söylediklerini bir yana bıraksaydık, Bergson Darvinci olabilirdi. Varoluş şartları değiştiğinde türlerin de yok olduğunu belirtmiştir. Doğal seçilim fikrine yakındır o hâlde. Bununla birlikte, Bergson'a göre Darvincilik yaşam hamlesi, ilksel itki, yaratıcı etkinlik fikrinden yoksundur ve bu yüzden evrimi mekanik bir biçimde anlar. Yaratıcı evrim, bir yaşam dürtüsü olmadan anlaşılamaz. Evrim, yalnızca canlıların dışsal koşulların dayatmasıyla doğal ortamlarına uyum sağlaması değildir; yaşam uyum sağlarken icat edilenle zenginleşir ve onun sayesinde daha karmaşık hâle gelir. Bununla birlikte evrim, her zaman ileri doğru bir hareket değildir, bazen de bir sapma veya bir gerileme de olabilir. Bergson, Neo-Darvinciliğin bir bireyden diğer bireye kalıtımla aktarılanın, bir tohumda arızi bir biçimde meydana gelen değişiklikler olduğunu ve doğal seçilimin hayatta kalmaya uygun olmayan içgüdüleri eleyeceğini kabul eder; evrimin zaman aldığı fikrini de. Kabul etmediği şey, yaşamsal güdülerin basit bir birikim sonucunda meydana geldiğidir. O, her yeni ögenin bütünü değiştirdiğini vurguladığı için, evrimin karmaşıklığı doğal seçilim gibi dışsal bir mekanizmayla açıklanamaz.

Yaratıcı evrim, aslında süreme benzemektedir. Bergson'un Darvinciliğe tam da bu noktada meydan okuduğunu belirtebiliriz. Evrimin hareketini anlamak için süremin hareketini bilmek gerekir. Öyleyse sürem, yalnızca psikolojik varlığı, bilinci açıklamak için kullanılan bir kavram değildir, evrimin ürünleri olan organik varlıkları anlamak için de yaşamın yaratıcı etkinliğini sürem olarak düşünmeye ihtiyacımız vardır. Yaratıcı evrimin sürem olması, yaşam hamlesinin kendi sonuçlarının bir taslağını içinde taşıyan basit bir edim, bir müsebbip güç olarak ele alınamayacağını gösterir. O hâlde evrimin bir belleği vardır ve biz de bu belleği paylaştığımız için imgelerin ve temsillerin ötesine geçebilir ve saf, metafizik

sezgiye sahip olabiliriz. Başka bir deyişle, bellek ile madde ilişkisini sadece dışarıdan, algı yoluyla kurmayız, yaşamın inorganik ve organik biçimlerinden edindiği bellek, bu ilişkiyi bizde çoktan kurmuştur zaten. Bergson kendi felsefesini, bilinç dışı bir biçimde hissedilen bir hakikatin bilinçli bir ifadesi olarak görür. Varlığı belirlenimci bir tarzda ele aldığımızda evrende özgürlüğe bir yer kalmaz. Bergson için evreni bir oluş olarak düşünmek, özgürlüğü diriltmenin de bir yoludur. Oluşun kendisi özgürdür ve sürem de özgürlükten başka bir şey değildir. Peki bu yaratıcı evrim felsefesinin etik bir yönelimi olabilir mi? Buna olumlu yanıt verebiliriz, çünkü Bergson'un son temel eseri ahlak ve din üzerinedir.

Bergson felsefesinde bulunan iki farklı bilme yetisinin varlığa yönelme ve bilme tarzlarını şematik olarak şu şekilde gösterbiliriz:



Zekâ	Sezgi
Madde	Bilinç-Bellek-Tin
Mekân	Zaman (Sürem)
Süreksizlik (Fotoğraf)	Süreklilik (Film)
Statik bilme	Dinamik Bilme
Nicelik	Nitelik ve Yoğunluk
Belirlenimcilik	Özgürlük

3.4. Ahlak ve Din

'Mistik' sözcüğü geniş anlamıyla gizemli olanı, olağan bilme araçlarıyla, sıradan gözlemlerle bilinemez olanı işaret eder. Mistik deneyim, gerçekliğin doğrudan doğruya aklın

dışında bir sezişle kavranmasıdır. Ortaya koyduğu bilgi de yaşantı merkezli bir bilgi türüdür. Dinsel mistisizm, gizemli ve üstün bir varlığa sevgi ve duygu yoluyla ulaşma, onunla bütünleşme ve birleşme sürecidir. Bu mistik deneyime örnek olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şu şiirini örnek olarak verebiliriz:

Bak aşka...
nasıl karışır
âşık olanla

bak ruha
nasıl birleşir yeryüzüyle
ona yeni hayat verir.

Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* başlıklı eseri, *Yaratıcı Tekâmül*'de geliştirilen ve biyolojiyi model olarak alan metafiziğe ait fikirlerle, özellikle de evrim fikriyle devamlılık içinde bulunur. Bergson'un amacı, ahlakın ve dinin hangi kaynaklardan itibaren günümüze dek evrildiklerini açıklığa kavuşturmaktır. Bergson, toplumsal ahlak ile ahlak arasında aydınlanmacı, hatta Kantçı diyebileceğimiz bir ayrımla işe başlar. Böyle bir ayrım, Eski Yunanda söz konusu değildir. Toplumsal ahlak, bize kendi toplumumuzun tarihsel ve kültürel birtakım değerlerini kazandırır ve bunları hayata geçirmek için davranışlarımıza bazı normlar dayatır. Diyelim ki X toplumunda bir kadının yüksek sesle gülmesi ayıptır, yüksek sesle gülmemek 'namus' değerini cari kılan normlardan birisidir. Fakat söz konusu davranışın kısıtlanması için evrensel bir gerekçe bulunmaz. Buna rağmen X toplumunda bazı kadınlar, bu normu ihlal ettikleri için öldürülebilirler. Bergson'a göre bu toplumsal ahlaktır ve bunun gerçek anlamda 'ahlak'la bir ilgisi yoktur. Bergson'un bu ahlaka 'kapalı ahlak' demesinin sebebi, statik olması

ve bütün insanlığa açık olmamasıdır.[9] Peki kapalı ahlakın kaynağı nedir? Bergson'a göre insan türü de, örneğin arılar, maymunlar ve filler gibi, hayvan türlerine benzer bir biçimde, bir topluluğun desteği olmadan hayatta kalamayacak bireylerden oluşmuştur. Bu söz konusu türleri ortaya çıkaran yaratıcı evrimin bir sonucudur. Kapalı ahlakın kaynağı, insanın doğada tek başına hayatta kalamayacak, bedensel ihtiyaçlarını karşılayamayacak olmasıdır. Tam da bu ihtiyaçların baskısı yüzünden, kapalı ahlakın kuralları son derece sıkıdır ve bireylerden tam bir itaat talep eder. Kapalı ahlak, toplumun, tüm insanlığın değil, belli bir zamanda ve mekânda mevcut tikel bir toplumun, örneğin benim toplumumun varlığını sürdürmesini hedefler. Bu toplum, kendi toplumuna ait olmayan bireylerin yaşam biçimlerini düzenlemeye çalışmaz. Başka toplumlar da onun bireylerinin yaşam biçimini düzenleme iddiasında bulunmaz. Töre ahlakı, kapalı ahlakın iyi bir örneğidir. Töre, yalnızca belli bir topluma ait insanların yaşamlarını düzenler. Kapalı ahlakın kapalı, yani dinamik ve bütün insanlara açık olmayan bir de dini vardır. Bergson, kapalı ahlakın başka toplumları dışladığını, savaşçı bir karaktere sahip olduğunu, yasalarını ihlal eden bireylere şiddet uygulamaktan çekinmediğini söyler. Buna karşın, kapalı bir din de istemli bir biçimde korkular, sanrılar üretir. Örneğin bir toplum, göklerde her hareketimizi izleyen ve bizi cezalandıran tanrılar olduğuna inanabilir. Bu korkular ve sanrılar da toplumsal bağları sıkılaştırmaya yararlar.

Ancak ahlak ve din, kapalı ahlak ve dinden ibaret değildir. Açık ahlak ve açık din, belirli bir toplumun malı değildir, bütün insanlığa açık, evrenseldir. Bu anlamda Bergson, açık ahlakı ve açık dini evrimde ortaya çıkan bir ilerleme, bir yaratıcılık olarak görür. Evrensel dinler ve ahlaklar savaşçı değildir, 'açık bir toplum' yaratılmasıyla gelecek

[9] Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 32.

bir barışı hedeflerler. Bergson'a göre açık ahlak, 'yaratıcı heyecanlar'dan kaynaklanır.[10] Yaratıcı heyecanlar, sıradan heyecanlar değildirler. Sıradan heyecanlar, bir temsili varsayarlar. Örneğin bir hediye almak beni heyecanlandırır, hediyenin temsili heyecandan önce gelir. Hâlbuki yaratıcı heyecan bir temsile dayanmaz. Onun temsile önceliği vardır; temsil, heyecanın içinde ve onun tarafından yaratılır. Sanatçılar, yaratıcı bir heyecanla sanat eserine ilişkin temsili üretebilirler. Yaratıcı heyecan, insanı, ihtiyaçları karşılamaya yönelen zekânın dışına çıkaran ve zihinsel olarak durağan olmayan bir sürece sokar. İşte sezgi sıçramaları, bu süreç içinde meydana gelir. Bergson, açık ahlakı sanat gibi yaratıcı heyecana ve sezgiye bağlar ama bundan evrensel bir ahlakın nasıl çıktığını Bergson'da görmek kolay değildir.

▶ Töreler kapalı ve dar çevreli toplumların deneyimlerinden doğan ve kuşaktan kuşağa aktarılan değerlere göre konulmuş davranış kuralları içerir. Başka deyişle, bu değerleri koruma tarz ve biçimleridir. Töre ahlakı ya da toplumsal ahlak dediğimiz sistem, etik bir değerlendirmeden geçirilmeden onaylanabilecek bir ahlak değildir. Bergson'a göre açık ahlak, ahlaki normları böyle bir değerlendirmeden geçiren, kendini sürekli yenileyebilen dinamik bir ahlaktır.

Açık din söz konusu olduğunda, yaratıcı heyecan bizi mistik deneyime götürür.[11] Mistisizm, dinî yaşantıyı, katı ve statik bir dizi öğretiye sadık kalarak hareket etmenin ötesinde bir yaşantı olarak görür. Fakat Bergson'a göre mistik tecrübe, tanrının temaşa edilmesinden ibaret değildir, yaratıcıdır; harekete, eyleme dönüşür. Mistiği "yakan aşk, artık yalnızca bir insanın Tanrı için duyduğu bir aşk değildir, bu, Tanrı'nın bütün insanlar için duyduğu aşktır. Mistik, Tanrı'dan geçerek, Tanrı yoluyla bütün insanlığı tanrısal bir

[10] Bergson, age., s.86.
[11] Bergson, age., s. 87-89.

aşkla sever."[12] Kaynağı doğal ihtiyaçlar olan kapalı ahlakın bireyde sürekli bir biçimde itaat etme alışkanlığı üretmesine ve bireyi yaratıcı bir biçimde, özgürce hareket edemeyecek hâle getirmesine karşın, açık ahlak eğilmez kuralların, katı ödev ve mecburiyetlerin ötesinde müstesna tecrübelere delalet eder.

4. Sonuç

Bergson'un ikici/düalist bir varlık anlayışı vardır. Varlık, mekânsal olan madde ile zamansal olan tinden meydana gelmiştir. Bu iki varlık tarzı arasındaki fark, yapısal bir farktır. Dolayısıyla birbirinden farklı olan bu iki varlığa ilişkin bilme tarzları da farklıdır. Bilinç hayatında yaşantılar sürekli bir değişim içinde bulunurlar. Bilinç, yoğunluklardan ibaret bir çokluktur. Ancak bu çokluk, aynı zamanda da parçalanmaz bir birliktir. Zekâ, maddeyi bölünebilir ve parçalanabilir niceliklerden müteşekkil olarak kavrayabildiği hâlde yaşantılar ve bilinç hâlleri ancak sezgiyle bilinebilirler. Eski felsefe ve bilim, bu değişimi mekâna bağlamış, harekete indirgemiş ve saat kadranlarının da gösterdiği bu harekete 'zaman' demiştir. Oysa gerçek zaman, 'sürem'dir. Bilinç hâllerimizin değişiminde anların birbirini içermesidir. Sürem hem değişken hem de özdeştir. Sezgiyle yakalanan bu gerçeklik hem varlık hem de değişimdir. Bergson, değişimi reddeden varlık felsefelerini de varlığı reddeden değişim anlayışlarını da eleştirir.

Bergson, ikici bir başlangıç noktasından, 'tin' ve 'madde'nin tözce, yapıca farklılığından hareket etmektedir. O hâlde birbirinden farklı olan bu iki töz arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır? *Madde ve Bellek*'te bu sorunun yanıtı aranır. İdealist bakış açısından 'madde', zihinsel bir temsilden (söz, kavram, tümel, simge) ibarettir. Realist bakış açı-

[12] Bergson, age., s. 209.

sına göre ise madde, zihindeki temsilleri oluşturan şeydir. Bergson'a göre bu iki bakış açısı da hatalıdır. Bedenim ve beynim maddi evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle, 'madde' ne bütünüyle 'ben merkezli' olarak ne de 'ben'den bağımsız olarak kavranabilir. Evren bir imgeler bütünüdür. Onu bedenimle dıştan değil, içten tanır ve bilirim. İmge ne temsil ne de şeydir. 'İmge', şeyden biraz az, temsilden biraz fazladır. Temsil ile imge arasında yalnızca bir derece farkı vardır. Algı, imgelerle, zekâ ise temsillerle işler. Sezgi bellektir. Algı, maddenin genel kütlesini insan eyleminin yararına ayrı cisimlere böler. Fakat sezgi, algıdan çok farklıdır. O da alışkanlıklarla örgütlenmiş olarak ihtiyaçlara göre yönlenir. Sezgi bir akli görü değil, bir içgüdüdür. Madde ile bilinç arasındaki ilişkiyi bellek kurmaktadır.

'Zaman' ve 'sürem' kavramları arasında yaptığı ayrım, Bergson'un varlık anlayışında önemli bir rol oynar. Evreni nedensellik ilişkisi içinde belirlenimci bir anlayışla ele aldığımızda yeniliğe ve evrime yer kalmaz. 'Şimdi', geçmişin zorunlu bir sonucu değildir ve 'gelecek' şimdiden öngörülemez, çünkü evrim atılımını öngörülemez olanla gerçekleştirir. Zekâ, gerçekliği mekâna dayanarak kavramaya çalıştığı için bilinci kavrayamaz. Evrim ve sürem ancak sezgiyle kavranabilir. *Deneme*'de 'zekâ' ile 'sezgi' arasında yapılan ayrım, *Yaratıcı Tekâmül*'de daha da belirginleşir. Zekânın alanı, mekânsal madde alanıdır. O, belirlenimcilik ilkesiyle çalışarak belli sınırlar içinde statik bir doğruluğa erişebilir, ama hayatın dinamik bilgisini sağlayamaz, evreni açıklayamaz. Evrende bütün varlıklar hürdür ve oluş hâlindedir. Bergson'un evrimciliği, Darvincilik gibi belirlenimci değil, yaratıcıdır, düz bir yol izlemez. Bu evrimin kendine göre bir erekselliği vardır, ama 'ilerleme' fikrine bağlı değildir. 'Yaşamın ereği', 'yaşam atılımı'ndan, yani evrenin içindeki değişim gücünden başka bir şey değildir. Gizemli bir kavramdır bu. Yaşam atılımı ancak süremde sezgiyle kavranabilir. Böylece sürem, yalnızca bilinci açıklamak için değil,

evrimi anlamak için de başvurmamız gereken bir kaynaktır. Yaratıcı evrim, kendi belleğini içinde taşır. Öyleyse bellek, yaşamın inorganik biçimlerinde de vardır. Madde ile bellek arasındaki ilişki hem içten hem de dıştan kurulmuştur.

Bergson'un 'ahlak' ve 'din' hakkındaki görüşleri, evrim fikrine bağlıdır. Dinin ve ahlakın günümüze kadar nasıl evrildiklerini açıklamaya çalışır. Sistemindeki ikicil anlayışa paralel olarak 'toplumsal ahlak' ile 'gerçek ahlak' arasında bir ayrım yapar. Toplumsal ahlak, bize kendi toplumumuzun tarihsel ve kültürel birtakım değerlerini kazandırır ve bunları hayata geçirmek için davranışlarımıza bazı normlar koyar. Bu toplumsal ahlakın gerçek anlamda 'ahlak'la bir ilgisi yoktur. Bergson, bu ahlaka bütün insanlığa açık olmadığı için kapalı ahlak der. Töre ahlakı, kapalı ahlakın iyi bir örneğidir. Bu ahlak dışlayıcı, baskıcı ve savaşçıdır. Aynı biçimde kapalı din de sistemli bir biçimde korkular, sanrılar üretir; örneğin göklerde her hareketimizi izleyen ve bizi korkutup cezalandıran tanrılardan söz eder.

Ancak ahlak ve din, kapalı ahlak ve dinden ibaret değildir. Açık ahlak ve din, açık belirli bir toplumun malı değildir, bütün insanlığa açık, evrenseldir. Bu anlamda Bergson, açık ahlakı ve açık dini evrimde ortaya çıkan bir ilerleme, bir yaratıcılık olarak görür. Evrensel dinler ve ahlaklar savaşçı değildir, 'açık bir toplum' yaratılmasıyla gelecek bir barışı hedeflerler. Bergson'a göre açık ahlak, 'yaratıcı heyecanlar'dan kaynaklanır. Yaratıcı heyecanlar, sıradan heyecanlar değildirler. Açık ahlak, yaratıcı ve yenilikçidir. Sezgiye dayanır. Açık din söz konusu olduğunda yaratıcı heyecan, bizi mistik deneyime götürür. Mistisizm, dinî yaşantıyı, ödevin ötesine geçen dinî deneyim ve bilinçli katılıma bağlar.

Bilinç ve Hayat*

Henri Bergson

Bilinç nedir? Bunca somut olan, her birimizin deneyinde bunca direnerek hazır bulunan bir şeyi tarif edemeyeceğimi pekâlâ aklınızdan geçirmektesiniz. Fakat bilinç hakkında bilinçten daha az açık olacak bir tarif yapmaksızın ben bilinci en görünüşteki özelliğiyle vasıflandırabilirim: Bilinç, ilkin bellek anlamına gelir. Bellek genişlikten yoksun olabilir, geçmişin ancak az bir kısmını hatırında tutabilir, ancak olup bitmiş bulunan şeyi ezberinde tutabilir fakat bellek yerli yerindedir. Daha doğrusu, bellek olmadığı takdirde bilinç de yoktur. Kendi geçmişinden hiçbir şey barındıramayacak, hiç durmadan kendi kendini unutacak olan bir bilinç, her an helak olacak ve yeni baştan doğacaktır. Buna bilinçsizlikten başka ne denir? (...) Öyleyse bilinç bütünüyle bellektir; geçmişin şimdi içre barınması ve bugüne taşınmasıdır.

Fakat her bilinç, geleceğin peşin oluşudur. Kendi zihninizin doğrultusunu gelişigüzel, herhangi bir anda göz önünde tutunuz: Bu zihnin var olan şeyle uğraştığını, fakat bilhassa az sonra olmuş bulunacak şeyi göz önünde tutarak uğraştığını anlayacaksınız. Dikkat bir bekleyiştir ve bundan dolayı da yaşama karşı herhangi bir dikkat yokken bilinç diye bir şey de yoktur. Gelecek işte bundadır; gelecek bizi çağırmakta yahut daha doğrusu bizi kendisine çekmektedir. Bizi zaman yolu üzerinde ilerleten bu aralıksız çekiş, aralıksız eylemde bulunmamızın da nedenidir.

Artık olmayanı akılda tutmak, henüz olmayanı öngörmek, işte bilincin ilk işlevi budur. Eğer şimdi matematik bir ana indirgenebilseydi, artık şimdi olmayacaktır. Bu an, geçmişle geleceği ayıran salt teorik bir sınırdan başka bir şey değildir (...)

* Henri Bergson, "Şuur ve Hayat", *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB, İstanbul 1989 (Çeviri değiştirilmiştir), s. 13-21.

Eğer dediğimiz gibi bilinç, geçmişi akılda tutuyor, geleceği öngörüyorsa bunun sebebi, hiç kuşkusuz, onun seçim yapmakla görevli bulunmasıdır: Seçmek için ne yapılması gerektiğini düşünmek ve belleğinde bu gibi durumlarda daha önceden meydana gelmiş olaylardan sonuçlar çıkararak fayda ve zararları öngörmek gerekir. Öngörmek hatırlamayı gerektirir. Diğer yandan vardığımız sonucu tamamlamak gerekirse şu soruyu da sormamız gerekir: Bütün canlı varlıklar bilinçli midir yoksa bilinç yaşamın yalnızca bir bölümünde mi bulunmaktadır?

Eğer bilinç, seçim demekse, bilincin karar vermede bir rolü varsa kendiliğinden hareket etmeyen ve kararlar alamayan organizmalarda bilinçle karşılaşacağımız şüphelidir. Gerçeği söylemek gerekirse, canlı varlıklar arasında büsbütün kendiliğinden hareket etme kapasitesinden yoksun olan bir varlık yoktur. Toprağa bağlı bitkiler dünyasında bile hareket kabiliyeti yok olmaktan çok uykuda gibidir: Faydalı olabileceği vakit uyanır. Öyle sanıyorum ki tüm bitkiler ve hayvanlar, bu yetiye ilke itibarıyla, imkân olarak sahiptirler ama birçok hayvan ondan olgusal düzlemde vazgeçer; hayvanlar arasında özellikle parazit olarak yaşayanların yiyecek bulmak için yer değiştirmelerine gerek yoktur. Birçok bitki, toprağın asalakları değil midir? Bana öyle geliyor ki bilinç, kökensel olarak bütün canlı varlıklarda vardır; uyur, kendiliğinden hareket etmez ve yaşam özgür eylemi gerektirdiği zaman yükselmeye başlar.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Bergson, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Fol Kitap, Ankara 2020.

Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020.

Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Bergson, Henri. *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.

Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul 1959.

Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

Bergson, Henri, *Gülme*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Bergson, Henri, *Oeuvres Complètes*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.

Lawlor, Leonard, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, Continuum, Londra ve New York 2003.

Pearson, Keith Ansell, *Germinal Life: The différence and répétition of Deleuze*, Routledge, Londra ve New York 1999.

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Lawlor, Leonard ve Valentine Moulard, "Bergson", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Web, 2011.

2
Edmund Husserl

1. Giriş

Husserl, temel bilim olarak fenomenoloji ile bölgesel ontolojileri birbirinden ayırır. Ne kadar çok özü itibarıyla farklı varlık olabilirse, o kadar çok bölgesel ontoloji olabilir. Psişik varlığı inceleyen bölgesel bir ontoloji (psikoloji felsefesi), fiziksel varlığı inceleyen bölgesel bir ontoloji (fizik felsefesi), matematiksel şeylerin varlığını inceleyen bölgesel bir ontoloji (matematik felsefesi) yapılabilir. Tüm bu ontolojilerin temelinde, bu varlıklarla ilişki kurmamızı mümkün kılan bilinç ontolojisi olmalıdır. Bu, transandantal fenomenolojidir.

Husserl, felsefenin 'bilim' olduğunu kabul eder. Bu açıdan Descartes'ın takipçisi olduğunu belirtebiliriz. *Pekin Bir Bilim Olarak Felsefe* adlı eseri, Husserl'in felsefeyi nasıl bir bilim olarak kavradığını anlamak için iyi bir kaynaktır. Doğa bilimlerinde kesinlik ölçülebilirlikle ilişkilidir, felsefede ise böyle bir kesinlik yoktur. Ama bu, felsefenin safsatadan ibaret olduğunu ve bir bilim olamayacağını göstermez. Aksine felsefede daha büyük bir kesinlik vardır, bunun ölçülebilirlik olarak değil, pekinlik, yani sıkı temellendirme olarak anlamak gerekir. Husserl'e göre pozitif bilimlerin bu temellendirmeden yoksun kalması, önce bilimleri sonra da kültürü krize sürükler.

Husserl'e göre felsefe, 'bilimlerin bilimi'dir çünkü deneye dayanan veya dayanmayan tüm bilimleri temellendirme görevi felsefenindir. Matematik de deneysel bilimler de nesnelerinin ne olduğunu ontolojik olarak açıklamaya kalkışmaksızın işlem yapmaya, problem çözmeye devam ederler. Birtakım bağıntılar kurar, düzenlilikleri takip eder, bunları ölçmek ve

hesaplamak suretiyle kesinlik ararlar. Felsefe, her bilimin özgül nesnesini bölgesel bir ontoloji çerçevesinde inceleyip aydınlatabilir. Örneğin fiziğin ölçtüğü fenomenlerin özü, maddi fiziksel şeyin incelendiği bir bölgesel ontolojide açıklanacaktır.

Böylece bilimlerin pratiği, ontolojik olarak temellenir. Husserl, bütün bölgesel ontolojilerin de fenomenolojide temellendirilmesi gerektiğini öne sürer. Bunun sebebi, fenomenolojinin bilinci konu etmesidir. Bizim çeşitli varlıklarla ilişki kurmamızı sağlayan bilinç olduğuna göre, bu ilişkinin temellerini aydınlatacak bir bilgi eleştirisi olmalıdır. Bu bilgi eleştirisi fenomenolojidir. Husserl, bunun varlığı psikolojide temellendirmek demek olmadığını felsefi kariyeri boyunca çeşitli yollarla anlatmayı dener.

2. Husserl'in Hayatı ve Eserleri

Edmund Husserl (1859-1938), 1859'da bugün Çekoslovakya Cumhuriyeti'nin içinde bulunan Moravia'da doğdu. 1876-1878 yılları arasında Leipzig Üniversitesi'nde matematik, fizik ve astronomi eğitimi aldı. Bu yıllarda modern psikolojinin kurucularından birisi olan Wilhelm Wundt'un verdiği dersler, onun felsefeye ilgi duymasına yol açtı.

Berlin'de Leopold Kronecker ve ünlü matematikçi Karl Weierstrass ile çalıştığı sırada da aynı zamanda felsefe derslerini takip ediyordu. 1881'de Viyana Üniversitesi'nde Weierstrass'in eski bir öğrencisi olan Leo Königsberger ile çalışmaya başladı. *Beiträge zur Variationsrechnung* (*Kalkülüs Varyasyonlarına Katkılar*) başlıklı doktora tezini 1883'te savundu.

Husserl, Viyana'da Franz Brentano'nun verdiği felsefe derslerini izledi. Brentano'nun tavsiyesiyle La Halle'a gitti ve habilitasyon tezini sayı kavramı üstüne Brentano'nun eski bir öğrencisi olan Carl Stupmf'un yönetiminde yazdı. 1887'de savunulan bu tezin komitesinde set teorisinin mucidi Georg Cantor ve matematikçi Hermann Grassman da bulunuyordu. Husserl, önce 1887'den sonra La Halle Üniversitesi'nde, 1901'den sonra da Göttingen Üniversitesi'nde dersler ver-

di. 1913'te *Ideen* başlıklı eserinin yayımlanması, onu Yeni Kantçı Heinrich Rickert'in yerine Freiburg Üniversitesi'nde profesör konumuna taşıdı. 1920'li yıllardan itibaren Husserl, Almanya'da felsefeye yön veren filozof olmuştur. 1923'te Berlin Üniversitesi'ne geçmesi için davet alır, ancak Freiburg Üniversitesi'ni terk etmeyerek emekli olduğu 1929 tarihine kadar orada kalır.

Husserl, 1933'ten itibaren Almanya'da Nazizmin yükselişi dolayısıyla sorunlarla karşılaşmaya başladı. 1934'te, Yahudi kimliği yüzünden emekli profesör olarak sahip olduğu üniversite kütüphanesini kullanma hakkını kaybetti. 1935'te el yazmalarının Prag'a gitmesinin daha güvenli olduğunu düşündüğü için Prag Felsefe Çevresi'yle irtibata geçti. 1937'de Paris'teki Uluslararası Felsefe Kongresi'ne katılmaktan menedildi. 1938'de Husserl hastalanıp öldükten sonra el yazmaları gizlice Belçika'ya kaçırıldı ve savaş bitene kadar da orada saklandı. 1939'da Prag'a giren Alman askerleri, *Deneyim ve Yargı*'nın bir baskısını tamamen yakmışlardır.

Husserl'in önemli pek çok eseri vardır ve el yazmalarının ve derslerinin yayıma hazırlanması süreci hâlâ Louvain'deki Husserl Enstitüsü tarafından sürdürülmektedir. Bununla birlikte, günümüzde Husserl'in en önemli iki eserinin *Mantıksal Araştırmalar* ve *Ideen* olduğu yönünde yaygın bir kabulün varlığından söz edilebilir.

3. Husserl'in Felsefesinin Güzergâhı

Genellikle Husserl'in felsefesi üç döneme ayrılarak düşünülür:

1. Matematik sorunsaldan fenomenolojik yöntemin geliştirilmesine giden süreç (1887-1908).
2. Fenomenolojinin aşkın (transandantal) bir felsefe hâline gelmesi süreci (1908-1928).
3. Yaşam dünyası sorunsalının öne çıkması ve genetik fenomenolojiye ağırlık verilmesi (1928-1938).

3.1. Matematiksel Sorunsaldan Mantığın Temellendirilmesine

Husserl'in felsefi yolculuğu, matematik felsefesiyle başlar. 1887'de savunduğu doktora tezi, sayı kavramı üzerinedir. 1891'de *Aritmetik Felsefesi*'ni yayımlar. Husserl, bu kitapta mantıksal çözümlemenin temel bazı önermelere dayandığını, bu önermelerde (örneğin nicelik, yoğunluk, zaman ve mekân gibi) basit, tanımlanamaz bazı kavramların, basit ilişkilerin ve ilişkisel kavramların (eşitlik, analoji, derecelenme, bütün, parça, nicelik ve birlik gibi) ortaya çıktığını söyler. Bu kavramlar, mantıksal ve formel bir biçimde tanımlanamadıklarına göre onları nasıl açıklayabiliriz? Husserl'e göre bu kavramlar, somut bazı fenomenlerden soyutlanmışlardır. Mantık ve matematik de duyumsanır şeylerle değil, bu biçimsel kategorilerle ilgilenirler. Husserl'in amacı, matematiğin temel terimlerini açıklığa kavuşturmaktır. Böylece matematiğin formel yapısını görüde (deneyimde) temellendirmek ister. O hâlde onları 'açıklamak', onların hangi fenomenlerden soyutlanmış olduklarını göstermek anlamına gelir. Ona göre bir bilim olan felsefenin yapması gereken iş, bu tür temellendirmelerdir. Husserl, bu temel kavramların kökenini öznel etkinlikte, zihinsel öznel, psikolojik süreçlerde bulur. Husserl'in bu kavramların kökenini öznellikte bulması, matematiğe nesnel temeller arayan filozofların tepkisini çekmiştir. Aslında Husserl'in aritmetik felsefesi alanındaki çabasının hedefi de aritmetiğin temellerinin psikolojide bulunduğunu reddetmek ve matematik ile mantığa nesnel temeller kazandırmaktır. Fakat temel kavramların kökeninin öznellikte bulunması, bu kitabı değerlendiren Frege'nin Husserl'in psikolojist bir konuma düştüğünü ileri sürmesine yol açmıştır. Oysa Husserl'in konumu daha karmaşıktır. Evet, aritmetik nesneler, düşünüm yoluyla erişebileceğimiz psikolojik süreçlerden bağımsız değillerdir ama bu nesneleri idare eden yasalar da ampirik olumsallıklardan ibaret değildir. Bunlar, zorunlu ve evrensel bir bilginin

nesneleridir. Husserl, kavramların iki biçimde açıklığa kavuşturulabileceğini söylüyor. Bir kavramı mantıksal ve formel olarak tanımlayarak açıklayabiliriz. Fakat eğer bir kavramı böyle açıklayamıyorsak, onun somut fenomenlerden yapılan bir soyutlamayla ortaya çıktığını düşünmek gerekir. Ne var ki bu soyutlamada psikolojik zihinsel süreç ile bilincin varlıkla kurduğu *a priori* ilişkiyi birbirinden ayırt etmek gerekir.

1901 yılında yayımlanan *Mantıksal Araştırmalar*'da Husserl'in psikolojizme, yani matematiğin ve mantığın ampirik psikolojiden türetilebileceğini savunan görüşe getirdiği eleştiriler daha kapsamlıdır ve çağın felsefesi üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Fakat burada da Husserl, matematiğin ve mantığın nesneleri ile o nesneleri kavrayan psikolojik süreçler arasında bir ayrım yapar; bu nesneler bir yandan psikolojik süreçlerde ortaya çıkarlar, diğer yandan da zorunlu yapılarında kategorial görünün (*intuition*) nesnesi olarak o süreçlerden ayrılırlar.

Mantıksal Araştırmalar, bilinci doğaya veya doğayı bilince indirgeyen, farklı ontolojik bölgeleri ayırt etmeyi ihmal eden natüralizmi, ideal nesneleri psikolojik süreçlere indirgeyen psikolojizmi ve bilinci bir doğal nesne gibi açıklamaya çalışan doğalcılığı eleştirmiş, bilinci yönelimsel bir biçimde kavramış, buna bağlı olarak bir doğruluk kuramı, bir görü kuramı geliştirmiştir. Biz, özellikle 'yönelimsellik', 'doğruluk' ve 'görü'[1] kavramlarının üzerinde durarak bunları açıklamaya çalışacağız.

Mantıksal Araştırmalar'da Husserl, zihinsel varlığın özünün yönelimsellik olduğunu söyler. Her bilinç, bir şeyin bilincidir. Burada 'şey' kavramını genel olarak anlamalıyız, yani bir hayal, bir sayı, bir masa, bir anı da 'şey' olabilir. Bir zihin yaşantısı çift kutupludur, onun bir zihinsel edimden, bir de yönelmeden oluştuğunu söyleyebiliriz. O hâlde bir hatırlama edimi bir anıya, bir hayal kurma edimi bir haya-

[1] *Intuition* kavramına Husserl'in verdiği anlam, Bergson'un verdiği anlamdan farklıdır. Bu nedenle Husserl felsefesinde *intution* kavramının karşılığı olarak 'görü' kavramı kullanılmıştır.

le, bir arzulama edimi bir arzulanana, bir eleştiri edimi bir eleştirilene yönelir. Yönelme, anlam verme demektir; yönelinen, ona verilen anlamın ışığında belirir. Bununla birlikte bu iddia, bilinç dünyaya nasıl yöneliyorsa dünyanın da ona öyle belireceğini ileri sürmek amacını gütmez. Zira yönelimimizin hakikati, görüden kaynaklanır. Eğer şeye anlam veren yönelimim, bir görü edimiyle doluyorsa şey gerçekten yöneldiğim gibidir. Eğer böyle bir görü söz konusu değilse, o zaman yönelimim yine anlamlı olur fakat içi boş kalır.

Bana doğruluğu veren görü nedir? Husserl, iki çeşit görü olduğunu öne sürer: duyusal görü ve duyusal olmayan *a priori* görü. *Mantıksal Araştırmalar*'da Husserl, dilden yola çıkarak anlam ile nesneyi ayırt eder. Dilde farklı türde adlar vardır. Bazen adlar, tıpkı bir özellik gibi tek bir nesneyi tespit etmeye yararlar. Bir masal kahramanına işaret eden 'kırmızı başlıklı kız' gibi. Bazen de farklı anlamları olduğu hâlde tek bir nesneye işaret ederler. 'Jena galibi' ve 'Waterloo mağlubu'nun Napolyon'u belirtmesi gibi. 'Zeynep', 'Pelin' gibi sözcük olarak bir anlamı olmayan ama bir kişiyi işaret eden isimler de vardır. Örneğin çiçek gibi cins isimler ise tümeldir ve anlamları bir kavram olup bir dizi nesneye gönderme yaparlar. Şimdi masaldaki kırmızı başlıklı kızı, bir zamanlar yaşamış olduğundan bahsedilen Napolyon'u, komşumuz Zeynep ve Pelin'i, masamın üzerinde duran sarı çiçekleri duyusal görü yoluyla bilirim. Ama dilimizde 'ne var ki', 've', 'çok', 'az', 'iki', 'önünde', 'arkasında', 'burada', 'şurada', 'şimdi' vb. gibi duyumsanır bir karşılığı olmayan ancak meramımızı anlatmak için ihtiyacımız olan 'biçimsel sözcükler' de vardır. Dahası, bunları kullanmak suretiyle yargıları ve nesneleri birbirine bağlayan ve Husserl'in 'biçimsel kategoriler' dediği sözcükler de vardır. Örneğin bağlaç (konjonksiyon) ve ayırma (disjonksiyon), çeşitli çoğulluk biçimleri vb. yargıları birbirine bağlarlar. Set, sayı, parça, bütün, ilişki vs. ise nesneleri bir arada düşünmeye yarar. İşte Husserl'e göre bu kategorileri duyusal görüyle değil, aklın

'kategorial görü' yetisiyle biliriz. Mantık ve matematik, duyumsanır şeylerle değil, bu biçimsel kategorilerle ilgilenir. Psikolojizmin hatası, bunların duyumsanır olandan soyutlama yoluyla üretilebileceğini sanmasıdır. Husserl, biçimsel kategorileri çalışırken kategorial soyutlama yoluyla duyumsanır olandan kurtulmamız gerektiğini söyler.

Burada bir genişletme yapmak suretiyle Husserl, özlerin, yani duyusal olmayan varlıkların da ne iseler o olarak, ta kendileri olarak zihinde görülebileceklerini öne sürer. Dahası bu özler, duyusal görüye bağlı olsalar bile, ona indirgenemezler. Sonuç olarak matematik bir hakikati *a priori* görüyle bilirim. Öznel süreçler, yönelimsellik yoluyla *a priori* bir biçimde ideal varlıklarla bağlı oldukları için saf mantığın nesnel bilgisine sahip olabilirim. Bu iddiayı genelleyebiliriz: Çeşitli varlık bölgelerindeki varlıkların özlerinin ne olduğunu da *a priori* bilirim. Fenomenolojik çözümleme, yönelimselliği çözümlemek yoluyla, beni bu özlerin bilgisine götürmeyi amaçlar.

3.2. Fenomenolojik Yöntemin Keşfi

Mantıksal Araştırmalar'ın 1901 yılında yayımlanması, Husserl'i Göttingen Üniversitesi'nde doçentlik konumuna getirmiştir. Göttingen o yıllarda matematik çalışmaları için bir merkezdir. Ancak Göttingen'de Husserl, matematik ve mantık üzerine çalışmaktan çok, öznellikle ilgili sorunlara ilgi duymaya başlar ve fenomenolojinin nasıl bir yöntem olabileceğini araştırmaya girişir.

Bu yöntem araştırması sürecinin en büyük keşfi, 'fenomenolojik redüksiyon'dur. Fenomenolojik redüksiyon, gündelik hayatımızda içinde bulunduğumuz doğal tavrın aşılması, düşünümsel bir tavıra geçilmesi anlamına gelir. Fenomenolojik redüksiyon, epistemolojik bazı normları koyar. Örneğin tikel bir bilime veya sağduyuya ait 'doğal' bilginin fenomenolojik çözümlemelere girmemesi gerektiği

ısrarla vurgulanmıştır. Başka deyişle, Husserl bu bilgi türlerini askıya alan, devre dışında bırakan bir usul olmadan fenomenoloji yapamayacağımızı söyler. Bu usule de 'fenomenolojik redüksiyon' veya *epokhe*[2] der. *Epokhe*, bize belli bir türde araştırma yaparken bazı bilgi türlerini kullanmamayı öğretir. Yeterince temellendirilmemiş oldukları hâlde doğru kabul edilen veya üstünde uzlaşılan açıklamaların yasaklanması, kendi gözlerimizle görmenin ve gördüğümüzü ifade etmenin yolunu açar. Husserl, bu kanaatleri devre dışı bıraktıktan sonra bilinç yaşantılarına geri döner ve bu yaşantılarda bilince belirenin belirişine odaklanır. Bu belirişte beliren ta kendisi olarak verilir.

Peki örneğin algı yoluyla bilincimde beliren maddi ve fiziksel bir şeyin, örneğin şu gölün bir serap olması mümkün değil mi? Elbette mümkün. Algı, bir dizi belirişin birliğidir. Algıladığım sürece bu belirişler çoğalmaya devam eder. Aslında onları tüketemediğim hâlde birliklerini bir özdeşleştirme sentezi sayesinde kurabilirim, fakat bu sentez, tam da beliriş tüketilemez olduğu için uygun olmayacaktır (*inadequate*).[3] Yani şeyler, asla bütünüyle bilinemezler. Sonraki bir belirişin, bu sentezin meydana getirdiği nesneye aykırı düşmesi imkânı vardır. Bu yüzden Husserl'e göre algıdan her zaman şüphe edilebilir. Bu anlamda algı nesneleri, bizatihi belirseler bile olumsaldırlar, yani var olmayabilirler. Buradaki şüphe edilebilirlik ve olumsallık, söz konusu fenomenin varoluşunun içsel bir belirlenimidir. Böylece şüpheciliğe hak vermiş olmuyoruz, aksine şüpheciliğin kaynağını maddi şeylerin varoluşunun göreli karakterini betimleyerek açıklamış oluyoruz. Dışsal şeylerin varlığı, onların bilinç için oluşundan ve kendilerini bilinçli yaşamda sunmalarından

[2] *Epokhe*, bilindiği gibi, şüphecilikte her türlü yargıdan kaçınma anlamına gelir. Husserl'in kullandığı anlamda *epokhe*, her türlü yargıdan kaçınma anlamını taşımaz. *Epokhe*, nesneye yönelirken anlayışımızı çarpıtabilecek ön kabullerden kaçınmamızı, doğal tavırdan çıkmamızı sağlar.

[3] *Ideen* § 3

ayrılmaz. Aynı zamanda fenomenlerin gerisinde gizlenen bir kendinde-şey, gizli gerçeklik, olmadığını söylemektir. Şeylerin varoluşu, bilincin varoluşuna gönderir bizi.

Buna karşın, bilincimdeki yaşantıların varlığından şüphe edemem. Bu bölgedeki varlık, veçheler veya görünümler (*abschattung*) yoluyla belirmez; psişik varlık, aynı öznenin deneyimi olsa da, ayrı görünümlerin çoğulluğunda deneyimlenen bir varlık değildir. Psişik alanda tezahür ile varlık arasında bir fark yoktur, bu varlık kendisini doğrudan doğruya ifşa ettiği için Husserl, onun içkin yaşantısına *Erlebnis* der.[4] Bir korku duyduğumdan şüphe edemem çünkü bu korku bana dolaysız bir kesinlikle verilmiştir. İçkin algının incelenmesi, bizi bilincin varlığını yadsımanın olanaksızlığına getirir. *A priori* görü yoluyla bilincime verilen hakikatler de apodiktik bir kesinlikle verilmişlerdir. En önemlisi, bilincin varlığı (*absolutes Selbst*) nesnel olarak geçerli ve zorunlu olarak doğrudur; onun varlığından şüphe etmenin olanaksız oluşu, onun varlığının bir karakteridir.[5]

Ben'in içkin yaşamı içerisinde yapılan çözümlemeler, esasında yönelimselliğin çözümlenmesidir. Bir düşünüm nesnesi hâline getirilmediği zaman da bilincin yaşamı vardır. Sonradan bilinçli hâle gelen bir yaşantıdan söz etmek anlamında değildir bu; bilinç, düşünümsel olmasa da bilinçtir. İçe dönen düşünüm, bilincin mutlak ben'inin varlığını bulgular. Yönelimlerin çözümlenmesi, yönelinen her neyse onun nasıl kurulduğunun, özünün ne olduğunun ortaya çıkarılmasını hedefler. Fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan 'kurma' (*constitution*), şeylerin bilince kendilerini göstermelerini gerçekleştiren sürecin adıdır. Nesnenin kuruluşu, nihai olarak zamanın kuruluşu sorunsalına geri döner. Yaşantılar, zamanın içsel bilincinde kurulmuşlardır. Zaman bilinci, algısal bir bilinç olarak işler.

[4] *Ideen*, § 42 ve § 44.
[5] *Ideen*, § 46.

Husserl'in *Zamanın İçsel Bilinci Üzerine Dersler*'i, 1905'te asistanı Martin Heidegger tarafından yayımlanır. Husserl, bu eserinde bilinçten bağımsız bir nesnel zaman olduğu tezini askıya alır, devre dışı bırakır. Bunun anlamı, bundan sonra yapılacak çözümlemelerde nesnel zamana başvurulmayacak olmasıdır. Böylece Husserl, zamanın bilince nasıl belirdiğini incelemeye girişir, yani bilincin akışına içkin olan zamana döner. Her yaşantının (*cogitatio*) özüne ait bir zaman vardır; bu devre dışı bırakılmış olan nesnel zaman değil, yaşantının kendisine ait zamandır. Husserl'in yola çıktığı fenomenolojik veri, içinde nesnel zamanın da ortaya çıktığı zaman yaşantıları, bunların anları, özgül içerikleridir. Yaşanan şimdi, kendinde ele alındığında, nesnel zamanın bir noktası değildir. Nesnel zamanı fark edebilmek için deneyimlenen nesnelerin birbirini takip etmesi gerekir. Örneğin saatte akrep ve yelkovanın sürekli farklı konumlar aldıklarını görürüz ya da dijital saatte sayıların yerini başka sayılar alır veyahut güneşin doğup gökyüzünde tepeye çıktıktan sonra yavaş yavaş battığını izleriz. Nesnel zamanın bizim için var olabilmesinin şartı, öncelikle şeylerin bize belirmesi, başka bir deyişle, yaşanan içeriklerden kurulmasıdır.

Herhangi bir şeyin bilince belirmesinin imkânı, yalnızca bilincin o şeye birlik veren bir sentez yapması değildir, aynı zamanda da bilincin bir birliğe sahip olmasıdır. Bilincin birliği nasıl kurulur? Husserl'in bu soruya verdiği nihai yanıt, bilincin birliğinin zamansallaşmayla kurulduğudur. O hâlde bilinç, en derin katmanında bir zamansallaşma hareketidir.

İçsel zaman, yönelimsellik sayesinde kurulur. Yönelme, yalnızca bilincin yalnızca şimdide kendisine verilene yönelmesi değildir; eğer öyle olsaydı yalnızca şu anda, şimdide yaşıyor olurduk, ne bir geçmişiz olurdu ne de bir geleceğimizin olacağı beklentisi. Zamanı kuran iki yönelimsellik daha vardır: geri yönelim (*rétention*) ve ileri yönelim (*protention*). Geri yönelimi hatırlamadan ayırt etmeliyiz; geçmiş, geri yönelim sayesinde geçmiş olur ve eğer geri yönelim yoksa geç-

mişi tekrar şimdiye çağıran, onu tekrar zihne mevcut kılan hatırlama yönelimi de söz konusu olamaz. Her şimdiki an, yaşanır ve yerini başka bir an alır, ancak az önce yaşadığımız an basitçe yok olup gitmez, bilinç bir başka şimdiyi yaşarken de ona geri yönelim kipinde yönelmeye devam eder.[6] O anın da geri yönelim içinde yaşanmış olduğunu düşünürsek, şimdideki bilincin geçmişini dönüşmüş bir tarzda koruduğunu, hatta bir kuyruklu yıldız gibi arkasından sürüklediğini fark ederiz. Aynı biçimde her şimdinin bir ileri yönelimi de vardır, yani şu andan sonra bir başka anın yaşanacağı öngörüsü bizde bulunur. İşte bilincin en derin katmanı, bir nehir gibi akan zamanın bu hareketidir ve şeyler onun yatağında bilince verilir, bilinç tarafından kurulur, anlamlı bir biçimde deneyimlenirler. Husserl, bir andaki ilksel bir izlenimden yola çıkmış, fakat düz bir çizgi gibi aktığını düşündüğümüz zamanın aslında ne kadar karmaşık bir harekete sahip olduğunu göstermiştir. Bu ilksel izlenim, diyelim ki bir notanın çıkardığı bir ses olsun. Bir ses tınladığında o sesi duyabilirim ama sesin süremine odaklanmayabilirim. İşte sesin süremi, zamansal bir nesnedir.[7] Süremin bilincin akışı içerisindeki birliğinden söz ettiğimizde, geçmişi tuttuğumuzdan söz etmeye başlamamız gerekir. Diyelim ki her anda farklı bir nota bir ses çıkarıyor. Yalnızca bu farklı sesleri duysaydık ve geri yönelim ile ileri yönelim kabiliyetinden yoksun olsaydık, hiçbir zaman bir şarkı dinleyemezdik. Bilincin esasında zaman olduğu, bir nesnenin zamansal olduğu ve içsel zaman bilincinde kurulduğu fikirleri çok yankı uyandırmıştır. Aslında Husserl'in Bergson'la aşağı yukarı aynı zamanlarda fiziğin ölçülebilir zamanından farklı, daha temel 'orijinal' bir zamanı, bilincin zamanını düşündüğünü görmekteyiz. Bu düşünceler arasındaki birinci fark, Husserl'in çözümlemesinin yönelimsellik fikrine dayanıyor olmasıdır.

Mantıksal Araştırmalar'ın yazılmasından sonra gelen sü-

[6] *Zeitbewusstseins*, § 12.
[7] Age., § 7.

reçte yönteme ilişkin bazı kararlar verilmiştir. Örneğin dış dünyanın varlığına ilişkin tüm varsayımlar askıya alınmadan özlerin bilgisine ulaşılamayacağı, bilincin yapısının ancak bilinç edimleriyle yönelinen nesnelerin birbirinden ayırt edilmesi suretiyle incelenebileceği gibi kararlardır bunlar. Bunlar, *Ideen'in* yolunu açarlar. *Ideen* bilincin ideal, özsel yapılarıyla ilgilenir, bunlara 'transandantal' bir statü verir. Husserl'in, fiziksel ve maddi bir gerçekliğin var olduğunu ispatlamak veya göstermekle hiç ilgilenmemesi, onun *Ideen*'deki konumunun 'aşkın idealizm' olarak düşünülmesine yol açmıştır. Doğal tavır, dış dünyanın gerçekten var olduğu inancıyla hareket eder, fenomenoloji ise belirişlerin dünyasına odaklanır; şeylerin nasıl değişmez bazı yapılarıyla algılandığını açımlar. Bunlar bilinç tarafından kurulduklarına göre 'gerçeklik' de bizim belirişlerin bir kısmıyla kurduğumuz ilişkinin bir karakteristiği hâline gelir. Husserl'in göstermeye çalıştığı şey, doğalcılığa ve psikolojizme düşmeden, aşkın şeylerin dünyasının zorunlu olarak bilince bağlı olduğudur.[8]

3.3. Aşkın/Transandantal Fenomenoloji

Göttingen Üniversitesi'nde fenomenolojik yöntemin ne olduğunu düşünürken Husserl, Kant ve Kant sonrası Alman felsefesini okumaya başlamıştır. Bu süreç, onu fenomenolojiyi transandantal bir felsefe olarak kavramaya götürecektir. 1913'te yayımlanan *Ideen*, işte böyle bir kavrayış ortaya koyar. Husserl, kendisinin icadı olan transandantal fenomenolojinin, Kant'ın transandantal felsefesinden nasıl farklı olduğunu uzun uzun düşünmüştür. Bu farklara kısaca işaret edelim: i. Husserl, "Şeylerin kendisine gidelim." der. Fenomenolojinin sloganı budur. Bu, Husserl'in Kant'ın yaptığı 'kendinde şey' (*Ding an sich*) ile fenomen arasındaki ayrımı reddettiğini gösterir. Fenomenlerin gerisinde kendisini bi-

[8] *Ideen*, § 49.

lincin tecrübesine vermeyen kendinde şeyler yoktur, öyleyse duyusal görü ve akli görü yoluyla biz bizzat şeylerin kendisini bilebiliriz. ii. Bu noktada Husserl, Kant'ın aklımıza çizdiği sınırları yine ihlal eder çünkü Kant, akli görü yetisine sahip olmadığımızı söyler. iii. Husserl ile Kant arasındaki en önemli farklardan bir başkası da Husserl'in bilinci yönelimsellik olarak düşünmesidir. Husserl'in yönelimsel sentezlerle yaptığı deneyime birlik verme işini Kant yargılarla yapar. iv. Husserl, *Ideen*'de transandantal bir indirgemeyle aşkın egoya ulaşılabileceğini söyler. Bilinçteki tüm yaşantılar, bu aşkın egonun yaşantıları olarak tanınır. Böylece *ego-cogito-cogitatum* yapısı ortaya koyulur. Bilince birliğini veren şeyin, tüm deneyimlerin bir aşkın egonun deneyimleri olduğu görüşü, Kantçı bir görüştür. Fakat Kant'ta bu ego bir ilkedir, oysa Husserl'de görü yoluyla, özünün ne olduğu bilinemese bile, varlığı *a priori* olarak ve zorunlulukla bilinir. Bu aşkın egonun ampirik ego olmadığını vurgulayalım, ona ulaşmak için kendi kişisel tarihi olan, psikolojik bir varlık olarak egonun da askıya alınması gerekir.

Ideen hem aşkın idealist bir konumdan yazılması hem de getirdiği yöntemsel yenilikler dolayısıyla *Mantıksal Araştırmalar*'dan farklıdır. *Mantıksal Araştırmalar*'da yapılan çözümleme, noetik çözümlemeye karşılık düşer, zira bilinç edimlerinin incelenmesine öncelik verilmiştir. Görünün malzemesiyle yapılan ve bilincin yaşamının içsel malzemesini bulmamızı sağlayacak olan betimlemelerin salt psikolojik bir değeri yoktur; zaten görünün değeri de buna dayanır.[9] *Ideen*, bu açıdan *Mantıksal Araştırmalar*'ı geride bırakmıştır. Oysa Husserl, daha sonra *Ideen*'de noematik çözümleme dediği yöntemi keşfedecektir. Bu çözümleme, şeyi bana nasıl *(im Wie)* beliriyorsa öyle betimlemeye dayanır.[10] Örneğin arka bahçemdeki ağaç, baharda bembeyaz çiçeklerle

[9] *Ideen*, § 49.
[10] Hua III/1, s. 217, 233, 303.

donanmış, dallarına kuşlar yuva yapmıştır. Gövdesi öğle güneşinin altında parlamakta, yaprakları rüzgârda yavaşça salınmakta, üzerinden bulutlar geçmektedir. Bu betimlemede ağaç bir ufka yerleştirilmiştir. Husserl, deneyimimize verilenin zamansal ve mekânsal ufukları olduğundan söz eder. Ufuklar, bilincin açık ve belirtik bir biçimde verilen fenomenlerine, bilincin örtük, marjinal, belirsiz fenomenlerinin ve imkânlarının eşlik etmesidir. Bakışımızı bazı uğrakları aydınlatıp diğerlerini karartarak bu ufuklarda dolaştırabiliriz. Bu ufukları keşfettiğimizde, yaşantıların birbirine nasıl eklendiğini, bir ayaklarının nasıl diğer yaşantılarda olduğunu fark ederiz. Böylece bir dünya gösterir kendisini. Dahası, ufuklar içerisindeki aynı şeye geri dönebilme ve onu yeniden teşhis edebilme veya özdeştirebilme imkânımız, 'kendinde şey'in anlamına denk gelir.[11] Aşkın olanın varoluşu salt fenomenaldir. Noematik analiz, bizi 'yaşam dünyası' kavramına götürecektir.

3.4. Yaşam Dünyası

Ideen II'de Husserl, bir taraftan katmanlı bir ontoloji sunarken diğer taraftan böyle bir ontolojinin naifliğini de ortaya koyar. Şeylerin 'maddi' ve 'kültürel' katmanlarını ayırmak yerine, kültürel şeyleri en 'doğal' gibi görünen özelliklerine kadar kültürel anlamlar tarafından nüfuz edilmiş olarak betimler.[12] Bu dönemde 'yaşayan beden' (*leib*) ile 'nesne olarak beden' (*Körper*) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın Husserl'i takip eden Merleau-Ponty için de ne kadar önemli olduğunu, Merleau-Ponty'i tartışırken göreceğiz. Beden, Kartezyen geleneğin düşündüğü gibi nesneler arasında bir nesne değildir yalnızca, dünyayı ve kendi kendisini algıla-

[11] Ideen, § 45 ve § 47.
[12] Hua IV, s. 236-9.

yan, hisseden bir varlıktır. Husserl, çevreleyen dünyanın bilince nasıl Beden yoluyla 'ön-verili' olduğunu düşünmeye girişir. Bu dönemde beden üzerine bu düşünüme eş zamanlı olarak özneler-arasılık üstüne bir düşünüm eşlik eder. Özneler arasılık (*intersubjectivité*), acaba ilkin bedenler-arasılık (*intercorporéité*) mıdır?

Özneler-arasılığın nasıl temellendirilebileceği, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincinin konusunu oluşturur. Bu dönemde Husserl, nesnelliğin anlamının özneler-arasılığı varsaydığını vurgulamaktadır. Bir şeyin nesnel bir biçimde geçerli olduğunu söylemek, başka zihinlerin de onun doğruluğunu tespit edebileceğini öne sürmektir. Eğer bu mümkün olmasaydı iki kişinin dili kullanarak aynı nesneden söz etmesi ve bir doğruluğu beraberce saptaması da mümkün olamazdı. Bunu yapamasaydık ne ortak bir yaşam, ne bilimler ne de kurumlar olurdu. Elbette nesnel geçerlilik, özneler-arasılık ve dilden ibaret değildir. İki kişinin bir nesne hakkında aynı doğruluğu idrak etmesinin zemini, nesnenin değişmez yasalarıdır. Ne var ki böyle bir kolektif deneyimin olabilmesi için başka zihinlerin varlığı gerekir. Peki, başka zihinler olduğunu nasıl biliyorum? Başkasının bilinci, hiçbir zaman bana kendi bilimcim gibi dolaysızca, doğrudan doğruya verilmez. Husserl'e göre yaşayan bedenim ile başkasının algı alanımda bana yerili olan bedeni arasında bir eşleşme meydana gelir. Ali, orada kapının yanında duruyor, ben ise burada masanın yanındaki sandalyede oturmaktayım. Orada kapının yanında duran ben olabilirdim, burada, bu sandalyede oturan da o olabilirdi. Bu durumda kendimi başkasının yerine, başkasını kendi yerime koyabilmem, yaşayan bedenimle yaptığım bir şeydir. Bu eşleşme sayesinde başkasını yalnızca benimki gibi yaşayan, algılayan bir beden olarak değil, aynı zamanda da bir alter ego olarak kendi bilincime sunarım. Husserl, buna eşsunum (*apprezentation*) der. Böylece onu da bir ego, bir bilinç olarak düşünürüm.

Husserl, böylece *tekbenciliği* (*solipsizm*)[13] aştığını düşünmektedir. Onun bedeni fenomenolojik bir tarzda yeniden düşünmeye girişmesi ve salt bir nesne olarak beden kavrayışını aşması, özneler-arasılığı temellendirmesinde önemli bir rol oynamıştır. 'Beden' ve 'özneler-arasılık' mefhumlarıyla ilgili tartışmalar, Husserl'in üçüncü dönem düşüncesinin anahtarı sayılabilecek 'yaşam dünyası' mefhumunu açıklığa kavuşturmak için de faydalı izleklerdir.

▶ 'Yaşayan beden' kavramı, bilincin bir bedene sahip olduğunu değil, bedenin bir bilinci olduğunu, daha doğrusu, yaşayan bedenin baştan başa dünyayla ilişki kuran bilinç olduğu fikrini beraberinde getirir. Bedenimiz yaşam boyunca sürekli değiştiği hâlde, hep aynı kalan bir ben olduğunu düşünmemizin sebebi nedir peki? Bunun sebebi, deneyimlerimizin birliğini kuran transandantal bir 'ben'in varlığıdır.

Yaşam dünyamız, bizim birinci tekil şahıs olarak deneyimlediğimiz şeylerin dünyasıdır. Bilim ise nesneleri üçüncü tekil şahıs perspektifinden açıklamaya çalışır. Bu sırada nesneler, öznellikle ilişkilerinden koparlar ve durağan yapılar olarak düşünülürler. Oysa bilimin nesneler dünyasının kökleri, yaşam dünyasında bulunur. Burada kök metaforunu kullanmamızın sebebi, bir oluşum sürecini düşündürmek. Statik olarak düşündüğümüz nesnelliğin temelinde bir oluşum vardır. Birincil olan yaşam dünyasıysa, yaşam dünyasından bilimin nesneler dünyası nasıl oluşmuştur? Söz gelimi eski çağlarda insanlar, dünyanın düz olduğuna ve evrenin merkezinde bulunduğuna inanıyorlardı. Kopernik ve Galilei, bu anlayışın bilimsel olarak yanlış olduğunu kesin olarak ortaya koydular. Nesnel bilim açısından baktığımızda

[13] *Solipsizm* (*tekbencilik*), yalnızca benim bilincimin ve onun içeriklerinin mevcut olduğunu, başka zihinlerin var olduğunun kanıtlanamayacağını ileri sürer. Başka insanların bedenleri, jestleri, söyledikleri, onlarla yaşadığım ilişkiler vs. benim zihnimin seraplarından, kurgularından, hayallerinden ibaret olabilir.

dünya, evrendeki binlerce gezegenden herhangi biridir. Ancak Husserl'e göre, eski çağların bu inancı, bilimsel açıdan yanlış olsa bile deneyimimizle ilgili temel bir hakikat barındırıyordu, çünkü tecrübemiz açısından yaşadığımız dünya düz, sabit ve merkezîdir. Bu astronomi bilimiyle ilgili bir iddia değil, yaşam dünyamızın ilkselliğini gösteren bir iddiadır. Yaşam dünyası ile bilimin dünyası arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna Husserl, genetik fenomenoloji yoluyla bir yanıt arar. Statik fenomenoloji deneyimi, nesneyi rehber edinerek yapısal bir biçimde betimler. Buna karşın genetik fenomenoloji, bu yapısallığın öznel anlam verme süreçleri içindeki oluşumunu inceler. Bir varlığın belli bir anlamla tecrübe edilmesi için hangi anlamların zaten önceden kurulmuş olması gerekir? Bu soru hem *Deneyim ve Yargı*'yı hem de *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji*'nin akıl yürütmelerini belirler. Böylece Husserl, tarih sorusunu da fenomenolojiye sokar. Fakat ilgilendiği şey ampirik olayların bir tarihi değildir, transandantal anlamın tarihidir.

Deneyim ve Yargı, Husserl'in en baştan beri uğraştığı mantık problemine yaşam dünyası kavramı temelinde ve genetik fenomenolojinin sorgulama biçimini kullanarak yeniden döndüğü eserdir. Husserl'e göre formel mantık, yalnız başına ele alındığında sadece normatif bir disiplin, bir düşünce tekniği gibi görünebilir. *Deneyim ve Yargı*'da Husserl'in amacı, mantığı deneyimimizle ilişkilendirmektir. Formel mantık, özne ve yüklemlerden oluşan önermeler ve bunlar arasında çıkarım yapmamızı sağlayan kurallarla ilgilenir. Bu açıdan baktığımızda formel mantığın deneyimimizle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünür. Husserl, bu kurallarla deneyimimiz arasındaki sürekliliği göstermek ister. Bu yüzden şu soruyu sorar: Formel mantığın merkezinde bulunan predikatif yargının kökeni nedir? Bu soru, mantığın tarihiyle veya genetik psikolojiyle ilgili bir soru değildir, genetik fenomenolojinin sorusudur. Onu yanıtlamak için aşkın bir mantığa başvurmak gerekir. Bu da bizi deneyim

ile yargının ilişkisini açımlamaya götürür; Husserl'in tezi, yargının *predikasyon* (yükleme) öncesi deneyimde temellendiği, bir yargıyı vermeyi mümkün kılan şeyin bir mantıksal yapının deneyimde *önşekillenmesi* olduğudur. Başka deyişle Husserl'e göre deneyimimiz, yargıya varmadan önce başka türden sentezler, yapılar içerir. Yargı bunları dile getirir.

Avrupa Bilimlerinin Krizi, Avrupa uygarlığının yaşadığı büyük krizi, ki Nazizm ve faşizm de bu krizin bir sonucudur, felsefi olarak *açıklama* girişimidir. Husserl'in bu krizi değer felsefesi yoluyla değil de Batı felsefesinin ve bilimin tarihsel olarak nasıl geliştiğini ele almak suretiyle tartışmış olması dikkat çekicidir. Avrupa uygarlığının başına geleni anlamak için felsefenin nasıl 19. yüzyılda gitgide daha deneyci (ampirist) ve natüralist bir yön kazandığını, nasıl yaşam dünyasının unutulduğunu yeniden düşünmek gerekir. Husserl, bu teşhisi koyduktan sonra bu yönü transandantal fenomenolojiyle değiştirmek ister. *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde zihinsel ve tinsel olanın, fiziksel olana indirgenemeyen kendisine özgü bir gerçekliği olduğu vurgulanır. Husserl'e göre tini tin olarak sistematik bir biçimde ilk kez inceleyen ve böylece bilimi bütünsel bir biçimde dönüştüren fenomenolojidir.

4. Husserl'in Etiği

Husserl'in etik üstüne 1908-1914 yılları arasında verdiği dersler, *Etik ve Değer Kuramı Üzerine Dersler* adıyla (Husserliana XVIII) yayımlanmıştır. Genellikle Husserl felsefesi tanıtılırken Husserl'in etiğine önem verilmez, bunun sebebi Husserl'in etik üzerine çalışmalarının 1990'lı yıllara dek yayımlanmamış olmasıdır. Oysa 20. yüzyılın etiğinde çok etkili olan 'değer kuramı'nı Brentano ve Husserl'in çalışmalarına borçluyuz. Nicolai Hartmann, Max Scheler gibi Marburg Fenomenoloji Okulundan felsefeciler, Husserl'in fenomenolojik etik fikrini ve değer kuramını takip etmişler-

dir. Husserl, aksiyoloji ile etik arasında bir ayrım yapar. *Aksiyoloji,* değer bilgisidir. Doğru değerler ile yanlış değerleri birbirinden ayırt etmeye yarayan normatif bir disiplindir. Husserl'in etiğinin aksiyolojisine dayandığını söyleyebiliriz.

Husserl'e göre değer nedir? İlkin tüm zihinsel fenomenleri üçe ayırır: doksik (bilişsel zihinsel fenomenler), duygulanımsal fenomenler (zihinde hissedilen heyecanlar), konatif fenomenler (istekler). Buna paralel bir biçimde, kuramsal, normatif ve pratik disiplinlerden bahsedebiliriz. Husserl'in başlıca tezi, duygular ve heyecanların değerlendirmeleri içerdiğidir. Aksiyoloji, doğru duygular ve heyecanlar ile yanlış heyecan ve duyguları saptamamıza el veren normatif bir alt disiplindir. Aksiyolojinin Husserl'in duygular kuramının bir parçası olduğunu görmekteyiz. Etik, aksiyolojiden daha fazlasıdır, zira etik yalnızca doğru değerlendirmelerle ilgilenmez, temsilin doğruluğunu (doksik öge) ve istemi (eylem yönünde çabalama) de hesaba katmak zorundadır. Yani etik hem teorik bir boyuta sahiptir hem de aksiyoloji gibi normatif bir alt disipline dayanan pratik bir disiplindir. Böyle bir etiğin ideali, ahlaki olarak doğru eylem anlayışı nedir? Nesneyi değerlendirmenin bilgiden, ona yönelik eylemin ise değerlendirmeden kaynaklanmasıdır elbette. Husserl, ahlaki eylemin bir istem edimiyle seçildiğini, bu tür istem edimlerinin de bir şeyin bilince 'değerli' olarak sunulmasıyla harekete geçirildiğini öne sürer. Bu görüş uyarınca olumlu bir biçimde değerlendirdiğimiz şeyleri arzularız. Bununla birlikte değerlendirme edimlerinin, kuramsal edimlerden farklı bir temeli olduğunu söylememiz gerekir. Değerlendirme, değeri hissetmedir, temsili ve nesneleştirmeyi varsaydığı hâlde bir temsil veya nesneleştirme değildir.

Bu etik anlayışını felsefe tarihi içinde konumlandırmak, onu daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Husserl, etik tarihini deneyci geleneğin duyguculuğu ile rasyonalist geleneğin entelektüalizmi arasında süregiden bir tartışma olarak görür. Kendi etik kuramının, bu geleneksel karşıtlığı, iki karşıt görüşten de olumlu bazı ögeleri bünyesine katmak ve onların çözemedikle-

ri sorunları çözmek suretiyle ortadan kaldırabileceğine inanır. Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi İngiliz duygucuları, etiği duygularda temellendirmeye çalışıyorlar, ancak bunun bir sonucu olarak da görececiliğe düşüyorlardı. Husserl, şeylerin değer özelliğini duygularda hissettiğimizi söyleyerek onların tarafına doğru bir adım atmış olur. Hume da eğer bizde duygular olmasaydı dünyanın çıplak olgulardan ibaret bir dünya olacağını düşünmüştür, çünkü doğada değerler yoktur. İnsanda duygu, arzu ve istem olmasaydı ahlaki bir dünya ortaya çıkmazdı. Hâlbuki Kant, ahlakı temellendirirken duyarlığa hiçbir rol vermez. Eyleme ahlaki değerini veren şey, onun duygulardan, eğilimlerden, arzulardan bağımsız olarak yalnızca akıl tarafından belirlenmesidir. Kant, ahlakta nesnelliğe, yani ahlaki kuralların nesnel ve herkes için geçerli olmasına ulaşmanın tek yolunun ödevlerimizi kategorik buyruktan türetmek olduğunu savunur. Fakat Husserl, bu kategorik buyruğa karşıdır. Bunun sebebi, Husserl'in ahlak kurallarının nesnel ve herkes için geçerli olduğunu kabul etmemesi değildir. Etik normların koşulsuz geçerliliğinin kaynağının kategorik buyruk olduğunu reddeder o. Değerleri duygularda temellendirmek, eğer duygular kişiden kişiye değişiyorsa bizi rölativizme götürür. Bununla beraber Husserl, bir şeyin değerli olduğunun hissedilmesinin o şeyin özüne ilişkin yasalara dayandığını öne sürerek nesnel kıstaslara başvuruda bulunur. Duygular bize bir şeyi değerli olarak sunduğunda çoktan o şeyin özüyle bir ilişki kurulmuştur.[14] Husserl'in etiğinin dünyayı değerlerle

[14] Kant, ahlak felsefesinde insanı arzu, istek ve tutkulara sahip olduğu hâlde *rasyonel bir varlık* olarak kavrar. İnsan, mükemmel anlamda rasyonel bir varlık değildir, çünkü aklı tarafsız bir kullanımdan saptıran patolojik arzuların ve kendi sevgisinin etkisi altındadır. Kant, ahlakın imkânını duygulara dayandırmaz, sadece ahlak yasasına duyulan saygı dolayısıyla bir eylemi yapmanın ahlaki değeri vardır. Ahlaki açıdan doğru veya yanlış eylemi, eylemin kuralını kategorik buyruğun (ahlak yasasının) testine tabi tutarak belirleriz. Bu test de eylemin kuralının evrenselleştirilebilip evrenselleştirilemediğine (kategorik buyruğun birinci formülasyonu) ya da rasyonel bir varlığı sadece bir araç olarak kullanıp kullanmadığına (kategorik buyruğun ikinci formülasyonu) bakılarak yapılır. Ödev olan, ödevi ihlal eden ve izin verilebilir olan eylemleri böylece belirleriz. Bununla birlikte Kant, rasyonel varlığın 'mutlak değeri'

dolu bir dünya olarak açımlaması, bir nesneyi değerli olarak yargılamamızla harekete geçirilen eylemin sonuçlarını da ihmal etmemeyi gerektirir. Sonuçların öngörülmesi, nesnelerin değerlendirilmesinde bir rol oynayabilir. Husserl'in kategorik buyruğu, içinde bulunduğum ahlaki bir durumda elimden gelenin en iyisini yapmamı emreder. Kantçı bir bakış açısından böyle bir etiğin kendi sevgisine hizmet edeceği söylenebilir. Ama Husserl buna itiraz eder, ona göre, onun savunduğu değerler etiği, faydacılığın herhangi bir çeşidine indirgenemez. Bunun sebebi, bir eylemin doğru olup olmadığının, o eylemin sadece sonuçlarına bakarak belirlenmemesi gereğidir; esas olarak hissimizde verilen değer bilgisi, eylemin doğru mu yoksa yanlış mı olarak yargılanacağını belirler. Sonuçlar da, faydacılığın aksine, daha çok sayıda insana mutluluk getirip getirmediğine göre değerlendirilmez, bir değeri var etmek ve hayata geçirmek bakımından da ele alınabilir.

20. yüzyılda Husserl'in değer kuramını takip eden pek çok düşünür, bu kuramı Kantçılığa ciddi bir alternatif olarak görmüştür. Ama bu kuram, çeşitli sebeplerle gözden düşürülmüştür: Pozitivistlerin etik önermelerin anlamsız olduğu tezi, Heidegger'in değer kuramının özne-nesne karşıtlığına dayandığı gibi felsefi eleştirileri, bu kuramın cazibesini yitirmesine katkıda bulunmuştur. Fakat siyasi bir açıdan baktığımızda da değerlere dayalı ahlakın hiyerarşik bir dünya yarattığı saptanabilir. Tarihsel olarak incelendiğinde ise değerlere dayalı etikler, muhafazakârlığa hizmet etmişlerdir. Her hâlükârda etiğin 20. yüzyılda Sartre ve Levinas ile birlikte bir 'sorumluluk etiği' olarak yeniden icadıyla birlikte değerler kuramına dayalı etik, alanını biraz daha kaybetmiş gibi görünür.

olduğunu bildirir, yani rasyonel varlık kavramı ile mutlak değere sahip olma birbirine bağlıdır. Şeylerin sadece birbirine göre belirlenen piyasa değerleri ve kullanım değerleri vardır; onların değerleri görelidir. Buna karşın rasyonel bir varlık, tanım itibarıyla, kendine hedefler koyabilen, iradi seçimler yapabilen, iradesi sadece akıl tarafından belirlenebilen bir varlıktır.

5. *Fenomenoloji ve Post-Fenomenolojiler*

Husserl'e göre konumlandırdığımızda Heidegger'in düşüncesinin de bir post-fenomenoloji olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Heidegger, fenomenolojiyi bir bilinç felsefesi olmaktan çıkarır; *Varlık ve Zaman*'da fenomenoloji, varoluşsal bir zemine oturtulur. Heidegger, bu yolu benimseyerek fenomenolojiyi Kartezyen varsayımlarından kurtardığını ileri sürmektedir. Hâlbuki Husserl'e göre Heidegger'in yaptığı şey, olsa olsa bir 'felsefi antropoloji' olabilir.

Husserl, fenomenolojinin keşfedilmeyi bekleyen uçsuz bucaksız bir felsefi alan açtığını ve tek bir filozofun ömrünün bu alanı betimlemeye yetmeyeceğini söyler. Bu yüzden fenomenoloji, bir filozoflar cemaatinin işi, bir iş birliği akımı olmalıdır. Ancak Husserl, daha hayattayken takipçisi olduğunu düşündüğü en parlak asistanı Martin Heidegger'in onun fenomenolojisinin temel yönünü değiştirerek başka bir yola girdiğini görecektir.

Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricoeur, Michel Henry ve daha birçokları hem Husserl'le beraber hem de ona karşı düşünmeye girişirler. Fenomenoloji, birçok post-fenomenoloji doğurur. Bu filozofların her birinin Husserl'i farklı bir biçimde eleştirdiğini ve bu eleştiri sayesinde kendi yollarını bulduklarını görürüz. Husserl'in bir cemaat biçiminde felsefe yapma davetine icabet eden azdır, ancak onun 20. yüzyıl düşüncesine pek çok verimli düşünce tohumu saçmış büyük bir filozof olduğu da tartışmasızdır.

6. *Sonuç*

Husserl'e göre aritmetik nesnelere (kavramlara) ulaşmak düşünüme bağlı olduğu için psikolojik süreçlerden bağımsız değildir, ama bu nesneler yalnızca ampirik olumsallıklardan da ibaret değildir. Bunlar bir yandan psikolojik süreçler tarafından meydana getirilirler, diğer yandan da zorunlu

yapılarında görünün (*intuition*) nesnesi olarak zorunlu ve evrensel bir bilginin konusu olabilirler.

Husserl'in ana savı, bilincin yönelimselliğidir: "Her bilinç, bir şeyin bilincidir." Yani bilincin daima bir nesnesi vardır. Bu nesne bir hayal, bir sayı, bir masa, bir anı olabilir. Zihin yaşantısı çift kutupludur, onun bir zihinsel edimden, bir de nesnesinden oluştuğunu söyleyebiliriz. Nesne, yaşantının gerçek (*réel*) bir parçası değildir çünkü yaşantıyı aşar, ama yönelimsel olarak onda içerilmiştir, onun yönelimsel içeriğidir. Yönelme, anlam verme demektir, yönelinen nesne ona verilen anlamın ışığında belirir. Yönelimimizin hakikati, görüden kaynaklanır. Eğer şeye anlam veren yönelimim, bir görü edimiyle doluyorsa, o şey gerçekten yöneldiğim gibidir.

Husserl, bilinci yönelimsellik olarak düşünür. Fenomenoloji, yönelinen nesnenin nasıl kurulduğunu, özünün ne olduğunu ortaya çıkarmayı hedefler. Husserl'e göre 'şeylerin kendisine' geri gitmelidir. Fenomenlere duyusal görü ve akli görü yoluyla yönelerek bizzat şeylerin kendisini bilebiliriz. Ancak bunun için ilkin 'fenomenolojik redüksiyon' yapmak gerekir. Fenomenolojik redüksiyon, herhangi bir tikel bilime veya sağduyuya ait 'doğal' bilgiyi askıya alarak bu bilgilerin zihnimizi kilitlemesine izin vermemek, yani *epokhe* yapmaktır. Yeterince temellendirilmemiş açıklamaları bir yana bırakmazsak kendi gözlerimizle görmek mümkün olmaz. Fenomenolojik redüksiyon, bilinci aşan nesnenin belirişinin koşullarını ortaya çıkarmak için bu nesnenin varlığı savını parantez içine almaktır. Husserl'e göre aşkın olan her nesne, bilincin içkinliğinde kurulur.

Fenomenolojinin temel kavramlarından birisi olan 'kurma' (*constitution*), şeylerin bilince kendilerini göstermeleri sürecidir. Fenomenoloji, belirişlerin dünyasına odaklanır, şeylerin nasıl değişmez bazı yapılarıyla algılandığını açımlar. Bunlar bilinç tarafından kurulduklarına göre 'gerçeklik' de bizim belirişlerin bir kısmıyla kurduğumuz ilişkinin bir karakteristiği hâline gelir.

Husserl'e göre kendi bedenimiz olarak tecrübe ettiğimiz 'yaşayan beden', 'nesne olarak beden'den ayrılır. 'Yaşayan beden', dünyayı ve kendi kendisini algılayan, hisseden bir varlıktır. Dünyanın bilince verilişi, 'yaşayan beden' sayesindedir. Husserl'in bedene ilişkin bu düşünümü, özneler-arasılık üstüne düşünümüyle bağlantılıdır. Husserl, nesnelliğin anlamını özneler-arasılıkta bulur. Bir şeyin nesnel bir biçimde geçerli olması, başka zihinlerin onun doğruluğunu onaylayabileceğini varsayar. Kendi bilincimden farklı olarak başkasının bilinci bana dolaysızca verilmez. Yaşayan bedenim ile başkasının bana verili olan bedeni arasında eşleşmeye (*paarung*) dayanan bir ilişki kurulur. Bu eşleşme ilişkisinde başkası bir alter ego olarak bilincime eşsunulur. Bana doğrudan verilmeyen başka egonun, bedenlerin eşleşmesi sonucunda hasıl olan bir benzerliğin içinden önerilmesidir bu. Yaşam dünyası ile bilimin nesnel dünyası arasındaki ilişki de özneler-arasılık üzerinden kurulur. Husserl, deneyim ile yargı ilişkisi üzerinde de düşünür. Ona göre deneyim üzerine bir yargı verilmesini mümkün kılan, deneyimde önceden şekillenen mantık öncesi ilişkilerdir.

Husserl, etik tarihini deneyci geleneğin duyguculuğu ile rasyonalist geleneğin entelektüalizmi arasında süregiden bir tartışma olarak görür. Etik kuramının bu geleneksel karşıtlığını, iki karşıt görüşten de olumlu bazı ögeleri bünyesine katmak ve onların çözemedikleri sorunları çözmek suretiyle ortadan kaldırabileceğine inanır. Husserl, aksiyoloji ile etik arasında bir ayrım yapar. Husserl'in etiğinin aksiyolojiye (değer bilgisine) dayandığını söyleyebiliriz. Etik hem teorik hem de normatif olana bağlı pratik bir disiplindir. Teorik kısımda söz konusu olan bilişsel edimler yoluyla nesnenin bilgisini edinmektir. Normatif boyutta bu nesne bilgisi zemininde doğru değerlendirme ile yanlış değerlendirme birbirinden ayırt edilir. İstemin nesnesi olan eylem ise doğru değerlendirmede temellenir. Olumlu değerlendirdiğimiz şeyleri arzularız. Değerlendirme, değeri hissetmedir. Bir şeyin değerli olduğu hissedildiğinde, duygular o şeyin özüyle ilişki

kurmuş olur. Husserl'in fenomenolojik etik fikri ve değer kuramı, 20. yüzyıl etiğini oldukça etkilemiştir.

Husserl, kurucusu olduğu fenomenolojinin geniş bir felsefe alanı açtığını düşünür. Çağdaşı filozofları ve öğrencilerini bu alanda birlikte çalışmaya davet eder. Ancak en parlak öğrencisi Heidegger, başka bir yönde ilerler. Husserl; Sartre, Merleau- Ponty, Levinas, Derrida, Ricoeur, Michel Henry gibi birçok düşünürün felsefesini etkilemiş, bu filozofların her biri Husserl'i farklı biçimde eleştirerek kendi yollarında ilerlemişlerdir. Aynı kaynaktan beslenerek ve aynı kaynağı eleştirerek gelişen bu felsefelerin bütününe bu nedenle 'post-fenomenoloji' adı verilmiştir.

Kayıp Zamanın İzinde*

Marcel Proust

Zaten genellikle evde kalmaz, gezmeye giderdik. Mme Swann, bazen giyinmeden önce piyanonun başına geçerdi. Krepdöşin sabahlığının pembe, beyaz, çoğu kez de canlı renkli kollarından çıkan güzel elleri, gözlerinde var olan, kalbinde olmayan o hüzünle piyanoya uzanırdı. İşte böyle günlerden birinde, Vinteuil'ün sonatının, Swann'ın o çok sevdiği cümleciğin bulunduğu bölümünü çaldı bana. İlk kez dinlediğimiz, biraz karmaşık bir müzikten çoğunlukla hiçbir şey anlamayız. Buna rağmen, daha sonra iki üç kere bu sonatı bana çaldıklarında, onu gayet iyi bildiğim duygusuna kapıldım. Bu yüzden, 'ilk kez duymak' ifadesi yanlış değildir. İlk dinleyişte gerçekten zannettiğimiz gibi hiçbir şeyi ayırt edememiş olsaydık, ikinci, üçüncü dinleyişler de birer ilk olurdu ve onuncu dinleyişte daha fazla bir şeyler anlamamız için bir sebep olmazdı. Muhtemelen ilk dinleyişte eksik olan, kavrayış değil, bellektir. Çünkü belleğimiz, dinlediğimiz sırada karşılaması gereken izlenimlerin karmaşıklığıyla kıyaslandığında küçücüktür; uyurken binlerce şey düşünüp anında unutan bir insanın belleği kadar, yarı yarıya bunamış, söylenen sözü bir saniye sonra hatırlamayan bir insanın belleği kadar kısa sürelidir. Belleğimiz, bu çok sayıda izlenimin hatırasını bize derhâl çıkarıp vermekten âcizdir. Ama bu hatıra, belleğimizde yavaş yavaş biçimlenir; iki üç kere duyduğumuz eserle ilgili olarak, uyumadan önce birkaç kere okuduğu, öğrenmediğini sandığı bir dersi ertesi sabah ezbere tekrarlayan bir kolejli gibiyizdir. Ne var ki ben, o güne kadar bu sonatı hiç duymamıştım; Swann'la karısının belirgin bir cümle olarak gördüğü şeyi ben açıkça algılamaktan çok uzaktım, tıpkı bir ismi hatırlamaya çalıştığımızda, yerinde sadece bir boşluk bulduğumuz

* Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde: Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, çev. Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 94-95.

ve bir saat sonra bu boşluktan biz hiç düşünmeden, kendi kendine, bir tek hamleyle, daha önce boş yere aradığımız hecelerin fışkırması gibi. Gerçekten ender rastlanır nitelikteki eserleri hemen belleğimize kaydedemeyişimiz gibi, bu serlerin her birinde de önce algıladığımız bölümler, o kadar dahiyane olmayanlardır; aynı şeyi Vinteuil'ün sonatında da yaşadım. Öyle ki Mme Swann, sonatın en ünlü cümlesini çaldıktan sonra, eserin bana başka bir şey vaat etmediğini düşünmek (bu yüzden uzun süre sonatı bir daha duymaya çalışmadım), düştüğüm tek yanılgı değildi (fotoğrafından kubbelerinin şeklini öğrendiği için, Venedik'teki San Marco Bazilikası'nı görünce şaşırmayacağını zanneden insanlar kadar aptaldım). Daha da önemlisi, baştan sona dinlediğimde bile sonat, uzaklık ya da sis yüzünden ancak birkaç solgun çizgisini görebildiğimiz bir anıt gibi, neredeyse bir bütün olarak görünmezliğini korudu benim için. İşte bu yüzden, bu tür eserlerin ve zaman içinde gerçekleşen her şeyin anlaşılması, beraberinde bir hüzün getirir. Vinteuil'ün sonatında en gizli olan şey, benim için artık görünür olduğunda, en başta seçtiğim, tercih ettiğim şey, duyarlığımın etki alanı dışındaki alışkanlık tarafından sürüklenerek benden kaçmaya başlamıştı bile. Bu sonatın bana verdiklerini ancak ayrı zamanlarda sevebildiğim için, hiçbir zaman tamamını ele geçiremedim; hayata benziyordu bu sonat. Ne var ki hayat kadar aldatıcı olmayan bu büyük şaheserler, bize önce en iyi taraflarını vermekle işe başlamazlar. Vinteuil'ün sonatında, en önce keşfedilen güzellikler, aynı zamanda en önce bıkılanlardır; kuşkusuz aynı sebepten ötürü, daha önce bildiklerimizden en az farklı olanlar bunlar oldukları için. Ancak bu güzellikler uzaklaştıktan sonra, dimağımıza karışıklıktan başka bir şey sunamayacak kadar yeni olan üslubunun bizim için anlaşılmaz kıldığı, el değmemişliğini koruduğu bir cümle kalır seveceğimiz; o zaman her gün farkına varmadan önünden geçtiğimiz, bekleyen, sırf güzelliğinin gücüyle görünmez olup bilinmezliğini korumuş olan cümle, en son gelir bize. Ama en son terk edeceğimiz de odur. Üstelik ona

olan sevgimiz, diğerlerinden uzun sürecektir çünkü onu sevmemiz daha fazla zamanımızı almıştır. Zaten biraz derin bir eseri bir bireyin kavraması için gereken zaman –benim için bu sonat konusunda olduğu gibi– gerçekten yeni olan bir şaheseri kitlelerin sevebilmesi için geçmesi gereken yılların, hatta bazen asırların, küçük bir örneği, âdeta simgesidir.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınları, Ankara 2010.

Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, (1)), haz. Stephan Strasser, Springer, 1991.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke (2, 3)), haz. K. Schuhmann, The Hague, Nijhoff 1976.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*. (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke (4)), haz. M. Biemel, The Hague, Nijhoff 1952.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen: Erster Band Prolegomena zur reinen Logik* (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke (18)), haz. E. Holenstein, Springer 1975.

Fink, Eugen, "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism", *Husserl's Philosophy and Contemporary Criticism*, Quadrangle Books, 1976.

Husserl, Edmund, *Husserl XXVIII: Lectures on Ethics and Value Theory*, 1908-1914.

Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* Klostermann, Frankfurt 1965.

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europänischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Meiner, 2007.

Peucker, Henning, "Husserl's Critique of Kant's Ethics", *Journal of the History of Philosophy,* 45 (2 Nisan 2007).

Patocka, Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl,* çev. Erika Abrams, Jérôme Million, Grenoble 1992.

Küçükalp, Kasim, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl,* Les Éditions de la Transparence, Chatou 2004.

Depraz, Natalie, *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète*, Armand Colin, Paris 2006.

Depraz, Natalie, *Husserl,* Armand Colin, Paris 1999.

Uygur, mermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.

"Husserl'in Gör Dediği", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, İstanbul 2010.

3
Martin Heidegger

1. Giriş

Heidegger'e göre felsefe, bilim değildir. 1930'lu yıllarda felsefeyi, destrüksiyona tabi tutularak aşılması gereken metafizik bir gelenek olarak tanımlayan Heidegger, 'düşünce'nin dönüştürücü ve kurtarıcı gücüne inanır. Bu anlamda 'düşünce', bilimsel faaliyetin aradığı kesinliğe benzer bir kesinlik aramaz; onda, bir zaaf olarak görülemeyecek bir muğlaklık bulunur. Düşünce sorgular. Bilimin nihai işi olgularladır; 'düşünce' ise varlığın anlamı sorusuyla uğraşır, varolanların belirişinin öznenin bilincinde değil, varoluşta, tarihte, olayın kendisinde bulunan *a priori* koşullarını inceler. Dahası, Heidegger'e göre varlığı anlama, duygulanımlarla iç içe geçer. Örneğin Platon'un varlık anlayışı Eros'la, Aristoteles'in varlık anlayışı hayretle, Spinoza'nın varlık anlayışı sevinçle, Kierkegaard'ınki kaygıyla, modern çağın varlık anlayışı ise sıkıntı duygusuyla iç içe geçmiştir. Varlık, insana bu duygulanımlarda açılır.

2. Heidegger'in Hayatı ve Eserleri

Martin Heidegger (1889-1976), Almanya'nın Baden kenti sınırları içinde Meßkirch adlı bir köyde doğdu. Babası, Aziz Martin Katolik Kilisesi'nde hademeydi. Orta eğitimini burslu olarak Konstanz'da bir yatılı okulda tamamladı. Freiburg Üniversitesi'nde teoloji eğitimi görmeye başladı fakat

yavaş yavaş Katolik inancından koptu. Heidegger, bu dönemden söz ederken ilahiyatçı Carl Braig'in *Varlık Hakkında Ontolojik Araştırmalar* (1896) ve Franz Brentano'nun *Aristoteles'te Varolanın Birçok Anlamı Hakkında* (1862) adlı eserlerinden etkilendiğini belirtir. *Duns Scotus*'da *Kategori ve Anlam Öğretisi* başlıklı doktora tezini, Yeni Kantçı düşünür Heinrich Rickert'in yönetiminde yazmıştır. 1916 yılında Edmund Husserl, Freiburg Üniversitesi'ne geldiğinde Heidegger onun asistanı olur, aralarında yakın bir ilişki kurulur. Heidegger, 1923 yılında Marburg Üniversitesi tarafından kadrosuz profesör olarak ders vermeye davet edilir. 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasıyla doçentliğe yükseltilir. 1929'da Husserl'in emekliye ayrılmasıyla onun kürsüsüne profesör olarak atanır. Nazizmin iktidara geldiği 1933 yılında Heidegger de Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olur. Kısa bir süre sonra Freiburg Üniversitesi rektörü seçilir ve üniversitenin Nazileştirilmesi sürecinde önemli bir rol oynar. Heidegger, Nazizme felsefi ya da entelektüel bir yön verebileceğini düşünmüş olsa gerektir. Rektörlük görevinden 1934'te istifa etmesi ve ardından siyasete mesafe alması, hayal kırıklığına uğradığını gösterir. O, Nazizmi felsefi hedefleri için kullanabileceğini düşünürken, Nazizm onu siyasi amaçları için kullanmıştır. Buna rağmen Heidegger, partiden istifa etmemiş, partinin edilgin bir üyesi olarak kalmıştır. 1945 yılında Freiburg, Fransız askerî yönetimine geçtiğinde Heidegger, Freiburg Üniversite Senatosu Arındırma Kurulu tarafından geçmişte Nazi olduğu için yargılanır. Kurul, Heidegger'i dinledikten sonra onun Nazi olup olmadığı konusunda kesin bir karar veremez. En sonunda Karl Jaspers'ten Heidegger'in Nazizme katkısı hakkında bir rapor yazması istenir. Bu rapor sonucunda Heidegger'in hocalık yetkileri elinden alınır, öğrencilerle bağı kesilmiş olur. Almanya'da düşüncesine gösterilen ilgi tümüyle kaybolur.

Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir filozof olarak yeniden önem kazanmasında eski öğrencisi Hannah

Arendt'in ve varoluşçuluk akımının yaratıcısı Jean Paul Sartre'ın önemli katkısı olmuştur. Heidegger'in Fransa'daki ünü, 1949'un mayıs ayında Freiburg Üniversitesi senatosunu Heidegger'in arınma davasını yeniden görüşmeye itmiştir. İş birlikçi olduğu konusunda verilen karar değişmediği hâlde, bu kez üniversitede ders vermesine izin verilir. Heidegger, 1976 yılında ölmüş ve vasiyeti üzerine doğduğu köy olan Meßkirch'te toprağa verilmiştir.

Heidegger, yaşamının son yıllarını eserlerini yayına hazırlayarak geçirmiştir. Topladığı eserlere *Patikalar* (*Wege*) adını vermek istemişti. Bütün eserleri *Gesamtausgabe* içinde yayımlanmaktadır.

3. Heidegger Düşüncesinin Güzergâhı

Heidegger'in düşüncesinin iki kökeni vardır: Aristoteles felsefesi ve Husserl fenomenolojisi. Onun düşüncesi, fenomenolojinin bir bilinç felsefesi olmaktan çıkarılması sürecinden olduğu kadar, Eski Yunan'ın fenomenolojik bir tarzda yorumlanması sürecinden doğmuştur.

Fenomenolojiye yaklaşımını Platon'un *Sofist* diyaloğunda ve Aristoteles'in *Metafizik*'inde bulduğu varlık düşüncesi yönetir. Heidegger'in, Husserl'in fenomenolojisinin yine de bir takipçisi olduğu söylenebilir mi? Husserl, fenomenolojiyi "Şeylerin kendisine gidelim." çağrısıyla tanıtmıştı. Bu, bir felsefe yapma biçimine davettir. Fenomenolojinin en önemli iddialarından biri, 'şeyin kendisi'nin görünüşün ardında kalan, bizim hiçbir zaman ulaşamayacağımız bir varlık, bir öz olmadığıdır; şeyin verilişinden özüne veya ta kendisine ulaşılabilir. Husserl fenomenolojisi, varlığın kendisini kendisi olarak gösterdiğine inanır ve fenomenolojinin asıl sorununu, varlığı çarpıtmadan onun bilince kendini nasıl veriyorsa öyle alımlanması olarak görür. Dolayısıyla esas meselesi, bilincin, ona kendisini veren varlıkla ilişkisini nasıl kurduğudur. Hei-

degger, fenomenolojiyi yeniden düşündüğü yıllarda, varlığın kendisini bize zaten verdiğini, fenomenolojinin esas sorununun varlığı görmenin doğru yolunu, yöntemini bulmak olduğunu reddeder. Heidegger'e göre bize belirenler varolanlardır; varolanın varlığı, hatta varlığın kendisi ise belirmez. Varolanın nasıl belirdiğini araştırmak için, varolanın varlığını kurucu ögelerine çözümlememiz gerekir. Böyle bir çözümleme yaparak örneğin bir sandalyenin ne olduğunu, onu sandalye yapan şeyin ne olduğunu anlayabiliriz, ama sandalyenin bize sandalye olarak belirmesinin koşulunu, tüm felsefi derinliğiyle kavramış olmayız. Bunun için, varlığın kendisini nasıl anladığımızı da açıklayabilmek gerekir. İşte felsefenin asıl sorunu, bütün büyük filozoflarda, esasında her daim budur. Platon, *Sofist* diyaloğunda tanrılar (ideaların dostları) ile devlerin (varlığı görünüşlere indirgeyen deneyciler), varlık (*ousia*) uğruna yaptıkları savaştan söz eder. Gündelik yaşamda varlığın ne olduğunu pek güzel anlarız. "Dağlar karlıdır.", "Bahçe çiçeklidir." önermelerini kurduğumda 'dır', 'dir' eklerini anlamakta, normal şartlarda kimse zorluk çekmez. Varlığı anlarız ama açıklamamız gerektiğinde şaşıp kalırız. *Varlık ve Zaman*, işte Platon'un sözünü ettiği ve felsefe tarihindeki en büyük savaşa yol açan bu şaşkınlıkla başlar.

Heidegger, Marburg yıllarında verdiği derslerde, fenomenolojiyi Aristoteles'in felsefesinin ışığında yeniden düşünür. Aristoteles, *Metafizik*'te varlığın dört çeşit anlamı olduğundan söz eder. Varlık: i. kategoriler anlamında, ii. *dunamis-energeia* (bilkuvve olan-bilfiil olan) anlamında, iii. hakikat anlamında, iv. öz ve ilinek anlamında anlaşılabilir. Peki, Aristoteles için varlığın başat anlamı nedir? Heidegger, Eski Yunan düşünürlerinin hakikati bir gizlilikten açığa çıkma (*aletheia*) olarak düşündüklerini vurgulayarak varlığın 'hakikat' anlamını öne çıkarır.

Eski Yunan'ın varlığı nasıl anladığı üzerinde düşünürken Heidegger, fenomenolojinin asıl sorununu yeniden tanımlar veya yeniden yerleştirir. Husserl'in yerleştirmesinden nasıl

farklıdır bu? Asıl sorun, bizim varlığı şu veya bu yüzden görememezden ibaret değildir, varlığın unutuluşudur. *Varlık ve Zaman*'ı takip eden, 'varlık tarihi'ni odağa koyan eserlerde Heidegger'in bu fikri daha da radikalleştirerek yeniden yorumladığını görebiliriz. Varlığın unutuluşundan biz insanların zayıf belleği sorumlu tutulamaz; unutma, varlığın kendisini geri çekişine, onda örtüsü açılma ile örtülmenin eş derecede temel olmasına dayanır.

Bununla birlikte, Heidegger'in düşüncesinin Husserl'in düşüncesinden devraldığı bir miras yok mudur? Bu mirası Heidegger'in düşüncesinde nerede bulabiliriz? Husserl'e göre fenomen, görünüşleri duyular veya imgelem yoluyla vermekle kalmaz, özü de *a priori*, kategorik görü (*Anschauung*) yoluyla verebilir. Yani biz, belirişlerle ilişkide *a priori* olarak özü de görebiliriz. Felsefede bir kalemin varlığının ne olduğunu sorduğumuzda, onu o yapanı, yani onun özünü aramaktayızdır. Bu anlamda, ağacın varlığı, şu tek ağaç değildir. Söz konusu varlık, tüm ağaçların neliğini bize açıklayan tümeldir. Platon'un *Menon* diyaloğunda Sokrates'i hatırlayalım. Örneğin erdemin ne olduğunu sorduğunda, muhataplarından tek tek erdem örnekleri vermeyi bırakıp erdemin kendisinin özünü dile getirmelerini istemektedir. Husserl de özü aradığında, varolanın varlığını aramaktadır. Husserl'in *Mantıksal Araştırmaları*'ndan etkilendiğini söyleyen Heidegger, deneyimin berisinde kalarak aşkın ve *a priori* olana doğru gitmeyi felsefi bir yöntem olarak benimsemiştir. Bu açıdan Kant'ın ve Husserl'in bir takipçisi olduğu söylenebilir. Bununla beraber, Husserl fenomenolojisinin özneyi veya bilinci felsefenin temeli olarak gören modern çağa ilişkin Kartezyen varsayımlarından kurtulmak istemektedir. Fenomenolojiyi bir bilinç felsefesi olmaktan çıkarıp daha kökensel, daha ilksel bir biçimde yeniden ele almak gerektiğine inanmaktadır.

Peki Heidegger deneyimin berisindeki *a priori* ögeyi nasıl yeniden yorumlayacaktır? Ona göre Eski Yunan felsefesi, varlığı açıklıkta mevcudiyet (*Anwesenheit*) olarak ele almış

ve bu mevcudiyet 'şimdi'den yola çıkarak betimlenmiştir. Bu, varlığın zamansal bir karakteri olduğunu göstermektedir. Bundan yola çıkarak Heidegger, varlığın zamanın ufkunda bir anlam taşıdığı sonucuna varır. İşte belki de Heidegger'in düşüncesinin en yeni, en çığır açıcı taraflarından birisi budur: O, fenomenolojinin *a priori* ve aşkın özlerini dönüştürmüş, yepyeni bir anlayış getirerek özleri 'zamansallık' olarak yorumlamıştır. Buradaki iddia, bir şeyin varlığını onun zamansal karakterini, yapısını çözümlemek suretiyle anlayabileceğimizdir. Zamansallık çözümlemesi, varolanların varlığını, *Varlık ve Zaman*'da öncelikle *Dasein*'ın varlığını yorumlamaya yaramaz yalnızca. Bizi varlığın kendisinin bir zamansallığı olup olmadığı sorusuna götürür. Bu soru, yarım kalmış bir proje olan *Varlık ve Zaman*'ın elimizde bulunan kısmında tartışılmamıştır, fakat projenin bütünsel planına aittir.

Varlık ve Zaman, varlığın anlamı sorusunu yeniden sormanın gerekliliğini vurgulayarak başlar. Fakat 'varlık' sözcüğünü Heidegger nasıl kullanmaktadır? *Varlık ve Zaman, Sein* (olmak) ile *seiende* (olan, varolan) arasında bir ayrım yapar. *Sein* bir fiildir, oysa *seiende* bir addır. Heidegger, varlığın (*Sein*) bir varolan (*das Seiende*) olmadığını ısrarla vurgular. Türkçe 'varlık' sözcüğünde bir muğlaklık vardır, tek bir varolandan bahsederken bu sözcüğü kullanabiliriz: Mesela şu kalem, bu bardak, ilerideki ağaçtan varlık olarak söz ederiz. Heidegger'in dilinde bu kullanım 'varolan'a (*das Seiende*) karşılık gelir.

Varlık sözcüğünü bütün varolanların varlığı anlamında kullanırız. İşte Heidegger'de varlığın anlamı sorusu bu üçüncü kullanımla ilişkilendirilebilir. Genel olarak, Heidegger'in varlığın anlamını zaman olarak yorumladığını öne sürebiliriz. Varlığın zaman olarak belirlenimi çerçevesinde Heidegger'in düşüncesini üç döneme ayırmak mümkündür:

1. Dönem: Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varlığın anlamını, zamanı, *Dasein*'ın varoluşunu yorumlamak suretiyle elde ederek açıklayabileceğini düşünür.

2. Dönem: Genellikle kabul gören bir okuma geleneğine

göre, 1935'le birlikte Heidegger'in düşüncesinde bir dönüşüm, bir dönüş (*Kehre*) meydana gelmiştir. Artık Heidegger, varlığın anlamından değil, varlığın çeşitli çağlarda kendisini nasıl açığa vurduğundan (varlığın hakikatinden) bahseder. Burada varlık tarihinin yorumlanması, varlığın zamansallığı söz konusu olur. Bu dönemde Heidegger, *Dasein* terimini kullanmak yerine, *Menschentum* terimini kullanmakta, yani bizim kendisi olduğumuz varlığı, bu kez varlığın kendisini bir çağda belli bir biçimde açığa vurmasıyla bir durumda bulunan bir topluluk, bir kolektif olarak ele almaktadır.

3. Dönem: Varlığın olay karakteri. Olayın (*Ereignis*) varlığın yeri olarak düşünülmesi. Bu dönemde Heidegger, 'olayın' bağlılaşığı olarak 'düşünme'yi (*Denken*) kullanır. Fenomenolojinin öznelciliğine karşı ilk dönemde geliştirilmiş olan *Dasein* terimi hâlâ öznelci, hümanizme karşı geliştirilen *Menschentum* terimi de hâlâ hümanisttir. Bu dönemde Heidegger'in dilin varlığını yeniden düşündüğünü ve şairlere döndüğünü görmekteyiz.

Denebilir ki Heidegger, Husserlci anlamda aşkın fenomenolojiden üç adımda uzaklaşır: Bu uzaklaşmanın ilk adımı *Varlık ve Zaman*'dır. Burada Heidegger bir bilinç felsefesinden varoluşsal bir fenomenolojiye geçer. Bu varoluşsal fenomenoloji veya *Dasein* analitiği, aşkın ve *a priori* ögelerin bulunduğu bir temel ontoloji olarak nitelenir. İkinci adımda aşkın ve *a priori* öge, tarihsel *aletheia*'da bulunur. Üçüncü adımda ise olayın kendisinde düşünülür.

3.1. Varlık ve Zaman

Heidegger'in 'destrüksiyon' adını verdiği felsefi girişim, 20. yüzyılın sonunda 'dekonstrüksiyon' adı verilecek olan akımın veya okuma stratejisinin de atasıdır. Burada 'destrüksiyon'u anlatırken Türkçe 'yapı-söküm' veya 'yapı-bozum' karşılıklarını kullanmadık. Bunun sebebi, Heidegger'in 'destrüksiyon' dediği şeyi, 1960 ve 1970'li yıllarda etkisini gösteren

yapısalcılık akımına bir itiraz olarak ele alınabilecek olan 'dekonstrüksiyon' ile karıştırmamaktır. Ancak daha geniş bir bakış açısından baktığımızda, post-yapısalcı akımların da felsefi dili tüm ağırlığı ve gücüyle düşünen Heidegger'e düşülen dipnotlar oldukları saptanabilir.

Varlık ve Zaman, varlığın anlamı sorusunu yeniden sormanın gerekli olduğunu savunarak başlar.[1] Kitabın giriş bölümünde Heidegger, bir zamanlar Eski Yunan felsefesi tarafından sorulan bu sorunun üstünün Aristoteles'i yorumlayan ve Hegel'e kadar gelen geleneksel ontoloji tarafından örtüldüğünü söyler. Bu geleneğe göre varlık en açık, en boş, tartışılması en gereksiz mefhumdur. *Varlık ve Zaman*, varlığın anlamını sorgulamayı bir yana bırakan geleneksel ontolojinin destrüksiyonunu yapmak gerektiğinde ısrar eder. Nedir destrüksiyon? *Dasein* az çok açıkça sahiplendiği bir geleneğin içine düşmüştür, ancak kendi tarihselliği *Dasein*'dan saklı kalırsa, egemen geleneğin aktardıklarına erişim yolu kapanmış olabilir.[2] "Eğer bizatihi varlık sorusu kendi tarihi bakımından şeffaf hâle getirilecekse, katılatılmış geleneğin yumuşatılması ve meydana getirdiği örtmelerden kendini sıyırması gerekmektedir."[3] Destrüksiyon, ilksel veya kökensel varlık deneyimlerini çarpıtan tarihsel yorumların devre dışı bırakılarak veya ayıklanarak bizi öncel varlık anlayışının, radikal farklılığı, başkalığıyla karşılaştırmayı amaçlar. Örneğin Sokrates öncesi düşünürlerin, varlığı *phusis* olarak nasıl tecrübe ettiklerini anlayabilmemiz için daha sonradan edindiğimiz doğa kavrayışlarını ve onları ayakta tutan ontolojik varsayımları bir yana bırakmamız gerekir. Bu anlayışların tarihsel mirasını sorgulamak suretiyle askıya alabildiğimizde, presokratik düşünürler için *phusis*'in doğal/yapay, doğal/tarihsel, doğal/kültürel ayrımları yapılmaksızın varolanların tümü anlamına geldiğini fark ederiz.

[1] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Alfa, İstanbul 2020, s. 19.
[2] Heidegger, age., s. 47.
[3] Heidegger, age., s. 48.

Phusis, varolanların filizlenmeleri, görünürlüğe çıkmaları, orada bir süre oyalandıktan sonra da tekrar gizliliğe çekilip kaybolmalarıdır.

Varlık ve Zaman'da *Dasein*, varlığı anlayan, varlığın anlamı sorusunu soran bir varolan olarak diğer varolanlardan ayırt edilir. Ancak 'anlamak' nedir? Heidegger, anlamayı epistemolojik bir tarzda bilincin bir yetisi olarak tarif etmemiştir; anlama, bilme kapasitesi olan bir öznenin zihninde meydana gelen bir hâl, bir olay, bir sentez değildir, *Dasein*'ın temel hâli olan 'dünyada olma'nın (*In-der-Welt-Sein*), 'orada olma'nın kurucu bir ögesidir.[4] Başka deyişle anlama, epistemolojik değil, ontolojik bir biçimde açıklanabilir. Anlama, dünyadaki varoluşumuzda, orada olmada meydana gelir. Anlamanın ne olduğunu, eski ontolojik varsayımları bir yana bırakarak, varlığımızı ontolojik olarak yepyeni bir tarzda ele alırsak açıklayabiliriz. Bunun için bir *Dasein* analitiği yapmak, yani *Dasein*'ın varlığını çözümlemek gereklidir.

Dasein, Heidegger'in 'bizim kendisi olduğumuz varolan'a verdiği addır. *Dasein*, Almanca'da gündelik dilde herhangi bir varolanın orada var olduğunu anlatmak için kullanılabilecek bir sözcüktür. Ancak *Varlık ve Zaman*'da eşyaların varlığını veya kuramsal bir yönelimle ilişki kurduğumuz varolanların varlığını *Dasein* olarak nitelemeyiz. İnsan kullanılabilecek bir araç, bir eşya olabilir ama insanın varlığını eşyanın veya aracın varlığına indirgeyerek anlayamayız. Ama insanı kuramsal bir tavır takınıp, ondaki fizyolojik veya psikolojik süreçlere odaklanıp incelediğimizde de anlayamayız.

Dasein analitiği dediğimiz girişimin bir başka adı da *Eksistansiyal Analitiktir*. *Varlık ve Zaman*'ın birinci kitabının ilk yarısında Heidegger, *Dasein*'ın varlığının nasıl kurulduğunu araştırır. Onun varlığının temel hâli olarak nitelediği 'dünyada olma'nın *a priori* yapılarına, 'eksistansiyal' adını verecektir. Eksistansiyal imkânlar *Dasein*'ın varlığına ait imkânlardır, buna karşın 'eksistansiyel' terimi, şu veya bu *Dasein*'a özgü

[4] Bkz. § 12.

imkânları belirtir. Örneğin Martin'in Elfriede ile evlenmesi, onun eksistansiyel bir imkânının gerçekleşmesidir.

Dasein'ın varlığının temel hâli 'dünyada olma'dır. *Varlık ve Zaman*'ın "Açıl susam, açıl!" denince açılan kapısıdır sanki bu. Heidegger, onun bütünsel yapısını üç veçheden seyredebileceğimizi söyler: Birinci veçheden baktığımızda 'dünya'nın fenomenolojik bir tarzda betimlenmesiyle karşılaşırız. İkinci veçheden baktığımızda *Dasein*'ın kim olduğu sorusunu tartışırız. Üçüncü veçheden baktığımızda ise *Dasein*'ın 'orada'sını kuran eksistansiyalleri (anlama, duygulanım, konuşma) açımlarız. Nihayetinde Heidegger, *Dasein*'ın varlığının birliğini veren şeyin 'ilgi' (*cura*) olduğunu söyler.[5] Dasein'ın dünya içre olanlarla ve başka *Dasein*'larla ilişkişinin, onlara yönelişinin ontolojik temeli 'ilgi'dir.

Heidegger'in felsefesinin en takdire şayan yanlarından birisi, mesken tuttuğumuz 'dünya'yı düşünemediğimizi bize öğretmesidir. Dünyayı bir sürü nesneyi taşıyan bir büyük nesne olarak tahayyül ederiz; oysa bu, bilimin dünyayı temsil etme biçimidir. Fenomenolojik olarak bakıldığında dünya, *Dasein*'ın ikametgâhıdır. Dünyada karşılaştığımız varolanların hepsine 'şey' olarak bakmamız da bir varlık yorumunun düşünme biçimimiz üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösteriyor. Oysaki bizi 'çevreleyen dünya' (*Umwelt*), kullandığımız alet edevatın anlamlı bir ilişkisellik bütünü oluşturduğu bir işliği andırır.[6] Bu dünya, *Dasein*'ın orada ne yaptığına göre örgütlenmiştir. Bu bütünlük içinde bulunan varolanlar, normal şartlarda, yani *Dasein* yapması gereken her neyse onu yaptığı sürece, o bütünlükten ayrılarak ona 'şey' olarak görünmezler. Örneğin bir sinema salonunda koltukların, perdenin, projeksiyon makinesinin kurduğu bir ilişkisel, anlamlı bütünlük vardır. Koltuk, oturmak içindir ve *Dasein*'ın film seyretmesi için öyle yerleşmiştir. Koltuğa oturup film seyrederiz; koltuk iş gördüğü sürece ona

[5] Bkz. § 42.
[6] Bkz. § 15 ve 16.

bir nesne olarak bakmayız, onu salt bir seyir nesnesi olarak görmeyiz. Tüm bu tartışmanın önemi, dünyada ikamet eden *Dasein*'ın öncelikle kuramsal tavırda bir özne olmadığını göstermesidir. Böylece modern felsefenin yaptığı ve bugün de sık tekrarladığımız bir hatayı ifşa eder; kendimizi öncelikle 'bilen özne' olarak tasarlama hatamızdır bu.

Her *Dasein*, kendini dünyaya atılmış bulur, yani kendimizi bazı imkânların içinde buluruz. Anne babamızı biz seçmeyiz, nerede doğduğumuza, ailemizin ekonomik koşullarının nasıl olacağına, hangi millette, dinsel, etnik grupta doğacağımıza da biz karar veremeyiz. Bunların içine atılmışızdır, ama içine atıldığımız imkânları anlamak, geleceğe ilişkin yeni imkânlar tasarlamanın da koşuludur. Gündelik hayatımızda başkalarının fikirlerine, değerlendirmelerine verdiğimiz önem, kimi zaman da onların gözünde başarısız olma korkusu, bizim kendimize ait imkânları arama, fark etme, bulma ve bilinçli bir biçimde seçme yoluna girmemizi engelleyebilir. Ailem benim için başka bir meslek uygun gördüğü hâlde, ben felsefe okumak istediğimi fark edebilirim. Bu, benim seçtiğim, tasarladığım bir imkân olabilir. Gelecek tasarıları yapmak, gelecek imkânlar tasarlamak, bunları gerçekleştirmenin yollarını aramak, *Dasein*'ın varlığının başka bir eksistansiyal imkânıdır. Pek az ömrümüz kaldığını bilsek dahi hep hakkında tasarılar yaptığımız bir geriye kalan gelecek zaman vardır. İşte imkânlarla ilişkinin bu çift veçheli tarafını anlatmak için Heidegger, *Dasein*'ın varlığını 'atılmış tasarı' olarak betimlemiştir.

Dasein, fenomenolojik çözümlemeye kendisini ilkin ve çoğunlukla gündelik hayatında gösterir, o hâlde 'gündelikliği' içinde incelenmelidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da 'insan' terimini kullanmaktan kaçınır, bunun sebebi yaptığı *Dasein* analitiğinin bir felsefi antropoloji olmadığını düşünmesi ve hümanist metafiziğin kavramlarını kullanmak istememesidir. Peki nedir *Dasein*? *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, soruyu bu şekilde sormaya itiraz eder. "*Dasein* nedir?" yerine "*Dasein* kimdir?" diye sormak gerekir. *Dasein*, bir varolandır. An-

cak ne kuramsal tavırla yaklaşıp baktığımız, seyrettiğimiz bir varolanın varlığı ne de kullandığımız bir aletin varlığı, onun varlığını anlamada bizim için model oluşturabilir çünkü o, bizim kendisi olduğumuz varolandır. Onu diğer varolanlardan ayıran şey, varlık sorusunu sorabilmesidir. Zaten bu soruyu sorabiliyor olması, onun varlığı anladığını gösterir.[7] Ancak burada 'anlamak', *Dasein*'ın varoluşunda varlıkla kurulan bir ilişkiden başka bir şey değildir. Anlama, *Dasein*'ın varlığına ait olduğu için bu ilişki de onun varlığına aittir. Heidegger'e göre bir şeyi anladığımızın göstergesi, onu açıklayabiliyor olmamız değildir. Anlama, açıklamanın bir ön koşuludur ancak *Dasein* henüz açıklayamadığını da anlıyor olabilir. Heidegger, her yorumun bir anlamayı açımladığını vurgulamıştır. Anlama, *Dasein*'ın kendi imkânlarını anlaşılması hedeflenen her neyse ona fırlatmasıyla meydana gelir. Dağarcığımızdaki imkânlar, geçmişten beri görüp anladıklarımız, dünyaya ilişkin deneyimlerimiz, zaten bizde var olan kanılar, bilgiler vs. anlaşılacak olanla ilişkiye girerler, onun ne olduğuna ilişkin bir tahmin oluşmasını sağlarlar fakat burada anlaşılacak olanın kendini göstermesiyle bu dağarcığın sorgulandığı ve daha önce anlamayı belirleyen imkânların geri çekilip yerine yenilerinin geçtiği bir harekete de girilebilir. Örneğin bir insanla yeni tanıştığımızda ona birtakım imkânlar yansıtmaktan, onu şöyle veya böyle sanmaktan, kendimiz gibi düşünmekten başka bir şey yapmıyor olabiliriz. Böyle olsa bile, onun davranışları ve sözleri bizi, onu anlama biçimimizi yenilemeye, ona yeni imkânların kurduğu tahminlerle yaklaşmaya sürükler. Eğer anlamak için hangi imkânları kullandığımız konusunda eleştirel bir açıklığa sahip değilsek, anladığımız şeyi açıklayamayız. Açıklamak, anlamanın işleyişinin sarih hâle getirilmesidir.

Heidegger'e göre duygulanım ile anlama iç içe geçer; bunlar aslında aynı şeylerdir. Sevinç, hüzün, sıkıntı, endişe gibi duygulanımların içinde bize dünyanın kendisi ve bu dünya-

[7] Heidegger, age., s. 27.

da nasıl olduğumuz, dünyadaki hâlimiz verilir.[8] Çoğunlukla bu hâli açıklıkla ifade edemeyebiliriz. Örneğin ekonomik bir kriz yaşayan, işsizliğin çok fazla olduğu bir ülkeye gittiğinizde, sokaklarda umutsuzluğu hissedersiniz. Bu duygulanım, diğer insanlardan ayrı bir kişi olarak sizde değil, şimdi sizin de kısmen ait olduğunuz oradaki dünyada olmadadır. Duygulanımın insanların ilişkilerine, eşyaların oluşturduğu anlam bütünlüğüne, mekâna nasıl sindiğini edebiyat anlatır. Her duygulanımın bir anlaması, her anlamanın da bir duygulanımı vardır. Duygulanımın ilginç yanı, kendimizi onun içinde buluvermemizdir. Başlangıcını veya sonunu biz tayin edemeyiz, nereden çıkmıştır bu duygu, ne zaman bitecektir bilemeyiz. Ancak bir kez bir duygulanım yaşıyorsak, yani bir hâldeysek, dünya bize kendisini o duygulanımın tonunda açar; kendini belli bir tarzda anlaşılmaya sunar. Örneğin sevinçli ve mutlu isek dünyada karşılaştığımız her varlığa olabildiğince olumlu yaklaşma eğilimindeyizdir. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in özel bir önem verdiği, hatta temel bir duygulanım olarak gördüğü hâl *kaygı*dır (*Angst*).[9]

Heidegger, kaygıyı bir şeyden korkma duygusundan ayırt eder. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın sebepsiz yere kaygı yaşamasını, onun sonlu (fâni) bir varlık olmasına bağlar. Son kertede endişe hâlinde dünya anlamını kaybeder, anlamsızlaşır. Endişe, *Dasein*'ı kendi ölümlülüğüyle yüzleştirir. *Dasein*, gündelikliğinde çoğunlukla ölümü unutarak yaşar. Dünyadaki meşgalesine kapılmış, kendisini kaybetmiştir. Heidegger, insanın gündelik hayatında anonim varoluşa kapıldığını, kendisi olmadığını saptar. Dünyada ne yapacağım, kim olacağım? Hangi imkânların benim kendi imkânlarım olduğuna, hangi imkânların aslında benim imkânlarım olmadığına nasıl karar vereceğim? Diyelim ki tiyatroya yeteneğim olduğunu biliyorum, ama ailem işletme

[8] Bkz. § 30.
[9] Bkz. § 40.

okumamın uygun olacağında ısrar ediyor. Onların benim için uygun gördüğü her neyse ona teslim olmalı mıyım? Seçimlerimi başkalarının ne diyeceği, ne düşüneceğine göre mi yapıyorum? Bu soruları, *Dasein* dünyada çoğunlukla kendini 'el âlem'in anonimliğinde kaybetmiş olduğu için soruyoruz. Günümüz iletişim teknolojileri, bu anonim varoluşu daha yüksek bir boyuta taşır. Kanaatlerimiz bu teknolojiler tarafından üretilir, yönlendirilir. Bir bakarız ki tüketici olarak inşa edilmişiz ve kendimizi neyi tüketebildiğimiz, neyi tüketemediğimize göre anlıyor, değerlendiriyoruz. Ya da kendimizi eğitimimiz, toplumsal statümüz, bankadaki paramız, işimizdeki konumumuz, akrabalık ilişkilerimiz, başarılarımız ve başarısızlıklarımızla tanımlarız. Ama bunlar beni kendim yapar mı, yoksa bana kendimi kaybettirmenin yolları da olabilirler mi? *Dasein* nasıl kendisi olur, kendisine has imkânlar hakkında sahih bir kavrayışa nasıl sahip olur? Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da buna verdiği yanıtta, *Dasein*'ın varlığının diğer bir kurucu ögesi, 'ölüme doğru olmak' (*Zum-Tode-Sein*) önemli bir rol oynar.[10]

Ölüm imkânıyla ilişki kurmak, son derece özgürleştirici de olabilir çünkü bu ilişkiyi kurar kurmaz aslında neyin benim için önemli, neyin ise önemsiz olduğunu anlarım, neden vazgeçmem ve neyin peşinden gitmem gerektiğini fark ederim. Endişede kişi, bir karar anına doğru ilerler. Son kertede kendisi olmak ile kendisini kaybederek yaşamaya devam etmek arasındaki bir seçimdir bu.

Dasein'ı diğer varolanlardan ayıran şeyin, onun varlığının kurucu ögesi olan anlama olduğunu vurguladık. *Dasein* 'benim'dir, yani hep bir 'ben' veya 'sen'dir. Ancak gündelikliğinde *Dasein* kendinden kaçar, kendisi olma imkânı ona endişe hâlinde açılır. *Dasein*'ın anlaması demek, öncelikle onun dünyadaki imkânlarını anlaması demektir. Heidegger'e göre *Dasein*, kendi olanaklarını anlayarak varlıkla ilişki kurmaktadır. Varlıkla ilişki anlamadadır; varlığın anlamını bulmak için

[10] Bkz. § 46.

kendi dünyasında yaşayan *Dasein*'ın imkânlarını nasıl fark ettiğini ve kullandığını tespit etmek yetmeyecektir. Anlamanın bireyi ve içinde yaşadığı tekil toplumu aşan bir tarihselliği olduğunu da göz önüne almamız gerekir. Bugün neyi nasıl anladığımızı, niye öyle anladığımızı temelden bilebilmek için felsefe tarihine, varlığı anlamaların birbirine sıkı sıkıya örüldüğü ve birbiri sayesinde geliştiği varlık tarihine girmemiz gerekmektedir. *Varlık ve Zaman*'ın bir kısmı olarak tasarlanan destrüksiyon tasarısı, bu zorunluluktan kaynaklanır.

3.2. Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu

Heidegger, 1930'lu yıllarda varlık tarihine odaklanır. *Varlık ve Zaman* olarak bildiğimiz eserin kendisini, eserin başındaki planla karşılaştırdığımızda, baştaki planın gerçekleştirilmemiş olduğunu fark ederiz. Birinci kitabın destrüksiyona ayrılan üçüncü bölümü ve ikinci kitap yazılmamıştır. Heidegger'in felsefi tasarısının destrüktif kısmından vazgeçtiği anlamına mı gelir mi bu? Hayır, çünkü tasarladığı destrüksiyonu, *Varlık ve Zaman*'ı takip eden ve farklı adlar taşıyan eserlerinde yapmaktadır. O hâlde neden bu destrüksiyonu *Varlık ve Zaman* çerçevesinde yapmaz? Bu soruya yanıt arayan yorumcular, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı tamamlamamasını bir zemin değişikliğine, düşüncesinde bir dönüşüm (*Kehre*) meydana gelmesine bağlarlar. *Varlık ve Zaman*, özne felsefesine karşı bir başkaldırı olduğu hâlde, Heidegger onu tamamladıktan sonra *Varlık ve Zaman*'ın başlangıç noktasını yine de 'öznel' bulacaktır. Zira insanın varlıkla ilişkisi, *Dasein*'ın varlığı çözümlenmek suretiyle ele alınmıştır. Varlıkla ilişki, *Dasein*'ın anlamasında değilse hiçbir yerdedir. Hâlbuki destrüksiyon girişimini başarıya ulaştırmak için insanın varlıkla ilişkisini varlıktan itibaren düşünmek gerekir. Bu elbette *Varlık ve Zaman*'ın aşılması anlamına gelir fakat 'aşmak' terimi, bu eserde yapılanların gereksiz veya yanlış tasarlanmış olduğunu göstermez. Tam

tersine Heidegger'i, araştırmasının bu ikinci aşamasına getiren şey, *Varlık ve Zaman*'da attığı adımlardır.

Neden varlığın anlamı sorusunu yanıtlayabilmek için bir destrüksiyona ihtiyaç vardır? Bugün bir felsefe mefhumunu anladığımızda, onun belli bir tarihsel yorumuyla ilişki kurmuş oluruz. Ancak acaba söz konusu yorum, mefhumun ilksel, kökensel anlamını bize gösterir mi? Elbette hayır, varlık tarihinde meydana gelen önemli olaylar, *tekhne* kavramının Aristoteles tarafından yorumlanışı, Yahudi-Hristiyan geleneğinde yaratıcı bir Tanrı mefhumunun çıkması, yaratımın 'üretim', 'imal' olarak düşünülmesi vb. diğer temel mefhumların da anlaşılma tarzını dönüştürür. Destrüksiyon, Heidegger'i felsefe tarihinde 'hermenötik' bir düşünüme sokar. Örneğin neden Husserl'in veya Kant'ın belli bir kavramsal kararı verdiklerini, belli bir stratejik adımı attıklarını, onların Descartes'la kurdukları bir ilişkiye geri dönerek açıklar. Descartes'ı ise Ortaçağda yapılan yorumların ışığında okur. Böylece Heidegger, felsefi külliyatı düzenleyen ve yapılandıran yargıları sürekli bir biçimde sarsar ve bunu yaparken bize metafiziğin bir devamlılığı, bir birliği olduğunu, ancak bu birliği tarihsel bir hareket olarak düşünmek gerektiğini hissettirir. Bu felsefenin hermenötik boyutu, onun elbette güçlü bir tarih bilinci olduğunu gösterir. Bunun oluşmasında 19. yüzyıl düşünürü Wilhelm Dilthey'ın etkisi vardır. Ancak bu tarih bilincini Heidegger, Alman İdealizmi ve Hegel'le ilişkisinden de alır.

Heidegger'in düşüncesinin temel sorusu, en azından 1927'de, varlığın anlamı sorusudur. Fakat bu sorunun bir yanıtı veya tek bir yanıtı olabilir mi? Ne kadar çok farklı insan varsa, varlığın anlamının da o kadar çok ve farklı olabileceği sanılabilir. Ancak aynı çağda yaşayan insanlar, varlığı pek de farklı anlamazlar. Varlığın çeşitli çağlarında varlık, çeşitli adlar altında söylenir; Platon ona *idea,* Aristoteles *ousia, energeia,* Ortaçağ *Tanrı* adını uygun görmüştür, modern çağ ise onu 'cogito', 'bilinç', 'aşkın bilinç', 'istem', 'güç istemi' olarak düşünür. Varlığa bir ad veren, onu bir terim bularak düşünen ilkin filozoflar veya düşünürler olduğu hâlde tüm bir çağ, enin-

de sonunda varlığın bu anlaşılma tarzının hâkimiyeti altına girer. Metafizik, günlük hayata da sirayet eder, metafizikten bihaber sıradan bir insanın da varolanlarla kurduğu tüm ilişkileri etkiler. Bu adların değişme sürecini Heidegger, varlığın tarihi veya yazgısı (*Geschick des Seins*) olarak düşünür. Yazgı, bir adresten bir başkasına yollanan ve alıcısına ulaşana dek birçok kez açılıp okunmuş bir mektuba benzer. Böyle bir anlatı kurarak Heidegger, felsefeye özünde Eski Yunan kökenli bir kimlik kazandırmaktadır. Ancak felsefenin Eski Yunanlı olduğunu söylemek, Heidegger için felsefenin Batılı veya Avrupalı olduğunu söylemektir. Varlığın yazgısı, sanki Eski Yunanlılar ile modern Avrupa'yı aynı maceranın başı ve sonu hâline getirir. Bu maceranın yönü nedir peki? Bir gelişme veya ilerleme içerir mi? Heidegger'in düşüncesi, bu noktada bir modernlik eleştirisi biçimini alır. İçinde yaşadığımız çağ, 'teknoloji çağı'dır; bu çağda varlığı gerektiğinde kullanılmak üzere saklı durabilen, depolanabilen enerji olarak anlıyoruz, varolanları da bu anlama içinde açığa çıkarıyor, tecrübe ediyoruz.

> Modern teknoloji boyunca hüküm süren 'açığa çıkarma', meydan okuma anlamında bir saldırı karakterine sahiptir. Böylesi bir meydan okuma, doğada gizlenen enerji, açığa çıkarıldığında ortaya çıkar. Açığa çıkarılan şey dönüştürülür, dönüştürülen şey depolanır, depolanan şey sırayla dağıtılır ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulur.[11]

Teknoloji, makineleşmeden ibaret değildir: Teknolojinin özü, varlığı bir açığa vurma, bilme tarzıdır. Varlığı enerji kaynağı olarak görme veya açığa çıkarma, varlığın başka bir şey olarak belirmesini, açığa çıkmasını da engeller. Teknoloji çağında varlığın hakikati *Gestell*, yani çerçevelemedir. Bu çağın asıl sorunu, araçsal aklın hâkimiyetini kurması, her şeyin araçsallaştırılması mıdır? Her şeyin faydaya tabi olarak

[11] Martin Heidegger, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to theTask of Thinking (1964)*. Ed: David Farrel Krell, Harper Collins Publishers, New York 2013, s. 125; *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), *Gesamtausgabe*, 7, s. 21.

değerlendirilmesi midir? İlginç olan bir nokta, Heidegger'in hiçbir şeyin tamamen araçsallaştırılamayacağını düşünmesidir. İnsanlar en kötü şartlarda yaşadıkları hâllerde, mesela kamplarda bile araçsallaştırılamayacak bir an vuku bulur, bir resim, bir oyun, bir şarkı çıkıverir ortaya. Aslında en korkuncu, insanın kendi kendisini araçsallaştırmasıdır; kendisine, farkında bile olmadan, bir enerji kaynağı olarak bakmasıdır.

▶ Son zamanlarda çalışma yaşamında sık kullanılan 'insan kaynakları' terimini düşünelim. Heidegger, her çağın varlığa yeni bir ad koyduğunu söyler. İçinde bulunduğumuz çağın, 'teknoloji çağı' olduğunu söyler. Teknoloji çağının özelliği, var olan her şeyi araçsallaştırmasıdır. İnsan da bu bağlamda bir enerji deposu, bir kaynak ya da bir üretim aracıdır.

3.3. Ereignis

Konuşmanın özü nedir? Bu soruya insanın hayatta kalmak için bir toplumda yaşamak zorunda olduğu, bunun da dili gerektirdiği söylenerek yanıt verilebilir. Dil, böylece bir iletişim aracı olarak tanımlanır ve dilin özü de insanın var olma mücadelesine indirgenir. Heidegger, dilin bundan çok daha fazlası olduğunu ileri sürmektedir.

Varlık ve Zaman'da zaman, varlığı anlamanın ufku olarak değerlendirilmişti. Varlık tarihinin açımlanması, Heidegger'i *Ereignis* kavrayışına ulaştırır. *Ereignis* düşüncesi, zamanı varlığın ufku olarak değil, kökeni olarak görür. *Ereignis* nedir peki? Eğer X nedir sorusuna yanıtın, bir varolan olarak X'i göstererek verilebileceğini varsayarsak, "*Ereignis* nedir?" sorusunu yanıtlamamız mümkün olamaz, zira *Ereignis* bir varolan değildir. *Ereignis*'i 'olay' olarak çevirmek de sorunlu olabilir, eğer olay varolanların yeni bir ilişkilenmesi veya zaten varolan ilişkilerin bozulması anlamına geliyorsa. *Ereignis*, bir olay olarak görülebilmesi için

buradaki ilişkinin iki veya daha çok varolan arasında değil, varlığın ta kendisiyle insan arasında olduğunu söylemek gerekir. *Ereignis*, Heidegger'e göre, varlık ile düşüncenin birbirini sahiplenmesi olayıdır.[12] Bu öyle bir olaydır ki, içinde bizi varlık tarihinin dışına çıkaracak, yeni *a priori*leri, varolanların deneyimlenmesini önceleyen ön kavrayışı taşır. Başka deyişle, artık tüm varolanlarla ilişkilerimizi dolayımlayacak olan bir tarzı icat eder, ilk kez ortaya çıkarır. İnsanların dünyayı, diğer varolanları farklı bir biçimde deneyimlemesini sağlayacak olan radikal yenilik nereden gelir? Onu ille de varlık tarihinde mi aramalıyız? Böyle bir yeniliğin meydana gelmesi için ille de varlık tarihini mi sorgulamalıyız? Orijinal olan, varlık tarihinde bir geriye gidişle mi ortaya çıkar? *Ereignis* kavramı yoluyla Heidegger bunu sorgular. *Ereignis*, öznenin kendi iradesiyle meydana getirdiği bir olay değildir, 'olay olur', 'başa gelir'. Fakat Heidegger, onda bir geri çekilme, geriye doğru bir adım olduğunu da belirtir. Ancak bu geriye bakış, bizi varlık tarihinde bir temel araştırmasına sevk etmez, *Ereignis*'in gerisinde bir temel olmadığını, onun zemininin bir uçurum olduğunu (*Abgrund*) göstermeyi hedefler. Heidegger'in 1950'li yıllarda verdiği konferanslara, örneğin *Dile Doğru Yolda*'ya (*Unterwegs zur Sprache*)[13] baktığımızda, Heidegger'in dili, *Ereignis*'in ilksel mekânı olarak düşünmeye giriştiğini fark ederiz. Dil, hayatta kalmaya yarayan önemli bir araçtan ibaret değildir, onda insanın varolanların tümüyle nasıl ilişki kuracağını örgütleyen bir öz, bir anlayış hüküm sürer. Dahası, bu öz düşünceyle sürekli bir karşılıklı birbirini sahiplenme ilişkisi içinde bulunduğundan, dinamik ve hareketlidir. Bu sayede yeni çağlar açar ve başlattığı çağlarda değişir ve dönüşür.

Bu değişim içerisinde, dönüşüm momentlerine bağlı bir biçimde insanların varolanlarla ilişkileri de değiştirir. O hâlde, esasında, dilin özü, özün dilidir. Bunları düşündüğü

[12] *Gesamtausgabe* 65.
[13] *Gesamtausgabe* 12.

esnada Heidegger'in şiirle yakından ilgilendiğini belirtmek faydalı olacaktır. Heidegger, şiirsel söyleyişin nasıl bir mekân açtığını, yeryüzü, gökyüzü, tanrısal (ölümsüz ululuk) ile fâni insanlık dediği dörtlü (*das Geviert*) arasında nasıl yeni bir hâli, bulunuşu, durumu meydana getirdiğini inceler. Öyle ki şiirsel söyleyiş, yeryüzünde gök kubbenin altında, bilinmeyenle ilişkili olarak ölümlü bir varlık olarak mevcut olmanın yeni bir biçimini icat eder. Böylece Heideggerci bir bakışla dinler arasındaki farkların, nihai olarak çeşitli şiirsel söyleyişler arasındaki farklardan ibaret olduğu öne sürülebilir. Bu söyleyişlerin hepsi, yeryüzünde nasıl ikamet edeceğimizle ilgilidir. Bizi yeryüzünde bilinemez olan bir ululukla ilişkili fâniler olarak farklı biçimlerde konumlandırırlar. Şiirsel söyleyiş, dörtlünün birliğini kuran bir söyleyiştir. Böylece içinde belli bir biçimde ikamet edilen bir dünya açar. Eğer insani dünyada oturma tarzımızı kuran şey, şiirsel söyleyişse o hâlde, yeni bir ikamet etme tarzı bulmak anlamında kurtuluş yalnızca şiirde mi bulunur? Bu soruya olumlu yanıt verebiliriz. Ancak şiiri genel anlamda sanat olarak anlamamız gerekecektir. Şiir, Hegel için olduğu gibi Heidegger için de en yüksek sanattır, çünkü sanatın özünü en iyi ifşa eden sanattır. Başka deyişle, diğer sanatlar da aynı yeni birliği ararlar, bize yeni bir ikamet etme tarzı düşündürmeye çalışırlar. O hâlde çağımızın ötesine bir sıçrama yapma imkânını bize sanat verir. *Ereignis,* ilksel, kökensel sözü söyleyiş olayıdır; bu sayede bir yer açar. Bir yerin açılması, bir beliriş yerinin aydınlanması, varolanların bu ışık altında belirmesi için gereklidir. Burada fenomenolojik bir sahne açılır, bu sahne gerçeğin taklidi olarak görülebilecek bir oyunun sergilendiği bir sahne değildir. İlksel bir biçimde anlamlı olan dünya, şiirsel sözün sahnelediği bir dünyaya benzer. Heidegger'in bize bunu hatırlatmaktaki amacı nedir? Kendi dünya tecrübemiz üzerine felsefi düşünme, tecrübemizin berisindeki koşulları düşünmeye yönelmelidir. Tecrübemizi mümkün kılan *a priori* koşullar, öznenin kendisinde, aklın yapısında, bilincin

içinde olmaktan çok dilin söyleyişindedir. Heidegger'e göre biz insanlar, bu dünyada varlık ile düşünce arasındaki bir söyleşi sayesinde mesken tutarız. Sanatçılar ve düşünürler ise bu söyleşiye girebilenlerdir.

4. Heidegger ve Etik

Heidegger, felsefede fizik, mantık, etik gibi ayrımların metafizik geleneğe ait olduğunu ve felsefenin ekolleşmesi ve dallara ayrılmasını önceleyen varlık düşüncesinde bu ayrımların bulunmadığını vurgular. Onun için etik meseleler, varlık düşüncesinden ayrılmaz. Bugün düşünce için önemli olan şey, teknoloji çağından başka bir çağa sıçrayıp sıçrayamayacağımızı bilmektir. Bu sıçrama varolanlarla yeni bir ilişki kurma imkânını meydana getirebilir. Heidegger'in çerçevelemeksizin olmaya bırakmak, varolanların ne ise o olmalarına izin vermek çağrısının, etiğin zemini veya koşulu olduğunu düşünen yorumcular da vardır.

5. Sonuç

Heidegger'e göre felsefe ile bilim arasında bir ayrım vardır. Felsefe, varlığın anlamını sorgulayan bir düşüncedir. Düşünce, varoluşun olayın kendisinde beliren *a priori* koşullarını inceler. Varlığı anlamada düşünceye duygular eşlik eder. Modern çağın varlık anlayışına etki eden bu duygu, sıkıntıdır. Bilimin işi ise olguları sorgulamaktır. Düşünce, bilimin aradığı anlamda bir kesinlik aramaz.

Heidegger, Aristoteles'te bulduğu varlığın 'hakikat' anlamının öne çıkarılması düşüncesini benimser. 'Varlığın hakikat'ini, gizlilikten açığa çıkma (*aletheia*) olarak düşünür. Heidegger, Husserl'in 'şeylerin kendisine gitme' yönelişini ve fenomenlerin bize yalnızca görünüşleri değil, *a priori*,

kategorik görü yoluyla özü de verebileceği düşüncesini benimser, ancak Husserl için mesele, varlığın bilince çarpıtılmadan verilmesi olduğu hâlde Heiddegger, bu temel noktada Husserl'den ayrılır. Ona göre varlık, kendisini *Dasein*'in anlayışında zaten vermektedir. Bu nedenle fenomenolojinin asıl sorunu, Husserl'in dediği gibi varlığı görmenin doğru yolunu, yöntemini bulmak değil, bize beliren 'varolan'ların nasıl belirdiğini araştırmaktır. Husserl'den ayrıldığı diğer önemli bir nokta da fenomenolojiyi bir bilinç felsefesi olmaktan çıkarıp daha kökensel, daha ilksel bir biçimde yeniden ele almak gerektiğine inanmasıdır.

Heideger'e göre "Varlığın anlamı nedir?" sorusu, geleneksel ontolojide sorulmayan önemli bir sorudur. Bu soruya yanıt vermek için varlık hakkındaki deneyimleri çarpıtan tarihsel yüklerin ayıklanması (destrüksiyon) gerekir. *Dasein*, varlığı anlayan, varlığın anlamını soran bir varolandır. O, varlığın anlamını sorgularken kendisini de bir varolan olarak sorgular. Kim olduğunu ve olanaklarını sorabilen ve anlayabilen bir varolan olarak diğer varolanlardan ayrılır. O, bu dünyada ikamet ettiğinin farkındadır. *Dasein*, bu dünyadaki diğer varolanlardan farklı olarak eksistansiyal imkânlara (anlama, duygulanım, konuşma) sahiptir. *Dasein*, kendi olanaklarını anlayarak varlıkla ilişki kurar. Bugün neyi nasıl anladığımızı, niye öyle anladığımızı çözebilmek, tarihsel olarak varlığı anlamaların birbirine sıkı sıkıya örüldüğü ve birbiri sayesinde geliştiği varlık tarihine girmemizi gerektirir. Destrüksiyon, bu zorunluluktan kaynaklanır.

Heidegger, insanın varlıkla ilişkisini öznellikten kurtarmak gerektiğini düşünür. *Varlık ve Zaman*, özne felsefesine karşı bir başkaldırı olduğu hâlde Heidegger, onu tamamladıktan sonra, *Varlık ve Zaman*'ın, *Dasein*'ın varlığı anlamasından yola çıktığı için, başlangıç noktasını yine de 'öznel' bulacaktır. Bu öznelliği varlık tarihinden yola çıkarak aşma girişiminde bulunur. Varlığın anlamı sorusunu yanıtlayabilmek için bir destrüksiyona ihtiyaç duyulmasının sebebi, felsefi bir kavramı anlamaya çalışırken onun tarihsel

yorumuyla ilişki kurma gereğidir. Çünkü her çağ, varlığı ayrı bir adla adlandırır ve bu adın çerçevesi içinde varlığı anlamaya çalışır. Heidegger, böylece bir yandan felsefi geleneğini sarsarken diğer yandan da bu tarihselliğin bir devamlılık içinde bir birlik olduğunu hissettirir. Bu birlik, tam bir ilerleme sayılamaz. Ona göre içinde yaşadığımız çağ, 'teknoloji çağı'dır, bu çağda varlık gerektiğinde kullanılmak üzere saklı durabilen, depolanabilen enerji olarak anlaşılmaktadır. Varolanları da bu anlama çerçevesi içinde açığa çıkarıyor, tecrübe ediyoruz. Bu çağın asıl sorunu, araçsal aklın hâkimiyet kurması, her şeyin araçsallaştırılmasıdır.

Heidegger, varlık tarihinin kökenini açıklarken *Ereignis* kavramını kullanır. *Ereignis*, ne bir varolandır ne de varolanlar arasında geçen bir olaydır. Daha çok varlığın kendisi ile insan arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişki, varolanları deneyimlememizi önceleyen bir ön kavrayıştır. Bu kavrayışın kökenini ille de varlık tarihinde aramak gerekmez. Bu kavrayışın ilksel mekânı dildir. Dil, hayatta kalmaya yarayan önemli bir araçtan ibaret değildir yalnızca. Onda insanın varolanların tümüyle nasıl ilişki kuracağını örgütleyen bir öz, bir anlayış hüküm sürer. Tecrübemizi mümkün kılan *a priori* koşullar, öznenin kendisinde, aklın yapısında, bilincin içinde olmaktan çok dilin söyleyişindedir. Dünyada varlık ile düşünce arasındaki bir söyleşi sayesinde mesken tutarız. Sanatçılar ve düşünürler ise bu söyleşiye girebilenlerdir.

Heidegger' e göre etik meseleler, varlık düşüncesinden ayrılamaz. Onun için önemli olan, insanın araçsallaştırıldığı bu çağdan başka bir çağa sıçrayıp sıçrayamayacağını bilmektir. Bu sıçrama, varolanlarla yeni bir ilişki kurma imkânını doğurabilir.

Gündelik Kendi-Olma ile Herkes*
Martin Heidegger

Birlikte-olmak fenomenine ilişkin yukarıdaki çözümlemenin ontolojik bakımdan ağırlığı olan sonucu şu idrake dayanır: Kendi *Dasein*'ımın ve başkalarının *Dasein*'ının 'özne karakteri', eksistansiyal olarak, yani belirli var olma tarzlarına göre belirlenmiştir. Başkalarıyla gerçekleşen ilk karşılaşmaya, çevreleyen-dünyanın meşguliyetleri bağlamında ne iseler ve ne yapıyorlarsa başkaları odur anlayışı yön verir.

Başkalarıyla birlikte, başkaları için ve başkalarına karşı yürütülen bütün meşguliyetlerde daima başkalarıyla olan farkın yarattığı endişe belirir. Bu endişe ya söz konusu olan farkı ortadan kaldırma, ya başkalarının gerisinde kalan kendi *Dasein*'ının bu farkı kapatma ya da başkalarına göre önde olan *Dasein*'ın başkalarını geride tutma endişesidir. Hep-beraber-olmak, farkında olmasa da bu mesafenin yarattığı endişeden duyulan huzursuzluğu içinde barındırır. Eksistensiyal olarak ifade edilecek olursa Hep-beraber-olmak, *mesafelilik* karakterine sahiptir. Söz konusu olma kipi, gündelik *Dasein*'a kendisini ne kadar az dayatırsa, etkisi de o kadar inatçı ve kökenseldir.

Ama birlikte-olmaya ait bu mesafeliliğin içinde şu da vardır: Gündelik hep-beraber-olmak anlamında *Dasein*, başkalarının *tahakkümü* altındadır. Var olan o değildir; başkaları onu kendisi olmaktan çıkarmıştır. Başkalarının karar verme kudreti, *Dasein*'ın gündelik olma olanaklarını ele geçirir. Oysa bahse konu başkaları, belirli olan başkaları da değildir. Aksine, her başkasını diğer başkaları temsil edebilmektedir. Burada önemli olan sadece, birlikte-olmak anlamında *Dasein*'ın farkında olmadan zaten devraldığı o başkalarının göze batmayan tahakkümüdür. Böylelikle Herkes anlamında *Dasein*'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidarlarını kuvvetlendirmektedir. *Dasein*, onlara 'başkaları' diyerek bunlara olan özsel aidiyetini gizleyip kapatmaya çalışsa da bahse

* Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (Çeviri modifiye edilmiştir), Alfa, İstanbul 2020, § 27.

konu başkaları, gündelik hep-beraber olma içinde öncelikle ve çoğunlukla *orada olanlar, hazır bulunanlardır*. "Başkaları kim?" diye sorulduğunda, "Şu veya bu." diye cevap verilememektedir. *Dasein*'ın kendisi de değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. "Kim bunlar?" diye sorulduğunda cevap, geçişsiz ve nötr bir *herkestir*.

Daha önce, en yakın çevreleyen-dünya içinde umumi 'çevreleyen-dünya'nın nasıl el-altında-olduğu ve kendiliğinden nasıl meşguliyet konusu olduğu gösterilmişti. Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken, her başkası bir diğerine benzer. Böyle bir hep-beraber-olmak, kendi *Dasein*'ını 'başkaları'nın olma kipi içinde tamamıyla çözer ve eritir. Öylesine ki başkalarının tikelliği ve birbirinden farkı daha da belirsiz hâle gelir. İşte böylece Herkes, diktatörlüğünü bahse konu dikkat-çekmezlik ve tespit-edilemezlik içinde yaygınlaştırır. Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğlenir oluruz. *Herkes gibi* sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Hatta *Herkesin* kendini ayırdığı biçimde biz de kendimizi *kitle*'den ayırırız. *Herkesin* rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Belirli olmayan, bir şeyin toplamı anlamına da gelmeyen Herkes, gündelik olma kipini tayin edendir.

Herkesin kendine özgü var olma tarzları vardır. Birlikte-olma eğilimini mesafelilik olarak adlandırmıştık. Bu mesafelilik, bizatihi hep-beraber-olmayı meşgul eden *vasatlık* üzerinde temellenmektedir. Vasatlık, Herkes'in eksistensiyal bir karakteridir. Herkes'in varlığı, özü gereği vasatlığa dayanır. Bu yüzden Herkes, olgusal bakımdan münasip olanın, kabul görüp görmeyenin, başarıya layık görülüp görülmeyenin vasatlığından destek alır. Neye cesaret edilip edilemeyeceğinin sınırlarını önceden çizen bu vasatlık, öne fırlayacak her istisnaya karşı müteyakkızdır. Her ön gelim sessizce engellenir. Asli olan her şey, bir gecede çoktan bilinir hâle getirilerek sıradanlaştırılır. Mücadelelerle kazanılan her şey, değişim nesnesine dönüştürülür. Bütün sırlar gücünü yitirir. Ve böylece vasatlığın endişesi, *Dasein*'ın özüne ait bir baş-

ka eğilimi daha ortaya çıkarmış olur: Biz buna bütün olma imkânlarının *eşitlenmesi* diyoruz.

Herkes'in olma tarzı olan mesafelilik, vasatlık ve eşitleme, bizim 'kamu' diye bildiğimiz şeyi teşkil eder. Kamu, öncelikle bütün dünya ve *Dasein* yorumlarını düzenler ve bunu yaparken de her zaman son sözü söyler. Kamunun 'nesne' ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya *Dasein* hakkında kendisine sarih biçimde tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu, bütün bunları, 'şeylerin temeline' gitmekten kaçınmakla, her türlü seviye ve özgünlük farkına karşı duyarsız kalmakla gerçekleştirebilmektedir. Kamu, her şeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar.

Herkes, her yerde hazır ve nazır olsa da birdenbire ortadan gizlice kaçıp gider, özellikle *Dasein*'ın karar alması gereken durumlarda bu böyle olur. Yine de Herkes, her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan, *Dasein'ın* sorumluluk yükünü her seferinde üzerinden alır. Böylece Herkes, 'herkesin' sürekli kendisine çağrıda bulunması, kendisine başvurması riskinden kurtulur. Her şeyin kolaylıkla sorumluluğunu üstleniyorsa, bunun nedeni hiçbir zaman herhangi bir şeyden ötürü hesap vermesi gerekmeyecek Hiç kimse olmasındandır. "Yapan hep 'Herkesti', ancak 'kimse' orada değildi." denilebilir. *Dasein*'ın gündelikliği içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılagelmektedir.

Böylece Herkes, gündeliklik içindeki *Dasein*'ı her seferinde *yükümlülükten (sorumluluktan) kurtarmış* olur. Sadece bu da değil. Yükümlülükten, sorumluluktan kurtararak Herkes, *Dasein*'a kolaylık da sağlamış olur, tabii eğer Dasein'da bir hafife alma ve kolaya kaçma eğilimi varsa. Herkes, bu yolla *Dasein*'a sürekli olarak kolaylık sağlayarak kendi inatçı tahakkümünü hem daimî kılar hem de daha da sağlamlaştırır.

Herkes başkasıdır ve kimse kendi değildir. Gündelik *Dasein* kim diye sorulduğunda cevap Herkestir. Herkes, *Dasein*'ın beraber-olmak bağlamında zaten kendini hep teslim ettiği *hiç kimse*dir.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Bernasconi, Robert, *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Humanities Press, New Jersey 1993.

Escoubas, Eliane, *Questions Heideggeriennes*, Hermann Editeurs, Paris 2010.

Heidegger, Martin, *Basic Writings*, çev. David Farel Krell, Harper San Francisco, San Francisco 1993.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2020.

Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009.

Heidegger, Martin, *Düşünmek Nedir?*, çev. İlhan Turan, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.

Heidegger, Martin, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, De Ki, İstanbul 2011.

Heidegger, Martin, *Die Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65.

Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe 12.

Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Gesamtausgabe 7.

Heidegger, Martin, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Pharmakon Kitap, İstanbul 2019.

Heidegger, Martin, *Nedenin Neliği*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2019

Schürmann, Reiner, *Heidegger: On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, *Patikalar*, İmge Kitabevi, İstanbul 1997.

Cogito: Heidegger Varlığın Çobanı, 64, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Yılmaz, Erdal, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, Küre Yayınları, İstanbul 2020.

4
Jean-Paul Sartre

1. Giriş

Sartre, somut yaşam tecrübelerini çözümleyebilmek için felsefe yaptığını düşünür ve en ilgi çekici, en parlak felsefi çözümlemeleri de somuta ilişkindir. Somut yaşamı doğrudan deneyimliyor olduğumuz hâlde, ne deneyimliyor olduğumuzu daha iyi anlayabilmek için soyut betimlemelerden yola çıkmak gerekir. Varlık bilimsel çözümlemeler de son kertede insana kendi yaşamındaki öncelikleri daha iyi anlama imkânı verir. Bu yüzden Sartre'a göre varlık bilimsel çözümleme, etiği ve politikayı önceler. Felsefe, öncelikle insanın dünyadaki yaşamını anlamayı ve yeniden değerlendirmeyi, özgürlük ile olgusallığın ilişkisini açığa çıkarmayı hedefler.

2. Sartre'ın Hayatı ve Eserleri

Jean-Paul Sartre (1905-1980), babasını iki yaşında kaybetmiş, annesinin ailesi, anneannesi ve dedesi (Schweitzer ailesi) tarafından büyütülmüştür. *Sözcükler* (1963), Sartre'ın çocukluk yıllarını anlatır. Sartre, çocukluğunda ateist olmaya karar verir. Ama Tanrı'nın var olmamasının varlığı anlamsız kılacağına ve haklılaştırılamaz hâle getireceğine inanmaz. On bir yaşındayken annesi yeniden evlenir. Sartre, 1920'de Paris'in ünlü Henri IV Lisesi'ne girer. 1924'te *École Normale Supérieure*'e kabul edilir. Hayat boyu duygusal ve fikrî yakınlığını sürdüreceği Simone de Beauvoir ile tanışır.

Simone de Beauvoir'ın üç ciltlik otobiyografisi sayesinde Sartre'ın yaşamı konusunda da detaylı bilgi elde etmekteyiz. Sartre, gözleri bozuk olduğu için askerliğini meterolojist olarak yapar. 1931'de felsefe hocası olarak La Havre'a atanır. 1933-34 yılları arasında felsefe çalışmak için Berlin'e gider, orada Husserl ve Heidegger'in fenomenolojileriyle ilgilenir. Fransa'ya döndükten sonra La Havre, Laon, Lycée Pasteur gibi liselerde felsefe hocalığı yapar. Sartre, ilk kitabı *İmgelem*'i (*L'imagination*) ve *Ego'nun Aşkınlığı: Fenomenolojik bir Betimlemenin Taslağı* başlığını taşıyan denemesini 1936'da yayımlar. Ancak onu Fransız edebiyat gündemine taşıyacak olan eseri, 1938'de yayımladığı *Bulantı* (*La nausée*) adlı romanıdır.

1939'da Sartre orduya alınır. 1940'ta esir düşer fakat bir yıl sonra kaçmayı başararak Alman işgali altındaki Paris'e döner. Savaş boyunca Paris'te öğretmenlik yapar, yazı yazar ve direnişe destek verir. Yazdığı oyunlar, *Sinekler (Les Mouches,* 1943) ve *Gizli Oturum* (*Huis Clos,* 1944), Paris'te sahnelenir. 1943'te *Varlık ve Hiçlik'i* de yayımlar. Sartre, 1944'te lise hocalığını bırakır ve kendisini tamamen yazmaya verir. Savaştan sonra romanlar, oyunlar, kısa öyküler, biyografi çalışmaları kaleme alır. Biyografi çalışmaları arasında en ünlüsü 3 ciltlik Gustave Flaubert biyografisidir. Simone de Beauvoir, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty ile birlikte *Les Temps Modernes* dergisini çıkarır. Felsefe ve siyaset yazıları çoğunlukla bu dergide yayımlanır. 1950'li yıllarda Sartre, varoluşçuluk akımının kurucusu ve savunucusu olarak tanınır. Savaş sonrasında yazdığı en önemli eser, 1960 tarihinde yayımlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'dir. Bu eserde Sartre, fenomenoloji (özellikle Heidegger'e yakın bir fenomenoloji) ile Marx'in bir sentezini yapar.

Sartre, çok yönlü bir düşünürdür. Oyun yazarı, romancı, biyografi yazarı, eleştirmen olduğu gibi, felsefenin pek çok alanında fikir üretmiş bir filozoftur. Ontoloji, felsefi antropoloji, siyaset felsefesi, psikoloji, estetik, etik, tarih felsefesi

bu alanlar arasında sayılabilir. 20. yüzyılda bu kadar çok alanda faal olmayı başaran başka bir düşünüre az rastlanır. Batı felsefesi geleneğinde filozoflar, genellikle siyasi gündeme karşı mesafeli bir tavır almayı tercih etmiş, kendilerini mekândan ve zamandan bağımsız, evrensel olarak geçerli hakikatleri bulmaya adamışlardır. Sartre bu geleneğe uymaz. O, yeni bir filozof kimliği, entelektüel tipi yaratmıştır. Bu entelektüel tipin politik bir ajandası vardır; bu ajanda, onu dünyadaki sorunlara etkin bir biçimde tepki göstermeye, olayların içine girmeye, onlara 'angaje' olmaya yöneltir. Ahlaki ve siyasi olarak belirlenmiş bir hedefe ulaşmak için çabalayan bu 'angaje entelektüel' tipi, felsefeyi de hayattan ayırmaz. Sartre, kamusal tartışmalara, gösterilere, mahkemelere, grevlere katılmış, Amerika'nın Vietnam ve Fransa'nın Cezayir savaşlarına muhalefet etmiş, toplumda marjinalleştirilen, ezilen, zulüm gören kesimlerin yanında olmuş, sınıfsal sömürüye, sömürgeciliğe ve ırkçılığa karşı mücadele etmiştir. 1963'te kendisine Nobel ödülü verilmiş fakat o bu ödülü almayı reddetmiştir. Sartre, 1974'te geçirdiği bir kriz sonucu kör olmuştur. 1980'de öldüğü zaman, Fransız basını onu savaş sonrası Fransa'nın vicdanı olarak nitelemiştir. Bugün Sartre'dan yalnızca savaş sonrası Fransa'nın değil, 'çağının vicdanı' olarak söz edilir.

3. Sartre Felsefesinin Güzergâhı

Yönelimselliğin keşfiyle ortadan kalkması gereken felsefi sorunlar, dış dünyanın varlığı ve bilinebilirliği sorunlarıdır. Yönelimsellik, dünya bilince nasıl beliriyor sorusuna bir yanıt vermez yalnızca; Sartre yönelimsellikten yola çıkarak kendinde-varlığı da ispatlayabileceğimizi iddia ediyor.

Sartre, varlık bilimsel yaklaşımı düşünsel güzergâhının çeşitli uğraklarında geliştirmektedir, bu güzergâha birliğini veren temel sorun, özgürlüğün olgusallıkla ilişkisi sorunu-

dur. Sartre'ın düşünsel yolculuğunu üç uğrakta ele alabiliriz: Sartre'ın Husserl fenomenolojisinden yola çıkarak kendi özgün düşüncesini oluşturmaya çalıştığı ilk dönem felsefesi birinci uğraktır. Bu uğrakta Sartre, henüz 'özgürlük', 'olgusallık' terimlerini kullanmıyor olsa bile, ikinci uğrakta 'özgürlük' ve 'olgusallık' ilişkisini tartışmak için gerekli kavramsal zemini keşfetmektedir. Bu aşamada bilinç ile dünya ilişkisi 'yönelimsellik', 'aşkınlık' gibi terimlerle ele alınmaktadır.

Sartre'ın felsefi güzergâhının ikinci uğrağı, *Varlık ve Hiçlik*'tir. Burada özgürlük ile olgusallığın ilişkisini kapsamlı bir biçimde temellendiren fenomenolojik bir varlık bilimi ortaya koyar. Ancak bu eser, bir etik geliştirmediği gibi, siyasetin imkânı, özgürlük olgusallık ilişkisinin tarihsel boyutu gibi önemli meseleleri de ele almamıştır. Bu sebeple Sartre felsefesi, Marksistler tarafından eleştirilmiştir. Marksist eleştiri, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı özgürlük ile olgusallığın ilişkisine dair felsefi tartışmayı, olgusallığın tarihsel ve ekonomik boyutunu ihmal ederek özgürlüğü doğal kabul eden bir burjuva bireyciliği olarak görmüştür. Sartre, bu eleştiriye önem vermiş olsa gerektir ki ona kapsamlı bir yanıt vermiştir. Bu yanıt, ikinci uğraktaki pek çok tezini yeniden gözden geçirdiği *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Bu eserinde Sartre, fenomenoloji ile Marx'in sentezini yapar, özgürlük ile olgusallık ilişkisi sorununu, bu sorunun tarihsel ve politik boyutunu da açıklamayı amaçlayan varlık bilimsel bir yaklaşımla ele alır.

Sartre'ın yola çıkış noktası fenomenolojidir. 1934 tarihli "Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel Bir Fikri" yazısının da gösterdiği gibi, Sartre'ın Husserl fenomenolojisinde en çok önemsediği fikir, 'yönelimsellik' (*intentionnalité*) fikridir. Ona göre yönelimsellik, bizi realizm ile idealizm arasında yüzyıllardır sürüp giden, fiziksel maddi gerçekliğin bizim onu temsil edişimizden veya bilişimizden bağımsız olup olmadığına ilişkin tartışmadan kurtarır. Sartre'a göre bu tartışma, bilinç ile gerçeklik iliş-

kisinin doğru kavranamamasından kaynaklanmaktadır ve yönelimselliğin keşfiyle ortadan kalkması gerekir. Bununla beraber, Husserl'in yönelimsellik anlayışında bir değişim meydana gelmiştir. Sartre, Husserl'in 1913 yılında yayımlanan *Ideen*'le beraber yönelimsellik yapısını transandantal bir ego'ya dayandırarak idealist felsefeye prim verdiğini düşünür. Bilincin merkezinde tüm yönelimlerin kökeni olan, deneyimle kurulmamış saf (transandantal) bir ego yoktur. Sadece psikolojik bir egonun varlığından söz edilebilir. Deneyimi kurucu bir gücü olmayan psikolojik ego, kurulmuştur; düşünümün (*réflexion*) ürünüdür.

Varlık ve Hiçlik, yaklaşık 800 sayfalık bir 'fenomenolojik varlık bilimi' denemesidir. İkici bir başlangıç noktası vardır. Ne bilinç (kendisi-için-varlık) dış gerçekliğe (kendinde-varlık) ne de dış gerçeklik bilince indirgenebilir. Bununla birlikte ne biri ne de diğeri aralarındaki ilişkiden bağımsız olarak betimlenebilir. Aslında *Varlık ve Hiçlik*'in çıkış noktası da yönelimselliktir. Bu bakımdan bu eserin getirdiği yenilik nedir peki? Sartre, bilincin içine kapalı bir içkinlik âlemi değil, bir aşkınlık (*transcendance*), dışarıya doğru bir hareket olmasını, onda tözsel, kurucu bir ben'in bulunmamasını, kısacası bilincin yönelimselliğini *Varlık ve Hiçlik*'te 'hiçlik' ve 'özgürlük' olarak yorumlar. Birinci uğrakta bulduğumuz, ego'nun düşünümün ürünü olduğu vurgusu, yerini ikinci uğrakta, insanın kendisini, karakterini, kimliğini seçtiği, seçimler yaparak kurduğu vurgusuna bırakır. Sartre, insanın kendi dünyasını da bir anlamda seçtiğini söyleyerek bu özgürlüğün kaçınılmaz bir sorumluluk getirdiğini vurgular.

Varlık ve Hiçlik, başkasıyla ilişki (başkası-için-varlık) tartışmasıyla da çok ilgi çekmiştir. Başkası, benim kurduğum bir nesneden ibaret değildir; dünyamda bana bağlı bir biçimde var veya yok olan, anlamlı veya anlamsız olan bir varlık değildir. Aksine ben, başkası tarafından şöyle veya böyle olarak tarif edilmek suretiyle bir davranışıma, bir

kimliğe, bir bedene sabitlenebilirim ve bu durumda kendisi-için'in özgürlüğünü varlıkta kaybederim. Başkası, beni şöyle veya böyle görmek suretiyle özgürlüğümü elimden alabilen bir varlıktır. *Varlık ve Hiçlik*, başkalarıyla ilişkinin olumsuzluğa dayanan dinamizmini bir bakış fenomenolojisiyle açıklar. Kendimi olgusallığımdan bağımsız bir biçimde özgür sanarak veya olgusal koşullarına sıkışmış, özgür olmayan birisi olarak görerek olsa olsa kendimi aldatırım. Başkası, beni görerek kendi gerçekliğimle yüzleştirir. *Gizli Oturum*'da insanın varoluşunun hakikatiyle başkasıyla ilişkisinde karşılaşması, "Başkaları cehennemdir." deyişiyle ele alınır. Başkası, benim özgürlüğümü sınırlandırır. Özgürlüğümün ortadan kalkmasının sebebi, sorumluluk almam değildir. Bu cümlenin ilk kez kullanıldığı *Gizli Oturum*'da mesele, insanın başkasıyla ilişkide kendini aldatmanın güçleştiği bir sınıra gelmesidir. Başkası, kendi kendimi aldattığımı bana ifşa etmek suretiyle, kendimden kaçış imkânımı elinden alır; beni kendimle yüzleştirir.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, *Varlık ve Hiçlik*'te sahiplendiği konumu tadilattan geçirerek fenomenolojik varlık bilimini Marksçı bir toplum kuramı ve siyaset felsefesiyle bir araya getirmeye çalışır. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı şey hem bir politik fenomenoloji hem de bir tarih felsefesidir. Sartre, Marksçı düşünceye belli tavizler verir. Fakat amacı, tarihsel materyalizmi tarihî dönemlere ayırarak ve bir dönemden diğerine nasıl bir diyalektik zorunlulukla geçtiğimizi göstererek doğrulamak değildir. Tarihsel dünyada işleyen diyalektik, yine bir fenomenolojik varlık bilimi yoluyla gösterilecektir. Sartre, insan gerçekliğinin *a priori*lerini (tarihsel gerçekliğin kendisinde bulunan, indirgenemeyecek, kurucu rol oynayan yapısal ögeler anlamında) bilincin dünyayla kurduğu yönelimsel ilişkide değil, insanın *praksis*inde arar ve tarihin diyalektiğinin anlaşılırlığını bu ögelere bağlar. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, tarihin olumsal zorunluluğunun hangi olmazsa olmaz, evrensel öge-

ler tarafından kurulduğunu araştırır. Bu eser, siyasi *praksi*sin imkânını veren kolektif özneliği fenomenolojik olarak açıkladığı ve başka biçimlerde oluşmuş grup ve topluluklardan ayırt ettiği için de önemlidir. Son dönem düşüncesinde Sartre, bireyin özgürlüğünün merkezde olduğu bir felsefenin sınırlarını aşar; toplumsal özgürlüğün imkânlarını araştırır. Bu imkânlar, bir *praksis* felsefesinde ve özneler-arasılığın siyasi eylem boyutunda bulunur.

3.1. Yönelimsellik ve Ego'nun Aşkınlığı

Sartre'a göre Husserl, bilinci bilinç yapan özelliği bulmuştur: yönelimsellik. Husserl, yönelimselliği "Her bilinç, bir şeyin bilincidir." diyerek tarif etmişti. Sartre, yönelimselliği niye çok önemser? Ona göre yönelimin yöneldiği şey, bilinçte bir imge, bir temsil değildir. Yönelimsellik, bilincin kendi içinde bir ilişki, bilincin aslına ulaşamadığı bir şeyi kendi kendisine temsil etmesi veya sunması değildir. Yönelimsellik fikri, şeylerin bilince indirgenebileceği savıyla bağdaşmaz. Öte yandan klasik epistemolojinin başlıca sorunlarından biri olan temsilin, temsil edilen varlığa uygunluğu sorunu, çözülemeyecek bir sorundur. Bilginin, bilinçteki temsiller ile bilinçten bağımsız olarak var olan gerçeklik arasındaki bir uygunluğa dayandığı görüşü de Sartre'a göre sorunludur. Zira gerçeklikle ilişki, temsil ise temsil ile gerçekliği nasıl kıyaslayabiliriz? İşte Sartre'a göre 'yönelimsellik', bu eski sorunu ortadan kaldıran yepyeni bir başlangıç olarak görülmelidir. Yönelimsellik, bilincin dışarı doğru hareketi, yani 'aşkınlık'tır. Onun sayesinde biz, kafamızın, zihnimizin içinde değil, dünyada, güneşin altında, yolun kıyısında, tozun toprağın içinde, dışarıdayızdır. Burada söz konusu olan, önce içine kapalı bir bilincin sonra dışarı çıkması değildir. Yönelimsellik sayesinde şeyler ile bilinç, tek ve aynı hamlede verilirler: Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir, bir şeyin

bilinci olmayan bir bilinç yoktur. Öte yandan şeyler, bilince dışsal oldukları hâlde, ona görelidirler (rölatif). Bunun anlamı şudur: Şeyler ancak bilincin onlara yönelimi içinde bilince belirirler. Sartre'a göre yönelimsellik, bizi somuta ulaştırır. O hâlde, epistemolojinin "Nasıl oluyor da bilincimin içerikleri dünyadaki şeylere karşılık geliyor?" sorusu boş bir soru olmasa bile, birincil soru değildir. Onu varlık bilimsel bir sorunsalla ilişkilendirerek yanıtlamak gerekir: "İnsan dünyayla nasıl ilişki kurar?" Ancak bu öncel ilişkiyi betimlediğimizde, doğruluktan nasıl 'karşılık gelme' (*correspondance*) terimleriyle konuşabildiğimizi çözümleyebiliriz.

Gördüğümüz gibi Sartre, ilk felsefi eserini 1934'te Husserl'den aldığı 'yönelimsellik' kavramını yorumlamak suretiyle verir. Ne var ki yaptığı işin Husserl'in düşüncesini açıklamaktan öteye gitmediğini düşünür. Özgün bir düşünür olmadığı kaygısına kapılır. Hatta kendi konumunu Husserl'inkinden ayırt etme arayışı, onu çok geçmeden Husserl felsefesinde nelere katılmadığını açıklayan yeni bir deneme kaleme almaya iter: *Ego'nun Aşkınlığı*. Sartre, 1913'te yayımlanan *Ideen* ile birlikte Husserl'in felsefesinin idealist bir yön kazanmasından memnun olmadığını açıklar. Sartre'a göre bilinçte saf, bilincin kurucu merkezi olan transandantal bir ego yoktur. Fakat böyle bir ego'nun yokluğu, bilincin transandantal işlevini ortadan kaldırmaz, ancak bu işlev sayesinde dünya bilince belirmektedir. Bilincin yönelimselliği, dünyanın bilince belirişini koşullar. Kısacası, dünyanın bilince belirmesini açıklayabilmek için transandantal egonun varlığına ihtiyacımız yoktur. Bilinç, saf bir ego tarafından idare edilmediği hâlde transandantaldir, yani bilincin yönelimsel yapısı olmasaydı, dünya bilince beliremezdi. Transandantal bir egonun örgütlemediği bilinç bir güçler, karmaşık yönelimler oyununa benzer; psikolojik bir ego ve şeyler, bunun sayesinde belirir, ortaya çıkarlar.

Ego'nun Aşkınlığı'nda Sartre, bilincin çeşitli katmanlarını betimler. Bilinç ilk, en alt katmanında düşünümsel (*refléxive*)

değildir, düşünülmemiştir (*irréfléchie*). Düşünülmemiş bilinçte yaşantıya ilişkin bir farkındalık bulunur, ama yaşantı, bir ben'in yaşantısı olarak koyulmamıştır. İkinci katmanda düşünüm edimi, belli bir yaşantıyı bir ben'in yaşantısı olarak koyutlar. Ancak bu kez de düşünüm edimi bir ben'in düşünümü olarak koyutlanmamıştır. Üçüncü düzeyde bu koyutlama yapıldığında psikolojik ego da kurulmuş olur. Kısacası psikolojik ego, ilksel veya kökensel değildir, düşünümün bir ürünü olarak oluşmuştur. Başka deyişle, kendi bilinç hâllerimizi incelediğimizde daha önce var olmayan yeni bir nesne, bir ego yaratırız. Böylece Sartre, yalnızca Husserl'i değil, Descartes'ı da reddetmiş olur. Kendimize, yaşantılarımıza döndüğümüzde düşünen bir ego'nun varlığını kesinlikle bilebildiğimiz iddiası doğru değildir. Zaten Sartre'a göre içe dönüş (*introspection*), genel olarak yanıltıcı bir yöntemdir, zira bilinç kendisini şeylerle ilişkisinden bağımsız olarak bilemez ve ego düşünümün bir ürünüdür. Sartre, Husserl'in fenomenolojik redüksiyonu fenomenolojik yöntemin bir gereği olarak görmesine de itiraz eder. Fenomenolojik redüksiyon da fenomenolojinin idealizme dönüşünün bir işaretidir ve halis bir fenomenolojinin ona ihtiyacı yoktur.

▶ Kendi içimize baktığımızda bir ben mi keşfederiz yoksa bir ben mi yaratırız? Bu soruya "Ben bir keşiftir." diye yanıt verirseniz, Descartes gibi, beni bir öz olarak düşünüyorsunuz. Fakat "Ben bir yaratmadır" diye yanıt verirseniz Sartre gibi düşünüyorsunuz demektir.

3.2. Varlık ve Hiçlik

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'e 'kendi-için-varlık' (*être-pour-soi*) ile 'kendinde-varlık' (*être-en-soi*') arasında bir ayrım yaparak başlar. 'Kendi-için-varlık' terimiyle kastedilen 'bilinç'tir. Kendinde-varlık'tan kasıt ise bilincin dışındaki gerçekliğin

zeminidir. Bu uğrakta Sartre, yönelimsellik anlayışının varlık bilimsel temellerini araştırmaya girişmiştir. Sartre, "Yönelimsellik" makalesinde ve *Ego'nun Aşkınlığı*'nda, yönelimselliğin aşkınlık olduğunu ileri sürmüştü. Yönelimsellik, bilincin dünyaya erişimidir. *Varlık ve Hiçlik*'te de Sartre'ın ilk eserlerinde olduğu gibi, bilincin dışarıya, dünyaya yönelimsellik sayesinde çıktığı savlanır. Burada da bilinç, aşkın (*transcendant*) bir varlıkla ilişkidir. Başka deyişle özne, şeyler dünyasını tamamen kurma gücüne sahip değildir. Bilinç dünyayı yaratmaz, dünya zaten bilinçten bağımsız olarak varolan aşkın bir varlık olduğu için bilince belirir. Ancak bu belirişin bilinçten bağımsız olmadığını da söylemek lazımdır. Bilinç, yönelimsel olmasaydı dünyayı tecrübe edemezdi. Kısacası, bilinçte bilincin kendisi olmayan bir varlık ifşa olur. Veyahut bilinç, yönelimsellik özelliği sayesinde onu kendisine ifşa eder. Bu varlık, bilinç onu ifşa ettiğinde, bilince zaten bilinçten bağımsız olarak varolan bir varlık olarak verilir.

Sartre'a göre dünyanın bilince belirişinin zemini olan kendinde-varlık, saydam değildir, katıdır, masiftir, yaratılmamıştır, olumsaldır, var olması için bir sebep de yoktur.[1] Sartre, bilincin yönelimselliğinin, şeylerin bilince veriliyor oluşunun böyle bir kendinde varlık'ı ima ettiğini söyleyerek *varlık bilimsel bir argüman* vermiştir.[2] İlkin Ortaçağda Aziz Anselmus'un kullandığı *varlık bilimsel argüman*, Tanrı'nın özünden yola çıkarak onun varoluşunu ispatlar. Klasik biçiminde varlık bilimsel argüman, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasından onun var olması gerektiğini çıkartır. Sartre da yönelimselliğin, yani bilincin özünden yola çıkarak kendinde-varlık'ı (bilinçten bağımsız varlık) ispatlamaya çalıştığında buna nazire yapar.

Bu ispatın, Kant'ın 'kendinde-şey'ine bir geri dönüş anlamına geldiği ve fenomenolojinin ruhuna ters olduğu dü-

[1] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 35.
[2] Sartre, age., s. 24.

şünülebilir. Tıpkı kendinde-şey gibi, kendinde-varlık da ulaşılmazdır, o da bilinçle ilişkide bizim tecrübe ettiğimiz dünya olarak belirir. Sartre'ın Kant'tan farkı şudur: Dünyanın bilince belirişi, bir fenomenler dünyasının kendisini göstermesi değildir, insani bir dünyanın ortaya çıkması, 'insan gerçekliği'nin açılmasıdır.

Sebep sonuç ilişkileriyle 'insani gerçeklik' olarak dünya, birbirine bağlanan doğal olaylar dizilerini içeren fiziğin dünyasından çok farklıdır. Sartre, 'kendisi-için-varlık' ile 'kendinde-varlık'ın yönelimsel ilişkisine dayanan bir biçimde kurulan 'insani gerçekliği', (*la realité humaine)* Heidegger'in 'dünyada olma' (*In-der-Welt-Sein*) kavramıyla eşitleyerek betimler. Kendinde-varlık, bilinçten ayrı olduğu hâlde, insanın kendi gerçekliğini, 'dünyada olma' tarzını dünyaya belli bir tarzda yönelerek kurduğunu söylemek mümkündür. Bilinç, dünyadaki gerçekliği yaratmaz ama nasıl bir dünyada yaşayacağını seçer. Yöneldiğimiz imkânlar, yaptığımız tasarılar, seçtiğimiz hedeflerle kendi insani gerçekliğimizi bir bakıma biz kurarız. Everest Dağı'na tırmanmayı hedefleyen kişi, önüne çıkacak engelleri de göze almış, seçmiş demektir. Oysa Everest'in karlı tepelerini seyretmekle yetinen bir kişinin dünyasında böyle engeller gerçekten bulunmaz.[3] Dünyaya bir projeyle veya bir tasarıyla yöneldiğimde, dünyada bulduğum pek çok imkân arasından birtakım imkânları tercih ediyor, seçiyor, onlar üzerinde çalışıyor, onları takip ediyor olurum. Buna karşın başka bazı imkânlarla da uğraşmıyor, onları zorlamıyor, kendi hâllerine bırakıyorumdur. Dünya, bana peşinde olduğum tasarı uyarınca belirir, projelerim dünyadaki durumumu ve şeylerin bana nasıl göründüğünü belirler. O hâlde tasarımı belirlediğim veya seçtiğim süreçte dünyamı da seçerim. Özetle Sartre'ın düşüncesinin esası, aşkınlık ile olgusallık arasındaki bu muğlaklıkta bulunur. Sürekli bir biçimde kendini aşmak, bilincin, özgürlü-

[3] Bkz. Sartre, age., s. 620.

ğün bir özelliğidir ve olgusallığa anlamını veren bu aşkınlık olduğu için olgusallık ondan ayrılamaz. O hâlde aşkınlık ile olgusallık ilişkisinde birinin nerede bitip diğerinin nerede başladığını söylemek kolay değildir.

Aşkınlığa, projeye, özgürlüğe yapılan bu vurgu, insanın olgusallığının getirdiği zorunlulukları ciddiye almamak gibi görünebilir. Dünyaya atılmış olarak kendimi belli olguların içinde bulurum; sınıfımı, ailemi, cinsiyetimi, ırkımı, milletimi kendim seçmemişimdir örneğin. Başıma doğal felaketler gelebilir; tacize, tecavüze uğrayabilir, zulüm görebilir, yoksulluk, açlık çekiyor, işgal altında yaşıyor olabilirim. Tüm bunlardan ben sorumlu olabilir miyim? Sartre'a göre eğer intihar etmiyorsam veya kaçmıyorsam, içinde bulunduğum durumu seçmiş olurum. Ölmek veya kaçmak şansım her zaman vardır. Ama eğer ölmüyorsam, gitmiyorsam, yaşamaya devam ediyorsam, içinde bulunduğum durumda olmayı seçmişimdir. Hem kendimi o durum üzerinden hem de o durumun kendisini seçmiş olurum. Örneğin bir savaşın içinde kalmışsam, o savaş artık benim savaşımdır; onu kendim yaratmış veya başlatmış gibi ondan sorumlu olurum.[4] Taciz, tecavüz, zulüm, yoksulluk, doğal felaketler için de aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Sırf özgürlüğü korumak adına, zulüm göreni başına gelen her şeyden sorumlu tutabilir miyiz? Zalimin hiç mi suçu yok? Vardır kesinlikle. Burada Sartre zor bir konumdadır. Fakat asıl amacı, haklı ile haksızı ayırt etmek değildir. O, hiçbir durumda kimsenin kendisini mağdur veya masum kurban konumuna koymasına izin vermemekte kararlıdır. Zira mağduriyet, özgür özneyi, sorumluluğun öznesini ortadan kaldırır. Mağdurun sorumluluğunu başkaları alır. Bu sorumluluğu kimse almadığında da mağdur ortada kalır. Sartre'a göre direnebilmek için özgür olmak gerekir. Özgürlüğümüzü kaybedersek zulme karşı direnecek gücümüzü de kaybederiz.

[4] Sartre, age., s. 688.

Kendisi-için-varlık, tanım itibarıyla özgürdür. Özgürlük bilincin esası, olmazsa olmaz bir özelliğidir. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre, onu yönelimsellikle, aşkınlıkla iç içe düşünür. Özgürlüğün bana dünyanın nasıl belireceğini belirlediği savı, bu yaklaşımın bir sonucudur. Sartre'ın bir başka önemli savı da kendisi-için-varlık'ın 'hiçlik' olduğudur. Bunun sebebi, ilkin bilincin verili bir özünün olmaması, dışa doğru bir hareketten ibaret olmasıdır. Bu hareketin hem her özdeşliği kırdığı hem de yeni özdeşleşmeleri mümkün kıldığı öne sürülebilir: Kendisi-için-varlık, "Ne ise o değil, ne değilse odur." Yönelimselliğin içerdiği olumsuzlamada hem aynının aynılığını (benin aynılığını yok eden) hem de başkanın başkalığını ortadan kaldıran (şey'i bilincime göreli kılan) bir taraf vardır.

Sartre, hiçliğin dünyaya bilinç sayesinde girdiğini söyler. Hiçliği dünyaya sokan, bilincin (kendisi-için-varlık) kendi hiçliğidir. O hâlde insanın gerçekliği varlık ile hiçlik'in bir sentezidir. Hiçlik, varlığı kuşatır ve dünya onun sayesinde taslaklaşır, konturlarını kazanır. İçinde yaşadığımız dünya, varlıkların olduğu kadar yoklukların dünyasıdır. Örneğin Pierre'le bu kafede buluşacaktık ama o burada yoktur.[5] Bilincin kendinde-varlıkla kurduğu ilişki, içinde yadsımayı taşır: Varlık, bilinç değildir; bir varlık, başka bir varlık değildir. Özgürlükte de bilinç, insanın içinde bulunduğu durumu yadsıyarak kendisini aşar. Bilinçli bir biçimde benimsenen değerler, dünyadaki olguların, insanın davranışlarının eksikliklerine işaret ederek onları yadsırlar. Bilincin zamansallığı bile olumsuzluğa dayanan bir yapıya dayandırılmıştır. Sartre'ın felsefesinde olumsuzluğun oynadığı rol, onun fenomenolojiyi Hegel'in etkisi altında yeniden yorumladığını gösterir. Hegel'in her yadsımanın bir belirleme olduğu, her belirlemenin de bir yadsımaya dayandığı fikri,[6] Sartre'ın

[5] Sartre, age., s. 56.
[6] Sartre, age., s. 62.

dünyada yokluğun kökeni hakkında yaptığı tartışmayı etkiler. İnsani gerçekliğin dünyası, bize yoklukları da içeren bir yer gibi görünür, çünkü olumsuzlama, bilincin hareketinden ayrılmaz.

Sartre'a göre kendisi-için-varlık zemininde açıklanamayacak varlık kipleri de vardır. Sartre'ın 'başkası-için-varlık' dediği varlık kipini, örneğin *utanç* deneyimi karşımıza çıkarır. *Varlık ve Hiçlik*'te belli bir noktaya kadar yalnız bir zihnin gerçeklikle ilişkisini çözümleyerek ilerleriz. Ancak bu sadece, sunumu daha kolay anlaşılır kılmak için verilmiş stratejik bir karar, anlatımı basitleştirmek için yapılan bir soyutlamadır. Başkası-için-varlık, bilincin kendi dışındaki gerçeklikle ilişkisinin ne olduğu sorusunun ardından gelir. Fakat Sartre, bilincin başka bilinçlerle ilişkisinin, "İnsanın varlığı nedir?" sorusundan ayrılamayacak bir konu olduğunu peşinen kabul eder.

Husserl, başka bilinçlerin varlığı sorununu *Kartezyen Meditasyonlar*'da fenomenolojinin temel bir sorunu olarak karşımıza koymuştur. Ne var ki Sartre'a göre bu sorun, felsefeye Husserl'le girmemiştir. 19. yüzyıl felsefesi, bu sorunla çoktan uğraşmaktadır. Sartre, onu realizm ile idealizm arasındaki tartışmaya yerleştirir. Dış dünyanın varlığı konusunda zıtlıklarını koruyan bu iki konum, sıra başka zihinlerin varlığını tartışmaya geldiğinde zıtlıklarını sürdüremezler. Hatta bu konumlardan her biri, zıddına dönüşür: Realizm idealizme, idealizm de realizme doğru dümen kırar. Nasıl oluyor bu? Realist felsefe, başkaları sorunuyla pek ilgilenmemiştir. Başkalarının varlığını verili kabul etmiştir. Ama bize doğrudan verili olan başkalarının zihinleri değil, bedenleridir. Başkasının eğer bir zihni veya ruhu varsa bile onun başkasının algıladığımız bedeniyle ilişkili olup olmadığını bilemeyiz. Kendi bedenim ile zihnim arasındaki ilişkinin aynısının başkasında da bulunduğu sonucuna nasıl varıyorum? 19. yüzyıl psikolojizmi, başka zihinler sorununu benim bedenim ile başkasının bedeni arasındaki benzerliklere

dayanarak çözmeye çalışır. Heyecanlandığımda yaptığım jestler, vücudumda meydana gelen bazı değişiklikler, başkasının vücudunda da vardır. Bu jestlerin ve değişikliklerin başkasında da bir zihnin veya ruhun varlığının göstergesi olması olasılığı vardır. Realizm de buna benzer bir biçimde, başkalarının varlığını kesin kabul ettiği hâlde, başkaları hakkındaki bilgimizin olasılıklardan ibaret olduğunu öne sürer. Sartre, başkaları tartışmasında realizmin neden idealizme döndüğünü göstermek istiyor. Bu bakımdan önemli nokta, başkalarına erişimimizi onlar hakkındaki bilgimizin sağlıyor olmasıdır. Hâlbuki, genel olarak, realizm değil, idealizm varlığı varlık hakkında sahip olduğumuz bilgiyle ölçüyordu. Burada realizm, idealizme benzemiştir. İdealizme gelince, başkası benim bir temsilimdir. Bu temsilde başkası bana hareket eden, edimleri olan, çeşitli davranışlar sergileyen, mimikleri olan bir varlık olarak görünür. Fakat idealizm, temsilimi örgütleyen tüm bu biçimlerin benim dışımdaki bir birliğe gönderme yaptıklarını iddia eder. Ayşe'nin gülüşü, yerinden kalkışı, omuzlarını silkişi, benim bilincimin temsilleri oldukları hâlde, onların kaynağı benim bilincim değil, Ayşe'deki bir birliktir, onun bilincinin birliğidir. Böylece idealizm, başka bilinçlerin benim bilincimden bağımsız olarak var olduklarını söylemiş olur ve zıddına, yani realizme döner. Sartre, realizm ile idealizm arasındaki bu tartışmaya, özgün bir katkıda bulunur. Realizm de idealizm de bu konuyu sanki yalnızca ben başkasını görüyormuşum gibi tartışır. Oysa başkası benim gördüğüm değildir yalnızca, beni görendir. Utanç deneyiminin önemi,[7] bu deneyimde ben'in başkalarıyla ilişkisinin dışsal değil, içsel bir ilişki olmasıdır. Oysa hem realizm hem de idealizm, ben ile başkaları arasındaki ilişkiyi dışsal bir ilişki olarak ele alır, yani başkasının varlığının benim varlığıma kurucu bir katkısı yoktur; başkasının varlığı ile benim varlığım arasında içeriden, ontolojik

[7] Sartre, age., s. 307.

bir ilişki bulunmaz. Sartre'ın soruları farklıdır. Başkasının gerçekten var olduğundan, sanki başkası bir nesneymiş gibi şüphe edebilir miyim? Onunla ilişkim epistemolojik bir şüphenin konusu edilebilir mi? O bir bilgi nesnesinden, yalnızca temsiller aracılığıyla bildiğimiz bir varlıktan mı ibarettir? Sartre, başka zihinler sorununun yalnızca ben ile başkası arasındaki ilişkinin *içsel bir ilişki* olduğunun fark edilmesiyle çözülebileceğini öne sürer. Sartre'ın fikrince, zaten Hegel, Husserl, Heidegger bu ilişkiyi 'içsel' bir ilişki olarak kurmuş filozoflardır. Ama 'içsel' ne demek? Zihne mi içsel? O zaman içkinliğe düşmüş olmaz mıyız? Oluruz. Buradaki içselliği varlığa içsellik, varlığa ait olmak olarak düşünmeliyiz: Başkasıyla ilişki sonradan, dışarıdan kurulmaz; 'başkası-için-varlık', benim varlığımın bir kipi veya ögesidir. Sartre, bunu bir bakış fenomenolojisiyle açımlar: Başkası-için-varlık, başkasının bakışı sayesinde deneyimlenir. Başkası bana bakar ve beni şu veya bu şekilde tanımlar, kendi bakışının nesnesi hâline getirir. Beni 'kibirli', 'kendini beğenmiş', 'orta sınıf', 'kolej mezunu', 'seküler', 'orta yaşlı', 'kadın' olarak algılar. Bu bakış, benim salt özgürlükten ibaret olmadığımı, varlığımın bedenliliğini, olgusallığımın çeşitli ögelerini hissettirir bana. Olgusallığımın parçası olan sınıf, cinsiyet, ırk vb. de başkası-için-varlık boyutunda açılır.

Sartre, başkasıyla ilişkiyi bir bakış fenomenolojisi çerçevesinde çözümler. Bakışın öznesi olduğumda başkasını 'nesneleştirmiş' olurum.[8] Nesneleştirme kategorize etmeye, tanımlamaya çıkar ve tekil birinin üzerinde iktidar kurmayı, onun özgürlüğünü elinden almayı sağlar. Birini böyle tanımladığımızda veya çerçevelediğimizde, onun kendini tanımlamasının yolunu da kapatmış oluruz. Dahası başkasının bakışını teninde duyumsayan insan, görüldüğü gibi olduğuna inanmaya meyleder. O, beni çirkin olarak görüyorsa ben güzel olduğumu hissedemem. O, beni kibirli olarak gö-

[8] Sartre, age., s. 348 vd.

rüyorsa ve kibir benim de olumlamadığım bir davranışsa, kibirli olmadığımı ispatlamanın yollarını aramam gerekir. Bakışın bana isnat ettiği şey beni hapseder ve o esaretten kurtulmak kolay değildir. Ancak bakışın yönü tersine çevrilemez değildir; bu kez ben başkasını nesneleştirir, onun özgürlüğünü elinden almaya çalışırım. Bizi bakışın öznesi veya nesnesi yapan şey nedir? Ontolojik bakımdan yanıt, başkası için varlığın bizim varlığımızın bir kipi olmasıdır. Ancak Sartre, başkasıyla ilişkinin hep bir özgürlük mücadelesi olduğunu düşünür. Özgürlük mücadelesinin kaçınılmazlığı, her başkasıyla ilişkiyi bir güç ve ezen/ezilen ilişkisi hâline getirir. Bakış fenomenolojisi, ezilme deneyimini açıklayan bir fenomenolojiye kolayca evrilir. Ezilen, bakışın öznesi değildir; ezen, ezilenin bakışının nesnesi olmamıştır hiçbir zaman. Ezilenin direnmeye başlamasıyla birlikte ezen de ezilenin kendisini nasıl gördüğünü öğrenecektir. Bu çözümleme, Sartre'ın ırkçılıkla ilgili yaptığı tartışmalarda önemli bir rol oynamış, özellikle de bugün eleştirel ırk çalışmalarının önemli düşünürleri arasında sayılan Franz Fanon'u etkilemiştir. Sartre, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı eserine önsöz yazmıştır.

3.3. Diyalektik Aklın Eleştirisi

Sartre'a göre tarihin zorunlu bir yönü yoktur; tarihte Hegel'in iddia ettiği gibi diyalektik zorunlulukla bir özgürlük idesi gerçekleşmez. Marksizm, Hegel'den ereksel bir tarih anlayışı devralmış, fakat bu anlayışı idealist olmaktan çıkartarak tarihsel materyalizm çerçevesine yerleştirmiştir. Marx'a göre tarihsel gelişim, üretim araçları ve üretim ilişkilerine dayanan bir diyalektiğin sonucunda meydana gelir. Tarih, işçi sınıfının ortak praksisi yoluyla emeğin sömürüsüne dayanan kapitalizmi yıkarak evrensel özgürlüğü gerçekleştirdiği bir kurtuluşla sona erer. Sartre, bu ereksel

mantığı kabul etmez fakat bu ret, Marksizmin temel sorusunu değersiz bulduğunu göstermez. Siyaset felsefesini temellendirdiği *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre, bu soruyu yeniden sorar. Söz konusu soru, ortak özgürleşmenin nasıl mümkün olabileceği biçiminde sorulmuştur.

Tarih olumsaldır, birden çok olabilir, toplumların tarihleri farklılıklar gösterebilir. Ancak tarih anlaşılmaz değildir, çeşitli tarihler aynı *a priori* ögelere başvurularak anlaşılabilirler. Tarihin anlaşılırlığı tektir. Sartre, onu şu düstura başvurarak düşünür: "İnsanlar tarihi praksisleriyle yaparlar, ama bu praksis her zaman verili koşullar içinde eyler." Praksisin tarihselliği vurgusu, yani eylemin her zaman önceden verili tarihsel, toplumsal, ekonomik vb. koşullar içinde eylediği kabulü, özgürlüğü isteme dayalı bir keyfiyetten ibaretmiş gibi görünmekten kurtarır. Ancak Sartre, "Tarihi, insanlar praksisleriyle yaparlar." diyerek tarihsel veya olgusal koşulların eylemin özgürlüğünü ortadan kaldıran bir belirlenim oluşturduklarını reddeder. Böylece Marksizmi varoluşçu bir antropoloji içinde temellendirmeye girişir. Sartre'ın düşüncesinde Marksizmin bazı önermeleri, gerçekliği açıklayan önermeler gibi ele alınmazlar, politik fenomenolojinin yönlendirici, düzenleyici fikirlerine dönüşürler. Böylece Sartre, bir politikayı veya felsefeyi dolaysız bir biçimde ekonomik olgusallığa indirgeyen dogmatik Marksizmi ve onun tikelin özgüllüğünü yok sayan indirgemeci evrenselciliğini eleştirir. Marksizm, olguları önceden verilen şemalara sığdırmaya çalışmaktadır, hâlbuki olguların nasıl verildiğini, ne anlam ifade ettiklerini daha incelikli bir biçimde ele alabilmek için fenomenolojik çözümlemeye gereksinim vardır. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde önerdiği politik fenomenoloji, tekil bir olgunun karmaşıklığını hem yatay hem de dikey olarak çözümler: Yatay çözümleme, bir olgunun karşımıza çıktığı koşulların çözümlenmesidir. Sartre, buna 'geri-çözümleme' (*analyse regréssive*) der. Buna karşın, olguda verili koşulları aşmaya yönelik bir tasarı da bulunur. Bu tasarıyı

çözümlediğimizde, dikey bir çözümleme, bir ileri-çözümleme (*analyse progréssive*) yapmaktayızdır. Marksizm, erekselliğe dayalı bir açıklama biçimi ile mekanik bir açıklama biçimi arasında gidip gelirken, insan eylemini fiziksel bir güce indirgeme riski içine girer. Eylem koşullarla ilişkilendirilmelidir tabii, ama tasarı boyutu da ihmal edilmemelidir.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde Sartre, özgürlük ile olgusallığın ilişkisini tarihsel bir dünyanın anlaşılırlığı sorunsalı içine yerleştirmektedir. Dünyanın anlaşılırlığı sorunsalı ile anlamanın sentetik bir zeminde yeniden tanımlanması ilişkilidir. Bilginin sentetik bir zemini olmasının sebebini, Kant'taki gibi sentetik *a priori* yargılarda değil, "Güçler olarak anlamların atıl bir toplanışında aramak gerekir."[9] Peki, pratik alanın başlıca yapıları nelerdir? Praksisin öznesinden ayrı olarak ele alındığında pratik alan, ayrışmamış bir çoğunluğun alanıdır. Eyleyen özne, bu alana içsel bağlarla bağlıdır. Başka bir deyişle bu öznenin tüm içselliği, bu alanla bağından kaynaklanır. Burada Sartre'ın özneyi praksiste temellendirmekte olduğunun altını çizebiliriz. Öznenin bir iç dünyası olsa bile, bu iç dünyadaki yaşantılar, kişinin dünyayla arasındaki dışsal pratik bağlarından kaynaklanırlar. İç dünya, dışsallığı içselleştirir. Bunun için praksis de içselliğin dışsallaşması olarak anlaşılabilir. Praksisin temel edimi, pratik alanı bütünleştirmektir. Bu bütünleştirme, pratik alanı farklılaşmış bir çoğulluk olmaktan çıkarır, belirli bir hedefe yönelik olarak anlam ifade eder hâle getirir. Bunu mümkün kılan şey, praksisin bir tasarı olması, pratik alana ondaki birtakım imkânları, bir tasarı uyarınca seçerek ve değerlendirerek bakmasıdır.

Pratik alanı çözümleyelim şimdi de: Sartre'a göre insanla ilişkisi içinde ele alındığında maddi doğada bir olumsuzluk vardır. Doğadaki madde insanın praksisine direnç gösterir. İnsan ne doğada ne de hatta toplumda ihtiyaçlarını kolayca,

[9] Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 246.

çabalamaksızın, çalışmaksızın karşılayabilir. "İhtiyaç, insan dediğimiz maddi varlığın, parçası olduğu maddi bütünle ilk bütünleyici ilişkisidir."[10] İnsanlar doğanın direncini birlikte aşabilmek için ve ihtiyaçları yüzünden bir arada yaşamaya başlamışlardır. İnsanın praksisi, doğanın olumsuzluğunu olumsuzlar. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*'nda şöyle der: "Tasarıyı söz konusu ederek eş zamanlı, çifte bir ilişkiyi tanımlamış oluyoruz. Praksis, verilmiş olana göre olumsuzluktur. Praksis, hedeflenen nesneye göre ise olumluluktur, ancak bu olumluluk 'var olmayana', 'henüz olmamış olana' açılmaktadır. Tasarı, öteye doğru bir kaçış ve sıçrayışla, eş zamanlı bir yadsıma ve gerçekleştirme edimiyle, kendisini aşan devinimle yadsınmış olan gerçekliği alıkoyup bu gerçekliğin üzerindeki örtüyü açmaktadır."[11] İnsan, maddi varlığını tasarılarıyla çevresinden beslenmek, dünyanın gerçekliğini bütünlemek ve keşfetmek suretiyle sürdürebildiği ölçüde, ihtiyaç kendini bilince bir eksiklik olarak göstermez, ancak kıtlık dönemlerinde ihtiyacın doğal bir biçimde karşılandığı döngüsel zaman kesintiye uğrar. Zaten pratik alanda genellikle her zaman kıtlık vardır, kaynaklar herkes için yeterli değildir. Kıtlık, hep eksiklikten kaynaklanmaz, teknolojik gelişme de kıtlığa yol açabilir. Örneğin teknolojik gelişme, iş kıtlığı ortaya çıkarabilir. Bir toplumda fazlalık olarak görülmek, o toplum için risk hâline gelmektir. İnsanlar, kıtlığı aşmak için edilgin madde çevresinde bir araya gelerek kıtlıkla mücadele etmeye başlarlar. Bu bireyler, kendilerini bir çoğulluğun parçası olarak, ortak bir eylemin öznesi olarak tanımlarlar. Bununla birlikte üretilen mallar, bir toplum için yetersiz kaldığında, kıtlık alanında zaten örtük olarak mevcut olan gerilim ve güçler, insanların birlikteliğini kesintiye uğratır ve varlığını sürdürmek zorunda olan bireyler, birbirlerini tehdit olarak algılamaya başlarlar.

[10] Jean-Paul Sartre, age., s. 194.
[11] Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 103.

Böylece başkalık, tehlikeli bir veçhe kazanır. Başka deyişle, kıtlık şartları içerisinde ihtiyaçlar ortak çaba ve işbirliğiyle karşılanamazsa, insanlar karşılıklı olarak birbirlerini olumsuzlama ilişkisi içine girerler. Kıtlığı aşmak için ilkin eylem ve çalışmayla örgütlenmiş olan insanlar, toplumsal sınıflara bölünürler, ki bu bölünmede bazı sınıfların diğerlerini olumsuzlaması meydana gelir. Hangi sınıfların yetersiz besleneceğine, bakımsızlıktan öleceğine üst sınıflar karar verirler. İşte Sartre'ın "Toplum kendi ölülerini seçer." önermesi, bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Eğer pratik alandaki kıtlık, bireysel praksislerin birbirini olumsuzlamasına yol açıyor ve böylece insan insanın kurdu oluyorsa, toplumsal bir özgürlüğün imkânı nedir? Sartre, grupları betimleyerek ve nasıl kuruldukların ve çözüldüklerini tarif ederek politik fenomenolojiye önemli bir katkı yapmıştır. Kaynaşmış grup ile dizisel grubu birbirinden ayırt eder. Dizisel çokluktaki bireyler, örneğin otobüse binen bireyler, kendi farklı amaçları, tasarıları dolayısıyla o otobüse binerler; onları birbirinden bilet numaralarıyla ayırt edebiliriz. 'Aynı mahallede oturanlar', dizisel bir topluluktur; zira herkes o mahallede kendi tekil sebepleri dolayısıyla oturmaktadır. Örneğin ben, o mahallede evim işime yakın olsun diye oturmayı tercih ediyor olabilirim, komşum ise kendi evinde başka bir sebeple oturuyor olabilir. Aynı mahallede yaşayan herkes, birbiriyle tanışıyor veya görüşüyor olmayabilir, paylaştığımız bir gaye de olmayabilir. 'Aynı mahallede oturanlar' dizisindeki çoğulluğa tanımını veren şey, o bireylerin dışındadır. Ancak bir mahalle olarak ortak eyleme geçtiğimizde, kaynaşmış bir grup oluştururuz. Örneğin 'aynı mahallede oturanlar', aynı tehditle karşı karşıya kaldıklarında, o tehdide karşı mücadele etmek için harekete geçerler. Kaynaşmış gruptaki bireyler, ortak bir amaç için bir araya gelmişlerdir. Sartre'ın kaynaşmış grubu anlatırken en sık kullandığı örnek, işgalci kuvvetlerin istilasına uğra-

mış bir mahallede yaşayan insanların ortak direnişidir.[12] İşte mahalle sakinleri böyle bir ortak eylemde birleştiklerinde, edilgin bir topluluktan etkin bir topluluğa geçiş yaparlar, kaynaşmış bir grup oluştururlar. Her birey, bu ortak eyleme kendi katkısını yapar ve kendini bu eylemlilikte tanımlayarak başkalarıyla doğrudan ilişki kurmak suretiyle kazandığı kendi kimliğiyle o grupta bulunur. Herkes, o amaca kendi katkısını yapmak suretiyle ve diğer bireylerle ilişkisi içinde kimliğini kazanır, kimse o olur.

Sartre'a göre sınıfsal toplumda toplumu kuran topluluk dizidir, toplumsal özgürleşme ise kaynaşmış grup praksisi sayesinde meydana gelir. Sınıfın bireyleri arasındaki ilişkiler ve bir toplumda ırklılaştırılmış bireylerin ilişkileri, direniş olmadığı sürece diziseldir. Dizisel bir ilişkide herkes başkasının ötekisi olarak kendi olur; başkaları da kendisinin ötekisidir. Aslında diziden kavram oluşturulamaz, çünkü her üyenin başkalığı dizisel niteliktedir.[13] Dizideki herkesin özdeşliği, başkalık bağlarıyla diğerine bağlanmış olmasından ibarettir. Her biri kendinden başka olarak başkalarıyla aynıdır.[14] Kıtlık, dizideki herkesi rakip hâline getirir, başkalığın anlamsız ayrılığını çelişkiye dönüştürür. Dizisel topluluklarda bireyler edilgindirler, kaynaşmış gruplarda ise etkin ve kurucudurlar. Dizisel bir toplulukta bireyler arasında doğrudan bir ilişki yoktur, bireyler diziyi doğrudan kurmamışlardır. Aynı otobüse binmek için durakta bekleyen insanlar, aynı gazeteyi okuyan veya aynı radyo programını dinleyen kişiler, Sartre'a göre bir dizisel topluluk oluştururlar. Bu topluluk içindeki bireyler, kendilerini bir çoğulluğun veya topluluğun bir parçası olarak tanımlamazlar; bir gazeteyi okumak, şehir merkezine giden otobüsü beklemek gibi kendi tekil deneyimleri dolayısıyla kendilerini o topluluğun içinde bulurlar. Onlar birbirine sırtını dönen, birbiriy-

[12] 14 Temmuz 1879'da işgal kuvvetlerine direnen Saint-Antoine sakinleridir burada Sartre'ın örneği.
[13] Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 370.
[14] Sartre, age., s. 367-368.

le konuşmayan yalnız kişilerdir. Onları bir araya getiren atıl pratikler, onların yalnızlıklarını dışarıdan birleştirir ve bir çoğulluk olarak tarif etmemize olanak tanırlar.[15] Yaşamımız boyunca farklı dizisel topluluklara dâhil olur ve onlardan koparız. Başka deyişle, kişisel varoluşumuzun zemininde bu tür bir toplumsallık boyutu hep vardır. Kaynaşmış grup ise bireylerin kendi etkinliğiyle, bilinçli yönelimiyle kurulmuştur. Kaynaşmış grubun en belirgin özelliği, onu oluşturan bireylerin ortak bir amacı gerçekleştirmek için ortak bir eylem içinde bir araya gelmiş olmalarıdır. Dahası bu bireyler, kendilerini bir çoğulluğun parçası olarak, ortak bir eylemin öznesi olarak tanımlarlar.

Ortak özgürleşme nasıl mümkündür? Bunun kaynaşmış gruplar aracılığıyla olacağını söyleyebiliriz. Bu gruplar, ortak bir amaca yönelirler ve o amacın gerçekleşmesiyle ortadan kalkarlar. Fakat bazı amaçların etrafında siyasi olarak bir araya gelmiş, örgütlenmiş bireyler de hedeflerine ulaşamayarak dağılabilirler. Tüm gruplar gibi, kaynaşmış gruplar da 'pratiko-inert' ögeler içeren bir pratik alanda bulunurlar. Praksis, zaman içerisinde tekrarlanarak kalıcı bir toplumsal şematizm oluşturur. Sartre'a göre "Maddeye sızan atıl praksis, kendi başlarına bir anlam taşımayan doğal güçleri neredeyse insani pratiklere, yani edilginleşmiş eylemlere dönüştürür."[16] Kurumlarda katılaşmış, kanıksanmış tarihsel pratikler, toplumsal özgürleşmenin önünde engel oluştururlar. Bazen kaynaşmış grubun praksisi, *pratiko-inerti* eritmiş gibi görünür; olumsal gerçekliğin eylemin önünde engel oluşturan atıl yanı, grup pratiğinin dinamizmi karşısında ayakta duramaz. Buna karşın, bazen de *pratiko-inert*, kaynaşmış grubu tamamen yutar. Örneğin bir kurumu dönüştürmek için çaba sarf eden dinamik bir grup, o kurumda tarihsel olarak yerleşmiş atıl pratiklerin meydana

[15] Sartre, age., s. 365.
[16] Sartre, age., s. 246.

getirdiği hantallığı aşamayıp etkinliğini sönümlendirir. Bir gerilla grubunun praksisi, eğer kadınlara da açıksa kadının toplumsal konumunu belirleyen ve ailede, toplumda içselleşmiş *pratiko-inert* yapıları eritebilir. Fakat bazen de pratik alandaki atıl bir kurum, kaynaşmış bir grubu yutar. Örneğin bir devlet kurumunda birtakım usuller, âdetler, bürokratik teamüller pratik alanı dönüştürecek adımların atılmasının önünde ısrarla direnebilir. Veyahut yeni yasalar, teamüller de sivil toplumun hareketliliğini yok etmeye yarayabilir. Atalet şu veya bu biçimde her grubu tehdit eder. Bireylerin kendi tekil projeleri, özel hayatları ve çıkarları içine gömülmek suretiyle sosyal ve politik hayatta bir atalet meydana getirirler. Örneğin yurttaşlar, devletin yurttaşlara haksız ve kötü muamelelerine seslerini çıkarmazlarsa, bu haksızlıklarla başkalarının başına gelmiş oldukları için ilgilenmezlerse atalet güçlenir. Sadece kendi çıkarlarımızla ilgilendiğimizde, kamusal yaşamda yurttaş olarak dönüştürücü rolümüz azalır ve zararlı bir atalet ortak hayatımıza yerleşir. *Pratiko-inert*, yani tarihsel ve toplumsal kurumlardaki atalet, pratik alanın yapısal bir parçasıdır. Bu tür bir atalet, herkesi bir başkası (öteki) hâline getiren ve bu başkalıkta (ötekileştirmede) herkesin kimliğini yitirdiği dizisel topluluklar kurar.

▶ Sartre'ın "Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuz kadar özgür olmamıştık." sözünü düşünün. Baskı ve işgal altında olan toplumlarda insan, tüm kısıtlamalara rağmen şartları zorlayarak direnebilir, insani gerçekliğini dönüştürebilir. Alman işgalinin zor şartlarında verilen özgürlük mücadelesi, insana özgürlüğü, konformist bir yaşamdan çok daha fazla hissettirir.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin siyaset felsefesine en özgün katkılarından birisi, toplumsal hayattaki insani birlikteliklerı, en önemlisi de sınıfsal varlığı 'praksis' ve 'atalet' kavramları arasındaki kopmaz ilişki bağlamında açıklamasıdır.

Sartre'ı bir adım daha ileri götürerek diyebiliriz ki ırksal, cinsel, dinsel vb. ezme/ezilme biçimleri de pratik alanın ataleti sayesinde kurumsallaşır, yapısal hâle gelir, varlıkta sürerek insan yaşamı üzerinde hâkimiyet kurarlar. Sonuç olarak toplumsal özgürleşme, toplumsal ve tarihsel olarak kurulmuş ataletle mücadele edebildiğimiz ölçüde mümkündür. Şimdi soralım: Sartre'ın Marksist tarih yorumuna katkısı nedir? Sartre'a göre tarih, insanın doğayla, kendisini kuran toplumsal ortamla, diğer insanlarla verdiği mücadele değildir yalnızca; kendisini öteki hâline getiren, kurumlarda katılaşıp atalete dönüşmüş kendi eylemiyle de mücadelesidir.

4. Sartre'ın Ahlakı

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bir etik kurmadığı hâlde, bu eserin sonunda bir etiğin gerekliliğine işaret etmiştir. Bu yıllarda taslak hâlinde kalan *Bir Ahlâk için Defterler*'i kaleme almıştır. Sartre'ın varoluşçuluğu, nesnel değerlere dayanan bir ahlak içeremeyecek olmakla eleştirilmiştir. Bunun sebebi, Sartre'ın ateizmidir, aşkın değerleri ilâhiyat zemininde açıklamayı reddetmesidir. "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır"da Sartre, değerleri, tarihsel varlıklarını bir yana bırakırsak, insani gerçekliğe sokan şeyin benim onları seçmem, özgürlüğümün onları üstlenmesi, onlara bağlanmam olduğunu söyler. Bir değeri seçmek, onu tüm insanlığa da önermektir. Sartre'ın özgürlük anlayışını muhafazakârlar ahlaksızlık olarak görmeye çalışmışlarsa da Sartre'da özgürlüğün sorumluluk demek olduğu çoğunlukla gözden kaçmıştır. Aslında Sartre, hesapsız ve keyfî özgürlüğün değil, aşırı sorumluluğun filozofudur. Geç dönem düşüncesinde Sartre'ın siyaset felsefesi ile ahlakını birbirinden ayıramayacağımızı belirtmek gerekir. Sartre'ın sorumlu öznesi, tarihin anlaşılırlığını kurarak onun da sorumluluğunu almaya çalışır.

5. Sonuç

Sartre'a göre felsefe yapmadaki amacımız, yaşamımızı ve deneyimlerimizi anlamak ve önceliklerimiz açısından değerlendirebilmektir. Bunun için felsefi, özellikle de varlık bilimsel çözümlemelere gereksinim duyarız.

Sartre'ın felsefi yolunu çizen temel sorun, özgürlüğün olgusallıkla ilişkisi sorunudur. Bu düşünsel yolculuğun üç uğrağı vardır: Birinci uğrakta sorun, bilincin dünyayla ilişkisinin ne olduğu sorunudur. Bilinci bilinç yapan şey ve dünyanın belirmesi, yönelimsellik dolayısıyla açıklanır. Bu uğrakta Sartre'ın düşüncesinin kavramsal zemini hazırlanır. İkinci ve üçüncü uğraklarda temel sorun, 'özgürlük' ile 'olgusallık' ilişkisidir. İkinci uğrak olan *Varlık ve Hiçlik*'te özgür projelerim olgusallığımın bana nasıl belireceğini etkiler. Üçüncü uğrakta, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, burjuva bireyciliği olarak eleştirilen bu tez yeniden gözden geçirilir. Fenomenoloji ile Marx'ın sentezi yapılarak özgürlük ile olgusallık ilişkisi tarihsel ve politik boyutuyla ele alınır.

Sartre, Husserl'in yönelimselliği "Her bilinç, bir şeyin bilincidir." diye tanımlamasına katılır. Ancak yönelimselliğin içine kapalı bir bilincin dışarı çıkması demek olmadığını belirtir. Bilinçte bir içkinlik yoktur, bilinç aşkınlık hareketidir. Sartre bu sebeple transandantal bir egonun varlığına da karşı çıkar. Ona göre yönelimsellik sayesinde şeyler ile bilinç, tek bir hamlede verilirler. Buna karşın bilinç, kendi hâllerini incelediğinde daha önce var olmayan yeni bir nesne, bir ego yaratır. Böylece Sartre hem Husserl'i hem de Descartes'ı reddetmiş olur.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'e bilinç ile bilincin dışındaki gerçeklik arasında bir ayrım yaparak başlar. *Ego'nun Aşkınlığı*'nda yönelimselliğin aşkınlık olduğunu ileri sürmüştü. *Varlık ve Hiçlik*'te bilincin aynı zamanda aşkın bir varlıkla ilişkide olduğunu söyler. Bilinç, dünyayı yaratmaz, dünya zaten bilinçten bağımsız olarak var olan aşkın bir

varlık zemininde bilince belirir. Bu beliriş, bilinçten bağımsız değildir. Bilinçte bilincin kendisi olmayan bir varlık ifşa olur. Bilinç, yönelimsellik özelliği sayesinde onu kendisine ifşa eder. Tıpkı Kant'ın kendinde şey'i gibi, kendinde-varlık da ulaşılmazdır; o, bilinçle ilişkide bizim tecrübe ettiğimiz dünya olarak belirir.

Sartre'ın siyaset felsefesine ait görüşleri dogmatik, indirgemeci, ereksel ve belirlenimci değildir. Tarihte özgürlüğün rolünü yeniden değerlendirir. Praksisin tarihin yaratıcısı olduğunu savunur, ama bu praksisin keyfî ve rastlantısal olmadığını da belirtir. Doğru değerlendirmelerin verili koşulları hesaba katmayı ve olayları tekilliği içinde ele almayı gerektirdiğini öne sürer. Ortak özgürlüğün ancak sömürünün son bulmasıyla gerçekleşebileceğini savunan bu anlayış, özgürleşme ile sosyal adaleti ilişkilendirir.

Şiddet Üzerine*

Frantz Fanon

Sömürge halkı hapsedilmiş bir insandır; apartheid sömürge dünyasının bölümlere ayrılmasının yalnızca bir biçimidir. Sömürge halkının öğrendiği ilk şey, kendi yerini bilmesi ve sınırları aşmamasıdır.

Bu nedenle sömürge halkının hayalleri her zaman kaslarla ilgilidir: eylem hayalleri, saldırgan hayaller. Rüyamda sıçradığımı, yüzdüğümü, koştuğumu, nrınandıgıınt gördüm. Kahkaha attığımı, bir sıçrayışta bir nehri geçtigimi, peşimdeki araba konvoyunun beni asla yakalayamadığını gördüm. Sömürgeleştirme döneminde sömürge halkı akşam dokuzdan sabah altıya kadar özgür olmaktan asla vazgeçmez. [...]

Sömürge halkı sömürge düzeni karşısında sürekli gerilim içindedir. Sömürgecinin dünyası düşman bir dünyadır; dışlayan ama aynı zamanda da imrenme yaratan bir dünya. Sömürge halkının sömürgecinin yerini alma hayalinden hiç vazgeçmediğini belirtmiştik. Sömürgeci olma değil, onun yerine geçme arzusu. Sömürge yığınları buldozer gibi ezip geçen bu düşman, baskıcı ve saldırgan dünya, yalnızca olabildiğince çabuk kaçmak istedikleri bir cehennemi değil, korkunç bekçi köpekleriyle korunan çok yakındaki bir cenneti de temsil eder.

Sömürge halkı her zaman tetiktedir: Sömürge dünyasının birçok simgesinden dolayı kafası karıştığından sınırı geçip geçmediğinden hiçbir zaman emin olamaz. Sömürgecinin yönettiği dünya karşısında sömürge halkı suçsuzluğu kanıtlanana kadar her zaman suçludur. Ama bu suçluluk sömürge halkının kabul ettiği bir suçluluk değildir, daha çok bir tür lanet olarak, Demokles'in kılıcı olarak görülür. Ama sömürge halkı ruhunun derinliklerinde hiçbir otoriteyi kabul

* Franz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, 2007, s. 57-58 ve s. 243-244.

etmez. Üstünde egemenlik kurulmuştur ama ehlileşmemiştir. Aşağılanır ama aşağılandığına asla inanmaz. Sömürgecinin üzerine atlamak için dikkatinin dağılmasını sabırla bekler. Yerlinin kasları sürekli gergindir, beklemededir. Kaygılı ya da dehşete düşmüş olduğu hiç söylenemez. Aslında av rolünden çıkıp avcı olmaya her an hazırdır. Sömürge halkı ezilen biridir ama ezen olma hayalini sürekli kurar. [...]

Ama savaş devam ediyor. Sömürge saldırısının halkımızda açtığı sayısız ve bazen onulmaz yaraları daha yıllarca sarıyor olacağız.

Bugün insanlığın haklı kurtuluş mücadelesine karşı savaşan emperyalizm, oraya buraya çürüme tohumlan ekiyor; bunları acımasızca topraklarımızdan ve zihinlerimizden söküp atmalıyız. [...]

***

Ötekinin sistematik inkârı ve ötekini her tür insani özellikten yoksun bırakmaya yönelik delice kararlılık nedeniyle sömürgecilik sömürge insanını kendisine sürekli "Aslında ben kimim?" sorusunu sormaya zorlar.

Sömürge insanıyla sömürgeci arasındaki bu şiddetle çarpışmanın yarattığı savunma durumu, sömürge insanının kişiliğini ortaya koyan bir yapı oluşturur. Bu 'duyarlılığı' anlamak için sömürge rejiminde geçirilen bir gün, sömürge insanında açılan yaraların büyüklüğünü ve derinliğini incelemeye ve değerlendirmeye yeter. Bir sömürge insanının yalnızca tahakküm edilen bir insan olmadığını da hatırlamak gerekir.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Bernasconi, Robert, *How to Read Sartre*, W. W. Norton & Company, London ve New York 2007.

Bernasconi, Robert, *Irk kavramını Kim İcat Etti*, Metis, İstanbul 2000.

Sartre, Jean Paul, *Bulantı*, Çev. Erdoğan Alkan, Roman Yayınları, İstanbul 1995.

Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2010.

Sartre, Jean Paul, *Ego'nun Aşkınlık*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Hil Yayınları, İstanbul 2016.

Sartre, Jean Paul, *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslak*, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2018.

Sartre, Jean Paul, *Tarihin Sorumluluğunu Almak: Sartre'nin Geç Dönem Düşüncesi Üzerine*, haz. Zeynep Direk ve Gaye Çankaya, Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique*, Editions Gallimard, Paris 1960.

Sartre, Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, Editions Gallimard, Paris 1983.

5
Emmanuel Levinas

1. Giriş

Levinas, Batı felsefesi hakkında bazı saptamalarda bulunur. Ona göre Batı felsefesi geleneğinde düşünme, genellikle bir kendiyle özdeşleşme sürecinden ibaret olmuştur. Felsefi düşünce, Aynı'nın Başka'ya gidip ondan kendisine geri döndüğü bir harekete benzer. Bu hareket içinde düşünce, Başka'yla karşılaşmasının şokunu kavramlar, ilkeler, temsiller aracılığıyla azaltıp onu kendisine indirger veya benzetir. Peki tam ne anlıyor Levinas 'Batı felsefesi' dediğinde? 'Batı felsefesi' derken, Eski Yunan'da başladığı kabul edilen felsefe külliyatını kastediyor. Bunun karşısına Yahudi geleneğini çıkarıyor. Aslında bu bakış açısı, Batı felsefesinin kaynakları içine, sadece Eski Yunan felsefesini değil, onu devralan ve yaşatan tek tanrılı felsefeleri de –Yahudi felsefesi, Hristiyan felsefesi, İslam felsefesi gibi– dâhil eden bir anlayışla tezat oluşturur. Levinas, 'Batı kültürü'nü Yunan felsefesi ve Yahudi geleneğinin birlikteliğine bağlıyor. Ancak felsefesinde Yahudi geleneğinden gelen fikirleri felsefeye soktuğu, onları kavramsallaştırarak felsefeye bir müdahalede bulunduğu öne sürülebilir.

Batı felsefesinin aslında bir kendiyle özdeşleşme hareketi içerisinde düşündüğünü söylemek, onun Başka'da zaten kendisinin ona koyduğunu bulduğunu, Aynı'nın Başka'yla yalnızca kendi terimleri aracılığıyla karşılaştığını, bu terimleri radikal bir biçimde sorgulamaya açmadığını ileri sürmektir. Fakat felsefe, bu hareket yerine farklı bir harekete

girmek suretiyle yapılamaz mı? Levinas, bu soruya olumlu yanıt verir. Felsefe, Başka'ya konuksever bir düşünce de olabilir. Başka'ya konuksever olan felsefe, dünyanın anlamını Başkasıyla karşılaşma olayından, Başkasının kendini ifade etmesinden itibaren düşünmeye açıktır.

▶ Genel olarak diyaloğun ortak bir dil ve kavramlar sistemine sahip olmaya dayandığı söylenir. Fakat bu kısmen doğrudur. Diyalog, ben'in başkaya dil yoluyla açılma çabasıdır. Burada önceden var olan bir duygu ve düşünce ortaklığı bulunmak zorunda değildir. Diyalog yoluyla insanlar birbirini duyguda ve düşüncede anlamayı başarabilirler. Bunun için önce bizde zaten bulunan anlamlandırma biçimlerini başkasının eleştirmesine ve sorgulamasına açık olmak gerekir. Diyalog, sadece cehaletimizin değil, keyfiliğimizin ve haysiyetsizliğimizin, iktidarımızın da ortaya çıkmasını göze alıyorsak gerçek bir diyalog olur. Bu anlamda diyalog, ortak bir dil ve kavramlar sistemi olduğu varsayımının sorgulanmasıdır.

Levinas, 1950'li yılların sonundan itibaren sonsuz fikriyle ilişkili bir felsefe yapmaya çalışır. Felsefe, vahye dayalı düşünceyle karşılaştığından beri evreni yaratılmış olarak düşünmeye itilmiştir. Modern felsefe, sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, bunların arasında ayrılık olup olmadığı sorularını varlığı tartışması bağlamında yanıtlamaya çalışır. Levinas, Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'ının Üçüncüsü'ndeki sonsuz sonlu ilişkisine odaklanır. Sonsuzun sonluda onu aşarak, sonluya indirgenemeyerek bulunmasını, varlık bilimi açısından değil, etik anlamıyla yeniden düşünmeye girişir. 1980'li yıllarda kaleme aldığı "Tanrı ve Felsefe" adlı yazısında, Tanrı'nın felsefedeki yerini de 'etik'te bulur. Levinas'a göre Başka'ya karşı konuksever düşünce, 'etik'in ontolojiyi önceleyiği bir felsefedir.

2. *Levinas'ın Hayatı ve Eserleri*

Emmanuel Levinas (1906-1995), Litvanya'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğdu, çocukluğunda geleneksel sinagog eğitimi gördü. Ailesi, 1917 Devrimi'nden sonra Fransa'ya göç etti. 1924 yılında Strasbourg Üniversitesi'nde felsefe okumaya başlayan Levinas, 1927'de, fenomenolojinin Fransa'da henüz bilinmediği bir dönemde, Husserl'in fenomenolojisiyle tanıştı. 1928-29 yılları arasında Husserl'in fenomenolojisini öğrenmek için Freibourg Üniversitesi'ne gitti. Orada yalnızca Husserl ile değil, *Varlık ve Zaman*'ı yeni yayımlamış olan Heidegger'le de karşılaştı. Levinas, 1930'da Fransa'da *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* başlıklı ilk kitabını yayımladı. Fransız felsefesi, fenomenolojiyi bu eserle tanımıştır. Kısa bir süre sonra Levinas, açıklama ve yorumlama çabalarının ötesine giden iki kısa deneme yayımladı: *Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünümler* (1934) ve *Kaçış Üzerine* (1935). Bu denemeler, Hitler'in Almanya'da iktidara geldiği ve Avrupa'da antisemitizmin güçlendiği bir atmosferde kaleme alınmıştır. İlkinde Levinas, Avrupa kültüründe ırkçı faşizme neyin zemin hazırlamış olabileceğini sorgulamakta, ikincisinde 'aşkınlık' (*transcendance*) sorusunu genellikle ait olduğu mistisizm bağlamından koparak yeni bir tarzda ortaya koymakta ve tartışmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Levinas, askerî bir çalışma kampında (*Stalag*) esir olarak tutulmuştur. Karısı ve kızı, Fransa'da arkadaşı Maurice Blanchot'nun yardımları sayesinde savaş boyunca saklanmışlardır. Onlar dışındaki tüm ailesi, kamplarda öldürülen altı milyon Yahudi arasında bulunmaktadır. Levinas'ın felsefi düşüncesi, bir felaketin geleceği ön hissiyle başlar ve en önemli ürünlerini Avrupa'nın bağrında bir soykırımın olabilmesinin yol açtığı felsefi sorgulama içinde verir. *Zaman ve Başka* (1947), *Bütünlük ve*

Sonsuz (1961) ve *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* (1974), Levinas felsefesinin en önemli mihenk taşlarıdır.

Levinas, doktorasını aldıktan sonra Paris'te özel bir lisede öğretmen ve yönetici olarak çalışmıştır. 1961 yılında Poitier Üniversitesi'nde, 1971'den itibaren de Paris Üniversitesi'nde (Nanterre ve Sorbonne) öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Üniversiteye girmesini Paul Ricoeur sağlamıştır. Levinas, akademide felsefe öğretmenin yanı sıra sinagogda Talmud yorumları da yapmıştır; felsefe dışı yazıları, Talmud geleneğine duyduğu ilgiyi yoğun bir biçimde yansıtır. Söyleşilerinde ona bu ilgiyi aşılayan kişinin savaş sonrasında birden karşısına çıkan Monsieur Chouchani adında bir kişi olduğundan bahseder. Levinas, 1979 yılında Paris I (Sorbonne) Üniversitesi'nden emekli olmuş, 1995 yılında ölmüştür.

3. Levinas Felsefesinin Güzergâhı

Levinas, 1930'lu yılların başında Husserl'in ve Heidegger'in felsefelerini yorumlayan eserler vermiştir. *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*'nda Husserl'in fenomenolojisini Heideggerci bir açıdan değerlendirir. Levinas'ı Heidegger'in yaklaşımında etkileyen şey, *Varlık ve Zaman*'ın yaptığı bilinç felsefesi eleştirisi, insanın varlığını, özne-nesne karşıtlığının ötesine geçen bir biçimde 'dünyada olma'yı temel alarak çözümlemesi, duygulanımı varoluşsal bir tarzda, bir varlık deneyimi olarak yeniden düşünme girişimidir. Levinas'a göre *Varlık ve Zaman*'ın en önemli tezi, varlığın *Dasein*'ın varlığı anlamasından bağımsız olmadığıdır. Levinas, 1930-1940 yılları arasında Heidegger'in düşüncesini tanıtan yazılar kaleme almıştır. Bunlar, *Husserl ve Heidegger ile Birlikte Varoluşu Keşfederken* adlı eserinde bulunur. 1935'te *Kaçış Üzerine*, Levinas'ın felsefi güzergâhını belirleyen soruyu ortaya koyar: Aşkınlık mümkün müdür? Bu soru şu özgül tarzda sorulur: Ben'in, varlık deneyiminin

ağırlığından, kendinden çıkarak kaçıp kurtulması mümkün müdür?

▶ Her felsefe, yaşadığı zamanın ve toplumun yapısından etkilenir, döneminin sorunlarını ele alır. Felsefenin ana işlevlerinden biri, çağın düşüncelerini ve olgularını eleştirilmesi ve sorgulanmasıdır. Levinas, bir Yahudi olduğu için Almanya'da yükselen antisemitizmin acılarını çekti. Aydınlanmanın, bilimin ve teknolojinin Avrupa'sında böyle bir ideolojinin güçlenmesine imkân veren zihinsel ve kültürel zemini sorgulayıp eleştirdi. Böylece başkalık, konukseverlik, aşkınlık gibi kavramlarla etik alana yöneldi. Düşüncesini çoğulculuğun felsefi temelleri üzerinde yoğunlaştırdı.

Levinas'ın düşüncesinin güzergâhı, ilk kez 1935'te karşımıza çıkan 'aşkınlık' sorusunun yeniden sorulması ve ona çeşitli yollardan yanıtlar aranması çerçevesi içine yerleştirilebilir. Levinas'ın Heidegger düşüncesine duyduğu hayranlık, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olduğunu Alexandre Koyré'den duymasından sonra, yerini bu düşüncenin ikliminden çıkma arayışına bırakacaktır. Bu arayış, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1947-48 yıllarında kaleme alınan *Zaman ve Başka* ve *Varoluştan Varolana* adlı kısa eserlerde belirgin bir biçimde kendisini gösterir. Bu eserlerde aşkınlık sorusu, bu kez 'dışkınlık' (*excendance*, dışarı doğru aşkınlık) terimi kullanılarak yeniden sorulur, Eros yoluyla veludiyet (babanın doğurganlığı), aşkınlığı vücuda getirip somutlaştıran tecrübe olarak okunur.

Bütünlük ve Sonsuz'da aşkınlığın biçimsel ifadesi sonsuz fikridir. Sonsuz fikri, fikri olduğu şey tarafından aşılır. Yani Aynı'ya sığmayan bir Başka'yı belirtir. Onda Batı metafiziğinin Başka'yı Aynı'ya indirgeyen düşünme modelinden farklı bir Başka ile ilişki modeli bulunur. Bu biçimsel ilişki, 'metafizik arzu'ya tekabül eder, metafizikçinin mutlak baş-

kayla kurduğu ilişkiyi tarif eder.[1] Levinas, Sonsuz fikrini Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'ının Üçüncü'sünde bulur. *Ideatum*'unun sürekli aştığı Sonsuz idesi,[2] başkasıyla yüz yüze ilişkide, yani etik ilişkide somutlaşır.

Bu eserde Levinas, özneliği içkinlikten aşkınlığa doğru bir hareket içerisinde ele alır. Ben'in içkinlikte toparlanmasını, çeşitli türde başkalıklarla ilişkilerden kendine dönmesi biçiminde, fenomenolojik bir biçimde derece derece betimler. Levinas'ın felsefesinde benlik veya kendilik (*ipséité*), öncelikle 'özdeşlik' (*identité*) anlamını taşımaz. Elbette ben, kendisini özdeşleşme suretiyle bir özdeşlik (aynılık) kurabilir veya kimliğe ait kılabilir, sabit tutabilir. Ne var ki herhangi bir özdeşleşme hareketine girebiliyor olmamız bile ben ile kendi arasında bir fark bulunduğunu ortaya koyar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da ben, kişisel olmayan bütünden ayrılır, kendisini toparlayıp özdeşleşir, kimliği bu özdeşleşmeler içerisinde kurulur. Fakat özdeşleşmeye izin vermeyen Başka ile ilişkinin somutlaşması, Başkasıyla etik ilişkidir. Bu ilişkide Başkasının yüzü tarafından sorgulanan ben, kendinden çıkar, bir daha geri dönmemecesine Başka'ya gider. Ne var ki Başkası karşısında kendini açıklayarak hesap verme sürecinde kendisini tekrar toparlayıp dile hâkim hâle gelebilecektir. Yüz yüze ilişkideki aşkınlık hareketi, radikal Başka'nın bütünlükte erimesiyle başarısızlığa uğrayabileceği için Levinas, eserin sonunda yine veludiyete dönecek ve bu kez veludiyete etik bir anlam katarak bu ilişkinin bütünlüğe direnen bir ilişki olduğunun altını çizecektir. Hegelci sonsuz, devletin bütünlüğünde somutlaşırken Levinasçı sonsuz, bütünlüğe direnen bir veludiyette somutlaşır.

Levinas, bulduğu çözümden tatmin olmamış olsa gerektir ki, 1974'te *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'de aşkınlık sorusunu yeniden ele alır. Bu kez veludiyet tecrübe-

[1] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, s. 42.
[2] Levinas, age., s. 41.

sinden tamamen vazgeçilmiştir. Bunun sebebi, bazı yorumculara göre çocuğumla ilişkinin Başkasıyla fazlaca özdeşlemeyi getiriyor olmasıdır. *Olmaktan Başka Türlü*'nün *Bütünlük ve Sonsuz*'dan pek çok önemli farkı vardır. Bunlardan en önemlisi, Levinas'ın dili, anlamı, ifadeyi, söyleyişi, duyarlığı, etik özneliği, etik ilişkinin yapısını yeniden düşünüyor olmasıdır. Bu kez aşkınlığın imkânı, 'yerine geçme' (*substitution*) olarak düşünülen etik ilişkide somutlaşır. Etik ilişkide özne, 'biri-diğeri-için'dir. Etik, Levinas'ın düşüncesinin başından beri belirleyici bir izlek olmadığı hâlde, güzergâhının sonunda Levinas, etiğin filozofu, etiğin anlamını yeniden düşünen bir filozof hâline gelmiştir. Dahası, Levinas'a göre 'Tanrı' fikrinin de anlamı Başkasıyla ilişkide bulunur. Böylece Levinas, Tanrı'yı felsefeye ontolojinin sorunlarıyla değil, etiğin muamması yoluyla sokar. Levinas'ta Başkasıyla ilişki, ben'in özdeşleşmekten kaynaklanan özdeşliğini veya kimliklendirmelerden doğan kimliğini kesintiye uğratan bir muamma oluşturur. Etik öznede kimlik aşınır, bozunur, geri plana düşer, önemsizleşir, parçalanır, fire verir. Başkasıyla ilişkinin muamması toplumsal, etnik, kültürel, millî kimliklerin ilişkisine indirgenemez. Başkasının yüzünde onun beni sorumluluğa çağırması, üçüncünün adalet ve eşitlik talebi ve Tanrı'nın O'luğu, iç içe geçmiştir. Yüzle ilişkinin muammasında ne etik siyasetten ne de Tanrı etikten ve siyasetten ayrılabilir. Levinas'a göre etik, siyaset ve Tanrı'nın anlamı, evrensel yasa ve kurallarla ilgili meselelere indirgenerek çözümlenemez; adalet, her türlü evrenselliğin tekillikle sınanmasını gerektirir.

3.1. Zaman ve Başka

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1947-48 yıllarında yayımlanan *Zaman ve Başka* ve *Varoluştan Varolana*, 1935'te *Kaçış Üzerine*'de ortaya koyulan 'aşkınlık' sorusuna Levinas'a özgü bir fenomenolojiyle yanıt arayan eserlerdir. *Kaçış*

Üzerine, varlığın dayanılmaz ağırlığı ve eziciliği deneyiminin betimlenmesiyle başlar. Bu deneyim içinde ben, varlıktan çıkış ihtiyacı hisseder. Levinas, hazzın bir kendine çıkış imkânı verip vermeyeceğini sorar. Haz yaşantısı kendine geri dönüşle sonuçlandığı için ben, hazda varlıktan çıkmanın imkânsızlığını deneyimler. Varlıktan kaçmanın veya çıkmanın imkânsızlığı, ben'in kendine çakılı olma deneyiminde somutlaşır. Benlik çoktan ben ile kendi arasındaki bir ikiliği barındırmaktadır; varlığın dayanılmaz ağırlığı altında ezilen ben, kendinden çıkmak ister fakat bir çıkış yolu bulamaz.

1947-48 yılları arasında Levinas, aşkınlık sorunsalını şöyle belirginleştirir: Varlıktan çıkmak, varlığın tümden kaybı veya ölmek değil, bir ayağını varlıkta tutarak Başka'ya doğru gitmek ve bir daha kendine geri dönmemektir. Bu dönemde Levinas, Batı felsefesinin 'Başka'ya karşı alerjik, tekçi bir düşünce olduğu saptamasını yapmıştır. O hâlde aşkınlığın imkânı her neyse, Batı felsefesini çoğulculuğa açan bir imkân olarak görülecektir. Hatta Levinas bu eserinde, varlığın Bir olduğunu öne süren Parmenides'le kopuşu gerçekleştirdiğini ilan eder. Levinas, Parmenides üzerine çok az şey söylediği için bu önermenin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bir yorum yapmak zordur. Ben'in kendinden çıkması ve Başka'ya gitmesi, ben'in kendisini kaybedip Başka'da eridiği mistik bir deneyimi tarif etmez; ben'in hem kendisi hem de Başkası olduğu bir durum, önce tekçiliği ortadan kaldıracak, sonra da bizi ikicilik yoluyla çoğulculuğa taşıyacaktır.

Levinas, *Zaman ve Başka*'da ben'in fenomenolojik kökenini anonim varoluşa (*il y a*) geri dönerek anlatır. Levinas şöyle yazar:

> Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra, geriye şu veya bu şey değil, Var (*il y a*) olgusu kalır. Her şeyin yokluğu bir mevcudiyet olarak, her şeyin batıp yok olduğu bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun bir doluluğu olarak veya sessizliğin mırıltısı olarak geri döner. Şeylerin

> ve varlıkların bu yıkımından sonra, geriye gayrişahsi var olmanın 'güçler alanı' kalır. Özne olmayan, isim olmayan bir şeydir bu. Artık hiçbir şey olmadığında, kendini dayatan var olma olgusudur bu. Anonimdir bu olgu; bu varoluşu üstlenecek ne bir kimse ne de bir şey vardır... Olumsuzlama ile bertaraf etsek de yine geri döner var olma, Saf var olmanın onulmazlığıdır burada söz konusu olan.[3]

Bir özneye ait olmayan, anlamlı bir dünya ortaya çıkarmayan süreçlerden (örneğin uykusuzluk tecrübesi) bir ben'in kendi varoluşunu üstlenerek ortaya çıkması olayına Levinas, 'hipostaz' adını verir. Hipostaz, uykudan uyanan birinin zemini hissederek ona değen taraflarını başım, gövdem olarak algılamasına benzer. Özne, anonim varoluştan çıktığı, o varoluşu üstlendiği, kendisini onun altında durur olarak bulduğu anda varlığa gelir.[4] Ancak hipostaz yoluyla meydana gelmiş bir ben'in varlığından, 'dünyada olma'nın terimleriyle söz edilebilir. Levinas, böyle bir ben'in ihtiyaçlarını karşılamak için verdiği mücadeleyi, maddeselliğini, özgürlüğünü, ölümle ilişkisini ele alarak bir özne tasviri yapar. Bu çözümleme, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı *Dasein* analitiğiyle bir tartışma niteliğindedir. Levinas, bu betimlemenin devamında ölümü radikal bir başkalıkla ilişki olarak ele alır. Ölüm, benim imkânım olmayan imkânlarla ilişki kurduğum bir zamanı açar veya mümkün kılar. Levinas, Eros yoluyla edinilen çocukla babalığın kurduğu ilişkiyi bu radikal başkalıkla ilişki yapısının somutlaşması olarak yorumlar. Ben bir anlamda oğlumumdur; o hem bir bendir hem de bir Başkası. Ben veludiyet yoluyla varlıktan veya kendimden çıkarak bir daha kendime geri dönmemek suretiyle kendimden başka olurum. 'Doğurganlık', bu metinde babanın doğurganlığı (*fécondité de la paternité*) kastedile-

[3] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, s. 25-26. Çeviri Özkan Gözel.
[4] Bkz. *De l'existence à l'existant*, s. 16; Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 76-91.

rek kullanılan bir kavramdır. Bu biyolojik soyun devamıyla ilgili bir fikir değildir. Edinilmiş bir evlatla, bir öğrenciyle ilişki de bu anlamda doğurganlığın koşulunu sağlayabilir. Babanın var olmadığı bir zamanda, çocuğun sahip olduğu imkânlarda sürmesi, Levinas'a göre ben'in kimliğine, bedenine çakılı olduğu varlıktan çıkmasıdır. Levinas'ın 'çocuk' kavramından 'oğul'u anlıyor olması, doğurganlık anlayışında ataerkil ön yargıların etkisi altında kaldığı için eleştirilmiştir. Levinas, böylece Batı metafiziğinin Başkayı Aynı'ya indirgeyen hareketinin dışında bir aşkınlık imkânı bularak Parmenidesçi tekçilikten çoğulculuğa açıldığını ilan eder. Bu, onun Heideggerci varlık düşüncesinin ikliminden çıkma girişiminin ilk adımıdır.

3.2. Bütünlük ve Sonsuz

Metafizik, felsefe tarihinde Aristoteles'in ilk felsefe adını verdiği, varlık olarak varlığı konu edinen kitaplar toplamına, Aristoteles'ten sonra verilmiş bir addır. 'Metafizik' adı, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserlerini oluşturan kitaplardan sonra gelen kitapları kastetmek için kullanılmıştır. Bu ad, bir dizi eserin bütün eserler içindeki yerini veya sırasını belirtir. Bu bakımdan 'metafizik' ile 'ontoloji', aynı anlamda kullanılan terimlerdir, zira ikisinin de ele aldığı sorun varlık olarak varlık sorunudur, varlığın felsefi temellendirilmesidir. Bununla birlikte zaman içinde 'metafizik' terimi, 'duyumsanır dünyayı aşan', 'duyularla bilinmeyen', 'bu dünyadan olmayan', 'fiziğin ötesi hakkında yapılan bir araştırma' anlamını kazanmıştır. Günümüzde de 'tanrı', 'ruh', 'evren' fikirleri, ampirik çalışmanın sınırları aşılarak spekülatif bir tarzda tartışıldığında buna 'metafizik' adı verilir. Levinas da *Bütünlük ve Sonsuz*'da 'metafizik' terimini kullanır. Ama kastettiği şey, 'ontoloji' değildir. Ne fark vardır metafizik ile ontoloji arasında?

Savaş sonrasında bir gün aniden karşısına çıkan Talmud yorumcusu Monsieur Choucahi ile sohbetleri, Levinas'ın çocukluğunda aldığı sinagog eğitiminden beri ilgilenmemiş olduğu Yahudi Talmud geleneğiyle taptaze bir ilişki kurmasına yol açmıştır. 1950'li yıllarda yazdıkları, Levinas'ın Batı felsefesini, Eski Yunan geleneği ile Yahudi-Hıristiyan geleneğinin birbiriyle karşılaşmasının tarihi oluşarak düşündüğünü gösterir. O hâlde Batı kültürünün iki heterojen kaynağı vardır: Eski Yunan'daki sonlu evren anlayışı ve Vahiy'le gelen sonsuz fikri. Batı kültürü içinde Eski Yunan felsefesinin sonsuz karşısında geçirdiği şaşkınlık ve onunla bağdaşabilmek için doğurduğu çeşitli spekülatif düşünsel süreçler mevcuttur. Yalnızca Ortaçağ filozofları değil, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi modern felsefenin rasyonalist kolu da hem uzamlı varlıkta hem de ruhta sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi kurmanın bir yolunu ararlar. Akıl sahibi, kendi kendine yeterli, özerk bir varlık olarak insan ile Tanrı'nın yarattığı bir varlık olan ve yasasını ondan alan yaderk bir varlık olarak insan, nasıl aynı kültürde birlikte var olabilirler? Spekülatif metafiziği yerinden eden ve felsefeyi dışarıdan değil, aklın kendi içinden bir eleştiri hâline getiren 18. yüzyılın büyük düşünürü Kant, bir sonluluk düşünürüydü. Sonsuz, onun düşüncesinde başlıca iki yerde ortaya çıkar: zaman ve mekân. Görünün bu *a priori* formları, sonsuzu ima ederler; biz bir şeyi bir mekânda veya bir zamanda temsil ederken mekânın, zamanın kendisini de sonsuz olarak temsil ederiz. Sonsuz, aynı zamanda da aklın bir *idea*sıdır. Sonsuz deneyimi kurucu bir rol oynamaz, o aklın bütünlüğüne yalnızca katkıda bulunur. Müdrikenin kategorilerini deneyden ve zamandan bağımsız olarak kullanarak koşulsuz koşulu arayan aklın bir ideasıdır. Sonlu olan sonsuzun ışığında kavranmadığı, ona gönderme yapmadığı için Kant'ın felsefesinde sonsuz'un merkezî değil, marjinal bir statüsü vardır. Sonsuz ne fenomenal dünyanın bilinç tarafından kuruluşunda ne de ödevlerimin kategorik buyruk sayesinde belirlendiği özgürlük alanında bir rol oynar.

Hegel'in Kant'a itirazı, sonlu sonsuz ilişkisinin bu şekilde koparılmasınadır.

Franz Roseinzsweig'in *Kefaret Yıldızı* adlı eseri, Levinas'ın dikkatini Alman idealizminde sonlu ile sonsuz ilişkisinin nasıl yeniden düşünüldüğüne, özellikle de Hegel'in bu ilişkiyi nasıl ele aldığına çekmiştir. Hegel, sonsuzu sonludan ayrı olarak ele almaz; sonlu, sonsuzun diyalektik hareketi içinden çıkar ve ona geri döner, sonsuzun hareketi tüm sonlu başkalıkları, farklılıkları bütünselleştirir. Hegel'e göre bütünlük, sonsuzdur ve varlıkta kendisini gerçekleştiren akıl da özgürlük ideasından başka bir şey değildir. 1957'de "Felsefe ve Sonsuz Fikri" adlı yazısında Levinas, Hegelci sonsuzun karşısına Descartes'ta bulduğu sonsuz fikrini çıkarır. Hegelci bütünselleştirici sonsuza, Descarteşçı sonsuz fikrinin bize sunduğu yapıyla direnilebileceği fikri, *Bütünlük ve Sonsuz*'un temel stratejisini oluşturur. Bu eserde amacı, bütünselleştirici bir sonsuzun karşısına, bütünselleştirmeye direnen bir Başkayla ilişki olarak sonsuzu çıkarmaktır. İşte metafizik dediği şey de budur.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas, Descartes'ın sonsuz fikrine ilişkin yapıyı yeni bir bağlama taşımak suretiyle hem Heidegger'le hem de Hegel'le hesaplaşır. Heidegger, sonlu sonsuz ilişkisi bakımından, Hegel'in değil Kant'ın bir takipçisi sayılabilir. O da Kant gibi bir sonluluk düşünürüdür. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*, kendisine en has olan ölüm imkânıyla ilişki kurmak suretiyle bireyleşir, ayrılır, özgürleşir ve tarihselleştirir. Sonluluk, tüm varolanla ilişkinin koşulu hâline gelir. Sonsuz fikri, bize Levinas'ın 'aşkınlık' dediği şeyin yapısını sunar. Aşkınlık, *Bütünlük ve Sonsuz*'da 'metafizik' olarak adlandırılmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*, ontoloji ile metafiziği birbirinden ayırt eder. Ontolojide varolanlarla ilişki, varlık anlayışı ile dolayımlanmaktadır. Varlığın anlaşılması, varolanla ilişkiyi önceler ve mümkün kılar. Varlığı anlama, anlaşılan varolanlar üstünde güç elde etmemizi de sağlar çünkü onların bize nasıl belireceklerini belirleyen şey, bizim onları anlayışımızdır. Ontoloji, bu

yüzden Aynı'nın özgürlüğünü pekiştirir, Başkayı ortadan kaldırır veya Aynı'ya indirger. Husserl, "Şeylerin kendisine gidelim." demişti, ama beliriş varlığın anlaşılmasıyla dolayımlanıyorsa hiçbir şey kendisinden itibaren, olduğu gibi belirmez; şey, bize bizim onu anladığımız gibi görünür. Bilinç neyle karşılaşırsa karşılaşsın, karşılaşmanın terimlerini kendisi koyuyorsa, olsa olsa kendisiyle karşılaşabilir.

Metafizik nedir? Ontoloji ile metafizik arasında bir fark var mıdır? Ontoloji, varlık olarak varlığı araştırır. Tarihsel olarak ele alındığında 'metafizik' de ontolojinin diğer bir adıdır. 18. yüzyılda Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde felsefenin varlığın temellerini duyusal deney yoluyla tecrübe edilemeyen, sadece akılla erişilebilen aşkın varlıkta aramasını 'metafizik' olarak nitelendirmiştir. Bu anlamda duyusal deneyin ötesinden söz eden 'metafizik', gayrimeşrudur ve Kant onu 'eleştirel felsefe'den ayırmaya çalışır. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz'da* yaptığı şey, Kant'ın gayrimeşru bir ontoloji yapma tarzı olarak gördüğü 'Tanrı'dan, 'ruh'tan, 'evrenin bütünü'nden söz eden metafiziği diriltmek değildir. O, *Bütünlük ve Sonsuz*'a 'metafizik arzu'dan söz ederek başlar. Metafizik, dünyada olmakla yetinmeyip başkaya doğru gitmeye çalışan arzudur. Metafizikçinin Başka'ya duyduğu arzu, bir ihtiyaç gibi tatmin olmaz, duyduğu açlıktan beslenir. Bundan şunu çıkarabiliriz: Levinas'a göre insan, yalnızca tatmin edilebilen ihtiyaçları olan bir varlık değildir. Onda, metafizik arzu da ortaya çıkabilir. İhtiyaç, bir eksikliktir ancak metafizik arzu, insandaki eksiklikten değil, ondaki bir şeyin sürekli aşırılığından, fazlalığından, taşmasından, kabına sığamayışından doğar. Levinas, bunun biçimini bize "Üçüncü Meditasyon"a başvurarak anlatır. Orada Descartes, ben'de bir sonsuz fikri olduğundan söz eder, ancak bu sonsuz fikrini benim gibi sonlu bir varlık yaratmış olamaz. Bu fikir, sonluluğun yadsınması yoluyla doğmuş da olamaz. Ben, kendi sonluluğumu ve mükemmel olmayışımı, bendeki sonsuz fikri sayesinde fark ederim. Peki bendeki bu fikir, fikri olduğu sonsuz varlığın özünü yaka-

layabilir mi? Descartes, bu soruya olumsuz bir yanıt verir: Ben, bu fikir yoluyla o varlığa ancak dokunabilirim; onun varlığından emin olduğum hâlde, onu yakalayıp ne olduğunu kavrayamam. İşte metafizik arzu ile yöneldiğim Başka da tıpkı Descartes'ın Tanrısı gibi ona yönelen fikri veya temsili aşar. Bu, onun sürekli bir biçimde ona yönelen ve onu anlamlandıran bilinci aşması, ondan taşmasıdır. Burada yeni bir 'özne' de ortaya çıkıyor, kendi kendisiyle çakışan ve bu sayede dünyaya hâkim olan bir özne değildir bu, taşıyamadığını taşıyan bir öznedir. İşte Levinas, bu özneyi ihtiyaca indirgenemeyen arzu olarak düşünüyor. Öncelikle bilen özne değiliz, arzu sayesinde Başka'dan öğrenebiliyoruz. Aslında ontolojimizi yenileme imkânı da verebilir bu.

Zihnin dışsallığa yönelişi, arzuyu gösterir; metafizik ya da aşkınlık, bu yönelişte bulunur. Ama Levinas'a göre bu dışsallık arzusu, nesnel bilgide değil, konuşmada (*discours*) bulunur.[5] Fakat zihnin temel uğraşı, hakikate ulaşmak değil midir? Hakikat ile adalet arasındaki ilişki nedir? Adalet, Levinas'a göre ilkin 'yasaların uygulanması', 'insanlar arasında eşitliğin tesis edilmesi', 'evrensel eşitlik ilkesi' değildir, adalet eşitlikten önce kökensel bir deneyime, yüzün konukseverce kabul edildiği bir konuşma deneyimine dayanır. Başkaya duyulan metafizik arzu, Levinas'a göre başkasıyla etik ilişkide somutlaşır. Başkasıyla etik ilişki, 'yüz yüze ilişki', bir konuşma ilişkisidir. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da başkasının yüzünün anlam ifade etmesi olayına 'yeninin gerçek deneyimi' adını verir. Anlamın (*signification*) ilksel olgusu, yüzde kendisini ifade olarak üretir.[6] Anlam, kökensel bir olay olarak, ilk kez yüz yüze ilişkide ortaya çıkar. Başkasının yüzünün anlam ifade etmesi Sonsuz'dur, çünkü yüzün konuşarak anlam ifade etmesi bendeki temsili, anlam vermeyi (*Sinngebung*), kurucu bilinci ve hatta vücuda gelmiş bilinci aşar. Levinas, işte tam bu ilişkide bilincin kendiliğin-

[5] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, s. 43.
[6] Levinas, age., s. 44.

deliğinin, ben'in özgürlüğünün sorgulanmasının imkânını bulur. Başkası beni sorgular ve keyfî özgürlüğümün hesabını vermemi talep eder. Bundan böyle ben, kendimi kendi özgürlüğüme bırakamam, başkası benim kavramlarımı sorguladıkça, ondan öğrenir ve kendime karşı eleştirel bir mesafe alırım. Bilgi, ancak aynı zamanda başkasından gelen eleştiriye açık olduğu sürece olgunun bilgisidir. Zihnin kendini sorgulaması ve eleştiri, onun kendi kökeninin ötesine, öncesine gitmesi, özgürlüğün yaratılmış olduğuna tanık olması demektir. Başkası tarafından sorgulanan özgürlük haklılığı kurmak, keyfîliğini ortadan kaldırmak için ontoloji yapar, bilgisini temellendirmeye çalışır. Etiğin ontolojiyi öncelemesi,[7] bu anlama gelir.

Hakikat, anlaşılırlıktan ayrılamaz çünkü hakikat yalnızca saptanan bir olgu değildir, anlaşılan şey, bilgisinin haklılığı, sebebi gösterilmiş bir şeydir. Anlaşılırlığı kurma kaygısı, nesneye belli bir saygı duyulduğunu gösterir. Böyle bir zihnin kendini sorgulamaya başlamış olması gerekir. Buna karşın, zihnin kendiliğindenliğinin sorgulanması, 'ahlaki olarak hesap vermemek', 'suçluluk' veya 'haysiyetsizlik' bilincinden doğuyorsa bunu fark ettiren eleştiri hakikati önceler. Bu haysiyetsizliği açığa vuran eleştiri, her şeyin bütünsellikte kapsanarak içerilmesini adaletin yeterli koşulu saymaz; evrensel kabullerin, bireyin haksızlığa uğramasına yol açabileceğini gösterir. Ahlaki özneliğimin bilincine olgusallığa tabi olmamla değil, sonsuza tabi olmamla, başkasının yüzünün anlam ifade edişiyle varırım. Bütünsellik fikri ile sonsuzluk fikri arasındaki fark, ilkinin kuramsal, ikincisinin ahlaki olmasıdır. Hakikati kuran şey, özgürlüğün kendi kendinden utanmasıdır. Başkasının kabulü, ahlaki bilincin başlangıcıdır, benim kendi özgürlüğümü sorguya çekmemi mümkün kılan şey de budur. Kendini sonsuzun mükemmelliğiyle ölçme, teorik bir ele alışa yol açmaz, utanca yol açar. Başkasının kendini muhatap olarak ortaya çıkardığı söylem

[7] Levinas, age., s.33.

ve arzuda, başkası üzerinde güç kullanamayacağım, öldüremeyeceğim olarak belirir. Onun karşısında ben, kendimi masum kendiliğindenlik olarak değil, mütecaviz ve katil olarak görürüm. Başkası olarak Başkası, başka bir Ben'e denk değildir. Bu denk olmayış, Başkasının bu yüksekliği, onun karşısında utanç duymama yeter. Başkası benim güçlerime karşı bir direniştir, güçlerimin naifliğini, özgürlüğümün keyfiliğini ve şiddetini fark etmemi sağlar. O hâlde anlaşılırlığın aranması, bilginin eleştirel özünün kendini göstermesi, başkasının yüzünün beni sorgulamasıyla başlar.

Levinas, 1935'te sorduğu temel bir soruya tüm kariyeri boyunca bir yanıt aramıştır. O soruya kariyerinin çeşitli uğraklarında farklı yanıtlar vermiştir. Beni, bir ayağımı varlıkta tutarak kendime geri dönmemecesine varlıktan çıkaran ilişki erotik ilişki midir, yoksa çocuğumla kurduğum ilişki mi? Veyahut tanımadığım bir yabancıyla kurduğum etik ilişki mi? Bu etik ilişki, hangi anlamda beni kendimden çıkartır? Bunun ne gibi felsefi sonuçları olabilir? Bu soruya *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türlü*, etik ilişkiye odaklanarak yanıt verirler. Levinas'ın düşüncesinin güzergâhını başından itibaren belirleyen sorunsalın etik olmadığını belirtmek gerekir. 'Etik', 'başkası' gibi terimler, bu düşünceye 1930'lu yıllardan itibaren hâkim değildir. Ancak *Bütünlük ve Sonsuz*'un sorusu, aşkınlık sorusu olduğu hâlde, odağı 'etik ilişki' adı verilen ilişkidir. Etik ilişki, 'yüz yüze' ilişkidir. Yüz, görülen bir biçim, kavranan bir nesne değildir. Yüz, bana bakar ve konuşur, bana bir görülme deneyimi yaşatır, konuşmasıyla dünyayı yeniden anlamlandırır. Dünyanın anlamının kökeni, yüz yüze ilişkidir. Bununla birlikte *Bütünlük ve Sonsuz*, yüz yüze karşılamada başkasının ihtiyaçlarıyla belirdiğini ve ona boş ellerle yaklaşılamayacağını ısrarla vurgular. Yüzün aşkınlığı, onun belirdiği dünyaya ait olmaması, onu aşması, yersiz yurtsuzluğu, yabancılığı, yoksulluğu, proleterliğidir. Başkasının yüzünün çıplaklığı, onun üşüyen vücuduna da yayılır. Kendisinden başka hiçbir şeyle ilişkili olmayan bir şekilde ortaya çıkan,

dünyayı kuran anlam ağının kendisine göre belirlenmediği varlık 'sefalettir' bu dünyada. Levinas der ki, bu sefalet, ben ve başkası arasındaki ilişkinin retorik dışı olmasını gerektirir. Başkasını tanımak, bir açlığı tanımak ve vermektir. Ama bu karşılaşma, öğrenme de olduğundan, sefalet içinde olan başkasında ustamı, benden yüksek olanı da bulurum.

Levinas, dinin de politikanın da özünü bu karşılamadan itibaren anlamayı öneriyor: Yüzle kurulan bu ilişki, mutlakla ateistçe kurulmuş bir ilişkidir. Yani mutlağı kutsaldan kaynaklanan şiddetten arınmış bir biçimde kabul etmektir. Levinas, kutsalın şiddetinin karşısına mutlağın azizliğini koyar. Dinlerin katılıma dayanan mitik, kutsal dünyasının karşısına azizliğinin mutlak ayrılığıyla çıkar. Levinas'a göre yalnızca bir ateist, mutlakla girdiği ilişkide onda erimez, onun aşkınlığına katılmaya, onunla birleşmeye çalışmaz. Pozitif dinler, kutsalı belirleyen katılım ilişkilerinden kurtulamamışlardır. Oysa sonsuzluk fikri, mitlerden kurtulmuş bir insanlığın şafağıdır. "Mitlerden arınmış inanç, tek tanrılı inanç, metafizik ateizmi varsayar."[8]

Mutlağı yabancı ve yoksul olarak düşünmek, Tanrı'yla ilişkinin insanların mitlerle dolu cehaletinde gerçekleşmediğini öne sürmektir. Sonsuzla ilişki, başkasının mutlak başkalığı karşısında büyülenerek ona saygı duymak değildir. İlahi olanla ilişki, toplumsal bir ilişkidir; sonsuzca aşkın, yabancının, dulun, yetimin bizi yüzündeki yoksullukla çağırmasıdır. Her türlü ilişkiden kopmuş (*kath'auto*) mutlak bir mevcudiyet, kendisini yüz yüze ilişkinin yakınlığında ifade eder. Metafizik ateizmin pozitif anlamı, metafizikle ilişkimizin teolojik değil, etik olduğudur. O hâlde metafizik, Tanrı'nın sıfatlarının bilinmesi anlamında bilgi değildir. Tanrı, nihai ve en yüksek mevcudiyetine insanlara adil davranılmasının bir karşılığı olarak erişir. Tanrı'ya yönelmiş bir bakışın ona ulaşması imkânsızdır. Bunun sebebi, aklımızın sınırlı olması değildir. Tanrı'nın görünmezliği, onun hayal

[8] Levinas, age., s. 75.

bile edilmezliği anlamına gelmez; ona adalette ulaşılabileceği anlamını taşır. Aşkın olanı başkasında kabul etmek, ona başkasına gösterilen misafirperverlikte misafirperver olmak, nesnesini sarıp sarmalayan, içine alan kavrayıştan daha ileri gider, yani daha misafirperverdir. O hâlde metafizik, toplumsal ilişki, insanlarla ilişki alanına aittir. Nasıl Kant'ta duyumsanır olandan muaf tutulduğunda kavramlar boş kalır, insanlar arasındaki ilişkiler olmasa Tanrı'ya dair teolojik kategoriler de boştur. Metafiziğin yeri, etik ilişkilerdir. Metafiziği, şeylere ve katılmaya mahkûm bir hayalgücünün kavramlarımıza yaptığı katkılardan temizlemek gerekir. Böylece önümüzde ahlaki ilişkilerden yola çıkan yeni ve başka bir 'tinsellik' açılacaktır.

Bizi ontolojiden çıkaran ve etiğe götüren aşkınlık izleğinin, baştan itibaren politik bir izlek olduğunu da söyleyebiliriz: Levinas, toplumsallığı kuran ilksel ilişkinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Toplumu birbirinden bağımsız bireylerin bir sözleşme yaparak oluşturdukları bir bütün olarak düşünen liberal anlayışı reddeder. Toplumun özünde veya kökeninde başkasıyla ilişki vardır. Bununla beraber Levinas, ben ile başkası arasındaki yüz yüze ilişkiyi etik ile politikanın kesiştiği ilişki olarak yorumlar. "Üçüncü, başkasının gözlerinde bakar."[9] Bunun anlamı, başkasının çağrısına onun ihtiyaçlarını karşılayarak yanıt verdiğimde, ona tanıdığım ayrıcalığın başkaları tarafından haklı bir biçimde sorgulanabilecek oluşudur. Başkası, dünyada ihtiyaçları olan tek varlık değildir. Dünyada yalnızca ikimiz var değiliz. Başkasına karşı sonsuz sorumluluğum, üçüncü tarafından sorgulanır; üçüncü, beni eşitliği sağlamak için çalışmaya, siyaset yapmaya sevk eder. Üçüncü, başkasına yardım etmeye çalışmaktadır, beni de bu yolla kendisine katılmaya çağırır. Bu kesişime odaklandığımızda Levinas'ın felsefesinde, yeni bir politika fenomenolojisinin nüvesini görebiliriz. Zira toplumsalın temeli hakkında bir iddiada bulunulmaktadır. *Bü-*

[9] Levinas, age., s. 234.

tünlük ve Sonsuz'un Batı felsefesinde ontolojinin politikayla ilişkisi hakkında tarihsel bazı saptamalar yaptığını hatırlayalım. *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde Levinas, ontolojinin aslında ben'in özgürlüğüne dayanan, bütünselleştirici bir tahakküm ve şiddet politikası olduğu saptamasını yapmıştı. Ama *Bütünlük ve Sonsuz*'un siyaseti reddettiği, onun yerine etiği koyduğunu da söyleyemeyiz. Zira Levinas'ta yüz yüze ilişki, üçüncü ile de ilişkidir. Üçüncü, yüz yüze ilişkiye sonradan girmez, kökenseldir. Bu kökensellikte etik bir politikanın imkânını veren şey bulunur.

3.3. Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde

Levinas'ın, *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir yüz etiği ortaya koyduğu öne sürülmüştür. Bunu doğrulayabilmek için Levinas'ın 'yüz'ü nasıl düşündüğünü iyi saptamamız gerekir. Dahası, bu eserde klasik felsefede bulabileceğimiz türde bir etik bulunup bulunmadığı da sorulabilir. Levinas'ın amacının özneyi etik özne olarak yeniden düşünmek olduğunu öne süren yorumcular da vardır. Fakat bu eser, bize etik öznenin nasıl olabileceğini anlatmayı hedefliyorsa neden "Yüzün Ötesinde" başlığını taşıyan bir bölümle ve nihayet *Zaman ve Başka*'dakine benzer bir veludiyet tartışmasıyla sonlanmaktadır? Neden Levinas, bu eserden sonra *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* gibi ikinci bir başyapıt yazma gereksinimi duymuştur? Neden 'aşkınlığın imkânı' sorunsalı, veludiyet tartışması bu kez tamamen iptal edilerek 'etik ilişki'de somutlaşır bir biçimde yeniden ele alınmıştır? *Olmaktan Başka Türlü*'nün Levinas külliyatına yaptığı temel katkı, etik öznenin etik ilişkide hem kendisi hem de başka olmak anlamında aşkınlık hareketine girmenin de ötesine geçerek 'olmaktan başka türlü' olduğunu savlamasıdır.

Bütünlük ve Sonsuz ile *Olmaktan Başka Türlü* arasında başkasıyla ilişki, sorumluluk anlayışı açısından nasıl benzerlikler ve farklılıklar vardır? İki eser arasındaki en önemli ben-

zerlik, Levinas'ın etiğin temelinin özgürlük olduğu kabulünü reddetmesidir. Kant'a göre özgürlüğümün tek kanıtı, sadece ahlak yasasına saygı duyduğum için eyleyebiliyor olmamdır. Ahlak yasasının özü, özgürlüktür. Levinas'a göre ise etik, ben'in özgürlüğünün bir kanıtı olamaz. Özgürlük bencilliği aştığı, evrenselde temellendiği zaman dahi başkası üzerinde bir hâkimiyet kuruyor olabilir. Her yasa, kendi Stalinizmi tarafından tehdit edilir. Memurun görmediği gözyaşları vardır. Kant'ın etiğin öznesine yaklaşımı ile Levinas'ın yaklaşımı arasındaki başlıca farklardan biri budur. *Bütünlük ve Sonsuz*'da etik ilişki, özgürlüğün sorgulanmasına ve haklılaştırılması gereğinin görülmesine yol açar. Bununla beraber, özgürlüğünü haklılaştırmak için kendisini açıklayan, meramını anlatan özne, dilde kendisini toparlayacak ve varolanlar üzerindeki hâkimiyetini yeniden tesis edebilecektir. Bu durum, Levinas'ı etik özneyi radikal bir biçimde yeniden düşünmeye zorlar. *Olmaktan Başka Türlü*'de etik özne, etik ilişkiye özgür girmez, zaten çoktan başkasının 'rehinesi' olmuştur. Rasyonel seçimler yapan bir özne değildir bu, başkasına takıntılıdır. Yani başkasıyla ilgilenmemek, onu düşünmemek bu öznenin elinde değildir. Elinden geleni fazlasıyla yaptığı hâlde, hiçbir suçu olmadığı hâlde suçlanmakta, tekrar tekrar kendisine geri fırlatılmaktadır. Etik özne zulüm gören, mazlum bir özne olarak tarif edilir. Etik ilişkide mesele, artık sadece başkasının ihtiyaçlarını karşılamak, onu doyurmak, giydirmek değildir, onun yerine geçmek, onunla özdeşleşecek, töz değiştirecek kadar onun durumunun içerdiği sıkıntıyı yaşamak ve gördüğü şiddetin nesnesi hâline gelmektir. Duyarlık, öncelikle bir bilme yetisi değil, hassasiyet, duyarlıktır:

> [H]assas olmada çoktan fark edilen ve yakınlığın sorumluluğunda, onun rahatsızlığında ve uykusuzluğunda kendini gösterecek olan duyarlığın hâkim anlamı, bilişsel işlevinin motivasyonunu içerir.[10]

[10] Levinas, *Autrement qu'être*, s. 104.

Etik ilişkide etik özne, 'biri-diğeri-için'dir. Bu öznenin sorumluluğunun bir sınırı yoktur; sorumluluklarını yerine getirdikçe yerine yenileri, daha da ağırları gelir. Sorumluluklarını yerine getirdikçe bir vicdan rahatlığına da ulaşamaz. "Ben elimden geleni yaptım, bu sorumluluğu biraz da başkaları paylaşsın." diyemez, daha fazla sorumluluktan kaçmak için hiçbir mazeret göstermeye hakkı yoktur. Dünyanın tüm yükünü omuzlarında tek başına taşıyan bu özne, Levinas'a göre sorumlulukta biricikleşir. Seçilmişliği, onun sonsuz sorumluluğunda yerine kimsenin geçemez olmasından başka bir şey değildir. *Olmaktan Başka Türlü*, anneliği bu sorumluluğun somutlaştığı bir figür olarak ele alır. Levinas, annelikte ne görüyor? Annelik, ona göre kendi varlığıyla ve özgürlüğüyle ilgilenmenin ötesine geçmek, zulüm gördüğü başkasından kaçmak yerine ondan sorumlu olmaya devam etmektir. Buradaki anne huysuz, kaprisli, belki de hasta bir çocuğun, çok zor koşullarda ona bakmak için uğraşan yapayalnız annesi gibidir. Neden Levinas etik özneliği böyle tarif ediyor? Bunun sebebi, toplumsal barışın imkânını bu öznelikte buluyor olmasıdır. Şöyle yazar:

> Kendi'nin bircikliği, başkasının hatasını taşıma olgusunda yatar tam da. Başkasına karşı sorumlulukta öznelik, bir aküzatifin şu sınırsız edilginliğinden başka bir şey değildir... Kendi'nin edilginliğine ancak eza olarak, ama aynı zamanda kefarete dönüşen bir eza olarak indirgenebilir olan bir suçlamadır burada söz konusu olan. Eza olmaksızın Ben, başını kaldırır ve Kendi'yi kaplar.[11]

Burada sorumlu kişi, yetişkin evladının hayatta kendi iradesiyle yaptığı hatalı seçimlerden dolayı veya kendisine zalimce davransa bile kendisini suçlayan bir anneyi andırır, ki zaten toplum da evladının yaptığı her hezimet için onu

[11] Levinas, age., s. 177 (Çeviri Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 351.)

suçlar. Levinas, annenin ezilmesi gerektiğini söylemiyor elbette. Burada anne, sadece etik özne örneğidir. Levinas, toplumsal barışın gelebilmesi için zalimin özrünü ve kendini açıklamasını yeterli görmüyor; zulüm devam ettiği, şiddet bilfiil sürdüğü için mazlumun da şiddete başvurması bir çare değildir, barışın mümkün olabilmesi için onun kendisini zalimden de sorumlu olarak görmesi gerekir. Levinas, zulüm görene etik öznelikte bir ayrıcalık tanır. Sadece o, yerine geçmenin (*substitution*) ne olduğunu bilir, başkaca herkes, yerine geçme hakkında kulaktan duyma fikirlerle yetinecektir.

Olmaktan Başka Türlü, etik anlam ifade etmeyi 'yerine geçme' olarak düşünüyor. Çıkar gözetmezlikte bir cesaret gösterisi, bir kahramanlık yoktur, her türlü edilginlikten de daha edilgin bir edilginlik, bir duyarlık, bir takıntılılık vardır. Levinas'ın sözünü ettiği etik, iradeye veya isteme değil, insanın ötekine kendi derisinin altındaymış gibi yakın olmasına dayanır.

▶ Sevgi, benin varlığının ötesine geçmesi olarak yorumlanabilir mi? Sevgi, sevilene sahip olmak ya da sevilene ait olmak mıdır? Sevgi, sevenlerin birbirinde erimesi, bir elmanın iki yarısı gibi olması mıdır? Sevgi, sevileni aynılaştırmıyor, onda kaybolmuyorsa bir başka'yla ilişkidir elbette. Sevilenden ve sevilenle kurulan ilişkinin öznesi, Levinas'ın *Olmaktan Başka Türlü*'de tarif ettiği takıntılı özne gibi olmalı mıdır? Levinas için etiğin bu takıntılı öznesi mazlumdur. Gördüğü zulmün sorumluluğunu taşır. Bir başkasını sevmek, insanın kendisini sevgilisinden gördüğü eziyetten bile sorumlu tutması mıdır? Sevgiyi böyle tarif etmek, sevginin karşılıklı emek, paylaşma, dayanışma, özgürleşme ve birbirine saygı duyma olması fikriyle çelişiyor.

4. Sonuç

Batı felsefesi, Başka'yı Aynı'ya indirger: Başkalığı kavramlar, ilkeler, temsiller aracılığıyla Aynı'ya benzeterek onun başkalığını yok eder. Modern felsefenin sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi çeşitli şekillerde kuruşu, Aynı ile Başka ilişkisinin terimleriyle düşünülebilir. Örneğin Hegel için Aynı, sonsuzdur ve o sonluyu sonsuza indirger. Kant ise sonsuzu sonluya indirgemeye çalışır. Levinas, sonsuzu sonluya indirgenemeden onunla ilişki kurmanın yolunun anlama değil, arzu olduğunu söyler. Başka olarak başka, felsefeye varlık bilimi yoluyla değil, başkasıyla konuşma, onun özgürlüğümü sorgulaması anlamında etikle girer. Levinas, Tanrı'nın felsefedeki yerini de etikte bulur. Levinas'a göre felsefe, başkaya karşı konuksever düşünce olabilir. Bu, etiğin ontolojiyi önceleyiği felsefedir.

Levinas'a göre Avrupa'da ırkçılık dalgasının yayılmasının felsefi sebepleri de vardır. Avrupa kültürü, kendinden başka olanla karşılaştığında, bu karşılaşmanın terimlerini hep sadece kendisi belirlemek ister. Batı'da akıl tek olduğuna inanır ve başka bir akılla diyaloğa girmeye, ondan bir şey öğrenmeye yanaşmaz. Levinas, ben'in başkada eridiği klasik mistik 'aşkınlık' anlayışını reddederek aşkınlığı etik bağlamda yeniden düşünür. Burada etik'in anlamı, evrenselliği, kendi kavrayışını başkasına dayatmak değil, dünyayı başkasının diliyle yeniden anlamlandırmaya açık olmaktır.

Levinas, Husserl'in, varlıkların 'ne iseler o olarak' bilince verilebileceklerini ileri süren bilincin yönelimselliği kuramı ile Heidegger'in insanın varlığını, özne-nesne karşıtlığının ötesine geçen biçimde, 'dünyada olma'yı temel alarak çözümlemesinden etkilenir. Levinas, yaşadığı dönemde Avrupa kültürünün krizini Aynı ile Başka ilişkisine odaklanarak ele almıştır. Bu izleği, "Aşkınlık nasıl mümkündür?" sorusuyla ilişkilendirerek tartışır. Ona göre, bir babanın çocuğu yoluyla kendisinin olmayan imkânlarla dolu bir gelece-

ğe taşınması gibi, 'metafizik arzu' da mutlak Başka olanla ilişki kurar. Mutlak, Başka'nın başkalığı onun benim ona verdiğim anlamı sonsuzca aşmasında bulunur. Bu aşkınlık, başkasıyla etik ilişkide somutlaşır. Yüz yüze ilişkideki aşkınlık hareketi, radikal Başka'nın bütünlükte erimediği bir durumu somutlaştırır. Etik ilişkide somutlaşan sonsuz, bütünlüğe direnen aşkın bir varoluştur.

Kaçış Üzerine'de varlığın ezici deneyimi, 'aşkınlık' ihtiyacını doğurur. Bu ihtiyaç, 'varlıktan çıkma'nın, kaçmanın yollarını düşündürür. *Zaman ve Başka*'ya göre aşkınlık, ölmek değildir; ölmek, ben'in kaybı olurdu. Ölüm, çok ıstırap çekenler için bir kurtuluş olabilir ancak insan istediği zaman ölemeyebilir; ölemeyecek kadar edilginleşebilir, öldükten sonra da varlığın anonim fısıltısında mevcudiyet geri dönebilir. O hâlde aşkınlık, hâlâ varlıktayken başkaya doğru gitmek ve bir daha kendine geri dönmemektir. Bu durum gerçekleşebilirse eğer, önce felsefi tekçiliği ortadan kaldırır, sonra da felsefeyi ikicilik yoluyla çoğulculuğa ulaştırır.

Levinas, *Zaman ve Başka*'da bir ben'in kendi varoluşunu üstlenerek dünyada ortaya çıkmasına 'hipostaz' adını verir. Ancak hipostaz yoluyla bir 'ben'in, 'dünyada olma'nın mümkün olabileceğini öne sürerek Heidegger'in *Dasein* analitiğine bir eleştiri yöneltiyor. Aşkınlığın diğer bir yolu ise ben'in doğurganlık yoluyla varlıktan, kendinden çıkarak kendinden başka olmasıdır. Bu, Başka'yı Aynı'ya indirgemeden bir aşkınlık imkânı bulmak demektir.

Batı kültürünün iki heterojen kaynağı vardır: Eski Yunan'daki sonlu evren anlayışı ve vahiyle gelen sonsuz fikri. Modern Batı felsefesi hem uzamlı varlıkta hem de ruhta sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi kurmanın yolunu arar. Örneğin Descartes'ın başlıca kaygısı, düşünen sonlu varlıkta bulunan sonsuzluk fikrinin nereden geldiğidir. Hegel, Kant'ı sonlunun sonsuzla ilişkisini koparmakla suçlar. Hegel'e göre bütünlük, sonsuzdur ve varlıkta kendisini gerçekleştiren akıl da özgürlük ideasından başka bir şey

değildir. Levinas, Hegelci sonsuzun karşısına Descartes'ta bulduğu sonsuz fikrini çıkarır. Çünkü Hegelci sonsuzluk, bütünselleştiricidir. Levinas, bu anlayışın karşısına, bütünselleştirmeye direnen başkayla ilişki olarak sonsuzu çıkarır. Levinas'ın sonsuz fikri, bize 'aşkınlık' dediği şeyin yapısını sunar. Aşkınlık, *Bütünlük ve Sonsuz*'da 'metafizik' olarak adlandırılmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*, ontoloji ile metafiziği birbirinden ayırt eder. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da yaptığı şey, Kant'ın metafizik dediği şeyi diriltmek değildir. O, *Bütünlük ve Sonsuz*'da 'metafizik arzu'dan, dünyada olmakla yetinmeyip başkaya doğru gitmeye çalışmak olarak söz eder. Metafizik arzu, insandaki eksiklikten değil, ondaki bir şeyin sürekli aşırılığından, fazlalığından, taşmasından, kabına sığamayışından doğar. Metafizik arzu ile yöneldiğim başka, tıpkı Descartes'ın Tanrısı gibi ona yönelen fikri veya temsili aşar.

Levinas, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesi*'nde adlı yapıtında, aşkınlığı 'etik ilişki'de somutlaşır bir biçimde yeniden ele alır. Bu kez etik özne, etik ilişkide hem kendisi hem de başka olmanın da ötesine geçer; başka türlü olmak değildir artık mesele. Başkasıyla ilişkisinde 'olmaktan başka türlü' veya özünün ötesindedir. 'Çıkar-gözetmez' özne, yalnızca kendi varlığıyla ilgilenmenin ötesine geçmez, töz aşırı varlığıyla ilgilenmeyi de bırakır. *Olmaktan Başka Türlü*'de etik özne, etik ilişkiye özgürce girmez, kendisini başkasına maruz kalmış, çoktan başkasının 'rehinesi' olmuş bulur. Başkasıyla ilgilenmemek, onu düşünmemek bu öznenin elinde değildir. Elinden geleni fazlasıyla yaptığı ve hiçbir suçu olmadığı hâlde suçlanmakta, başkasına doğru gitmeye çalıştıkça tekrar tekrar gerisin geri kendisine fırlatılmaktadır. *Olmaktan Başka Türlü*, anneliği bu sorumluluğun somutlaştığı bir figür olarak ele alır.

İnsan İnsanın Yargıcı Olabilir mi?*

Fyodor Dostoyevski

Başkasına yargıçlık etmeye hakkın olmadığını asla unutma. Çünkü suçluyu yargılayan yargıç, kendisinin de karşısında duran kadar suçlu olduğunu, o adamın işlediği suçta belki herkesten çok sorumlu bulunduğunu bilmelidir. Saçma görünmekle beraber gerçektir bu. Çünkü ben doğru bir insan olmuş olsam, karşıma bir suçlu çıkmayacaktı belki. Yargıladığın suçlunun suçunu üzerine alabilirsen hemen al, ıstırabını kabullen, onu azarlamadan salıver gitsin. Hatta yargılamak yetkisini kanun yoluyla kazanmışsan bile elinden geldiği kadar böyle hareket etmeye çalış, çünkü mahkemeden çıkınca o kendi kendini yargıçlardan daha üstün bir titizlikle suçlayacaktır. İyiliğine kulak asmaz, sizinle alay ederse, buna da kızma; doğruyu anlamasının henüz vakti gelmemiş demektir, ama bir gün anlayacaktır nasılsa... Hiç anlamazsa, onun yerine başkası anlayacak, ıstırap duyacak, kendi kendini hem ayıplayıp hem suçlayacak, böylece hak yerini bulacaktır. En ufak bir kuşkuya düşmeden inan buna; ermişlerin umudu, inancı buna dayanır. Çalışmaktan bıkkınlık duyma. Gece uykuya dalmadan önce, "Gerekeni yapmadım." düşüncesi aklına gelirse hemen kalk ve yap. Çevrendeki insanlar kötü, duygusuz oldukları için seni dinlemek istemezlerse, ayaklarına kapan, af dile, çünkü kendini dinletememenin suçu aslında senindir. Kalbi haşin olanlarla konuşamazsan, asla umudunu kaybetmeden, sessizce, alçakgönüllülükle onlara hizmet et. Herkes seni bıraksa, zor kullanarak kovsa bile, yalnız kalınca yere kapan, toprağı öp, gözyaşlarınla ıslat. Yalnızlığını gören ve duyan olmasa bile gözyaşların meyvesini verecektir. Sonuna kadar inan; herkes doğru yoldan sapsa, doğru yolda kalan tek ba-

* Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Staretz Zosima'nın Konuşma ve Öğütlerinden.

şına sen olsan bile... Tek başına kaldığın zaman bile adaklarını yerine getir. Tanrı'ya övgülerini gönder. Bir de senin gibi birkaç kişinin daha bir araya geldiğini düşün: İşte size bir âlem, canlı bir sevgi dünyası... Duygulanarak kucaklaşır, Tanrı'ya övgülerinizi yollarsınız, çünkü sadece sizlerle bile O'nun gerçeği ışıklanmış demektir. Günah işler de bu yüzden ölesiye kederlenirsen, başkasının, günahsız birinin senin hesabına günahsız kaldığını düşünerek avun. İnsanların kötülüğü seni öç alacak kadar üzer, isyana kışkırtırsa, en çok bu duygudan sakın; suç işleyenin sorumlusu senmişsin gibi, kendi kendini cezalandır. Acı çekmekten kaçınma, yüreğin ferahlar, o zaman kötülük edenler için iyilik örneği olmak elindeyken bunu yapmamakla suçlu olduğunu anlarsın. İyi yol göstermekle belki bir suçun önünü alırdın. Ama bütün çabalarına rağmen insanlar iyilik ışığına ilgisiz kalarak selametlerine aldırmazlarsa, gene kararından cayma; gök ışığının gücünden kuşkun olmasın. O insanların şimdi değilse bile, ileride kurtulacağına emin ol. Onlar değilse, yerlerini alacak evlatları kurtulacaktır, zira sen ölsen bile geride bıraktığın ışık devam edecektir. Zaten kurtuluş, kurtarıcının ölümünden sonra gelir. İnsanlar, peygamberleri kabul etmez, onları öldürür, ama acı çekerek ölenleri severler, yok ettiklerini kutsallaştırırlar. Sen de toplum için çalışıyorsun, yaptıkların yarın içindir. Hiçbir zaman ödül arama. Bu dünyada en büyük ödülü almışsın zaten: Yalnız doğru insanlara nasip olan manevi sevinç... Ne büyüklerden ne güçlülerden kork; akıllı, hep mutlu ol. Ölçülü olmaya, haddini bilmeye dikkat et; bu konuda bilgi edin. Yalnız kalınca dua et. Yere kapanarak toprağı öpmekten zevk al. Durmadan, doymadan herkesi, her şeyi sev, bundan doğan coşkunluğu, heyecanı her zaman ara. Toprağı sevinç gözyaşlarıyla ıslat ve bu gözyaşını sev. Coşkunluğundan çekinme, ona değer ver, çünkü bu, Tanrı'nın seçkin kullarına bağışladığı bir nimettir.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

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

Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.

Levinas, Emmanuel, *Dört Talmud Okuması*, çev. Burak Şaman, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.

Bernasconi, Robert, *Levinas Okumaları*, haz. Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.

Levinas, Emmanuel, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Kuramı*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016.

Levinas, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, İstanbul 2011.

Gözel, Özkan, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Gözel, Özkan, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.

6
Hannah Arendt

1. Giriş

Hannah Arendt, 20. yüzyılın en önemli siyaset kuramcılarından ve siyaset felsefecilerinden birisidir. *Totalitarizmin Kaynakları*, *Devrim Üstüne*, *İnsanlık Durumu*, *Zihnin Yaşamı* gibi eserleri, siyasi hayatın olayları ve fenomenleri üzerine, onları açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik düşünümlerle doludur. Örneğin *Totalitarizmin Kaynakları* hem Nazizmle hem de Stalinizmle hesaplaşmayı hedefler, Arendt'e göre bunlar, 20. yüzyıl içerisinde insanlığa çifte dehşet yaşatan rejimlerdir. Arendt'in düşüncesi dünyaya yöneliktir, dünyada yaşanan deneyimlerden bağımsız bir biçimde soyut kavramsallaştırmalar ve tartışmalar yapmakla ilgilenmez. Çağın getirdiğine odaklanır; kamusal ve siyasi fenomenlerin siyasi ve tarihsel anlamını, önemini çözümleyerek ahlaki ve siyasi sorumluluğu yeniden tanımlamaya girişir.

2. Arendt'in Hayatı ve Eserleri

Hannah Arendt, 1906 yılında Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Hannover'da doğdu ve 1975 yılında New York'ta öldü. 1924 yılında Martin Heidegger'le çalışmak için Marburg Üniversitesi'ne gitti ve Heidegger'le kısa süren fakat onu hayatı boyunca etkileyecek bir aşk ilişkisi oldu. Marburg'da bir yıl kaldıktan sonra Edmund Husserl'le çalışmak için kısa bir süre Freiburg Üniversitesi'ne gitti.

1926'da Karl Jaspers'la çalışmak için Heidelberg Üniversite'sine geçti. *Aziz Augustin'de Aşk Kavramı* başlıklı doktora tezini, Jaspers'in yönetiminde 1929 yılında savunarak doktora derecesini aldı.

Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesinin ardından, Yahudilerin yaşam koşulları zorlaşmıştı. Yahudi akademisyenlerin üniversitede ders vermesi de engellenmekteydi. Arendt, bu süreçte Almanya'yı terk ederek Paris'e yerleşti ve Yahudi göçmenlere yardım eden örgütlerde çalışmaya başladı. İlk eşi Güntern Stern'den 1936 yılında ayrılıp 1940'ta evleneceği Alman şair ve felsefeci Heinrich Blücher'le birlikte yaşamaya başladı. Fransa'nın savaşa katılması ve yer yer Alman işgali altına girmesi ve Yahudilerin toplama kamplarına gönderilmesinden ötürü 1941'de eşi ve annesiyle birlikte Amerika'ya kaçmak zorunda kaldı. New York'ta *Partisan Review* adlı dergi etrafında bir araya gelen Alman Yahudi yazarlar ve entelektüeller arasında bulunmaktaydı. Savaş bittikten sonra, 1959 yılında Princeton Üniversitesi'nde ilk kadın profesör oldu. Berkeley Üniversitesi ve Chicago Üniversitesi'nde dersler verdi. Hayatını kaybettiği 1975 yılına dek *New School for Social Research*'de siyaset felsefesi profesörü olarak çalıştı.

1951 yılında, Nazi ve Stalinist rejimleri çözümlemek amacıyla *Totalitarizmin Kaynakları*'nı (*The Origins of Totalitarianism*) yazdı. Totaliterliğin mantığını kavrama girişimi içerisinde geçmişten ders çıkarmak, günümüz için de kuşkusuz faydalıdır. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın çağdaş totaliter rejimleri anlamak için de zihin açıcı, klasik bir eser olduğu genel olarak kabul edilmektedir. 1958 yılında yayımlanan *İnsanlık Durumu* (*The Human Condition*), Hannah Arendt'in Heidegger'le hesaplaştığı felsefi bakımdan önemli bir eserdir. Arendt, 1961 yılında *The New Yorker*'ın muhabiri olarak Kudüs'te Adolf Eichmann'ın mahkemesini takip eder. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Yahudi çevrelerinde çok tartışılmıştır. Aynı yıl,

1961'de yayımlanan *Devrim Üzerine*, Fransız Devrimi ile Amerikan Devrimi'ni karşılaştırır. Diğer eserleri arasında *Geçmiş ile Gelecek Arasında* (1961), *Karanlık Zamanlarda İnsanlar* (1968) *Cumhuriyetin Krizleri* (1972), *Zihnin Hayatı* (1971) ve *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (1982) sayılabilir.

3. Arendt Düşüncesinin Güzergâhı

Arendt'in siyaset felsefesinin, düşünürün ait olduğu fenomenoloji ve varoluşçuluk geleneğiyle ilişkisinden hem de bir Yahudi olarak yaşadığı İkinci Dünya Savaşı deneyiminden doğduğunu söyleyebiliriz. Kendisini bir filozof olarak değil, bir siyaset kuramcısı olarak tanımlamıştır. Fenomenoloji, ona deneyimin anlamı üzerine düşünmeyi öğretir. Arendt, bunu siyaset tarihinden ve felsefesinden öğrendikleriyle zenginleştirir. Arendt, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından totalitarizmle hesaplaşmak, totalitarizmin ne olduğunu, ona neyin yol açtığını söyleyebilmek ister. Geniş bir çerçeveden bakarsak totalitarizm kavramı otorite, otoriterlik, iktidar, siyaset, özgürlük, eşitlik, şiddet, devrim, demokrasi, kamusallık gibi kavramlar üzerine düşünmeyi, bunların bir tanımını yapmayı da gerektirir. Bu uğraş, Arendt'in düşüncesinin güzergâhı boyunca sürecektir.

Felsefi eseri *İnsanlık Durumu*, emek, imalat, eylem gibi kategorileri Antik Çağa ve özellikle de Aristoteles'e geri dönerek birbirinden ayırt eder ve siyaset yapma edimi ile kendini insan olarak gerçekleştirme ve özgür olma arasında bir ilişki kurar. Arendt, böylece hem modernliği hem de Marx'ın tarihsel materyalizmini eleştirir. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı bir bakıma tamamlar ve Arendt'in kimlik politikasına karşı duruşunun altını çizer. Kişisel ahlaki sorumluluktan ne anladığını, düşünmekle nasıl ilişkilendiğini görmek için Arendt'in

Kant üzerine çalışmasına odaklanmak gerekir. Kant'ın siyaset felsefesi ve yargı kavramı üzerine yaptığı çalışmalar, Arendt'in politika ile sorumluluk arasında kurduğu ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur.

3.1. Totalitarizm Nedir

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Nazizm ve Stalinizm gibi rejimlerin özgül taraflarını betimlemeyi hedefler. Totaliter rejimler ve liderlerin, sonuna kadar 'kitle desteğine dayandıklarını ve bu destekle hükmettikleri'nin altını çizer.

> Hitler'in iktidara gelişi, salt çoğunluk ilkesi bakımından meşrudur ve ne Hitler ne de Stalin kitlelerin güvenine sahip olmasalardı, geniş sayıdaki yığınların liderliğini sürdürebilir, içteki ve dıştaki birçok krizden sağ salim çıkabilir ve parti içi şiddetli mücadelelerin sayısız tehlikelerine göğüs gerebilirlerdi.[12]

Arendt, totaliter rejimlerin propaganda makinesi sayesinde toplumsal gerçekliğin yerine imgesel, kurgusal bir gerçeklik yarattıklarını öne sürer. Öte yandan çok ciddi bir toplumsal örgütleme yapılmaktadır:

> Totaliter hareketler, ne Kıta Avrupası ulus-devletlerindeki eski çıkar partileri gibi sınıfları ne de Anglo-Sakson ülkelerin partileri gibi kamusal konularla ilgili kanaat ve çıkar sahibi olan yurttaşları değil, kitleleri hedefleyerek örgütlerler.[13]

İnsanları rejimin taleplerine uygun davranmaya iten şey, kurgulanan gerçekliğe ikna olmalarından ziyade bu örgüt-

[12] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, Ankara 2014, s. 37.
[13] Arendt, age., s. 40.

lenmenin etkililiğidir. Söz konusu örgütlenme çöktüğü zaman, insanların başka bir düzene göre yaşamaya başlamakta zorlanmadıklarını görürüz.

Totaliter rejimlerin liderleri ve diktatörler, pek derin düşünmezler, yeni bir ideoloji yaratmazlar, zaten var olan ideolojiler içerisinden, kurguladıkları hayalî dünyayı destekleyebilecek ideolojiyi seçerler ve bu hayalî veya kurgusal dünya, duruma ve gereksinime göre tekrar tekrar inşa edilebilir. Arendt, totaliter rejim fenomenini otoriterlikten ve askerî diktatörlükten ayırt etmeye çalışır. Hem totaliter rejimlerde hem de otoriter rejimlerde ve askerî diktatörlüklerde lider ilkesinin bulunması, bunların arasındaki ayrımları karartmamalıdır. Otoriter bir rejim, yukarıdan atanan yöneticilerin gerçek otoriteye sahip oldukları ve sorumluluk taşıdıkları hiyerarşik bir sistem olabilir. Otoritenin ve gücün yasalara uygun bir biçimde kullanıldığı, iktidarını yasaya aykırı bir biçimde kullanarak istismar eden yetkililerden hesap sorulabildiği bu tip bir sistem, totaliter bir sistem değildir. Halk, şiddetle karşı karşıya olduğu için, otoriteye saygı duyduğu ve ikna olduğu için bir iktidarı destekleyebilir. Otoriteye dayalı iktidarı bu durumda 'şiddet' olarak tarif edemeyiz. Böyle bir otoriter sistemde kamusal iktidarını suistimal eden bir yetkili, medya tarafından ifşa edebilir, sistemin aksayan yanları, yanlış kararları eleştirilebilir, yani muhalefet tamamen yok edilmemiştir. Ancak otoriter bir sistemde yukarıdan atanan yöneticilerin liyakat sahibi olmadığı, bir zümrenin çıkarlarını destekleyen uygulamalar yapıp kamuya hesap vermedikleri bir politik örgütlenme de elbette mümkündür. Böyle bir sistem, ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin uçurumunun büyüdüğü, adaletsizlik ve hukuksuzluğun arttığı ölçüde, ayakta kalabilmek için silahlı güçlerin desteğine muhtaçtır. Böyle bir otoriter rejim, sürdürülebilir değildir, şiddet dozu arttıkça çöküşe doğru ilerler. Toplumu bir ordu gibi düşünüp örgütleyen askerî bir diktatörlüğü ele alalım; böyle bir rejimde insanlar, yukarıdan aşağı emir itaat zincirine göre

hareket ederler, her emir, gücünü bu hiyerarşik sistemden alır ve ona hesap vermekle yükümlüdür. Arendt, buna da *totaliter sistem* demez. Her hiyerarşik sistem, yönlenişi ne denli otoriter olursa olsun, içinde bir mevkiden alınan ve diğerine verilen emirler ne denli keyfî ve diktatörce olursa olsun, totaliter bir hareketin liderinin bütünsel gücünü sınırlandırır. Totaliter sistemde liderin iradesine bağlı yeni bir örgütlenme vardır; lider, hiyerarşik yapılarda kullanılan gücü sarsarak ve gerektiğinde devre dışı bırakarak doğrudan kendi gücünü kullanır. Liderin kabinesinde sınırlı sayıda parti üyesine yönetimsel sorumluluk verilmiştir, buna karşın etrafındaki sempatizanların sayısı çok yüksektir. Belki de bu yüzden Arendt, totaliter rejimi bir soğana benzetir.

Liderin konumuna ait özellikleri inceleyerek bir rejimin totaliter olup olmadığını söyleyebiliriz. Liderin yerine başkası geçemez; onun iradesi ve emirleri olmasa tüm hareket, varlık sebebini yitirecektir. Sınırlı sayıda yardımcısı sık sık değişebilir, gözden düşebilir, birbiriyle mücadele edebilir, birbirine karşı hınç ve öfke dolu olabilir, birbirinin altını oymaya çalışabilir; saray devrimlerinin yarattığı bu kaos içerisinde liderin konumu sabit kalır. Liderin en yakın çevresindeki kişiler, büyük hayaller kuramazlar, onlar da lider olmazsa her şeyin yıkılacağına ve tüm kazanımların kaybedileceğine inanırlar. Lider, parti başkanıdır ve hareketi diğer parti başkanlarından farklı bir biçimde temsil eder, kendisini emrindeki her memurun ve parti üyesinin her eyleminden, doğru veya yanlış sözünden kişisel olarak sorumlu kabul eder. Her memur, lider tarafından atanmıştır ve onun başka bir vücuda gelişi gibidir; her emir, her zaman mevcut olan bu kaynaktan sudur etmiş gibidir. Liderin atadığı görevlilerle bu özdeşleşimi, bir sorumluluk tekeli oluşturur. Bu tekel, totaliter lideri sıradan bir despottan veya diktatörden ayıran belirgin özelliklerden biridir. Bir diktatör ya da tiran, kendisine tabi olan görevlilerin yaptıkları ve söylediklerleriyle özdeşleşmeyecektir. Halkın gazabından kurtulmak

için hata yapan görevlileri günah keçisi olarak kullanabilir, onları feda edebilir. Her hâlükârda halkla ve kendi memurlarıyla arasındaki mesafeyi korur.[14] Bu yüzden Platon için de Aristoteles için de tiran, halkın içerisinde insan kılığına girmiş bir kurttur. Amacı şiddet kullanarak özgürlüğü ortadan kaldırmak ve politik hayatı ortadan kaldırarak tüm kenti bir doğanın bir bölgesiymiş gibi kendi tasarrufuna tabi kılmaktır.

Totaliter hareketin merkezi, onu harekete geçiren şey liderdir:

> Lider, kendi çevresinde onun 'manevi üstünlüğü'ne denk gelen akıl almaz bir gizem havası yayan dâhilî sırdaşlar camiasıyla seçkin oluşumdan ayrılır. Bu yakın sırdaşlar camiası içindeki konumu, onun üyeler arasında entrika yayma becerisine ve çalışanlarını devamlı değiştirme yeteneğine bağlıdır. Liderliğe yükselişini, demagojik ya da bürokratik örgütsel niteliklerinden ziyade parti-içi iktidar mücadelesinin üstesinden gelirken gösterdiği olağanüstü yeteneğine borçludur."[15]

Bir şiddet darbesiyle iktidara gelmez, iktidarı çeşitli manevralar ve rakiplerini tasfiye ederek zar zor kazanmasıyla diktatörlerden ayrılır. "Böyle bir kitle önderinin temel niteliği, onun sonu gelmez yanılmazlığıdır; kitle lideri asla hata yaptığını kabul etmez."[16] Böyle bir organizasyonel çerçevede hata, 'hıyanet', 'kandırılma' anlamına gelir. Totaliter liderler, en yakındakilerden eleştiri kabul edemeyeceği gibi, onun adına hareket edenler hata yaptığında sanki kendi hatalarını düzeltmek istiyormuşçasına harekete geçer. Lider tarafından verilen gücü bir sahtekâr, bir hain kullanmış, onu yanlış biri personifiye etmiştir, yani lider yetkilendirdiklerinde bilfiil vücuda geldiğini varsayar. Bu tarz bir toplumsal ör-

[14] Arendt, age., s.146
[15] Arendt, age., s.144.
[16] Arendt, age., s. 105.

gütlenmenin pratik bir sonucu vardır. Totaliter sistemdeki elitlerden veya memurlardan hiçbiri, karşılaştığı herhangi bir problemi kendi girişimiyle, eylemlerinin sorumluluğunu alarak ve gerekçelerini ortaya koyarak hareket ettiği bir durum olarak göremez hâle gelir. Açıklama yapma yetkisi sadece liderdedir; doğruyu yanlıştan ayırt eden odur, biz dışarıdan onun ne yaptığını bilemeyiz, neyi neden yaptığını sadece o bilmektedir. Lider haricindeki herkes, problem içeren bir durum karşısında, "Bana sorma lidere sor, sebepleri ben bilmem o bilir." diyebilir. Aslında totaliter olmayan terimlerle konuşulabilecek liderden başka kimse yoktur, çünkü sadece lider, totaliter hareketin merkezinde olduğu hâlde onu aşmaktadır. Bu yüzden bürokratik kurumlar, bağımsız karar alamazlar, ülkenin dış ilişkileri de kurumsal bir biçimde yürütülmez; tek muhatap lider olduğu için, tüm sorunlar onunla görüşülür ve bu çeşitli dengesizliklere, istikrarsızlıklara ve tüm yurttaşlar ve dünya için olumsuz sonuçlar doğuran hatalara yol açabilir.

Totaliter bir hareketin başka bir işareti de sempatizan ve militan grupların yerelde örgütlenmesi ve yukarıda kurgulanan imgesel gerçekliği halka kabul ettirmek için çalışmasıdır. Militan bir grubun üyesi, grup kimliğiyle tamamen özdeşleşmiştir. Grup aidiyetinden bağımsız bir özel hayatı ve iş hayatı yoktur.[17] Zaten iş bulabilmesinin koşulu da büyük ihtimalle bu gruba politik üyeliğidir. Böylece bizden yana olanlar ve bizi desteklemeyenler (düşmanlar) olarak ikiye bölünmüş ikici (manikeist) bir toplum ortaya çıkar. Partinin düşman olarak açıkça hedef göstermediği sessiz yurttaşlar, potansiyel olarak kendini açık etmekten çekinen müttefik veya dostlar olabilir. "Totaliter terör, her türlü örgütlü muhalefet sona erdiğinde ve totaliter muktedir, korkuya mahal olmadığını anladığında ortaya çıkar."[18]

[17] Arendt, age., s. 135.
[18] Arendt, age., s.19.

Üstüne vazife olmayan şeylere karışmamak ve kimseye kötülük etmemek, insanı iyi biri yapar mı? Ülkede bir grubun, iktidarın propaganda makinesinin etkisiyle başka bir grubun varlığına sorun olarak bakması, o gruba mensup insanların haklarının kısıtlanması, giderek vatandaşlık haklarından mahrum edilmeleri, bu kişilerin insan haklarının da yok olması anlamına gelir. Zira insan hakları, devletin güvencesindedir, ulus devletin vatandaşları içindir; ulus devletler, onları garanti etmediği sürece aslında yokturlar.

Ezilmeye dayanan, bir grubun emeğini ve enerjisini diğerine aktarmayı kolaylaştıran ve meşrulaştıran sistemler, kişi olmayı zorlaştırmak için ideolojik önlemler alırlar. Kendine güvenen, yapabileceğine inanan, eleştiri kabul eden, başkalarıyla birlikte dünyayı değiştirebileceğine inanan bir insan tipi, her düzende makbul değil. Gelecekte ezilmenin sorgulanmayacağı bir toplum kurulmak isteniyorsa, itaat etmemenin insanın var olmasını zorlaştıracağı endişesini zihinlere yerleştirmek gerek. İnsanın kendilerini yurttaş gibi değil de her an her şeyini kaybedebilecek tebaa gibi hissetmesi için korkak, duyarsız ve itaatkâr kuşaklar yetiştirmek gerekir. Malumunuz, korku soruyu öldürür. Bir korku ortamı varsa, zaten insanlar soru sormaya çekinir. Bu yüzden korku, şiddetin anasıdır derler, zira en büyük şiddet, sessizlikte yaşanır. Dil yok edilmeli, çünkü dil ezilmeyi görünür kılar.

Üstümüze vazife olmayan hiçbir şeye karışmama tavrı, daha ağır bir sömürünün koşullarının tesis edilmesinde fayda sağlar. Hayatın akışı, öyle akıldan yoksun, tuhaf ve saçma bir hâle gelir ki, insanların çoğunluğunun hakikatle ilişkisi kesilir. Eugene Ionescu'nun *Gergedanlar* adlı oyununda, aniden mekâna gergedanlar girer. Hakikatin öneminin kalmadığı bir dünyada insan deneyimi de tüm acılığına rağmen tuhaflaşır, saçmalaşır, komikleşir. Değerlerin savunulamadığı, sadece kişiler arası ilişkilerle sınırlı kaldığı bir dünya, bulantının dünyasıdır. Kendi işine bakan, haksızlıkları görmeyen ve onlara itiraz etmeyen insan, dünyaya karşı sorumluluğunu yerine getirmemektedir.

Totaliter rejim, muhalefet etmenin mümkün olduğu bir kamusal alanı ortadan kaldırır, rejimin kurgusal gerçekliğine aykırı bir söylemin öznesi korkutulup susturulacak veya tutuklanacaktır. Arendt anlamında siyaset, yani yurttaşın kanaatlerini kamusal alanda ifade etmesine ve başkalarıyla paylaşmasına dayanan insani eylem veya etkinlik ortadan kaldırılır. Buna koşut olarak politik olmayan bir toplumsal gündelik hayat kaybolmaya başlar; gündelik ilişkiler politize olmuştur. Bu durumu tiranlıkla karşılaştırdığımızda göze çarpan fark şudur: Tiran, tüm yurttaşlara mesafelidir; halktan bekçilerle korunur, yönetirken şiddete başvurur, halktan kamusal meselelerle dertlenmemesini, siyaset yapmayı bırakıp kendi özel hayatıyla ilgilenmesini ister. Totaliter rejimlerde ise tüm ülkeye yayılmış olan sempatizan, militan ve paramiliter gruplar, halkı terörize etmektedirler. Bu grupların etkilemeyi umdukları yurttaşlar fanatik, maceraperest, sadist, manyak kişiler değil, sıradan işi gücü olan iyi aile babalarıdır. Himmler, aile babalarının 20. yüzyılın en azılı suçluları olabileceğini fark eder, çünkü onların gayet sıradan dertleri vardır, en çok ailelerinin güvenliğinden, çocuklarının geleceğinden endişe ederler. Ekonomik krizler ve işsizlikle sınanmış ve çektiği sıkıntılarla kendisine saygısını kaybetmiş küçük insanlar, bir süre sonra her işi yapmaya hazır hâle geleceklerdir. Özel yaşamları ve kişisel hesapları, yurttaş olarak erdemlerinin ve yurtseverliklerinin önüne geçen burjuvalar da devletin kendilerine verdiği emirleri yerine getirerek rejime hizmet etmekte tereddüt etmezler. İşte totalitarizm, tüm bu insanların özel hayatlarını politikleştirir ve onları bütünsel bir siyasi çarkın dişlileri hâline getirir.

3.2. Kötülük Problemi

Gerçek hayatta bol miktarda insanı üzen ve dehşet duygusuna kaptıran kötülük var. Sosyal medyada bir dolaşmak insanı kahretmeye yetiyor. Yeni doğum yapmış bir eşeğin yavrusunu dövüştürdüğü köpeklere parçalatan, köpeklerin

ayaklarını kesen sadist insanlar, sevemediği için çocuğunu öldüren bir baba, erkek şiddetinin kadınların hayatlarına mal olması, işsizlik, yoksulluk, açlık, eğitimsizlik, cahillik, ölümü yanı başımızda hissettiren bulaşıcı hastalıklar, depremler, sosyal medya linçleri, insanların birbirine kabalığı...

Sadece doğal felaketlerden ve olumsuz koşulların tetiklediği kötü eğilimlerin yol açtığı kötülüklerden söz etmek yetmez; siyasi kötülükler de var: Gilles Deleuze, "İçgüdüler ve Kurumlar" başlıklı bir metninde Arendt'i andıran bir biçimde şöyle yazar:

> Tiranlık, yasaların çok, kurumların az olduğu bir rejimdir; demokrasi ise kurumların çok, yasaların az olduğu bir rejim. Yasalar kendilerinden önce gelen ve insanları güvence altına alan kurumlar üzerinde değil de doğrudan insanlar üzerinde uygulandığında baskı ortaya çıkar.[19]

Örneğin konser vermesi yasaklandığı için mağdur olan, medyada sesini duyuramadığı için ölüm orucuna girmekten başka çaresi kalmayan bir sanatçıyı düşünelim. Hiçbir kurumsal yanı olmayan yasalar, kararnamelerle konulan yasakların bir sonucu da çaresizliğe direnmenin yasal yollarının bile ortadan kaldırılmış olmasıdır. Elde kalan az sayıda kurum da baskı altına alınmış, hatta yok edilme tehdidiyle karşı karşıyayken saçma iddianamelerle yargılanan ve hapiste tutulan gazeteciler ve hak savunucularının sayısı, günden güne artmaktadır. Siyasi şiddetin dozu arttıkça, muhalefet etmek de zorlaşır: Birey olarak konuşmak için insan olmadığı kadar güçlü görünmek zorundadır artık, bu da onun içerisinde bulunduğu ortamın ne kadar şedit olduğunun bir göstergesidir. Arendt, bu siyasi bağlamda kötülük sorununu ele alıyor.

[19] *İçgüdüler ve Kurumlar*, aslında Deleuze tarafından düzeltilen ve Canguilhem tarafından kontrolü yapılan bir serideki altmış altı metinli bir ders kitabının önsözüydü. *Desert Islands: and Other Texts, 1953-1974* isimli eserde yeniden yayımlandı. Canguilhem, G., *Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1953.

▶ En soyut hâliyle kötülük sorununun felsefede ne olduğunu anımsayalım: Tanrı eğer bütünüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlıksa, neden dünyada bu kadar çok acı, ıstırap, kötülük vardır? Tanrı, bunların olmasına neden izin veriyor? Gücü mü yetmiyor canlıların çektiği acıyı önlemeye, yoksa kendisi üzerine bir tefekküre daldığı ve yaratımıyla artık pek ilgilenmediği için yaşadığımız bu kötülüklerden bihaber mi? Yahut da Tanrı, belki de öyle tamamen iyi değil, kötülüğe göz yuman bir varlık. Haydi, biraz daha el arttıralım, Tanrı sadece kötülüğe göz yummasın, kötülüğü gerekli, hatta zorunlu tutsun.

Her şerde bir hayır varsa, kötülük diye bir şey olabilir mi gerçekten? Bir kötülükten doğacak olumlu sonuçları belki de biz, sonlu zihinsel yetilere sahip olduğumuz için öngöremiyoruzdur. Hem kötülükler olmasa iyilikleri anlayabilir, değerlendirebilir, takdir edebilir miydik? Kötülük olmalı ki iyilik ona kıyasla iyilik olabilsin, ışıyabilsin. Karanlık olmasa aydınlık olur mu? Dahası, Tanrı'nın ilahi adaleti var; bu dünyada olmasa bile, kötülerin elinden acı çekerek ölen mazlumlar cennete giderken kötüler cehenneme gidecekler.

Varoluşçulukta kötülük, bu soyutlukta tartışılmaz, varoluşta kendisini gösterenden yola çıkılır. Sonra onun sebebi hakkında akıl yürütebilir, yapısının çeşitli görünümlerine bakabilir, onun varlığını çözümleyebiliriz. Hayvanların ve çocukların acı çekmesine odaklanıyor Dostoyevski. Onlar masumdur, kaçacak yerleri, sığınacak kimseleri büyük ihtimalle yoktur. Hele işe yarar kurumlar da yoksa iyice zalimlerin insafına terk edilmişlerdir. İşkenceden kurtulmak için Tanrı'ya yakaran çocukların yaşadığı acıyı telafi etmek mümkün mü? Tanrı onları cennetine alsa, cennete gitmek için çok büyük bir bedel ödemiş olmazlar mı? Onlara bunu yapanı cehennemine alsa, kötüleri cezalandırarak çekilen acıyı telafi etmiş olur muyuz?

Arendt'in sözünü ettiği kötülük ise dehşet verici, hakkında konuşmanın imkânsız olduğu, insanı dilsiz bırakan

soykırım gerçeğidir. Buradaki gerçekle imgeler veya simgeler yoluyla ilişki kuramayız. Kimse ne yargılayabilir ne de affedebilir bu gerçeği. Fakat bu dehşet, Arendt'e ahlakın üzerine düşünülmesi gerekmeyen yaşadığımız yere ait kurallar ve alışkanlıklar bütününden ibaret olmadığını düşündürür. Nazi rejimi sırasında toplumun nasıl ahlaki anlamda tamamen çözüldüğünü anlamak için kişisel sorumluluğun ve kişisel yargının çöküşüne bakmak gerekir.

Adolf Eichmann, mahkemenin cezalandırmak istediği bir savaş suçlusudur. İnsanları cezalandırmanın gerekçesi nedir? Suçluların karakterini, gelecekte benzer durumlarda aynı şekilde davranmalarını önleyecek şekilde düzeltmek mi? Başkalarının, suçlunun çektiği cezadan ibret alarak aynı şekilde davranmaktan vazgeçmesi veya cayması mı? Toplumun suçtan korunması mı? Savaş suçluları sıradan suçlular değildir, zira çok özel koşullarda işlenmiş bu eylemleri bir daha tekrar etmeyeceklerdir; o hâlde toplumun onlardan korunmaya ihtiyacı yoktur. Savaş suçlularını cezalandırmanın zemini, onlara bedel ödetmekse son derece eşitsiz bir bedeldir bu, zira bedeli ödenecek şeyin büyüklüğü karşısında suçlunun ödeyeceği bedel çok azdır.

Arendt Eichmann üzerine yazdığı raporda, onun kötülüğünün şeytani bir kötülük olmadığını söyler: Bu kötülüğün kaynağı, ne güçlünün iyilikten nefreti veya merhametsizliği ne Tanrı'ya hizmet etmeyi reddeden kibir ne de âciz ve muhteris insanın başarısızlık karşısında duyduğu haset, kıskançlık ya da hınçtır. Onu sıradan bir kötülük, 'kötülüğün sıradanlığı' olarak niteleyerek Arendt, Batı'nın edebiyat, ilahiyat ve felsefe gelenekleriyle ters düştüğünün farkındadır. Kitle imha makinesinin bir çarkı olarak hareket etmiş olan insanlar, sıradan yurttaşlardır. Onların Holokost'un bürokratik örgütlenmesinde oynadıkları rolü ne Alman tarihine bakarak ne de Alman millî karakteri üzerine spekülasyon yaparak açıklayabiliriz. Sıradan olması söz konusu kötülüğü daha az gerçek yapmaz; inkâr edilemez gerçekliği, failin ruhunun derinliklerindeki bilinç dışı bir itkiye de dayanmaz.

Soykırıma 'canavarca' katkısı, 'eşsiz ve benzersiz bir kötülük' olduğu hâlde, failde ailesinin çocuklarının sorumluluğunu taşıyan, onların iyiliğini isteyen, geleceğini düşünen bir aile babası buluruz. Onun sığ ve alelade gerçekliği, sıradan bir vatandaş uysallığıyla, adil olup olmadıklarını sorgulamadan devletin çıkardığı yasalara uymaktan, kendisine verilen emirleri yargılamadan uygulamaktan ibarettir:

> İşler artık böyle yürüyordu, bu toprakların yeni kanunu böyleydi, her şey Führer'in emirlerine dayanıyordu; düşünüyordu da, ne yaptıysa, yasalara bağlı bir vatandaş olarak yapmıştı. Polise ve mahkemeye tekrar tekrar anlattığı gibi, *görevini* yapmıştı; sadece *emirlere* değil, *yasalara* da uymuştu. Her şeyi birbirine karıştıran Eichmann, bu ayrımın önemli olduğunu sanıyordu, ama savunma da hâkimler de onu ciddiye almadı.[20]

Canavarca edimini, zihninin katı birtakım ideolojik kanaatler tarafından belirlenmesine veya beyninin propagandayla yıkanmasına da bağlamamak gerekir; onda tutkulu bir Nazizm destekçiliği de göremeyiz. Adolf Eichmann, nasıl Nazi rejimine karşı vazifelerini yerine getirdiyse, İsrail hapishanesinin rutinine de uyum sağlıyor, vazifelerini elden geldiğince eksiksiz yerine getiriyordu. Onun totaliter sistemin bir dişlisi gibi hareket etmiş olmasının sebebi, yeterince zeki olmaması, aptallık da değildir: Eichmann kendisi adına düşünmemekte, yargılamamakta, klişelerle hareket etmektedir. Arendt şöyle yazar:

> Gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir; aslında insanın Kudüs'teki duruşmadan çıkarabileceği ders buydu.[21]

[20] Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, s. 142.
[21] Arendt, age., s. 292.

Gündelikliğin içerisinde klişelerin, basmakalıp sözlerin toplumsal olarak standart, geleneksel bazı davranış ve hareketlere eşlik etmesinden doğan bir otomatizm vardır. Bazı insanlar, bu otomatizmi fark edip eleştirel bir biçimde sorgulama tavrı takınırken, diğerleri klişelere ve kalıplara bağlanırlar. Sorgulama tavrı, yeni imkânları ve oluş biçimlerini, gerçeklikle başka türlü bir ilişkiyi hayatımıza sokarken standart ve geleneksel davranışlara sarılma tavrı, insani gerçekliğin bizden bağımsız, hâkim bir gerçeklik olduğu yanılsamasını yaratır. Böylece onunla ilişki kurma biçimimizin, onu algılama tarzımızın gerçekliğe yaptığı katkıyı görmezden geliriz. Klişeler ve basmakalıp sözler, standart tepkiler, bütün olay ve olguların varlıklarını bizim düşünsel dikkatimize borçlu oldukları hakikatine karşı bizi korur. Arendt'e göre 'nihilizm', zaten ölmüş ve öldükleri kabul edilmiş (klişeleşmiş) kavram ve düşüncelerden kopmaya isteksiz olmaktır. Ancak gerçekliğe dikkat etme tarzımız, bu dikkatin içinde barınan anlayış, yargılama gerçekliğin bize nasıl belirdiğini etkiliyorsa, öznenin gerçekliği dilediği gibi algılamasına izin vererek gerçeği görelileştirmiş olmuyor muyuz? Bu keyfiliğin altında Kartezyen düşünen öznenin sonsuz iradesi mi vardır? Bu sorulara yanıt ararken Arendt'in fenomenoloji geleneğine bağlılığını hesaba katmak gerekir. Buradaki özne, dünyada bir varlık, olgusal bir durumun içerisindeki bedenli ve ilişkisel öznedir.

Geleneği üzerine düşünmeden otomatik tekrar biçiminde yaşama, ritüelleri ve âdetleri yerine getirmenin yarattığı düzen, bu geleneksel âdet ve ritüeller insan için iyi olana yönelmiş olsa bile, şartlar değiştiğinde ayakta kalmayabilir. Yeni şartlar, yeni davranış biçimleri gerektirdiğinde eski âdetler hızla terk edilir, yerlerini yeni alışkanlıklar alır. O hâlde ahlakı iyi alışkanlıklara dayandırmak, dünya olumsuz yönde değiştiği hâlde kötülükle mücadele etmeye yetmez. Bunu kabul ettiği hâlde, Arendt'in kişi kavramından vazgeçmemesi, kişinin düşünme ve yargılama yetisine sahip olduğunu vurgulaması, kişisel sorumluluğa önem vermesi manidardır.

Özgürlüğü ve siyaseti temellendirirken Aristoteles'ten ilham almasına rağmen, kişisel sorumluluk söz konusu olduğunda Kant felsefesinin kaynaklarına başvurması dikkat çekicidir. Kişinin totaliter bir sistemin parçası olmamayı, yeni rejime uyum sağlamamayı seçme imkânı vardır.

Peki nedir tam olarak Eichmann'ın durumunda kullanılan klişe? Yurttaşın özel hayattaki işlevi, kendiliği, ailenin bir üyesi olarak işlevi ile kamusal işlevi, yani yurttaş olarak görevleri ve işi arasında hiçbir bağ olmadığı, bunların aynı kişide birleşmediğidir. Eğer işi ona cinayet işlemeyi dayatıyorsa, kendisine bir katil olarak bakması gerekmez. Cinayeti kendi kişisel mizacından, eğilimlerinden ötürü işlememiştir, profesyonel hayatının bir gereği olarak kendisine verilen emirleri yerine getirmek için işlemiştir. Bu yüzden devletin ona verdiği görevi yerine getirmek için adam öldüren birisi cinayetten yargılandığında, kendisini ihanete uğramış hissedecektir, çünkü o zaman hem bir görevli hem de bir katil olduğunu idrak edecektir. Bunu idrak ettiğinde de başa çıkamayacağı bir utançla yaşamak zorunda kalacak ve belki de yaşayamayacaktır.

3.3. Arendt'in Siyaset Felsefesi

Arendt'in siyaset felsefesini Platon eleştirisinden başlatabiliriz. Heidegger'e göre de Platon'un düşünmenin kurumsallaşmış felsefe tarafından ezildiği bir uğrağı temsil ettiğini hatırlayarak başlayabiliriz. *Devlet*'in mağara alegorisine dönersek, mağara duyumsanır dünyada kanılarına dayanarak yaşayan insanların ikamet ettikleri kenti temsil eder. Platon, onları zincirlere vurulmuş, gölgelerin gölgesini tecrübe etmekle ve onlardan bahsetmekle sınırlı olarak tasvir eder. Bu durum, duyumsanır dünyadan akıl edilebilir varlığa doğru çevrilmeyle aşılabilirdir.. Mağara alegorisi, filozofun akıl edilebilir varlığa doğru aldığı yolun aşamalarını simgesel bir

biçimde serimler. Dışarıya çıkan ve varlığın bilgisine, zeminine ulaşan filozof, elbette mağaraya dönmek istemeyecek, gerçek özgürlüğün ve mutluluğun mekânında kalmayı tercih edecektir. Ancak devlet organizasyonu, dışarı çıkmayı başaranların mağaraya geri dönmesini ve karanlığa tekrar alıştıktan sonra orada, gölgelere ilişkin dili kullanarak ve oyunları oynayarak yönetici olmaya hak kazanmasını uygun görmüştür. Filozofun otoritesini sağlayan şey, doğal değil, ideaları görmüş olmasıdır; mağaraya dönüşte bunlar artık ölçü işlevi kazanırlar. Platon, filozof ile mağaradakiler arasında çıkacak çatışmada, filozofun ideaları bir ikna aracı olarak kullanamayacağını, fakat nihayetinde hayatına kastedilebileceğini düşünerek onları ölçü olarak kullanmak suretiyle onları etkisi altına alabileceğini ima eder. Böylece bilginin yönetimi, halkı etkilemek yoluyla tesis olur. *Devlet*'in diğer kitaplarını göz önüne aldığımızda, toplumsal organizasyonun, iktidar ilk kez bu şekilde ele geçtikten sonra bir daha demokrasiye mahal vermeyecek şekilde otoriterliğe evrildiğini varsayabiliriz. Üretimle uğraşan halk sınıfı, devleti koruyan gardiyanlar sınıfı ve yönetici sınıf vardır. Filozof kralın eğitimi jimnastik, müzik, matematik ve felsefe sırasını izler. Dönüşümlü yönetim, kendini tanıyan, varlığı bilen birisinin yönetmeye talip olarak hevesle değil, sorumluluğunu yerine getirme mecburiyetiyle kendinden fedakârlığı olarak tarif edilir. Yetkinin yönetme hırsı değil, özlerin bilgisine sahip olana verildiği otoriter bir devlettir bu, halkın yönetimin kararlarına katılması veya karışması kabul edilemez. Adalet, her sınıfın kendi işlevini yerine getirmesinden doğan bir denge hâlidir. Otoriter yönetim şekli, tiranlığa göre çok daha eşitsidir; tiranlıkta tiran dışında herkes eşittir, oysa ki eşitsizlik ve ayrım, otoriter rejimlerin esasıdır. Otoriter model, piramide benzer, buna karşın tiranlık, tiranın konumunun yukarıda yalıtıldığı bir yüksekliğe karşın altta tek katmandan oluşur.

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda 'tefekkürün, eylem de dâhil, her cins etkinlik karşısındaki muazzam üstünlüğü'

ilkesi uyarınca, Platon'da polis (kent) yaşamının filozofun iç görüsü tarafından ütopik olarak yeniden örgütlediğini ve bu örgütlenmenin başlıca amacının, filozofun yaşam tarzını mümkün kılmak olduğunu bildirir.[22] Aristoteles, eylem yaşamı ile tefekkür yaşamını birbirinden ayırmıştır, ama o da yaşamın zorunluluklarından azade olarak nitelenen felsefi yaşamın, siyasi etkinlikten uzak, en özgür ve mutlu yaşam olduğunu teyit eder.

Arendt, Platoncu otoriter modelin, siyasetin ölümü olduğunu ileri sürüyor. Siyasetin alanı, sürekli olarak değişen görünümlerin alanıdır. Bu alanı değişmez varlığın bilgisine tabi kılmak, siyasetin esasını gözden kaçırmaktır. Eski Yunan'da kamusal alan, özgür yurttaşların kanılarını paylaştıkları, söz söyleyerek eyledikleri, birbirlerini ikna etmeye çalışarak ortak hayatlarını ilgilendiren kararları aldıkları bir mekândır. Kamusal alanda yapılan tartışma, konuşanın dünyayı nasıl gördüğünü başkalarına gösterir, başkaları ikna olduklarında onların da dünyayı konuşan gibi görmeye başladıklarını ima eder bu. Konuşan sadece dünyanın nasıl olduğunu göstermekle kalmaz, kendisinin de kim olduğunu ifşa eder. Dünya da, diliyle ve eylemiyle onu ve kendisini açığa vuran da sürekli değişen fenomenlerin alanında bulunur. Ne eyleyeni ne de eylemle var edilen ve paylaşılan ortak dünyayı değişmez ilkelerin veya özlerin bilgisine tabi kılabiliriz. Aristoteles de bunu bilmektedir. Zaten Arendt'in *vita activa* (etkin hayat) kavramı, Aristoteles'in *Politika*'sının ve *Nichomachos'a Etik*'inin bir yorumu gibidir. Yurttaş, siyaset yaptığı alanda hem kendi dünyasını kurmakta hem de kendisini gerçekleştirmektedir. Buna karşın özel hayatın geçtiği ev, zorunlulukların alanıdır. Özgür yurttaş *paterfamilias* bu alanın da efendisidir; karısı, çocukları ve köleleri ona tabidir. *Homo Laborans*, yaşamın döngüselliğine tabidir, emek verilen alan, özgürlüğün olmadığı, var olmanın zorunlu koşullarının, ihtiyaçların karşılandığı yer-

[22] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, s. 27.

dir. Arendt, emekten ne anlıyor? Emek, biyolojik bir metabolizmaya sahip, büyüyen, yetişkinliğe eren ve çöküşü ve yok oluşu mukadder olan bir insan yaşamın sürdürülmesi için hayati önem taşıyan zorunlulukları üreten etkinliktir.[23]

Emeğin alanında harcanan çaba, geriye kalıcı bir nesne, iz bırakmaz. Emeğin öznesi, tarihsel bir varlığa erişemez, bütünsel yok oluşa ve unutuşa yazgılıdır. Bu yüzdendir ki Eski Yunan'da bu yaşam tarzı itibarsızdır, 'kölelere layık' bir varoluş tarzını belirtir. Arendt'in yorumuna göre aile babası olan yurttaşın varlıklı biri olduğunu, en azından zorunlu ihtiyaçları için üreten, tarım yapan, evde hizmet eden köleleri olduğunu düşünmek gerekir.

İş kategorisine gelindiğinde, insan varoluşu da farklı bir kipte bulunur: Biyolojik türün emekte gördüğümüz sürekli yinelenen hayat döngüsünün dışına çıkar.[24] İnsan, işleme yoluyla doğal çevresinde bulunmayan yapay bir şey ürettiği için, ontolojik bakımdan doğanın ötesine geçmiş, bir şeyler dünyasına girmiştir. İş ürünleri, insan öldükten sonra da ardında kalabilen izlerdir, oysa emek ürünü geçicidir; tüketilir ve biter, geriye kalıcı bir iz bırakmaz. Başka deyişle, şeyleri biçimlendirme anlamında iş yaparak insan dünyasallaşır, kendine özgü bir dünya kurar ve bu dünyanın sınırları içerisinde yaşar ve hatırlanır. *Homo faber*, imal eden zanaatkâr bir insandır, yani kafasında tasarladığı bir esasa göre maddeye form kazandırmak suretiyle bir şeyi varlığa getirmektedir. Arendt, Atina'da bu kişilerin genellikle özgürleşmiş köleler veya başka kentlerin vatandaşları olduğunu belirtir.

Eylem ise siyasi yapılar kurmakla ve muhafaza etmekle ilgili olduğu için belleğin, yani tarihin koşulunu ortaya çıkarır; eylemin yeni olanı başlattığını vurgulayarak Arendt onu doğumla ilişkilendirir.[25] Arendt, *vita activa*'yı Eski Yunan'ın siyaset anlayışına dönerek tarif eder, oradan aldığı ilhamla siyasi etkinliği, özgürlüğün bilfiil hâle gelmesi olarak yo-

[23] Arendt, age., s. 17
[24] Arendt, age., s. 17.
[25] Arendt, age., s. 20.

rumlar. Neden siyasetin anlamını Eski Yunan'da arıyoruz, diye sormak gerekir. Eski Yunan'da bulunan kökensel ve gelecek için de yeni imkânlar sunabilecek bir deneyimi esas alarak modernliği eleştirmek, aslında Heideggerci bir stratejidir. Arendt de tüm tarihsel süreci bir tersine çevrilme veya baş aşağı edilme olarak yargılamak için, kökensel olanı (Antik Yunan) sanki bize bir varoluşsal etkinlik katmanlarını sunan bir tür ontolojik model olarak kullanır. Arendt'in, Marksizmi bu modernlik eleştirisine dâhil etmesinin sebebi, siyasetin *vita activa* kategorisine dayandığını unutması ve hayatın zorunluluklarını karşılamak için sarf edilen emek kategorisinden yola çıkmasıdır. Arendt'e göre, Marx'ın insanı emeğin var ettiği fikri, felsefesinde emeğe verdiği büyük önem, diğer insani etkinlikleri silmektedir. Marx, endüstriyel kapitalizm çağında emek kategorisinin ve zenginliğin kaynağının değiştiğini, kapitalizmin çalışan herkesi sonunda emekçi sınıfın bir üyesi durumuna düşüreceğini fark etmişti. Kapitalist üretim tarzında üretim araçlarına sahip olan kapitalist sınıfın ekonomik olarak sömürdüğü işçi sınıfıyla arasında kaçınılmaz olarak bir çatışma doğacağını ve sonunda işçilerin üretim araçlarına sahip olmasıyla devrimin başlayacağı ve herkesin özgür olacağı yeni bir düzenin kurulacağını ileri sürmüştür. Arendt'e göre siyasetin temeline ekonomik çıkarları, gereksinimleri veya zorunlulukları koymak, ekonomik indirgemeciliktir ve siyasetin tarihsel kavramına terstir. Bununla beraber, Marx'ın bu modern kavramsallaştırması da Batı geleneğinin mirasçısıdır. Örneğin Marx'ın *1848 El Yazmaları*'nda özgürlüğü yabancılaşmadan kurtulma ve insanın tür varlığını gerçekleştirmesi olarak düşünmesi, Aristotelesçidir. Marx'a göre emek yabancılaştığında, insanı hayvani varoluşuna indirger, ama yabancılaşmamış olduğunda bizi doğal hayvani varoluşa yaklaştıran bir etkinlik olmak zorunda değildir. Emek veren bir insanın üreterek kendini gerçekleştirmesi ve emek verdiği dünyada başkalarıyla kurduğu ilişkiler içerisinde özgürleştirici bir siyasi etkinlik içerisinde bulunması mümkündür. Marx için emek

ile siyasi, sanatsal, bilimsel, felsefi yüksek insani etkinlikler birbirinden kopuk değildir. Sanatın, bilimin, felsefenin de emekçisinden söz edebiliriz; kol emeği gibi kafa emeği de vardır. Sanatı, felsefeyi, bilimi, Arendt bağlamında daha geniş bir tartışma gerektirdiği için bir kenara koyalım. Vurgulamaya gayret ettiğimiz nokta, tam olarak şudur: Arendt için siyaset, emeğin tamamen aşılması, zorunluluk alanından tamamen çıkılmasıdır. Emek vererek iyi bir hayat yaratamayız, iyi hayat ancak siyasi etkinlikle yaratılabilir.

Dahası Arendt, Marx'ın siyaset kavramını toplumsal (sosyal) kavramıyla karıştırdığını öne sürer. İnsanın sosyal olması, başkalarıyla birlikte yaşayan toplumsal bir varlık olması, siyasetin ne olduğunu açıklamaz, çünkü siyaset toplumsal yaşamın bir gereği değildir. Siyasetin yasaklandığı toplumlar, pekâlâ vardır, örneğin halkın şiddet yoluyla boyun eğdirildiği, diktatörün herkese eşit derecede mesafeli olduğu ve tüm yurttaşların siyasi faaliyetten menedildiği bir toplumu aklımıza getirelim. İnsanların bir toplumsal düzen içerisinde yaşaması ile yönetsel kararlara katıldıkları özgür bir kamusal alanın var olması, çok farklı şeylerdir. İnsanın sosyal bir varlık olmasından siyasi varlığını türetemeyeceğimiz gibi, emekçinin üretim koşulları dolayısıyla tür varlığına yabancılaşması da siyasetin kaynağı olamaz. Arendt, siyaseti yabancılaşmanın aşılması olarak değil, insanın dünya kurması ve kendi kendisini var etmesi olarak düşünüyor. Bunun için de insanın zorunluluğun alanına tabi olmayı aşmış olması gerekir. Modernlik, siyaseti ekonomik ve sosyal meselelerle karıştırıyor, ekonomik ve sosyal sorunların çözülmesi için bir araç olarak görüyor. Oysa Arendt, siyasi özgürlüğü varoluşsal bir biçimde ele alır, maddi eşitlik ve toplumsal adaletin üstüne koyar. Marx, emekçi sınıfı özgürleşmeye çalışan ve toplumsal adalet arayan bir sınıf olarak düşünürken, Arendt bu saptamanın bireyler için doğru olabileceği hâlde gruplar için doğru olmadığına inanır.

Son olarak, Marx'ın devrimin gerçekleşmesinde şid-

dete verdiği olumlu rol, değişimin emekçi sınıfların şiddet kullanarak üretim araçlarına ve özel mülkiyete el koyması, yani proletarya diktatörlüğü biçiminde gerçekleşmesi, Arendt için *terör* anlamına gelir. Arendt, şiddet ve siyaseti bağdaştırmaz. Şiddet, hayatın zorunluluklarının bulunduğu alanda kalır. Oysa siyaset hayatı şiddetsizdir; konuşmaya, fikir alışverişine, muhatabın savını çürütmeye, ikna etmeye dayanır. Yasalar adil değilse onlara uymamak ve onların neden adaletsiz olduklarını herkese açıklamak gerekir; bu yüzden Hannah Arendt, sivil itaatsizlik düşünürleri arasında sayılır. *Cumhuriyet'in Krizleri*'nin "İkinci Kitap"ı, "Sivil İtaatsizlik"tir. Arendt'e göre sivil itaatsizlik, ediminin faili adil olmadığını düşündüğü yasaya uymayarak ve yasayı dayatan otoriteleri hiçe sayarak o yasaya uyan çoğunluktan ayrılmaktadır. Eylemi bireysel olduğu hâlde amacı bireysel değildir; niyeti yasayı ihlal edip bunun bedelini ödememek veya yasanın bir ayrıcalık yapılarak ona uygulanmaması değildir. Eylem, bir grubun hak kazanması için yapılmaktadır.

Arendt'in yurttaşlık etiği, politik bir etiktir; birlikte eyleyen ve ortak bir yaşam kuran yurttaşlar hem birbirine karşı sorumlu hem de dünyaya karşı sorumludurlar. Yurttaşın bu politik etik bakımından konumu, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki *sensus communis* kavramına referansla betimlenmiştir. Yurttaş, diğer yurttaşlarla bağı içerisinde, düşünen ve yargılayan bir varlıktır. Başka deyişle, düşünen ve yargılayan sadece kendisi değildir, diğerleri de düşünmekte ve yargılamaktadır, hatta bu düşünme, birlikte düşünmedir. Ortak yaşamın düzenlenmesini sağlayan ilkeler, bireysel özel yaşamın ilkeleri veya ortak yaşama dışarıdan dayatılan ilkeler olamaz, bunların ortak yaşama tahakküm etmesi, kamusal alanın özerk varlığını yok eder. Totaliter rejimlerde yurttaşlar, kamusal alanın çoğulluğundan evrensel ve rasyonel ilkeler çıkaramazlar, ortak yaşamın ilkeleri dışarıdan dayatılır, rasyonel ve evrensel ilkeler kaybolur, geriye itaat eden kör irade kalır. Yurttaşlar, ya-

sanın kendilerinden talep ettiğini düşünme, değerlendirme ve yargılamaya tabi tutmadan yasaya uymaya başlarlar. Normatif bir dil kullanarak söylersek, yurttaşlar kamusal alanın çoğulluğu içerisinde düşünür ve yargılarken o alanı aşan, dışsal bir ilkeye başvurmamalıdır. Yurttaşların kamusal alanda tüm etkinliklerinin ilkeleri, herkesin üzerinde hemfikir olmasıyla tesis edilen, ortak yaşamın kendisinden doğan rasyonel ve evrensel ilkeler olmalıdır. Arendt'in politikanın alanından yola çıkarak içkin rasyonel ve evrensel ilkelere gitme tercihi, yargı biçiminde işleyen sorumluluğun şimdiyle sınırlı kalmamasını, gelecekten sorumluluk biçimini almasını da sağlar.

4. Sonuç

Arendt, totaliter rejimin gerçeği kurguladığını, bir propaganda makinesi yarattığını öne sürer. Totaliter rejimde gerçek olgulara, kamusal medya araçları veya eğitim yoluyla erişim kalmaz. Lider, yetkilendirdiği görevlilerle özdeşleşir. Halk, paramiliter güçler tarafından siyasal kimlik edinmeye, partili olmaya zorlanır. Hayatta kalmak için rejimle bütünleşmek, tek yol hâline gelir. Muhalefet tamamen yok edilir. Totaliter rejim, ötekileştirdiklerini yurttaşlık haklarından mahrum eder ve soykırıma tabi hâle getirir. Buna karşın otoriter rejimde muhalefet, tamamen yok edilmemiştir, siyasete demokratik katılım ve kendini yönetme imkânı ortadan kaldırılmıştır. Platon'un *Devlet*'i, otoriter bir devlet modeli kurar. Toplumsal sınıflar, kendilerine tayin edilen görevi yaparlar, ama politika yapmak sadece bazılarına verilen bir haktır. Otoriter sistemde halkın apolitik bir yaşam sürmesi hedeflenir. Otoriter bir sistem, totaliter bir sisteme dönüşebilir. Otoriter sistemler de muhalefeti kısıtlar, ancak belli muhalefet biçimlerine izin verir. Tiranlıkta ise lider kimseyle özdeşleşmez ve şiddet kullanarak yönetir.

Kötülüğü modern bir biçimde düşünen ilk filozof Kant'tır. Kant'tan önce kötülük şeytani, kötücül bir doğaya sahip olmaktı. Radikal kötülük, ahlaki olanın patolojik arzulardan, eğilimlerden, duygulardan sonra gelmesidir. Kant, kötülüğü insanın kendine duyduğu sevgi yüzünden evrensel yasaya saygı motivasyonuyla hareket etmek yerine, bu eğilimine uygun bir biçimde hareket etmesiyle, kendi çıkarlarını gözetmesiyle ilişkilendirmiştir. Radikal kötülük, insanın iradesinin ahlak yasası, yani sadece akıl tarafından değil, başka şeyler tarafından belirlenmesidir. Arendt ise kötülüğün sıradanlığından söz ettiğinde, kötülüğün kötücül bir niyet olmadan kendini ve ailesini koruma, düzene uyum sağlama, hayatta kalma gailesi içerisinde yapılabileceğini belirtir. Burada önemli nokta, dünyaya uyum sağlamanın doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etme kapasitesini devre dışı bırakmış olmasıdır. Kant, doğru eylemi evrensel ahlak yasasına saygı duyarak hareket etme olarak düşünmüştü. Fakat insanın mükemmel anlamda rasyonel bir varlık olmadığının da altını çizmişti. Arendt'te vurgu, doğru eylemin evrensel yasa emrettiği için şöyle şöyle eylemek olduğu üzerine yapılmaz; Kant'ın tersine, dünyadaki bağlamı düşünebilme ve yargılayabilme kapasitesi önemlidir.

Arendt'in siyaset felsefesi, eylem kategorisine odaklanır. Aslında Aristoteles'in *praxis* kavramının yeniden düşünülmesi diyebiliriz buna. Arendt'in özgürlük anlayışı, kişinin kendisine özgü yaşam tarzını seçmesi değildir. Birlikte, herkesin iyiliği, ortak bir amaç, paylaştığımız dünya için eylemek yoluyla özgür oluruz. Eğer ortak duyu (*sensus communis*) yoksa, adalet sadece yasallıktan, yasalara uymaktan ibaret hâle gelir. Yurttaşların kamusal alanda fikirlerini paylaşması ve bir araya gelerek eylemesi hem ahlaki hem de varoluşsal anlamda hayatı zenginleştirir. Bunun için geleneği hatırlamak ve onunla eleştirel bir ilişki kurmak lazımdır.

Sosyal adalet arayan kişiler olarak yapabileceklerimizin sınırı ne olmalı? Sosyal medyada adalet arayışı üzerine daha çok düşünüyoruz bugünlerde. Adalet sisteminin yeterince iyi ve tarafsız işlemediğini düşünen mağdurlar, son çareyi, seslerini sosyal medyada duyurup toplumsal destek aramakta buluyorlar. Adaletin sağlanması için yasaların adil olması, herkesin yasa karşısında eşit olması gerekiyor. Ancak yasa karşısında eşitlik, sözde kalabiliyor. Bunun sebebi, hukukun önceliğinin ortadan kalkması ve yasanın siyasi ve ekonomik olarak güçlü olandan yana yorumlanması elbette. Dahası, toplumda yasaya erişim kolaylığı kişinin toplumsal statüsüne göre değişiyor. Sınıf, cinsiyet, etnik köken, dinsel inanç, yaş, eğitim vs. gibi faktörler, adalete daha kolay erişen ve daha zor erişen bireylerin olduğunu kabul etmemizi gerektiriyor.

Sosyal medyada en çok karşımıza çıkan, kadınlara yapılan saldırılar. Ataerkil bir düzende erkeklerin kayırılması, erkeklerin birbirini koruması ve kadınların da asimetrik bir biçimde onlara ahlaki bir destek veren konumunda bulunması, saldırıya uğrayan kadınların hukuka erişememelerine veya eriştikleri hâlde korunamamalarına yol açıyor. Sosyal medyada yardım isteyen bir kadının çığlığını, bu genel bilgimize dayanarak duyuyoruz.

Mağdur, sesini bize duyurabilirse, daha kolay hukuka erişim kazanıyor, en azından ona destek vererek yasanın onunla nasıl bir ilişki kurduğunu takip etmeyi de taahhüt etmiş oluyoruz. Ahlaken duruma müdahil oluyoruz.

Varmak istediğim nokta şu: Yasayla ilişki, tekil bir anlatı yoluyla kuruluyor. Bu anlatı, bir yandan yasaya dair genel bir anlayışı, bilgiyi, yasayı kabulü, diğer yandan hâkimin yasayı neredeyse yeniden icat eden bir yorum yapmasını gerektiriyor. Bu yorum çok önemli, çünkü orada hem anlaşılır ve başkalarına hesabı verilebilir bir muhakeme olmalı hem de bu muhakeme şahsi ve öznel bir yoruma dayanmalı. Öyle ya, muhakeme sadece tikeli genelin altında sınıflandırmaktan ibaret olsaydı, hâkimlerin yerine bilgisayar koyabilirdik. Tekil bir yüz yüze ilişki, adalete, yasanın bilgisi kadar esastır.

Elbette bu öznellik, eleştiriye ve itiraza da açık olmalı. Kamudan gelen toplumsal adalet eleştirisi de buradaki öznelliği sürekli denetler.

Sosyal medyada ilişki kurduğumuz anlatılar karşısında biz de bir hâkim konumunda buluyoruz kendimizi. Ama kişiyi tanımıyoruz, onunla yalnızca imgesel, genel ve dil yoluyla bir ilişki kuruyoruz. Onun paylaştığı anlatıyı nasıl dinleyeceğimiz, kendi duruş noktamızın ne kadar bilgi içerdiğine bağlı olarak coğrafyaya, sosyolojiye, siyasi dünya görüşümüze ilişkin bazı genel mefhumlarla belirleniyor.

Bazen yeterince yenilenmeyen genel fikir ve saptamalarımız, tikel durumu açıklamakta yetersiz kalıyor, bazen de anlatının kendisi bu genel mefhumlar uyarınca inşa edilmiş olabiliyor. Her hâlükârda bir karar verirken insanın çok dikkatli olması ve kendi düşüncesine karşı eleştirel davranmasına ihtiyaç var, ki kaçımız bu özeni gösterebiliyoruz, bilmiyorum.

Haksızlığa veya saldırıya uğramış bir kişinin yaşadıklarını beyanı karşısında ahlaki bir üzüntü, hatta bir öfke ve dehşet duymamız normaldir. Kendimizi onun yanında tavır almak zorunda hissederiz, çünkü yaşadığımız yerde meydana gelen haksızlıklara karşı çıkma ödevimiz ve sorumluluğumuz var. Söz konusu suçun ağırlığı ve kabul edilemezliği, bizde bir tiksinti duygusuna bile yol açabilir. Ahlaki bir tiksinti duygusudur bu; nesnesi olan davranış da dünyamızın dışında olmasını istediğimiz bir hastalığa, doğadaki bir zehre benzer.

Ancak çok güçlü bir duygu olan ahlaki dehşet ve tiksinti duygusu, adli soruşturma konusu olamayacak ve hukuki anlamda ceza gerektirmeyen fiiller için de hissedilebilir. Toplumsal olarak yansıttığımız öfke, dehşet ve tiksinti, hukukun siyasi baskı altında olduğu ve popülist bir siyasetin hüküm sürdüğü bir düzende ahlaki olarak yanlış olan davranışlar ile hukuki olarak yanlış olan davranışların birbirine karışmasına yol açabilir. Böyle bir tehlike, herkesi toplumsal ahlakın baskısı altında yaşamak zorunda bırakabilir. Özellikle de toplumsal adaleti savunmak ve gerçekleştirmek, her zaman kamunun sorumluluğuna terk edilmişse.

Boğulanlar ve Kurtulanlar*
Primo Levi

Bir başkasının yerine yaşıyor olduğun için mi utanıyorsun? Özellikle daha geniş yürekli, daha duyarlı, daha bilge, daha yararlı, yaşamaya senden daha layık bir insanın yerine? Bunu göz ardı etmen mümkün değildir: Kendi kendini incelersin, bütün anılarını gözden geçirir, anılarının tümünü eksiksiz olarak yeniden bulmayı ve bunlardan hiçbirinin gizlenmemiş, çarpıtılmamış olmasını umarsın; hayır, apaçık aykırılıklar görmezsin anılarda, kimsenin ayağını kaydırmamışsındır, kimseyi dövmemişsindir (dövecek gücün var mıydı?), karşı tarafa hizmet edecek görevler üstlenmemişsindir (böyle görevler önerilmiş midir ki...), kimsenin ekmeğini çalmamışsındır, gene de bunu göz ardı etmen mümkün değildir. Yalnızca bir varsayım, hatta bir kuşku gölgesidir, herkesin kardeşinin Kabil'i olduğu, her birimizin (ancak bu kez 'biz' sözcüğünü çok daha geniş, hatta evrensel anlamda kullanıyorum) komşusunun ayağını kaydırdığı ve onun yerine yaşadığı kuşkusu. Bir varsayımdır bu, ancak içten içe kemirir insanı; bir tahta kurusu gibi derinlere yuva yapmıştır, dışarıdan görülmez ancak kemirir ve kulakları tırmalar.

Tutukluluğum sona erip döndükten sonra, benden yaşlı, yumuşak huylu ve hoşgörülü birisi ziyaretime geldi, benim her zaman katı ve ciddi bulduğum, kendine özgü bir dine inanan bir kişi. Benim hayatta kalmış olmamdan, önemli bir zarar görmemiş, belki de olgunlaşmış ve güçlenmiş, kuşkusuz deneyimce zenginleşmiş olmamdan memnundu. Hayatta kalmış olmamın rastlantı eseri olmadığını, üst üste gelen talihli koşulların (benim de o zaman ve hâlen savunduğum gibi), Tanrı'nın takdir ettiği koşulların bir araya gelmesiyle mümkün olduğunu söyledi. İnançsız biri olan ve Auschwitz'te geçirdiğim süreden sonra iyice inancını yitiren

* Primo Levi, *Boğulanlar ve Kurtulanlar*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul 2020, s. 87-89.

ben, seçilmiş birisiydim. Tanrı'nın inayetine mazhar olmuş, selamete ulaşmıştım. Neden özellikle ben? Bunun nedenini bilemeyeceğimizi söyledi. Belki de yazmam, yazarak tanıklık etmem için: O sıralar, 1946 yılında, gerçekten de tutukluluğumla ilgili bir kitap yazmakta değil miydim?

Bu görüş, korkunç geldi bana. Açık sinire dokunulduğunda, insan nasıl acı duyarsa öylesine acı verdi ve daha önce sözünü ettiğim kuşkuyu yeniden canlandırdı: Bir başkasının yerine, başkalarının hayatı pahasına hayatta kalmış olabilirdim; bir başkasının yerini almış, yani onun ölümüne yol açmış olabilirdim. *Lager*'den 'kurtulanlar' oradaki insanların en iyileri, iyiliğe yazgılı olanları, bir bildirinin ulakları değildi: Gördüklerim ve yaşadıklarım, bunun tam tersini kanıtlamaktaydı. Ağırlıklı olarak daha kötüler, benciller, şiddet kullananlar, duyarsızlar, 'gri bölge' iş birlikçileri, ajanlar hayatta kalıyordu. Kesin bir kural değildi bu (insani olaylarda kesin kurallar dün de olmamıştır, bugün de), ancak gene de bir kuraldı. Evet, kendimi masum ama kurtulmuşlar arasına tıkışmış hissediyordum; o nedenle kendime ve başkalarına karşı kendimi sürekli haklı çıkarma arayışı içindeydim. Daha kötüler, yani daha kolay uyum sağlayanlar, hayatta kalıyordu; iyilerin hepsi yaşamını yitirmişti.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.

Arendt, Hannah, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.

Kılınç, Nilgün Toker, *Politika ve Sorumluluk*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press, London 2004.

7
Maurice Merleau-Ponty

1. Giriş

Merleau-Ponty, Fransız felsefesinde fenomenoloji geleneğinin en önemli takipçisidir. Edmund Husserl'den yola çıktığı kabul edilir. Ancak Heidegger, Bergson ve Sartre da sık sık başvurduğu ve kendi düşüncesini oluştururken ilişki kurduğu filozoflardandır. Öte yandan Merleau-Ponty, zamanının psikoloji ve fizyoloji bilimlerini de çok iyi takip eder. Bu, özellikle *Davranışın Yapısı*, *Algının Fenomenolojisi* ve ölümünden sonra yayımlanan ders notlarında belirgindir. Bu çalışma biçimi, onun fenomenolojiye birçok yenilik ve eleştiri getirmesini sağlamıştır. Merleau-Ponty, bilinci bedenden ayırmaz; bedenin dünyayla ilişkisini betimlemek temel amacıdır. Ancak beden ile dünya arasındaki ilişki, iki ayrı şey arasındaki bir ilişki midir? Merleau-Ponty'nin düşüncesinin günümüzde gördüğü ilgi, son yıllarında verdiği ders notlarının yayımlanmaya başlanmasıyla artmıştır. Günümüzde çevre felsefesi, bilişsel bilim, nörobilim ve feminist felsefe gibi alanlarda yapılan çalışmalara ilham vermektedir.

2. Merleau-Ponty'nin Hayatı ve Eserleri

Maurice Merleau-Ponty, 14 Mart 1908'de Rochefort-sur-Mer'de doğdu. Lejyon *d'honneur* sahibi bir kaptan olan babası, Birinci Dünya Savaşı'nda öldü. Babasının ölümünden sonra annesiyle birlikte Paris'e taşındı. Janson-de-Sailly ve

Louis-le-Grand gibi Paris'in en iyi liselerinde okudu ve iki okulda da felsefe dersinde birincilik ödülü aldı. 1926'da *École Normale Supérieure*'e kabul edildi ve okulunu 1930 yılında tamamladı. Üniversite yıllarında Simone de Beauvoir ve Claude Lévi-Strauss'la tanıştı. Bir sene zorunlu askerlikten sonra, 1931-1945 arasında çeşitli liselerde felsefe öğretmenliği yaptı. 1935'ten sonra *École Normale Supérieure*'de okutman oldu.

Savaştan sonra, tanınan bir filozof hâline geldi. Adı, 1940-1950 yılları arasında varoluşçuluk akımı içerisinde Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir ile birlikte anıldı. Merleau-Ponty'nin yaşayan bedene (*corps vivant*) ilişkin, fenomenoloji ve psikoloji alanında yaptığı araştırmaların gördüğü ilgi, ona 1949 yılında, çok gençken, Sorbonne Üniversitesi Çocuk Psikolojisi Kürsüsü başkanlığının verilmesini sağladı. 1952'de de *Collège de France*'da kürsü başkanı olmuştur. Bu görevini 1961'de erken yaşta ölene dek sürdürmüştür.

Merleau-Ponty, 1942 yılında *Davranışın Yapısı*'nı (*La Structure du Comportement*), 1945 yılında *Algının Fenomenolojisi*'ni yayımlamıştır. *Görünür ve Görünmez*, Merleau-Ponty öldüğünde tamamlanmamış hâldeydi, ölümünden sonra Henri Lefebvre tarafından yayımlanmıştır. Üç bölümü tamamlanmış sayılabilecek bu eserin sonunda, Merleau-Ponty'nin çalışma notları mevcuttur. *Hümanizm ve Terör* (*Humanisme et terreur*) ve *Diyalektiğin Maceraları* (*Les aventures de la dialectique*), Merleau-Ponty'nin siyaset felsefesi üzerine çalışmalarıdır. *Anlam ve Anlamsız* (*Sens et non-Sens*), *Göstergeler* (*Signes*) felsefe, sanat ve siyaset üzerine metinlerin derlendiği kitaplardır. *Göz ve Tin*'i (*L'oeil et l'esprit*) de bu kategoride sayabiliriz. *Dünyanın Nesri* (*La Prose du monde*) de tamamlanmamış bir metindir; *Görünür ve Görünmez* gibi, Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra yayımlanmıştır.

3. Merleau-Ponty Düşüncesinin Güzergâhı

Merleau-Ponty'nin düşüncesinin güzergâhını üç döneme ayırabiliriz: İlk dönem 1938 yılında tamamladığı, 1942 yılında yayımlanan *Davranışın Yapısı*'ndan 1949'a kadar gelen dönemdir. İkinci dönem, Sorbonne Üniversitesi'ne atandığı 1949'dan 1952'ye kadar verdiği derslerde ve yayımladığı eserlerde incelenebilir. Üçüncü dönem, Merleau-Ponty'nin *Collège de France*'ta çalıştığı son yıllarıdır. Bu üç dönemi hem Merleau-Ponty'nin algı ve beden sorunlarına bağlı varlık felsefesi bakımından hem de siyaset ve sanat üzerine verdiği eserler bakımından incelemek mümkündür.

Algı sorununun, dünyada bedenli olarak var olmaktan yola çıkarak tartışıldığı, dünya ile bedenin ilişkisi bakımından ele alındığı ilk dönemden, varlıkla kurulan ilksel temasın algılayan bedenin öznesi olduğu bir deneyimi öncelediği fikrine doğru ilerleriz. Son dönem düşüncesinde Merleau-Ponty, Heidegger'in varlığın anlamı sorununun hakkını teslim eder, ancak onu bir varlık tarihi içerisinde tartışmak yerine doğrudan bir doğa ontolojisi içinde ele almaya meyleder. Bilim, algılanan dünyanın açıklamasıdır, oysa dünya, belirlemelere ya da açıklamalara değil, betimlemelere izin verir; onun varlığının anlamı, dışarıdan gözlemlerle değil, şeylerin kendilerine geri dönerek yakalanabilir. İlk başta fenomenolojik bir dille ifade edilen bu felsefi proje, tersine çevrilebilirlik fenomeninin *Görünür ve Görünmez*'de odağa konulmasından sonra betimlenen şeylerin de bakan ve konuşan olarak tarif edilmesiyle fenomenolojiyi aşar ve doğrudan bir ontoloji (*une ontologie directe*) hâline gelir. Merleau-Ponty düşüncesinin sorunu, artık sadece dünyaya içkin olan bedenli öznenin tinselliği üreten aşkınlığı değildir, dünyanın aşkınlığı ve doğanın tinselleşmesidir.

3.1. Algı Sorununa Giriş

Davranışın Yapısı, zihin bedenle ilişkisi sorunuyla ilgili bir eserdir. Zihin ile beden ikiciliğine itiraz eder. Kartezyen felsefede bulunan bu ikiliği Merleau-Ponty, gestalt psikolojisinden ve fenomenolojiden ilham alarak aşmayı dener. Gestalt psikolojisi, gerçeğin algısının yönelimden bağımsız olmadığını gösterir. Algılanan dünya çift anlamlı, muğlak, kaygan, bağlam tarafından belirlenmeye açık fenomenlerin dünyasıdır. Algılayanın yönelimi de algılayanın içinde bulunduğu bağlamla ilişkilidir. Öte yandan fenomenoloji de doğayı, mekanik neden sonuç bağıntıları ve birbirini takip eden fiziksel ve kimyasal olayların düzenlerine indirgemeyi reddeder. Ona göre, canlılığı anlamak için organik bir bedene sahip olan bir hayvanın ihtiyaçlarını çevreleyen dünyadan karşılayarak nasıl yaşadığına bakmak gerekir. Çevreleyen dünyayı neden sonuç ilişkilerine dayanarak değil, anlam ve motivasyon ilişkilerine odaklanarak çözümleyebiliriz. Yaşayan bedenin (hayvan veya insan bedeni) davranışının çevreleyen dünyayla bağı, bir anlam (*sens*) bağıdır; bu anlam, canlıyı belli bir tarzda tepki göstermeye veya hareket etmeye motive eder. Kısacası, yaşayan bir beden olan bir canlının davranışının yapısı, onu dünya bağlamına koyduğumuzda anlaşılabilir. Merleau-Ponty, davranış ile çevreleyen dünya arasındaki ilişkiyi, resimdeki figür-zemin ilişkisine benzetir. Benimsediği yaklaşımın beden ile zihin arasındaki ikiliği aşmamızı sağlayabileceğini öne sürer; zira bu ikilik, mekanik doğa ile maddi olmayan zihin arasında bir ikilik olarak kurgulanmıştır. Doğayı bir canlılık ve anlam mekânı olarak düşündüğümüzde, anlam ilişkilerinin maddi, maddi ilişkilerin anlamlı olduğunu baştan kabul etmiş oluruz.

Davranışın Yapısı'ndaki sorunsal, Merleau-Ponty'yi algı sorununa götürür. Sorunu nasıl gördüğünü Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*'nda basit bir biçimde

ortaya koyar. Bu eser, *Algının Fenomenolojisi*'nin temel izleklerini mümkün olduğunca yalın bir biçimde *Société Française de Philosophie*'ye sunmak için yazılmıştır. Merleau-Ponty'nin ele aldığı şekliyle algı sorunu, Antik felsefeden beri tartışılagelen algı nasıl gerçekleşir gibi epistemolojik bir sorundan farklıdır. Merleau-Ponty'nin amacı, kendi deyişiyle, 'nesnelerde tamamlanmamış bir dünyanın algıda belirişini', 'dünyanın doğum anını' betimlemektir. Doğal algı, Heidegger'in terimleri kullanılarak özne ile nesne ayrımı öncesi, *dünyada olma* olarak tartışılmaktadır.

3.2. Fenomenolojik Yöntem

Algının Fenomenolojisi'nin Önsöz'ünde Merleau-Ponty, fenomenolojik yöntemi yeniden yorumlar. Kendine özgü bir fenomenolojik indirgeme anlayışı vardır: Merleau-Ponty'de indirgeme, Husserl'de olduğu gibi bir yandan deneyimi kurucu bilincin aşkın koşullarını, öte yandan deneyimde verilenin ideal özünü ortaya çıkarmak için yapılmaz, doğal bilincin olumlamalarını onları açığa çıkarmak için askıya aldığını belirtir:

> Baştan aşağı dünyayla ilişki olduğumuz için, dünyanın farkına varmamızın tek yolu bu hareketi askıya almak, onunla olan ortaklığımızı bozmak (ona *ohne mitzumachen* bakmak der Husserl) veya onu saf dışı bırakmaktır. Sıradan anlayışın ve doğal tavrın kesinliklerinden vazgeçtiğimiz için değil –aksine bunlar felsefenin değişmez temalarıdır– tam da bu kesinlikler, her düşüncenin varsayımı olarak, 'kendiliklerinden açık' kabul edildiği için, gözden kaçtığı için, onları yeniden canlandırmak ve görünür kılmak amacıyla onlardan bir anlığına el çekmeliyiz.[1]

[1] Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 18.

Doğal bilinç, düşünümsel olmayan, yani kendi deneyimi üzerine dönüp düşünmeyen bilinçtir. Ona doğal bilinç dememizin sebebi, deneyiminin nesnesinin doğa olması değildir, Merleau-Ponty'nin meselesi, gündelik, dünyevi, sıradan yaşamı deneyimleyen bilinci betimlemektir. Bu bilinç ne Descartes'ın *cogito*'suna ne Kant'taki aşkın ben'e ne de deneycilerin psikolojik ben kavrayışına benzer. Dünya, düşünümden evvel, yabancılaştırılamaz bir mevcudiyet olarak zaten oradadır; felsefenin görevi, bu dünyayla temas kurarak onu felsefi dilde ifade etmektir. Felsefenin görevi, açıklamak istediğini kurgulamak, açıklananı değişmez kategoriler bulmak suretiyle ifade etmek değildir, felsefe, deneyimimizi yaşandığı gibi betimlemeyi ve bu betimleme içerisinde açıklamayı hedeflemelidir. "Gerçek kurulamaz veya inşa edilemez, betimlenir."[2] der Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty'ye göre Husserl'in felsefesinin sınırları, kesin bir biçimde belirlenmemiştir; hâlâ bir şantiye hâlinde, tamamlanmamış, iç gerilim ve muğlaklıklar içeren bir düşüncedir bu. Husserl, bu şantiyede yeni yollar, temeller açıp daha önce açtığı yolları zaman zaman terk ettiği için, fenomenoloji hep başlangıç aşamasında olan bir düşüncedir. Merleau-Ponty, işte bu şantiyede fenomenolojinin birliğini yeniden kurmaya çalışır. Dünyayla aramızdaki naif temasın gerçekleştiği deneyimden yola çıkmayı önerirken, fenomenolojinin idealist bir yorumundan kaçınmaktadır. Merleau-Ponty, varoluşçular gibi özleri varoluşta, daha doğrusu, yaşamın içerisinde arar. Deneyimi betimlerken fenomenolojinin izleklerinin yaşamın içinde nasıl birbirine bağlandığını ortaya koymaya çalışır. Fenomenoloji, bilimsel bir söylem değildir, doğa bilimlerinde aranan fiziksel ve kimyasal süreçlerle, bunlara dayanarak kurulan sebep sonuç bağlantılarıyla ilgilenmez. Merleau-Ponty hem bilimsel açıklamalardan hem de idealizme özgü, kurucu aşkın

[2] Merleau-Ponty, age, s. 13.

bilince başvurarak dünyayı benim temsilim hâline getiren düşünümsel çözümleme (*analyse réflexive*) yönteminden kaçınır.

Düşünümsel çözümlemeye göre, dünya deneyimimizi mümkün kılan evrensel bir sentez vardır; bu sentez, öznede yapılır ve özne tarafından gerçekleştirilir. Düşünümün aşkın öznesi, dünya deneyimimizden oldukça uzak bir inşa, dünyayı toptan indirgemeyi hedefleyen ve aslında yapılması imkânsız olan bir indirgemeden geriye kalandır. Merleau-Ponty'e göre sorun, bu öznenin deneyimden uzaklaşılarak inşa edilmiş olmasıdır.

Dünya deneyimini özne ile nesne ilişkisi olarak düşünmek de dünyayla naif teması örten başka bir kurgudur. Merleau-Ponty'nin düşüncesinde özne ile nesne karşıtlığına dayanan bilimsel bilgi anlayışının reddedilmesi söz konusu değildir, bu tür bir temsilin yaşam dünyasının ikincil bir ifadesi olduğu vurgulanmaktadır. "Şeylerin kendisine dönelim." çağrısını Merleau-Ponty, bilgiden önceki dünyayı betimlemeye, yani doğal ben'in dünyaya kaydolmuşluğunun veya içkin algının yapısını incelemeye davet olarak anlar.

3.3. Beden

Yaşam dünyası deneyimine geri dönüldüğünde, algının öznesi olan yaşayan beden (*leib*) kişisel olmayan, anonim ve genel bir varoluş olarak bulgulanır. Dünyanın algısı, bir sentezin sonucu ise eğer, bu sentez aşkın bir ben'in sentezi değil, yaşayan bedenin sentezidir. Bir özne, bir bilinç olarak deneyimlediğim, kişi olarak üstlendiğim, seçtiğim dünyanın berisinde, bu özneyi önceleyen çoktan dünyaya adanmış, ona açılmış, onunla eş zamanlı bir 'ben' bulunur. Bu 'ben', organizma olarak bedenim, henüz ortada bir kişinin varlığından söz edilemezken dünyaya katılmadır. Dünyayı herhangi bir düşünümden önce, benim için çoktan aşina bir yer

hâline getiren sentez, entelektüel bir sentez değil, olsa olsa bu katılmadır.

Felsefe, bedeni bir gemi, bilinci ise bir kaptan olarak düşünmeye meyleder. Oysa dolaysızca deneyimleyen naif bilinç, ruhu bedenin hareketlerinin sebebi olarak algılamaz, beni bedenden ayırmaz. Merleau-Ponty, yaşam dünyasında bedenin atıl madde veya dışsal bir araç değil, edimlerimizin, yapabilirliklerimizin tensel zarfı olduğunu vurgular. Husserl'in *Ideen II*'de ortaya attığı işlek yönelimsellik kavramı, *Algının Fenomenolojisi*'nde önemli bir rol oynar. Eylemlerimizin ilkesi, fiziksel güç değil, yönelimlerimizdir. Hareketlerimiz, yönelimlerimizin doğal örtüsüdür; yönelimlerimiz sadece temsil eden bilinçte değil, hareketlerimizde, yani bedendeyse, beden de yönelimsellikten ayrı olarak düşünülemeyecek bir beden hâline gelir. Merleau-Ponty, yönelimselliği bilincin bir özelliği olarak değil, bedenin hareketliliğinden, yapabilirliklerinden itibaren düşünür. Yönelimsel bağlar ve ilişkiler, bedeni bir ben-başkası-şeyler sistemi içine örmektedir. Yönelimselliği böyle düşünmek, ontolojik bir kavram olan *ten* kavramının ortaya çıkmasının yolunu açar. *Ten*, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin görünmez fenomenidir. Bu kavrama, ilkin, beden ile dünya arasındaki işlek yönelimsellik bağlarını bir doku gibi düşündüğümüzde ulaşırız. Ancak bu kavram, Merleau-Ponty'nin geç dönem düşüncesinde yeniden ele alınıp geliştirilmiş, bu ilk kavrayışın ötesine geçen bir biçimde düşünülmüştür.

Doğal algının dünyası, özne ve nesne, iç ve dış, beden ve ruh gibi ayrımlara teslim olduğumuzda düşünülemez; sanatsal ifade bir yana bırakılırsa, görmezden gelinir, unutulur. Buna rağmen, hastalık deneyimlerine baktığımızda, bedenin, sıradan gerçekliğimizi şekillendiren bu kurgulanmış ayrımlara direndiğini keşfederiz. Gözlerin yaralanması körlüğe yol açtığında, insanın görmek için bedenini kullanmaktan başka çaresi kalmaz. Kullanılan bir ilaç, bize

beliren dünyanın beliriş biçimini değiştirebilir. Bunlar, bedenin dünyanın gösterisini değiştirebilen tuhaf bir güce sahip olduğuna işarettir. O hâlde doğrudan deneyimin bize verdiği imgenin, kendinden menkul gerçek olduğuna inanmaktan vazgeçmek gerekir. Fenomenal beden, olumsal ve rastlantısal belirlenimleri olan, bilinci kendisinden ayıramayacağımız bir bedendir. Şöyle bir örnek verelim: Bedenimizde bir bölge incindiğinde düşünmeye gerek kalmadan beden o bölgesini sakınmaya başlar, onu kendiliğinden devre dışı tutma eğilimiyle harekete geçer. Burkulan bileğin üzerine unutup basmayız; patolojiler ve travmalar, dünyayla ilişki kurmanın yeni normunu belirler. Dünyayla ilişkisi içsel olan fenomenal bedeni, anatominin nesnesi olan ve bir organlar bütünü olarak temsil edilen 'gerçek' bedenle karıştırmamak gerekir. Beden, dünya ile ruh arasındaki zorunlu dolayım, ara yüz değildir. Öyle olsaydı, dünya, bedenimin dışındaki gerçek dünya ile benim algıladığım dünya olarak ikiye bölünmüş olurdu. Bedenimin dışındaki gerçek dünya ile algımın içsel nesnesi olan dünya diye ayırabileceğimiz iki dünya yoktur. Merleau-Ponty'nin 'kendi bedenim' veya 'yaşayan beden' kavramıyla yıkmaya çalıştığı şey, tam da bu ikiciliktir: Bedenimin deneyimin yaşanan birliğinde doğal olaylar, organik doğa ve düşünce dünyası birlik içindedir.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty, yaşam dünyasının zeminine algılayan, hisseden, hareket edebilen, dünyaya anlam ve motivasyon bağlarıyla bağlı bedeni koyar ve onu henüz kişisel, bir ben tarafından üstlenilmediği deneyimlere doğru giderek betimler. Yaşayan beden, kendi bilincine sahip bir *cogito* değil, yapabilirliklerin, alışkanlıkların bedenidir. Salt bir canlı olduğumuz doğa, ahlaki ve siyasi bir statü sahibi olmak anlamında 'kişi' olduğumuz beşerî dünyanın altında yatan ve onu ayakta tutan katmandır. Merleau-Ponty, doğanın tinsel olanda ifadesini bulduğunu ileri sürer. Bunun tersini de düşünebiliriz elbette. Tinsel

olanın bedensel ifadesinin çözümlendiği deneyimler de vardır. Yaralanmaların, soyut hareketleri yapabilme, nesneleri gösterebilme ve hissetme kapasitemizi değiştirmesi, bir aşk acısının konuşma kaybına, dilsizleşmeye yol açması, psikosomatik hastalıklar gibi...

Merleau-Ponty'ye göre ruha odaklanan psikoloji de, sadece nesne olarak bedene odaklanan fizyoloji de bedenin varoluşunu düşünememektedir. Bu nedenle her iki disiplin de patolojik durumları yeterince açıklayamaz.

Bir kişi olarak yaşadığımız bu dünya, bir canlı olarak yaşadığımız doğal hayatımızdır aynı zamanda. Kişisel katman, kişisel olmayan katmanda temellenir. Ama kişi olarak kendimizi kavrayışımıza ilişkin bazı yerleşik varsayımlar, dünyayı bedenimizle nasıl deneyimlediğimizi düşünmemizin önünde engel teşkil edebilir. Örneğin ayrı varlıklar olduğumuz varsayımı, bedenlerimizin arasındaki yönelimsel ilişkilere dayalı iletişimin böyle bir ayrılığı şüpheli hâle getirdiğini unutturur bize. Descartes'ın varsaydığının tersine, deneyimlediğimiz dünya, kuşkuyu gerekli kılan bazı özel durumlar hariç, genel olarak varlığından kuşkulanılacak bir nesne değildir. Bir canlı, bir yaşayan beden olarak ve bir kişi olarak, dünyaya inanarak yaşarız.

3.4. Algılanan Dünya

Algılanan dünyayı inceleyen psikologlar, onun bilimin anladığı gibi bir nesneler toplamı olmadığını göstermişlerdir. Yaşanan algı deneyiminin dünyası ile bilimin betimlediği dünya çok farklıdır. Fakat gerçekten yaşanan dünyadan yola çıkarak bilimin dünyasına gitmek mümkün müdür? Bilimin dünyası, aklın yaşanan dolaysız deneyime mesafe almasıyla açılır. *Algının Fenomenolojisi*, nesnenin kendisini çeşitli veçhelerden sunmasından (vermesinden) yola çıkar, bu veçhelerin her biri, algılayan bedenin bir pers-

pektiften algılamasıyla bağlantılıdır. Algının her zaman bir perspektife bağımlı olması, bu algının bilgiye göre yetersizliği veya kusuru değildir. Bilimin nesne kurgusu, algı nesnesinin sanki aynı zamanda tüm perspektiflerden birden algılanabilirmiş gibi ele alınmasından doğar. Oysaki perspektif, şeyin özne tarafından deforme edilmesi değil, algılanan varlığın özsel bir özelliğidir. Bilimsel nesne, kuş bakışı görme fantezisine dayalı bir kavramdır; algının dünyasında bütün bakış açılarını birden hesaba katabilen ve aslında hiçbir tekil bakış açısına demir atmamış bir algı olamaz. O hâlde bilimin nesnesi, algının dünyasının aşılmasıdır. Bilimsel nesnenin nasıl kurgulandığını bu şekilde açıklayabiliriz. Ama bundan, fenomenolojinin doğa bilimlerine bir faydası olacağı sonucunu çıkaramayız. Merleau-Ponty, fenomenolojinin daha çok psikolojiye faydası olacağını düşünmüştür.

Özneyi bedenli veya beden olarak ele almak, Merleau-Ponty'yi zamanı ve mekânı da böyle bir özneyle ilişkisi içerisinde ele almaya yöneltecektir:

> Mekânın algısı ile şeyin algısı, şeyin mekânsallığı ve şey olmaklığı, birbirinden ayrı iki mesele değildir. Descartesçı ve Kantçı gelenek, bize bunu zaten öğretir; mekânsal belirlenimleri nesnenin özü hâline getirir, *partes extra partes* varoluşta, mekânsal dağılımda, kendinde varoluşun tek mümkün anlamını gösterir. Ama nesnenin algısını mekânın algısıyla aydınlatır, oysa kişiye has bedenin deneyimi bize, mekânın köklerini varoluşta bulmayı öğretir. [...] Deneyim, nihayetinde bedenin de yer aldığı nesnel mekânın altında bir ilksel mekânı açığa çıkarır, nesnel mekân onun örtüsünden ibarettir ve ilksel mekân bedenin varlığının ta kendisiyle iç içe geçer.[3]

[3] Merleau-Ponty, age, s. 212-213.

Algının bir perspektifi vardır; o perspektiften algılanan, kendisini zamansal ve mekânsal ufuklar içerisinde sunar. Algılanan bir şey, başka perspektiflerden de algılanabilirdir; algıladığım bir varlığın etrafında döndüğümde algım, hep bir burada ve şimdide gerçekleştiği hâlde, başka oradalara, mekânsal perspektiflere, geçmiş ve gelecek şimdilere bağlıdır. Algı, şu mekânsal ve zamansal sentez içerisinde algılanan şu varlığı bir gerçeklik olarak sunduğu için, şimdi deneyimlenen şu varlığın, sonradan göründüğü gibi olmadığının ortaya çıkması ihtimalini de dışlamaz. Algı deneyimi anlamlıdır ama belirsizliği de içinde taşır. Deneycilik, duyumsamayı (*sentir*) bir niteliğin elde edilmesi olarak tanımlayarak duyumsamayı tüm gizeminden yoksun bırakmıştır. Duyumsama, cansız niteliklerin özneye verilme süreci değildir, etkin özelliklerin verilişidir çünkü görme zaten anlam doludur. Görmeye dünyanın gösterisinde (oluş içindeliğinde) bir işlev kazandıran şey bu anlamdır. Salt nitelik ya da özellik, dünyanın anlam yüklü gösterisi içinde bize verilir.

Merleau-Ponty için görme, yaşamsal iletişimdir. Yaşamsal iletişim kavramı, bedene gönderme yapar öncelikle. Bir niteliği öncelikle canlı bir varlık, yaşayan bir beden için ifade ettiği anlamla kavrarız. Algıyı anlamak için vücuda gelmiş, tene bürünmüş özne ile bir alanın ya da bir manzaranın parçaları arasında örülmüş, örülmekte olan dokuyu oluşturan tekil ilişkileri çözmek gerekir. Bir nesne, dünyanın gösterisi içerisinde bir nesne olarak algılanır ve bazen de bir yaşam parçasını kendisinde yoğunlaştıran bir imge hâline gelebilir. Duyumsama, dünyayla kurulan hayati iletişimin adıdır: "Duyum, yönelimseldir çünkü duyulur olanda belli bir varoluş ritminin önerisini –uzaklaştırma ve yaklaştırma– bulurum ve bu öneriye cevap vererek, bana bu şekilde telkin edilen varoluş biçiminin içine kayıp girerek bir dış varlıkla ilişki kurarım, ister kendimi ona açmak için isterse de kapat-

mak için."[4] Bu iletişim sayesinde dünya, bizim için yaşamımızın tanıdık mekânı hâline gelir.

> Her duyum, bir kişisizleştirme veya bir rüya tohumu taşır, hakikaten onun seviyesinde yaşadığımız zaman, duyumun bizi soktuğu türden bir bönlük (*stupeur*) hâliyle hissettiğimiz budur. Bedenim duyumsanır olana uyum sağladığı için duyumsayabiliyorum, ama varlığımın çevresinde olup biten etkinliğin öznesi ben değilim, tıpkı doğumumun veya ölümümün hakiki öznesi olarak kendi bilincimden yoksun olmama benzer bu.[5]

Özne ve nesne ayrımı, dünya sorunsalının üzerini örttüğü ölçüde hem özne hem de nesne kavramı yüzeyselleşir ve içi boş hâle gelir. Her nesnenin yaşamına girebilmesi için öncelikle doğal nesne olması, görsel, dokunsal, işitsel niteliklerle kurulu olması gerekir. Geleneksel epistemoloji, öznenin kendisinden nasıl dışarı çıkıp nesneye ulaşacağı ve o nesneyi kendi gerçekliğinde bilebileceği sorunuyla meşgul olmuştur. Ancak bilme çabasının asıl çözmesi gereken şey, tüm yönelimlerimizden dokunmuş bir dünyanın oluşudur. Merleau-Ponty, Heidegger'in *dünyada olma* kavramını nesne ve özne öncesi, algılananı ve algılayanı bir arada tutan bir düzlem olarak düşünür. Başka deyişle dünyada olma, dünyanın kişisel olmayan, birey öncesi (*préindividuelle*) bir özne tarafından deneyimlenmesidir. Dünyanın bu düzlemdeki karmaşıklığı, anlamlı fakat açıkça izlekleştirilmemiş, henüz dile getirilmemiş veya ifade edilmemiş gerilim ağlarıyla dolu olmasından kaynaklanır. Bu dünyanın, tüm muğlaklığına rağmen, kendi içinde bir uyumu (*cohérence*) vardır ama bu uyumun bir kavramı yoktur. Başka deyişle, dünyadaki uyumun veya tutarlılığın sebebi, ego'nun mantıksal etkinliği değildir; söz konusu uyum, egonun mantıksal etkinliklerini önceler.

[4] Merleau-Ponty, age, s.293.
[5] Merleau-Ponty, age, age., s. 295.

▶ Algının öznel olmaması, bakış açısının tümüyle aşılması mıdır? Algılayan beden, etten, kemikten yapılmış bir varlık olarak dünyada bir yerde bulunur. Görme, hep bir bakış açısından görmedir. Elbette bakış açımızı değiştirebiliriz ve algıladığımız şeyi başka bir açıdan görebiliriz. Ancak algı, hep bir bedeni ima ettiği için hiçbir zaman algıdaki 'öznel' bakış açısını aşamayız. O hâlde algının nesnel olması ne demektir? Merleau-Ponty, bunun bir soyutlama olduğunu söylüyor. Şeyin 'kuş bakışı' olarak tüm bakış açılarından birden algılanması hayali, bir tikel bakış açısına bağlı olduğunun reddi, aslında bir nesnellik arzusunu ele verir. Nesne kurgusu algıya dayanır ama algının geride bırakılmasıdır, çünkü her yerden birden algılamak, aslında hiçbir yerden algılamamak, şeyi ideal bir varlık olarak düşünmek demektir. İnsan, kendi bakış açısını ancak bir başka bakış açısına geçerek aşabilir. Kendi algımın eksik bıraktığı algısal gerçekliği ancak başka bir bakış açısından algıladığım zaman tamamlarım. Algıda bakış açıları tüketilemez olduğu için, algılanan tamamlanmamış bir sentezin ürünüdür.

3.5. Sessiz Cogito

Merleau-Ponty'e göre algı ne duyarlığın ampirik veya *a prioni* sezgileriyle başlar ne de ampirik görünümlerin veya imgelerin psikolojik bir zorunlulukla birbirini takip ettiği bir akıştır. Hem deneycilik hem de entelektüalizm algıyı açıklamak için, öznenin deneyim öncesi yetilerine başvururlar, özneyi bir sentez işlevine bağlı olarak kavrarlar. Merleau-Ponty'ye göre idrak, bir üstyapı gibi algının içgüdüsel altyapılarına dayanır. İçgüdüsel altyapı, yaşama bedensel katılım veya aidiyet ise idrak, hayatı basitleştiren ve denetim sağlayan bir kurgu, felsefi veya sanatsal açıdan bakıldığında da bu aidiyetin kavramsal ifadesidir. Merleau-Ponty, algıyı atoma benzer basit duyumları birbirine bağlayan bir senteze dayandırarak açıklayan deneyciliğin, algıyı hem üstyapıları hem de altyapısı bakımından

iğdiş ettiğini düşünür. Deneycilik, izlenimi hem altyapıya ait içgüdüsel ve duygusal anlamından (*sens*) hem de üstyapıya ait ideal anlamından (*signification*) yoksun bırakmıştır. Öte yandan entelektüalizmi de şöyle eleştirir: Entelektüalizm, algıyı bir bilgi gibi ele alır, algıda doğru/gerçek ve tam bir dünyanın ortaya çıkışını (*le jaillisment d'un monde vrai et exact*) öznenin bir başarısı gibi görür. Bu edinimi entelektüel bir sentez gibi ele alarak ve çoğunlukla da 'yargı' kavramına başvurarak açıklamaya çalışır. Hem deneyciliğin hem de entelektüalizmin unuttuğu şey, algının varoluşun zemini olduğudur.

Merleau-Ponty, algıyı düşünümsel bir çözümleme yaparak açıklayamayacağımıza inanır. Çünkü algı sorunu, predikasyon öncesi bir yaşam dünyasına geri dönmeyi gerektirir. *Algının Fenomenolojisi*'nde bu deneyimin özne kutbuna yaşayan bedeni koyar, ama onu düşünümsel olmayan, gizil, sessiz bir *cogito*'yla da özdeşleştirir. Üzeri örtük *cogito*, sessiz bilinç, "dünyayı kurmaz, kendi kendisine vermediği bir alan olarak dünyanın kendi çevresinde bulunduğunu tahmin eder; sözcüğü kurmaz, neşeliyken şarkı söylüyor gibi konuşur, sözcüğün anlamını kurmaz, anlam onun için dünyayla ve orada ikamet edenlerle arasındaki ilişkiden fışkırır."[6] Merleau-Ponty, 'sessiz cogito' terimini kullanırken, şeylere ve başkalarına bedensel yönelimler aracılığıyla örülü vaziyetteki bedeni, *henüz* Descartesçı anlamda *cogito* olmayan ama *cogito* hâline gelecek bir varlık olarak kavrıyormuş gibidir. "Sessiz bilinç, ancak 'düşünülecek' bulanık bir dünya karşısındaki genel Düşünüyorum olarak kendini yakalar."[7] Bilinç ile yaşayan beden arasındaki ilişkiyi bu terimlerle tartışmayı tercih etmesi, birçok yorumcuya göre *Algının Fenomenolojisi*'nin zayıf yanıdır. Merleau-Ponty, kurtulmaya çalıştığı zihin beden ikiliğine yeniden düşmüş olur. Bedenin, kişisel olmayan varoluşta dünyayla her an iletişim hâlinde bulunduğu hâlde, algısına dalmış ve sanki uykuday-

[6] Merleau-Ponty, age., s. 541.
[7] Merleau-Ponty, age., s. 541.

mışçasına kendini bilmeyen, kendi bilincine ayılmamış öznesine 'sessiz cogito' adını vermesi, Merleau-Ponty'nin aşmaya çalıştığı Kartezyen çerçeveden kurtulamadığını gösterir.

▶ Sessiz cogito neden sessizdir? Merleau-Ponty, 'sessiz cogito' terimini duyumsamanın öznesinden bahsetmek için kullanır. Duyumsama, ben, başkası, şeyler sistemi içerisinde yaşamsal iletişimdir. Beden, dünyayla henüz kavramsallaştırılmamış, dil öncesi bir anlam alışverişi içerisinde bulunur. Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'ındaki Cogito, dünyanın tamamen askıya alındığı, hiçbir şeyin var olmayabileceği bir anda kendi varlığından emin olur. Bunu, "Düşünüyorum, o hâlde varım." önermesiyle dile getirir. Descartes'ın bunu söyleyen Cogito'sunun tersine sessiz Cogito, algı dünyasından kopamayan bir öznedir ve dünyanın varlığından kuşkulanacağı bir kuramsal tavır içerisinde olmak yerine, algıladığı dünyaya ve kendi duyumsayışlarına kulak kesilmiştir. Sessiz cogito, bedenin dünyayla iletişimini henüz ifade hâline getirmemiş, nüve hâlinde bir bendir.

Göz ve Tin (1961), Merleau-Ponty'nin yaşarken yayımladığı son metindir ve ölümünden hemen önce varlık, sanat ve siyaset hakkındaki düşüncelerini göz önüne serer. Bu metin, bize filozofun Descartes ve akılcılığın klasik tezleriyle mücadelesinin hayatının sonuna kadar devam ettiğini bildirir. Descartes'ın zihin ile bedenin ayrı tözler olmalarına rağmen insanda birlik içinde bulunduklarını ve dünyaya inanma eğilimimizden bahsettiği "Altıncı Meditasyon", Merleau-Ponty'nin ilham kaynağı olmaya devam eder. Buna karşın Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin Kartezyen beden zihin ikiliğini aşamadığı eleştirisini kabul eder. Bedenin bilincinin Kartezyen *cogito*'yu muştulayan bedendeki ilksel bir *cogito* imiş gibi ele alınması, beden ruh ikiliğini aşmayı sağlamaz. Bu ben nüvesi, bu ilkel *cogito* bedende nasıl ortaya çıkmıştır? Beden, nasıl benim bedenim olmuştur? Böyle sorular açıklanamadan

kalmıştır. Bu sorunlar, bedenin bir başlangıç noktası olarak aşılması gerektiğini düşündürür Merleau-Ponty'ye.

3.6. Fenomenolojiden Fenomenolojinin Ötesine

Merleau-Ponty'nin ikinci dönem düşüncesi, *Algının Fenomenolojisi*'nden *Görünür ve Görünmez*'e bir geçiş eseri sayabileceğimiz çalışmaları, 1949-1951 yılları arasında verdiği çocuk psikolojisiyle ilgili derslerdir. Bu derslerde bedenin birliği, ben işlevinin oluşması, dil dünya ilişkisi gibi sorunlara yanıt aramaktadır. Ben işlevinin ortaya çıkması için başkasıyla ilişki ve imgesel düzeyde yansıtmanın doğurganlığı gerekir. Oysaki bu ilksel ben'in doğumu veya varlığa gelişi, Lacancı psikanalizin de sorduğu bir sorudur.

Görünür ve Görünmez'de felsefe, algısal inancın kendini sorgulamasıyla başlar ve algısal inanç, *varlığa açılış* olarak betimlenir.[8] Dünyaya inanan doğal algının varsayımları tezleştirildiğinde, algı paradoksal bir hâle gelir: Algı hem benim algımdır hem de bana nesnel gerçekliği, olduğu gibi dünyayı verir. Sartre'ın felsefesindeki gibi kendisi-için-varlık ile kendinde-varlık ayrımından yola çıktığımızda, bu ikiliği üçüncü bir terimde aşmanın bir yolu yoktur. Merleau-Ponty, *Varlık ve Hiçlik*'in kapsamlı bir eleştirisini yapar. Sartre'ın ikiliklerle başlayan ve olumsuzlamaya dayanan fenomenolojik ontolojisinin, algısal inancın dünyaya açılışı deneyimini betimleyemediğini söyler. O hâlde Merleau-Ponty'nin dünyayla ilksel teması betimlemek için yeni kavramsal araçlara ihtiyacı vardır. Özne nesne veya *Algının Fenomenolojisi*'nin onun yerine koyduğu bedendeki sessiz *cogito* ile algılanan dünya gibi ikiliklerden yola çıkmak yerine, bu ikiliklerden önce işleyen yapıları betimlemeye girişmiştir. Yönelimsellik yerine 'kesişim' ve 'tersine çevrilebilirlik' kavramlarını icat

[8] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1979, s. 139.

eder. Bedenin benim oluşu ve ben bilinci, bu yapılar sayesinde görünürlükte temellenir. Sözünü ettiğimiz yeni ontolojik yaklaşım, Merleau-Ponty'nin hem sanat hem de siyaset felsefesi yazılarına sirayet etmiştir. Özgürlük, tinselleşme ve tarihselleşme imkânları, dünyada olma deneyimini dile getiren, konuşan öznenin ifadesinde temellenmiştir.

3.7. Ten

Merleau-Ponty, varlığa açılış deneyimini 'ten' (*chair*) kavramıyla düşünür. Tenden kasıt, organik bedenin eti veya yüzeyini örten derisi değildir, burada varolanların bütününü içeren, barındıran ve sarmalayan varlıktır. Ten, Merleau-Ponty'nin yeni ontolojisinin en önemli kavramıdır. 'Ten', öncelikle her an varlığa katılmaya, ben'in ve başkasının farklı kapılardan da olsa ortak bir yaşama, varlığa giriyor olmamıza, deneyimlerimizin birbirine bağlanmasına gönderme yapar. Ten kavramı ile diyalektik kavramı birbirine bağlıdır: Diyalektik düşünce de Merleau-Ponty'e göre farklı perspektiflerden deneyimlerin birbirine bağlanmasıyla ve kesişmesiyle ilgilidir. Ne tende ne de diyalektikte önceden saptanmış bir yol vardır; tendeki yollar da, diyalektiğin yolları da sürekli bir biçimde yeniden oluşurlar, çünkü yaşam, zaten anlamlı olan ve hep yeniden anlamlanan açık bir bütündür.

Görünür ve Görünmez'in başlıca tezlerinden biri, dünyanın görünürlüğünü görünmez bir fenomen olan tende temellendirmesidir. Peki ten, bedenimi nasıl tüm varolanlarla birlikte tutuyor? Bedenim nasıl tene örülüyor? Nasıl oluyor da ben, kendimi ayrı bir ben olarak düşünebiliyorum? Nasıl oluyor da şu duyumsadığım beden, başka bedenlerden ayrılarak kendi bedenim oluyor? Varlığın bütünlüğünü açıklamak için tene örülmeyi, ayrılığı tesis etmek için görünürlüğü çözümler Merleau-Ponty. Görme de, konuşma da, anlam da, anlamı ifade etme veya imleme de tenden itibaren tartışılacaktır artık. Gören ve görülen, konuşan ve ko-

nuşulan da tende bulunurlar. Burada kritik nokta, *Algının Fenomenolojisi*'nin tersine, görmenin ve konuşmanın sadece yaşayan bedenin etkinliği olarak ele alınmamış olmasıdır. Elbette yaşayan bir beden, görme organlarına sahipse ve görmenin koşulları mevcutsa, görebilir ve başka varolanlar gibi görünürdür, görünürlüğü başka varolanlarla da paylaşır. Ancak bir beden, nasıl görünürlüğün parçası hâline gelir? Bunun sebebi, sadece bir başka bedenin, insanın veya hayvanın bakışı değildir; bir ağaç, bir taş da dünyanın gösterisi içindeki varolanlar olarak bana bakar ve sessizce konuşur. Dünyanın bana bakması, bedenimin görünürlüğü deneyimlemesini, bir birlik kazanmasını, benim bedenim olmasını, görünürlük boyutunda tene eklemlenmesini sağlar. Ben, şeylere bakıyorum, onlar da bana bakıyor. Görmekle görünürlük arasında bu tersine çevrilme, bu kesişim ve iç içe geçme, Merleau-Ponty'yi fenomenolojinin ötesine götürür. Doğanın sadece nesne olmaktan çıkması ve özneye ilişkin özellikler kazanması, dünyanın da bir aşkınlık hareketi içinde bulunduğunu ima eder. Bu okumaya bağlı olarak, Merleau-Ponty'nin doğa üzerine verdiği son derslerinde özneden yola çıkan ve doğayı öznenin yöneldiği nesne olarak ele alan fenomenolojiyi yetersiz bulup *doğrudan bir ontoloji* yaptığı öne sürülebilir.

- İki elin birbirine dokunması, Merleau-Ponty'nin geç dönem düşüncesinde sıklıkla başvurduğu bir örnektir. Sağ elim, sol elime dokunduğunda, sağ elim dokunan, sol elim dokunulandır. Sol elim, sağ elime dokunduğunda roller değişmiş olur. Burada önemli olan, rollerin korunması ve değişebilmesidir. Bedenin bir kendi üzerine dönüş mekânı olduğu, kendiyle duyumsama ilişkisi kurduğunu çıkarabiliriz bu deneyimden. İki el örneğini dünyayla beden ilişkisine uyguladığımızda, ten kavramına ulaşırız. Şeylerin, dünyanın bana bakması, sessizce konuşması, bedeni dünyanın sessiz logosuna kaydeder ve görünürlüğün bir parçası hâline getirir.

1960-61 yılları arasında bir taslak şeklini alan *Görünür ve Görünmez*, teni iç içe geçme ve kesişim (*chiasme*) olarak kavramsallaştırır. Doğa ile tinin, görünür ile görünmezin iç içe geçmesi veya kesişmesi ne demektir? 'Keşişim' kavramı gerçek, imgesel ve sembolik düzenler arası ilişkilerin yeniden tasarlandığını gösterir. Klasik düşünme biçimine göre doğal gerçeklik, kendi içinde anlamsızdır. Dünyayı anlamlı bir biçimde deneyimlememizi sağlayan imgesel ve simgesel ilişkiler, doğaya bir özne veya zihin tarafından değil, imgesel ve simgesel düzenler tarafından eklenir. Merleau-Ponty, bu anlayışı eleştirir, çünkü dünyaya açılışımıza baktığımızda, yani deneyimin ham veya yabanıl hâline geri döndüğümüzde, 'tersine çevrilebilirliği' fark ederiz. *Görünür ve Görünmez*'deki tersine çevrilebilirlik fenomenine yeterince ağırlık verdiğimizde, bakışı veya konuşmayı, sadece benlere, insan bedenlerine, hatta yüzü olan fakat insan olmayan bazı hayvanlara da genişletmek, buna karşın şeylerin sadece bakılan ve hakkında konuşulan varolanlar olduğunu düşünmek, bir yanılsama olacaktır. Dünyanın gösterisi içerisinde şeyler de bana bakar ve sessizce konuşurlar, dahası bu deneyim, beni görünürlüğün parçası hâline getirir, dünyanın tenine dâhil eder. Tersine çevrilebilirlik, gerçeğin zaten çoktan imgesel ve simgeselleşme yolunda olduğu iddiasıdır. Bir ormanda yürürken ağaçların bize baktığı ve rüzgârda hışırdayan dalların bize fısıldadığı duygusuna kapılabiliriz. Sanat ve edebiyat, bu deneyimi, özne nesne ezberini bozarak sık sık dile getirmiştir. Merleau-Ponty'nin son dönem felsefesi de deneyimimizin kökenine, görünür ile görünmezin, yani gerçek ile imgesel ve semboliğin kesişimini yerleştirir. Ben'in bedenli ve konuşan özne olarak kendi kendini deneyimlemesinin imkânını da buna bağlar. Bunun fenomenolojinin ötesine geçen bir ontolojik araştırma olduğunu söyleyebiliriz, zira artık modern felsefenin epistemolojik ve ontolojik özne ve nesne ayrımına dayanan epistemolojik tasarımlarını, fenomenolojik bir başlangıç noktasından yola çıkarak eleştiren *Algının Fenomenolojisi*'nin bakış açısı aşılmıştır.

4. *Merleau-Ponty'nin Sanatla İlişkisi*

1945 tarihli "Cézanne'ın Şüphesi"ni[9] ve 1948 tarihli Levinas'ın aynı adlı makalesine editoryal bir giriş niteliğindeki "Gerçeklik ve Gölgesi", Merleau-Ponty'nin sanat üzerine verdiği ilk dönem eserleridir. İlkinde konu, sanatsal ifadenin doğası, ikincisinde sanat, ifade ve hakikat arasındaki ilişkilerdir. İkinci dönemde resim ve dil üzerine en önemli eseri, 1952 tarihli "Doğrudan Olmayan Dil ve Sessizliğin Sesleri"dir.[10] Bu eser, Merleau-Ponty'nin ifade kuramını André Malraux ve Jean-Paul Sartre'la bir tartışma içinde bulunarak geliştirdiğini görmekteyiz. Bu makale, daha sonra *Görünür ve Görünmez*'de geliştirilecek olan ontolojik tezlerin, sanat bağlamında bir düşünüm içerisinde ortaya çıktığını göz önüne serer.

"Cézanne'ın Şüphesi"nde Merleau-Ponty, Cézanne'ın nesnelerin rengini onların çevreleriyle ilişkilerinden bağımsız bir biçimde vermediğini, kontrastların doğadaki yerel renkleri değiştirdiğini bildiğini vurgular. Doğada birbirini tamamlayan renkler, birbirlerinin görünürlüklerini artırırlar. Cézanne'ın resimlerinde bir manzaranın, tıpkı bir organizma gibi ortaya çıktığını söyler. Bakışın yakaladığı kısımlar, birbirine örülür, bakışın uçuculuğu ve farklı görüşlerin dağınıklığı, tıpkı doğa ellerini kavuşturmuşçasına bir birlik kazanır.[11] Cézanne, "Manzara, bende kendisini düşünüyor; ben onun bilinciyim." demişti. Sanatın sezgisel bilimi, natüralizmden çok uzaktır. Sanat taklit değildir, içgüdülere veya zevke uygun bir üretim de değildir. Bir ifade sürecidir. Nasıl ki sözcükler, bize belirsiz bir biçimde görüneni adlandırarak tanıdık bir nesne hâline getirirler, ressam da nesneleştirir, tasarılaştırır ve sabitler. Nasıl sözcükler, belirttikleri şeylere benzemezse, bir resim de bir göz aldanması değildir.

[9] Maurice Merleau-Ponty, "Le doute de Cézanne", *Sens et non-sens*, Les Editions Nagel, 1948, s. 15-51.

[10] Maurice Merleau-Ponty, "Le langage indirect et les voix du silence", *Signes*, Editions Gallimard, 2001, s. 63-135.

[11] Merleau-Ponty, age., s. 77.

Sanatsal ifade, zaten açık olan bir düşüncenin sanatsal ortama tercüme edilmesi veya aktarılması değildir. Açık bir düşünceyi, zaten özne kendi kendisine veya başkası ona ifade etmiştir. Tasarım, icradan önce gelmez; bir varlığın, yaratım süreci başlamadan önce de orada olduğundan emin olmamızı sağlayan şey ifadedir. Sanatçının söylediği şeyin anlamı, şeylerde daha önceden mevcut değildir, şeylerdeki anlam, sanatçının anlam ifade edişiyle kıyaslandığında muğlak, bulanık, belirsizdir.

▶ "Dil, pek çok bakımdan resimden farklı değildir." cümlesini ele alalım. Bu cümle, Merleau-Ponty'nin düşüncesinin bağlamında ele alındığında, ilk akla gelen açıklamanın tersine, sözcüklerin varlıkları temsil ettiğini veya resmettiğini öne sürmemektedir. Merleau-Ponty, şeylerin sessiz dilinden bahsederken dünyanın felsefi olmayan bir anlamı, hatta bir *logos*u olduğunu ima eder. Sanatsal ifade de, felsefi ifade de hatta daha genel bir biçimde söylersek konuşulan hakkında, daha önce söylenenin ötesinde yeni bir şey söylemeye, şimdiye dek dile getirilmemiş bir hakikati dile getirmeye çalışan her dilsel ifade, bu *logos*u ifade etmeye çalışır. Dilin bir göstergeler sistemi olması, resmin görsel malzemeyle yapılması, konuşma ile resim yapma faaliyetlerinin duyularla kurduğu ilişkilerin farklılığı, elbette dikkate değerdir. Tüm bu farklara rağmen dilin ve resmin benzerliği, dünyadaki anlam ile ifadenin birbirine bağlılığıyla ilişkilidir. Göstergelerle anlam ifade etme de, eğer dil sadece dil hakkında konuşmuyorsa, resim gibi, algısal düzenle bir ilişkidir.

Merleau-Ponty, daha sonra, *Görünür ve Görünmez*'de şeylerdeki anlamın (*sens*) mevcudiyeti konusunu irdeler. İlksel bilincin sessizliği terimini kullanarak sadece sözcüklerin değil, şeylerin de demek istediklerini (*Meinen*) vurgulamaktadır. Şeylerin sessiz sesleri, ilksel beliriş, 'ilksel anlamlandırmanın çekirdeği' (*le noyau du signification primaire*) olarak tespit edilmiştir. Diğer adlandırma ve ifade etme edimleri, bu

çekirdeğin etrafında örgütlenirler. Merleau-Ponty, bu 'sessiz' veya 'dilsiz' dediği bilincin içindeki sesleri duymaya çalışacaktır. Dünyanın özü, dünya idesinde (söylemde bir izleğe indirgenen dünyada) bulunmaz, tüm izlekleştirme öncesinde dünyanın aslında ne olduğuna bakılmalıdır. O hâlde sanatçı, şeylerin sessiz diliyle konuşan, oluşmakta olan bir anlamı (*sens*) sanatsal anlam (*signification*) biçiminde ifade eder.

5. Merleau-Ponty'nin Siyasi Yazıları

Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde; şeylerin akışında gizli bir akıl ve mantık mevcuttur, fakat bu mevcudiyet zorunlu değildir, olgusaldır. Merleau-Ponty'e göre varoluşçuluk, insanlık durumunu akıl ile olumsallığın (şansın) ucu açık diyalektiği olarak düşünmektir. İnsanı Sartre'ın anladığı gibi bir dizi gerilim ve çelişkiye atıfla tanımlamak konusunda Sartre'la hemfikir olsa da Merleau-Ponty'e göre bu ikilikler aşılabilirdir. Hatta yaşıyor, algılıyor, başkalarını algılıyor olmamız, zaten bu çelişkilerin aşıldığını gösterir. Sentez, antitezle birlikte verilir. Bu, özellikle de felsefe, tarih ve siyaset açısından önemlidir.

▶ Merleau-Ponty'nin varlığın tümünü ten olarak düşünmesi, onu nasıl bir etik anlayışa götürebilir? Merleau-Ponty'nin felsefesinde etik sorunlara pek az değinilmiştir. Elbette etik, varolanlar arasındaki ilişkilere dairse, Merleau-Ponty'nin de doğayı nesne olarak ele almaya karşı bir filozof olduğu göz önüne alındığında, onun felsefesinden insanmerkezciliği aşan bir çevre etiğinin çıkıp çıkamayacağı çok tartışılmıştır. Ten kavramı, varlıkta tüm farkları eşitlemez elbette, ama insan olmayan doğal varlıkların da canlı veya cansız bir ahlaki statüsü olabileceğini ima eder. Merleau-Ponty'nin tasvir ettiği dünya, her şeyin canlı gibi düşünüldüğü pagan dünyaya benzer.

Bu dünyada tüm varlıklar, iç içe ve kesişim içerisinde bulunurlar. Peki bu dünyada şiddet ve kötülük yok mu?

İyi ve kötü gibi normları nasıl bulacağız? Merleau-Ponty'nin dünyası, aşkın değerler dünyasından çok, Spinoza'nın betimlediği etik ilişkiler dünyasına benzer. Dünyaya açıklık, başkasıyla iletişim akışı içerisinde, özgürce kendini ifade etmek ve gelişmek iyiliğin de kriteridir. Kötü, kendi içine kapanma ve iletişimsizlik, tedirginlik, yaşam enerjisinin kaybı olarak tasvir edilebilir..

"Savaş Oldu Bitti" (1945), *Les Temps Modernes*'in ilk sayısının editör önsözüdür; Merleau-Ponty kuşağının, siyasetin ve tarihin gerçekleri karşısında aldığı sarsıcı derslerden bahseder. "Machiavelli Üzerine Bir Not" (1949) ve "Hasım Suç Ortağıdır" (1950) gibi kısa metinler, Merleau-Ponty'nin siyasi düşüncelerinin geliştiğini gösterirler. "Machiavelli Üzerine Bir Not"ta Merleau-Ponty, Machiavelli'de bir hümanizma bulunduğuna işaret eder ve buradan yola çıkarak çağdaş Marksizmin siyasi iktidar sorununu açıklığa kavuşturmak ister. "Hasım Suç Ortağıdır"da Merleau-Ponty, *Les Temps Modernes*'in Sovyetler Birliği'ndeki çalışma kampları konusunda benimsediği tavrı eleştirenlere yanıt verir. 1952'den önce komünizme karşı takındığı 'bekle ve gör' tavrı, 1952'de Sartre'la kopuşa kadar devam etmiştir. "İnsan ve Muhaliflik" (1951), insanlık durumunda mevcut olan olumsallığın ve muğlaklığın beden, edebiyat ve siyaset üzerine yapılan çalışmalarda nasıl ortaya çıktığının altını çizer. Merleau-Ponty'nin siyaset alanında kaleme aldığı ikinci büyük eser *Diyalektiğin Maceraları*'dır (1955). Bu eserde Merleau-Ponty, Sartre'ı temsilcisi kabul ettiği çağdaş Marksizmi eleştirir. Devrimin işçiler tarafından yapılacağını (Proletarya Devrimi) tezini reddeder ve komünist olmayan yeni sol liberalizmi destekler.

Merleau-Ponty, diyalektik terimini ontolojik bir bağlamda kullanmıştır, aslında ilk eserlerinden itibaren özne dünya ilişkisinin terimlerini sürekli bir biçimde dönüştürdüğü hâlde, bu ilişkiyi özgül bir diyalektik olarak tarif etmiştir. Diyalektiği tarihsel boyutuyla tartışan *Diyalektiğin Maceraları*'nda

ise vurgu, öznelerin kesişimine veya çakışmasına yapılır; bu çıkarların örtüşmesinden çok, aynı yerde durmakla, etkileşimin, alışverişin yeriyle ilgilidir. Merleau-Ponty'e göre diyalektik, bir erek sağlamaz, siyasi deneyim alanının ilk kez bir bütünlük kazanmasını, bir bütün olarak anlamlandırılmasını sağlar. Öznelerin birbiriyle ve varlıkla etkileşimi, deneyimi bir hakikat ifadesidir. Hakikat, diğer bakış açılarına, başkalarının bakış açılarından geçerek kurulmadığı sürece tamamlanmamıştır. Ne tarihsel ve siyasi anlamda öznelik ne de özgürlük verilidir, bunlar kazanılması, edinilmesi gereken sıfatlardır. Özgürlükler birbirine müdahale eder ve birbirini çağırıp gerektirirler, tarih özgürlüklerin çatışmasının tarihidir; bu çatışma yoluyla kurulan kurumlar, onları meydana getiren çatışmaların izlerini taşırlar. Tarihi anlamak için diyalektiğin artık gereği olmadığı söylenemez; yanlış olan şey, tarihi doğru, homojen ve nihai bir toplum idealini benimsemeden anlayamayacağımız varsayımıdır. Başka deyişle, diyalektiğin tarihin sonunda sona ermesi gerekmez. Sürekli bir devrim içerisinde veya kendi kendisine itiraz edebilen ve dolayısıyla hiçbir dışarıya izin vermeyen bir rejimde, diyalektiğin artık olmayacağını düşünen Marksist yaklaşımlar, olumsuzluğu ve tarihin anlamını varolan bir tarihsel oluşumun içine sıkıştırmaktadırlar. Tarihin motoru bir tek sınıfsa, iktidarda onu temsil edenleri desteklemek ve başka herkesi düşman gibi görmek kabul edilebilir olmaktadır.

Tarihte hakikat ile eylemin iletişim içerisinde olabilmesi için, eyleyenler ile gözlemleyenler arasında bir ilişki kurulması gerekir. Gözlemciler, eyleyenlere eylemlerinin hakikatini gösterir ve iktidardakilerin yerine geçerek kendileri eylemek isterler. Muhalefet ve özgürlük olmadan diyalektik yoktur, devrimlerde ise ne muhalefet ne de özgürlük kalır ortada. Bu yüzden tüm devrimler, dejenere olurlar. Devrimler, hareket olarak doğru olsalar bile, rejim hâline geldikleri andan itibaren yanlışlardır. Tüm tarihsel hareketler, kurumsallaştıklarında biçimlerini kaybederler.

6. *Sonuç*

Merleau-Ponty, zihin beden ikiliğini aşmak için önce davranış, sonra algı sorununu araştırır. Davranış sorununu da, algı sorununu da beden ile çevreleyen dünya ilişkisi içerisinde ele almıştır. Algılayan bedeni, Husserl'den ilham alarak yaşayan beden, yani dünyayla yönelimsel anlam ve motivasyon ilişkileri içinde bulunan beden olarak tanımlamak, Merleau-Ponty'e göre zihin beden ikiliğini aşmanın koşuludur.

Merleau-Ponty, 'yaşayan beden' ile 'kendi bedenim' terimlerini aynı varlığa gönderme yapmak için kullanır. Bu terimler, içeriden ve dışarıdan duyumlar alan, fenomenal bir dünyayı algılayan, algısal bir sentezin öznesi olan, çevresiyle, başkalarıyla yönelimsel ilişkiler içinde olan, henüz kişisel olmayan organik bir bedeni belirtirler. Kendi bedenim, kendisini dışarıdan bir nesneyi algıladığı gibi bütünsel bir biçimde algılayamaz, ama algısının kısmi bir nesnesi olabilir. Yapabilirlikler ve alışkanlıklar bedenîdir.

Fenomenoloji, varlıkla ilksel teması dile getirmeye çalışır. Bu kökensel deneyimi betimlemek ve onu mümkün kılan yapıları dile getirmeyi hedefler. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin başlıca amacı, doğal algıya geri dönmektir. Fenomenoloji, ilksel bir olayın ilk ifadesi ise bilim de yaşam dünyamızın ikincil bir ifadesidir. İkincil ifade, deneyimi aşan kuramsal bir soyutlamaya gönderme yapar. Fenomenoloji gerçekliği kurgulamaz, bilim ise kurgusaldır. Kısacası Merleau-Ponty, deneyci bilimi dahi kuramsal bir inşa olarak anlıyor. Ona göre deneycilik de entelektüalizm gibi tamamlanmış bir nesneler dünyasından yola çıkmak suretiyle deneyimimizi düşünümsel çözümleme yoluyla inşa eder.

Ten kavramından kasıt, bedenin yüzey dokusu değildir, ten ontolojik bir kavramdır ve Merleau-Ponty'nin geç dönem felsefesinde varlığın bütününü kapsar. Maddi olan ve olmayan her şeyi onun içinde aramak gerekir. Bu kavramı kullanarak Merleau-Ponty, birçok şeyi başarır. Algılayan beden ile algılanan dünyanın birliğini kurar; buna karşılık

gelen, gören ile görünen arasındaki ayrımının tersine çevrilebilir olduğunu gösterir. Bu tersine çevrilebilirliği ve kesişimi, doğanın tinselleşmesinin kökeni olarak ele alır. Sadece yaşayan bedenler ve doğal şeyler ve toplumsal olarak inşa edilmiş nesneler değil, tinsel varlıklar da, örneğin değerler, fikirler, imgeler, simgeler de, dünyanın teninden doğmuşlar ve ona sarmalanmışlardır. Ten kavramı, aşkınlığın içkinlikte bulunduğunu ima eder.

Merleau-Ponty'nin sanatı okuma biçimi, felsefesini anlamak için önemlidir. Sanatçı, ona göre dünyayla ilksel teması ifade etmenin peşindedir. Sanatçıların fenomenolojinin peşinde olduğu algı dünyasının gerçekliğine özel bir erişimi olduğunu varsayar. Ressam, fiziksel dünyaya değil, algı ve hareket dünyasına yönelir. Onun sessiz *logos*unu, gizemini ve sırlarını sanatsal bir ortamda sanatsal malzeme kullanarak dile getirir. Merleau-Ponty, sanatı taklit olarak ele almaz, sanatın dünyada olmayı, hatta varlığın hakikatini açığa vurduğunu düşünür.

Merleau-Ponty, Marksizme eleştirel bir biçimde yakındır. Tarihte bir diyalektik olduğunu düşünür ama bu, ona göre ereksel olmayan, açık uçlu bir diyalektiktir. Tarihin bir sonu olduğuna, tüm insanlar için özgürlüğün proletarya diktatörlüğüyle geleceğine inanmaz. Tarihte özgürlüğe doğru ilerleme, aynı olayın farklı veçhelerden, farklı bakış açılarından ifade edilmesiyle mümkün olabilir. Olgusal koşullar içerisinde, tarihsel olarak devraldığımız ezme ilişkileri bağlamında özgürleşme, birbirinin makul gerekçelerini hesaba katmak suretiyle gerçekleşir. Tarihsel diyalektik, insanlara, yaşaya yaşaya bunu yapma gereğini kabul ettiren süreçtir. Diyalektik, bizi ötekinin özgürlüğünü kâle almak gerektiği farkındalığına taşıyan bir maceradır. Merleau-Ponty'nin siyasi görüşleri, ontolojik yaklaşımına bağlıdır. Bu duruş noktası, liberal bir yaklaşım görünse dahi bireyleri ayrı atomlar olarak, hak ve özgürlüklere sahip varlıklar olarak gören liberal anlayışla tam olarak örtüşmez.

Biri, Hiçbiri ve Binlercesi*
Luigi Pirandello

Bir arkadaşımla konuşuyordum, ortada tuhaf olan hiçbir şey yoktu; bana gayet normal bir şekilde karşılık veriyor, konuşurken el kol hareketleri yapıyor, her zamanki sesini kullanıyor, alışılageldik jestlerden yararlanıyordu. Aynı şekilde o da kendisiyle konuşurken kullandığım sesi ve yaptığım jestleri tanıyordu. Dedim ya, ortada tuhaf hiçbir şey yoktu; ta ki arkadaşımın konuşurken kullandığı ve benim gayet iyi tanıdığım sesinin, onun tanıdığım sandığı kendi ses tonuyla aynı olmadığını düşünene kadar: Öyle ya, belki de gerçek sesini kendisi bile tanımıyordu, onun için kendi sesiydi, o kadar; dış görüntüsü ise benim onu o an gördüğüm hâlinden, yani ona dışarıdan bakarak atfettiğim görüntüden ibaretti ve benimle konuştuğu sırada, zihninde kendisine ait hiçbir görüntü yoktu, aynaya baktığında kendisine verdiği ve kendisini tanıdığı o görüntü bile yoktu onun aklında.

Aman Tanrım, o hâlde benim başıma neler geliyordu kim bilir? Benim sesime de aynı şey mi oluyordu? Peki ya görüntüme? Artık konuşan ve başkalarına bakan belirsiz bir ben değil, aksine başkalarının kendisine baktığı, onların dışında ve kendimin dahi tanımadığı bir ses ve görüntüye sahip biriydim. Arkadaşım benim için neyse, ben de onun için oydum: karşısında duran, nüfuz edilemez bir beden. Ve bu beden, benim için hiçbir şey ifade etmeyen, hatta aslında hiç üzerinde dahi düşünmediğim ve konuştuğum sırada ne görebilmemin ne de nasıl olduklarını bilebilmenin mümkün olduğu, onunsa gayet iyi tanıdığı ve beni kendisi için olduğum şeklimle, birçokları arasında yalnız biri, yani Moscarda olarak temsil ettiklerinden dolayı büyük anlam ifade eden hatlardan ibaretti. Böyle olması mümkün müydü? Üstelik Moscarda,

* Luigi Pirandello, *Biri, Hiçbiri ve Binlercesi*, Aylak Adam Yayınları, İstanbul 2015, s. 73-77. İtalyancadan çev. Birgül Göker ve Nazlı Birgen.

benim tanımadığım o dünya içinde söylediği ve yaptığı her şeydi, Moscarda, aynı zamanda benim gölgemdi de; yemek yerken de Moscarda'ydım, sigara içerken de, yürüyüş yaparken de Moscarda'ydım, burnunu sümkürürken de.

Bilmiyor ve aklıma dahi getirmiyor olsam da dış görünüşümde, yani başkalarının bana atfettiği görüntümde, kulaklarına benim tanımadığım bir sesle ulaşan her sözde, her birinin kendi dilediği biçimde yorumladığı her hareketimde, başkalarının dolaylı yoldan algıladıkları adım ve bedenim de daima varlardı.

Bana ne kadar aptal ve iğrenç gelirse gelsin, bu adla sonsuza dek damgalanmıştım; kendime başka bir ad veremez, duygu ve davranışlarımla daha uyumlu olabilecek başka pek çok isimden birini seçemezdim artık, zira doğduğum günden beri bu adı taşıdığımdan, aslında alışmış da olduğum için bu duruma fazla önem vermeyebilir, nihayetinde varlığımın adımdan ibaret olmadığını ve yalnızca başkaları tarafından bana seslenmek üzere kullanıldığını düşünebilirdim. Tamam, adım güzel değildi ama daha kötüsü de olabilirdi. Richieri'de yaşayan Porcu adlı Sardunyalıyı unuttunuz mu yoksa?

"Sinyor Porcu..." diye seslendiklerinde, domuz gibi homurdanarak yanıt vermiyordu, öyle değil mi?

Aksine, "Buyurun benim, yardımcı olayım..." diyerek yanıt veriyordu; daima tertemiz giyinir ve yüzünden gülümsemesini eksik etmezdi. Hatta öyle ki onu böyle çağırmak zorunda olmaktan utanıyordu insan.

Her ne kadar –aynanın karşısında durduğum şu an, kendime beni temsil eden o görüntünün dışında başka bir görüntü vermemeye ihtiyaç duyduğum gerçeği, acımasız bir netlikle su yüzüne çıkmışken– bu yüz hatlarının da kendi isteğimle uyuşmadıklarını ve bendeki başka bir dış görünüşe, yani bu renk olmayan saçlara, böyle yeşilimsi olmayan gözlere, böyle olmayan bir burun ile ağza sahip olma arzusuna inada karşı çıkmakta olduklarını hissediyor olsam da, şimdilik isimleri de yüz hatlarını da bir kenara bıraka-

lım; bırakalım gitsin diyorum çünkü nihayetinde yaşamaya devam etmek istediğime göre, korkunç dahi olsalar onları değiştiremeyeceğimi ve oldukları gibi kabullenmem gerektiğini anlamak zorundaydım, her şey bir yana, elimdekilerle tatmin de olabilirdim.

Peki ya beni bağlayan koşullar? Peki ya benden kaynaklanmadığı hâlde bağlı olduğum koşullar? Peki ya benim dışımda, her türlü iradem ve arzum dışında, beni ben yapan koşullar? Ne koşullarda doğmuş, nasıl bir ailede yetişmiştim? O ana dek hiç beni bağlayan koşulları önüme koyup da aynen başkalarının yapabileceği gibi –herkes kendince, kendine özgü terazisinde tartarak kefesine kimi kıskançlık, kimi nefret, kimi öfke, kimi ne bileyim başka bir şey koyarak yapardı bunu– değerlendirmeye girişmemiştim.

Şimdiye dek hayatın içinde bir adam olduğuma inanmıştım. Bir adam işte, hepsi bu! Hayatın içinde. Kendimi her şeyimle kendi ellerimle yaratmıştım sanki. Gelgelelim, nasıl ki o bedeni kendi ellerimle yaratmamış, adımı kendi kendime koymamışsam, aynı şekilde başkaları tarafından isteğim dışında dünyaya getirilmiştim; aynı şekilde pek çok şey isteğim dışında başıma gelmiş, içime nüfuz etmiş ya da etrafımı sarmıştı, pek çok şey bana başkaları tarafından yapılmış ya da verilmişti ve daha önce gerçekten de hiç düşünmediğim ve herhangi bir imge atfetmediğim bütün bu şeyler, şimdi tuhaf, düşmanca imgelere bürünmüş, üzerime üzerime geliyorlardı.

Ailemin hikâyesi! Ailemin, yaşadığımız bu şehirdeki hikâyesi: Hiç aklıma gelmemişti ama başkalarına göre daima içimdeydi bu hikâye; onlar için bu ailenin son bireyiydim ve içimde, bedenimde ve üzerinde hiç düşünmediğim kim bilir hangi davranış ve düşüncelerimde ailemin damgasını taşıyordum; oysa başkalarının içimde, yürüyüş, gülüş ve selamlayış tarzımda izlerini görüp bir çırpıda tanıdığı bir damgaydı bu. Hayatın içinde bir adam, herhangi bir adam olduğuma inanıyordum; günübirlik yaşayan, kafası serseri düşüncelerle dolu aylağın önde gideni olduğuma... Fakat

hayır, öyle değildim işte: Kendimce herhangi birisi olabilirken, başkalarının gözünde böyle olmam mümkün değildi; başkaları için kendisine pek çok hedef belirlemiş –ki aslına bakarsanız benim ne bir hedefim vardı ne de olmasını önemsiyordum– bir adamdım, böylece sıradan, herhangi bir adam olabileceğime dair inancımın –diğer bir deyişle aylaklığımın– bana ait olduğunu düşünedurayım, başkalarına göre hiç de benim falan değildi: Bana babam tarafından verilmişti, babamın zenginliğinden kaynaklanıyordu, üstelik hayli acımasızdı da çünkü babam...

Ah, ne keşif ama! Babam... Babamın hayatı...

Kaynakça ve İleri Okumalar

Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Les Éditions Gallimard, Paris 2001.

Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Les Éditions Nagel, Paris 1948.

Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, Metis, İstanbul 2016.

Dünyanın Teni, haz. Zeynep Direk, Metis, İstanbul 2017.

Merleau-Ponty, haz. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Yıldırım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Dupond, Pascal, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, çev. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul 2013.

The Merleau-Ponty Reader, haz. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor, Evanston, Northwestern University Press, Illinois 2007.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2017.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Tel Gallimard, Paris 1979.

8
Simone de Beauvoir

1. Giriş

Simone de Beauvoir, Fransız yazar ve feminist. Felsefe ve edebiyat alanında eserler verdi. Varoluşçu felsefenin ve edebiyatın başlıca figürlerinden biridir. Felsefesi, disiplinlerarası olup edebiyata göndermelerle doludur, romanlarında ise varoluşçu felsefenin kavramlarının ve sorunlarının anlatı içerisinde ortaya koyulduğu sayfalarla karşılaşılır. Fransız düşün hayatında cereyan eden felsefi tartışmalara katılmış, başlıca izleklerin gelişimine katkıda bulunmuştur. Romanlar, oyunlar, seyahatnameler, gazete yazıları yazarak ve *Les Temps Modernes* dergisinin editörü olarak 1940'lı yıllardan 1980'lere kadar kamusal entelektüel olarak etkin bir rol oynamıştır. Otobiyografisi, bize hem kişisel hayatı hakkında bilgi verir hem de çağının kültür hayatıyla ilgili önemli gözlemler sunar. En önemli eseri, feminist yazının mihenk taşlarından birisi olarak kabul edilen *İkinci Cinsiyet*'tir. *İkinci Cinsiyet,* günümüzde hâlâ toplumsal, siyasi ve dinsel bakımlardan kadınları erkeklerden aşağı bir konuma yerleştiren ataerkilliğe karşı önemli bir felsefi argüman ve siyasi itiraz ortaya koyar. Beauvoir, kendisinden sonra gelen feminist düşünürleri de çok etkilemiştir. O, kendisini filozof değil, 'yazar' olarak tanımlasa da feminist akademi, onu bir filozof olarak okumakta ısrar etmiştir. Üzerine yapılan çalışmalar, bugün ona felsefe içerisinde tartışmasız bir yer kazandırmıştır.

2. *Beauvoir'ın Hayatı ve Eserleri*

Simone de Beauvoir (Simone-Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir), 9 Ocak 1908'de Paris'te doğmuş, 14 Nisan 1986'da Paris'te ölmüştür. Katolik burjuva bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Katolikler için olan özel okullarda okumuş, hatta rahibe olmayı da düşünmüştür. On dört yaşındayken ailesine inancını kaybettiğini itiraf etmiş ve ateist olduğunu açıklamıştır. Daha sonra ilgisini edebiyata, felsefeye ve matematiğe yöneltmiştir. 1926'da Sorbonne'da felsefe okumaya başlamış ve felsefe bölümünde çok başarılı bir öğrenci olmuştur. 1929'da Gottfried Wilhelm Leibniz üzerine tez yazarak mezun olur. Aynı yıl girdiği Fransa'da öğretmenlik yapma lisansı veren sınavlarda, o yıl tanıştığı Jean-Paul Sartre'dan daha yüksek puan almıştır. Sartre'la kurduğu ilişki, Beauvoir'ın hayatında son derece belirleyici olmuştur. Ona olan aşkı ve sevgisi, hayat boyu süren bir bağlılığa ve partnerlik ilişkisine evrilmiştir. Sartre, onun hem saygı duyduğu ve birlikte düşündüğü bir filozof hem de toplumsal değerlerle uzlaşmayan özgürlük arayışında güven duyduğu bir partnerdir. Beauvoir'ın ona duyduğu bağlılık, başka aşkların onu sürükleyip götürmesine engel olmuştur. Buna karşın, Beauvoir'ın felsefeyle ilişkisini Sartre'ın desteklediği söylenemez. Hatta Beauvoir, gençlik anılarında Sartre'la yaptığı tartışmaların ve onun kendisine yönelttiği eleştirilerin sarsıcı ve yıkıcı olduğundan bahseder. Beauvoir'ın iki veya üç felsefe eseri olmasına rağmen kendisini filozoftan ziyade edebiyat ve deneme yazarı olarak konumlandırmasını buna bağlayabiliriz belki de. Kendisini değil, Sartre'ı gerçek filozof olarak görmüştür.

Beauvoir, 1931-43 yılları arasında çeşitli liselerde felsefe öğretmenliği yapar. 1943'te yayımladığı *Konuk Kız*'dan sonra kitaplarının geliriyle yaşayabilir hâle gelir. 1944'te felsefi denemesi *Pyrrhus and Cineas*'ı yazar. *Başkalarının Kanı* (1945), *Tüm İnsanlar Ölümlüdür* (1946) varoluşçu izleklerin bulunduğu romanlardır. 1945'te Sartre'la birlikte aylık bir dergi olan *Les Temps Modernes*'i kurarlar. 1948'de *Muğlaklık*

Etiği, 1949'da *İkinci Cinsiyet* yayımlanır. *İkinci Cinsiyet*, piyasaya çıktığı zaman pornografik bulunmuş ve Vatikan tarafından yasaklanmıştır. 1954'te yayımladığı *Les Mandarins* ile birlikte *Prix Goncourt*'u kazanır. Yolculuk günlükleri *Günbegün Amerika* 1948'de ve *Uzun Yürüyüş* 1957'de yayımlanır. Beauvoir'ın otobiyografik eserleri *Bir Genç Kızın Anıları* (1958), *Kadınlığımın Hikâyesi* (1960), *Koşulların Gücü* (1963) ve *Olgunluk Çağı*'dır (1972). Beauvoir, yaşlılık ve ölüm üzerine çok yazmıştır. 1964'te yayımladığı *Sessiz Bir Ölüm*, annesinin ölümünü anlatır. *Yaşlılık Çağı* (1970), toplumda yaşlı olmanın anlamı üzerine kafa yorar. *Veda Töreni* (1981), Sartre'ın son yıllarını anlatır.

Beauvoir'ın Sartre'la birlikte katıldığı siyasi mücadeleler arasında, 1950'li yıllarda Fransa'nın Ceyazir Savaşı'na, Macaristan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgaline, 1970'te Amerika'nın Vietnam Savaşı'na karşı verdiği mücadeleyi, 1968 Öğrenci Hareketi'ne ve 1970'lerde feminist harekete verdiği desteği sayabiliriz.

3. Beauvoir Düşüncesinin Güzergâhı

Simone de Beauvoir'ın felsefi düşüncesinin doruğu *İkinci Cinsiyet*'teki cinsiyet farklılığı açıklamasında bulunur, ancak bu açıklamayı onun özgürlük ontolojisi ve etiğinde temellendirmek gerekir. Beauvoir'ın Sartre'la felsefi ilişkisi de buradadır. Bu iki düşünür, birlikte düşündükleri, düşüncelerini paylaştıkları ve bazı ortak kavramlar kullandıkları hâlde her konuda hemfikir olmazlar. Beauvoir'ın 1948 tarihli *Muğlaklık Etiği*'nde göz önüne serdiği özgürlük anlayışı, 1943'te Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koyduğu özgürlük anlayışına felsefi bir yanıt olarak okunabilir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te ontolojik bir özgürlük anlayışından yola çıkar ve ardından özgür eylemin ne olduğunu açıklar. Özgür eylem tartışması, *Muğlaklık Etiği*'nde Beauvoir'ı 'ahlaki özgürlük' mefhumuna götürecektir. Beauvoir'ın ahlaki özgürlük tartışması, ezme ezilme ilişkilerini dikkate aldığı için tarihte özgür-

lüğün ne olduğu sorunsalına bağlanır. İşte bu soru, Beauvoir'ı *İkinci Cinsiyet*'te varoluşsal felsefenin ve Marksist düşüncenin terimlerini kullanarak kadınlık durumunu sorgulamaya götürecektir. Kadın olmayı, biyolojik sebeplere dayandırmak yerine, dişi cinsiyet farklılığını tarihsel cinsel ezilme deneyimi içerisinde anlamlanan bir fark olarak ele alır. Beauvoir, cinsel ezilmenin ne olduğunu tarihsel materyalist terimler ve tarih boyunca karşımıza çıkan sembolik yapılara başvurarak açıklar. Peki kadınların tarihte özgürleşmesi için ne yapılması gerekir? *Muğlaklık Etiği*'nde özgürlüğün ancak herkes özgür olduğunda gerçekleşebileceğini söylemekteydi, *İkinci Cinsiyet*'te ise tarihin herkesin eşit ve özgür olacağı bir yönde ilerlediğine inanmakta ve bu değerlere varoluşçu bir tarzda kişisel olarak bağlanmayı önermektedir.

3.1. Muğlaklık Etiği

Sartre, özgürlüğü kendimize amaçlar koyma kapasitemizle ilişkilendirmişti. Beauvoir da onun, insanın tasarlayan, amaçlar benimseyen, değerlere sarılan bir varlık olduğu fikrini paylaşır. Tasarıların, değerlerin ışığında gerçeklik eksik olarak, aşılması gereken bir durum olarak temsil edilir. *Muğlaklık Etiği*'nde şöyle der: "Özgür olmak, istediğin her şeyi yapma gücüne sahip olmak değildir, verili olanı açık bir geleceğe doğru aşabilmektir."[12] Bu kitapta Beauvoir'ın özgürlük kavramı, Sartre'ınkinden farklıdır ve bu fark, Sartre'a örtük bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te geliştirdiği özgürlük kavramına getirdiği eleştirilerin farkındadır.

Muğlaklık Etiği, 1944'te yazılan *Pyrrus et Cinéas*'ın devamı niteliğindedir. Aynı zamanda da Camus'nun varoluşun saçmalığına karşı varoluşun muğlaklığını çıkarır. Beauvoir, *Pyrrus et Cinéas*'ta, zaten ancak bir başkasıyla ilişkide özgür olabileceğimi öne sürmüş ve karşılıklı olarak özgür olmanın

[12] Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, s. 113.

mümkün olduğunu öne sürmüştü. *Pyrrhus et Cinéas* ile *Muğlaklık Etiği*'ni karşılaştırdığımızda, 1944'te yakın olduğu mutlak özgürlük fikrini terk edip 'durum içerisindeki özgürlük' fikrini benimsediğini söyleyebiliriz. *Muğlaklık Etiği*, *İkinci Cinsiyet*'e giden bir basamak olarak görülebilir, çünkü *İkinci Cinsiyet*, *Muğlaklık Etiği*'nin özgürlüğün ontolojik olarak güvence altına alınamayacağını, özgürlüğün tarihsel koşulları olduğu düşüncesini cinsiyet bağlamında örnekler ve somutlaştırır. Bununla birlikte Beauvoir, özgürlüğün ontolojik bir imkân olduğunu düşünmeye devam eder; insan, verili tarihsel koşullar içerisinde özneleşmek suretiyle bu imkânı üstlenir. Ergenlikten, hatta çocukluktan itibaren özne konumunu almaya başlarız, ancak insanın tarihsel durumu, ontolojik özgürlük imkânını eksiltili bir biçimde gerçekleştirmesine sebep olabilir. *Muğlaklık Etiği*'nde Beauvoir, ezme ezilme sorunsalına girer ve antisemitizm, cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi ezme biçimlerinin iç içe geçebileceğini vurgular. Ursula Tidd'in de belirttiği gibi bu çözümlemeler, *İkinci Cinsiyet*'te cinsiyetlendirilmiş özneliğin ele alınmasını etkilemiştir.[13]

Pyrrhus et Cinéas, oldukça soyut olduğu hâlde muğlaklık, cömertlik ve armağan izlekleri mevcuttur, *Muğlaklık Etiği* hem bu izleklere geri döner hem de özneyi bedenli bir özne olarak tartışır. Bununla birlikte henüz bedenli özneye cinsiyetli olarak yaklaşılmamıştır. Buna karşın *İkinci Cinsiyet*'te, 1951-52 tarihli *Sade'ı Yakmalı mı?*'da ve *Olgunluk Çağı*'nda öznelik, bedenlilik ve cinsiyetten (hatta buna toplumsal cinsiyet diyebiliriz) bağımsız olarak tartışılmaz.[14] *Muğlaklık Etiği*'nden *İkinci Cinsiyet*'e geçişe dair bu açıklamaya şunu da ekleyebiliriz: *Muğlaklık Etiği*'nde muğlaklık, bedendeki öznenin varoluşunda bulunan bir muğlaklıkken, *İkinci Cinsiyet*'te cinsel farkı taşıyan öznenin durumuna ilişkindir.

[13] Ursula Tidd, *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 30.

[14] Debra Bergoffen, "From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject", *Feminist Phenomenology*, haz. Linda Fisher ve Lester Embree, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publisher, 2000, s. 62.

Muğlaklık Etiği'nde Beauvoir, Sartre, Merleau-Ponty ve Camus arasında geçen özgürlük tartışmasını değerlendirir. Onun bu üç düşünürle hemfikir olduğu ve olmadığı noktalar, bizi *İkinci Cinsiyet*'e götüren düşünce güzergâhına ışık tutar.

Beauvoir'ın özgürlük düşüncesinin bazı Sartrecı varsayımları paylaştığı doğrudur. O da Sartre gibi ontolojik olarak özgür olduğumuzu öne sürer. İnsanların özgür olmak istediklerini, varlıklarını bu hâlde açığa vurduklarını ve açığa vururken de dünyayı yadsıdıklarını kabul eder. İnsanlar, dünyayı şu veya bu eksikliği taşıyan veya içeren bir biçimde tezahür ettirdiklerinde kendi özgürlüklerini açığa vurmuş olurlar. Dünyayı insanların yoksul ve aç oldukları bir yer olarak tarif ettiğimizde, bunu bir sorun olarak ortaya koymuşsak eğer, kendi özgürlüğümüzü de bu sorunla ilişki kurma ve onu çözmeye çalışma istemi olarak açığa çıkarmış oluruz. Ayrıca özgürlüğün, anlamın ve değerin yegâne kaynağı olduğu ve yaşamın insanların eylemleri ve hedefledikleri amaçlar dolayısıyla anlamlı olabileceği görüşü de Sartre'la ortak kabulüdür. Elbette 'insan gerçekliği', çeşitli 'anlamlar'la örülüdür ve bunlardan ancak bir kısmı kişilerin kendi deneyimlerinden çıkarak yaratılan değerlerden müteşekkildir. Dünyamızı dokuyan anlamlardan büyük bir kısmı devralanmış, başkalarının deneyiminin tortuları olarak zaten orada, gerçekliğimizin içerisindedir. Beauvoir, eylemlerin dünyayı anlamlı kılabildiği konusunda Sartre'la aynı fikirde olsa da Merleau-Ponty'nin ontolojik özgürlüğün çok soyut olduğu argümanının haklı olduğunu düşünür. Dahası yaşamın, yaşamı aşan ve ondan bağımsız olan evrensel değerlerle haklılaştırılamayacağı konusunda Camus'ye hak verdiği hâlde, varoluştan yola çıkarak evrensele giden bir yol aramaktan da vazgeçmez. Merleau-Ponty'nin soyut özgürlüğü eleştirisi, *Muğlaklık Etiği*'nde Beauvoir'ı ahlaki bir özgürlük mefhumuna götürür. Bundan çok kısa bir süre sonra da *İkinci Cinsiyet*'te siyasi ve felsefi bir ezilme çözümlemesine ulaşır.

Beauvoir, insan varoluşunun değerlerin kaynağı olduğunu öne süren varoluşçu tezi savunur. Ancak Merleau-Ponty'nin Sartre'a yönelttiği, *Varlık ve Hiçlik*'teki ontolo-

jik özgürlüğün mutlak ve soyut olduğu eleştirisine katılır. Beauvoir, bunu açık açık söylemese de yazdıklarından bu sonuç çıkmaktadır. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin "Özgürlük" bölümünde yaptığı, durumun muğlak olduğu saptamasını olumlar ve bu muğlaklığı 'yaşamın kaçınılmaz muğlaklığı' biçiminde geneller. Öte yandan Camus'nün insanın bir değeri, arzuyu veya tutkuyu mutlaklaştırarak kendi özgürlüğünden kaçmasına karşı yaptığı uyarıyı haklı bulur.

Muğlaklık Etiği, yine Merleau-Ponty'e yakın durarak ve Sartre'a üstü örtülü bir biçimde karşı çıkarak özgürlük mücadelesinin mutlaka bir tahakküm kurma mücadelesi olduğunu reddeder. Merleau-Ponty, kendi karşı çıkışını diyalektik bir özgürlük mefhumu oluşturmaya evriltmiştir, oysa Beauvoir'ın karşı çıkışı, elde ettiği yeni ontolojik özgürlük mefhumu ile ahlaki özgürlük mefhumu arasındaki bağıntıyı keşfetmeye yönelir. Böylece Beauvoir, Camus'nün kaygılarına yanıt verebilmesini sağlayan bir ahlaki özgürlük fikrine ulaşır. Eğer başkalarının özgürlüklerini dert edinmez ve özgür olma mücadelesinde başkalarını desteklemezse, Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde betimlenen isyan tavrı, bir maceracıya ait olarak kalır ve özgürlüğe ihanetle sonuçlanır.

Sartre'ın özgürlükle ilgili görüşleri, 1940'lı yıllarda değişir. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin bedenle ve bedendeki genel yönelimlerle ilgili görüşlerinin kendisini etkilediğini söyler, ama Merleau-Ponty'nin Sartre'da özgürlük izleğini okumasının kısmi ve indirgemeci olduğunu da belirtir. Bunun gerekçesi, Merleau-Ponty'nin Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* metnindeki özgürlük tartışmasını değerlendirmemiş olmasıdır. Gerçekten de Merleau-Ponty'nin *Diyalektiğin Maceraları* ve *Hümanizma ve Terör* adlı metinleriyle *Diyalektik Aklın Eleştirisi* arasında benzerlikler vardır. İki filozof da klasik Marksist diyalektik anlayışını eleştirmekte ve diyalektik bir deneyim gibi düşündükleri yeni bir fenomenolojik özgürlük anlayışı aramaktadırlar.

Beauvoir'ın özgürlük tartışmasına yaptığı özgül katkıya, 'ahlaki özgürlük' mefhumuna dönelim. *Muğlaklık Etiği*, bize

normatif bir etik veya her duruma uygulanabilen sabit ve değişmez bir değerler hiyerarşisi takdim eden bir aksiyoloji vermez. Böyle sabit bir değerler hiyerarşisi, Beauvoir'ın varoluşçuluğunun ruhuna zaten terstir. Değerlerin değişmez bir değeri yoktur. Kişi, ahlaki bir durumda karar verirken kendisine karşı belli bir mesafeyi korumaya çalışarak ve kendi amaçları ve değerleri üzerine uzun uzun düşünmelidir. Bu düşünüm, insan varoluşunun değerlerin kökeni olduğunu idrak eden bir varoluşsal dönüşümü andırır. Bu değerler, dünyayı şekillendiren eylemlerimizi değerlendirmeye yarar ve eğer eylemlerimiz, değerlendirmelere dayanıyorsa, yaptığımız değerlendirmeler yüzünden eylemlerimizden sorumlu oluruz. Neden yaptığımız değerlendirmelerden sorumluyuz? Yaşamı yaşamdan bağımsız bir değerle haklılaştıramayız. Elimizde yaşam biçimlerini değerlendirmemize olanak tanıyan evrensel değerler yoktur. Değerlerin kaynağı farklı amaçlara sahip 'somut tikel insanlar'ın öznellikleri olması nesnel bir olgudur.[15]

Beauvoir, bize bir ilkeler etiği vermez; duruma bağlı ilkeler ve değerler, başka ilke ve değerler uğruna feda edilebilir. Bu ahlak, tek bir evrensel etik ilkeye göre işlemez, bu açıdan tikelin önceliği olduğu söylenebilir. Bazı uç durumlarda özgürlük de başka bir değeri korumak için feda edilebilir; bu, kişinin kendi hayatı veya başka kişilerin hayatı olabilir. Buna rağmen Beauvoir, özgürlüğü en üst değer olarak, yani mutlak bir ideal olarak tanır.

Muğlaklık Etiği'nde kitabın başlığında da mevcut olan muğlaklık, bilgimizin sınırlı olmasından doğan ve aşılabilecek bir durum değildir, dünyayı anlamlandırmanın birden çok yolu olduğunu ima eder. Örneğin dünyanın anlamının kuruluşuna sıklıkla diğerlerinin yorumları da katılır. Bununla birlikte, bir özne için nihai ve taşlaştırıcı şekilde tek bir anlamı olan durumlar da olabileceğini düşünebiliriz, o durumun anlam ifade etmesi için öznenin zamansal ve mekânsal olarak tutarlı bir dizi deneyime sahip olması

[15] Simone de Beauvoir, age., s. 24.

yeterlidir; yani durum, başkalarının bakış açılarından doğrulanmayı gerektirmeyebilir. Elbette durumun böyle bir deneyimi de gelecekte yadsınmaya ilke olarak açık kalabilir.

Beauvoir, Camus'nün saçma deneyiminin karşısına muğlaklık deneyimini çıkarmaktadır. Fakat muğlaklık deneyimi, saçma deneyiminden nasıl farklıdır? Saçma, hayata hiçbir anlam verilemeyeceğini belirtir, oysa muğlaklık mümkün yorumların çoğulluğunu içerir. Merleau-Ponty'de durumun muğlak olması, belirsiz ve imkânlara açık olmasıdır.

Aslında muğlaklık, Sartre'ın paradoksal muğlaklık mefhumundaki gibi sadece özne nesne ikiliğinden kaynaklanmaz, dünyayla kurulan bedensel iletişimdedir. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin konumuna yakınlığını silmeyi tercih etse de onun yaklaşımında da muğlaklık, varlığın tüm katmanlarına yayılır. Fakat en ilginci, insanın varlık koşulundaki etik muğlaklıktır; doğal özgürlüğümüz, gerçek özgürlük hâline gelmek için ahlaki özgürlük alanına geçmek zorundadır. Doğal özgürlük, varoluş adı verilen muğlak gerçekliğin hareketine karışır.[16] Varoluşta doğal ve ontolojik özgürlüğümüzden kaynaklanan edimler, farklı bakış açılarından nesneleştirilir ve deneyimlenirler; farklı normatif konumlara dayanıldığında yargılar ve değerlendirmeler de değişir. Özgürlük edimlerinin etik edimlere dönüşmelerinin koşuludur bu. Bu yüzden etik, genel olarak, aşılamaz bir biçimde muğlaktır ve meselelerinin ele alınması, bakış açılarının ve yorumların çoğulluğuna muhtaçtır. Bu muğlaklık, bizi etik görececiliğe götürebilir ama Beauvoir, ondan kaçacak zemine sahiptir.

Muğlaklık Etiği'nde eğer kişi özgür olmayı isterse, doğal özgürlük gerçek özgürlüğe dönüşür. Bu varoluşumuzun kökensel fışkırışı, dünyanın açılışı, saf anın saçmalığından kaçış, aşkınlık hareketinin başlangıcıdır. Varoluş haklılaştırılacaksa eğer, özgürlük arzusu mutlak olmalıdır. Etik alandaki varoluş, muğlaklıktan kurtularak değil, özgürlüğü kabul ederek haklılaştırılabilir. Varoluşun muğlaklığı, nesnel değerlerin seçimi önceleyecek şekilde var olmadığını ima eder. Bununla

[16] Simone de Beauvoir, age., s. 33.

birlikte Beauvoir, durumun ahlaki anlamının sadece öznenin bir fonksiyonu olamayacağını teslim eder. Ahlaki durumun anlamı, öznenin ona nasıl yöneldiğine bağlıdır, ama bireysel tavırlardan ve inançlardan bağımsız bir tarafı da vardır. Aslında her şey öznenin isteğine bağlıdır biçimindeki bir istemciliğin de, bireysel bir etik görececiliğin de aşılması, durumun muğlaklığının içerdiği bu bağımsızlıkta yatar.

Beauvoir, bireysel bir etik görececiliğe düşmez, zira hakiki özgürlüğün kişiler ve özneler arası olduğunu bilir; gerçekliğin deneyiminin anlamını kuran şeylerden biri zaten budur. Kendi deneyimimin yardımıyla başkalarının deneyimini anlamlandırırım, ama kendi deneyimimin anlamını sabitlemem için de başkalarının benzer deneyimlerinin anlamına ilişkin bir netliğe ulaşmam gerekir. Buradaki döngüsellik, özneler-arasılığa ilişkin kapalı olmayan, açık uçlu bir hermenötik devreye işaret eder. Böyle bir döngünün içerisinde olmak, hakiki özgürlüğün de özneler-arası olduğunu ima eder; öyle ki başkalarının özgürlüğünü de istemeksizin kendi özgürlüğümü isteyemem. Ahlaki özgürlüğüm, sadece benim özgür olduğum bir dünyada ne kendi anlamını bulabilir ne de kendisini gerçekleştirebilir. Ontolojik özgürlüğün zaten özneler-arası olmasının etik alandaki yansımasıdır bu.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty'nin özgürlük anlayışının merkezinde olan özneler-arasılık, Beauvoir'ın da ahlaki özgürlük kavrayışının önemli bir ögesidir. Bununla beraber Beauvoir, özneler-arası ilişkilerde kişinin toplumsal rolleriyle özdeşleşerek özgürlüğünü kaybetmesi, daha doğrusu özgürlüğünden kaçması riski olduğunu da fark eder. Normatif bir kültürel görececi olmak istemez, zira *İkinci Cinsiyet*'te daha açıkça fark edildiği üzere aslında bir reformcudur. Cinsel eşitsizliği hoş görülmemesi gereken bir adaletsizlik olarak tespit etmek, özgürlüğün *evrensel olarak geçerli nesnel bir değere* bağlanmasıdır. Bu değer, tarihsel olarak hiçbir zaman gerçekleşmemiş olabilir, özgürlük onu olumladığı için objektif olarak varlığa gelir. Ontolojik özgürlük, özneler arası özgürlüğün imkânını içerir, ancak bunun dünyada ve tarihte gerçekleşmesi, iktidar ilişkilerinin

dönüştürülmesine, ezilmenin ortadan kaldırılarak özgürleşmenin meydana gelmesine bağlıdır.

Muğlaklık Etiği'nde özgürlüğün özneler-arasılığı meselesiyle birlikte özgürlüğün özgün olup olmadığı sorunsalı da ortaya çıkar. Özgür bir edimin özgün olması, onun ahlaki olmasının zorunlu koşulu olduğu hâlde yeterli koşulu değildir. Yani özgün bir özgür edim, ahlaki olmayabilir. Öznenin özgün olmaması demek, kendisini dünyada bir meşgaleyle özdeşleştirmesi demektir. Bir rolle özdeşleşmek diyebiliriz buna. Beauvoir'ın düşüncesindeki Heideggerci ve Sartreci bir motiftir bu. Ciddi kişi, özgürlüğünden kaçar, özgün veya kendisi değildir, zira kendi kendisini dünyada yaptığı işe indirgeyerek açıklar. Bir kimliğe girmiş gibidir, bir felsefeci, bir muhasebeci, bir öğretmen gibi; hayatının anlamını ve değerini işini ciddiye almasında ve iyi yapmasında bulur, sanki varlık sebebi böyle açıklanabilirmiş gibi. Başkaları üzerinde mutlak güce erişen bir diktatör de özgür değildir, çünkü o da başkalarının özgürlüğünü desteklemeyen, hatta özgür olma imkânlarını yok etmeye çalışan özel bir tür maceraperesttir. Özgürlüğü bir ahlaki amaç hâline getiren şey, kişinin özgürlüğü başkaları için de istemesidir. Başkaları özgür olmadan biz de özgür olamayız. O hâlde özgürlük, kişiler arası ilişkilerde desteklenmelidir. Kişiler arası ilişkilerde ve kurumsal ilişkilerde başkalarının özgürlüğünü tanımamız, ahlaki özgürlüğün koşuludur. Bir kişi, eğer başkalarına tahakküm kuruyor ve onları nesneleştiriyorsa, kendi özgürlüğüne de zarar veriyordur, zira kendisini doğal ve ontolojik özgürlüğünün ahlaki özgürlükte tamamlanması imkânından mahrum etmektedir.

Özneler-arasılığın, özgür olmanın koşulu olduğu fikri, Beauvoir'ın düşüncesinde Hegelci ve Marksist bir öge olarak yorumlanabilir. İnsan tek başına özgür olamaz, yalnız özgürlük yeterince özgürlük değildir şiarı, bizi tarihte herkesin özgür olması idealine bağlanır ve başkalarının özgürlüğü için tarihsel bir mücadeleye teşvik eder.

Özgürlüğün değeri nedir? Aslında hepimiz özgürüz, dünyada özgür olmayan bir insan yoktur, olamaz da. İşte varoluşçuluğun başlıca iddialarından biri. Fakat dünyada özgür olduğunu söyleyemeyeceğimiz o kadar çok insan vardır ki... Toplumsal veya kişisel şartlar, bakarsınız insanları sıkıştırır, hareket edemez hâle getirir. Varoluşçular bunu inkâr etmezler elbette. Onların anlatmaya çalıştıkları şey, insanın içinde bulunduğu koşulları aşabilme, hayatını değiştirebilme kapasitesine sahip olduğudur. Nasıl bu kapasiteyi harekete geçirebiliriz? İnsan bir tasarı yapmalı ki kendini imkânların ortasında bulsun, az çok güvence altına alınmış bir geleceği tehlikeyi atmayı göze almalı ki hayatını değiştirebilsin. Ne var ki insanların çoğu, özgürlüğünden korkar, sadece özgürlükten kaçmak için özgürlüğünü kullanır. Özgürlükten kaçmayı bir yaşam biçimi hâline getirdikçe kişi, varoluşunu kendi gözünde meşrulaştırmaya çabalamaktan vazgeçer, anlamsız ve boğucu bir dünyada yaşamaya başlar.

Dindarlık da devralınmış bazı geleneksel değerlere sığınma olduğu müddetçe özgürlükten kaçmanın bir yoludur. Peki insanın Tanrı'ya iman ederek bu dünyadaki bağımsızlığından vazgeçmesinin neresi kötü? Dinsel varoluş, dünyevi özgürlükten daha değerli bir özgürlük duygusu yaşatmaz mı mümin kişiye? Teslimiyetteki vect, özgürlüğün üstünde ve ötesinde bir şey, hatta bir tür üst özgürlük değil midir?

Adaletsiz bir dünyada dinsel aşkınlık özlemi, kişiyi özgürlüğe götürmez, eninde sonunda hayal kırıklığına uğratır. İyinin yanındaki insanın iyiye teslimiyeti, grup veya sınıf çıkarları için o dini temsil etme iddiasındaki güce, gösterişe ve zorbalığa teslimiyet hâline geldiği anda, dinsellik de haysiyetli bir toplumsal varoluş biçimi olma özelliğini kaybeder. Kişi, özgürlükten hiç kötülüğe itaat etmek, kendini ahlaksızlığı desteklerken bulmak için feragat eder mi? Özgürlüğü hayatta kalma gayretine kurban etmediği sürece, kimse yapmaz bunu.

Özgürlüğünü haksız bir iktidara teslim eden, kendisine saygısını sürdürebilir mi? Kendini daha fazla kandırmayı başaramayıp sonunda anlamsız ve boğucu bir dünyada yaşamaya mahkûm olmaz mı? Varoluşçuluk ile dindarlığı birleştiren düşünürler, Tanrı'nın insanı kul veya köle olarak değil, özgür bir varlık olarak yarattığını düşünmek zorunda olduğumuzu vurgularlar. Tanrı, insana saygı duyduğu için onu özgür olarak yaratmıştır. Bu özgürlüğü ahlaki meşruluğunu kaybetmiş mutlak bir dünyevi iktidara teslim etmek, insanın hem Tanrı'ya hem kendisine ihanet etmesi anlamına gelir.

Varoluşçu düşünürlere göre insanın dünyasına anlamını ve değerini veren şey özgürlüktür. O hâlde özgürlüğünü yaşamak ile hakikati deneyimlemek, bir bakıma aynı şeydir. Cümlelerin doğruluğundan yanlışlığından önce gelen bu ilksel hakikat, dünyanın örtüsünün özgürlük tarafından açılmasından başka bir şey değildir. Kendi özgürlüğümüzden kaçtığımızda, anlamın ve değerin kaynağı bizde değil de dışımızda, zaten orada bir yerlerdeymiş gibi yapar, kendimizi kandırırız. Zaten orada, tarihin ve toplumun bize aktardığı bir anlamın ve değerin gerçekten var olabilmesi bile bizim o değerleri üstlenip üstlenmediğimize bağlıdır. Sırf tarihsel diye birtakım değerleri ahlaki bazı üst değerlerin değerlendirmesine tabi tutmadan sahiplenmek, özgürlüğü hiçe saymaktan başka bir şey değildir.

Varoluşçuların dediği gibi, anlam ve değer özgürlüğün kendisinden doğuyorsa, sanatı da ahlakı da özgürlüğün dünyayla karşılaşmasından doğan şeyler olarak görmemiz gerekir. Özgürlüğü doğrulayan şey, kendimize içinde bulunduğumuz durumu aşabilecek hedefler koyabilmemizdir. Daha iyiye ve güzele ulaşmak için kendimize hedefler koyamasaydık, içinde bulunduğumuz durumun bir değerlendirmesini tam olarak yapamazdık.

O durumun nasıl olduğunu, bizim için ne ifade ettiğini bilemezdik. Hedefsiz insan için faydalı ve zararlı, kolaylaştırıcı veya zorlayıcı engeller de yoktur. Böyle bir insan, nihilizm içerisinde sürüklenir veya başkasının isteminin bir aracı hâline gelir. Varoluşu haklılaştırmak için özgürlük gerekir, fakat özgürlük de anlamını ve değerini benimsediği hedeflerden alır. Aslında hedefe zaten bir değer yüklenmiştir. Özgür eylem, istediği hedefe ulaşamasa bile o değeri sergiler. İşte bu yüzden, özgür kişi, özgürlüğünün nesnesinden koparılsa bile o hedefe verdiği değeri kaybetmediği sürece çözülmeyecek, çökmeyecek, teslim olmayacak, kendini kaybetmeyecektir. Özgürlük, ulaşmaya çalıştığı ideale veya gerçekleştirmek istediği değere tam da böyle bağlanmasaydı ne dünyanın yabancılığından ne de anın anlamsızlığından kurtulabilirdik.

O hâlde özgürlük, dünyadaki hiçbir nesneyle özdeşleşip kendini o nesnede kaybetmez, her zaman kendi özgürlüğü kadar başkalarının özgürlüğünü de ister. Tıpkı Sisifos gibi o ağır kayayı tepeye çıkarmaya devam eder; böylece toplumsal özgürlük, hedefini hep yeniden üstlenerek kendisinde bir değer taşıdığını gösterir.

3.2. İkinci Cinsiyet Olmak

İkinci Cinsiyet'te cinsel ezilme sorusunu sınıfsal ezilmeye indirgenemeyen ve özgül bir açıklama gerektiren bir felsefi bir sorun olarak görmesi, Simone de Beauvoir'ı felsefi bakımdan özgün bir düşünür yapmaktadır. Aslında Engels, daha önce, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde sorunu görmüş, ortaya koymuş ama ona tatmin edici bir çözüm getirememiştir.[17] Erkeklerin kadınları neden ezdiği sorusuna Simone de Beauvoir'ın verdiği yanıt, cinsel farkı

[17] Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I., s. 82-83.

da nasıl gördüğünü anlamamıza yardımcı olur. Kitabın başındaki kısa biyoloji bölümü, cinsel olarak ikiye bölünmenin doğada evrimin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve olumsal olduğunu vurgulamaktadır. Başka deyişle doğanın insanları, yüzdesi çok küçük interseks grubu dışarıda tutarsak, dişi ve erkek olarak ikiye bölmesinin kendi içinde bir zorunluluğu yoktur, evrimin böyle ilerlememesi imkânı da düşünülebilir ve gelecekte de cinsiyet farkının ikiyle sınırlanacağını varsayamayız. Doğa, bize biyolojik cinsel farkın anlamını vermez, çünkü bu anlam toplumsal ve tarihsel koşullar içerisinde kurulur; bu koşullar, 'kadının durumu'nu oluşturur. Tarihsel yapılardan bağımsız olarak doğanın bir belirleyiciliği olduğunu varsaymak, biyolojik belirlenimcilik, yani biyolojinin kader olduğunu iddia etmektir. Kadın bedeninde var olmanın insanı her zaman tarihsel çağlardan, üretim biçiminden ve ilişkilerinden bağımsız olarak aynı biçimde etkileyeceğini varsayamayız. Beauvoir, farklılıklara yer veren, değişimin, alt üst oluşun nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan bütünsel, uzun bir hikâye anlatmaya çalışır. Bu tarihsel materyalist tarihsel taslağın bazı *a priori*'leri, onu kateden süreğen bir yapısı da vardır elbette.

Beauvoir ise *Tin'in Görüngübilimi*'nin "Özbilinç" bölümündeki köle efendi diyalektiğine atıfla, doğada birbiriyle karşılaşan iki bilincin diğeri tarafından tanınmayı ve kabul edilmeyi amaçladığını ve bunu başarmanın yolunun, diğeri üzerinde tahakküm kurmaktan geçtiğini varsayabileceğimiz için bu iki bilincin bir ölüm yaşam mücadelesine girmesinin doğal olduğunu belirtir. Doğada iki erkek karşılaştığında, ikisi de ölümü göze alır ve birini diğerine köle yapan şey, savaşın devamında dezavantajlı duruma düştüğünde ölüm karşısında pes etmesi, geri atıp yaşamı seçmesidir. Efendi, öldürebileceği ötekini kölesi yapar, onun yaşamı ve ölümü hakkında karar verme hakkına sahip olur. Böylece asimetrik bir tanıma meydana gelmiştir: Köle, efendiyi bağımsız bir bilinç olarak tanır ama efendi, köleyi bağımsız bir bilinç

olarak tanımaz. Aynı diyalektik gereği, doğada erkek kadınla karşılaştığında, tıpkı başka bir erkekle karşılaştığında olduğu gibi, kadın üzerinde tahakküm kurmaya çalışması doğaldır. Hegel'de köle efendi diyalektiği, cinsiyetsiz ve soyuttur, oysa Beauvoir'ın cinsiyet farkını köle efendi diyalektiğine kattığına ve buna bağlı olarak farklı sonuçlar çıkardığına dikkat edelim. Erkek bilinçler arasında kurulan efendi-köle ilişkisi, bir ezme ilişkisidir, ama erkek bilincin dişi bilinçle karşılaşması farklı cereyan eder. Dişi bilinç, erkek bilinçle karşılaştığında bağımsız ve egemen özbilinç hâline gelmek için yaşamı kaybetmeyi göze almaz, bunun sebebi ölümden korkması değildir, yaşam veren olmasıdır. Dişinin doğurgan olmasının bir fark yaratması söz konusudur burada. Kadının yaşam veren bir bedenin bilinci olması, onun erkekle yaşam ölüm mücadelesine girmesini engellemiştir, ancak bu kadının erkeği bağımsız özbilinç olarak gerçekten tanıdığı anlamına gelir mi? Köle efendi diyalektiği, erkeğin kadın üzerinde tahakküm kurma amacına nasıl eriştiğini açıklamıyor.

Erkek ile kadının karşılaşması, cinsel bir karşılaşmadır. Tarım öncesi toplumlarda kadınlar da kendilerini korumaya ve savaşmaya muktedirdir, ancak cinsel karşılaşmaların gebeliğe sebep olması, hamileliğin, doğumun ve çocuk bakımının yarattığı zorluklar, onları yavaşlatmaktadır. İnsanlarda çiftleşme mevsimsel değildir ve ilkel toplumlarda doğum kontrol yöntemleri yoktur. Kadınların sürekli gebe kalması, onları grubun geri kalanının yardımına ve desteğine muhtaç etmiştir. Var olmak için gerekli kaynaklara erişilmesine ve üretilmesine yaptıkları katkı azalırken, bir de grubun baktığı çocuk sayısını artırırlar. Bununla birlikte bu dönemde çocukların çok kıymetli olmadığını ve grubun hepsini yaşatmak için pek de çaba sarf etmediğini vurgular. Bu avcılık toplayıcılıkla geçinen ve hareketli oldukları anlaşılan toplumda kadınlar tahakküm altında ve erkeğin mülkü değildir. Ayrıca kadınların birbirine destek

olacak şekilde örgütlenmeleri imkân dâhilindedir. Hatta Beauvoir'ın ok atmak için bir göğsünü kesen Amazon kadınlarının oluşturduğu kabilelerden kısaca söz etmesi, bunu doğrular niteliktedir.

Tarım toplumlarının ortaya çıkmasıyla kadının rolü ve konumu da değişir. Tarlada çalışmak için daha çok çocuğa ihtiyaç vardır, bu yüzden annelik daha önemli hâle gelir. Erkeğin döllenmedeki rolü bilinmediği ve kadının doğurganlığı doğanın verimliliğiyle kıyaslanıp doğaya benzerliği içerisinde kadın bedenine gizemli güçler atfedilmiştir. Erkek, doğanın güçlerinden çekindiği ölçüde kadına da saygı duyar ve onu yüceltir. Ancak zamanla erkeğin doğayla ilişkisi değişir. Alet yapımında meydana gelen gelişmeler, erkeğin etkinlik içerisinde bulunduğu dünyayı keşfetmesi, tanıması ve şekillendirmesi, kadınların ise annelik işlevleri içerisinde köyde daha sınırlı bir alanda yaşam sürmesi, kadınla erkeğin ilişkilerinin de değişmesine sebep olmuştur. Burada kritik nokta, *homo faber* insan tipinin ortaya çıkmasıdır. Kafasında önceden var olan bir fikre veya tasarıya göre bir eşyayı veya aleti imal eden insan, aslında elindeki bazı imkânları kullanarak gerçekliğe müdahalede bulunmakta, yeryüzünün zenginliklerini kendine mal etmekte ve dünyayı tasarılarının alanı olarak kendisine eklemektedir. Bu tasarlama ve var etme içerisinde gücünün sınırlarını test etmekte, kendisine yeni hedefler koymakta ve yaratıcılığını ortaya sermektedir. Böylece bitmek bilmeyen bir şimdide yaşarmış gibi yaşamaktan çıkar, gelecek boyutu açılır, şimdiyle ilişkisi gelecekle dolayımlanır.

Erkek, doğayı tanıdıkça ve kontrol edebileceğini anladıkça, kadına da eskisi gibi saygı duymaz, ondan çekinmez olur. Yerleşik yaşamın başında onu yücelten ve özsel sayan kendisi olduğu için, şimdi kendisini özsel konuma yükseltip onu özsel olmayan konumuna düşürmesi bir tersine çevirmedir sadece. Ana tanrıçanın bir hizmetkâra dönüşmesi ve ataerkilliğin tesis edilmesidir. Aslında Beauvoir, Claude Lévi-Strauss'u izleyerek anaerkil toplum örgütlenmesinde de erkeklerin otorite

sahibi olduğunu vurgular. Ancak nesep bağı anneden geçtiği için otoriteye sahip olan erkek dayıdır. Çocuklar babaya değil, kadının klanına aittir. Ataerkil toplumlarda kadın ve çocukları, koca konumundaki erkeğe ait hâle gelir. Erkeğin doğayla ilişkisinin değişmesi, kadının önemini yitirmesi ve anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş, aynı tarihsel uğrağa aittir. Ataerki, kadını domestik alanda yaşamaya mahkûm eder; kadın, orada erkeğe hem cinsel olarak hizmet edecek hem de ihtiyaç duyduğu konforu sağlayacaktır.

Gördüğümüz gibi Beauvoir'a göre cinsel ezilme, biyolojiye dayandırılamaz, bir tarihi vardır, kadın ile erkek arasındaki fark da bundan bağımsız olarak bir anlam ifade etmez. Ataerkillik, doğal değildir ve yıkılabilir. Ataerkil düzen, kadını içkinliğe mahkûm eder, özel alanın idaresinden onu sorumlu tutar. Özel olan ev alanı, her gün aynı işlerin yapılmasını gerektirir. Ev, yemek yediğimiz, uyuduğumuz, temizlendiğimiz, dinlendiğimiz, ailemizle vakit geçirdiğimiz yerdir. Yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için harcadığımız çaba, dünyada kalıcı izler bırakmaz. İçkinliğin döngüsel, yeknesak bir zamanı vardır. Buna karşın insanın aşkınlık potansiyelini gerçekleştirdiği dünya, insanın tasarılarıyla değişir ve çizgisel bir tarihe dâhil olur. Beauvoir'ın içkinlik ve aşkınlık kavramlarını kullanması enteresandır. Aşkınlık kavramını Sartre'dan ödünç aldığı hâlde, domestik alanı içkinlik alanı olarak betimliyor olması, kendisinin kavramsallaştırmasıdır. Hegel'de de içkinlik kavramının böyle bir kullanımı yoktur. İçkinlik ve aşkınlık, Beauvoir'a göre insanın varlığının iki boyutudur. İnsan hem içkinliğe ihtiyaç duyar hem de varlığını aşkınlık boyutu içerisinde gerçekleştirir. Kadının ataerkillikte aşkınlık boyutunu gerçekleştirme imkânını kaybetmiş olması, eğer kendi varlığını gerçekleştirmek hakkına herkes sahip olmalıysa, onun başına gelen ontolojik bir şiddet olarak tarif edilebilir. Toplumsal ve tarihsel eşitsizliğin ontolojik bir ifadesi vardır. "Yaşanmış Deneyim" kısmının "Genç Kız" bölümünde şöyle yazar:

> Hakikat, örtüsü kaldırılmış gerçektir ve bu örtü, edimler aracılığıyla kaldırılır. Oysa o eylemez. Kendisi hakkında kendine –çoğu kez başkalarına da– anlattığı romanlar, içinde taşıdığı, çoğu kez başkalarına da hissettiği imkânları gündelik yaşamı üzerine yavan bir özetinden daha iyi dile getiriyor gibi gelir ona. Elinde kendi değerini ölçebileceği araçlar yoktur. O da kendini oyunlarla avutur, önemli kılmaya çalıştığı bir kişiliğe sığınır, aşırılıklar yaparak öne çıkmaya çalışır, çünkü tanımlanmış etkinliklerle bireyselleşmesine izin verilmez. Bu erkekler dünyasında sorumluluk taşımadığını, önemli olmadığını bilir. Yapacak ciddi bir işi olmadığı için 'olay' yaratır.

Bu pasaj, ilksel fenomenolojik hakikat anlayışını da anıştırarak eylemin dünyada gerçeğin örtüsünü açtığını söylüyor bize: Eylemesi ketlenen, ataerkil gelenek ve görenekler, aile ve toplum yapısı tarafından içkinlikte kalmaya koşullanan genç kızın eyleminin öznesi olamadığı, kendi değerini ölçecek araçlardan da yoksun kaldığı, içselliğinin, kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinin imgeselle hayaller ve kurgularla dolduğunu, bunlarında onu gerçekten kopuk, kökeni imgeselde bulunan duyarlıklara dayanan olaylar yaratmaya sürüklediğini vurguluyor.

Beauvoir'a göre eylem, gerçekliği açık seçik görmeyi sağlar, faili bireyselleştirir, eylemediğimiz müddetçe bir sis perdesinin ardında, bönlüklere saplanıp kalırız.[18] Genç kızın kendisini nesneleştirmeye zorlanması, erotik aşkınlığını da terk ettiğini ima eder; kendisini başkasının arzusunun bir nesnesi olarak ortaya koymak, onu ikiye böler,[19] artık kendisiyle örtüşememesi, kendi dışında var olmaya başlaması, onu eylemin alanında tamamen etkisiz hâle getirmez, fakat hedeflediği sonucu elde etmenin yegâne yolu arzu nesnesinin yarattığı çekim gücüyle, arzulayan başkasının eylemini yönlendirmek olabilir, ki bu da eylemeden eylemek, dolaylı

[18] Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt II, s. 75.
[19] Simone de Beauvoir, age., Cilt II, s. 73.

eylemdir. Başkalarının yazgılarına müdahale etmek için ille de arzulanmak gerekmez, neden sonuç ilişkileri ağına fail gibi görünmeden sonucu etkileyecek girdiyi sunmak, çoğu kez şeytani bir aldatmaca gibi görünür.

Genç kızdan bir yandan erkeğin egemenliğini kabul etmesi, boyun eğmesi, kendini av hâline getirmesi beklenir, öte yandan güçsüzlüğü gücün aracı hâline gelecektir. Güçsüzlüğü, kadının erkeğe doğrudan saldırmadan kurduğu bir tuzak olabilir ve erkek bu tuzağa düşürülerek baştan çıkarılabilir.[20] Sonuç olarak erkeğin, avcı kadının avı olduğunu basitçe iddia edemeyiz; ataerkillikte erkek, avının avı hâline gelir. Ancak burada kazanan aslında kaybeden olur, zira kadın, erkeği 'avlayarak' toplumsal düzenin ötesine geçme, sınırları zorlama ve yasaları dönüştürme imkânını yitirmiştir. Beauvoir, bu konumdaki genç kızda ve kadında 'kendi kendini aldatma' görür, çünkü o, ataerkil dünyayı ve o dünyadaki kendi yazgısını kabullenerek reddetmektedir. Freud, genç kızın aşkının narsistik aşk olduğunu söylemiştir aslında daha önce, buna Beauvoir'ın katkısı, bu duygulanımı ataerkilliğin bir yapısı olarak tarif etmesidir. "Yaşanan Deneyim" bölümünde, zaten ataerkillikte geçerli olan yapılara işaret ediyor olmasıdır.

Beauvoir'a göre bunların bir zorunluluğu yoktur ve *İkinci Cinsiyet*'i yazdıktan sonra daha net bir biçimde belirttiği gibi, feminist siyasi mücadele yoluyla değiştirilebilirlerdir.

"Kadın doğulmaz, kadın olunur." cümlesi, "Yaşanan Deneyim" bölümünün başında sarf edilmiştir. 'Kadınlık durumu' kavramı, durumun bu tarihsel ve toplumsal yapıları ve güçleri barındırdığını ima eder. "Yaşanan Deneyim", bize o deneyimi ne ise o yapan tarihsel yapıları göstermek için yazılmıştır. Elbette yaşanan deneyim zaman içerisinde ve kültüre bağlı olarak değişir.

Beauvoir'ın en temel iddialarından birisi, "Kadın doğulmaz, kadın olunur." ise, ikinci önemli iddiası da öznenin her zaman erkek, kadının ise Öteki olduğudur. Ötekilik'i

[20] Simone de Beauvoir, age., Cilt II, s. 91

sembolik bir konumdur, Mutlak Başkalık atfıdır. Kadınlar, ataerkil kültürde, basitçe, cinsiyetleri erkek olmayan, erkekten farklı insanlar olarak görülmezler. Sorun, insanlık içinde kategorik bir ayrım yapılması ve insanlığın olumsal bir biçimde 'kadınlar' ve 'erkekler' olarak iki gruba bölünmüş olması değildir. Kadın kategorisinin sembolik bir anlamı vardır: Ötekilik. Öteki, insan kılığında olduğu hâlde insandan daha az olan varlıktır; onun insanlığı, tam olarak tanınmaz. O bir eşit değildir; teni mülk edinilebilir, erkeğe bir tamamlayıcı, bir konfor sağlayıcı, bir hizmetkârdır. Eş ve anne rolleri dışında bir birey olarak Öteki, anlaşılmaz bir varlıktır; çelişkilerle, muğlaklıklarla, zıtlıklarla doludur. Sembolik düzende özne olmasına izin verilmeyen Öteki, ancak içkinlikteki konumunu terk ederek, yani Öteki konumundan özne olabilir. Eşit insan, kendisi olan bir birey, özgün özgürlük hâline gelebilir.

Beauvoir, kültürün erkek egemen olduğunu ve kadının mutlak öteki olarak inşa edildiğini söylerken, yapısalcı düşünür Claude Lévi-Strauss'un *Basit Akrabalık İlişkileri* adlı eserine gönderme yapar. Lévi-Strauss, ataerkilliğin güçlenmesi anlamına gelen klan dışı evlenmenin erkeği kendinden mutlak olarak başka olanla birleştirdiği saptamasını yapar. Mutlak başka ile birleşmek, erkeğin kadının sembolik olarak temsil ettiği yabancı her şeyi fethetmesi ve kendinde ne ise o olarak yaşamı, yani doğal yaşamı aşması anlamına gelir. Evlenerek erkek, kendine ait bir toprak parçası ve aile reisi olarak politik kimlik kazanır. Evlilik sözleşmesi, kadını erkeğe tabi hâle getirir, onun otoritesi altına sokar; kadın, kocasına itaat etmek zorunda olarak tanımlanır.

Beauvoir'a göre mutlak başkalık konumundaki kadın, erkeğe göre bir başka değildir. Erkeğin bir başka erkek üzerinde kurduğu tahakküm ilişkisi ile karısı üzerinde kurduğu tahakküm, farklı ilişkilerdir. Kadının evlilik içerisinde kendisini ezen kocasıyla ilişkisini efendi köle ilişkisiyle karıştırmamak gerekir. Kölenin özgürleşme imkânı, dünyada çalışması, emeğinin ürünü olarak doğayla kurduğu ilişkiden, onu sömüren efendinin o emeğin ürününe olan bağımlılığından

geçer; buna karşın kadın, ataerkilliğin içkinlikte tuttuğu bir varlık olarak emeğinin kalıcı bir ürünüyle ilişkiden yoksundur. Dışarıda emek veriyor olsa bile yaptığı hiçbir şey onun yapıtı olarak tanınmaz, fikirleri gibi yapıtlarına da erkek tarafından el koyulur. Problemin çözümü, bu başkalığı reddetmekten geçer gibi görünmektedir. Bu kimi zaman evliliği ve anneliği reddetmekle karıştırılmıştır. Mutlak başka konumu, bu toplumsal cinsiyet rolleriyle tanımlandığı ölçüde bunları reddetmek, kadını mutlak başkalığa kilitlemeyen bir konumda evlilik yapılamayacağı veya anne olunamayacağı anlamına gelmez. Elbette bu süren bir tartışma konusudur. Bu kurumlar, bireylerin kolayca değiştiremeyecekleri binlerce yıllık geleneklere ve âdetlere sahiptirler ve bizi koydukları asimetrik konumlarla, bize cinsel rolümüze göre tayin ettikleri görev ve sorumluluklarla mücadele etmemiz pek kolay olmayabilir. Beauvoir, kadınların evlenmek veya evlenmemek, anne olmak veya olmamak seçimlerini yapabileceklerini vurgulamış, kendisi gibi evlenmeyen ve doğurmayan kadınların bu seçimlerini savunmuştur. Aslında kadın, ataerkil toplumda evlenmese ve doğurmasa da, evlense ve doğursa da kolay yolu seçmiş olmaz, çünkü onun için kolay yol yoktur; her iki yolda da sıkıntı çekecektir. Zaten ikinci cinsiyet konumundaysanız, ataerkil bir toplumu kolay kolay memnun edemezsiniz. Yetersiz, suçlu ve utanması gereken kişi, hep kadın olacaktır.

Bugün toplumsal cinsiyet eşitliği derken düşünebileceğimiz şeylerden biri, evlilik ve annelik gibi kurumların kadını mutlak başka konumuna hapsetmemesi, eşit bir birey olarak özgür, hak sahibi ve sorumlu olmasına imkân tanımasıdır. Her hâlükârda Beauvoir, kadının sadece evde olmasını istemez; onun dünyada var olmasını, istihdam edilmesini, dünyayı kuran projeleri yapanlardan olmasını, aşkınlık kapasitesini kullanmasını ister. Burada şöyle bir soru vardır: Acaba aşkınlığın modeli erkek midir? Bu soruya Beauvoir, alternatif yaklaşımın toplumsal cinsiyet rollerini özselleştirdiği yönünde bir eleştiriyle yanıt verir. Ona göre fark fe-

minizmi, dişi cinsiyet farklılığını yüceltmeye çalışırken geleneksele dönme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Aşkınlık, insanın varlığının bir boyutudur, onu tarihte erkeklerin gerçekleştirmiş, kadınların ise gerçekleştirememiş olması, onu 'erkek' yapmaz. Aşkınlığın aslında cinsiyeti yoktur. Tıpkı içkinliğin ontolojik manada cinsiyeti olmadığı gibi.

4. Sonuç

Sisifos Söyleni'nde Albert Camus, eğer yaşam anlamsızsa yaşamaya değer olup olmadığını sorar. Dünyayı tanıdık bir yer hâline getiremeyen ve dünyasına yabancılaşan insan için intihar, önemli bir felsefi sorun hâline gelir. Beauvoir ise bireyi boş bir bireysellikle umutsuzluk içerisinde bırakan saçma düşüncesinin yerine, yaşamın muğlaklığını öne çıkartır ve böylece biçimsel ve solipsist bir varoluşçuluğu reddeder. Evet, insanın seçerek üstlenmesinden bağımsız olarak var olan ahlaki ilkelerle eylemini meşrulaştıramaz ve hayatın temyizi yoktur, ancak bu hayatı anlamlı kılan özgür eylemin olamayacağı anlamına gelmez.

Ne Beauvoir ne de Camus dindardır. Camus için ideolojiler de dinler de insanın saçma duygusundan kaçmasını sağlar. Peki felsefe veya metafizik, bizi kurtarmaz mı? İnsanlar bir metafizik birliğe ulaşmayı özleseler de akıl sınırlıdır, gerçekliğin kendisi parçalanmış ve paradokslarla doludur; gerçeklik hakkında yapılan felsefi açıklamalar kesin değildir. Dahası, insanların hayattan beklentileri ile hayatın onlara verdikleri arasında büyük bir uçurum vardır. O hâlde saçma oradaysa ve umut yoksa, hayat gerçekten anlamsız mıdır? "Hayır." diyor Camus, "İsyan tavrını benimseyerek yaşayabiliriz." İsyan hâlinde yaşayan maceracı insan, evrensel ilkelere dayanmayan kendi etiğini yaratabilir, tıpkı Sisifos gibi.

Beauvoir ise etiğini muğlaklık üzerine kuruyor. Hiçbir arzu, tutku, değer mutlak değildir; önemli olan, insanın kendine mesafe alarak içinde bulunduğu durumda amaçlarını

ve değerlerini gözden geçirmesidir. Değerin değişmez kriteri olmadığı gibi, değerlerin kaynağının varoluş olduğunu anlamak dönüştürücüdür. Yaşamı meşrulaştırabilecek yaşamdan bağımsız bir değer yoktur. Varoluş, belirli şartlar içerisinde ve hep bir durumda somutlaştığı hâlde, Sartre'ın altını çizdiği gibi özgür olmak, kendimizi, varlığımızı açığa vurmak isteriz. Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty'den ödünç aldığı, özgürlüğün içerisinde eylediği durumun muğlak olduğu düşüncesini geliştirerek ahlaki anlamda özgürlüğü sadece kendimin değil, herkesin özgürlüğünü istemek olarak tanımlar. Sartre'a göre anlamın ve değerin kaynağı özgürlüktür, ama Merleau-Ponty'nin gösterdiği gibi özgürlük mutlak değildir. Başkalarının özgürlüğünü dert edinmek ve özneler-arası ilişkiler kurarak ezilmeye karşı mücadele vermek ve herkesin özgürlüğü için çalışmak, yaşamı anlamlı kılabilir.

Beauvoir'da değerler ve durum üzerine düşünüm, burada anahtar rolü oynar. Tamamen sonuçlara odaklı bir etik karar alma mekanizması yoktur, insan bir durumda bir değeri varlığa getirmek ya da varlıkta tutmak amacıyla da harekete geçebilir. Eylem, özgül bir durum içerisinde anlam kazanır. Değerlerin insani olmayan bir aşkın zemini yoktur. Eylemler, değer kurucudur. Değerlerin kurulmasında başka öznelerin de rolü vardır, çünkü değerler özneler-arasıdır. Özgür edimin özgünlüğü, onun değerler dünyasına katkısıyla ilişkilendirilebilir.

Beauvoir, cinsel farkı biyolojik varlığımızda temellendirmiyor. Bununla birlikte biyolojik gerçekliği de yadsımak gibi bir amacı yok. Biyolojik varlığı evrim içerisinde, doğayı oluş bağlamında değerlendiriyor. Biyolojik belirlenimciliği, her türlü belirlenimciliği reddettiği gibi reddediyor. İnsanlar arasındaki biyolojik farkların ancak tarih, toplum, kültür içerisinde bir anlamı olabilir. *İkinci Cinsiyet*'te onu ilgilendiren şey de bu farkların anlamının kuruluşudur. Hem materyalist hem de yapısalcı bir çözümleme yaptığı öne sürülebilir. Fenomenolojik bakış açısında anlam, aslında kafamızda değil, tarihsel dünyadadır; biz de onun içine doğarız ve

kendimizi zaten çoktan anlamlandırılmış, belli bir toplumsal rolü oynamaya zorlanmış, belli beklentilerle yönlendirilmiş olarak buluruz. Ancak Beauvoir'a göre bu durum, özgürlüğü ortadan kaldırmaz. Kadınlık durumu cinsiyet eşitsizliği, toplumsal ve ekonomik adaletsizlik, ataerkillik içerisinde ezilme, erkek tahakkümü içerir. Ancak kadınlar, bu durumu aşıp kendilerini gerçekleştirebilirler.

Beauvoir 'durum', 'özgürlük', 'aşkınlık', 'içkinlik', 'başkalık' gibi kavramlar kullanıyor. Durum, varoluşla ilgili bir kavram, tarihsel şartlarda belirli imkânlar ve imkânsızlıklar içeriyor. Beden kavramı da durumla ilişkili. Kadınlık durumu, sadece bir düşünen öznenin değil, bedeni olan bir öznenin durumu. Durum, o bedenin davranışlarını ketliyor veya talep ediyor. Özgürlük, mutlak değil, verili bir durum içerisinde değerleri söz ve eylemle varlığa getirmekle ilgilidir. Aşkınlık, tasarılar yoluyla imkânları geleceğe fırlatarak varlığın örtüsünü açmak, dünyayı kurmak ve tanıdık hâle getirmek, sahiplenmek anlamını taşıyor. İçkinlik de insanın varlığının bir boyutu; dinlendiğimiz, toparlandığımız özel yaşama, eve ve yakınlık ilişkilerine dair. Ancak tamamen onun sınırları içerisine hapsedildiğimizde ve o alanda sömürüldüğümüzde, özgürlüğümüzü gerçekleştirememiş oluyoruz. Kendi'nin aşkınlık ve içkinlik boyutları olduğundan, aşkınlık ve içkinlikte insanın ilişkisel bir varlık olduğundan söz edebiliriz. Beauvoir, herkesin özgür olduğu bir dünya tahayyül ediyor. Bu da herkesin özne olması, kimsenin 'mutlak başka', yani insan sayılmayacak kadar 'farklı' olarak konumlandırılmamasını gerektiriyor. Mutlak başkalık, tarihsel olarak bir kötülük alanı olarak tahayyül edilmiştir. Bu alanda insan, önce mitolojik bazı varlıklar tahayyül edip kendini onlardan ayırt etmiş, daha sonra bu alanı neredeyse tamamen kadın kaplamıştır. Beauvoir, kadını o alandan çıkartmak ve göreli bir başka hâline getirmek ister. Bunun bir tehlikesi yoktur, çünkü herkes birbirinden başkadır, farklıdır nihayetinde. İnsan kendisini düşünebilmek için başka kategorisine ihtiyaç duyar. Fakat radikal başkalık (mutlak başkalık), toplumda insan için bir lanete dönüşebilir.

Simone de Beauvoir için, kadın olmak için biyolojik olarak dişi olmak bir koşul olabilir mi? *İkinci Cinsiyet*'te Beauvoir, zamandan bağımsız, ebedî bir kadın veya erkek özü olduğunu reddeder. Varoluş, özden önce geldiği için, önceden verili bir özümüz olmadığı için, verili bir durumun çizdiği sınırlar içerisinde insan kendi özünü kendi seçimleriyle oluşturur. Başka bir deyişle, içinde bulunduğum durumda ben bir kadın olarak kendi özümü inşa edebilirim, ne olduğuma karar verebilirim.Dahası, kadın olmanın tek bir biçimi, tarzı, stili yoktur. Beauvoir, kadının durumundan bahsettiği için bir kadın kategorisi oluşturmaz. Peki kadın olmak için ille de kadın cinsel organlarıyla mı doğmuş olmak gerekir? Buna dair bir şey söylemiyor Beauvoir. Ancak benim şahsi yorumum, Beauvoir'a göre kadın olmak için dişi cinsel organlarıyla doğmanın bir koşul olmadığı yönünde.

Ünlü sözünü hatırlarsak, "Kadın doğulmaz, kadın olunur." diyor Beauvoir. Peki doğada dişi cinsiyetin var olduğunu reddetmek anlamına gelir mi bu söz? Hayır, *İkinci Cinsiyet*'in "Biyoloji" bölümüne bakarsak, Beauvoir'a göre doğada eril ve dişi cinsiyet vardır. İnterseks bedenlerin doğadaki küçük oranlardaki varlığı, cinsiyetin bir spektrum veya sayılamaz kadar çok olduğunu göstermez. Ancak Beauvoir, doğal farkların belirleyici olduğunu kabul etmiyor. Doğada gerçek farklılıkların olması, onların toplumsal hayatı belirlediğini kabul etmeyi gerektirmez. Zaten feminizm buna bir itirazdır. O hâlde 'kadın olmak' ile 'dişi olmak' arasında bir bağ var mı ve varsa bu bağ nasıl kurulmalı? Bir vajinayla doğmak, patriarkal kültürde o bedene tarihsel bir miras yükler, bu organla doğdukları için bazı bedenler 'kadın' olarak sınıflandırılıp erkekler tarafından ezilmişlerdir. Buna karşın, kadın olmak için vajinayla doğmak şart mıdır? Simone de Beauvoir'ın kendisi bu soruyu sormamış olsa bile, onun çerçevesinden baktığımızda, biz Beauvoir'ın takipçileri olarak söz konusu soruya "Hayır!" yanıtını verebiliriz.

Verili bir durumun getirdiği sınır içerisinde kadın kimliğiyle özdeşleşme, özünü kadın olarak kurma eylemi, şüphesiz kadınların ezilme tarihiyle bir ilişki kurmaktır, onu üstlenmektir, o mirası taşımak ve belki de o bedeli, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki toplumsal olarak kurulu denklem ihlal edildiği için daha da ağır bir biçimde ödemektir. Bugün yaşasaydı Beauvoir da trans kadınlar kadındır diyebilirdi.

Bununla birlikte, Beauvoir'ın altını çizdiği önemli bir nokta var: Çok küçük yaşlardan itibaren, çocuklar davranışları ve psikolojik eğilimleri bakımından birbirinden farklı olabilirler. Bu davranışların ve eğilimlerin bazılarını 'kız davranışı', diğerlerini 'oğlan davranışı' olarak biz kodluyoruz, yani toplum tanımlıyor. Kız davranışları ve eğilimleri adı verilen her neyse, onları sergileyen çocuk (bugünün deyişiyle 'atanmış cinsiyet'i nasıl olursa olsun), sanki biyolojik bir kadın özünü vücuda getiriyormuş gibi düşünülmemelidir. Erkek davranışları ve eğilimleri olarak kodlanan davranış ve eğilimler de, bunlar hangi cinsiyetin atandığı bir çocukta ortaya çıkarsa çıksın, o çocukta ebedî, değişmez bir erkek özünün bulunduğunun belirtisi olarak ele alınamaz. Aksi tezi savunmak, ebedî bir kadın özü ve ebedî bir erkek özü olduğunu iddia etmektir, ki bu da özcülük ve dahası biyolojik belirlenimciliktir.

Beauvoir'a göre her insan, varoluşu durumuyla tanımlanır, yani onu anlamak için tarihsel, kültürel, toplumsal ve ekonomik sınırlara bakmak gerekir. Kadınların varoluşunu doğal ve tarihsel olmayan bir dişi öze bağlarsak, onu anlaşılmaz kılarız. Bununla birlikte dişi özün varlığını yadsımak, bizi gerçek farklılıkların varlığını inkâr etmeye götürmemeli. Gerçek farklılıklar, doğada da vardır toplumda da. Örneğin ezilme ilişkileri, toplumsal anlamda gerçek farklılıklara yol açabilir. Doğadaki gerçek farklılıklar yüzünden de ezilebiliriz. Eğer derimin rengi yüzünden veya kültürüm yüzünden ezilmişsem, rengim ve kültürüm hayatımda gerçek bir farktır, yaşanmışlıklar, tarihselliğim, deneyimlerim onu gerçek yapar.

Sürüne Sürüne

*Pınar Selek**

Toplumsal cinsiyet tanımlaması, kadın ve erkeklerin nasıl kadın ve erkek olduğunu gösteriyor bize. Aynı zamanda, kadınların ve erkeklerin farklı toplumsal koşullarda nasıl farklı kadınlık ve erkeklik hâllerini öğrendiklerini ve tek bir kadınlık/erkekliğin olmadığını gösteriyor. Diğer iktidar ilişkilerinin ihtiyaçlarına göre kadınlık ve erkeklik oluşabiliyor. Tek bir mekanizmayla; yani Ahmet, Ayşe'ye öğretmiyor nasıl kadın olacağını. Sistemde ihtiyaç duyulan kadınlık ve erkeklik üretiliyor. Osmanlı erkeği çok daha farklı bir erkek tipi, Cumhuriyet erkeği –ya da kadını– çok daha farklı... Osmanlı erkeği çok hareket etmez, iş yapmaz, yaptırır, daha ağırkanlıdır. Osmanlı'nın çöküş sürecinde mesela, baba leylekle özdeşleştirilir; kızlar yoldan çıkar, aile dağılır, baba hep çaresizdir ve iktidarsızdır. O erkek modeli biter, yeni modeller çıkar. Aynı şekilde toplumsal cinsiyet, farklı iktidar alanlarında cinsiyetçiliğin nasıl rol aldığını gösterir. Milliyetçilik, militarizm, devlet... Birçok farklı iktidar biçimlerini iyi anlamak ve analiz etmek için, bu tanımlamadan yararlanmamız gerektiğini öğretir. Heteroseksizm eleştirisinin de mutlaka feminizm içinde yapılmasının en önemli nedenlerinden biri olarak ortaya çıktı.

Bununla birlikte, ataerkillik ile erkek arasındaki ayrımı –yani bildiğimiz Ahmet ile ataerkillik arasındaki farkı– koydu ortaya. Ahmet'in ataerkillik içerisinde nasıl konumlandığını ve şekillendiğini anlattı. Feminizm mücadelesi, erkeklere karşı bir mücadeleyi değil, erkeklerin de bu süreci ve özneliği nasıl yaşadığını gösterdi. 'İkinci dalga feminizm'de erkeklik, aşılması ve yıkılması gereken bir güç olarak görülüyor. Aslında öyle değil; korku, şiddeti doğurur. Mücadele

* Pınar Selek, "Sürüne Sürüne", 15 Mart, Pazar *Kadın Olma Halleri*, Kaos GL, Aralık 2009, ss.21-22.

eden şeyin, aslında o kadar da iktidar alanı olmadığını, iktidarsızlıklar üzerine iktidarın kurulduğunu görüyoruz.

Dünyada, özellikle son on on beş yıldır, erkeklik üzerine ciddi çalışmaların yapıldığını görüyoruz ve aklımıza ilk olarak kadın araştırmaları geliyor. Bu, çeşitli üniversitelerde toplumsal cinsiyet araştırmaları ismini aldı ve oldukça önemli olup geçiş sürecini iyi anlatıyor. Öncelikli ihtiyaçlar giderildikçe ve birikim arttıkça, feminizm asıl içeriğine şimdi şimdi kavuşuyor. Buna paralel olarak, politik alanda "Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi"nin çıkması da çok önemli. "8 Mart'ta biz de yürüyelim, ortada kadın sorunu var..." diyorlar. Ancak tecavüz ve kadına yönelik şiddet, kadın sorunu değil bir kere... Sorun alanı olan ve müdahale edilmesi gereken, kadın değil. Özellikle siyasi partiler, kadın sorunu kavramını kullanıyorlar ve politik içeriğinin kaybolmasına neden oluyorlar. Evet, kadın kurtuluşunun öznesi kadınlardır, fakat cinsiyetçilikle mücadele etmesi gereken kişiler yalnızca kadınlar değildir. Bu mücadele, erkekler üzerinden de çok önemlidir. Erkekliğe yakından baktıkça, erkeklerin erkek olmaktan ne kadar mustarip olduğunu görebildim ben.

Kaynakça ve İleri Okumalar

Beauvoir, Simone de, *Konuk Kız*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1989.

Beauvoir, Simone de, *Olgunluk Çağı I*, çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, İstanbul 1991.

Beauvoir, Simone de, *Olgunluk Çağı II*, çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, İstanbul 1991.

Beauvoir, Simone de, *Bir Genç Kızın Anıları*, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul 2006

Beauvoir, Simone de, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, Gallimard, Folio Essais, Paris 1947.

Beauvoir, Simone de, *İkinci Cinsiyet*. Çev, Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.

Beauvoir, Simone de, *Bütün İnsanlar Ölümlüdür*, çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul 2020.

Beauvoir, Simone de, *Mandarinler*, çev. İlkay Kurdak, Alfa Yayınları, İstanbul 2020.

Bergoffen, Debra B, "From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject", *Feminist Phenomenology*, haz. Linda Fisher ve Lester Embree, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publisher, 2000.

Direk, Zeynep, *Cinsel Farkın İnşası*, Metis Yayınları, İstanbul 2018.

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, çev. Michael Inwood, Oxford University Press, Oxford 2018.

Kruks, Sonia, "Teaching Sartre About Freedom", *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, haz. Margaret A. Simons, University Park, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995.

Langer, Monica, "Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity,", *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, haz. Claudia Card, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Levi-Strauss, Claude, *Elementary Relations of Kinship*, haz. J. H. Bell ve J. R. Von Sturmer, Beacon Press, Boston, 1969.

Soysal, Deniz, *Beauvoir Dersleri: Evli kadın ve Anne Üzerine Bir Deneme*, Belge Yayınları, İstanbul 2016.

Şimga, Hülya, "Beauvoir's Ethics of Ambiguity and Human Rights", *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 18 (1), 2016.

Şimga, Hülya, "Simone de Beauvoir, Özgürlük ve Kadınların İnsan Hakları, Feminizm ve Felsefe", *Özne: Feminizm ve Felsefe*, Çizgi Kitabevi, Konya 2017.

Tidd, Ursula, *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

9
Gilles Deleuze

1. Giriş

Gilles Deleuze, Çağdaş Fransız felsefesinin en protest filozofudur belki de. Klasik felsefi araştırmanın akademik paylaşılan bir pratiğe, alışkanlığa dönüşen biçemini bozmakla kalmamış, dilini, üslubunu, izleklerini, problemlerini değiştirmeyi hedeflemiştir. Deleuze, felsefenin kavram yaratma edimini, bir oluş hareketine girilmesi, pratik boyutuyla bir var olma stilinin icat edilmesi, estetik ve siyasal bir etkinlik olarak anlar. Varlıktan ziyade oluşlara, tözden ziyade olaya, özdeşlikten ziyade farka ve tekrara odaklanan bu düşüncenin, tüm karmaşıklığına rağmen okurlarına ne önerdiğini sezmek zor değildir. Deleuze, doğal bilimlerle ilgilenen bir düşünür değildir, kendisini bir metafizikçi olarak kavrar. Ancak töz, öz, özne, irade, tin kavramlarına bağlı bir metafizik değildir onunki. Doğa, Deleuze'ün metafiziğinde bir içkinlik düzlemi olarak koyulmuş güçler, hareketler, akışlar, kaçışlar, yoğunluklar, parçalar, makineler, arzular, olaylar, bileşimler, oluşlar mekânı olarak tasavvur edilmiştir. Bu metafizik, aslında bir fiziğe benzer. Deleuze, bu fiziğin, Batı felsefesinin kendini anlama eğilimini şekillendiren yaşamdan yana olmayan değerler ve kapitalist ekonomi karşısında, aynı zamanda, vitalist bir meydan okumaya, yaşamın özgürce olumlanması olarak direnişe dönüşebileceğine inanır.

2. *Deleuze'ün Hayatı ve Eserleri*

Gilles Deleuze, 18 Ocak 1925'te Paris'te doğdu. 1944-1948 yılları arasında Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe eğitimi sırasında zamanın Ferdinand Alquie, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite gibi önemli hocalarından dersler aldı. 1948-1957 arasında Amiens, Orleans ve Louis le Grand Liselerinde felsefe öğretmenliği yapar. 1957'de Sorbonne'da asistanlığa başlar, 1960'ta CNRS'de araştırma görevlisi olur. 1964-1969 yılları arasında Lyon Fakültesi'nde öğretim görevlisidir. 1968'da, Maurice de Gandillac yönetiminde, doktora tezi *Fark ve Tekrar*'ı yazar. Aynı yıl, Ferdinand Alquie yönetiminde ikinci bir tamamlayıcı tezi, *Spinoza ve İfade Problemi*'ni savunur. 1987'de emekli olur, 1992'de sağlığı iyice bozulur, 4 Kasım 1995'te evinin penceresinden atlayarak intihar eder.

3. *Deleuze Düşüncesinin Güzergâhı*

Deleuze'ün düşüncesinin güzergâhına baktığımızda, kolayca kronolojik bir bölümlemeye gidemeyeceğimizi görürüz; bu düşünce, sanki başından beri sahiplendiği kavramları ifade etmeyi aramaktadır. Başka deyişle, gelişen bir düşünceden ziyade, içe katladığını serimleyen bir düşünceyle karşı karşıya olduğumuz hissine kapılırız. Felsefe tarihinden Hume, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz, Foucault gibi filozoflar üzerine yazdığı eserleri, lise ve üniversite öğrencilerine felsefe öğretme ve sevdirme çabasının ürünleridir. Bu monografiler, 1953'ten 1990'lara kadar gelen bir zaman aralığında yayımlanmışlardır. Hepsi de geleneksel eğitimin şematikleştirdiği, kuruttuğu, bir ezbere dönüştürdüğü düşünceleri canlandıran, yeni bir solukla ve enerjiyle dolduran yorumlardır. Bu eserler, bize aynı zamanda, Deleuze'ün nasıl bir felsefe yapmak istediğini, felsefe tarihine nasıl yaklaştığı-

nı işaret eden yapıtlardır. Deleuze de Derrida ve Heidegger gibi, geleneğin düşünceyi esir almasından rahatsızlık duyar. Felsefi kavramsallaştırmanın yaratıcılığını kilitleyen akademik zincirlerden kurtarmaya uğraşır. Şöyle yazar Deleuze:

> Felsefe tarihi, felsefede, hatta düşüncede iktidarın bir taşıyıcısı olagelmiştir hep. Bastıran rolünü oynamıştır: Platon'u, Descartes'ı, Kant'ı ve Heidegger'i ve onlar hakkında şunun veya bunun yazdığı kitabı okumadan nasıl düşünürsün? Bu şahane cesaret kırma okulu, düşünce uzmanları üretir; dışarıda kalanların da küçümsedikleri bu uzmanlığa, gittikçe daha çok uymaya başlamalarına sebep olur. Felsefe adı verilen düşünce imgesi, tarihsel bir biçimde kurulmuştur ve insanları düşünmekten etkili bir biçimde alıkoyar.[1]

Bunun bir yolu da felsefe tarihi külliyatının önemsediği figürlerin yeniden yorumlanmasıdır. Fakat Deleuze, bir aşkınlık metafiziği peşinde olduğunu düşündüğü filozoflarla uğraşmak istemez. Ona göre evrenin yapısı, kaos ile kozmos'un birliğidir; yaşam için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bu dünya üzerinde aşkın bir düzenin varlığına dayanarak bir hâkimiyet kurmak isteyen aşkınlık felsefelerini kabul etmek istemez. Bunlar, yaşamı olumlamak yerine, başka bir şey hâline getirmeye çalışırlar. Oysa bizi yaşamı olumlamaya davet eden felsefeler de vardır. Deleuze, bu filozofları okurken pek çok eski kavramı canlandırmakla kalmamış, yeni kavramlar da üretmiştir. Bunlar arasında oluş, hayvan-oluş, duygulanım, kaosmoz, organsız beden, arzu, süre, özne olmaktan çıkma, fark, tekrar, üst deneycilik, duyumsamanın mantığı, arzulayan makine, çoğulluk, göçerlik, köksap, şizo-analiz kavramlarını sayabiliriz.

Ulus Baker, *Deleuze ve Ötekiler* adlı 2006 tarihli yazısında, bu monografilerin Deleuze'ün kariyerinin asli ve kurucu

[1] Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, Çev. Hugh Tomlinson ve Barbera Habberjam, Althone Press, London 1987.

bir parçası, unsuru olduklarını ve filozofun düşüncesinin gelişiminde aslında özel bir biçimde sıralanabileceklerini belirtir.[2] 1991'de yayımlanan, Guattari ile birlikte yazılan *Felsefe Nedir?* adlı eseri, bu kendine özgü felsefe yapma tarzının manifestosudur âdeta. Deleuze'ün kendi felsefesinin en önemli tezlerini ortaya koyduğu eserleri, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* gibi eserleri, 1968-1969 yılları arasında tamamlanmış eşerlerdir ve Deleuze'ün yapısalcılık sonrası Fransız felsefesinin içinde nasıl bir konumda bulunduğunu görebilmemizi sağlarlar. Üçüncü olarak, Deleuze'ün Felix Guattari ile 1969 yılında tanışmasından ve birlikte çalışmaya karar vermeleri sonucunda ortaya çıkan eserler, ayrı bir kategoride ele alınabilir. İki ciltten oluşan *Kapitalizm ve Şizofreni* (*Anti-Oedipus* (1972) ve *Bin Yayla* (1980)) ve *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, iki yazar tarafından icat edilen kavramlar ve yaklaşımlarla bezeli oldukları için, bunları sadece Deleuze'e atfedemeyiz.

3.1. Deleuze'ün Başka Filozoflar Üzerine Eserleri

Deleuze'ün 1953 yılında yazdığı *Deneycilik ve Öznellik* (*Empiricisme et Subjectivité*) metni, İngiliz deneyci düşünür David Hume'un zihin anlayışı üzerine bir denemedir. Deleuze'e göre Hume, öznenin oluştuğu zemini araştırır; bu zemin, insan doğasıdır ve onu hiçbir aşkın ilke yönetmez. Hume'un duyumu ve algıyı yeniden tanımlama ve bunlar yoluyla yeni bir öznelik kurma arzusu, Deleuze'de de mevcuttur. Deleuze'un yorumuna göre Hume'un tasvir ettiği hâliyle zihin, bir makineyi andırır. Hume, bizi öznenin ilkselliği fikrinden kurtarmaktadır. Hume, deneyimin imkânını aşkın bir ben'in sentetik faaliyetine dayandırmaz. Deleuze'e göre ampirik akışın birliğine dayanan bir bilgiye ulaşmak

[2] Ulus Baker'in 4 Nisan 2006 tarihinde Aksanat'ta küratörlüğünü Ali Akay'ın yaptığı *Deleuze İçin* sergisi kapsamında yaptığı konuşma metni. *Cogito* 82, 2016, s. 33.

için deneyimin *a priori* bazı yapıları olması gerekmez, doğamıza ilişkin ilkeler zaten deneyimimizi kaotik olmaktan çıkarmaktadır. Deneycilik, sadece olayları ve başkalarını tanır; özne, onun için *habitus*, alışkanlıktan ibarettir, 'ben' bir konuşma alışkanlığından başka bir şey değildir. İşte bu özellikleri, deneyciliği büyük bir kavram yaratıcısı hâline getirmiştir.

Hume alışkanlıktan, sebep sonuç bağıntısından ve hatta mucizelerden söz eden argümanlar verdiğinde, insan doğasının doğayla ilişkisini araştırmakta ve bu ilişkinin nasıl yaratıcı ve farkındalık üreten bir ilişki olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Hume' a göre ideler, izlenimlerden kopyalanmıştır; ideler basit veya bileşik olabilirler. Zihindeki tüm izlenimlerin ve dolayısıyla fikirlerin kaynağı, duyum ve düşünümdür. İdeler veya kavramlar, söylemsel değildir, duyumlardan ve basit imgelerden inşa edilmişlerdir. İnsan zihni, ideleri sebep sonuç, benzerlik, zaman ile mekânda bitişiklik ilkeleri uyarınca birbirine bağlamaktadır. Hume, böylece özgün bir ilişkiler teorisi yaratmakta, fikirlerin diziliş ve çağrışım silsilelerinin nasıl oluştuğunu açıklamaktadır.

Hume, doğruluğun zeminini aşkınlık alanından çıkarır, içkinlik alanına çeker. Dahası, Descartes'ın doğuştan gelen idelerini reddedip onları duyumlardan fark ve tekrar yoluyla inşa etmeye çalışması, Deleuze'ü etkileyecektir. Deleuze, Hume'un Tanrı'nın yerine farkı ve tekrarı geçirdiğini düşünür. Kendisi de en önemli eseri *Fark ve Tekrar*'da aslında aynı şeyi dener.

1963'te *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* yayınlanır. Deleuze'ün, Kant'ın inşa ettiği kavramsal mimariye hayranlıkla yaklaştığını söyleyebiliriz. Kant, aklın kendi kendini eleştirmek suretiyle bilme yetisinin sınırlarını çizmesini önerir; bunu yaparken dışarıdan bir otoriteye, dogmaya veya doğaya başvurmaktan vazgeçmekte ısrar eder. Transandantal yöntemin özü, aklın kendi ilgileri, çıkarları ve amaçları konusunda tek hüküm merci olmasıdır. Aklın amaçları ve ilgileri, deneyimden çıkar-

sanamaz; deneyim, bunları haklılaştıramayacağı gibi, dışsal bir otorite de haklılaştıramaz. Deleuze'ün Kant felsefesinde şunları benimsediğini vurgulayalım: Akıl hakkında sadece akıl hüküm verebilir. Akıl çıkarlarını, ilgilerini, amaçlarını, bu amaçlara nasıl ulaşılabileceğini kendi kendine belirleyecektir. Aklın kendi kendini eleştirmesi sahnesini Deleuze'e göre Kant, hep bir mahkeme sahnesi tahayyül ederek betimler. Kant'a göre belirişler (fenomenlerin) hakkındaki bilgimiz, duyarlık yetisi ile anlama yetisinin işbirliğine dayanır. Kant, Deleuze'e göre, zaman ve mekân gibi metafiziğin klasik kavramlarını öznenin saf görüsünün formları olarak ele almak suretiyle yenilemiştir. Kant'a göre düşünme, hüküm vermedir. Bu iki yeti arasındaki ilişkiyi, aşkın hayalgücü yetisi kurar. Deleuze, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin deneyim nasıl mümkündür sorununu tartışırken, Kopernik Devrimine vurgu yapar. Akıl, anlama yetisinin kavramlarını duyarlığın verilerinden bağımsız olarak kullanmak suretiyle spekülatif düşünme eğilimi taşır, böylece bilinirliğin sınırları dışına çıkar. Bu eğilimin önünün kesilmesi için aklın duyarlığın nesneleriyle ilişki kurması şarttır. Fakat bu ilişkinin esası nedir? Deneyimimizin nesneleri, aklımızın nesneleri temsil etmesi, yani nesnelere uyması sayesinde mi zihinsel olarak bize verilir? Yoksa deneyimin nesnelerinin deneyimlenebilmesi için onların duyarlık ile anlama yetilerinin işbirliği sayesinde üretilmeleri mi gerekir? Kant, ikinci görüşü felsefedeki Kopernik Devrimi olarak tanımıştı. Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da kendisinin de Kopernik Devrimini takip ettiğini belirtir. Bu da Deleuze'ün naif bir gerçekçi gibi okunamayacağını bildirir bize. Fakat duyarlığı ve anlama yetisini Deleuze'ün kavrayış biçimi ile Kant'ın kavrayış biçimi birbirinden farklıdır. Kant bu yetileri birlikte düşünür, Deleuze bunlara çok daha fazla özerklik tanımıştır.

Örneğin Felix Guattari ile birlikte yazdığı *Felsefe Nedir?*'de Hume yorumundan beri Deleuze'ün deneycilikte bulduğu inşacı yönteme sempati duyduğunu söyleyebili-

riz. *Felsefe Nedir?*'de bu, merkezî izlek hâline gelir: "Felsefe kavram oluşturma, icat ve imal etme sanatıdır."[3] Her felsefe kavramların sentezlenmesidir, kuramların kökeni birden fazla olduğu gibi, tek tek kavramların kökeni de çoğuldur. Her kavram, birden çok noktada uyanan rastlantısal köksaplardan geldiği için kavram her zaman bileşiktir. Böylece önceden bize deneyim tarafından verilmiş olan evrene uygun bir bilme biçimi icat etmiş olmayız; ne kozmos ne de kaos olan kaosmos bize inşa ettiğimiz kavramlar yoluyla verilir.

1962 yılında yayımladığı *Nietzsche ve Felsefe* (*Nietzsche et la philosophie*), Fransa'da Nietzsche'nin Hegelciliğe karşı çıkmak için gündeme getirildiği döneme aittir. Hegel'in düşüncesinin esası olan diyalektik, olumsuzlamaya dayanır, diyalektiğin son uğrağında ise aynı ve başka arasındaki çelişkinin bir sentezde aşıldığı ve aşılanın da içinde barındığı yeni bir aynılık ortaya çıkar. Olumsuzlama yoluyla olumluya ulaşılır ve süreç içerisinde ortaya dökülen tüm farklar, son uğrakta ulaşılan olumlulukta aşırılır, korunur ve üst aşamayı temsil eden şeyin içinde kaybolur. Deleuze, diyalektik düşünmenin ve olumsuzlamanın yerine olumlamayı koyar. İçinde yaşadığımız dünya, kaostan bir düzlemin çıkarılmasıdır. Bu düzlemde anlamı ve anlamsızı, kesinliği ve muğlaklığı, belirlenimi ve belirlenimsizliği sonsuz bir hızla birbirine bağlarız. Bu düzlem, sınırlayan bir *logos* değil, sınırları ortadan kaldıran bir *logos*tur. Doğayı veya yaşamı olumlamak demek, anlamsıza karşı anlamı, belirlenimsizliğe karşı belirlenimi onaylamak değildir, bunların ikisinin birlikteliğini olumlamaktır. Olumlamak ne demektir peki? Güçlerin çoğulluğunu fark etmek, virtüel olanı hesaba katmak, önceden var olduğu varsayılan koşulların belirlenimine hapsolmadan yaratıcı stratejiler geliştirmektir her şeyden önce. Deleuze, Nietzsche'yi okurken onun tarihsel şecerelerle kendini tanımlama eğilimine karşı unutkanlığı yeniden

[3] Deleuze, Guattari, age., s. 2.

değerlendirmesini benimsediği hâlde, Eski Yunan'ı felsefenin kökeni olarak görmeye devam eder. Deleuze için Eski Yunan, böyle bir ayrıcalık taşımaz.

Genel olarak Deleuze, filozofları okurken onları eleştirmekten çok, olumlamayı tercih eder. Polemikçi bir tavır takınmaz, bir düşüncenin neden yanlış veya sorunlu olduğunu göstermek değildir amacı, ele aldığı düşünürlerde sevdiği, benimsediği fikirlerin, tezlerin üzerine giderek onlar yoluyla kendi felsefesine esas teşkil edecek bir felsefi kavramı açmayı hedefler. Deleuze'ün klasik felsefe eğitimiyle sorunu, bu yıllarda su yüzüne çıkmıştır: olumsuzlama yerine olumlama, aşkınlık yerine içkinlik, öznelliğe dayanan fenomenoloji ve tinselcilik yerine mekanizm ve doğalcılık. 1966 yılında kaleme aldığı *Bergsonculuk*'ta Bergson'u bir tinselci olarak okumaya itiraz eder. Ona göre Bergson, süre kavramının yaratıcısıdır. Birbirine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, iki an arasında bir süre her zaman vardır. Deleuze'e göre Bergson'un süre kavramı ne bir ne de çoktur, bir çoğulluktur (*multiplicité*). Bir ve çok predikatları çoğulluğa dayanır. Süre, değişerek bölündüğü için numerik olmayan bir çoğulluktur.

Fiziksel-matematiksel, mantıksal ve yaşantısal çoğulluklardan ve farklılıklardan söz edebiliriz. Deleuze'e göre, felsefi etkinlik ile bilimsel etkinlik birbirinden bütünüyle farklı değildir. Filozofun ayrıcalığı, yaşantı düzlemini kavramsallaştırmak, bilim insanının yaptığı iş ise sembolik düşünce düzleminde etkinlikte bulunmak değildir. İkisi de inşa eder. Filozof, bir içkinlik düzlemi kurarak orada yeni işlevler, bağımsız değişkenler ve birbirine bağlı değişkenler tanımlayıp bunlara bağlı kavramlar yaratır. *Felsefe Nedir?*'de Deleuze bilim, felsefe ve sanatı birbirinden ayırmak için onlara farklı düzlemler tayin eder. Felsefenin içkinlik düzlemi, sanatın kompozisyon düzlemi ve bilimin referans veya eş güdüm düzlemi vardır. Felsefi düzlemde kavramsal kişiler (*conceptual personae*), sanatın düzleminde duygulanımlar,

duyumlar ve estetik figürler, bilimin düzleminde ise figürler ve kısmi gözlemciler etkindir.

Spinoza ve İfade Problemi'nde Deleuze, felsefe tarihini içkinlik/aşkınlık kavram çiftine dayanarak yeniden kurgular ve böylece külliyatı yeniden şekillendirir. Aslında bu Spinoza yorumu, oldukça Nietzsche'cidir; aşkınlığın bir yanılsama olduğunu söyleyen Nietzsche'dir. Yanılsamalardan arınmış felsefe arayışına yaptığı vurguyu göz önüne alarak Deleuze, Spinoza'yı 'filozofların prensi' olarak adlandırır. Sadece o, içkinliğin sadece kendisine içkin olduğunu ve sonsuz hareketlerin katettiği ve yoğunlukların düzenlediği bir düzlem olduğunu anlamıştır. Deleuze'e göre Spinoza, klasik bir biçimde okunduğu gibi, töz, tözün sıfatları, sonsuz ve sonlu kiplerinin içsel ilişkilerine yoğunlaşarak bir töz metafiziğinin şemasını belirginleştirme amacıyla okunmamalıdır. Deleuze, tözün, sıfatların ve kiplerin içkinlik düzlemine ait olduğunun altının çizerek Spinoza okuma alışkanlığımızı değiştirmek ister. Spinoza'nın içkinlik düzlemi, en saf içkinlik düzlemidir, zira aşkınlığa teslim olmaz, yanılsama, kötü his ve yanlış algı yaratmamayı hedefler. Bu içkinlik, bilgeyi de tanrıyı da içinde barındırır, tinsel olan her şeyin dünyevi olduğunu vurgular.

Deleuze'ün felsefi natüralizminden ve Nietzsche ve Spinoza yorumlarından, onun felsefeye biçtiği rolün bizi spekülatif yanılsamalardan, negatifin saygınlığından, yanlış sonsuzdan ve buna dayanan din anlayışından kurtarmak olduğu görülebilir. Felsefe bir işe yarayacaksa, görevi özgür insan imgesini desteklemek ve aşkın iktidarını kurmak amacıyla insanda üzüntü ve korku hisleri yaratan teolojik mitleri bir yana bırakmaktır.

Leibniz de Deleuze'ü çok etkileyen filozoflardan birisidir. Leibniz'in Tanrı anlayışına çok uzak olduğu hâlde, onun monadın özdeşliğini bir algılar çoğulluğuna bağlı olarak düşünmesini olumlar. Monadın tüm algılarının bir seri oluşturması, bireyi bireyleştiren şeyin bir bir aradalık (*aggrega-*

te) olarak düşünüldüğünü gösterir. Leibniz'de bireyin tekilliğini özelliklerin aynılığı olarak değil, olaya önem vererek düşünme eğilimi bulunur. Deleuze'ün Leibniz'de eleştirdiği şey, Tanrı'nın her birey hakkındaki bilgisinin *a priori* olduğunu kabul etmesidir. Tanrı, mümkün dünyaların tümünü, birlikte mümkün olan dizileri kavrayarak değerlendirmiş ve aralarından en iyisini yaratmayı seçmiştir. Tanrı, yaratmadan önce bireyin başına gelecek her olayı ve yapacağı her seçimi önceden bilmektedir. Bu sayede, olayları içine katlamış ve olaylar içerisinde kim olduğu ortaya çıkan birey, baştan itibaren bir kimlik olarak kavranabilir bir varlık hâline gelmiştir. Sezar'ın Rubicon Irmağı'nı geçeceği, Sezar'ın kavramında mevcuttur. Kavramın öznesinin kendisine yüklenen predikasyonların toplamı olarak çözümlenebilmesi, bireyin birlikte mümkün tekil ve sıradan olayların bir devamlılığı olarak yorumlanmasına bağlıdır. Her birey, bir dünya serisini biricik bir biçimde ifade eder: Her birey, içindeki devamlılığın hangi dilimini gerçekleştiriyorsa o bağlamda, diğer bireyleri ifade eder. Dahası, bireylerin bakış açıları, olayları değişken fakat birbirini tamamlayan açıklık dereceleriyle ifade ederler. Herkesin tek bir fenomenler dünyasını algılaması, algılayan bireylerin farklı algılarının birbirini tamamlamasıyla ilgilidir. Buna 'önceden kurulmuş uyum' der Leibniz. Deleuze'ün, Leibniz'de barok stiline benzettiği şey, fenomenal gerçekliğin çeşitli bakış açılarından görülenin bir aradalığı biçiminde kurulmasıdır.

Şimdi genel bir saptama yapalım: Deleuze, bu filozofları okurken genel ve soyut çözümlemeler yapmaktan kaçınır ve problemlerden hareket eder. Bazen bunlar felsefesinin klasik problemleridir, örneğin Hume'u insan doğası problemiyle okumak yeni değildir. Fakat örneğin Spinoza'yı içkinlik problemi, Leibniz'i kat problemiyle okumak, klasik problemlerin ötesine geçip problem yaratan okuma girişimleridir. Deleuze, kavramların belirli bir problem çerçevesinde orta-

ya çıktıklarını söylüyor; Deleuze ve Guattari'ye göre "Kavramlar yalnızca problemlerin bir işlevi olarak yaratılırlar."[4]

Son olarak Deleuze'ün ilgilendiği bir filozof olarak Foucault'dan bahsedelim. Deleuze'ün Foucault'ya ilgi duymasının sebebi, onun toplumsal ve siyasi değişimle ilgilenen bir filozof olmasıdır. Felsefe, ikisi için de politik bir faaliyettir. Arkadaşlıkları, 1962 yılında Foucault'nun *Nietzsche ve Felsefe*'yi okumasıyla başlamıştır. Nietzsche, her iki düşünür için de önemlidir. Deleuze, uzun yıllar Paris VII'de Foucault'nun yönettiği bir bölümde çalışır. Bununla birlikte Foucault'nun iktidar kuramını yetersiz bulur: Foucault, iktidarın her yerde ve üretken olduğunu belirtir. İktidar şeyleri, şeylerin bilgisini, bedenleri, bireylerin anlama biçimlerini, kurumları, devlet aygıtlarını, yani yasamayı, yürütmeyi ve yargıyı üretir. O hâlde iktidar, bir toplumdaki örgütlenme stratejilerinin, karmaşık stratejik durumun adıdır. İktidarın bu karmaşıklığı içinde direniş de ortaya çıkar, fakat direniş noktaları da iktidar tarafından üretilir. Deleuze, bu kuramı reddeder, 'iktidar' ile 'güç' arasında ayrım yapar. Güç terimine onun Nietzsche ve Spinoza yorumlarında da rastlanabilir. Güç, hiçbir zaman tek değildir, her zaman bir güçler oyunu vardır; bu oyun içerisinde yaşamdan yana tavır koyulabileceğini fark etmek önemlidir. Tüm mücadelelerde iktidar görmek, yaratıcı tavrın önünü keser. Deleuze, iktidarın üzerimizdeki etkisini yaratıcılıkla kırabileceğimizi öne sürer ama Foucault da onun yaptığı ayrımı ikna edici bulmamıştır.

Foucault ile Deleuze arasındaki ilişkinin iyice gerilmesinin sebebi, arzu ve haz konularında da anlaşamamalarıdır. Foucault'nun, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun 1977 tarihli İngilizce baskısına bir giriş yazmasına rağmen bu kitabı sevmediği söylenir. Foucault'nun *Bilme İstemi*'nin 1976 yılında yayımlanmasından sonra Deleuze'e yazdığı

[4] Gilles Deleuze ve Felix Guattari. *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

"Arzu ve Haz" başlıklı not, Deleuze tarafından kendi pozisyonunu onunkinden ayırt eden bir metinle yanıtlanınca Foucault, Deleuze ile ilişkisini keser. Foucault'ya göre cinsellik, haz ve bunlar hakkındaki söylemler, öznellikleri üreten bilgi iktidar rejimleridir. Bu yüzden cinselliği ve hazzı bastırmak, iktidarın işine gelmez; bunlar birbirine zıt konumlanmazlar, birbiriyle çakışır, birbirini çağırır, birbirini güçlendirirler. Foucault'ya göre haz ve iktidar, birbirine zıt değildir, birbirini çağıran, arayan, güçlendiren şeylerdir. Deleuze ve Guattari'ye göre ise arzu ile haz arasında fark vardır. Arzu, bireysel bedenin hazzı hâline gelerek bireysel bedene bağlanırsa, beden onu düzenleyen, şekillendiren iktidar stratejilerine tabi hâle gelir. Deleuze'e göre kapitalist ekonomi, bir arzu ekonomisidir ama direniş de arzu sayesinde olur. Direnişte arzu bireysel bedene bağlanmaz, bir çoğulluk oluşturur. Haz ise bu tür bir arzuyu bastırır.

3.2. Fark, Olay, Tekillik, Çoğulluk

Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da fark ve çokluk problemini, *Anlamın Mantığı*'nda ise olay ve tekillik problemlerini ele alır. Deleuze'ün ontolojisinin anahtar kavramı olan 'fark' Bergson'dan, 'tekrar' Nietzsche'den ve Kierkegaard'dan gelir.[5]

Heidegger'in bir ontolojik fark felsefesi yaparken varlık sorusundan yola çıktığını biliyoruz. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'ı ise varlık sorunu değil, fark sorusunu sorar. Deleuze, kendi projesini açıklarken, Aristoteles'in fark anlayışına atıf yapar. Aristoteles'te fark, özsel veya arızi olabilir. Özsel fark, bir varolanın türünü tanımlamak için gereklidir ve kavramın varsayılmış özdeşliğiyle ilişkilidir. Buna benzer

[5] Gilles, Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, s. 12-13.

bir biçimde türler arasındaki farklar, ancak her şeyi kapsayan bir özdeşlik (cins) içinde anlaşılabilecektir. Cinslere yüklenen farklar, bizi daha da üst bir cinse götürse dahi, en yukarıdaki cinse ilişkin bir kavrama ulaşamayacağızdır, bu başarısızlık da özdeşliğe dayanan tüm farkların dağılmasına yol açar. Farkı bir yüklem olarak kavramadaki başarısızlık, bizi Heidegger'inki gibi bir fark ontolojisine götürebilir. Bu ontoloji, Varlık ile varolanlar arasındaki farkı metafiziğin kavramlarıyla düşünmeyi bırakacaktır. Deleuze'un de Heidegger gibi farkı özdeşlik kavramından bağımsız olarak kavramaya çalıştığını söyleyebiliriz, fakat Deleuze'un gelenekle ilişkisi, Heidegger'in ilişkisinden çok farklıdır. O da Heidegger gibi onto-teolojiye karşıdır fakat Nietzsche, Spinoza ve Leibniz'in bize özdeşliği varsaymayan farkı düşünme konusunda yardımcı olabileceğine inanmaktadır. Sadece tarihi değil, doğayı da aynının ebedî dönüşü olarak düşünen Nietzsche, Deleuze için çok önemlidir çünkü evrenin *logo*sunu bir fark üretme motoru olarak düşünmeyi başarmıştır. Eğer varolanların tümünü aynılıktan ve teklikten itibaren kavrayamıyorsak, farklılık ve çoğulluk üretilmesinin bir mekanizması olmalıdır.

Deleuze, tarihi ve zamanı tekrar hareketine dayanarak açıklar. Önce tarihe bakalım: Tarih tekrardır; tüm tarihsel dönüşüm ve başkalaşım, tekrardan kaynaklanır. Tarihte tekrar, şimdinin geçmişi andırması veya şimdi ile geçmiş arasında bazı analojiler kurulmasıyla ilgili değildir. Doğrusu, geçmiş de şimdi de kendi içlerinde farklı kiplerde tekrardan ibarettir. Tarihte tekrarlanan olgular yoktur, tekrar tarihte yeni bir şeyin etkili bir biçimde üretilebilmesinin koşuludur. Tekrar, bir düşünüm kavramı olmadan önce, tarihsel eylemin bir koşuludur. Tarihte bir eksiklik, şimdide bir başkalaşma vardır. Eksikliğin şimdide tekrarı, yeniyi bir telafi, bir fazlalık olarak üretir; bu aynı zamanda bir başkalaşımın geçmiş kipinde tekrarıdır. Bunlar aslında Nietzsche'nin aynının edebî dönüşü dediği şeyi Marx'ın *18. Brumaire*'de tarihte tekrar üzerine söylediklerileyle birlikte düşünülmesi sonu-

cunda ortaya çıkar. Tarihte tekrar, eğer yeniyi üretmiyorsa özgün bir yaratım değil, komik bir simülasyondan ibarettir. Trajik tekrar ise evrilten, yaratıcı bir tekrardır. Üçüncü uğrakta ise dramatik tekrar, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ünde olduğu gibi mutlak bir geleceğin olumlanması gelir.[6]

▶ "Tarih tekerrürden ibarettir." ifadesini, Deleuze'ün tekrarın fark ürettiği düşüncesiyle karşılaştırabiliriz. Bu ifade, eğer tarihin yapısalcı bir okumasına dayanıyorsa, yani tarihsel olayların belli koşullarda oluştuğunu ve bu koşullar oluşunca tarihsel olayın da tekrar edeceği fikriyle açıklanırsa, Deleuze'ün olay kavramını karşılamayacaktır. Tekrar fark üretir düşüncesi, farkın yenilik olarak ele alınmasıyla ilgilidir.

Zamana tekrar açısından baktığımızda üç sentezden bahsedebiliriz: İlk sentez, alışkanlığın edilgin bir zeminde tekrar yoluyla yaşayan bir şimdiyi kurmasıdır. Geçmiş ve gelecek, bu şimdiye dayanırlar, yani böyle bir sentez olmasaydı geçmiş ve gelecek de olmayacaktı. İkinci sentez, belleğin sentezidir. Bu sentez, zamanı şimdiden ve gelecekten bağımsız saf bir geçmiş olarak kurar, bu sentezin temelinde her şimdi, geçmiş hâline gelir ve yerini yeni bir şimdiye bırakır. Üçüncü sentezde ise şimdi bir aktör değildir, bir yazar, silinmeye mahkûm bir fail değildir; geçmiş ve şimdi, geleceğin boyutlarından ibarettir. Geçmiş, gelecek olanın gelmesi, bir geleceğin açılması olayı bakımından, eksikli ve mükemmel olmayan hâliyle bir koşul gibi işler. İşte bu üç düzenekte tekrar, farklı kiplerde meydana gelir; şimdi tekrarlayan, geçmiş tekrarın kendisi, gelecek ise tekrarlanandır.[7]

Anlamın Mantığı, Deleuze'un dil felsefesi, yapısalcılık eleştirisi hakkında bize fikir verir. Bu kitapta Lewis Caroll'un *Alice Harikalar Diyarında* adlı eserinin özel bir önemi vardır. Deleuze, bu çocuk hikâyesinin arka planında linguistik,

[6] Deleuze, age., s. 123.
[7] Deleuze, age., s. 125.

psikanalitik ve mantıksal tezler olduğunu ileri sürer. Lewis Caroll, ona göre anlamın paradokslarını serimlemiştir. Stoikler de anlam kuramlarıyla ve yarattıkları filozof imgesiyle sahnenin ön saflarında bulunurlar. Deleuze'ün metafiziğe yaklaşımını tarif ettiği şu cümleler, onun Lacancı yapısalcı linguistiğe ne kadar yakın olduğunu da göstermektedir:

> Metafiziğin yüzeyinin bir bilinçle asla özdeşleştirilememesine pek şaşırmamak gerek. O yüzeyi belirleyen serilerin gücü ve salınımı, bilinçte olabilecekleri aşar ve kişisel olamayan ve birey öncesi bir aşkın alan oluşturur. Bilincin ve önbilincin (*préconscient*) adlandırmalardan, tezahürlerden ve mümkün anlam ifadelerinden başka bir alanı yoktur, bu alanda daha önceki bir dil düzenine göre geçen ne varsa dil tarafından yeniden düzenlenir; anlamlı ve anlamsız olanın oyununun hem metafiziksel hem de fiziksel yüzey etkileri, bilince olduğu kadar gözden kaçan derinliklerin, yani bilinç dışının etkinlik ve edilginliklerine de bağlıdır.[8]

Anlamın Mantığı'na göre dilin imkânını, adlandırma (*désignation*) ve bir şeyin dile getirilmesinde (*manifestation*) bulamayız; bunlar 'ifade'dir, dilin imkânı olayda (*évènement*) aranmalıdır. Dilin imkânı olaydır demek, dili olayın başlattığını söylemek anlamına gelmez, çünkü dil sözün düzeninde başlar. Dilin düzeninde her şey eş zamanlı olarak verilmiştir, oysa sözün düzeninde böyle değildir. Söz söyleyen ifşa edendir, ifşa ettiği hakkında konuşulandır ve bunu imleyerek, anlam ifade ederek yapar. Olay bunların hiçbirinde değildir, ne konuşan ne hakkında konuşulan veya konuşulan hakkında söylenen şeydir. Bununla beraber dilde meydana gelir, önermelerden ayrılmadığı hâlde, ifade eden önermelere de indirgenemez; olay, ifadeyi mümkün kılar. Dili mümkün kılmak demek, sesleri, şeylerin çıkardıkları seslere ve bedenlerin yaptıkları gürültülerle karışmasına en-

[8] Gilles, Deleuze, *Logique du Sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, s. 285.

gel olmak, onları önermeler biçiminde düzenleyerek ifade hâline getirmektir.[9] O hâlde ifade, olaya dayanır.

Deleuze'ün en önemli kavramlarından birisi olan *olay,* bizi edimsellik ve virtüellik tartışmasına götürecektir. Olay, meydana gelişinin koşullarına indirgenerek açıklanacak veya temellendirilebilecek bir olgu değildir. İçinde olabilirlikleri barındıran bir oluştur. Olayın özü, anlamın ifadesi gibi, cismani olmayan, ideal bir şey de olsa, olayın kendisi bedenseldir, bedenlerin karşılaşması, karışması, etkilenme ve etkilemesidir. İdeal bir olay ise tekilliktir, daha doğrusu bir tekillikler bütünüdür. Tekilliği bir söylem içerisinde bir şey ifade edenin kişiliğiyle, önermelerin belirttiği şeylerin veya olguların bireysellikleriyle veya bir figürün ifade ettiği evrensellik ve genellikle karıştırmamak gerekir. Tekillik kişi öncesi, birey öncesi ve kavram öncesi ve bunlara kayıtsızdır, nötr ve sıradandır. Deleuze, tekilliği bir yapının içinde bir dizi olarak düşünüyor. Yapıların içerisindeki dizilerde tekillikler kaybolur, bölünür, doğa ve işlev değiştirirler. Tıpkı bilinç dışı süreçler gibi tekrarlanma, tekrar içerisinde yoğunlaşma ve yer değiştirme sayesinde meydana gelen ideal varlıklar, böylece olayda temellenir. Deleuze, idealiteyi olaya dayandırarak Platoncu aşkın idealiteler alanını tersine çevirdiğini düşünür. Olaylar tek idealliklerdir ve Platonizmi tersine çevirmek, onun yerine tekilliklerin atılımı olarak olayları geçirmektir.[10] Aslında içkinlik felsefesinin imkânı da bunu başarmasına bağlıdır.

3.3. Kapitalizm ve Şizofreni

Deleuze ve Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildi *Anti-Oedipus*'ta arzunun toplumsal olduğunu ileri sürerler. Arzuyu Freud'un yaptığı gibi nevrozlu ego'dan yola çıkarak anlamak

[9] Deleuze, age., s. 213.
[10] Deleuze, age., s. 69.

yerine, şizofrenik id'den yola çıkarak yorumlarlar. Freud, arzunun oluşumunu, bir şekil kazanışını Oedipus ve hadım edilme kompleksleriyle ilişkilendirmişti. Erkek çocukta Oedipus, anneye duyulan aşk ve rakip olarak görülen babadan nefret etme ve onu öldürme isteğiyle birlikte gelişir. Erkek çocuk, bilinçaltında, anneye duyduğu arzuyu gerçekleştirmek istemekte, fakat baba tarafından hadım edilme, cezalandırılma korkusu yaşamaktadır. Bu endişe duygusu, onu babanın otoritesini tanımaya ve annesine duyduğu arzuyu bastırmaya iter. Görüldüğü gibi Freud, arzuyu anne baba çocuk üçgenine veya çekirdek aile modeline bağlı bir biçimde ele alır. Freud'un arzulayan öznesi, arzusunu babanın temsil ettiği, antropolojiye göre beşerî uygarlığın temel yasası olan ensest yasağı karşısında geri çekmek, bastırmak, kendinden bile gizlemek zorunda kalan, bu yüzden nevroza yakalanmış bir bireyi tarif eder. Kız çocuğun arzu öznesi olarak tasviri de erkek çocuk modelinden türetilmek suretiyle ele alınmıştır, kız çocuk arzulayan bir birey olarak kendi özgüllüğü içinde ele alınmaz, daha çok erkek çocuğu model alan bir adaptasyona benzer. Deleuze ve Guattari, tüm bu sorunları doğuran Oedipal modele genel olarak itiraz ederler. Freud'un tersine nevrozdan değil psikozdan, şizofreniden yola çıkarak arzu öznesini yeniden düşünme girişimi, şizofreniyi yüceltmez. Şizofreninin onlara çağdaş toplumu anlamakta yardımcı olacağına inanırlar.

Kapitalizm ve Şizofreni doğayı, bedeni ve toplumu, mekanist bir modele göre düşünür. Öte yandan şizo-analizin nesnesi olan psişe, yaşamsal farklar, duygulanımlar zemininde yeniden tanımlanmıştır. Vitalizm ile mekanizm, psişenin bir arzu makinesi olarak kavranılışında bir araya getirilmiştir. Deleuze ve Guattari, arzulayan özneyi çeşitli parçaları doğal ve toplumsal makinelere katılan heterojen bir toplam olarak ele alırlar. Deleuze, kapitalizmi de bir arzu üretme makinesi olarak tartışır. *Kapitalizm ve Şizofreni* hem Marksizm eleştirisi yapar hem de Marksist bir sorunsalı takip eder. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu üretimdir, yani üretim, arzunun içkin ilkesidir. Tüketim de arzuya dayan-

dığı için bir üretimdir. Kapitalist makine arzu üretir, ancak kapitalizme karşı direniş de arzunun üretimine dayanır.

Deleuze ve Guattari, bilinç dışının nasıl işlediğini bir *psyche*'yi toplumdan yalıtarak ele almazlar, doğrudan toplumsal ve ekonomik alanla ilişkilendirirler. Bilinç dışı üretir, çünkü bir arzulama makinesi meydana getirir. Bir ilişki, bir toplumsal örgütlenme de toplumsal bir libido oluşturur. Libidonun olduğu yerde yaşam enerjisinin akışından bahsediyoruz demektir. Deleuze ve Guattari'nin mekanik bedenleri, aynı zamanda da akışların içerisindedir. Freud, Oedipus'un arzunun bir kanala yönlendirilmesi olduğunu düşünmez, Oedipus'u ve güçlendirdiği aile yapısını kapitalizmle ilişkilendirmez. Fakat arzu, çekirdek aile yönlendirmesinin dışında da akabilir, toplumsal libidolar oluşturabilir. Arzuda yersiz yurtsuzlaştıran, feodal hiyerarşileri ve kanalları yıkan bir güç vardır. Kapitalizm, arzunun tüm üretiminin meta biçimini almasını ister. Buna karşın arzu, başka türlü de üretebilir; farklı akışlar, makineler, örgütlenmeler, dayanışma ağları, direniş biçimleri, alternatif bir ekonomi de üretebilir. Freud, libidoyu sadece maddi üretimin değil, kültürel üretimin de ilkesi olarak ele almıştı. Bu libidinal ekonomi zorla, isteksizce verilen ve köleleştiren emeğin karşıtı ise onun özgürleştirmesinin koşulu, anti-oedipal olmasıdır.

Deleuze, arzuyu eksiklik olarak değil fazlalık, aşırılık olarak kavrar. Libidonun temelinde eksiklik ve ihtiyaç yoktur, fazlalık olarak arzunun üretimini anlamak için Deleuze'ün olay, tekrar anlam ve ifade sorunsalına geri dönmek gerekir. Bu şizofrenik ekonomi, olumsuza değil olumluya, kişisel kimliğe değil, kişi ve birey öncesine, göçebe tekilliklere ve saf çoğulluklara dayanır. Toplumsal alanı arzu yatırımı alanı olarak gördükleri için Deleuze ve Guattari, Marx'ı libidinalleştirmektedirler. Fakat onların libidinal ekonomisinde üretim ve tüketim, kullanım değeri ile değişim değeri arasında bir ayrım yapmazlar. Deleuze ve Guattari, kapitalizmin krizinin arzu ekonomisi sorunsalı içerisinde yeniden düşünülmesi gerektiğini öne sürerler. Kapitalizmin krizi esnasın-

da ortaya çıkan yıkıcı ve baskıcı güçlerle mücadele ederken paranoyak eğilimler karşısında şizofrenik eğilimleri güçlendirmek, yersiz-yurtsuzlaştırmayı hızlandırmak, hiyerarşileri bozmak, mikro politik müdahaleyi öğrenmek, yeni kalıplar icat etmek, dikey değil yatay örgütlenme biçimleri bulmak gibi stratejiler benimsenebilir.

Deleuze, 'köksap' kavramını, kökenin tek olduğu varsayımını reddetmek için kullanır. Köken meselesi neden bu kadar önemlidir? Bir anlam tarihi, bir varlık tarihi içinde felsefe yapıyor, yaşıyorsak eğer, varlığı anlayışımız onu ortaya çıkaran geçmiş, tarihsel olay veya köken tarafından belirlenmiş, şu veya bu şekilde işaretlenmiştir. Bu bakış açısı, keyfî denilebilecek, bu tarihten bağımsız olarak serbestçe inşa eden bir düşüncenin mümkün ve anlamlı olabileceğini reddeder. Köksap, Deleuze'ün temelci bir tutumla, ağaç modelini kullanarak kavram inşa eden felsefi tavrı da reddettiği anlamına gelir. Köksap, eğrelti otları gibi çoğalan, araziye dağılan, kökten bağlı olduğu başka saplardan ayrılsa bile özdeşliği bozulmayan, bir-arada ve ayrılınca da kendisi olabilen bir çoğulluğun metaforudur. Bu, bir ile çok karşıtlığını aşan hem bir hem de çok olan çoğulcu bir varlık anlayışıdır. Klasik felsefede mevcut olan varlığı töz olarak anlama alışkanlığını kırmayı hedefler. Töz, ayrı ve bağımsız bir varlıktır, köksap biçiminde gelişen varlık ise bir bir-aradalıktır. Öyle ki onu hem birlik hem de çokluk olarak düşünmek mümkündür. Başka deyişle köksap, tek ve özdeş gibi görülebilecek olan bir şeyin kendi içinde çokluğu ve farklılığı barındırdığını ima eder. Birin bölünmesinden başka birler doğar ve çoğalabilirler. Saksıya dikilen bir menekşe yaprağından zaman ve bakımla bir menekşe bitkisinin çıkabilmesi gibi. Köksap, ontik olarak *bir* varolana dayanmayan varlık modeli, bir oluş modelidir. Her kendiliğin birliği ve çokluğu içinde taşımasıdır. Bu model, bize bir düşünme imgesi, kuramsallaştırma tavrı da önermektedir. Tek bir kökeni aramayan, birden fazla kerteriz noktasına bağlı olarak gelişen, dikey değil yatay bir düşünme modelini tercih etmeliyiz.

Köksap modeli, şecere araştırmasını anlamsız kılar. "Birçok insanın kafasında ağaçlar var, ama beyin ağaçtan çok otlara benzer." diyor Deleuze ve Guattari.[11] Yani nörolojik yapımız da köksapa dayalı düşünmeyi destekler.

▶ 'Çoğulluk' ile 'çoğunluk', farklı kavramlardır. Çoğulluk, bir ve çok karşıtlığını önceler. Bir düzlemde meydana gelen ilksel farklılaşmaya gönderme yapar. Özdeşliğe dayanmayan farkların, değişim ve oluş düzleminin ürettiği çoğulluktur. Çoğunluk ise sınıflandırmayla ilgilidir. Bir alandaki farkların şu veya bu kritere göre aynı sınıfa koyulmasına dayanır. Çoğunluk iktidar olduğu için oluş hâlinde değildir. Buna karşın azınlık, oluş hâlinde olabilir.

Son olarak, Deleuze'un 'yersiz-yurtsuzlaşma' ve 'yeniden yurt edinme' kavramlarını birlikte ele almak gereklidir. Bu kavramlar zamana değil, mekâna fakat soyut bir mekâna değil, coğrafyaya, ait olunan bir yurda gönderme yapmaktadır. Tarihsel köken, insanı, toplulukları, halkları, zamansal boyutta kimliklendirir; yurt da mekânsal bağlamda bir aidiyet bağı kurarak kimliklendirir. Nasıl Deleuze ve Guattari, zamansal ve tarihsel düzlemde kimlik kurucu ögeleri devre dışı bırakıyor, oluşu kimliğin boyunduruğundan kurtarıyorsa, mekânsal düzlemde de bunu yapmayı hedeflerler. Yersiz yurtsuzlaşma, bir yurdu terk edip başka bir yurdu benimseme biçiminde olabilir. Göçerler kimliğin sınır bir kavram olduğunu ispatlar. Göçerler yerleşik uygarlıkları yıkan savaş makineleridir. Yersiz yurtsuzlaşma, göreli olabildiği gibi mutlak da olabilir. Kendini hiçbir yere ait hissetmeme hâli, hiçbir bağlama indirgenememe bir güçtür aslında. Her hâlükârda Deleuze ve Guattari, 'yersiz-yurtsuzlaşma' kavramını kullanarak has olanı millî ve yerli olarak gören, yabancıyı tehdit, düşman olanla eşitleyen zihniyete meydan okumaya çalışıyor. Kültürel pratikler ve deneyimler, doğdukları bölgelerden başka bölgelere geçebilirler.

[11] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateus*, University of Minnesota Press, s. 15

ve başka kültürler tarafından benimsenebilirler. Bir pratiği, bizim yurdun geleneği göreneği değildir diye mahkûm etmek ve yozlaşmış saymak, bir kimlik benimseyip kendini oluşa kapatmaktır. Deleuze ve Guattari, doğal varlığın belirlenimlerinin ahlaki ve siyasi belirlenimlere dönüştürülmesine karşı olduğu gibi, coğrafya, bölge, yurt ve yerellik zemininde kimlikleri katılaştıran yaklaşımları da yaşamı boğan, farklılıkları baskılayan faşist yaklaşımlar olarak değerlendirir. Kültürel ve sembolik etkileşimi ne zamansal ne de mekânsal düzlemde dar kimlik mefhumlarıyla sınırlayabiliriz.

4. Sonuç

Deleuze, geleneksel felsefe eğitimini sorgularken külliyatı kabaca aşkınlık felsefeleri ve bu dünyadaki yaşamı olumlayan içkinlik düşünürleri olarak ikiye ayırır. Düşüncesini aşkınlık felsefelerinin eleştirisi üzerine değil, içkinlik filozoflarını olumlama üzerine kurar. İlham aldığı filozoflar Hume, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche, Bergson ve Foucault'dur. Deleuze, kendisini bir 'metafizikçi' olarak tanımlar. Deleuze'ün metafiziği, bir oluş metafiziğidir.

Hume'u özne problemiyle, Leibniz'i tekillik problemiyle, Bergson'u fark problemiyle, Nietzsche'yi tekrar problemiyle, Spinoza'yı içkinlik ve beden problemleriyle, Kant'ı metaeleştiri sorunuyla, Foucault'yu arzu ve iktidar problemlerini öne çıkararak okur.

Deleuze'ün 'fark' kavramı, özdeşliği varsaymaz. Deleuze, farkı oluşun ilkesi, transandantal bir statüye sahip farklılaşma hareketi olarak anlar. Özdeşlik biçiminde deneyimlenen tüm farklılıkları oluşturan ilkedir bu. Özdeşlik, farkın ürünüdür, fark özdeşliğin değil. Tekrar, aynının tekrarı değil, farkın üreyişidir.

Deleuze'e göre özne, bir arzu makinesidir. Arzuyu ihtiyaca bağlamaz, bir eksikliğe de dayandırmaz. Arzuyu bir fazlalık veya taşma, akış olarak düşünür. Arzu üretkendir,

bedeni başka bedenlerle bir araya getirir. Arzu toplumsaldır; onun sayesinde bileşik makineler kurulur. Kapitalizme kendini teslim etmek de, dayanışarak ve alternatif akışlar oluşturup direnmek de arzu sayesinde mümkündür.

Köksap kavramı, maddenin ve enerjinin kendi kendisini Tanrı, aşkın özne, ideal değerler vs. gibi aşkın bir düzene dayanmadan kendi kendine örgütlemesidir. Deleuze, bu örgütlenmenin tek bir kökene dayanmadığı ve bir ereğinin olmadığını öne sürer. Köksap, bir ve çok karşıtlığını aşan bir çoğulluğu ima eder. Bu modele göre düşünmek ve eylemek, hiyerarşilere karşı çıkmak anlamına gelir.

Yersiz-yurtsuzlaşma, bir pratiğin veya oluşun bağlamından, icat edildiği yerden koparak başka bir yere sıçramasının ve orada kök salmasının 'yabancılaşma' olarak düşünülemeyeceğini belirtir. Deleuze, bu sayede yere ve yurda dayanan kimlik anlayışlarını reddeder. Organsız beden, bir direniş imgesidir. Organları yüzünden kapitalist arzu ekonomisine rehine olmayı reddeden bedendir. Kapitalizm, bedensel enerjimizi kullanır, arzumuzu yönlendirir. Buna izin vermeyen veya direnen beden, 'organsız beden' olur.

Histeri*

Gilles Deleuze

Bu zemin, duyuların bu ritmik birliği, ancak organizmanın ötesine geçerek keşfedilebilir. Fenomenolojik hipotez, yetersiz kalabilir çünkü sadece yaşanmış bedeni ele almaktadır. Oysa daha derin, neredeyse yaşanmaz bir Güç'e oranla yaşanmış beden, pek de bir şey ifade etmez. Aslında ritim birliğini ancak ritmin bizzat kaos'un, gecenin içine daldığı yerde, düzey farklarının şiddet yoluyla sonsuza dek birbirine karıştığı yerde arayabiliriz.

Organizmanın ötesinde, yine de yaşanmış bedenin sınırı olarak Artaud'nun keşfedip adlandırdığı bir şey vardır: organsız beden. "Beden bedendir, yalnız başına ve organa ihtiyacı yok. Beden asla bir organizma değil, organizmalar bedenin düşmanları." Organsız beden, organlardan çok, organizma adını verdiğimiz, organların organizasyonuna karşı çıkar. Bu yoğun, yoğunlaştırılmış bir bedendir. Genişliğin varyasyonlarına göre bedenin içerisinde düzeyler veya eşikler çizen bir dalga tarafından katedilir. Demek ki bedenin organı yoktur, düzeyi ya da eşikleri vardır. Duyumsama, her ne kadar niteliğe ilişkin ve nitelenen olmasa da artık kendindeki temsilî verileri değil, alotropik varyasyonları belirleyen yoğun bir gerçekliğe sahiptir. Duyumsama titreşimdir. Biliyoruz ki yumurta, tam da bedenin organik temsilden 'önceki' bir durumunu gösterir: Biçimlerin olumsal veya ikincil olduğunu belirleyen eksenler ve vektörler, gradyanlar, bölgeler, sinemasal hareketler, dinamik eğilimler. "Ağız yok. Dil yok. Diş yok. Gırtlak yok. Yemek borusu yok. Mide yok. Karın yok. Anüs yok." Organik olmayan bir yaşam; zira organizma yaşam değil, onun hapishanesidir. Beden, tümüyle canlı olsa da organik değildir. Duyumsama da be-

* Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan ve Ece Erbay, Norgunk, 2009, s. 48-49.

dene organizma yoluyla ulaştığında ölçüsüz ve spazmlı bir tutum takınır, organik etkinliğin sınırlarını parçalar. Tamamen tenin içindeykense, doğrudan sinir dalgasına veya yaşamsal duyguya taşınır. Bacon'un Artaud'yla buluştuğu pek çok nokta olduğu düşünülebilir: Figür, tam olarak organsız bedendir (organizmayı bedenin yararına, yüzü başın yararına bozmak); organsız beden ten ve sinirdir, üzerinde düzeyler beliren bir dalga katedilir, duyumsama dalgayla beden üzerinde etkiyen Kuvvetlerin buluşması gibidir, 'duygulanımsal atletizm', soluk-çığlık, bedene böyle iletildiğinde duyumsama temsili olmayı bırakır, gerçek olur, zulüm ise giderek dehşet verici bir şeyin temsili olmaktan çıkarak sadece kuvvetlerin beden üzerindeki eylemi ya da duyumsama (sansasyonelin tersi) olur. Organ parçaları resmeden bu sefalet resminin aksine Bacon, organsız bedenler, bedenin yoğunlaştırılmış olgusunu resmetmeyi sürdürür. Bacon'da temizlenmiş veya fırçalanmış bölümler, nötr hâle getirilmiş, bölge ya da düzey durumuna indirgenmiş organizma parçalarıdır: "İnsan suratı, henüz yüzünü bulamadı..."

Kaynakça ve İleri Okumalar

Cogito: Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak, 82. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, çev. Sunay Aksoy ve Taşkın Takış, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2000.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateus*, University of Minnesota Press, Minnesota 1987.

Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul 1995.

Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2015.

Deleuze, Gilles, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan ve Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2009.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2011.

Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2013.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2019.

Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2014.

Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2015.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2016.

Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2016.

Sutton, Damien ve Martin-Jones, David, *Deleuze*, çev. Yetkin Başkavak ve Murat Özbank, Kolektif Kitap, İstanbul 2014.

10
Jacques Derrida

1. Giriş

Metafizik, varlığı çeşitli temellendirme girişimlerini içeren gelenektir. Felsefe yapmanın anlamını, neyin felsefe olup neyin olmadığını bu gelenek belirlemiştir. Metafiziği dekonstrüksiyona uğratarak felsefe yapmak ne demektir peki? Dekonstrüksiyon; kalıplaşmış, durağan, bütünselleştiren, karşıtlıklara dayanan tarihsel düşünme biçimlerinin değerini sorgular ve böylelikle değerleri yeniden değerlendirmenin imkânını arar. Fakat metafiziği dekonstrüksiyona uğratabilmek için düşünce hem metafizik geleneğin içinde kalmalı hem de onun dışına çıkabilmelidir. Dekonstrüksiyon, metafiziğe içeriden bir eleştiri getirir. Bu geleneğin içinden, 'felsefi olmayan' olarak gördüğü ögelere doğru hareket ederek metafiziğin dışına çıkar. Son kertede metafiziğin dekonstrüksiyonu, bize dünyanın anlamlandığı hareketin farkların çoğulluna dayandığını, bu farkların birbiriyle diyalektik olmayan bir dinamizm içinde ilişkilenerek üretiklerini gösterir. Anlamın kökeninde, farkların birbirinin yerine geçmesi, tekrar ve başkalaşımı, muğlaklığı, karar verilemezliği bulunur. Bununla karşılaşmak, insanı hayat içinde karşısına çıkan tekilliklere karşı sorumluluğundan kurtarmaz, adalet arayışından vazgeçmesini gerektirmez. Aksine bu radikal deneyim, tekilliğe karşı sonsuz sorumluluk üstlenmenin koşuludur.

2. *Derrida'nın Hayatı ve Eserleri*

Jacques Derrida, 15 Temmuz 1930'da orta sınıf bir Yahudi ailenin çocuğu olarak Cezayir'in El Biar kentinde doğdu. O yıllarda Cezayir, bir Fransız sömürgesi olduğu için Arap Müslüman çoğunluk, Cezayir'in yerlisi Yahudiler ve diğer azınlıklar, Fransız idaresi altında birlikte yaşıyorlardı. 1870'te Crémieux Yasası'yla yerli Yahudiler, Fransız vatandaşlığına kabul edilmişlerdi. Bu gruba Fransızlar, "*Pied Noir*" (Kara Ayak) adını verirler. Jacques Derrida'nın babası Georgette Sultana Esther Safar, bir tüccarın yanında pazarlamacı olarak çalışmaktadır, Annesi Aimé Derrida ve babası Esther Safar, beş çocuklarından üçüncüsüne bir Hollywood yıldızından esinlenerek Jackie adını verdiler. Jackie'nin iki erkek kardeşinin hastalıktan ölmesi, Aimé'yi aşırı korumacı bir anne hâline getirmiştir.

Derrida'nın çocukluğu, ilk gençliği El Biar'da geçer. Hitler'in iktidara gelişi, Cezayir'deki antisemit topluluklar tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Jackie, ilkokul eğitimine bir Fransız sömürge okulunda başlamıştır ve 1942 yılına kadar okulun en başarılı öğrencilerinden biridir. O yıl okulların açıldığı gün, diğer Yahudi çocuklarla birlikte okuldan uzaklaştırıldığını öğrenir. Vichy Hükümeti, Yahudilere karşı ayrımcı yasalarını Cezayir'de uygulamaya koymuştur. Aslında Almanya, Fransa'ya bu yönde bir baskı yapmaya henüz başlamamıştır. Bu uygulamayı, Almanya'ya önden itaat ederek hoş görünmek isteyen Vichy Hükümeti'nin kendisi başlatmıştır. Bu yasaların uygulanmasıyla Fransız okullarındaki Yahudi öğrenci sayısının azaltılması hedeflenmektedir. Yahudi çocukların büyük bir kısmı, artık Yahudilerin gittikleri okullara gideceklerdir. Jackie de okuldan uzaklaştırılan öğrenciler arasındadır. Yeni okuluna gider ama uğradığı hayal kırıklığı yüzünden derslerini eskisi gibi ciddiye almaz ve o seneyi çoğunlukla devamsızlık yaparak geçirir. Aynı yıl, beş kuşaktır Fransız vatandaşı olan Derrida ailesi bireyleri,

Fransız vatandaşlıklarını kaybeder ve kendilerini Cezayir'de yabancı statüsünde bulurlar. Bu durumun karmaşası, içerdiği belirsizlik, Derrida'nın kendisini hayatı boyunca hem Fransız kültürüne ait hem de onun dışında hissetmesine yol açacaktır.

Derrida, 1949'da Paris'e gelmiş, önce *Lycée Louis Grand*'da okumuş, sonra 1952'de *École Normale Supérieure*'e kabul edilmiştir. Orada psikanaliz eğitimi gören Marguerite Aucouturier ile tanışmış ve 1957'de evlenmişlerdir. 1960-64 arasında Sorbonne Üniversitesi'nde dersler verdi. 1964-1984 yılları arasında *École Normale Supérieure*'de öğretim üyesi olarak görev yaptı. 1983'te François Châtelet ile birlikte *Collège International de Philosophie*'yi (CIPH) kurdu; bu kurum, üniversitede yapılamayan tarzda araştırmaların yapılabilmesi için bir alan açmasıyla tanınmıştır. Derrida, 1984-1999 yılları arasında *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'de dersler verdi. 1966 yılında John Hopkins Üniversitesi'nde yaptığı "Beşerî Bilimlerin Söyleminde Gösterge, Yapı ve Oyun" başlıklı konuşmadan itibaren felsefesi, Amerika'da Fransa'da olduğundan daha büyük bir ilgiyle karşılandı. 1970'ten itibaren Yale Üniversitesi'nde düzenli bir biçimde ders verdi. 1986'da California Üniversitesi'nde (Irvine) ders vermeye başladı. Uzun yıllar boyunca hem California Üniversitesi'nde hem de Paris'te *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'de ders vermeyi sürdürmüştür.

İngilizce konuşulan analitik felsefenin hâkim olduğu dünyada Derrida'nın felsefesi, bazen de düşmanlıkla karşılanmıştır. Bu durum, 1992'de Cambridge Üniversitesi'nin Derrida'ya fahri doktora vermek istemesiyle gün yüzüne çıktı. Cambridge'den ve başka üniversitelerden on dokuz filozof, bu ödüle *The Times*'da Derrida'yı şarlatanlıkla suçlayan bir metni imzalamak suretiyle itiraz etmişlerdir. Bu durum, Derrida'nın Kıta Avrupası felsefesi alanında çalışan felsefeciler tarafından benimsenmesini engellemedi. Derrida,

2004 yılında pankreas kanserinden vefat edene kadar bir yıldız gibi saygı ve sevgiyle muamele görmüştür. Hem felsefe hem edebiyat alanındaki etkisi, bugün de hissedilmektedir.

3. Derrida Felsefesinin Güzerhâhı

Jacques Derrida, 20. yüzyılın en etkili filozoflarından biridir. Foucault ve Deleuze ile birlikte Fransız akademisinin marjında kalan özel bir düşünürler kuşağına mensuptur. Eserleri dil, felsefe, estetik, resim, edebiyat, iletişim, etik ve politika hakkındaki fikirlerimizi etkilemiş, değiştirmiştir. Derrida, ilk eserlerini, 1953-54'te Jean Hyppolite'in yönetiminde yazdığı yüksek lisans tezi *Le problème de la génèse dans la philosophie de Husserl*'den (*Husserl Felsefesinde Oluşum Problemi*) başlayarak bir Husserl yorumcusu olarak vermiştir. Felsefi çevrelerde etki yaratan ilk eseri, Husserl'in *Geometrinin Kökeni* adlı çalışmasına yazdığı "Geometrinin Kökenine Giriş"tir (1962). Derrida, bu eserinde Husserl'in felsefesine yapılan klasik bir eleştiriye, Husserl'in statik özleri araştırmakla yetinip tarih sorununu göz ardı ettiği eleştirisine yanıt verir. Temel soru şudur: Geometrinin nesnesinin 'ideal' olması ne anlama gelir? Derrida, bu soruya yanıt ararken fenomenolojinin içindeki çeşitli gerilimlere ve paradokslara işaret eder.

1967 yılında, henüz 37 yaşındayken Derrida, *Yazı ve Fark, Ses ve Fenomen* ve *Gramatoloji* başlıklarını taşıyan üç eser yayımlamıştır. *Yazı ve Fark*, son on yılda edebiyat ve felsefe alanında, Emmanuel Levinas, Georges Bataille, Michel Foucault, Sigmund Freud, Edmund Husserl, Edmond Jabes, Antonin Artaud gibi figürler üstüne yazılmış makaleleri bir araya getiren bir derlemedir. *Gramatoloji*, Jean-Jacques Rousseau'nun çağının, yani modernliğin logosmerkezci olduğunu gösteren dekonstrüksiyonlar içerir. *Ses ve Fenomen* ise Husserl fenomenolojisi üzerine yazılmış bir denemedir.

Bu eser, Derrida'nın felsefesinin önemli kavramlarını tohum şeklinde içerir. Bu felsefe, fenomenolojiden doğmuş, önde gelen bir biçimde, Husserl'in ve Fransa'da hep onunla birlikte okunan Heidegger'in düşüncesinin terimleriyle işaretlenmiştir. İlişki kurduğu felsefi ve edebî kaynaklar çok zengindir: Hegel, Freud, Marx, Nietzsche, Levinas, Blanchot, Bataille, Lacan, Mallarmé, Joyce, Kafka, Ponge bunlar arasında ilk akla gelenlerdir. 1967'de yayımlanan üç eserin ortak noktası, 'dekonstrüksiyon' adı verilen bir felsefi stratejiyi, felsefe yapma tarzını ilan etmeleridir. Derrida, felsefi yolculuğunun başında varoluşçuluğa, fenomenolojiye ve yapısalcılığa karşı mesafe almıştır. Bu mesafenin kendisine özgü tarafı, 'Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonu' girişimi içinde açığa çıkar.

Dekonstrüksiyon, yalnızca felsefeciler tarafından değil, çok geniş bir yelpaze içinde, neredeyse tüm sosyal bilimler, sanat disiplinleri ve entelektüel çevreler tarafından sahiplenilmiştir. İlk önce Amerika'da ses getirmiş, oradan tüm dünyaya yayılarak çeşitli dekonstrüksiyon pratiklerinin ilham kaynağı olmuştur. 1980'li yıllarda üniversite kampüslerinde moda akımdır; edebiyat ve felsefe eserleri dekonstrüsiyona tabi tutulur, mimarların da bu akıma eklenmesiyle simetriyi göz ardı eden eserler tasarlanmaya başlanır. Dekonstrüksiyonun psikoloji, edebiyat, kültürel araştırmalar, dilbilim, feminizm, sosyoloji ve antropoloji alanlarında önemli bir etkisi olmuştur. Elbette bu disiplinler, her zaman felsefeden beslenirler, fakat dekonstrüksiyonun özellikle ilgi çekici olmasının sebebi, onun geleneksel felsefenin kapanışını kırması, felsefi düşünümü dışarıya, 'felsefi olmayan'a açıyor olmasıdır. Dekonstrüksiyonun bu yaygın etkisi, aynı zamanda da dekonstrüksiyonun tek olmadığını gösterir. Bu pratiklerin hepsi, Derrida'nın düşüncesinden ilham almış olabilirler ama bu durum, Derrida'nın felsefi düşüncesiyle bunları birbirine eşitlemeyi haklılaştırmaz.

Derrida külliyatı, yaklaşık elli kitabı içerir. Bunların hepsini tek bir izlek, sorunsal veya kategori altında ele almak

imkânsızdır. Bununla birlikte, düşünürün 1980'lerden itibaren çoğunlukla etik ve siyaset felsefesi sorunlarına yönelik çalışmalar yaptığını, dekonstrüksiyonu bu bağlamda yeniden düşündüğünü ileri sürebiliriz. Derrida, felsefe yapmanın herkesin hakkı olması için çalışmış, Güney Afrika'daki *apartheid* politikalarına, totaliter rejimlere, düşünceye sansüre, Fransa'nın göçmen politikalarına karşı mücadele etmiştir. Fakat tercihi, siyasal olaylar üzerine doğrudan bir biçimde konuşmak değildir. O, siyasetin ve etiğin temellerini, bu temellere ait kökensel deneyimleri ele alarak düşünür. Böylece çağının politik olaylarına tepki verir.

1993 tarihli *Marx'ın Hayaletleri*, Derrida'nın Marx'la felsefi ilişkisini göz önüne serer. Bu eserde Derrida, Marx'ın söyleminde metafiziğin ötesine giden ögeler bulunduğunu göstermeye çalışır. Dekonstrüksiyonun totaliter komünist rejimlerle değilse de Marx'ın kendi metinleriyle barışık olabileceği ortaya çıkar. 1994'te "Yasa'nın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" denemesi bağlamında ulus devleti temellendiren ve varlıkta tutan şiddeti sorgular. Böylece dekonstrüksiyon, kurumların dekonstrüksiyonu olmaya başlar. Siyaset felsefesi bağlamında dekonstrüksiyon, yasa ile yasaya indirgenemeyen bir adalet fikri arasında meydana gelen bir düşünüm, bir faaliyettir. Derrida'nın 'arkadaşlık', 'konukseverlik', 'milliyetçilik', 'terör', 'küreselleşme' vb. gibi sorunları ele aldığı bu süreç, siyaset felsefesi bakımından son derece verimlidir. Ölmeden önce verdiği son dersleri, 'egemenlik' sorununu tartışır.

Derrida'nın dekonstrüksiyonu siyaset ve etik bağlamlarda tartıştığı son dönem düşüncesinin Levinas etkisi taşıdığına işaret eden yorumcular bulunabilir. Bu, Yahudi düşüncesinin Derrida üzerindeki etkisi olarak da ele alınmıştır. Söz konusu etki, radikal başkalık fikri ve sorumluluğun sonsuz olduğu kabulünde bulunabilir. Derrida'nın bu dönem eserlerinde bulunan radikal başkalık veya başkası, top-

lumsal kategoriler yoluyla sınıflandırılamaz bir tekilliktir. Levinas'ta olduğu gibi göreli başkalık değildir, mutlak başkalıktır. Mutlak başkalık, tanımlanamaz, sınıflandırılamaz; kategorilerin altına koymak, onu göreli hâle getirecektir. Bu başkalığı 'insan' kategorisine bile alamayız. Başkasını, başka insan olarak tarif etmek, hayvan/insan/tanrı, yaşam/ölüm karşıtlıklarını beraberinde getirir. Bununla birlikte, Derrida'ya göre radikal başkalığı fark etmek, ona bir yanıt vermek gerekir. Sorumluluk, bu yanıt veya tepkiyi de varsaymalıdır. Hatta siyaset felsefesi bağlamında dekonstrüksiyon, bu tepkinin bir gereği olarak ortaya çıkar.

3.1. Dekonstrüksiyon

Fenomenolojinin Temel Problemleri adlı eserinde Heidegger, metafiziğin birliğini, varlığın *Vorhandensein* olarak yorumlanmasına dayandırmıştı. Heidegger'in *Vorhandensein* adını verdiği bu varlık anlayışına göre varolan mevcuttur, şimdi ve burada önümüzdedir. Ona öncelikle bilme yönelimiyle yaklaşırız, onun varlığını çıkar gözetmez bir bakışla seyrederiz.

Derrida'nın neden dekonstrüksiyon gibi bir stratejiyle ortaya çıktığını anlamak için onun Heidegger'le ilişkisini dikkate almak gerekir. Heidegger'in varlık tarihine ilişkin saptamaları, 1930'lu yıllarda metafiziğin kapanışına vurgu yapması, metafiziği *destrüksiyona* tabi tutma gereğinden söz etmesi, düşüncenin böylece metafizik varsayımlardan serbest kalabileceği yeni bir çağa girebileceğimiz umudunu taşıması, Derrida'nın dekonstrüksiyonu icadına ilham kaynağı olmuştur. Ama nedir bu dekonstrüksiyona tabi tutulması gereken metafizik? Metafizik, istediğimiz zaman ziyaret edeceğimiz bir fikir buluntuları müzesi, dilediğimiz zaman kullanacağımız bir kültür donanımı veya hazinesi, elimizi attığımızda kütüphanelerimizde hazır bizi bekleyen felsefe

tarihi külliyatının bir kısmı değildir. Felsefeciler, filologlar ve etimologlar hariç kimsenin duymadığı, 'çoktan aşılmış ve unutulmuş' fikirlerin tarihiyle ilgilenmenin ne anlamı var? Elbette bu tarih, bugün düşünme biçimlerimize hâlâ egemen olmasaydı onun niye bu kadar ciddiye alınması gerektiğini anlamak zor olurdu. Metafiziğin yapıları, içerdiği hiyerarşik karşıtlık ilişkileri (mevcudiyet/yokluk, söz/yazı, ruh/beden, akıl/duygu, kadın/erkek, ışık/karanlık, duyumsanır olan/kavranır olan, içerisi/dışarısı vb.), yaptığı naif, sorgulanabilir varsayımlar bugün de düşünme biçimimizi, verdiğimiz kararları, yaşam tarzımızı belirlemektedir. Bunlar hem hakikatle yüzleşmeyi zorlaştırmakta hem de bazı değerleri destekleyerek yeni değerlendirmeler yapma imkânını ortadan kaldırmaktadır.

▶ Hiyerarşik karşıtlık ilişkileri, düşünme biçimimizi, verdiğimiz kararları, yaşam tarzımızı nasıl belirler? Mevcudiyet/yokluk, söz/yazı, ruh/beden, akıl/duygu, kadın/erkek, ışık/karanlık gibi karşıtlıklar, aslında birbirinden kesin sınırlarla ayrılamaz. Her karşıt, diğerini içinde barındırır veya ima eder. Örneğin yalnızca aklıyla iş gören ya da yalnızca duygularıyla hareket eden bir insan olduğundan şüphe edilebilir. Duygularda bir anlama biçimi gizlidir, aklın sözü de bir duygu içerebilir. Aslında söz de bir yazıdır, söz de ve yazı da ilksel bir tarzda aynı anlam üretici harekete işaret eder; erillik kadında, kadınsılık erkekte ortaya çıkabilir veya karanlık ışığın, ışık karanlığın kalbinde bulunabilir.

Dekonstrüksiyon, metafiziğin gizli varsayımlarını açık hâle getirir ve sorgular. Bunu yaparken bu varsayımların etkilerini denetlemeye ve durdurmaya çalıştığı anlam üreten hareketin ta kendisine işaret eder. Söz konusu hareket dinamiktir, ereksel olmadığı gibi, diyalektik de değildir. Derrida, bu hareketi farkların bir oyunu olarak düşünür, ona *différance* adını verir. "Différance" makalesinde Fransızca

différence sözcüğü ile *différance* sözcüğü arasında yalnızca grafik bir fark, bir yazım farkı olduğunun altını çizer; konuşmada, sözcüklerin telaffuzunda bulunmayan, sese taşınmayan, işitilmeyen bir farktır bu.[1] Derrida, bu farkı, saf ve katı anlamda fonetik yazı olmadığını, sözün yazıyı metafiziğin varsayımının aksine öncelemediğini söylemek için öne çıkarır. Fonetik yazıda da fonetik olmayan noktalama, ara verme gibi imler devreye girmiştir. Buradaki mekânsallaşma ve zamansallaşma, sadece konuşmanın değil, dünyanın anlamlılığını da kuran bir harekete veya oyuna benzetilebilir. Latince *differe* sözcüğünün iki anlamı vardır: Erteleme, sonraya bırakma, geciktirme, zamanlama anlamı ile özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir olma.[2] İşte burada da zamansallaşma ve mekânsallaşmayı buluyoruz. O hem özneye hem de nesneye önceldir. Hem nesnenin kuruluşu hem de öznellik bu temelsiz temele işaret eder. O hâlde burada 'oyun', yarı-transandantal bir kavramdır, mevcudiyeti ve yokluğu, özneyi ve nesneyi önceler.[3] Derrida'nın, "Metnin dışı yoktur." önermesi de bu bağlamda ele alınabilir. Derrida ne demek istiyor bunu söyleyerek? Bu ünlü cümle, popüler kültürde 'postmodernizm' terimiyle anılan şeyi tarif etmede kullanılmıştır. Bazı avangart sanatsal yaklaşımların cazip bulduğu, muhafazakâr yaklaşımların ise görececilikle ve nihilist olmakla eleştirdikleri "Asıl olan oyundan ibarettir." genellemesi de buna dayanır. Derrida, gerçek olanın bu anlam üretme hareketinin imgesel ve simgesel etkilerinden bağımsız olarak belirmediğini ima eder, ancak bu hareketi sınırlamaya ve durdurmaya, denetlemeye çalışan güçler ile onun marjinalleştirdiği ve önemsizleştirdiği farklar arasındaki bir gerilimi de açığa vurur. Ortaya çıkan anlam, çoğulluğu indirgenemez ve ancak yazıya referansla bir hakikat

[1] "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, s. 50.
[2] Derrida, age., s. 51.
[3] "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, çev. Özkan Gözel, s. 166.

olarak düşünülebilir. Bir *logos*un içine sığmayan bir hakikattir bu, metafiziğin ikili ayrımlarını önceler.

▶ Derrida'nın 'Fransız vatandaşı' olarak yaşadıkları ile anlamın çoğulluğu, anlamın yeniden üretilmesi konusundaki görüşleri arasında ilişki kurabiliriz. Derrida, bir Fransız vatandaşı olarak Cezayir'de okula başladıktan sonra, Fransız hükümetinin Hitler'e hoş görünmek için çıkardığı antisemit yaklaşımlar nedeniyle ilk önce okuduğu Fransız okulundan atılmış, daha sonraki yıllarda da ailesinin Fransız vatandaşlığından çıkarılması gibi acı deneyimler yaşamıştır. Yani 'Fransızlık', 'Yahudilik' gibi kimlikler, zamana ve mekâna bağlı olarak anlam değişimine uğramıştır. İktidar ilişkilerini de yeniden üreten anlam hareketine göre bir çocuk, 'Fransız' veya 'Yahudi' olabilmekte, sosyal statüsü tamamen değişebilmektedir.

Derrida'ya göre metafizik, varlığı 'mevcudiyet' (*présence*) olarak anlar. Metafizik argümantasyonlar ve kurgular, nihayetinde bir mevcudiyet tecrübesine veya iddiasına dayanır. Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği' (*métaphysique de présence*) ifadesini kullanışı, Heidegger'in Batı metafiziğine belli bir varlık yorumunun hâkim olduğu saptamasıyla ilişkilendirilebilir.

Bu varlık yorumu, varlığı, seyredilebilecek, insanın önünde, şimdi ve burada bir bulunuş (mevcudiyet) olarak kavrar. Bu anlayış, bütün varolanların varlığını anlama tarzımızı tarihsel bir biçimde belirlemiştir. Bu bütünselleştirmenin sonucunda farklı varolanların varlıkları arasındaki farklılıklar da gözden yitmiştir. Söz konusu varlık anlayışı, varlığın unutuluşunun tarihini boydan boya kateder: Eski Yunan'da yapılan varlık araştırmasından, Aristoteles'in metafiziğinden itibaren varlık olarak varlık'ın kendisi hareket etmeyen ama harekete geçiren, ebediyen etkin varolan ile özdeşleştirilmesiyle varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik farkın üstü örtülmüş, Ortaçağda da varlık sorusu, di-

ğer varolanları yoktan (*ex nihilo*) yaratan en üstün varolan, yani Tanrı olarak düşünülmüştür. Derrida, Heidegger'den bu sorunsalı devralır ve önce fenomenoloji içinde, sonra başka metinlerde 'mevcudiyet tecrübesi' denen şeyin nasıl kurulduğuna bakarak mevcudiyetin kuruluşuna içkin paradoksları, çelişkileri ele alır. Bir şeyin mevcut olması burada, önümüzde hazır ve nazır olarak bulunuyor olması veya bilincimize olduğu gibi veriliyor olmasıdır. Bilinç de Batı metafiziği içinde her zaman kendi kendisine mevcut, dolaysızca veriliyor olarak anlaşılır. Fenomenolojik açıdan bakıldığında ise mevcudiyet, ilkin görüdedir (*intuition*). O hâlde özne ile nesne arasındaki metafizik karşıtlık, öznenin de nesnenin de mevcudiyet olarak kavrandığı bir karşıtlıktır.

Derrida'nın 1967'de yayımladığı eserlerde mevcudiyet metafiziği, kapalı bir sistem olarak tarif edilir. Bu sistem içinde gösterge (genel olarak dil) bir türev, mevcudiyetin bir modifikasyonu olarak ele alınmıştır. Bunun anlamı, dilin işlevinin mevcudiyetten söz etmek, onu yansıtmak, göstermek, temsil etmek olduğudur. Metafizik, varlığa özgü olanı bilgi nesnesi olarak ele alır. Derrida'nın *Gramatoloji*'de vurguladığı şey, metafiziğin varlığı bilme arzusunun her zaman *logos*a geri döndüğüdür. Metafiziğe göre dil de yazı da mevcudiyeti temsil ederler. Ancak bu bakış açısına göre yazı ile söz arasında önemli bir fark vardır. Söz, mevcudiyeti toparlama ve gösterme, yani temsil etme işlevini yazıdan çok daha mükemmel bir biçimde yerine getirir. Bu yüzden metafizik, söz ile yazıyı bir karşıtlık ilişkisi içinde ele alır, yazıyı yetersiz ve tehlikeli ilan eder. Derrida, bu tavra 'logosmerkezcilik' adını verir. Logosmerkezcilik, aynı zamanda, bir sesmerkezciliktir (fonosantrisizm). Metafiziğin, yazı türlerini kıyasladığında, her zaman fonetik yazıyı yüceltmesinde de açığa çıkar bu. Logosmerkezcilik, bir etnomerkezcilik, bir Avrupamerkezcilik de olagelmiştir. Batı bilgisinin bu etnomerkezci zeminini en çok aştığına inanılan Rousseau, Saussure ve Lévi Strauss gibi düşünürler bile aslında logosmerkezcidirler. Derrida'ya göre ontoteoloji çağı, *logos*un

çağıdır. Bu büyük çağ, yazının aşağılanmasının ve 'konuşmanın doluluğunun' yüceltilmesinin işaretini taşır. Bu yüceltmenin sebebi, anlamın kökeniyle ilişkinin hep bir mevcudiyet ilişkisi olarak tahayyül edilmesidir. Bununla birlikte 'mevcudiyet metafiziği', yazı/söz karşıtlığı gibi problemli bir karşıtlığa göndermeyle okunduğunda, Heidegger'in bu karşıtlığa göre konumu en iyi ifadeyle muğlaktır. Heidegger, bu çağın kapanışının taslağını çizmiş ama onu terk etmemiştir.

Derrida'nın bu dönemde söylediği şeyler, 'post-yapısalcılık' olarak anılan şeyin de temelini oluşturur. Dekonstrüksiyon, Heideggerci varsayımlarla çalıştığı gibi, yapısalcı bir düşünme biçimiyle de beslenir, fakat ulaştığı yeni dil kavrayışı sayesinde yapısalcılığı da 'metafizik' içinde konumlandırır. Örneğin *Gramatoloji*'de Claude Lévi-Strauss ve Saussure gibi yapısalcı düşünürler de yazı karşısında söze öncelik tanıdıkları için metafizik geleneğin içine yerleştirilirler. Aslında yapısalcıların eleştirilmesinin sebebi, onların dili statik bir kurallar bütünü olarak düşünmesidir. Derrida, bu kuralların olumsallığı yok saymalarını, değişik etkiler yapabilecekleri bir zamansallığa dayanmamalarını eleştirir. Yapısalcılık, özne ile nesne ilişkisini önceleyen anlam yasalarını vurgulayarak özne ile nesne karşıtlığına dayanan metafizik düşünme biçimini kırmayı başarmış, söylemin ve dilin önemini kavramıştır. Fakat, yine de, metafizik kapanışın içinde kalmıştır; bunun kanıtı, onun hem söz ile yazı karşıtlığını benimsemesinde hem de yapısalcılıkta bütünsellikten bir çıkış yolu bulunmamasında açığa çıkar. Yapısalcılık, değerlerin sistematikliğini ve bütünselliğini eleştirel olmayan bir biçimde kabul eder. Bu sistematik bütünün içerdiği değerlendirmelerin hangi alternatifleri devre dışı bıraktığı üzerinde durmaz. Yapısalcılık, Nietzsche'nin 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' dediği şeye açık değildir. Buna karşılık Derrida, göstergeleri yorumlamak suretiyle yeni değerler ve imkânlar bulmanın veya yaratmanın mümkün olduğuna inanır. Ona göre hiçbir yazar, göstergelerinin nasıl yorumlanacağını niyetleriyle sınırlandıramaz. Dil, her zaman yazarın

niyetlerinden fazlasını söyler, dilde ortaya çıkan olumsallıkları yasaların zorunluluklarına indirgeyemeyiz. Dekonstrüksiyon, metinleri yakın okumak suretiyle deneyimler, ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyar, ama aynı zamanda da içeriden ilerleyerek metnin sınırlarını ihlal eder, daha doğrusu bu sınırların çoktan çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne serer. Böylece metnin deneyimi, radikal bir düşünüm hâline gelir, çünkü düşünülmemiş olanın imkânına değmemizi sağlayan bir yolculuğa dönüşür.

Dekonstrüksiyon, 1970'li yıllarda yazılan metinlerde nasıl belirginleşir? Derrida hem *Konumlar*'da hem de *Dağılım*'da metafizik sistemi, 'felsefi karşıtlıkların hiyerarşik ve agonistik alanı' olarak yorumlar. Metafizik, önce bir terimi diğerine tabi hâle getirerek karşıtlıkları kurar, sonra da karşıt terimleri bir diyalektik aracılığıyla yeniden uzlaştırmaya çalışır. Örneğin Platon'un felsefesinde, duyumsanır olan ile anlaşılır olan arasında bir karşıtlık kurulmuştur. Bu karşıtlıkta anlaşılır olan, duyumsanır olana üstün kılınmış, duyumsanır olan anlaşılır olana tabi hâle getirilmiştir. İki karşıtı bir pay alma yoluyla nasıl ilişkilendireceğimiz sorunu, bu çerçevede ortaya çıkar. Dilimizi işgal etmiş olan metafizik karşıtlıklardan en önemlileri, öz/varoluş, ilksel/türev, ruh/beden, yaşam/ölüm, aşkın/ampirik, amaç/araç, anlaşılır olan/duyumsanır olan gibi karşıtlıklardır. Bu karşıtlar arasındaki ayrıcalık ya da üstünlük ilişkisinin tersine çevrilmesi, 'nihilizm' suçlamasına yol açmıştır. Nietzsche, kendisine yöneltilen bu suçlamaya 'nihilizmi' yeniden tanımlayarak itiraz etmiştir: Nihilizm, hayata karşıt değerlerin hayattan yana değerlere baskın çıktığı, Platon'dan başlayarak tüm Batı felsefesi geleneğine egemen olan eğilimdir. Derrida'ya göre bir karşıtlık içindeki hiyerarşiyi terimlerin yerini değiştirerek tersine çevirmek, metafizikten çıkmayı sağlamaz. Nietzsche de *Umdrehung* (tersine çevirme) yöntemini tartışırken, aslında hiyerarşinin kendisini sorgulamaya ve dönüştürmeye çalışmaktır. Yine, anlaşılır olan ile duyumsanır olan arasındaki hiyerarşiyi ele alalım; bu hiyerarşide anlaşı-

lır olanı, duyumsanır olanın sahip olmadığı değerler belirler: Mevcudiyet, değişmezlik, doğruluk ona aittir. Duyumsanır olanı belirleyen değerler ise görünüşe ait olma, aldatıcılık, değişkenlik gibi alt seviyeden, olumsuz değerlerdir. Eğer bu hiyerarşinin terimlerinin yerlerini değiştirirsek, hiyerarşinin yapısını değiştirmeden yeni bir öncelikler düzenini olumlamış oluruz. Gerçek, varlık, doğruluk vs. bu sefer anlaşılır dünyayı değil de duyumsanır dünyayı betimleyen şeyler hâline gelirler. Hiyerarşiyi kuran ve ayakta tutan değerler değişmemiştir. Oysa yapılması gereken, bu değerleri değiştirmektir. Peki Derrida, hiyerarşiyi dönüştürmek için nasıl bir yol izler?

Derrida'nın ilk dönem dekonstrüksiyon girişimi, dili '*différance*', 'iz' ve 'ilavesellik' olarak yeniden düşünmektir. Buna göre dilin işlevi, mevcudiyeti temsil etmek değildir. Derrida, dili tarif ettiğinde mevcut olanı mevcut kılan, yok olanın da yok olarak tecrübe edildiği hareketi tarif etmeye çalışmaktadır. Bu hareket içinde farklar, birbirinin yerine geçer, birbirini erteler, geciktirir, birbirine ilave olup birbirini tamamlarlar. *Gramatoloji*'de ilave mantığı (*la logique du supplément*) ve *Dağılım*'daki *pharmakon* yapısı, *différance*'ın hareketine gönderme yaparlar. Bu yapılar, hareketin kaynağında karar verilemezliğin (*indécidable*) bulunduğunu ortaya koyarlar. Bu karar verilemezlik, mantıksal ilişkilerle değil, dilin karar verilemezliğiyle, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilişkilendirilir. Bu safhada dekonstrüksiyonun işleyişinin üç basamaklı bir betimlemesi yapılabilir: İlk adımda metafizik karşıtlıklar işaretlenir, ikinci adımda bunlar arasındaki hiyerarşi sorgulanır ve dönüştürülür, üçüncü adımda çok anlamlılığa açılan bir karar verilemezliğin metafizik karşıtları önceleyiği ve ürettiği ortaya koyulur.

Dil, gösterenlerin birbirine ilave olduğu, birbirinin yerine geçtiği bir harekettir ve bu oyunu durdurabilecek bir aşkın gösterilen de yoktur. Oyunun kendisi, mevcudiyete ve yokluğa öncel olduğundan –başka bir deyişle oyun, mevcudiyetin de yokluğun da aşkın koşulu olduğundan– hiçbir şey oyu-

nun ya da metnin dışında değildir. Böylece anlamın ilk taslağının, bilincin şeylerle yönelimsel ilişkisinde bulunduğu yadsındığından, fenomenoloji geride bırakılmıştır. Derrida'nın felsefesi, bu yarı-transandantal dil anlayışı yüzünden çok eleştirilmiş, çok anlamlılığa ve dağılmaya (*disséminatıon*) yaptığı vurgunun, felsefeyi edebiyata indirgemeyi kolaylaştırdığı ileri sürülmüştür. *Différance* yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte, fenomenolojinin dili yıkılmaya başlar; 'fenomenolojik redüksiyon', 'aşkın bilinç', 'kuruluş' (*constitution*) gibi temel kavramlar, dekonstrüksiyona tabi hâle gelir. Böylece fenomenoloji, bir post-fenomenolojiye dönüşür.

3.2. Dekonstrüksiyon, Etik ve Siyaset

İnsanlar neden ve nasıl birlikte yaşamaya başladılar? Niye devlet kurdular? Tüm meşruiyetin kaynağı olan hukuku kim, nasıl, hangi otoriteyle yerleştirdi? Siyasal egemenliğin meşruluğu nereden gelir? Derrida'ya göre insan doğası hakkındaki fikirlerimiz devleti, hukuku, siyasal egemenliği meşrulaştırmaz. Derrida, bu sorulara yanıt vermek için performatif edimler kuramına döner. *Performatif edimler*, bir iş yapan önermelerdir. Örneğin "Bu geminin adı, bundan böyle Titanik'tir.", "Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir." gibi. Bu önermeler, önceden varolan bir durumu kayda geçirmiyorlar, o durumu meydana getiriyorlar. J. L. Austin'in önermeler yoluyla bir iş yapan, bir şeyi meydana getiren *performatif edimler*ini siyaset felsefesi alanında etkili bir biçimde yorumlayan Derrida, sivil toplumu, devleti, hukuku meşrulaştıran, temellendiren söylemlere genel bir şüpheyle yaklaşır.

1984 yılında Derrida, siyaset felsefesi alanında önemli bir makale yayımlamıştır: "Bağımsızlık Bildirgeleri."[4]

[4] Bu metnin orijinali: "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, s. 13-32.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, bir halkın kendisini temsilcilerinin temsilcisi yoluyla bütün insanlık adına bağımsız ilan etmesi olayıdır. Derrida, bu yazıda siyasete genel çerçevesini çizen, hukukun dayandığı temelin, kurucu bir edimin performansından başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bu performansın içerdiği ve gizlediği çeşitli paradoksların incelenmesi, 'temelin temelsiz' olduğunu gösterir.

Derrida, liberal toplum sözleşmesi kuramlarını da eleştirir: Toplum sözleşmesini bilfiil meydana getiren edimler, bir hak transferi (Hobbes), bir haktan vazgeçiş (Locke), kendini bir bütüne verme (Rousseau) gibi, aslında tarihsel olarak hiçbir zaman gerçekleşmemiş olayları belirtirler. Olmamış olanın bu beyanı sayesinde, olanı meşrulaştırabilecek bir düzen, dil düzleminde ortaya çıkar. Toplumsal sözleşme kuramları, özel mülkiyetten ve sermaye birikiminden kaynaklanan sınıfsal farkları ve eşitsizlikleri meşrulaştırmaya çalışmışlardır; kurdukları meşruluk anlatısına bakıldığında, önceden varolan öznelerin şu ya da bu biçimde yeni bir duruma onay vermesi söz konusudur, ama aslında bu anlatı, bu eşitsizliğe razı olacak olanları üretmektedir.

Hegel'e göre modern toplumsal sözleşme kuramları, devletin ne olduğunu anlayamamışlardır. Devleti anlamak için onu bir tarihin içine yerleştirmek gerekir. Devlet, tinin tarihte somutlaşmış hâlidir. O hâlde toplumsal sözleşmeyle kurulan devlet, henüz bir 'ulus devlet' değildir. Ulus devlet kurmak için bir sözleşme kurgusuna dayanmak yetmez, halka tarihsel bir kimlik veren mitik bir anlatı inşa etmek lazımdır. Bir köken bulunur ve toplumun bugünkü mevcudiyeti dil, kültür, değerler açısından bu kökene bağlanır. Bunlar da Derrida açısından performatif edimlerdir, olmayan şeyleri var ederler, insanı bir yurttaş kimliğinde üretirler. Derrida'nın hem sözleşme kuramlarına ilişkin hem de ulus devlet meydana getiren edimlere ilişkin değinilerinden şunu çıkarabiliriz: 'Doğal özgürlüğe' sahip bireylerden bir politik birliği meydana getiren edimler, bir halkı tarihsel bir biçimde inşa edip ulus devlet kuran edimler, ki bunlara

insan haklarını ilan eden edimleri de ekleyebiliriz, temelci bir mantıkla açıklanamayacak bir biçimde paradoksaldır. Böyle edimlerde *différance* hareketi işlemektedir, bu hareket yalnızca kurucu edimin beyanatında değil, ortaya koyduğu yasa-metinde de görülebilir. Bu yasa-metin, önceden varolan bir temele atıfla anlam kazanmaz; söylemindeki farkların ilişkisi sayesinde bir anlam ifade eder, söylemsel mekânında yinelenebilecek, yeniden kaydedilebilecek izler içerir ve dolayısıyla her zaman farklı biçimlerde yorumlanmaya açık kalır. Her metnin nasıl anlam ifade ettiğine ilişkin "Anlamın imkânı, izin, aynının içinde ötekini öteki olarak tutmasına dayanır.", "Anlam, farkların ilişkisinden dokunmuştur." gibi saptamalar, yasa-metin için de geçerli olacaktır. *Différance,* anlamı oluşturan ve diyalektik olmayan harekete ilişkin bir kavramdır. Basitçe, anlamın farkların mekânsal ve zamansal hareketi içinde oluştuğunu savlar, kapanış, yani tek-anlamlılık imkânını ortadan kaldırır.

1989 tarihli *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli,* yasanın da kökeninde bulunan *différance*'ı, yasa olarak *différance*'ı bir adalet tartışmasıyla ilişkilendirir. Adalet fikriyle birlikte dekonstrüksiyona tabi tutulamayan, yani bir anlamda 'koşulsuz' olan da sahneye çıkar.[5] Adalet fikri, yasayı yargılama olanağını sunan daha üstün bir yasa, yasanın yasası gibi işler belki de ama onu bulmaya, onunla karşılaşmaya, doğrudan ona bakmaya çalıştığımızda bunu başaramadığımızı, onun bize kendisini böyle sunmadığını görürüz. Burada 'koşulsuz' olana atıf yapabiliriz, bunu yaptığımızda Derrida'nın Kantçı mirası üstlendiğini de ima etmiş oluyoruz. Kant, koşulsuz olanı akılda bulmuştu. Derrida ise tekillikte buluyor. Koşulsuz olanın sahneye çıkışı, Derrida'nın ilk dönem eserlerini 'postmodern' terimine ağırlık vererek okuyan yorumcuları da şaşırtmıştır. Zira eğer her şey metin iseydi, normlara anlamını veren şey yineleme

[5] "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ss. 59-60.

(*re-itéraiton*) iseydi, dekonstrüksiyona tabi olmayan, koşulsuz, yani farkların hareketi dışında bir adalete Derrida düşüncesinin ufkunda nasıl bir yer bulunabilirdi? Koşulsuz olan bir adalete başvuru, tarihsel normların üzerinde bir hiper-geçerliliğin (*hyper-validity*) var olduğu iddiasında bulunmaktır. Derrida'nın sözünü ettiği adalet fikri, tarihselleştirilebilecek tüm normların üstünde bir fikir gibi durur. Derrida'ya bu yüzden zamansallığı ve tarihselliği ıskalayan metafizik bir açıklama yaptığını söyleyen eleştiriler yöneltilmiştir. Derrida'nın yapısalcılık ve fenomenoloji okumaları bağlamında icat ettiği *différance* kavramı, siyaset felsefesi alanına aktarıldığında ortaya çıkan sorunlar, tüm normların bu harekete bağlı olarak var olabildiklerini ima eden "Metnin dışı yoktur." ifadesi, yasaya indirgenemeyen bu adalet fikriyle nasıl bağdaşır? Bu adalet fikri, performatifler kuramıyla nasıl ilişkilidir? Austin'in performatifler kuramına göre bir performatifin başarılı olması için onun önceden verili olan uzlaşımlara göre gerçekleşmiş olması gerekir. Hâlbuki Derrida'nın adalet fikriyle açmaz içinde bir ilişki kurarak verildiğinden söz ettiği karar, verili uzlaşımların ötesinde bir geçerlilik iddiasında bulunur.

Carl Schmitt, liberalizmi, siyasetin kararcı özünü yok sayıp onu ikiyüzlü bir biçimde evrensel ahlaki kurallara indirgediği için eleştirmiştir. Derrida ise *Yasanın Gücü*'nde etikle bağını kuran yeni bir kararcılık geliştirir. Ancak bunu aporetik bir karar verilemezlik zemininde yapar:

> Karar verilemezlik olan, iki anlam veya iki birbiriyle çelişen ve son derece belirlenmiş, fakat eş derecede buyurulmuş kural arasındaki salınım değildir yalnızca. Bu salınımın buradaki misali, hukukun evrenselliğine ve hakkaniyete saygı, ama aynı zamanda yasanın altında kapsanamayacak belli bir örneğin her zaman heterojen ve biricik olan tekilliğine saygıdır. Karar verilemez olan, yalnızca iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir, hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu hâlde, hukuku

ve kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendini teslim etmekle *yükümlü olan*ın –burada *yükümlülükten* (*devoir*) söz etmek gerek– deneyimidir. Karar verilemezi tecrübe etmeyen bir karar, özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır.[6]

Derrida, adalet fikrine kararcı (*decisionist*) bir bağlamda başvurur. Özgür karar veya egemen karar, bir açmaz içinde verilir; açmazı oluşturan şey, yürürlükte olan yasa ve tarihsel normların hem hesaba katılması gereği hem de bunların tekillikle ilişkide askıya alınması gereğidir. Adalet fikri, bu açmaza bir tekillik tecrübesi olarak girer, onda kurucu bir rol oynar. Fakat bilgi nesnesi olamaz, adalet tekillikten ayrılamaz; özü itibarıyla bir görüsü yoktur, tanımı, *logo*su verilemez. Derrida'ya göre koşullanma, koşula bağlılık varsa özgür karar yoktur; bunun için, özgür kararın mümkün olması için varolan bilgi ve kurallarla da bir kopuşun gerçekleşmesi şarttır. Özgür karar, gelenekler ve usuller (ne geçmişteki normlar ne de gelecekte gerçekleşecek bir ideal) tarafından belirlenmez. Dahası, karar anında bir 'biz/onlar' ayrımı ortaya çıkmaz veya parçalanmamış bir bütünlüğün mevcudiyetine erişilmez. Peki, neden tekilliği tecrübe eden ve kendisini böylelikle istisnaya açan özgür/egemen karar siyasidir? Schmitt gibi Derrida da siyaseti normların ve yasaların uygulanmasında değil, istisnaların yaratılmasında bulurlar. İkisi için de normların hakikatini istisnalar ortaya çıkarır. İstisna, yeni bir normlar sistemine yol açar. Ancak Schmitt'in tersine Derrida'da istisna, savaş değildir, tekillikle kurulan etik bir ilişkidir. Bunu Derrida, Mesiyanik bir tarzda ele alır ve demokrasi tecrübesine dâhil eder. Bunun anlamı şudur: Onu herhangi bir şimdiye sokmaksızın şimdiyi onunla kesintiye uğratır.

Yasa, adaletsiz olamayacağı gibi adalet de yasasız olmaz. İşte bu indirgenemez bir ilişkidir. Derrida, siyasetin imkânını,

[6] Derrida, age., s. 72.

klasik siyaset felsefesi geleneğine uygun bir biçimde yasanın varlığıyla ilişkilendirir. Ancak adaletin yasaya indirgenemeyeceğini söyleyerek 'siyasal olan'ı genişletir; siyasal olanın esası, böylece 'temelsiz temeli' sorgulama hâline gelebilecektir. İşte bu bağlamda Derrida, dekonstrüksiyonu adalet fikri ile yasa arasında bir düşünüm, yeni olanaklar arayan bir performans olarak konumlandırır. Dekonstrüksiyon, bir teknik program olarak kavranmaya direnç gösterilerek, yasayı ve kurucu edimlerin içerebileceği eşitsizlikleri adalet adına sorgulama misyonunu üstenmiştir. Sonuç olarak 'adalet fikri'ni[7] Derrida için 'tekillik' teriminin kazandığı anlamla ilişkilendirdik. Tekillik, bizi sonsuz sorumluluğa çağıran bir talebi işaretler ve bu talebi evrensel adına yok saymamalıdır. Öte yandan, tekillik adına evrensel de yok sayılmamalıdır. Tekil olan ile evrensel olan arasındaki gerilim, açmazda yapısal olarak mevcuttur. Çifte sorumluluk, çifte bağlanma, indirgenemez bir biçimde hem etik hem de politika ile hesaplama, dekonstrüksiyonu iyice dikkatli yapılması gereken bir işlem durumuna sokar; bunun bir işlem olarak bağlamdan koparılıp soyutlanması daha da zorlaşır ve nihayetinde dekonstrüksiyon, delice bir karar anına varır hâle gelir.

▶ Dekonstrüksiyon, toplumsal zihniyeti anlamak için de uygun bir yöntem olabilir mi? Toplumsal zihniyet, birtakım değer yargılarından, ön yargılardan ve kalıp yargılardan oluşur. Bir toplumun zihin yapısını tanımak, bu zihin yapısını oluşturan karşıtlıkları tanımak, kökenlerini görmekle mümkün olur. Toplumsal bilincin örtük varsayımlarını ortaya çıkarmak, bunların neden olduğu hastalıkları da fark etmenin ve sağaltmaya çalışmanın ilk adımıdır.

Siyaset felsefesi açısından başka bir önemli adım, 1993 tarihli *Marx'ın Hayaletleri*'dir. Bu eserde Derrida, Marx'ın

[7] Derrida, age., s. 73.

söyleminin *différance* felsefesiyle bağdaştığını gösterir. Derrida'ya göre Marx'ın düşüncesi de, yazısı da mevcudiyet/yokluk karşıtlığının ötesindeki bir *différance* mantığına göre örgütlenmişti. 1990'lu yılların ikinci yarısında Derrida, çeşitli milliyetçiliklerle, enternasyonalist sol söylemlerin milliyetçi söylemlerle girdiği suç ortaklıklarıyla, onlar arasında bulunan söylemsel kesişim noktalarıyla ilgilenmiştir ve 'arkadaşlık', 'kardeşlik' terimlerinin siyasi söylemlerde nasıl bir rol oynadığını sorgulamıştır. Bu bağlamda *Dostluk Politikaları*'nda Walter Benjamin ve Carl Schmitt yakınlığı da gündeme gelir.

Ulus devletin krizi, Avrupa Birliği'nin hâlâ belirsiz olan yönü ve kimliği, bir şeyin başı olup olmayacağı, Kantçı manada kozmopolitizmin Levinasçı konukseverlikle birlikte yeniden düşünülmesi, göçmenlik, kimliksizlik, tezkeresizlik fenomeni, yükselen ırkçılıklar ve milliyetçilikler, devlet yalanları, sırları, toplumsal hakikat ve af arayışları, Derrida'nın 90'lı yıllar boyunca sorunsallaştırdığı meselelerdir. 11 Eylül 2001 olaylarının ardından küreselleşme ve terör izlekleri öne çıkar; *Serseriler*,[8] bu dönemde yazılan metinlerin iyi bir örneği olarak görülebilir. İşte bu süreçte siyaset felsefesinin 'egemenlik' sorunu da odak noktası hâline gelmiştir.

Derrida'nın son dönem siyaset düşüncesi içinde en önemli yeri, 'egemenlik' sorunu işgal etmektedir. 1960'lı yılların sonu, 1970'li yılların başında Derrida, metafiziği ayakta tutan logosmerkezci, fallus merkezli egemenlik fantezileriyle uğraşmaktaydı, 1990'lu yıllardan itibaren ise daha çok tarihsel, toplumsal siyasal yaşamı kurgulayan egemenlik fantezilerine dikkat çeker. Çağımızda uluslararası örgütlerin, çok uluslu şirketlerin, hatta ulus temelli olmayan terörist ağların ulusları aşan egemenlikleri, egemenlik mefhumunun yeniden düşünülmesini gerektirir.

[8] Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison,* Galilée, Paris 2003.

4. Sonuç

Anlamın kökeninde çoğul farkların hareketi veya karar verilemezliğe götüren oyunu bulunmaktadır. Klasik metafizik içeren 'felsefe', bu oyuna dayanmakta ama onu gizlemekte, durdurmaya çalışmaktadır. Farkların birbiriyle ilişkisini ve etkileşimini görebilmek için klasik metafiziğin felsefenin ne olduğu ve olmadığı hakkındaki iddialarının, tarihsel kanaatlerinin sorgulanması gerekir. Bu da ancak metafiziğin içinde çalışan, onun ilkelerini, kavramlarını, stratejilerini sorgulayan bir dekonstrüksiyonla gerçekleşebilir. Dekonstrüksiyon, metafiziğin hangi değerlerden ve kabullerden oluştuğunu açığa vurur ve bunları tartışmaya açar.

Derrida, felsefi kariyerine bir Husserl yorumcusu olarak başlar. Husserl'in "Geometrinin Kökeni'ne Giriş" başlıklı, ilk önemli felsefe metninde geometrinin nesnesinin 'ideal' olmasının anlamını tartışır. Bu bağlamda fenomenolojinin içindeki çeşitli gerilimlere ve paradokslara işaret eder. *Ses ve Fenomen*, Husserl fenomenolojisinin mevcudiyete dayanan metafiziğin ön yargılarından mustarip olduğunu gösterir, fenomenolojinin bir dekonstrüksiyonunu yapar. *Gramatoloji*, modernlikte logosmerkezciliğin bir dekonstrüksiyonudur. Birçok yazar ve filozofta yazı ve fark izleklerini takip eder. Bu üç eserin ortak noktası, 'dekonstrüksiyon'u bir felsefe yapma stratejisi olarak ilan etmeleridir. Dekonstrüksiyonun psikoloji, edebiyat, kültürel araştırmalar, dil bilimi, feminizm, sosyoloji ve antropoloji alanlarında önemli bir etkisi olmuştur. Bu disiplinlerin metafizik ön yargılarını sorgulamalarına yol açmıştır. Dekonstrüksiyonun özellikle ilgi çekici olmasının sebebi, onun geleneksel felsefenin kapanışını kırması, felsefi düşünümü dışarıya, 'felsefi olmayan'a açıyor olmasıdır.

Dekonstrüksiyon sanat, edebiyat, mimari alanlarına taşınmış ve bu alanlarda yeni akımların ve pratiklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu etkilerin neler olduğu ve bu di-

siplinler içerisinde ne gibi değişimler getirdiği, burada ele alamayacağımız kadar geniş bir konudur. Derrida'nın bu alandaki çalışmaları, sanat felsefesi ile sanat eleştirisi arasında konumlandırılabilir. Dekonstrüksiyonist yaklaşım, sanat eserine mimetik bir figür veya dünya görüşü olarak yaklaşmaz. Sanat eserlerini kısmi veya tamamlanmamış imajlar olarak görür ki sunum, kendini geri çekendir. Kavramsal olmayan bir anlam yaratma hareketi olarak dekonstrüksiyon, sanat eserinin hakikat değerini hakikatin resimsel temsilinde değil, bu temsile parazit konumunda bulunan ilavelerde veya çerçevelemelerde arar. '*Parerga*' (çerçevelemeler) mefhumunun öne çıktığı *Resimde Hakikat* ve çizgi (*trait*) mefhumunun önemli bir rol oynadığı *Körün Hatıraları*, Derrida'nın sanat felsefesine ilişkin konumunu saptamak için belirleyici metinlerdir.

Metafizik, düşünme biçimimizi, verdiğimiz kararları, yaşam tarzımızı belirlemektedir. Dekonstrüksiyon, metafiziğin gizli varsayımlarını açık hâle getirir ve sorgular. Bunu yaparken bu varsayımların denetlemeye ve durdurmaya çalıştığı anlam üreten hareketin ta kendisine işaret eder.

Derrida, bu hareketi farkların bir oyunu olarak düşünür, ona '*différance*' adını verir. Ona göre dünyanın anlamlılığını kuran bu oyundur. Bu oyun hem özneye hem de nesneye önceldir.

Metafizik, varlığı bir bilgi nesnesi olarak ele alır ve 'mevcudiyet' olarak kavrar. Bilginin temelinde bir 'mevcudiyet' deneyiminin bulunduğuna inanır. Bu deneyimi temsilden, yazıdan, tekrardan, boşluk ve yokluklardan, muğlaklıktan arındırmaya çalışır. Metafiziğe göre felsefe dili, bu deneyimi ifade etmeye çalışır. Klasik metafiziğin anlayışına göre yazı, kökensel mevcudiyet tecrübesine sözden daha da uzaktır. Derrida, buna 'logosmerkezcilik' adını verir. Logosmerkezcilik, aynı zamanda, bir sesmerkezciliktir (fonosantrizm). Bu, yazının aşağılanması ve 'konuşmanın yüceltilmesi'dir. Bu yüceltmenin sebebi, anlamın kökeniyle ilişkinin hep bir

mevcudiyet ilişkisi olarak tahayyül edilmesidir. Yazıyı değersizleştirmek, sözü yüceltmek metafizik bir gelenektir. İlk eserlerinde Derrida, metafizik geleneğin söz ile yazıyı karşıt olarak konumlandırma tarzını sorunsallaştırarak tartışır.

Derrida, siyaset felsefesinde toplumsal yaşamı, onun siyasi örgütlenişini temellendiren, meşrulaştıran kuramları göz önüne alır. Hem liberal toplumsal sözleşme kuramlarını hem de devleti nesnel tinin gelişimiyle ilişkilendiren Hegelci devlet kuramını eleştiriye açar. Ona göre hukukun dayandığı temel, kurucu bir edimin performansından başka bir şey değildir. Ulus devletin temeli olarak inşa edilen mitik anlatılar, aslında olmayan şeyleri var ederler. Bunlar, insanı bir yurttaş kimliğinde üretmeye yarayan performatif edimlerdir. Kurucu edimde de bir *différance* hareketi işlemektedir; bu hareket, yalnızca kurucu edimin beyanında değil, ortaya koyduğu yasa-metinde de görülebilir. Bir metnin 'bir anlamı ifade etmesine' ilişkin bütün saptamalar, yasa-metin için de aynen geçerlidir. Anlam, farkların ilişkisinden dokunmuştur. *Différance*, anlamı oluşturan ve diyalektik olmayan harekete ilişkin bir kavramdır. Basitçe, anlamın farkların mekânsal ve zamansal hareketi içinde oluştuğunu savlar, tek-anlamlılık imkânını ortadan kaldırır.

İnsanın Sonları/Erekleri*

Jacques Derrida

Bitirirken, burada beni ilgilendiren anonim zorunluluğa uygun bir biçimde ortaya çıkan bazı işaretleri, çok genel başlıklar altında bir araya getirerek, gerekli tırnak işaretlerini kullanmak ve önlemleri almak suretiyle kolaylık olsun diye 'Fransa' ya da Fransız düşüncesi adını verdiğim şeydeki bütünsel sarsılmanın etkilerini işaretlemek isterim.

1. *Anlamın indirgenmesi.* En orijinal ve en güçlü görünümleri bakımından sisteme ve yapıya, kültürel ve gazetecilik tarzı çene çalmaya ya da en iyi durumda, metafiziğin en saf 'yapısalcı' geleneğine düşmeden, önem vermek ki çok seyrek olarak ortaya çıkan bu önem verme a) her zaman *telos*, *aletheia* ve *ousia* gibi, hepsi de öz ya da *anlam* kavramlarında bir araya getirilmiş olan değerlerle düzenlenmiş olan klasik sistem motifini onarmak ve yerine yerleştirmekten ve b) anlamı silmek ve yok etmekten oluşmaz. Aslında soru, biçimsel bir organizasyon zemininde anlamın imkânını belirlemekle ilgilidir. Bu biçimsel organizasyonun kendi içinde anlamı yoktur ama bundan, onun anlamsız olduğu ya da metafizik hümanizme musallat olan can sıkıcı bir saçmalık olduğu sonucu çıkarılamaz. Son büyük metafizik sistemlerde (Hegel'inki, Husserl'inki gibi) antropolojizmin eleştirisinin doğru ve anlam adına yapıldığı göz önüne getirildiğinde, metafizik sistemler olan bu 'görüngübilimler'in özsel motiflerinin anlama indirgeme olduğu (ki Husserl'in önerisi harfiyen budur) göz önüne getirildiğinde, anlamın –yani gösterilenin– indirgenmesinin öncelikle görüngübilimin eleştirisi biçimini aldığı anlaşılabilir. Dahası, metafizik hümanizmin Heidegger tarafından yapılan yapı-sökümünün, başlangıçta Varlığın anlamı ya da hakikati üstüne *hermeneutik* bir soru

* Jacques Derrida, "Les fins de l'homme", *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit: 1972, s. 131-164; Jacques Derrida, "İnsanın Sonları/Erekleri", Çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, 2001/3, Sayı: 13, Bulut Yayınları, s. 111-133.

zemininde yürütüldüğü göz önüne getirildiğinde, anlamın indirgenmesinin, hümanizmin *kaldırılması*nın (*Aufhebung*) tüm özelliklerini taşıyan Varlık düşüncesi ile bir tür kopuş yoluyla işlediği de kavranabilir.

2. Stratejik bahis. Radikal bir sarsılma, ancak *dışarıdan* gelebilir. Dolayısıyla sözünü ettiğim sarsılma, felsefi düşüncede, tarihinin içsel bir olgunlaşması sonucunda kendiliğinden ortaya çıkan bir karardan türemez. Bu sarsılma, Batı'nın bütününün ötekisiyle kurduğu şiddetli dilsel ilişkinin (ki burada hemen Varlığın anlamı sorusuna götürülebilecek her şeyin sınırları sorusu ortaya çıkmaktadır) ya da etnolojik, ekonomik, politik, askerî vs. ilişkilerin içinde oynar. Üstelik askerî ya da ekonomik şiddetin, 'dilsel' şiddetle yapısal bir dayanışma içinde olmadığı sonucu çıkmaz bundan. Fakat dışarıyla her ilişkinin 'mantığı', çok karmaşık ve şaşırtıcıdır. Sistemin gücü ve etkililiği, ihlalleri çoğunlukla 'yanlış çıkışlar' hâline getirir. Sistemin bu etkilerini de hesaba katarak içeriden, 'olduğumuz' yerden seçim iki strateji arasındadır.

a. Zemin değiştirmeden, bir dekonstrüksiyon yoluyla kurucu kavramlarda, orijinal sorunsalda gizlice içerileni tekrar ederek, evde ve dilde bulunan taşları ve araçları temele karşı kullanarak çıkmayı denemek. Bundaki risk, güya dekonstrüksiyonunu yapmaya giriştiğimiz şeyi olumlamak, sağlamlaştırmak ve durmaksızın daha kesin bir derinliğe kaldırmaktır. Açılıma yönelik olarak devamlı açık hâle getirme (*explicitation*), kapanışın otizmine gömülme riskini taşır.

b. Süreksizlik meydana getiren ve kesintiye uğratan bir biçimde, vahşice dışarıya yerleşerek, mutlak kesintiyi ve farklılığı olumlayarak zemini değiştirmeye karar vermek. Terk ettiğini ilan ettiği içte, şimdiye kadar olduğundan daha naifçe ve daha dar bir biçimde ikamet eden böyle bir yer değiştirmenin kapılabileceği göz yanılsamasındaki başka tüm perspektiflerin sözünü bile etmeden, dilin basit pratiği yeni toprağı eski zemine yerleştirir durmaksızın. Böyle bir [eski

zemine] yerleştirmenin ve böyle bir körlüğün etkileri birçok kesin örnekle gösterilebilirdi.

Bu etkilerin bir 'zemin değiştirme' zorunluluğunu iptal etmeye yetmediğini söylemeye gerek yok. Bu iki dekonstrüksiyon biçimi arasındaki seçimin basit ve tek olmadığını da söylemeye gerek yok. Yeni bir yazı, bu iki dekonstrüksiyon motifini iç içe geçirmeli ve birbirine örmeli. Birçok dil birden konuşmak, birçok metin birden üretmek gerektiğini söylemektir bu. İlk dekonstrüksiyonun stilinin en çok Heideggerci soruların stili olduğunu, ötekinin de en çok bugün Fransa'da hâkim olan stil olduğuna işaret etmek isterim. Kasıtlı olarak hâkim stil diyorum, zira Heideggerci tipte metinlerde de kesintiler ve zemin değiştirmeler vardır; zira bu 'zemin değiştirme', göndermede bulunduğum Fransız manzarasını bütünüyle etkilemez, belki de ihtiyacımız olan şey, Nietzsche'nin dediği gibi, bir 'stil' değişikliğidir ve eğer stil diye bir şey varsa, Nietzsche'nin hatırlattığı gibi, *çoğul* olmalıdır.

3. Yüksek insan ile üstinsan arasındaki fark. Bu başlık altında hem Fransa'da Nietzsche'ye gittikçe ısrarlı ve gittikçe kesin bir biçimde yapılan başvuru hem de belki de insanın iki *kaldırılması* [*relèves*] arasında ilan edilen bölünme kendisini belli eder. *Zerdüşt*'ün sonunda 'işaret' anı geldiğinde, *das Zeichen kommt*, Nietzsche'nin en büyük yakınlıkta, garip bir benzerlikte ve nihai bir suç ortaklığında, son ayrılığın, büyük öğle saatinin arifesinde yüksek insanla (*höhere Mensch*) üstinsan (*Übermensch*) arasında nasıl ayrım yaptığını biliyoruz. Bunlardan ilki, son bir acıma anında kendi sıkıntına terk edilmiştir. Sonuncusu –son insan değildir o– uyanır ve geride bıraktığına dönüp bakmaksızın gider. Metnini yakar ve ayak izlerini siler. Artık hümanizmin metafizik tekrarının biçimi olmayacak, kuşkusuz metafiziğin 'ötesi' de olmayacak, Varlığın anlamının anılmasının ya da korunmasının bir biçimi, evin ya da Varlığın hakikatinin bir biçimi olmayacak bir geri dönüşe yönelmiş kahkahası

o zaman patlayacaktır. Bu *aktive Vergeszlichkeit*'ı, bu etkin unutmayı, *Ahlakın Soykütüğü*'nün sözünü ettiği bu zalim (*grausam*) şöleni dans edecektir evin dışında. Kuşkusuz, Nietzsche Varlığın etkin unutulmasını çağırdı: O, Heidegger'in ona atfettiği metafizik biçime sahip olmayacaktır.

Nietzsche, Heidegger'le birlikte büyük metafizikçilerin sonuncusu olarak mı okunmalı? Veyahut, tam tersine, Varlığın hakikati sorusunu yüksek insanın son uykulu sıçraması olarak mı işitmeli? Arifeyi, evin etrafındaki koruma olarak mı yoksa arifesinde bulunduğumuz günün şafağı olarak mı anlamalıyız? Arifenin bir ekonomisi var mı?

Belki de iki arifenin arasındayız, bunlar aynı zamanda insanın iki sonu. Ama kim, biz?

12 Mayıs 1968

Kaynakça ve İleri Okumalar

Austin, J. L., *How to do Things with Words?*, haz. J. O. Urmson ve Marina Sbisa, Harvard University Press, Massachusetts 1997.

Sümer, Banu Alan, *Jacques Derrida ve Sorumluluk Etiği*, Nobel Bilimsel Eserler Yayınevi, Ankara 2020.

Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967.

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1983.

Derrida, Jacques., *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul 2020.

Derrida, Jacques, "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, Cogito*, Özel Sayı (Yaz-Güz 2006), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.

Derrida, Jacques, *La Dissémination*, Seuil, Paris 1972.

Derrida, Jacques, *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris 1972. Bir bölümü Zeynep Direk tarafından çevrildi: "Les fins de

l'homme": "İnsanın Sonları/Erekleri", *Felsefelogos* 13, Bulut Yayınları, İstanbul 2001.

Derrida, Jacques, *Eperons: Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978.

Derrida, Jacques, *Positions*, çev. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1981.

Derrida, Jacques, *Déclarations d'indépendance. Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.

Derrida, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Derrida, Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris 1994.

Derrida, Jacques, "Yasanın Gücü", Çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, haz. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Derrida, Jacques, *Politique de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.

Derrida, Jacques, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003.

Derrida, Jacques, "Interview with Kearney", *Questioning Ethics*, haz. Richard Kearney ve Mark Dooley, Routledge, London 1999.

Direk, Zeynep, "Derrida Felsefesinin Kaynakları", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, haz. Refik Güremen ve Zeynep Direk, Epos Yayınları, İstanbul 2003.

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

Direk, Zeynep, "Yasa, Siyaset ve Adalet", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, haz. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Glendinning, Simon, *Derrida*, Çev. Nurse Örge, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

Mikics, David, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, Çev. Mustafa Bozkurt Gülsoy, Fol Yayınları, Ankara 2019.

Richards, K. Malcom, *Derrida: Yeni Bir Bakışla*, Çev. Zeynep Talay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

Dizin

1968 Öğrenci Hareketi 214

A
açıklamak 78
adalet 130, 137, 168, 172, 175, 176, 177, 267, 272, 283, 284, 285, 286, 295
adlandırma 256
ahlak 34 ; açık ~30; ~ yasası 143, 175; gerçek ~ 34; kapalı ~ 29, 30, 34
akıl 134, 247
akılcılık 16, 196; ~ eleştirisi 16
aksiyoloji 56, 61, 219
algı 22, 23, 33, 45, 183, 184, 192, 197
Alman İdealizmi 82
Alquie 243
anlam 42, 43, 54, 60, 68, 72, 79, 111, 112, 116, 129, 137, 138, 140, 145, 182, 184, 189, 192, 195, 196, 198, 202, 203, 206, 208, 219, 220, 224, 226, 229, 235, 256, 259, 260, 267, 274, 275, 276, 278, 283, 284, 288, 289, 290, 291
anlama 75, 78
annelik 144, 228, 233
Anselmus 103
antisemitizm 216
antropoloji 59, 77, 95, 111, 271, 288
Aristoteles 67, 68, 69, 70, 74, 82, 87, 133, 154, 158, 167, 169, 175, 253, 276
aritmetik felsefesi 41
Artaud 264, 265, 270
arzu 57, 128, 136, 137, 146, 147, 148, 230, 234, 244, 252, 253, 257, 258, 259, 262, 263
aşk 31, 152, 190, 231, 258
aşkın idealizm 49
aşkınlık 97, 98, 100, 103, 104, 105, 119, 123, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 137, 139, 141, 142, 146, 147, 148, 199, 220, 223, 229, 233, 234, 236, 244, 246, 249, 250, 262; ~ın imkânı 130, 131, 142
ataerkillik 228, 231, 232, 233, 236
atalet 117
Austin 281, 284, 294
Avrupa 13, 54, 55, 83, 126, 128, 146, 287; ~ kültürünün krizi 146
Aynı 124, 133, 146; ~ ile Başka ilişkisi 146

B
Başka 15, 28, 30, 31, 45, 53, 55, 75, 85, 86, 102, 103, 112, 114, 116, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 170, 173, 193, 205, 226, 237, 243, 245, 260
başkalık 114, 115, 128, 232, 236, 272, 273; radikal ~ 132, 236, 272
Başkası 98, 99, 107, 109, 129, 131, 132, 138, 139, 141; ~-için-varlık 98, 107, 109; ~na karşı sorumluluk 144; ~nın kabulü 138; ~yla ilişki 98, 141, 142, 197
Bataille 270, 271
Batı felsefesi 96, 124, 146, 147, 279
beden 21, 24, 51, 52, 53, 61, 181, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 204, 206, 208, 244, 253, 262, 263, 264, 265, 274, 279; nesne olarak ~ 51, 53, 61; yaşayan ~ 51, 61, 184, 187, 189, 190, 195, 206
belirlenimcilik 24, 33, 226
bellek 17, 18, 9, 21, 22, 23, 28, 32,

35, 36; hakiki veya 'saf' ~ 23; alışkanlık ~i 23
ben 18, 46, 53, 66, 102, 127, 129, 131, 132, 136, 137, 139, 143, 144, 146, 187, 197, 199, 200, 245, 246
Benjamin 272, 287
benlik 129
biçimsel kategoriler 43
bilen özne 77
bilim 15, 17, 19, 32, 38, 41, 53, 65, 67, 87, 181, 183, 206, 249
bilimcilik 16
bilinç 19, 20, 23, 28, 32, 33, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 59, 60, 69, 71, 73, 82, 88, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 119, 120, 127, 134, 164, 186, 187, 188, 195, 226, 227, 256, 257, 259, 277, 281
biri-diğeri-için 130, 144
biyoloji 15, 16, 17, 29, 226, 237
Blanchot, Maurice 126, 271
Blücher, Heinrich 153
bölgesel ontolojiler 39
Braig, Carl 68
Brentano, Franz 39, 55, 68
bütünlük 26, 76, 135, 147, 205
bütünsellik fikri 138

C
Camus, Albert 95, 215, 217, 218, 220, 234
Canguilhem 162, 243
Cantor, Georg 39
Caroll, Lewis 255, 256
Chouchani 127
cinsel fark 216, 225, 235
cinsellik 253
cinsiyet 216
cinsiyetçilik 216
cogito 50, 82, 186, 189, 195, 196, 197

Ç
çevre etiği 203
çıkar-gözetmez özne 148

D
Darvincilik 27, 33; Neo-~ 25, 27
Darwin 16, 17
Dasein 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 88, 90, 91, 92, 127, 132, 135, 147; ~ analitiği 73, 75
değerlendirme 56, 61
değerler 56, 57, 58, 106, 204, 207, 219, 235, 242, 263, 278, 280, 282; ~in yeniden değerlendirilmesi 278
dekonstrüksiyon 73, 74, 267, 271, 272, 273, 280, 286, 288, 289, 292, 293
demokrasi 154, 162, 285
deneycilik 192, 195, 206, 245, 246, 249
deneyim 16, 40, 46, 54, 107, 127, 131, 134, 137, 139, 147, 160, 171, 183, 185, 186, 191, 192, 200, 205, 206, 215, 220, 229, 231, 247, 279, 289
deneysel bilimler 16, 38
Descartes 15, 20, 38, 82, 102, 119, 125, 129, 134, 135, 136, 137, 147, 148, 186, 190, 196, 244, 246
destrüksiyon 73, 74, 81, 82, 88
devlet 167, 168, 174, 282
devrim 154, 205
dışkınlık 128
différance 274, 275, 280, 283, 284, 287, 289, 290
dil 84, 85, 89, 160, 201, 202, 264, 278, 280; ~in düzeni 256; ~in imkânı 256
dilbilim 271
Dilthey 82
din 28, 29, 30, 31, 34, 140, 250; ~ din 30, 31, 34; ~ler 30, 34, 86, 140, 234; kapalı bir ~ 30
dinsel mistisizm 29
direniş 115, 252, 253, 259, 263
diyalektik 95, 97, 99, 110, 117, 119, 135, 198, 204, 205, 207, 218, 227, 248, 267, 274, 279, 283, 290
diyalog 125
dizisel topluluk 115
doğa 17, 18, 21, 26, 38, 74, 183, 184, 186, 189, 191, 199, 201, 226, 242, 257; ~ felsefesi 18; ~nın sadece nesne olmaktan çıkması ve özneye ilişkin özellikler kazanması 199

doğal: ~ özgürlük 282; ~ seçilim 17, 27; ~ tavır 49
doğruluk 21, 42, 280
doğurganlık 132
Dostoyevski 10, 149, 163
durum 236; ~ içerisindeki özgürlük 216
duyguculuk 56, 61
duygulanım(lar) 76, 78, 79, 88, 244, 249, 258
duyum 19, 192, 193, 246
duyumsama 192, 196, 264
duyumsanır olan 280
dünya: ~da olma 75, 76, 104, 127, 132, 146, 147, 185, 193, 198; ~ deneyimi 187
düşünce 17, 37, 67, 87, 179
düşünüm 16, 186, 187
düşünümsel çözümleme 187, 206

E
edebiyat 79, 91, 95, 164, 200, 204, 212, 213, 270, 271, 288
efendi 226; ~ köle ilişkisi 232
egemenlik 122, 272, 287
Eichmann 153, 154, 164, 165, 167, 179
ekonomi 242, 253, 259
eleştirel felsefe 136
emek 170, 171, 172
endişe 78, 79, 80, 90, 161, 258
Engels 225
entelektüalizm 194, 195, 206
epistemoloji 100, 101, 193
Ereignis 73, 84, 85, 86, 89, 93
ereksellik 25
erkek şiddeti 162
eros 67, 128, 132
erotik 139, 230
estetik 95, 242, 250, 270
etik 28, 31, 55, 56, 58, 61, 62, 87, 89, 95, 97, 118, 125, 128, 129, 130, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 173, 203, 204, 219, 220, 221, 235, 270, 272, 285, 286; ~in ontolojiyi öncelemesi 138; ~ ilişki 137, 139, 142, 143, 148; ~ özne 142, 143, 144, 145, 148
evlilik 232, 233
evren 18, 21, 25, 33; ~i bir oluş olarak düşünmek 28
evrim 16, 17, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 235
evrimcilik 16
eylem 112, 170, 173, 211, 235; ~in dünyada gerçeğin örtüsünü aç 230

F
fark 253, 262; ~ ontolojisi 254
faşizm 55
felsefe 4, 38, 39, 40, 65, 66, 87, 93, 94, 95, 125, 135, 188, 212, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 266, 267; ~ tarihi 244
felsefi antropoloji 59, 77, 95
feminist felsefe 181
feminizm 237, 239, 240, 241, 271, 288
fenomenoloji 38, 45, 49, 54, 59, 60, 62, 65, 73, 95, 97, 99, 111, 119, 154, 166, 181, 182, 184, 186, 206, 249, 277, 281, 284; transandantal ~ 38
fenomenolojik redüksiyon 44, 45, 60, 102, 281
fizik 15, 38, 39, 87
fizikçi 15
Flaubert, Gustave 95
Foucault 243, 252, 253, 262, 266, 270
Frege 41
Freud 231, 257, 258, 259, 270, 271

G
Galilei 53
Gandillac 243
geçmiş 20, 23, 47, 154, 170, 192, 254, 255, 260
genç kız 230
genetik fenomenoloji 54
geometrinin nesnesi 270
geri yönelim 47, 48
geri-çözümleme 111
gestalt psikolojisi 184
görme 45, 70, 83, 191, 192, 194, 198, 199
Grassman, Hermann 39
Guattari 245, 247, 252, 253, 257, 258, 259, 261, 262, 265

güç 252, 264
gündeliklik 77, 92

H
hakikat 54, 70, 87, 137, 138, 201, 205, 224, 230, 275, 287, 289
Hartmann 55
hayat hamlesi 26
haz 65, 123, 131, 151, 211, 216, 241, 253, 294, 295
Hegel 74, 82, 86, 106, 109, 110, 135, 146, 147, 222, 227, 229, 241, 248, 271, 282, 291
Henry, Michel 59, 62
hermenötik 82, 221
heteroseksizm 239
hiçlik 95, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 107, 118, 119, 123, 197, 214, 215, 217
Himmler 161
hiper-geçerlilik (hyper-validity) 284
hipostaz 132, 147
Hitler 126, 153, 155, 268, 276
Hobbes 282
homo faber 228
hukuk 281
Hume 57, 243, 245, 246, 247, 251, 262
Hutcheson 57
Hyppolite 243, 270

I
ırkçılık 146, 216

İ
içe dönüş 102
içkinlik 98, 119, 229, 236, 242, 246, 249, 250, 251, 257, 262
idealizm 22, 49, 97, 107, 108
ideler 246
ifade 256
ihtiyaç 113, 136
ikinci cinsiyet 233
iktidar 109, 154, 158, 168, 204, 221, 239, 240, 252, 253, 261, 262
ileri yönelim 47, 48
ileri-çözümleme 112
iletişim 80, 84, 192, 193, 195, 204, 205, 270
imge 22, 33, 93
indirgeme 112, 185, 291
istisna 285
isyan 234
işçi sınıfı 110
işsizlik 162

J
Jabes 270
Jaspers, Karl 68, 153
Joyce 271

K
kadınlık 212, 215, 239; ~ durumu 231, 236
Kafka 245, 271
kamusal alan 161, 174, 175
Kant 15, 49, 50, 57, 66, 71, 82, 103, 104, 112, 120, 134, 135, 136, 141, 143, 146, 147, 148, 154, 155, 167, 173, 175, 186, 244, 246, 247, 262, 265, 283
kapitalist ekonomi 242, 253
kapitalizm 110, 171, 258, 259; ~in krizi 259
karar verilemezlik 280, 284
kategorial görü 44
kavramlar 252
kaygı (Angst) 79
kaynaşmış grup 114, 116
kendi-için-varlık 102, 106
kendilik 129
kendinde-şey 46, 103, 104
kendinde-varlık 98, 102, 103, 104, 120, 197
kesişim 200
kıtlık 113, 115
Kierkegaard 67, 253
kişi 189
kitaplar 168
kitle lideri 158
konukseverlik 287
Kopernik 53, 247
Koyré, Alexandre 128
kozmoloji 24
köksap 244, 260, 261, 263
köle 226, 227; ~ efendi diyalektiği 226, 227
Königsberger, Leo 39

kötü 204
kötülük 150, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 175, 203, 236; ~ün sıradanlığı 164
kriz 38, 79, 96
Kronecker, Leopold 39
kuruluş 281
kutsalın şiddeti 140
kültür 212, 235, 273, 282

L
Lacan 271
Lacancı yapısalcı linguistik 256
Lamark 25
Lefebvre, Henri 182
Leibniz 134, 213, 243, 250, 251, 254, 262
Lévi-Strauss 182, 228, 232, 278
lider 157, 158, 159, 174
Locke 282
logosmerkezcilik 277, 289

M
madde 18, 21, 22, 23, 28, 32, 33, 34, 36; ~ dünyası 16; ~nin algısı 22
mağduriyet 105
Mallarmé 271
Malraux, André 201
mantık 26, 41, 42, 44, 54, 61, 87, 203
Marksizm 110, 111, 112, 171, 204, 258
Marx 95, 97, 110, 119, 154, 171, 172, 254, 259, 271, 272, 286, 287, 295
matematik 15, 16, 35, 38, 39, 41, 42, 44, 168
materyalizm 16, 22, 99, 110
mekân 18, 19, 41, 86, 134, 191, 247; ~ın algısı 191
mekanizm 25, 249, 258
mekânsallaşma 275
metafizik 15, 27, 67, 69, 87, 128, 133, 135, 136, 137, 140, 141, 147, 148, 234, 242, 267, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 288, 290, 291, 293, 294; ~ arzu 128, 136, 137, 147, 148
mevcudiyet 71, 72, 131, 140, 147, 186, 203, 274, 276, 277, 278, 287, 289, 290; ~ metafiziği 276, 277, 278; ~ tecrübesi 277
militarizm 239
milliyetçilik 239
mistik 28, 31, 272, 283; ~ deneyim 28; ~ tecrübe 31
mistisizm 31, 34
modernlik 172
monad 250
muğlaklık 67, 72, 216, 219, 220, 234
muhalefet 174, 205
Mutlak 232; ~ı kutsaldan kaynaklanan şiddetten arınmış bir biçimde kabul etmek 140; ~ın azizliği 140; ~ başka 232, 233; ~ ben 46
müzik 168

N
natüralizm 42
Nazizm 40, 55, 68, 155, 165
neden sonuç ilişkileri 184, 231
Neo-Lamarkçılık 25, 26
nesnel zaman 47
nesneleştirme 109
Nietzsche 243, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 262, 266, 271, 278, 279, 281, 293, 294, 295
nihilizm 166, 225, 279

O
Oedipus 245, 252, 257, 258, 259
olay 253, 256, 257
olgusallık 97, 104, 105, 119
olumsuzlama 132, 248
ontoloji 38, 39, 51, 73, 74, 95, 133, 135, 136, 138, 148, 183, 199, 254
ortak: ~ duyu 175; ~ özgürleşme 111, 116
otorite 154, 156, 228, 247, 272, 283
otoriter yönetim 168

Ö
ölüm 79, 80, 132, 147, 151, 162, 169, 214, 226; ~e doğru olmak 80
önceden kurulmuş uyum 251
öngörmek 36
öteki 231
ötekilik 231, 232

özdeşlik 93, 129, 254, 262
özel mülkiyet 282
özgür karar 285
özgürlük 28, 94, 97, 98, 110, 112, 117, 118, 119, 134, 135, 138, 143, 147, 154, 175, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 235, 236; ~ün olgusallıkla ilişkisi 96, 119
özne 132, 193, 197, 241; ~ felsefesi 88
özneler-arasılık 52, 53, 61, 221, 222

P
Parmenides 20, 131
performatif edimler 281
Platon 17, 67, 69, 70, 71, 82, 158, 167, 168, 169, 174, 244, 279
Ponge 271
postmodernizm 275
post-yapısalcılık 278
praksis 110, 111, 112, 113, 116, 120
psikoloji 18, 38, 95, 181, 182, 190, 271, 288; çocuk ~si 197
psikolojizm 42, 107

R
realizm 22, 97, 107, 108
resim 84, 201, 202, 270
Rickert, Heinrich 40, 68
Ricoeur 59, 62, 127
Roseinzsweig, Franz 135
Rousseau 270, 277, 282

S
saçma 149, 220; ~ duygusu 234
saf bellek 23
saf var olmanın onulmazlığı 132
sanat 31, 86, 91, 93, 182, 183, 196, 198, 201, 271, 288, 289
sanatsal ifade 202
Saussure 277, 278
savaş suçluları 164
Scheler, Max 55
Schmitt, Carl 284, 285, 287
sesmerkezcilik 277
sessizliğin mırıltısı 131
sezgi 20, 22, 23, 24, 28, 31, 33
Shaftesbury 57
Sisifos 218, 225, 234
sivil: ~ itaatsizlik 173; ~ toplum 281
siyasal egemenliğin meşruluğu 281
siyaset 95, 99, 117, 118, 120, 130, 141, 152, 153, 154, 155, 161, 167, 169, 170, 172, 173, 175, 182, 183, 196, 198, 203, 204, 272, 273, 281, 284, 286, 287, 290; ~ felsefesi 95, 118, 153, 155, 175, 182, 198, 272, 273, 281, 284, 286
siyasi kötülükler 162
Sokrates 71, 74
sonsuz 125, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 148; ~ fikri 134, 136, 147, 148; ~ ile sonlu arasındaki ilişki 125
sorumluluk 180, 273, 294; ~ etiği 58
sosyoloji 271, 288
soykırım 164
söz 53, 71, 90, 111, 156, 177, 256, 272, 274, 276, 277; ~ün düzeni 256
Spencer, Herbert 16, 17, 18
Spinoza 67, 134, 204, 243, 250, 251, 252, 254, 262, 266
Stalin 155
Stalinizm 152, 155
Stern, Güntern 153
Stupmf, Carl 39
süreklilik 20
sürem 17, 18, 19, 20, 24, 27, 28, 32, 33

Ş
şey 42, 76; ~in mekânsallığı 191; ~lerin sessiz sesleri 202
şiddet 30, 142, 145, 154, 156, 158, 160, 172, 173, 174, 179, 203, 229, 240, 264
şiir 86
şizofrenik id 258

T
Tanrı 130
tarih 54, 82, 95, 99, 110, 111, 118, 203, 205, 215, 235, 254, 255, 270, 274; ~ felsefesi 95
tarihsel materyalizmi 99
tasarım 4, 202
tekillik 253, 262, 285, 286

teknoloji çağı 83, 84, 89
tekrar 243, 245, 246, 247, 253, 254, 255, 262
temsil 19, 20, 21, 22, 23, 31, 33, 56, 76, 90, 97, 100, 134, 157, 167, 188, 189, 202, 205, 208, 209, 215, 223, 232, 247, 248, 258, 277, 280
ten 17, 40, 68, 133, 167, 182, 188, 198, 199, 203, 206, 243, 265, 269
tersine çevrilebilirlik 200, 207
Tidd, Ursula 216
tin 21
tinsellik 141
toplum 30, 34, 99, 113, 144, 150, 159, 160, 205, 228, 230, 235, 238, 282; ~ sözleşmesi 282
toplumsal: ~ ahlak 29, 31, 34; ~ barış 144, 145; ~ cinsiyet 216, 233, 238, 239, 240; ~ cinsiyet eşitliği 233; ~ cinsiyet rolleri 233; ~ sözleşme kuram-ları 282; ~ ve ekonomik adaletsizlik 236
totalitarizm 154, 161
totaliter: ~ hareketler 159; ~ liderler 158; ~ rejimler 156, 173
töre 30, 31, 34; ~ ahlakı 30, 34
töz 250
tüketim 258

U
ulus devlet 282; ~in krizi 287
utanç 108

Ü
üçüncü 141
üretim araçları 110
üst sınıflar 114

V
varlık 18, 28, 32, 59, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 88, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 107, 118, 119, 123, 126, 127, 132, 135, 197, 214, 215, 217, 254, 292; ~ın dayanılmaz ağırlığı 131; ~ın tarihi veya yazgısı 83; ~ın zaman olarak belirlenimi 72; ~ bilimsel çözümleme 94; ~tan çıkmak 131
varolan 68, 70
varoluş 27, 220, 235, 237
varoluşçuluk 69, 95, 154, 182, 203
veludiyet 128, 129, 132, 142
Vietnam Savaşı 214
vitalizm 258

W
Weierstrass, Karl 39
Wundt, Wilhelm 39

Y
yabancılaşma 171, 172, 263
Yahudi geleneği 124
yapısalcılık 74, 245, 255, 278, 284
yaratıcı: ~ heyecanlar 31, 34; ~ tekâmül 18, 24, 25, 29, 33, 37
yargı 40, 54, 55, 173, 195
yasa 272, 285, 295
yaşam: ~ atılımı 33; ~ dünyası 16, 51, 53, 54, 61, 187; ~ hamlesi 26, 27; ~ın kaçınılmaz muğlaklığı 218
yaşamsal iletişim 192
yatay çözümleme 111
yerine geçme 121, 130, 145
yersiz-yurtsuzlaşma 261
yineleme 283
yönelimsel bağlar ve ilişkiler 188
yönelimsellik 42, 44, 47, 48, 50, 60, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 119, 120, 188, 197
yönelme 43, 47, 60
Yunan felsefesi 71, 74, 124
yükümlülük 92, 285
yüz 129, 137, 139, 147; ~ etiği 142; ~ün aşkınlığı 139; ~ ~e 129, 137, 139, 140, 141, 142, 176

Z
zaman 18, 28, 33, 46, 59, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 88, 90, 93, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 147, 151; ~ın bilince nasıl verildiği 18; ~ ve mekân 18, 41, 247; gerçek ~ 19, 32; içsel ~ 47
zamansallaşma 47, 275
zamansallık 72
zekâ 20, 22, 23, 24, 25, 28, 32, 33
zihin 17, 35, 37, 60, 184

Elinizdeki kitap, çağdaş felsefeye ve Kıta Avrupa Felsefesine bir giriş niteliğindedir. Çağdaş Kıta Felsefesine yön veren filozofların temel eserleri üzerinden çağımız felsefesini anlama serüvenine bir çağrıdır. Bergson'la başlayacak olan bu serüvende Husserl, Heidegger ve Sartre ilk felsefi uğraklar olacaktır. Ardından Levinas, Arendt, Merleau-Ponty, Simon de Beauvoir'la devam edecek olan Çağdaş Kıta Felsefesinin yolculuğu Deleuze ve Derrida ile son bulacaktır.

Bergson'un zaman felsefesi, Husserl fenomenolojisi, Heidegger'in varlık anlayışı, Sartre'ın diyalektik akıl ve özgürlük felsefesi, Levinas'ın başkalık etiği yanında, bu kitapta, Arendt'in totalitarizm ve kötülük anlayışı, Merleau-Ponty'nin beden ve ten felsefesi, Simon de Beauvoir'nın muğlaklık etiği, Deleuze ve Guattari'nin fark ve tekrar felsefeleri ve son olarak Derrida'nın dekonstrüksiyonu ele alınacaktır.

Bu değerli çalışmayı Zeynep Direk'in kaleminden sizlere sunuyoruz.



ISBN 978-625-7307-14-7