T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2247
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1419

ÇAĞDAŞ FELSEFE-II

Yazar
Prof.Dr. Zeynep DİREK (Ünite 1, 2, 3, 4, 5, 6)

Editör
Prof.Dr. Semiha AKINCI

ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
"Uzaktan Öğretim" tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2012 by Anadolu University
All rights reserved
No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic tape or otherwise, without permission in writing from the University.

UZAKTAN ÖĞRETİM TASARIM BİRİMİ

Genel Koordinatör
Prof.Dr. Müjgan Bozkaya

Genel Koordinatör Yardımcısı
Yrd.Doç.Dr. İrem Erdem Aydın

Öğretim Tasarımcısı
Prof.Dr. T. Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri
Prof. Tevfik Fikret Uçar
Yrd.Doç. Nilgün Salur
Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu
Gülce Baraz

Dil Yazım Danışmanı
Okt. Sevgi Çalışır Zenci

Kitap Koordinasyon Birimi
Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni
Prof. Tevfik Fikret Uçar
Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Dizgi
Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Çağdaş Felsefe-II

ISBN
978-975-06-1116-2

2. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 4.900 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Ağustos 2015

İçindekiler

Önsöz ..... **v**

Bergson ..... **2** — **1. ÜNİTE**
GİRİŞ 3
BERGSON'UN HAYATI VE ESERLERİ 4
Henri Bergson (1859-1941) 4
BERGSON'UN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI 4
ŞUURUN DOLAYSIZ VERİLERİ ÜZERİNE DENEME 5
MADDE VE HAFIZA 6
YARATICI TEKÂMÜL 7
AHLÂKIN VE DİNİN İKİ KAYNAĞI 9
Özet 12
Kendimizi Sınayalım 14
Okuma Parçası 15
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 16
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 16
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 17

Husserl ..... **18** — **2. ÜNİTE**
GİRİŞ 19
HUSSERL'İN HAYATI VE ESERLERİ 19
Edmund Husserl (1859-1938) 19
HUSSERL'İN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI 20
MATEMATİK SORUNSALDAN MANTIĞIN TEMELLENDİRİLMESİNE 20
FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN KEŞFİ 22
AŞKIN (TRANSANDANTAL) FENOMENOLOJİ 24
YAŞAM DÜNYASI 25
HUSSERL'İN ETİĞİ 27
FENOMENOLOJİ VE POST FENOMENOLOJİLER 29
Özet 30
Kendimizi Sınayalım 32
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 33
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 33
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 34

Heidegger ..... **36** — **3. ÜNİTE**
GİRİŞ 37
HEIDEGGER'İN HAYATI VE ESERLERİ 37
Martin Heidegger (1889-1976) 37
HEIDEGGER'İN DÜŞÜNCESİNİN GÜZERGÂHI 38
VARLIK VE ZAMAN 40
VARLIK TARİHİ VE TEKNOLOJİ SORUNU 44
EREIGNIS 45
HEIDEGGER VE ETİK 47
Özet 48

Kendimizi Sınayalım 50
Okuma Parçası 51
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 53
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 53
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 54

4. ÜNİTE **Sartre 56**
GİRİŞ 57
SARTRE'IN HAYATI VE ESERLERİ 57
Jean-Paul Sartre (1905-1980) 57
SARTRE'IN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI 58
YÖNELİMSELLİK VE EGO'NUN AŞKINLIĞI 60
VARLIK VE HİÇLİK 61
DİYALEKTİK AKLIN ELEŞTİRİSİ 64
SARTRE'NİN AHLÂKI 67
Özet 68
Kendimizi Sınayalım 69
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 70
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 70
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 71

5. ÜNİTE **Levinas 72**
GİRİŞ 73
LEVINAS'IN HAYATI VE ESERLERİ 73
Emmanuel Levinas (1906-1995) 73
LEVİNAS FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI 74
ZAMAN VE BAŞKA 75
BÜTÜNLÜK VE SONSUZ 77
OLMAKTAN BAŞKA TÜRLÜ VEYA ÖZÜN ÖTESİNDE 81
Özet 83
Kendimizi Sınayalım 85
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 86
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 86
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 86

6. ÜNİTE **Derrida 88**
GİRİŞ 89
DERRIDA'NIN HAYATI VE ESERLERİ 89
Jacques Derrida (1930-2004) 89
DERRIDA'NIN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI 90
DEKONSTRÜKSİYON 92
DEKONSTRÜKSİYON ETİK VE SİYASET 95
Özet 99
Kendimizi Sınayalım 100
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 101
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 101
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 101

Önsöz

Bu kitapta 19. Yüzyıl felsefesine damgasını vuran, katkıda bulunan filozofların düşüncelerine yer verilmiştir. Bu filozofların eleştirileri ile bu eleştirilerin felsefi düşünceye etkileri de ele alınmıştır. Bazı felsefi görüş ve eleştirilerin ne gibi yeni felsefelerin ortaya çıkmasına veya var olan felsefi görüşte nasıl değişikliklere neden olduğu da tarihsel süreç içinde ve başka felsefi görüşlere katkılarıyla ele alınmıştır. Bu ele alış biçimi sizlerin felsefenin geniş düşünce yelpazesi içinde kaybolmanızın önüne geçip, eleştirilerin başka felsefe görüşlere nasıl katkıda bulunduğunu açık bir biçimde görmenizi sağlayacaktır.

Birinci bölümde Bergson Felsefesinin güzergâhı, Şuurun dolaysız verileri üzerine deneme, Madde ve Hafıza, Yaratıcı Tekamül ve Ahlak ve Dinin iki Kaynağı konularını içermektedir. İkinci bölümde Husserl'ın Felsefesinin Güzergâhını Matematik sorunsaldan Mantığın Temellendirilmesi izleyecek. Ardından, Fenomenolojik Yöntemin Keşfi, Aşkın(Transendental) Fenomenoloji, Yaşam Dünyası, Husserl'ın Etiği ve Fenomenoloji ve Post Fenomenoloji konuları yer alacak. Daha sonra 19. Yüzyılın bir diğer önemli filozofu Heidegger'in hayatı ve eserlerini Heidegger'de Varlık ve Zaman, Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu, Ereignis, Heidegger ve Etik konuları yer alacak. Dördüncü bölümde Sartre'nın hayatı ve eserleri, Sartre'nın Felsefesinin Güzergâhı, Yönelimsellik ve Ego'nun Aşkınlığı, Varlık ve Hiçlik Diyalektik Aşkın Eleştirisi ve Sartre'nın Ahlakı konularına yer verilecek. Beşinci bölümde Levinas Felsefesinin Güzergâhı, Zaman ve Başka, Bütünlük ve Sonsuz, Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde konuları yer alacak. Altıncı bölüm çağımızın yine en önemli filozoflarında Derrida, Hayatı ve Eserleri konusu yer alacak. Bunu Derrida'nın Felsefesinin Güzergâhı, Dekonstrüksiyon, Dekonstrüksiyon Etik ve Siyaset konuları takip edecek. Bu kitapta üzerinde durulan konular günümüzde en çok tartışılan felsefe problemleri, eleştirileri ve bunların başka felsefi görüşlere katkılarıyla ele alınıp incelenmiştir.

Bu kitap sadece felsefe öğrencilerinin değil aynı zamanda felsefeye ilgi duyanların, gönül verenlerin de faydalanacağı bir kaynaktır. Severek, ilgiyle okuyacağınızı düşündüğümüz bu kitabın sizlere yol gösterici ve aydınlatıcı olması dileğiyle başarılar dileriz.

Editör
Prof.Dr. Semiha AKINCI

1

Amaçlarımız

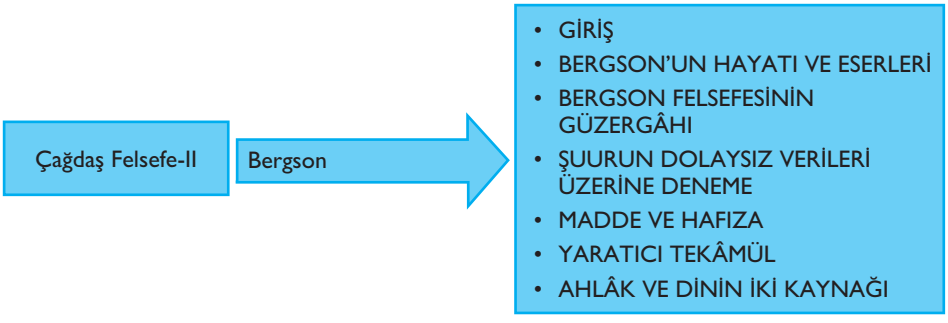
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Bilincin hareketi *"zekâ"yla kavrayışı ile "sezgi"*yle kavrayışı arasındaki farkı açıklayabilecek ve bu kavrayışları, zaman ve sürem kavramlarıyla ilişkilendirebilecek,
- Bergson'un bilgi teorisinde, madde ve bilinç arasında kurduğu bağı açıklayabilecek ve idealist ve realist bilgi teorilerinin "maddeyi temsil ederek bilme" ile Bergson'un "imgesel bilme" etkinliği arasındaki farkları saptayabilecek,
- Bergson'a göre varlıkta "yaşam atılımı"nı gerçekleştirmek için harekete geçen evrimin, evrimcilikle ilişkisini ve Neo-Darwinizm, Neo-Lamarkçı gibi evrim kuramlarından farkını belirtebilecek ve evreni bilmenin neden süremle mümkün olabileceğini açıklayabilecek,
- Bergson'un kapalı ahlâk ile açık ahlâk ve kapalı din ile açık din kavramlarını tanımlayabilecek ve bunu Bergson felsefesindeki ikicil yapı ve evrim fikriyle ilişkilendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Bilim
- Felsefe
- Bilinç
- Zekâ
- Sezgi
- Zaman
- Sürem
- Hafıza
- Ben
- Madde
- Evren
- Tekâmül (Evrim)
- Yaşam atılımı

İçindekiler



Bergson

GİRİŞ

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 bilgiyi bir ağaca benzetmişti: Bu ağaçın 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 tümden gelimi (*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 değildir, biyolojidir. Bu değişikliğin sebebi nedir? Biyoloji 19. yy'da kartezyen matematiğin şemaları dışına çıkarak büyük gelişmeler göstermiştir. Bergson, 19. yy'da 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. yy'da 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 ilân 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 XX. yüzyılın düşünce dünyasını oluşturan düşünürlerden biri olarak kabul edilir. Bu bölümde onun yüzyılımızı etkileyen düşüncelerini eserlerini temel alarak göstermeye çalışacağız.

SIRA SİZDE 1

"Felsefe bir bilimdir." savı "felsefe" ve "bilim" kavramlarının içeriğini nasıl belirler? Descartes ile Bergson'u karşılaştırınız.

BERGSON'UN HAYATI VE ESERLERİ

Henri Bergson (1859-1941)

Evrimcilik, Charles Darwin'in (1809-1882), *Türlerin Kökeni* adlı eserinde (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 varolacaklarını hangilerinin yokolacaklarını belirleyen mekanizmaya "doğal seçilim" adını verir. Biyolojinin 19. yy'da 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 olan bir düşünürdür.

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.

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:

1. *Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme* (*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)).
2. *Madde ve Hafıza* (*Matière et mémoire* (1896)).
3. *Yaratıcı Tekâmül* (*L'Évolution créatrice* (1907)).
4. *Ahlâkın 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, yukarda saydığımız dört temel esere ışık tutan makale ve konferans bildirilerini içerir. Bergson, son hâlini almamış metinlerinin, ders notlarının, mektuplarının vefatından sonra yayınlanmamasını vasiyet etmiştir.

BERGSON'UN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI

Bergson on yedinci yüzyıldan beri düşünceye hâkim olan metafiziğe mesafe alarak pozitif bilimlere yönelir. Herbert Spencer'ın 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 haline getirmiştir.

Bergson'un *Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'de bilinci (şuur), psişik hayatı açıklar ve bilinci, hafıza olarak tanımlayıp süremi varlığın bir ilkesi olarak ele alır. Böylece, filozof "Ben neyim?" sorusuna bir yanıt vermeyi hedefler. İkinci eseri önemli eseri *Madde ve Hafıza*'da 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 *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı* ise böyle bir metafizikten nasıl ahlâki bir yaşam çıkabileceğini bize gösterir.

ŞUURUN DOLAYSIZ VERİLERİ ÜZERİNE DENEME

Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme'de Bergson zaman ve mekân, tin ve madde ikiciliği inşa eder. Bu koşut farklılıkların arasındaki farklılık bir derece farklılığı değildir, 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 hallerinin miktarlar ve nicelikler olmadığını, nitelikler (*qualités*) ve yoğunluklar (*intensités*) olduğunu söyler. Bilinç hayatının doğal hâli bu yaşantıların sürekli bir değişim içinde bulunmasıdır. Ancak bu değişim derece derece olur, bir bilinç hâlinden bir diğerine aniden geçmek nadir bir olaydır. Bilinç yoğunluklardan ibaret birçokluk 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 hallerimizin eşsiz değişiminden başka bir şey değildir. Bu çokluk ölçülemeyip bilince his yoluyla verilir ve idrak edilebilir.

Bergson "sürem" fikrini "hafıza" ile ilişkilendirir. Bilinç hafızadır, hatıraların korunması ve hatırlanması tinin işi, varlığın 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; süren 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, Elealı 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 "zêka"yı kullanarak düşünmüştür, bu yüzden gerçekliğin bütününü kavrayamama zaafına düşer. Oysa "sezgi" ile yakalanan gerçeklik hem varlık hem de değişimdir. Görüldüğü gibi, Bergson değişimi reddeden varlık felsefelerine de varlığı reddeden değişim anlayışlarına da karşıdır.

Bergson'a göre, bir fabrikanın paydos düdüğü, makinesinin başında sekiz saat çalışan bir işçinin zamanını ölçmüş olur mu? Niçin?

SIRA SİZDE 2

MADDE VE HAFIZA

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.

Madde ve Hafıza'nın başında Bergson ikici bir başlangıç noktasından yola çıktığını ilân 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 **temsil**e 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 Hafıza*'nın 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 madde ile 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. 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 şiddetinin ve kokularının yoğunluğunun değiştiğini gözlemlerim. İşte "madde" bu imgelerin tümü ise "maddenin algısı" da bu imgelerin bedenimin mümkün hareketleriyle ilişkisidir. Maddeyi temsile indirgeyen idealizm evrene bedenin duruş noktasından bakmaktadır, buna karşın realizm 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 varolan 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. Bergson'a göre "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 Hafıza*'da "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 imgelerle 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 sez-

gi hafızadır. Biraz önce algının imgelerini maddenin sürekli titreşimine indirgediğimizde bunu maddeyi sezmemiz, maddeye ilişkin hafızamız sayesinde yapabildik.

Madde ve Hafıza'da madde ile bilinç arasındaki ilişkiyi hafıza kurmaktadır. Ancak hafızanın farklı çeşitleri vardır: Alışkanlık hafızası bedenin algısına, hareketlerin tekrarına dayanır ve otomatik bir biçimde davranabilmemizi sağlar. Onun sayesinde duyusal-motor mekanizmalarımızı ediniriz. Örneğin, bisiklete alışkanlık hafızamız sayesinde birtakım duyusal motor becerileri kazandığımız için binebiliriz. Yüzme ve dansetme de buna benzer. Dansetmeyi de yüzmeyi de öğrendikten sonra, çok uzun bir zaman boyunca yapmasak bile unutmayız. Öte yandan, bir de hakiki veya "saf" hafıza vardır ki onda kişisel anılarımız saklıdır. Bergson *Madde ve Hafıza*'da hafızayı 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. 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 hafızanın hareketi bu eyleme yönelir, onu temaşa eder bir bakıma. Peki, saf hafıza olan sezgi maddeyle nasıl ilişki kurar? Sezginin kuramsal çabayla ilgisini vurgulamak bu soruyu yanıtlamak için yeterli kaynak sağlamaz. Bergson 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.

Bir çocukluk anınızı yazın ve yazdığınız anıyı Bergson'un *koni* benzetmesini düşünerek yeniden okuyun. Sizce koninin ucunu ya da tabanını gösteren cümleler hangileri?

SIRA SİZDE 3

YARATICI TEKÂMÜL

Bergson, süremi anların bütünselleşmesi hareketi olarak anlıyor. Onun sürem içindeki anların ilişkisini neden-sonuç bağıntısını kullanarak açıklamadığını tespit edebiliriz. 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. Deneme'ye 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, 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 içinde mutlak hakikate erişebilir. Buna karşın, zekâ bize hayatın mutlak bilgisini sağlayamaz, bütün varlıkları içeren evreni açıklayamaz. Bergson'a göre evrende bütün varlıklar bir de-

vamlılıktan (*continuité*) itibaren, sürekli ve hür bir oluştan itibaren 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.

Jean Baptiste Lamark (1744-1829). Canlıda onu basit formlardan daha karmaşık formlara doğru götüren bir güç vardır. 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.

Mekanizm bir olayın neden meydana geldiğini sebep sonuç ilişkilerine veya kurucu süreçlere atıfla açıklar. İlişkiler ve süreçler aynı fenomeni düzenli bir biçimde üretirler. Ereksellik ise doğada insan eylemlerindekine benzer bir amaç, bir nihai erek olduğunu savlar. Bu erek doğaya dışsal veya içsel olarak düşünülebilir.

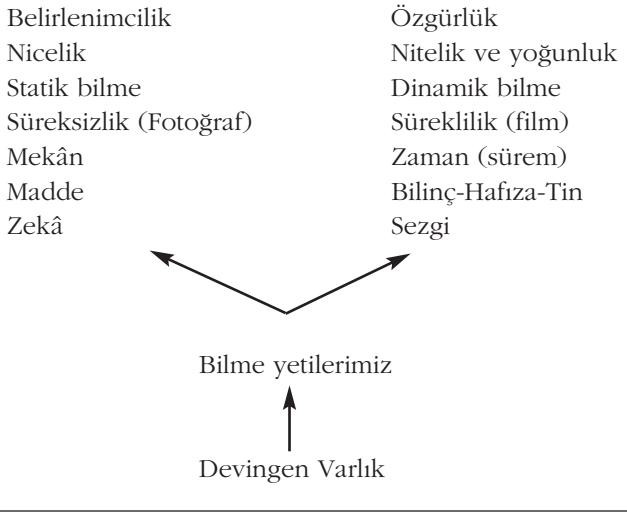
Yaratıcı Tekâmül'de Bergson Neo-Darwinizmin mekanikçiliği ile Neo-Lamarkçılığın erekselciliği arasında bir üçüncü yol bulmaya çalışır. Bu yolun belirgin özelliği evrimin yeni biçimlerin yaratılması ve yaşamın icat eden karakteridir.

Yaratıcı tekâmül içinde organizmalar ve türler gibi yaşam biçimlerinin biçimlerini yaratan bir oluş akışıdır. Bu akışın sabit ve durağan her belirlenimi kırıp dışına çıkma eğilimi vardır. 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 varsa bu erek bireylerin hayatlarında değil, tek ve bölünmez bir bütünlük olarak ele alınan yaşamın kendisinde bulunur. Bergson "evrim"de vurguyu etkinlik üzerine yapar, bu etkinliğin meydana getirdiği yaşam biçimleri, 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 bunu yaptığı kanaatinde olduğu hâlde, Bergson'un evrim anlayışı bundan daha karmaşıktır. Evrime bir amaç atfetmek bizi evrimin yaratıcı sürecini, önceden varolan bir planın gerçekleşmesiymiş gibi anlamaya sürükler. Bu anlamda evrimin bir amacı yoktur. Evrimin yolu önceden verili değildir, burada yolu vareden 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 direncidir. Yaşam atıl maddeye girer ve yavaş yavaş ondan nasıl yaşam biçimlerini ve yaşamsal özellikleri 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 piskolojik 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 bulunduğunu ileri sürer. Çaba türün bireylerinin tözlerinde değil, bunların tohumlarında, bizim deyişimizle genlerindedir. Bu Darwincilikle ne kadar uygundur? Eğer Bergson'un yaşam hamlesi hakkında söylediklerini bir yana bıraksaydık Bergson Darwinci olabilirdi. Varoluş şartları değiştiğinde türlerin de yok olduğunu belirtmiştir. Doğal seçilim fikrine yakındır o halde. Bununla birlikte, Bergson'a göre Darwincilik 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. Bu-

nunla birlikte evrim her zaman ileri doğru bir hareket değildir, bazen de bir sapma veya bir gerileme de olabilir. Bergson Neo-Darwinciliğin kalıtımla bir bireyden diğer bireye 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 mekanizma ile açıklanamaz.

Yaratıcı evrim aslında süreme benzemektedir. Bergson'un Darwinciliğe meydan okumasının tam da bu olduğunu 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 hafızası vardır ve biz de bu hafızayı paylaştığımız için imgelerin ve temsillerin ötesine geçebilir ve saf, metafizik sezgiye sahip olabiliriz. Başka bir deyişle, hafıza madde ile ilişkisini sadece dışarıdan, algı yoluyla kurmayız, yaşamın inorganik ve organik biçimlerinden edindiği hafıza, bu ilişkiyi bizde çoktan kurmuştur zaten. Başka bir deyişle, Bergson kendi felsefesini, bilinçdışı 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 ahlâk ve din üstünedir.

Resim 1.1



Bergson felsefesinde bulunan iki farklı bilme yetisinin varlığa yönelme ve bilme tarzları şematik olarak gösterilmiştir.

AHLÂKIN VE DİNİN İKİ KAYNAĞI

Bergson'un *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı* başlıklı eseri *Yaratıcı Tekâmül*'de geliştirilen biyoloji modelli metafiziğe ait fikirlerle özellikle de evrim fikriyle devamlılık içinde bulunur. Bergson'un amacı ahlâkın ve dinin hangi kaynaklardan itibaren

günümüze dek evrildiklerini açıklığa kavuşturmaktır. Bergson toplumsal ahlâk ile ahlâk arasında aydınlanmacı, hatta Kantçı diyebileceğimiz bir ayrımla işe başlar. Böyle bir ayrım Eski Yunan'da söz konusu değildir. Toplumsal ahlâk bize kendi toplumumuzun tarihsel ve kültürel birtakım değerlerini kazandırır ve bunları hayata geçirmek için davranışlarımıza bazı normlar dayatır. Örneğin bir kadının yüksek sesle gülmesi ayıptır, "namus" değerini cari kılan böyle bir normdur. Burada bir davranışın kısıtlanması için evrensel bir gerekçe söz konusu değildir. Ancak bazı toplumlarda bu tür davranışlar yüzünden insanlar öldürülebilir. Bergson'a göre bu toplumsal ahlâkın gerçek anlamda "ahlâk"la bir ilgisi yoktur. Bergson bu ahlâka kapalı ahlâk demesinin sebebi statik olması ve bütün insanlığa açık olmamasıdır. Peki kapalı ahlâkın 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 ahlâkın kaynağı, insanın doğada tek başına hayatta kalamayacak, bedensel ihtiyaçlarını karşılayamayacak olmasıdır. Tam bu ihtiyaçların baskısı kapalı ahlâkın kuralları son derece sıkıdır ve bireylerden tam bir itaat talep eder. Kapalı ahlâk toplumun tüm insanlığın değil, belli bir zamanda ve mekânda mevcut tikel bir toplumun, benim toplumumun varlığını sürdürmesini hedefler. Başka toplumlar, kendi toplumuna ait olmayan bireylerin yaşam biçimlerini düzenleyebileceği iddiasında bulunmaz. Töre ahlâkı, kapalı ahlâkın iyi bir örneğidir. Töre yalnızca belli bir topluma ait insanların yaşamlarını düzenler. Kapalı ahlâkın kapalı, yani dinamik ve bütün insanlara açık olmayan bir de dini vardır. Bergson kapalı ahlâkın başka toplumları dışladığını, savaşçı bir karaktere sahip olduğunu, yasalarını ihlâl eden bireylere şiddet uygulamaktan çekinmediğini söyler. Buna karşın, kapalı bir din de istemli bir biçimde korkular, sanrılar üretir. Örneğin göklerde her hareketimizi izleyen ve bizi cezalandıran tanrılar vardır. Bu korkular ve sanrılar da toplumsal bağları sıkılaştırmaya yararlar.

Mistik sözcüğü geniş anlamında 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. Mevlâna'nın yaşadığı mistik deneyimi anlatan aşağıdaki dizeleri bunun tipik bir örneğidir.

Ancak ahlâk ve din kapalı ahlâk ve dinden ibaret değildir. Açık ahlâk ve açık belirli bir toplumun malı değildir, bütün insanlığa açık, evrenseldir. Bu anlamda Bergson açık ahlâkı ve açık dini evrimde ortaya çıkan bir ilerleme, bir yaratıcılık olarak görür. Evrensel dinler ve ahlâklar savaşçı değildir, "açık bir toplum" yaratılmasıyla gelecek bir barışı hedeflerler. Bergson'a göre açık ahlâk "yaratıcı heyecanlar"dan kaynaklanır. Yaratıcı heyacanlar, 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 zihinsel olarak durağan olmayan bir sürece sokar. İşte sezgi sıçramaları bu süreç içinde meydana gelir. Bergson açık ahlâkı sanat gibi yaratıcı heyecana ve sezgiye bağlar ama bundan evrensel bir ahlâkın nasıl çıkacağını anlamak kolay değildir. Açık din söz konusu olduğunda yaratıcı heyecan bizi **mistik** deneyime götürür.

BAK AŞKA
Bak aşka...
nasıl karışır
aşık olanla

bak ruha
nasıl birleşir yeryüzüyle
ona yeni hayat verir
Çev. Vehbi Taşar

Mistisizm, dini yaşantıyı katı ve statik bir dizi öğretiye sadık kalarak hayatını sürdürmenin ötesinde bir yaşantı olarak görür. Fakat Bergson'a göre mistik tecrübe tanrının temaşa edilmesinden ibaret değildir, yaratıcıdır; harekete, eyleme dönüşür. Kaynağı doğal ihtiyaçlar olan kapalı ahlâkın bireyde sürekli bir biçimde itaat etme alışkanlığı üretmesine ve bireyi yaratıcı bir biçimde, özgürce hareket edemeyecek hâle getirmesine rağmen karşın açık ahlâk eğilmez kuralların, katı ödev ve mecburiyetlerin ötesinde müstesna tecrübelere delâlet eder.

www.mevsimsiz.net/y-8185/BAK_ASKA._Mevlana_/
www.anadoluaydinlanma.org/islem_kadim.asp?yazi=16

İNTERNET

Törelerin ahlâkla ilişkisini tartışınız.

SIRA SİZDE 4

Özet



Bilincin, hareketi "zekâ"yla kavrayışı ile "sezgi"yle kavrayışı arasındaki farkı açıklamak ve bu kavrayışları, zaman ve sürem kavramlarıyla ilişkilendirmek.

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 sezgi ile 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'un bilgi teorisinde, madde ile bilinç arasında kurduğu bağı açıklamak ve idealist ve realist bilgi teorilerinin "maddeyi temsil ederek bilme" ile Bergson'un "imgesel bilme" etkinliği arasındaki farkları saptamak.

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 Hafıza*'da bu sorunun yanıtını aranır. İdealist bakış açısından "madde" zihinsel bir temsilden (söz, kavram, tümel, simge) ibarettir. Realist bakış açısına 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 hafızadır. 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 hafıza kurmaktadır.

Bergson'a göre varlıkta "yaşam atılımı"nı gerçekleştirmek için harekete geçen evrimin, evrimcilikle ilişkisini ve Neo-Darwinizm, Neo-Lamarkçı gibi evrim kuramlarından farkını belirtmek ve evreni bilmenin neden süremle mümkün olabileceğini açıklamak.

"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 öngörülemez olanla atılımını gerçekleştirir. Zekâ, gerçekliği mekâna dayanarak kavramaya çalıştığı için bilinci kavrayamaz. Evrim, sürem ancak sezgi ile 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, Darwinizm 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 hafızasını içinde taşır. Öyleyse hafıza yaşamın inorganik biçimlerinde de vardır. Madde ile hafıza arasındaki ilişki hem içten hem de dıştan kurulmuştur.

Bergson'un kapalı ahlâk ile açık ahlâk ve kapalı din ile açık din kavramlarını tanımlamak ve bunu Bergson felsefesindeki ikicil yapı ve evrim fikriyle ilişkilendirmek.

Bergson'un "ahlâk"ve "din" hakkındaki görüşleri evrim fikrine bağlıdır. Dinin ve ahlâkın günümüze kadar nasıl evrildiklerini açıklamaya çalışır. Sistemindeki ikicil anlayışa paralel olarak "toplumsal ahlâk" ile "gerçek ahlâk" arasında bir ayrım yapar. Toplumsal ahlâk bize kendi toplumumuzun tarihsel ve kültürel bir takım değerlerini kazandırır ve bunları hayata geçirmek için davranışlarımıza bazı normlar koyar. Bu toplumsal ahlâkın gerçek anlamda "ahlâk"la bir ilgisi yoktur. Bergson bu ahlâka bütün insanlığa açık olmadığı için kapalı ahlâk der. Töre ahlâkı, kapalı ahlâkın iyi bir örneğidir. Bu ahlâk 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 ahlâk ve din kapalı ahlâk ve dinden ibaret değildir. Açık ahlâk ve din açık belirli bir toplumun malı değildir, bütün insanlığa açık, evrenseldir. Bu anlamda Bergson açık ahlâkı ve açık dini evrimde ortaya çıkan bir ilerleme, bir yaratıcılık olarak görür. Evrensel dinler ve ahlâklar savaşçı değildir, "açık bir toplum" yaratılmasıyla gelecek bir barışı hedeflerler. Bergson'a göre açık ahlâk "yaratıcı heyecanlar"dan kaynaklanır. Yaratıcı heyacanlar, sıradan heyecanlar değildirler. Açık ahlâk yaratıcı ve yenilikçidir. Sezgiye dayanır. Açık din söz konusu olduğunda yaratıcı heyecan bizi mistik deneyime götürür. Mistisizm, dini yaşantıyı, ödevin ötesine geçen dini deneyim ve bilinçli katılıma bağlar.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdaki belirlemelerden hangisi Bergson'un "felsefe" anlayışına **aykırıdır?**

a. Felsefe bir bilimdir.
b. Felsefe biyoloji bilimini model almalıdır.
c. Felsefe, her türlü metafizikten bağımsız olmalıdır.
d. Bilimler ile felsefe arasındaki fark bir yöntem farkı değildir.
e. Felsefenin amacı evrenin dinamizmini kavramaktır.

2. Aşağıdakilerden hangisi Bergson'un savlarından biridir?

a. Felsefenin açıklamaları fiziğin açıklamaları kadar doğru olamaz.
b. Felsefi bilgi, tümevarım yöntemini kullanmalıdır.
c. Metafizik, evrensel bir matematiktir.
d. Matematik bütün bilimlerin ortak dilidir.
e. Metafiziğin görevi yaşama uygun yeni kavramlar üretmektir.

3. Aşağıdaki sorulardan hangisi Bergson'un kendisine sorduğu sorulardan biri **değildir?**

a. Madde ve tin nasıl var olmuştur?
b. Ben ile evren arasındaki ilişki nasıldır?
c. Zaman bilince nasıl verilmektedir?
d. Evren nedir?
e. Ben neyim?

4. Aşağıdaki savlardan hangisi Bergson'un görüşlerinden biri **değildir?**

a. Madde mekânsal, tin zamansal varlıklardır.
b. Zaman'ın bilince verilişine "sürem" denir.
c. Bilinç niceliklerle değil niteliklerle ilgilidir.
d. Madde ve tin arasında bir derece ayrımı vardır.
e. Geçmiş yok olmaz, varlıkta devam eder.

5. Bergson, Elea'lı Parmenides'in hangi görüşünü eleştirir?

a. Yalnızca oluş vardır.
b. Bir şey yoktur.
c. Var olan birdir ve değişmez.
d. Varlık bilinemez.
e. Varlık madde ve tinden oluşur.

6. Aşağıdakilerden hangisi Bergson'un madde hakkındaki görüşünü ifade eder?

a. Maddenin kendisi bir temsildir.
b. Madde kendinde varolan bir imgedir.
c. Madde imgeden soyutlanabilir.
d. Zihnin maddeyle ilişkisi nedensellikle kurulur.
e. Madde temsillerin oluşmasının sebebidir.

7. Aşağıdakilerden hangisi Bergson'a göre "Neden madde kendisini bize imgelerle veriyor?" sorusunun cevabıdır?

a. Maddeye ilişkin sezgiyi, ancak maddeye ilişkin hafıza kurabilir.
b. Beynimizdeki hareketler de dış dünyadaki hareketlerin ayrılmaz bir parçasıdır.
c. Maddi dünya bilinçteki imgelerden muaftır.
d. Sezgi algıdan farkı imgelerle işler.
e. Sezgi de zekâ gibi ihtiyaçlara yönelir.

8. Aşağıdakilerden hangisi "yaşam atılımı" için doğru bir belirlemedir?

a. Öngörülebilir.
b. Zekâyla kavranabilir.
c. Nedenselliğe bağlıdır.
d. Varlık ve değişimdir.
e. Yalnızca bir oluştur.

9. Bergson'a göre "Yaratıcı Tekâmül" için aşağıdaki belirlemelerden hangisi doğru **olamaz?**

a. İnsanın kendisine odaklanmasıyla kavranabilir.
b. Sürem temelli bir değişimdir.
c. Varlığın bütünü için geçerlidir.
d. Hür ve sürekli bir oluştur.
e. İlerlemecidir.

10. Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Biz kimseye kin tutmayız
Kamu âlem birdir bize

Yunus Emre'nin bu dizeleri aşağıdakilerden hangisine örnek olabilir?

a. Töre ahlâkına
b. Açık ahlâka
c. Toplumsal ahlâka
d. Kapalı ahlâka
e. Bireysel ahlâka

Okuma Parçası

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 hafıza anlamına gelir. Hafıza genişlikten yoksun olabilir; geçmişin ancak az bir kısmını hatırında tutabilir; ancak olup bitmiş bulunan şeyi ezberinde tutabilir; fakat hafıza yerli yerindedir. Daha doğrusu, hafıza olmadığı takdirde bilinç de yoktur. Kendi geçmişinden hiçbir şey barındıramayacak, hiç durmadan kendi kendini unutacak olan bir bilinç her an helâk 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 (...)

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 itibariyle, imkân olarak sahiptirler ama birçok hayvan ondan olgusal düzlemde vazgeçerler; hayvanlar arasında özellikle parazit olarak yaşayanların yiyecek bulmak için yer değiştirmelerine gerek yoktur. Birçok bitki toprağın asalakları değil midirler? Bana öyle geliyor ki, bilinç kökensel olarak bütün canlı varlıklarda vardır; uyur, kendiliğinden hareket etmez ve yaşam özgür eylemi gerektirdiği zaman yükselmeye başlar.

Henri Bergson, "Şuur ve Hayat", *Zihin Kudreti,* (1989) çeviren Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul (çeviri değiştirilmiştir); ss. 13-21.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2 e	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. a	Yanıtınız yanlış ise "Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. d	Yanıtınız yanlış ise "Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. c	Yanıtınız yanlış ise "Şuurun Dolaysız Verileri Üzerine Deneme" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. b	Yanıtınız yanlış ise "Madde ve Hafıza" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. b	Yanıtınız yanlış ise "Madde ve Hafıza" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. d	Yanıtınız yanlış ise "Yaratıcı Tekâmül" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. e	Yanıtınız yanlış ise "Yaratıcı Tekâmül" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. b	Yanıtınız yanlış ise "Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

"Felsefe bir bilimdir." önermesinin doğruluğu ya da yanlışlığı felsefeden ve bilimden ne anladığımıza bağlıdır. Örneğin, eğer felsefe deyince dünya görüşü, yaşama üzerinde düşünme, insanla ilgili problemler hakkında teolojik ya da metafizik açıklamalar yapmayı anlıyorsak bu anlamda felsefe bilim değildir. Eğer "bilim" deyince matematiksel doğruların taşıdığı kesinliği taşıyan bir bilgi sistemini kastediyorsak felsefe bu anlamda bilim değildir. Ancak bilimi doğa olayları ve insan problemleri üzerinde ampirik olarak sınanabilir açıklamalar yapan bir bilgi sistemi olarak da düşünürüz. Felsefe böyle bir bilimsel faaliyetle etkileşerek düşüncelerimizi berraklaştırmak, kavramlar üzerinde düşünmek, yeni kavramlar yaratmak çabasıdır. Felsefe doğa ve insan problemlerine kavramlar aracılığıyla yaklaşır, hesabı verilebilir bir düşünme etkinliği olduğu için de bilim olarak kabul edilebilir.

Sıra Sizde 2

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.

Sıra Sizde 3

Koninin Ucu	Koninin Tabanı
Küçülmüş, yorgun, sarsak hayalet	Haremlikli, selamlıklı o koca tekke
Etrafı betonla çevrilmiş ve depo yapılmış zavallı bir ağaç.	Görkemli dut ağacı, tırmanılması güç olduğu için ve dut düşürmek için başıma attığım taşın başımı yardığı taş.
Çirkin beton apartmanlar,	Bahçeli büyük ahşap yapılar, türbeler, papazın bahçesi

Sıra Sizde 4

Töreler kapalı ve dar çevreli toplumların deneyimlerinden doğan ve kuşaktan kuşağa aktarılan değerlere göre koyulmuş davranış kuralları içerir. Başka deyişle, bu değerleri koruma tarz ve biçimleridir. Töre sayılarak uygulanan pratikler felsefe bilgisiyle nesnel bir biçimde değerlendirilebilir. Bu açıdan töre ahlâkı ya da toplumsal ahlâk dediğimiz sistem etik bir değerlendirmeden geçirilmeden onaylanabilecek bir ahlâk değildir. Bergson'a göre açık ahlâk, ahlâki normları böyle bir değerlendirmeden geçiren, kendini sürekli yenileyebilen dinamik bir ahlâktır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

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

Henri Bergson, "Şuur ve Hayat", *Zihin Kudreti*. (1989). Çeviren Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Leonard Lawlor, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. (2003). Continuum, London and New York.

Keith Ansell Pearson, *Germinal Life: The difference and repetition of Deleuze*. (1999). Routledge, London and New York.

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

Leonard Lawlor and Valentine Moulard, Bergson. (2011). http://plato.stanford.edu/entries/bergson/

2

Amaçlarımız

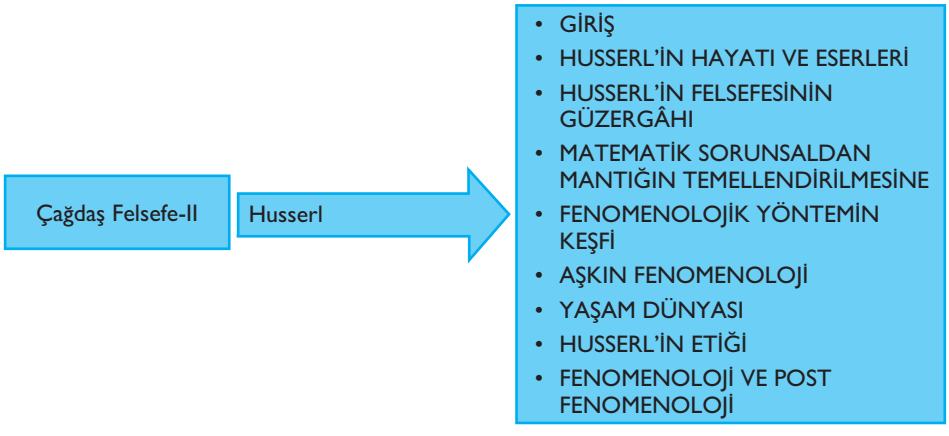
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Husserl'in matematik felsefesiyle ilişkisi ve bilincin yönelimselliğine dayanarak geliştirdiği doğruluk ve görü (intuition) kuramlarını açıklayabilecek,
- Bilincin yönelimselliği sayesinde şeylerin kendisini bilmenin, özünü kavramanın nasıl mümkün olduğunu açıklayabilecek ve bunun ancak fenomenolojik redüksiyon yöntemiyle, fenomenlerin bilinçte nasıl kurulduğunun aydınlatılmasıyla mümkün olduğunu ifade edebilecek,
- Husserl'in "yaşayan beden" kavramı aracılığıyla bilincin dünyayla nasıl ilişki kurduğunu ve nesnel bilginin özneler-arasılıkla ilişkisini açıklayabilecek,
- Husserl etiğinin "değer kuramı"yla ilişkisini kurabilecek ve bu kuramı geleneksel etik kuramlarıyla ilişkilendirebilecek,
- "Post-fenomenoloji" akımı içindeki filozofları tanıyabilecek ve bu filozofların felsefelerinin neden böyle tanımlandığını açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Bilim
- Felsefe
- Ontoloji
- Fenomenoloji
- Bilinç
- Varlık
- Yönelimsellik
- Görü (Intuition)
- Fenomenolojik redüksiyon
- Yaşayan beden
- Özneler-arasılık

İçindekiler



Husserl

GİRİŞ

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. Bir takım bağıntılar kurar, düzenlilikleri takip eder, bunları ölçmek ve hesaplamak suretiyle kesinlik ararlar. Felsefe her bilimin özgül nesnesinin 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 temellenmesi 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.

Husserl temel bilim olarak fenomenoloji ile bölgesel ontolojileri birbirinden ayırt eder. Ne kadar çok özü itibariyle 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, transandal fenomenolojidir.

"Felsefe bir bilimdir" savı Descartes, Bergson ve Husserl tarafından paylaşılmaktadır. Bu filozofların "bilim" anlayışları da birbirine benziyor mu? Nasıl?

SIRA SİZDE 1

HUSSERL'İN HAYATI VE ESERLERİ

Edmund Husserl (1859-1938)

Edmund Husserl 1859'da bugün Çekoslovakya Cumhuriyeti'nin içinde bulunan Moravia'da doğdu. 1876-1878 yılları arasında Leipzig Üniversitesinde 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 Viyena Üniversitesinde Weierstrass'ın eski bir öğrencisi olan Leo Königsberger ile çalışmaya başladı. *Beiträge zur Variationsrechnung* (Kalkülüs Varyasyonlarına Katkılar) başlıklı doktorasını 1883'te savundu.

Husserl Viyena'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 teorinin mucidi Georg Cantor ve matematikçi Hermann Grassman da bulunuyordu. Husserl önce 1887'den sonra La Halle Üniversitesinde, 1901'den sonra da Göttingen Üniversitesinde dersler verdi. 1913'te *Ideen* başlıklı eserinin yayımlanması, onu Yeni Kantçı Henrich Rickert'in yerine Freiburg Üniversitesinde profesör konumuna taşıdı. 1920'lerden itibaren Husserl Almanya'da felsefeye yön veren filozof olmuştur. 1923'te Berlin Üniversitesine geçmesi için davet alır ancak Freiburg Üniversitesini 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 elyazmalarının Prag'a gitmesinin daha güvenli olduğunu düşündüğü için Prag Felsefe Çevresi'yle irtibata geçti. 1937'de Paris'teki Uluslararası Felsefe Kongresi'ne katılmaktan men edildi. 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 elyazmalarının ve derslerinin yayına 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.

HUSSERL'İN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI

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)

MATEMATİK SORUNSALDAN MANTIĞIN TEMELLENDİRİLMESİNE

Husserl'in felsefi yolculuğu matematik felsefesiyle başlar. 1887'de savunduğu doktora tezi sayı kavramı üzerinedir. 1891'de *Aritmetik Felsefesi*'ni yayınlar. 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. O hâlde, onları "açıklamak", onların hangi fenomenlerden soyutlanmış olduklarını göster-

mek anlamına gelir. Husserl bu temel kavramların kökenini öznel etkinlikte, zihinsel öznel, psikolojik süreçlerde bulur. Bununla birlikte, Husserl'in aritmetik felsefesi alanındaki çabasının hedefi aritmetiğin temellerinin psikolojide bulunduğunu reddetmek ve matematiğe ve 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.

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. Ona göre bir bilim olan felsefenin yapması gereken iş bu tür temellendirmelerdir. Husserl'in bu kavramların kökenini öznellikte bulması, matematiğe nesnel temeller arayan filozofların tepkisini çekmiştir.

1901 yılında yayınlanan *Mantıksal Araştırmalar*'da Husserl'in psikolojizme, yani matematiğin ve mantığın ampirik psikolojiden türetilebileceğini savunan görüşe getirdiği eleştiriler çok 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" kavramlarının üzerinde durarak bunları açıklamaya çalışacağız.

DİKKAT

"Intuition" kavramına Husserl'in verdiği anlam, Bergson'un verdiği anlamdan farklıdır. Bu nedenle Husserl felsefesinde "Intution" kavramının karşılığı olarak "görü" kavramı kullanılmıştır.

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 bu "şey" olabilir. Bir zihin yaşantısı çift kutupludur, onun bir zihinsel edimden bir de yönelinenden oluştuğunu söyleyebiliriz. O hâlde bir hatırlama edimi bir anıya, bir hayal kurma edimi bir hayale, 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. Ba-

zen 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 halde tek bir nesneye işaret ederler. "Jena galibi" ve "Waterloo mağlubu"nun Napoleon'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 Napoleon'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 birarada düşünmeye yarar. İşte Husserl'e göre bu kategorileri duyusal görüyle değil, aklın "kategoriyal 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 kategoriyal 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 görü ile 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.

SIRA SİZDE 2

Zenon paradoksu, kaplumbağaya ufak bir avans veren ünlü koşucu Achilleus'un kuramsal olarak kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemeyeceği hakkındaydı. Bu paradoksla Husserl'in matematik kavramlar hakkındaki görüşüyle ilişkilendiriniz.

FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN KEŞFİ

Mantıksal Araştırmalar'ın 1901 yılında yayımlanması Husserl'i Göttingen Üniversite'sinde doçentlik konumuna getirmiştir. Göttingen o yıllarda matematik çalışmaları için bir merkezdi. 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* der. *Epokhe* bize belli bir türde araştırma yaparken bazı bilgi türlerini kullanmamayı öğretir. Yeterince temellendirilmemiş ol-

dukları 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.

DİKKAT

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 çarpıtacak olan öncel kabullerden kaçınmamızı, doğal tavırdan çıkmamızı sağlar.

Peki örneğin algı yoluyla bilincimde beliren maddi ve fiziksel bir şeyin, örneğin şu gölün bir serap olması olasılığı yok mudur? Elbette vardır. 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*). Sonraki bir belirişin bu sentezin meydana getirdiği nesneye aykırı düşmesi imkânı vardır. Bu yüzden Husserl'e göre algıdan her zaman şüphe edilebilir. Buna karşın, bilincimdeki yaşantıların varlığından şüphe edemem. Bir korku duyduğumdan şüphe edemem çünkü bu korku bana dolaysız bir kesinlikle verilmiştir. *A priori* görü yoluyla bilincime verilen hakikatler de apodiktik bir kesinlikle verilmişlerdir. Başka bir deyişle, nesnel olarak geçerli ve zorunlu olarak doğrudurlar.

Husserl'in yaptığı fenomenolojik çözümleme esasında yönelimselliğin çözümlenmesidir. Bu çözümleme 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.

Husserl'in *Zamanın İçsel Bilinci Üzerine Dersler*'i 1905'te asistanı Martin Heidegger tarafından yayınlanır. 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 izlerim. Nesnel zamanın bizim için varolabilmesinin 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 bilgisi. Zamanı kuran iki yönelimsellik daha vardır: Geri yönelim (*retention*) ve ileri yönelim (*protention*). Geri yönelimi hatırlamadan ayırt etmeliyiz, geçmiş, geri yönelim sayesinde geçmiş olur ve eğer geri yönelim yoksa geçmişi 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. 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 mevcuttur bizde. 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. 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 süreçte yönteme ilişkin bazı kararlar verilmiştir. Örneğin dış dünyanın varlığına ilişkin tüm varsayımlar askıya alınmadan özlerin bilgisine ulaşılamayacağı, bilincin yapısının ancak bilinç edimleriyle yönelinen nesneler birbirinden ayırt edilmek suretiyle incelenebileceği gibi kararlardır bunlar. Bunlar *Ideen*'in yolunu açarlar. *Ideen* bilincin ideal, özsel yapılarıyla ilgilenir, bunlara "transandantal" bir statü verir. Husserl fiziksel ve maddi bir gerçekliğin varolduğunu 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.

AŞKIN (TRANSANDANTAL) FENOMENOLOJİ

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 yayınlanan *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: Husserl "Şeylerin kendisine gidelim." der. Fenomenolojinin sloganı budur. Bunun anlamı Husserl'in Kant'ın yaptığı "kendinde şey" (*Ding an sich*) ile fenomen arasındaki ayrımı reddettiğidir. Fenomenlerin gerisinde kendisini bilincin tecrübesine vermeyen

kendinde şeyler yoktur öyleyse duyusal görü ve akli görü yoluyla biz bizzat şeylerin kendisini bilebiliriz. Bu noktada Husserl Kant'ın aklımıza çizdiği sınırları yine ihlâl eder çünkü Kant akli görü yetisine sahip olmadığımızı söyler. Husserl'le Kant arasındaki en önemli farklardan biri de Husserl'in bilinci yönelimsellik olarak düşünmesidir. Husserl'in yönelimsel sentezlerle yaptığı deneyime birlik verme işini Kant yargılarla yapar. 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 çözümlemeye yorumcular noetik çözümlemeye karşılık düşer, zira bilinç edimlerinin incelenmesine öncelik verilmiştir. Oysa Husserl daha sonra, *Ideen I*'de noematik çözümleme dediği yöntemi keşfedecektir. Bu çözümleme şeyi bana nasıl (*im Wie*) beliriyorsa öyle betimlemeye dayanır. (Hua III/1, ss.217, 233, 303) Örneğin arka bahçemdeki ağaç baharda bembeyaz çiçeklerle donanmış, dallarına kuşlar yuva yapmıştır. Gövdesi öğle güneşinin altında parlamakta, yaprakları rüzgârda yavaşça salınmakta, üzerinden bulutlar geçmektedir. Bu betimlemede ağaç bir ufka yerleştirilmiştir. Husserl deneyimize verilenin zamansal ve mekânsal ufukları olduğundan söz eder. Bu ufukları keşfettiğimizde yaşantıların birbirine nasıl eklendiğini, bir ayaklarının nasıl diğer yaşantılarda olduğunu fark ederiz. Böylece bir dünya gösterir kendisini. Noematik analiz bizi "yaşam dünyası" kavramına götürecektir.

Bilimsel kavramlara Husserl'in fenomenolojisiyle baktığınızda neler söyleyebilirsiniz?

SIRA SİZDE 3

YAŞAM DÜNYASI

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 (Hua IV, ss. 236-9). 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 algılayan, hisseden bir varlıktır. Beden yoluyla Husserl çevreleyen dünyanın bilince nasıl "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 beşinci *Descartesçı Meditasyonlar*'ın 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 geçer-

lilik 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. Pekiyi, başka zihinler olduğunu nasıl biliyorum? Başkasının bilinci hiçbir zaman bana kendi bilimcim gibi dolaysızca verilmez. Husserl'e göre yaşayan bedenim ile başkasının algı alanımda bana verili 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. Buna Husserl eşsunum (apprezentation) der. Böylece onu da bir ego, bir bilinç olarak düşünürüm. Husserl böylece **tekbenciliği (solipsizm)** 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.

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. Husserl solipsizmi aştığı iddiasındadır.

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 Galile bu anlayışın bilimsel olarak yanlış olduğunu kesin olarak ortaya koydular. Nesnel bilim açısından baktığımızda dünya evrendeki binlerce gezegenden herhangi biridir. Ancak Husserl'e göre, Eski Çağların bu insancı bilimsel açıdan yanlış olsa bile deneyimimizle ilgili temel bir hakikat barındırıyordu çünkü tecrübemiz açısından yaşadığımız dünya düz, sabit ve merkezidir. Bu astronomi bilimiyle ilgili bir iddia değil, yaşam dünyamızın kökenselliğini 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 fenomenolojin sorgulama biçimini kullanarak yeniden geri 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 ilgilenirler. 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 psikolojiye 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 deneyimiz 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 on dokuzuncu yüzyılda gitgide daha deneyci (ampirisist) 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 olduğunu vurgulanır. Husserl'e göre tini tin olarak sistematik bir biçimde ilk kez inceleyen ve böylece bilimi bütünsel bir biçimde dönüştüren fenomenolojidir.

Başka bir bedeniniz olsaydı yine "siz" olur muydunuz? Bedeninizin size ait olduğunu nereden biliyorsunuz?

SIRA SİZDE 4

HUSSERL'İN ETİĞİ

Husserl'in etik üstüne 1908-1914 yılları arasında verdiği dersler *Etik ve Değer Kuramı Üzerine Dersler* adıyla (Husserliana XVIII) yayınlanmıştır. Genellikle Husserl felsefesi tanıtılırken Husserl'in etiğine önem verilmez, bunun sebebi Husserl'in etik üzerine çalışmalarının 1990'lara dek yayınlanmamış olmasıdır. Oysa 20. yy'ın 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 etmişlerdir. Husserl aksiyoloji ile etik arasında bir ayrım yapar. *Aksiyoloji,* değerler bilgisi anlamına gelir. Husserl'in etiğinin aksiyolojisine dayandığını söyleyebiliriz.

Aksiyoloji değer bilgisidir. Doğru değerler ile yanlış değerleri birbirinden ayırt etmeye yarayan normatif bir disiplindir

Husserl'e göre değer nedir? Husserl tüm zihinsel fenomenleri üçe ayırır: doksik (bilişsel zihinsel fenomenler), duygulanımsal fenomenler (zihinde hissedilen heyecanlar), konatif fenomenler (istekler). Buna koşut 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 etiği hem teorik bir boyutu vardır 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

ahlâki 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 duyguculuğuyla 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 çözemedikleri sorunları çözmek suretiyle ortadan kaldırabileceğine inanır. Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi İngiliz duyguculari etiği duygularda temellendirmeye çalışıyorlar, ancak bunun bir sonucu olarak da görecеciliğe 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 ahlâki bir dünya ortaya çıkmazdı. Hâlbuki Kant ahlâkı temellendirirken duyarlığa hiçbir rol vermez. Eyleme ahlâki değerini veren şey onun, duygulardan, eğilimlerden, arzulardan bağımsız olarak yalnızca akıl tarafından belirlenmesidir. Kant ahlakta nesnelliğe, yani ahlâki 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 ahlâk 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. Husserl'in etiğinin dünyayı değerlerle 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, 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 kendi değerler etiği faydacılığın herhangi bir çeşidine indirgenemez.

20. yüzyılda Husserl'in değer kuramını takip eden pek çok düşünür bu kuramı Kantçılığa ciddi bir alternatif olarak görmüşlerdir. Ama bu kuram çeşitli sebeplerle gözden düşürülmüştür: Pozitivistlerin etik önermelerin anlamsız olduğu tezi, Heidegger'in değer kuramının özne nesne karşıtlığına dayandığı gibi felsefi eleştiriler yüzünden gözden düştüğü iddia edilebilir. Fakat siyasi bir açıdan baktığımızda da değerlere dayalı ahlâkın hiyerarşik bir dünya yarattığı saptanabilir. Tarihsel olarak incelendiğinde ise değerlere dayalı etikler muhafazakârlığa hizmet etmişlerdir. Herhalükârda etiğin 20. yy'da Sartre ve Levinas ile birlikte bir "sorumluluk" etiği olarak yeniden icadıyla birlikte değerler kuramına dayalı etik gözden düşmüş görünür.

FENOMENOLOJİ VE POST FENOMENOLOJİLER

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 işbirliği 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.

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. Böylece fenomenolojiyi Kartezyen varsayımlarından kurtardığını ileri sürmektedir. Hâlbuki Husserl'e göre Heidegger'in yaptığı şey olsa olsa bir "felsefi antropoloji" olabilir.

Özet

AMAÇ 1 *Husserl'in matematik felsefesiyle ilişkisi ve bilincin yönelimselliğine dayanarak geliştirdiği doğruluk ve görü (intuition) kuramlarını açıklamak.*

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.

AMAÇ 2 *Bilincin yönelimselliği sayesinde şeylerin kendisini bilmenin, özünü kavramanın nasıl mümkün olduğunu açıklamak ve bunun ancak fenomenolojik redüksiyon yöntemiyle, fenomenlerin bilinçte nasıl kurulduğunun aydınlatılmasıyla mümkün olduğunu ifade etmek.*

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 epoche 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.

AMAÇ 3 *Husserl'in "yaşayan beden" kavramı aracılığıyla bilincin dünyayla nasıl ilişki kurduğunu ve nesnel bilginin özneler-arasılıkla ilişkisini açıklamak.*

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 hâsıl 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 etiğinin "değer kuramı"yla ilişkisini kurmak ve bu kuramı geleneksel etik kuramlarıyla ilişkilendirmek.

Husserl etik tarihini deneyci geleneğin duyguculuğuyla 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 axiolojiye (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 yirminci yüzyıl etiğini çok etkilemiştir.

"Post- fenomenoloji" akımı içindeki filozofları tanımak ve bu filozofların felsefelerinin neden böyle tanımlandığını açıklamak.

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.

Kendimizi Sınayalım

1. Husserl'e göre felsefe neden bilimlerin bilimidir?
a. Bilimin dayandığı ilkeleri temellendirdiği için
b. Bilimlerde olduğu gibi ölçülebilir bir kesinliği olduğu için
c. Bilimsel yöntemleri kullandığı için
d. Bilimlerin temeli olan kavramları temellendirdiği için
e. Bilimlerin vardığı sonuçları bütünleştirdiği için

2. Husserl'e göre aşağıdakilerden hangisi temel mantıksal kategorileri açıklığa kavuşturmamıza imkân veren süreçlerden biri **değildir?**
a. Zihinsel süreçler
b. Psikolojik süreçler
c. Mantıksal çözümleme süreçleri
d. Deneysel süreçler
e. Görü edimi süreci

3. "Her bilinç bir şeyin bilincidir." sözü bilincin hangi en genel karakterini ya da işlevini vurgulamaktadır?
a. Yönelimsellik
b. Doğrulama
c. Görü
d. Anlam verme
e. Nesneleştirme

4. Husserl'e göre fenomenolojik redüksiyon aşağıdakilerden hangisini askıya **almaz?**
a. Sağduyuya ait bilgiler
b. Bilimlerin doğru kabul ettiği bilgiler
c. Doğal tavra ait bilgiler
d. Bilincin yaşantısında beliren dünya
e. Dünyanın varolduğu inancı

5. Aşağıdaki belirlemelerden hangisi **yanlıştır?**
a. Dış algıdaki belirişler nesnesine uygundur.
b. Dış algı bir dizi belirişin birliğidir.
c. Dış algıdaki belirişler algılama süresince çoğalır.
d. Dış algıdaki belirişler bir özdeşleştirme senteziyle birlik kazanır.
e. Maddi fiziki şeyin algısından her zaman şüphe edilebilir.

6. Husserl'e göre aşağıdaki "zaman" kavramıyla ilgili belirlemelerden hangisi **yanlıştır?**
a. Bilinç yalnızca şimdiye yönelir.
b. Zamansallık her yaşantının özünde vardır.
c. İçsel zaman yönelimsellik sayesinde kurulur.
d. Nesnel zaman yaşanan bilinçte beliren içeriklerin kurulmasıdır.
e. Bilincin birliği zamansallaşmayla kurulur.

7. Husserl'in yaşam dünyası kavramı bizi özneler arasılık mefhumuna nasıl ulaştırır?
a. Nesnel bir beden kavramı yoluyla
b. Yaşayan beden kendisini çevreleyen dünyayı önceden bilince verir.
c. Beden kendi kendisini hisseden bir varlıktır.
d. Yaşam dünyasında başka benler bize doğrudan verilir.
e. Yaşam dünyasından başkalarının mevcudiyetini çıkarsarım.

8. Husserl'e göre aşağıdakilerden hangisi yaşam dünyası ile bilimin nesnel dünyası arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir?
a. Bilimlerin mantıksal yapısını açıklamak
b. Mantıksal yapının deneyimde önşekillenmesini açıklamak
c. Yargılarımızın psikolojik temellerini açıklamak
d. Zihinsel ve tinsel gerçekliği açıklamak
e. Deneyimin mantıksal yapısını açıklamak

9. Aşağıdakilerden hangisi Husserl'in etik anlayışına **aykırıdır?**
a. Etik hem teorik hem normatif bir disiplindir.
b. Etik eylemlerin temeli değerlendirmelerdir.
c. Değer bilgisi etiğin temelidir.
d. Etik yalnızca doğru değerlendirmelerle ilgilenir.
e. Değerlendirmelerimize duygular ve heyecanlar eşlik eder.

10. Aşağıdakilerden hangisi Husserl'in Post Fenomenolojik akımları doğmasına neden olan bir görüşüdür?
a. Değer kuramı
b. Fenomenolojik yöntemi
c. Duygucu ve rasyonalist geleneklerden yararlanması
d. Filozoflar cemaati kurma düşüncesi
e. Bilgi kuramı

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2. c	Yanıtınız yanlış ise "Matematik Sorunsal'dan Mantığın Temellendirilmesine" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. a	Yanıtınız yanlış ise "Matematik Sorunsal'dan Mantığın Temellendirilmesine" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. d	Yanıtınız yanlış ise "Fenomenolojik Yöntemin Keşfi" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. a	Yanıtınız yanlış ise "Fenomenolojik Yöntemin Keşfi" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. a	Yanıtınız yanlış ise "Fenomenolojik Yöntemin Keşfi" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. b	Yanıtınız yanlış ise "Yaşam Dünyası" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. b	Yanıtınız yanlış ise "Yaşam Dünyası" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. d	Yanıtınız yanlış ise "Husserl'in Etiği" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. b	Yanıtınız yanlış ise "Fenomenoloji ve Post Fenomenoloji" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Descartes, Bergson ve Husserl, felsefenin bir bilim olduğu anlayışında birleşmektedirler. Ancak bilimin yapısı hakkındaki görüşleri birbirinden farklıdır. Descartes'ın bilim modeli matematiktir. Felsefesinde de yöntem olarak tümdengelimi benimser. Bergson'un bilim modeli biyolojidir. Canlılar âleminde evrim ve değişim görüldüğü için, Bergson yöntem olarak bu değişime ve dinamizme katılan bir bilme yetisi olarak intuition'u benimser. Husserl'in felsefeyi bir bilim olarak tanımlamasının nedeni bilimlerin felsefe tarafından temelendirilmiş olmasıdır. Bilimler felsefenin kendileri için hazırladığı ontolojik temel üzerinde yükselirler. Husserl'e göre bilim ölçmekten çok sınanabilir, temellendirilebilir bilgiler ortaya koymaktır. Bu anlamda felsefe de bir temellendirme olduğu için bilim sayılabilir.

Sıra Sizde 2

Bilindiği gibi matematikte art arda gelen iki tam sayı arası, örneğin 0 ile1, sonsuza bölünebilir. 1/∞ tüketilemeyeceğine göre teorik olarak "0"dan "1" e ulaşmak mümkün değildir. Bu durum matematik kavramların yalnızca deneye dayanan düşünümle elde edilmediğini gösterir. Aynı zamanda "görü"nün ürünüdürler.

Sıra Sizde 3

Doğa bilimlerinin gelişimine de fenomenolojik bir eleştiri gözüyle yaklaşmak mümkündür. Söz gelimi fiziğin en temel kavramlarından olan uzay, zaman ve hareket gibi kavramları ele alalım. Uzay, zaman ve hareketle ilgili bilimsel teorilerin, onlara ilişkin temel fenomenolojik bir deneyimi varsaydığını, bu tür bir deneyimden türeyen "şimdi" ve "burada" gibi kavramları doğal veriler olarak aldığını, yaşayan bedenimin algısıyla hareket algısının hareket kavramının düşünülmesinde kurucu bir rol oynadığını öne sürebiliriz. Tarih boyunca uzay, zaman ve hareketin birer "nesne" olarak ne oldukları konusunda çok önemli ve birbirinden farklı bilimsel teoriler ortaya çıkmıştır. Bu teorilerin her biri, bir diğerini yenilerken uzay, zaman ve hareketle ilgili daha önce doğru olduğu varsayılan düşünceleri paranteze almıştır. Ancak yaşanan zamanın şimdisini, yaşayan bedenimizin burada oluşunu ve kendi bedenimin hareketini algılayışımı paranteze almam mümkün değildir. Bilimsel teoriler fenomenolojik, "pekin" veriler sayılmazlar ama fenomenolojik veriler arasında sayabileceğimiz bir dizi deneyimi varsayarlar. Bilimlerin gelişiminde eleştirinin işleyişini bir de böyle düşünelim.

Sıra Sizde 4

Bu soruya verilecek yanıt "Ben nedir?" sorusuna verilen yanıta bağlı olarak değişir. Ben zihin ve bedenden oluşan bir organizasyonun adı ise bu bütünün bir parçası değiştiğinde, bütünün de değişeceği açıktır. Eğer ben bilinçten ibaretse ve beden de sahip olunan bir şeyse o zaman beden değiştiğinde "ben"in kendisi değil, sahip olduğu bir şey değişmiş olur. "Yaşayan beden" kavramı bilincin bir bedene sahip olduğunu değil, bedenin bir bilinci olduğunu, daha doğrusu, yaşayan bedenin baştanbaşa 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.

Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*. (2005). Yapı Kredi, Istanbul.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

Husserl III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*

Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. (2010). Çeviren Harun Tepe, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Edmund Husserl, Kesin Bilim Olaral Felsefe. (1997). Çeviren Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Erstes Buch. (1976). Edited K. Schuhmann, The Hague: Nijhoff.

Eugene Fink, "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism", Husserl's Philosophy and Contemporary Criticism. (1976). Quadrangle Books.

Husserl IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch. (1952) Edited M. Biemel, The Hague: Nijhoff.

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

Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.* (1965) Frankfurt a.M.: Klostermann.

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

Henning Peucker, "Husserl's Critique of Kant's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 45, Number 2, April 2007.

Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl.* (1992). Traduit par Erika Abrams, Jérôme Millon.

Kasım Küçükalp, Husserl. (2010). Say Yayınları, İstanbul.

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

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

Natalie Depraz, *Husserl.* (1999). Armand Colin.

Nermi Uygur, *Edmund husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, (1998). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi No. 6 "Husserl'in Gör Dediği". (2010) İstanbul.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Heidegger'e göre varolana felsefenin yaklaşımıyla bilimin yaklaşımı arasındaki farkları saptayabilecek,
- Heiddeger'in "varlık", "varolan" kavramlarına ilişkin belirlemelerinin Eski Yunan felsefesi ve Husserl'in "fenomenoloji" felsefesiyle ilişkilendirebilecek ve onlardan farkını ayırt edebilecek,
- Heidegger'e göre Dasein'ın bir varolan olarak diğer varolanlardan farkını saptayabilecek ve Dasein'ın bu dünyada bulunuşuyla "varlığı anlama" ediminin nasıl temellendirildiğini açıklayabilecek,
- Heidegger'e göre varlığın, Dasein'den değil, varlığın kendisinden hareket ederek varlık tarihi (varlığın zamansallığı içinde) anlaşılmasının gerekçelerini açıklayabilecek,
- Heidegger'e göre ve varlığı anlamlandırmada dil ile düşünme arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek ve varolanları deneyimlemenin a priori koşullarını "Ereignis" ile ilişkilendirebilecek,
- Heidegger etiğinin özelliklerini varlık felsefesiyle ilişkilendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Varolan
- Zaman
- Düşünce
- Kategorik Görü
- Aletheia
- Zamansallık
- Dasein
- Araçsallaştırma
- Ereignis

İçindekiler

Çağdaş Felsefe-II → Heidegger

- GİRİŞ
- HEIDEGGER'İN HAYATI VE ESERLERİ
- VARLIK VE ZAMAN
- VARLIK TARİHİ VE TEKNOLOJİ SORUNU
- EREIGNIS
- HEİDEGGER VE ETİK

Heidegger

GİRİŞ

Heidegger'e göre felsefe bilim değildir. 1930'larda 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 muğlâklık 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 erosla, 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.

HEIDEGGER'İN HAYATI VE ESERLERİ

Martin Heidegger (1889-1976)

Martin Heidegger, Almanya'nın Baden kenti sınırları içinde Meßkirch adlı bir köyde doğdu. Babası, St. Martin Katolik kilisesinde hademeydi. Orta eğitimini burslu olarak Konstanz'da bir yatılı okulda tamamladı. Freiburg Üniversitesinde teoloji eğitimi görmeye başladı fakat yavaş yavaş Katolik inancından koptu. Heidegger bu dönemden söz ederken ilâhiyatçı 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 Üniversitesine 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 yayınlanmasıyla 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 askeri 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 öğretim yapma yetkileri elinden alınır. Böylece Heidegger'in 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. İşbirlikçi 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 Patika Yolları (*Wege*) adını vermek istemişti. Bütün eserleri *Gesamtausgabe* içinde yayınlanmaktadır.

HEIDEGGER'İN DÜŞÜNCESİNİN GÜZERGÂHI

Heidegger'in düşüncesinin iki kökeni vardır: Aristoteles'in felsefesi ve Husserl'in 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* diyalogunda 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. 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. Heidegger, 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 öğelerine 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 da, bütün büyük filozoflarda her daim budur. Platon *Sofist* diyalogunda Tanrılarla (ideaların dostları) devlerin (varlığı görünüşlere indirgeyen deneyciler) varlık (*ousia*) uğruna yaptıkları savaştan söz eder. Gündelik yaşamda varlığın ne olduğunu pek güzel anlarız. "Dağlar kar-

lıdır.", "Bahçe çiçeklidir." önermelerini kurduğumda "dır", "dir" eklerini anlamakta, normal şartlarda kimse zorluk çekmez. Varlığı anlarız ama açıklamamız gerektiğinde şaşakalırız. *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: 1) kategoriler anlamında, 2)dunamis-energeia (bilkuvve olan-bilfiil olan) anlamında, 3)hakikat anlamında, 4)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 yerleştirir. Bu yeniden yerleştirme, Husserl'in yerleştirmesinden nasıl farklıdır? Asıl sorun bizim varlığı şu veya bu yüzden görememizden 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 hafızası 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 bize yalnızca görünüşleri değil, özü de a priori, kategorik görü yoluyla verebilir. Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ından 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 mevcudiyeti "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 muğlâklık vardır,

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. Sokrates'i hatırlayalım. Örneğin Menon'da erdemin ne olduğunu sorduğunda, muhataplarından tek tek erdem örnekleri vermeyi bırakıp erdemin kendisinin özünü dile getirmelerini istemektedir. Husserl de özü aradığında varolanın varlığını aramaktadır.

tek bir varolandan bahsederken bu sözcüğü kullanabiliriz: Mesela şu kalem, bu bardak, ilerdeki 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. Türkçe "varlık" sözcüğünde bir muğlâklık vardır, tek bir varolandan bahsederken bu sözcüğü kullanabiliriz: Mesela şu kalem, bu bardak, ilerdeki ağaçtan varlık olarak söz ederiz. Heidegger'in dilinde bu kullanım "varolan"a (*das Seiende*) karşılık gelir.

SIRA SİZDE 1

Bir cümlede "var değildir" , "yoktur" gibi yüklemler kullandığımızda "dır" ekinin işlevine ilişkin şaşırtıcı şey nedir?

VARLIK VE ZAMAN

Varlık ve Zaman varlığın anlamı sorusunu yeniden sormanın gerekli olduğunu savunarak başlar. 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 dekonstrüksiyon? 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 na-

sıl 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. *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 ayrılır. 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 hali olan "dünyada olma"nın (*In-der-Welt-Sein*), "orada olma"nın kurucu bir ögesidir. 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 *Egzistansiyal Analitik*'tir. *Varlık ve Zaman*'ın birinci kitabının ilk yarısında Heidegger Dasein'ın varlığının nasıl kurulduğunu araştırır. Onun varlığının temel hali olarak nitelediği "dünyada olma"nın *a priori* yapılarına "egzistansiyal" adını verecektir. Egzistansiyal imkânlar Dasein'ın varlığına ait imkânlardır, buna karşın "egzistansiyel" terimi şu veya bu *Dasein*'a özgü imkânları belirtir. Örneğin Martin'in Elfriede ile evlenmesi onun egzistansiyel bir imkânının gerçekleşmesidir.

Dasein'ın varlığının temel hali "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 egzistansiyalleri (anlama, duygulanım, konuşma) açımlarız. Niyahetinde Heidegger, Dasein'ın varlığının birliğini veren şeyin "ilgi" (*cura*) olduğunu söyler. Dasein'ın dünya içre olanlarla ve başka Dasein'larla ilişkisinin, 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 ikâmetgâhıdır. 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 iliş-

Heidegger'in destrüksiyon adını verdiği felsefi girişim, yirminci 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'lerde 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.

kisellik bütünü oluşturduğu bir işliği andırır. 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 bir nesne olarak bakmayız, onu salt bir seyir nesnesi olarak görmeyiz. Tüm bu tartışmanın önemi, dünyada ikâmet 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 egzistansiyal 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. Ancak 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. 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 önkoşuludur; 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 imkanlar, geçmişten beri görüp anladıklarımız, dünyaya ilişkin deneyimlerimiz, zaten bizde varolan 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 ta-

nıştığımızda ona bir takım 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 dünyada nasıl olduğumuz, dünyadaki hâlimiz bize verilir. Çoğunlukla bu hali 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 hal endişe(*Angst*)dir. Heidegger endişeyi bir şeyden korkma duygusundan ayırt eder. Varlık ve Zaman'da Dasein'ın sebebsiz yere endişe yaşamasını onun sonlu (fani) 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 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 "elalem"in anonimliğinde kaybetmiş olduğu için sorduruyoruz. Günümüz iletişim teknolojileri bu anonim varoluşu daha yüksek bir boyuta taşır. Kanaatlerimiz bu teknolojiler tarafından üretilir, yönlendirilir. Bir bakarız ki tüketici olarak inşa edilmişiz, 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.

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 halinde 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 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 tarihini, 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.

SIRA SİZDE 2

Heidegger'in "Varlıkla ilişki anlamadadır." sözünün sizin yaşamınızdaki karşılığı neler olabilir?

VARLIK TARİHİ VE TEKNOLOJİ SORUNU

Heidegger'i 1930'larda varlık tarihine odaklanır. *Varlık ve Zaman* olarak bildiğimiz eseri kitabın 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 dönüşün (Kehre) meydana gelmesine bağlarlar. *Varlık ve Zaman* özne felsefesine karşı bir başkaldırı olduğu halde, 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. Halbuki 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-Hıristiyan 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 olduğu-

nu, 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 idealizmi 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 halde; tüm bir çağ eninde 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 haline 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. 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 değerlendirilmesi midir? İlginç olan bir nokta Heidegger'in hiçbir şeyin tamamen araçsallaştırılamayacağını düşünmesidir. İnsanlar en kötü şartlarda yaşadıkları hallerde, 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 "İnsan kaynakları" terimi sık kullanılan bir terimdir. İş yaşamında böyle bir terimin kullanılmasının nedeni ne olabilir?

SIRA SİZDE 3

EREIGNIS

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, varlıkla düşüncenin birbirini sahiplenmesi olayıdır. 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 sevketmez, Ereignis'in gerisinde bir temel olmadığını, onun zemininin bir uçurum olduğunu (Abgrund) göstermeyi hedefler. Heidegger'in 1950'lerde verdiği konferanslara, örneğin *Unterwegs zur Sprache*'ye 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 yeniçağlar açar, başlattığı çağlarda değişir ve dönüşür.

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 varolma mücadelesine indirgenir. Heidegger dilin bundan çok daha fazlası olduğunu ileri sürmektedir.

Bu değişim, dönüşüm momentlerine bağlı bir biçimde insanların varolanlarla ilişkilerini de değiştirir. O halde, esasında, dilin özü, özün dilidir. Bunları düşündüğü esnada Heidegger'in şiirle yakından ilgilendiğini belirtmek faydalı olacaktır. Heidegger şiirsel söyleyişin nasıl bir mekân açtığını, yeryüzü, gökyüzü, tanrısal (ölümsüz ululuk) ile fani insanlık dediği dörtlü (*das Geviert*) arasında nasıl yeni bir hali, 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. Çünkü bu söyleyişlerin hepsi, yeryüzünde nasıl ikamet edeceğimizle ilgilidir. Bizi yeryüzünde bilinemez olan bir ululukla ilişkili faniler 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 halde, yeni bir ikamet etme tarzını 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 tarzını düşündürmeye çalışırlar. O hâlde çağımızın ötesine bir sıçrama yapma imkânını bize sanat verir. *Ereignis*, ilksel, orijinel 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.

HEIDEGGER VE ETİK

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.

Özet

Heidegger'e göre varolana felsefenin yaklaşımıyla bilimin yaklaşımı arasındaki farkları saptamak.

Heidegger'e göre felsefe ile bilim arasında bir ayrım vardır. Felsefe, varlığın anlamını sorgulayan bir düşüncedir. Düşünce, varoluşun olayın kendisinde beliren *apriori* 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.

Heiddeger'in "varlık", "varolan" kavramlarına ilişkin belirlemelerinin Eski Yunan felsefesi ve Husserl'in fenomenoloji felsefesiyle ilişkilendirmek ve onlardan farkını ayırt etmek.

Heidegger'in, Aristoteles'ta 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.

Heiddeger'e göre Dasein'ın bir varolan olarak diğer varolanlardan farkını saptamak ve Dasein'ın bu dünyada bulunuşuyla "varlığı anlama" ediminin nasıl temellendirildiğini açıklamak.

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 egzistansiyal imkânlarla (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'e göre varlığın, Dasein'den değil, varlığın kendisinden hareket ederek varlık tarihi (varlığın zamansallığı içinde) anlaşılmasının gerekçelerini açıklamak.

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 anlamasına dayandığı 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'e göre ve varlığı anlamlandırmada dil ile düşünme arasındaki ilişkiyi açıklamak ve varolanları deneyimlemenin a priori koşullarını "Ereignis" ile ilişkilendirmek.

Heidegger, varlık tarihininin kökenini açıklarken "Ereignis"kavramını kullanır. Ereignis ne bir varolandır ne de varolanlar arasında geçen bir olaydır. Daha çok varlığın kendisiyle 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 etiğinin özelliklerini varlık felsefesiyle ilişkilendirmek.

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.

Kendimizi Sınayalım

1. Heidegger'e göre aşağıdakilerden hangisi felsefe için uygun bir belirleme **değildir?**

a. Felsefe, bilimlerin anladığı anlamda bir kesinlik aramaz.
b. Felsefenin amacı olguları açıklamaktır.
c. Felsefe varolanların belirişindeki a priori koşulları inceler.
d. Felsefe varlığın anlamı sorusuyla uğraşır.
e. Felsefe destrüksiyona uğraması gereken metafizik bir gelenektir.

2. Aşağıdakilerden hangisi Heidegger ve Husserl'in paylaştığı bir görüştür?

a. Fenomenlerin özü verebileceği
b. Varlıkla kurulan ilişkinin yöntemleri
c. Felsefenin bilim olması
d. Varolanların bilince verilişi
e. Fenomenolojik özlerin neliği

3. Heidegger; Aristoteles'in *Metafizik*'te belirttiği varlığın dört çeşit anlamından hangisini öne çıkarmıştır?

a. Öz-ilinek ilişkisi
b. Kategori olarak kullanımı
c. Dünamis-energia anlamı
d. Bütün-parça ilişkisi
e. Gizliliğin açılması, hakikati

4. Heidegger'in "anlama" kavramına getirdiği **yenilik** nedir?

a. Dasein'ın varlığı sorgulayabilen bir varolan olması
b. Anlamanın epistemolojik temellerinin açıklanması
c. Anlamanın zihinsel bir sentez olarak temsili
d. Anlamanın ontolojik temellerinin araştırılması
e. Anlamanın duygulanımlarla ilişkilendirilmesi

5. Aşağıdakilerden hangisi *Dasein*'ın analitiğinin sonuçlarından biri **değildir?**

a. Kurucu öğelerinden biri ölüme doğru olmaktır.
b. Varlığın kapısının açıldığı bir varolandır.
c. Başka varolanlarla ilişki kurabilir.
d. Varlığının temel hâli "dünyada olma"dır.
e. Varlığının birliğini kuran "ilgi"dir.

6. Heidegger'in "Varlıkla ilişki, Dasein'ın anlamasında değilse hiçbir yerdedir" düşüncesinden duyduğu kaygıyla Varlık ve Zaman da yazdıkları üzerinde yeniden düşünmesine yol açan problem aşağıdakilerden hangisidir?

a. Varlığı anlamanın ontolojik temelllerini açıklamak gerektiği
b. Varlıkla ilişkinin temelini öznellikten kurtarmak gerektiği
c. İlişkiyi özneden başlayarak kurma gerektiği
d. Varlığı anlamak için neden destrüksiyon gerektiği
e. Varlığın tarihsel yorumunu göz ardı etmemek gerektiği

7. Aşağıdakilerden hangisi "Varlığın anlamı nedir?" sorusunu yanıtlayabilmek için destrüksiyona ihtiyaç olduğunu gösterir?

a. Varlığa çeşitli çağlarda verilen adlar çağın düşüncesine egemen olur.
b. Varlığa verilen adlar varlığın anlaşılma biçimini etkiler.
c. Varlığın adlarının değişim süreci varlık tarihini oluşturur.
d. Varlığın adları varolanların değişiminden etkilenmez.
e. Varlığa çeşitli çağlarda verilen adlar kökensel anlamını göstermez.

8. Aşağıdakilerden hangisi "*Ereignis*" için doğru bir belirlemedir?

a. Bir varolandır.
b. Varolanlar arasındaki ilişkidir.
c. Varolanın değişmesidir.
d. Öznenin iradesiyle gerçekleşir.
e. İlksel mekânı dildir.

9. Aşağıdaki savlardan hangisi dilin varlığın anlamını barındırdığı tezini vurgulamaktadır?

a. Dilin özü, özün dilidir.
b. Dil, bir iletişim aracıdır.
c. Dil, insanın hayatta kalmasının koşuludur.
d. Dil, insanın ilişki kurma biçimini belirleyen bir özdür.
e. Dil, düşünceyle karşılıklı sahiplenme ilişkisi içindedir.

10. Heidegger'e göre çağın **en önemli** sorunu nedir?

a. Sanata olması gerekenden az yer verilmesi
b. Her şey fayda açısından değerlendirilmesi
c. Varolanların ne ise o olmalarına izin verilmemesi
d. Etik meselelerin varlık sorunundan ayrı düşünülmesi
e. Araçsal aklın her şeye egemen olması.

Okuma Parçası

Gündelik Kendi-Olma ile Herkes

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 varolma 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 husursuzluğu 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 konu başkaları, gündelik hep-beraber olma içinde öncelikle ve çoğunlukla "*orada olanlar*", "*hazır bulunanlar*"dır. 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 *herkes*'tir.

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'ımı "başkaları"nın olma kipi içinde tamamıyla çözer ve eritir. Öylesine ki başkalarının tikelliği ve birbirinden farkı daha da belirsiz hale 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 *Herkes*'in kendini ayırdığı biçimde biz de kendimizi "*kitle*"den ayrırız. *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 hale getirilerek sıradanlaştırılır. Mücadelelerle kazanılan her şey değişim nesnesine dönüştürülür. Bütün sırlar gücünü yitirir. Ve böylece vasatlığın endişesi, Dasein'ın özüne ait bir başka eğilimi daha ortaya çıkarmış olur: Biz buna bütün olma imkanlarının *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 birden bire 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 Hiçkimse olmasındandır. Yapan hep "Herkesdi", 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 tahakkümüne hem daimi kılar hem de daha da sağlamlaştırır.

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

Gündelik beraber-olmak yukarıda ortaya konulan ontolojik karakterleri içinde (ki bunlar mesafelilik, vasatlık, eşitleme, kamu, yükümlülükten kurtarma ile kolaylık sağlamadır), *Dasein*'ın en yakın "sabitliği" yatmaktadır. Söz konusu sabitlik, bir şeyin devamlı mevcut-oluşuyla ilgili olmayıp, *Dasein*'ın birlikte-olma kipiyle ilgilidir. *Dasein*'ın Kendiliği ve başkalarının Kendiliği, yukarıda sayılan haller içinde henüz keşfedilmiş veya kaybedilmiş değildir. Bahse konu bağımlı ve özgünlük dışı var olma tarzı, *Dasein*'ın olgusallığının azalması anlamına gelmemektedir. Keza hiç kimse olarak Herkes de hiç bir şey demek değildir. Aksine, söz konusu bu olma kipi bağlamında *Dasein bir ens realissimum*'dur (eğer "gerçek", *Dasein*'a uygun bir olma kipi biçiminde anlaşılıyorsa).

Öte yandan genel anlamda *Dasein* gibi Herkes de bir mevcut-olan değildir. Herkes alenen davrandığı ölçüde anlaşılamaz ve gizlenmiş hale gelse de hiçleşmez. Tarafsız ontik-ontolojik "bakış" bize onu, gündelikliğin "en gerçek öznesi" olarak gösterir. Örneğin mevcut-olan bir taşa eriştiğimiz gibi Herkes'e erişemiyor olmamız, bizi Herkes'in olma kipi hakkında herhangi bir yargıya ulaştırmaz. Dolayısıyla Herkes'in "aslında" bir hiç olduğu yönünde alelacele bir karara varılmamalıdır. Aynı şekilde söz konusu fenomenin, birçok öznenin birarada-mevcut-olmak'tan kaynaklanan bilahere cemmedilmiş sonucu diye "açıklanmasıyla" ontolojik bir yorumda bulunulduğunu düşünmek de doğru değildir. Aksine, ontolojik kavramların işlenmesi, önemini hiçbir zaman kaybetmeyecek, bir başka yöne çekilemeyecek bu fenomenleri kendine rehber kabul etmek durumunda kalacaktır.

Öte yandan herkes, çok sayıda öznenin üzerinde dolanan bir "evrensel özne" de değildir. Böyle bir tasavvur, "öznelerin" olma tarzını Dasein'a uygun olmayan biçimde anlamadığımızda ortaya çıkabilir. Bu durumda özneler, karşılaşılan cinsin olgusal açıdan mevcut-olan durumları gibi öne sürülmüş olurlar. Böyle bir öne sürmede, sadece tek bir ontolojik olanak geriye kalır: Tikel durum olmayan her şeyi cins ve tür olarak anlamak. Oysa Herkes; şu veya bu *Dasein*'ın cinsi olmadığı gibi, bahse konu varolanda daimi bir nitelik olarak da mevcut değildir. Geleneksel mantığın bu fenomenler söz konusu olduğunda başarısızlığa uğraması şaşırtıcı değildir, çünkü mantığın temelleri mevcut-olanın fevkalade kaba bir ontolojisi üzerine dayanmaktadır. Dolayısıyla istediğiniz kadar iyileştirin ve geliştirin geleneksel mantığı esnek hale getirmek esasen mümkün değildir. Mantığa ilişkin yapılan "tinbilimsel" reformların başardığı tek şey, ontolojik karmaşayı daha da arttırmaktır.

"Herkes" bir eksistensiyaldir ve kökensel bir fenomen olarak Dasein'ın müspet konstitüsyonuna aittir. Öte yandan Herkes çeşitli eksistansiyal somutlaşma olanaklarına sahiptir. Kudretinin nüfuz ediciliği ve sarihliği tarih içinde farklılık göstermektedir.

Gündelik Dasein'ın Kendiliği *Herkes'in Kendiliği*'dir. Bu, *özgün Kendilikten*, yani bizzat kavranıp ele geçirilen Kendilikten farklıdır. Herkes olarak Dasein, Herkes içine *saçılmış* durumda bulunur ve kendini bularak işe başlaması gerekir. Saçılmışlık, öncelikle karşılaşılan dünya ile meşguliyet bağlamında özdeşleşme olarak adlandırdığımız olma tarzının "özne"sinin temel niteliğini oluşturur. Ve Dasein'ın kendine öncelikle *Herkes-kendiliği* suretinde aşina olması şu anlama gelir: Dünyanın ve dünya-içinde-varolmanın en yakın yorumu Herkes tarafından önceden belirlenmektedir. Gündelikliği içinde kendini gösterdiği haliyle *Dasein*, yani Herkes'in kendiliği, anlamsallığın gönderiler ağını eklemlendirir. *Dasein*'ın dünyası; karşılaşılan varolanı, Herkes'in aşina olduğu bir ilintililik bütünü yönünde serbest bırakmaktadır. Bunun sınırları, herkesin vasatlığınca tayin edilmiştir. Olgusal Dasein öncelikle vasat biçimde keşfedilen ortak dünya içinde vardır. "Ben" *öncelikle* has bir Kendilik anlamında "*var*" değilim, ama ben Herkes tarzına uygun biçimde başkalarıyım. Öncelikle bundan hareketle ve bu olarak "kendime" "verili"rim. *Dasein* öncelikle Herkestir ve çoğunlukla da öy-

le kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip ona yaklaştığında ve özgün varlığını kendisine açtığında, bahse konu olan bu "dünya" keşfi ve Dasein açılışı, daimi örtülülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein'ın özgün Kendiliğine erişimini kendisi için olanaksızlaştıran gizlemelerle bağını koparması şeklinde olur.

Böylece, gündelik hep-beraber-oluşta kim hep-beraber-olur sorusunun cevabı, herkes içinde birlikte-olmak ve Kendi-olmak yorumlarıyla verilmiş bulunmaktadır. Buradaki etütler, Dasein'ın temel konstitüsyonuna ilişkin somut bir anlayışı da sağlamış olmaktadır. Keza dünyada-olmak, gündelikliği ve vasatlığı içinde görünür kılınmıştır.

Gündelik Dasein, kendi varlığının ontoloji-öncesi yorumunu, en yakın varlık kipi olan Herkes'in varlık kipinde elde etmektedir. Ontolojik yorum da öncelikle bu yorum eğilimini izlemekte, Dasein'ı dünyadan hareketle anlamakta ve onu, dünya-içindeki bir varolan olarak karşısında mevcut bulmaktadır. Sadece bu da değil: Varolan bu "öznelerin" ondan hareketle anlaşıldığı varlığın anlamı bile Dasein'ın "en yakın" ontolojisi kapsamında "dünya"dan neşet edilerek önceden verili halde olmaktadır. Fakat dünyayla özdeşleşerek bizatihi dünya fenomeni atlanmış olmaktadır. Dolayısıyla onun yerini dünya-içindeki mevcut-olanlar, yani nesneler alıverir. Bu yüzden de *birlikte-şurada-olan* varolanın varlığı mevcut-olmak anlamında kavranılmaya başlanır. En yakın gündelik dünyada-olmak gibisinden müspet bir fenomenin aydınlığa kavuşturulması sayesinde, söz konusu varlık konstitüsyonunun ontolojik yorumu sırasında yapılan hatanın kökleri idrak edilir hale gelmiştir. *Kendini öncelikle hataya ve kapalılığa sürükleyen, gündelik varlık kipi içindeki Dasein'ın ta kendisidir.*

Gündelik hep-beraber-olma, ontolojik bakımdan saf mevcut-olmaya yaklaşıyor gibi görünse de, ondan temelde tamamıyla farklıdır. Bu yüzden özgün Kendiliğin varlığını mevcut-olmak anlamında kavramak hiç mümkün değildir. *Özgün Kendi-olmak*, öznenin Herkes'ten sıyrılmış istisnai bir durumu üzerinde temellenmez. *Özgün Kendi-olmak, özsel bakımdan bir eksistensiyal olan Herkes'in eksistansiyel yönde varlık kipi değiştirmesidir.* Bu durumda, özgün halde varolan Kendiliğe has aynılık, kendisini yaşantıların çokluğunda tuttuğu şekliyle Ben'in özdeşliğinden ontolojik bakımdan bir uçurumla ayrılmaktadır.

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (çeviri modifiye edilmiştir), Agora, 2008, paragraf 27.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. b	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2. a	Yanıtınız yanlış ise "Heidegger Düşüncesinin Güzergâhı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. e	Yanıtınız yanlış ise "Heidegger Düşüncesinin Güzergâhı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. d	Yanıtınız yanlış ise "Varlık ve Zaman" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. c	Yanıtınız yanlış ise "Varlık ve Zaman" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. b	Yanıtınız yanlış ise "Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. e	Yanıtınız yanlış ise "Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. e	Yanıtınız yanlış ise "Ereignis" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. a	Yanıtınız yanlış ise "Ereignis" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. e	Yanıtınız yanlış ise "Heidegger ve Etik " bölümünü yeniden gözden geçiriniz ve "Varlık Tarihi ve Teknoloji Sorunu" bölümüyle ilişkilendiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Burada şaşırtıcı olan şey "dir" ekinin varlık kategorisini bildiren bir ek olduğu hâlde "var değil (=yok)"un varlığını onaylıyor olmasıdır.

Sıra Sizde 2

İçinde yaşadığımız dünyayı, bu dünyayı kuran, varolan ilişkilerin anlamını çözme, kökenlerini düşünme, bize yönelen talepleri anlamlandırma, kendi olanaklarımızı, yeteneklerimizi anlama, isteklerimiz ve gelecek tasarılarımız ile gerçekleştirilmesi elimizde olan ve olmayanlara dair doğru bağlantılar kurma anlamına gelebilir.

Sıra Sizde 3

Heidegger her çağın varlığa yeni bir ad koyduğunu söyler. İçinde bulunduğumuz çağ "teknoloji çağı" olduğunu söyler. Teknoloji çağının özelliği varolan her şeyi araçsallaştırmasıdır. İnsan da bu bağlamda bir enerji deposu, bir kaynak ya da bir üretim aracıdır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*. (2008) Çeviren Kaan H. Ökten, Agora, İstanbul.

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

Eliane Escoubas, *Questions heideggeriennes*. (2010). Hermann Editeurs, Paris.

Martin Heidegger, *Being and Time*. (1962). Çeviren John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.

Martin Heidegger, *Basic Writings*. (1993). Çeviren David Farel Krell, San Francisco: Harper SanFrancisco.

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

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

Cogito: *Heidegger Varlığın Çobanı*. (2010). Sayı 64, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

4

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Sartre'ın, felsefeye yönelme amacının ve önceliklerinin ne olduğunu ifade edebilecek,
- Sartre'ın, varlıkbilimsel düşünce güzergâhının duraklarını sırasıyla sayabilecek ve etkilendiği düşünce akımlarıyla ilişkilendirebilecek,
- Sartre'ın, "bilinç-ego" ilişkisi hakkındaki görüşlerinin Descartes'ın ve Husserl'in aynı konudaki düşünceleriyle ilişkisini kurabilecek ve farklarını belirleyebilecek,
- Yönelimselliğin bilincin (kendi-için-varlık) aşkın bir varlıkla (kendinde-varlık) ilişkisi olduğunu ve kendinde-varlığın bilince indirgenemez olduğu hâlde, dış dünyanın bilinçten bağımsız olarak belirmeyeceğini anlayabilecek,
- Sartre'ın, siyaset felsefesinin temel ilkelerinin neler olduğunu anlatabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Özgürlük
- Angaje Entelektüel
- Varlık
- Hiçlik
- Yönelimsellik
- Aşkınlık
- Ego
- Kendi-için-varlık
- Kendinde-varlık
- Diyalektik Akıl

İçindekiler

Çağdaş Felsefe-II → Sartre

- GİRİŞ
- SARTRE'IN HAYATI VE ESERLERİ
- SARTRE'IN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI
- YÖNELİMSELLİK VE EGO'NUN AŞKINLIĞI
- VARLIK VE HİÇLİK
- DİYALEKTİK AKLIN ELEŞTİRİSİ
- SARTRE'IN AHLÂKI

Sartre

GİRİŞ

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. Varlıkbilimsel çözümlemeler de son kertede insana kendi yaşamındaki öncelikleri daha iyi anlama imkânı verir. Bu yüzden Sartre'a göre varlıkbilimsel çözümleme etiği ve politikayı önceler. Felsefe öncelikle insanın dünyadaki yaşamını anlamayı ve yeniden değerlendirmeyi, özgürlükle olgusallığın ilişkisini açığa çıkarmayı hedefler.

SARTRE'IN HAYATI VE ESERLERİ

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Sartre 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 Lisesine girer. 1924'te *École Normale Supérieure*'e kabul edilir. Hayat boyu duygusal ve fikri yakınlığını sürdüreceği Simone de Beauvoir ile orada 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 yayınlar. Ancak onu Fransız edebiyat gündemine taşıyacak olan eseri 1938'de yayınladığı *Bulantı (La nausée)* adlı romanıdır.

1939'da Sartre orduya alınır. 1940'da 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) *Çıkış Yok* (*Huis Clos,* 1944) Paris'te sahnelenir. 1943'te *Varlık ve Hiçlik*'i de yayımlar. Sartre 1944'te lise hocalığını bırakır ve kendisini tamamen yazmaya ve-

rir. 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'lerde 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'ın 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. Ahlâki 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'den yalnızca savaş sonrası Fransa'nın değil, "çağının vicdanı" olarak söz edilir.

SIRA SİZDE 1

"Angaje olmak" ne zaman ve hangi anlamda bağımsız ve özgür düşünen bir kişi için olumlu niteliklerden biri sayılabilir?

SARTRE'IN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI

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 varlıkbilimsel yaklaşımı düşünsel güzergâhının çeşitli uğraklarında geliştirmektedir, bu güzergâha birliğini veren temel sorun özgürlüğün olgusallıkla ilişkisi sorunudur. 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 varlıkbilim ortaya koyar. Ancak bu eser bir etik geliştirmediği gibi, siyasetin imkânı, özgürlük olgusallık ilişkisinin tarihsel boyutu gibi önemli meseleleri de ele almamıştır. Bu sebeble, 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 uğ-

raktaki pekçok tezini yeniden gözden geçirdiği *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Bu eserinde Sartre fenomenoloji ile Marx'ın sentezini yapar, özgürlük ile olgusallık ilişkisi sorununu, bu sorunun tarihsel ve politik boyutunu da açıklamayı amaçlayan varlıkbilimsel 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 fenomenolosinde 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 ilişkisinin 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 ürünüdür.

Varlık ve Hiçlik yaklaşık 800 sayfalık bir "fenomenolojik varlıkbilim" 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 alemi 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 kendi kendimi aldatırım. Başkası beni görerek kendi gerçekliğimle yüzleştirir. *Çıkış Yok*'ta insanın varoluşunun hakikatıyla başkasıyla ilişkisinde karşılaşması "Başkaları cehennemdir." deyişiyle ele alınır. Başkası benim özgürlüğümü sınırlandırır. Özgürlüğümün ortadan kalkmasının sebebi sorumluluk almam değildir. Bu cümlenin ilk kez kullanıldığı *Çıkış Yok*'ta 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 tadilâttan geçirerek fenomenolojik varlıkbilimini Marxçı bir toplum kuramı ve siya-

set felsefesiyle bir araya getirmeye çalışır. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı şey hem bir politik fenomenoloji hem de bir tarih felsefesidir. Sartre Marxçı düşünceye belli tavizler verir. Fakat amacı tarihsel materyalizmi tarihi dönemlere ayırarak ve bir dönemden diğerine nasıl bir diyalektik zorunlulukla geçtiğimizi göstererek doğrulamak değildir. Tarihsel dünyada işleyen diyalektik yine bir fenomenolojik varlıkbilim 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 praxisi'inde arar ve tarihin diyalektiğinin anlaşılırlığını bu ögelere bağlar. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* tarihin olumsal zorunluluğunun hangi olmazsa olmaz, evrensel ögeler tarafından kurulduğunu araştırır. Bu eser siyasi praxis'in 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 praxis felsefesinde ve öznelerarasılığın siyasi eylem boyutunda bulunur.

SIRA SİZDE 2

Sartre'ın "Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuz kadar özgür olmamıştık" sözünü nasıl açıklarsınız?

YÖNELİMSELLİK VE EGO'NUN AŞKINLIĞI

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. Klasik epistemolojinin başlıca sorunlarından biri olan temsilin asıla uygunluğu sorunu çözülemeyecek bir sorundur. Yönelimsellik fikri, şeylerin bilince indirgenebileceğini savıyla bağdaşmaz. Öte yandan, bilginin, bilinçteki temsiller ile bilinçten bağımsız olarak var olan gerçeklik arasındaki bir uygunluğa dayandığı görüşü de Sartre'ye göre sorunludur. Zira gerçeklikle ilişki temsil ise temsil ile gerçekliği nasıl kıyaslayabiliriz? 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 dünyada, güneşin altında, yolun kıyısında, tozun toprağın içinde, dışarıdayızdır. Ama burada söz konusu olan önce içine kapalı bir bilincin sonra dışarı çıkması değildir. Yönelimsellik sayesinde şeyler ile bilinç tek bir hamlede verilirler: Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir, bir şeyin bilinci olmayan bir bilinç yoktur. Öte yandan, seyler 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 gelir?" sorusu boş bir soru olmasa bile, birincil soru bu değildir. Onu varlıkbilimsel bir sorunsalla ilişkilendirerek yanıtlamak gerekir: "İnsan dünyayla nasıl ilişki kurar?" Ancak bu öncel ilişkinin 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 geç-

meden Husserl felsefesinde nelere katılmadığını açıklayan yeni bir deneme kaleme almaya iter: *Ego'nun Aşkınlığı*. Sartre 1913'te yayınlanan *Ideen* ile birlikte Husserl'in felsefesinin idealist bir yön kazanmasından memnun olmadığını açıklar. Sartre'a göre bilinçte saf, 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 (*reflexive*) değildir, düşünülmemiştir (*irreflechie*). 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 varolmayan 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.

İçebakış yaptığımızda bir ben mi keşfederiz yoksa bir ben mi yaratırız?

SIRA SİZDE 3

VARLIK VE HİÇLİK

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 varlıkbilimsel temellerini araştırmaya girişmiştir. Sartre "Yönelimsellik" makalesinde ve *Ego*'nun Aşkınlığında 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, varolması için bir sebep de

İlkin Orta Çağ'da Aziz Alselmus'un kullandığı *varlıkbilimsel argüman* Tanrı'nın özünden yola çıkarak onun varoluşunu ispatlar. Klasik biçiminde varlıkbilimsel argüman Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasından onun varolması gerektiğini çıkartır. Sartre da yönelimselliğin, yani bilincin özünden yola çıkarak kendinde-varlık'ı (bilinçten bağımsız varlık) ispatlamaya çalıştığında buna nazire yapar.

yoktur. Sartre bilincin yönelimselliğinin, şeylerin bilince veriliyor oluşunun böyle bir kendinde varlık'ı ima ettiğini söyleyerek *varlıkbilimsel bir argüman* vermiştir.

Bu ispatın Kant'ın "kendinde-şey"ine bir geri dönüş anlamına geldiği ve fenomenolojinin ruhuna ters olduğu düşünülebilir. 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.

"İnsani gerçeklik" olarak dünya sebeb sonuç ilişkileriyle 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 dağına 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. Dünyaya bir projeyle veya bir tasarıyla yöneldiğimde dünyada bulduğum pekçok 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 muğlâklıkta bulunur. Sürekli bir biçimde kendini aşmak, bilincin, özgürlüğün 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 felâketler gelebilir, tacize, tecavüze uğrayabilir, zulüm görebilir, yoksulluk, açlık çekiyor, işgal altında yaşıyor olabilirim. Tüm bunlardan ben sorumlu olabilir miyim? Sartre'ye 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. Taciz, tecavüz, zulüm, yoksulluk, doğal felâketler 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 sorumluğunu başkaları alır. Bu sorumluluğu kimse almadığında da mağdur ortada kalır. Sartre'a gö-

re direnebilmek için özgür olmak gerekir. Özgürlüğümüzü kaybedersek zulme karşı direnecek gücümüzü de kaybederiz.

Kendisi-için-varlık tanım itibariyla özgürdür. Özgürlük bilincin esası, olmazsa olmaz bir özelliğidir. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre onu yönelimsellikle, aşkınlıkla içiçe 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. 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, Sartre'nin dünyada yokluğun kökeni hakkında yaptığı tartışmayı etkiler. İnsani gerçekliğin dünyası bize yoklukları da içeren bir yer gibi görünür, çünkü olumsuzlama bilincin hareketinden ayrılmaz.

Sartre'ye göre kendisi-için-varlık zemininde açıklanamayacak varlık kipleri de vardır. Sartre'nin "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 insanın varlığı nedir sorusundan ayrılamayacak bir konu olduğunu peşinen kabul eder.

Husserl başka bilinçlerin varlığı sorununu *Descartesçı Meditasyonlar*'da fenomenolojinin temel bir sorunu olarak karşımıza koymuştur. Ne var ki Sartre'a göre bu sorun felsefeye Husserl'le gimemiştir. On dokuzuncu 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 bedenimle zihnim arasındaki ilişkinin aynısının başkasında da bulunduğu sonucuna nasıl varıyorum? 19. yüzyıl psikolojizmi başka zihinler sorununu benim bedenim ile başkasının bedeni arasındaki benzerliklere dayananak 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. Halbuki, 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 varolduklarını söylemiş olur ve zıttına, 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, 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, başkasını bir bilgi nesnesi olarak düşünür, onu yalnızca bazı temsiller aracılığıyla bildiğimizi savlar. Sartre başka zihinler sorununun yalnızca ben ile başkası arasındaki ilişkinin içsel bir ilişki olduğunun farkedilmesiyle çözülebileceğini öne sürer. Sartre'ın fikrince, zaten Hegel, Husserl, Heidegger bu ilişkiyi "içsel" bir ilişki olarak kurmuş filozoflardır. Bunu kabaca şöyle açıklayabiliriz: Başkasıyla ilişki sonradan, dışarıdan kurulmaz, başkası-için-varlık benim varlığımın bir ögesidir. Sartre'ın buna eklediği en önemli şey şudur: Başkasının bana bakışı beni nesneleştirir; 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 açılırlar.

Sartre başkasıyla ilişkiyi bir bakış fenomenolojisi çerçevesinde çözümler. Bakışın öznesi olduğumda başkasını nesneleştirmiş olurum. Nesneleştirme birinin üzerinde iktidar kurmayı, onun özgürlüğünü elinden almayı sağlar. Başkası aynen görüldüğü gibi olduğuna ikna olmuştur çünkü. Ancak bakışın yönü tersine çevrilebilir, bu kez ben nesneleşir, özgürlüğümü kaybederim. Bizi bakışın öznesi veya nesnesi yapan şey nedir? Bu soruyla birlikte bakış fenomenolojisini bir ezme/ezilme fenomenolojisi hâline gelir. 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 oynamıştır.

SIRA SİZDE 4

Irkçı ayrımcılığa maruz kalan bir insan durumundan sorumlu tutulabilir mi? Niçin? Ayrımcılığa maruz kalanı suçlamaksızın böyle bir sorumluluktan nasıl söz edebiliriz?

DİYALEKTİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

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 red, 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 anlaşılabililer. 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 redderer. Böylece Marksizm'i varoluşçu bir antropoloji içinde temellendirmeye girişir. Sartre'ın düşüncesinde Marksizm'in 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 Marksizm'i 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 biçimiyle 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. Peki, pratik alanın başlıca yapıları nelerdir? Praksisin öznesinden ayrı olarak ele alındığında pratik alan ayrışmamış bir çoğulluğun 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 bir takım 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. İnsanlar doğanın direncini birlikte aşabilmek için ve ihtiyaçları yüzünden bir arada yaşamaya başlamışlardır. İnsanın praksisi doğanın olumsuzluğunu olumsuzlar.

İnsan ne doğada ne de toplumda ihtiyaçlarını kolayca, mücadele etmeksizin karşılayamaz. Pratik alanda kıtlık vardır, kaynaklar herkes için yeterli değildir. Sartre bunu "Her toplum kendi ölülerini seçer." diyerek ifade eder: Kimin yetersiz besleneceğine, bakımsızlıktan öleceğine üst sınıflar karar verirler. Kıtlık her zaman eksiklikten kaynaklanmaz, teknolojik gelişme de kıtlığa yol açabilir. Örneğin teknolojik gelişme iş kıtlığı ortaya çıkarabilir. Bir toplumda fazlalık olarak görülmek, o toplum için risk haline gelmektir. Kıtlık insanları karşılıklı olarak birbirini olumsuzlama ilişkisi içine sokar. Eğer pratik alandaki kıtlık bireysel praksislerin birbirini olumsuzlamasına yol açıyor ve böylece insan insanın kurdu oluyorsa toplumsal bir özgürlüğe nasıl yol açılabilir?

Özgür bir toplum nasıl kurulur ve varlığını sürdürebilir? Sartre bu soruya yanıt verirken iki temel toplumsallık çeşidinden söz eder: "Dizi" ve "kaynaşmış grup". Toplumsallığı kuran topluluk dizidir, toplumsal özgürleşme ise kaynaşmış grup praksisi sayesinde meydana gelir. 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 bir 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. 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. Dizisel çokluktaki bireyler, örneğin otobüse binen bireyler, kendi farklı amaçları, tasarıları dolayısıyla o otobüse binerler; onları birbirinden bilet numaralarıyla ayırt edebiliriz. Fakat kaynaşmış gruptaki bireyler ortak bir amaç için biraraya gelmişlerdir. Her biri o amaca kendi katkısını yapmak suretiyle ve diğer bireylerle ilişkisi içinde kimliğini kazanır, kimse o olur. Sartre'ın kaynaşmış grubu anlatırken en sık kullandığı örnek işgalci kuvvetlerin istilâsına uğramış bir mahallede yaşayan insanların ortak direnişidir. İşgal altındaki bir mahallede dizisel bir topluluğu oluşturan bireyler bir direnişi birlikte örgütlemek suretiyle kaynaşmış bir gruba dönüşebilirler. Başlangıçta, "aynı mahallede oturanlar" dizisel bir topluluktur; zira herkes o mahallede kendi tekil sebebleri dolayısıyla oturmaktadır. Örneğin ben o mahallede evim işime yakın olsun diye oturmayı tercih ediyor olabilirim, komşum ise kendi evinde başka bir sebeble 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. Fakat "aynı mahallede oturanlar" aynı tehditle karşı karşıya kaldıklarında o tehdide karşı mücadele etmek için harekete geçerler. Örneğin mahalle sakinleri işgal kuvvetlerine karşı birlikte direnebilirler. İşte böyle bir ortak eylemde birleştiklerinde edilgin bir topluluktan etkin bir topluluğa geçiş yaparlar kaynaşmış bir grup olurlar. Her birey bu ortak eyleme kendi katkısını yapar ve bu eylemlilikte kendini tanımlayarak başkalarıyla doğrudan ilişki kurmak suretiyle kazandığı kendi kimliğiyle bulunur.

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. Kurumlarda katılaşmış, kanıksanmış tarihsel pratikler toplumal 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 sarfeden dinamik bir grup o kurumda tarihsel olarak yerleşmiş atıl pratiklerin meydana 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 bir takım usüller, adetler, bürokratik teamüller pratik alanı dönüştürecek adımların atılmasının önünde ısrarla direnebilir. Atalet şu veya bu biçimde her grubu tehdit eder. Bireylerin kendi tekil projeleri içinde kaybolmak suretiyle meydana getirdikleri bir atalet olduğu gibi, atalet bundan ibaret değildir. "Pratiko-inert", yani tarihsel ve toplumsal kurumlardaki atalet pratik alanın yapısal bir parçasıdır. Bu tür bir atalet herkesi bir başkası hâline getiren ve bu başkalıkta herkesin kimliğini yitirdiği dizisel toplulukları kurar. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin siyaset felsefesine en özgün katkılarından birisi, toplumsal hayattaki insani birliktelikleri, 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 hakimiyet kurarlar. Sonuç olarak toplumsal özgürleşme, toplumsal ve tarihsel olarak kurulmuş ataletle mücadele edebildiğimiz ölçüde mümkündür. Şimdi soralım: Sartre'nin Marksist tarih yorumuna katkısı nedir? Sartre'ye göre tarih insanın doğayla, kendisini kuram toplumsal ortamla, diğer insanlarla verdiği mücadele değildir yalnızca kendisini öteki hâline getiren, kurumlarda katılaşıp atalete dönüşmüş kendi eylemiyle de mücadelesidir.

SARTRE'NİN AHLÂKI

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bir etik kurmadığı hâlde, bu eserin sonunda bir etiğin gerekliliğine işaret etmiş. Bu yıllarda taslak hâlinde kalan Bir *Ahlâk için Defterler*'i kaleme almıştır. Sartre'ın varoluşçuluğu nesnel değerlere dayanan bir ahlâk 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 ahlâksızlık olarak görmeye çalışmışlarsa da Sartre'da özgürlüğün sorumluluk demek olduğu çoğunlukla gözden kaçmıştır. Aslında Sartre hesapsız ve keyfi özgürlüğün değil, aşırı sorumluluğun filozofudur. Geç dönem düşüncesinde Sartre'ın siyaset felsefesi ile ahlâkını birbirinden ayıramayacağımızı belirtmek gerekir. Sartre'ın sorumlu öznesi, tarihin anlaşılırlığını kurarak onun da sorumluluğunu almaya çalışır.

Özet



Sartre'ın, felsefeye yönelme amacının ve önceliklerinin ne olduğunu ifade etmek.

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



Sartre'ın varlıkbilimsel düşünce güzergâhının duraklarını sırasıyla saymak ve etkilendiği düşünce akımlarıyla ilişkilendirmek.

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'ın "bilinç - ego" ilişkisi hakkındaki görüşlerinin Descartes'ın ve Husserl'in aynı konudaki düşünceleriyle ilişkisini kurmak ve farklarını belirlemek.

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 sebeble 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 varolmayan yeni bir nesne, bir ego yaratır. Böylece Sartre hem Husserl'i hem de Descartes'ı reddetmiş olur.



Yönelimselliğin bilincin (kendi-için-varlık) aşkın bir varlıkla (kendinde-varlık) ilişkisi olduğunu ve kendinde-varlığın bilince indirgenemez olduğu hâlde, dış dünyanın bilinçten bağımsız olarak belirmeyeceğini anlamak.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'e bilinç ile bilincin dışındaki gerçeklik arasında bir ayrım yaparak başlar. *Ego'nun Aşkınlığı*'nda yönelimselliğin aşkınlık (*transcendance*) olduğunu ileri sürmüştü. *Varlık ve Hiçlik*'te bilincin aynı zamanda aşkın (*transcendant*) bir varlıkla ilişkide olduğunu söyler. Bilinç dünyayı yaratmaz, dünya zaten bilinçten bağımsız olarak varolan 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 felsefesinin temel ilkelerin neler olduğunu anlatmak.

Sartre'ın siyaset felsefesine ait görüşleri dogmatik, indigemeci, ereksel ve belirlenimci değildir. Tarihte özgürlüğün rolünü yeniden değerlendirir. Praksisin tarihin yaratıcısı olduğunu savunur, ama bu praksisin keyfi 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.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'a göre felsefe yapma nedenlerimizden biri **değildir?**

a. Önceliklerimizin neler olduğunu belirlemek
b. Amaçlarımıza uygun değerlendirmeler yapmak
c. Politik tutumumuzu netleştirmek
d. Deneyimlerimizi kavramsallaştırmak
e. Özgürlük ile olguların anlamı arasında ilişki kurmak

2. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'ın düşünce dünyasının bir parçası **değildir?**

a. Varlığın anlamsızlığı inancı
b. Döneminin siyasal tartışmaları
c. Hümanizm
d. Husserl ve Heidegger fenomenolojileri
e. Marx ve Diyalektik yöntem

3. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'ın özgürlük-olgusallık ilişkisini kurma konusundaki açıklamalarının başlangıç noktasıdır?

a. Özgürlük-olgusallık ilişkisini tarihsel boyutunu ele alması
b. Bilinç - dünya ilişkisini, yönelimsellik terimiyle açıklaması
c. Fenomenoloji ile Marx'ın düşüncelerini sentezlemesi
d. Varlıkbilimsel görüşlerinde bireyciliğin önem kazanması
e. Özgürlüğün politik boyutunu ele alması

4. Sartre'ın "Ne bilinç dış gerçekliğe ne de dış gerçeklik bilince indirgenebilir." düşüncesi neye işaret etmektedir?

a. Bilinci kuran tözsel bir ben olmasına
b. Bilincin başkası için varlık olmasına
c. Bilincin içkinliğine
d. Başkasıyla ilişkinin hiçlik anlamına gelmesine
e. İkici bir varlık anlayışına

5. Aşağıdaki düşüncelerden hangisi Sartre'ı Husserl'den ayıran **temel** düşüncedir?

a. Bilinç, kendisini şeylerle ilişkisi dolayısıyla bilir.
b. Bilinçte saf transandental bir ego yoktur.
c. Bilinç nesnesine yöneldiğinin her zaman farkındadır.
d. Şeyler bilince indirgenemez.
e. Yönelimsellik bilincin nesnesini hedeflemesidir.

6. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* te vardığı sonuçlardan biri **değildir?**

a. Öznellik, nesnelliği temsil yoluyla kurma gücüne sahiptir.
b. Yönelimsellik bilincin dünyaya erişimidir.
c. Aşkın varlık bilinçten bağımsızdır.
d. Bilinçte dünyanın belirişi özneldir.
e. Bilinç insani gerçekliği projeleriyle yapar.

7. Aşağıdakilerden hangisi "Bilincin varlıkla kurduğu ilişki içinde yadsımayı taşır." görüşünü doğrular?

a. Hiçlik varlığı yadsımaktır.
b. Bilinç aslında bir hiçliktir.
c. Yadsıma kavramları belirler.
d. Yadsıma ayrımları belirler.
e. Her belirleme bir yadsımadır.

8. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'ın felsefe tarihinde "başkası" sorununa yaptığı özgün bir katkıdır?

a. Bilincin başka bilinçlerle ilişkisini açıklaması
b. Başkasının ben'iyle ilişkiyi analojiye dayandırması
c. Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi çözümlemesi
d. Başkasının beni belirleyen bir varlık olması
e. İnsanın seçimlerinin başkalarıyla ilişkisi

9. Aşağıdakilerden hangisi politik fenomenolojinin yönlendirici, düzenleyici bir ilkesidir?

a. Verili koşullar tarihsel olayları etkiler.
b. Koşullar praksisi belirlemez.
c. Olguları tarihin yasaları açıklar.
d. Olgular tekil olarak incelenmelidir.
e. Ortak özgürleşme emeğin sömürüsüyle son bulur.

10. Aşağıdakilerden hangisi Sartre'ın "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" görüşü ile doğrudan ilişkilidir?

a. Ahlâki değerlerin tarihselliği ve insan merkezciliği
b. Kişinin seçimlerinden dolayı başkalarına karşı sorumlu olması
c. Ceza korkusunun eylemin ahlâki değerini ortadan kaldırması
d. Özgürlüğün ahlâkî eylemin gerekli şartı olması
e. Evrensel ahlâki değerlerin olmaması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2. a	Yanıtınız yanlış ise "Sartre'ın Hayatı ve Eserleri" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. b	Yanıtınız yanlış ise "Sartre'ın Felsefesinin Güzegâhı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. e	Yanıtınız yanlış ise "Yönelimsellik ve Ego'nun Aşkınlığı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. a	Yanıtınız yanlış ise "Yönelimsellik ve Ego'nun Aşkınlığı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. a	Yanıtınız yanlış ise "Varlık ve Hiçlik" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. e	Yanıtınız yanlış ise "Varlık ve Hiçlik" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. d	Yanıtınız yanlış ise "Varlık ve Hiçlik" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. d	Yanıtınız yanlış ise "Diyalektik Aklın Eleştirisi" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. b	Yanıtınız yanlış ise "Sartre'ın Ahlâkı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Özgür ve bağımsız düşünen bir kişi ancak kendi düşünce ve görüşlerine angaje olur. Baskılara boyun eğerek düşüncelerine aykırı eylemler yapmaz. Özgür kişinin angajmanı özerktir. O, benimsediği değerlerin baskılanmasına karşı direnenlere de destek vermekten kaçınmaz. Örneğin, insan haklarına saygılıyım diyen bir kişi kadına yönelik şiddete karşı çıkanlara da politik destek verir.

Sıra Sizde 2

Bir kişinin haklarını kullanabilmesi yaşadığı toplumun ve onun siyasi çatısını oluşturan devletin özgür olmasına bağlıdır. Özgürlüğün maddi-fiziksel koşulları da vardır. Bunlar da doğa yasalarıyla belirlenir. Olgusallığımızın koşulları örneğin ekonomik açıdan kısıtlayıcı olabilir. Fakat düşünce özgürlüğü, projelerle olgusallığı yeniden anlamlandırmak ve değiştirmek çabası bu tür sınırlamalarla yok edilemez. 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.

Sıra Sizde 3

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.

Sıra Sizde 4

Sartre'n sorumluluğun sınırlarını çok fazla genişlettiğini söyleyebiliriz. Böyle bir anlayış asıl sorumluları gözden kaçırma tehlikesine açıktır. Örneğin tecavüze uğrayanı, tecavüze uğrama olayından sorumlu tutmak düşünülemez. Diğer yandan Sartre'a hak vereceğimiz durumlar da vardır. Örneğin depremde yıkılan binaları yapanlar kadar, kaçak kat çıkmak için seçimle iş başına gelen yöneticileri oylarıyla rehin alan seçmenleri masum saymak da safdillik olur.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

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

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

Jean Paul Sartre, *Bulantı.* (1995). Çeviren Erdoğan Alkan, Roman Yayınları, İstanbul.

Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik.* (2010). Çeviren Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul.

Jean-Paul Sartre: *Tarihin Sorumluluğunu Almak: Sartre'nin Geç Dönem Düşüncesi Üzerine.* (2010). Yayına hazırlayanlar Zeynep Direk ve Gaye Çankaya, Metis, Istanbul.

Jean Paul Sartre, *Citique de la raison dialectique.* (1960). Editions Gallimard, Paris.

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

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Levinas'ın "Batı" felsefesinin "Başka"yla kurduğu ilişkiyi nasıl eleştirdiğini açıklayabilecek ve bu eleştirinin onu nasıl alternatif bir felsefe kavrayışına götürdüğünü anlatabilecek,
- Levinas'ın Avrupa Kültürünü sorgulama nedenleri ile felsefesi arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek,
- Levinas felsefesinin, Husserl ve Heidegger'le ilişkilerini saptayabilecek ve felsefesini neden "Başkası" "Aşkınlık" ve "Sonsuzluk" kavramları üzerinde temellendirdiğini açıklayabilecek,
- Levinas'a göre "aşkınlık" ihtiyacının neden doğduğunu, "varlıktan çıkma"nın ne anlama geldiğini ve aşkınlığın nasıl mümkün olduğunu açıklayabilecek,
- Levinas'ın "sonluluk" ve "sonsuzluk" ilişkisini ele alışını, Hegel ve Descartes felsefeleriyle bağıntısı içinde konumlandırabilecek ve "metafizik arzu"nun başka'ya yönelişinin sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu açıklayabilecek,
- Levinas'a göre aşkınlıkta "olmanın ötesine" geçen etik öznenin neden özgür olmadığını açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Özdeşleşme
- Konukseverlik
- Başkası
- Sonsuzluk
- Aşkınlık
- Tanrı
- Bütünlük
- Hipostaz
- Etik ilişki

İçindekiler

Çağdaş Felsefe-II → Levinas

- GİRİŞ
- LEVINAS'IN HAYATI VE ESERLERİ
- LEVİNAS FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI
- ZAMAN VE BAŞKA
- BÜTÜNLÜK VE SONSUZ
- OLMAKTAN BAŞKA TÜRLÜ VEYA ÖZÜN ÖTESİNDE

Levinas

GİRİŞ

Batı felsefesi geleneğinde düşünme genellikle bir özdeşleşme sürecinden ibaret olmuştur. Aynının başkaya gidip ondan kendisine geri döndüğü bir harekettir bu. Bu hareket içinde düşünce Başka'yla karşılaşmasının şokunu kavramlar, ilkeler, temsiller aracılığıyla azaltıp onu kendisine indirger veya benzetir.

Onda zaten kendisinin ona koyduğunu bulur, aynının başkayla yalnızca kendi terimleri aracılığıyla karşılaşması ve bu terimleri radikal bir biçimde sorgulamaya açmaması aynının hareketini niteler.

Fakat felsefe, bu hareket yerine farklı bir harekete girmek suretiyle yapılamaz mı? Levinas bu soruya olumlu yanıt verir. Felsefe başkaya konuksever bir düşünce de olabilir. Başkaya konuksever olan felsefe, dünyanın anlamını başkasıyla karşılaşma olayından, başkasının kendini ifade etmesinden itibaren düşünmeye açıktır.

Levinas 1950'lerin sonunda bu felsefeyi sonsuz fikriyle ilişkili bir felsefe olarak ele almıştır. Felsefe vahiye 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 üçüncüsünde bulunan sonsuz sonlu ilişkisine odaklanır. Sonsuzun sonluda onu aşarak, sonluya indirgenemeyerek bulunmasını, varlıkbilim açısından değil, etik anlamıyla yeniden düşünmeye girişir. 1980'lerde kaleme aldığı "Tanrı ve Felsefe" adlı yazısında, Tanrı'nın felsefedeki yerini de "etik"te bulur. Levinas'a göre başkaya karşı konuksever düşünce "etik"in ontolojiyi önceliği bir felsefedir.

Batı felsefesinin kaynaklarının neler olduğu hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Batı felsefesinin sadece Eski Yunan kültüründe ve Hıristiyanlık dininde temellendiğini ileri sürenler olduğu gibi, "Batı"nın tüm tek tanrılı dinleri kapsadığını iddia edenler de bulunur. İkinci anlayış, Batı felsefesinin gelişiminde Musevilik ve İslâm içindeki düşünsel başarıların etkisini öne çıkarır.

Diyalog ne demektir? Koşulları nelerdir?

SIRA SİZDE 1

LEVINAS'IN HAYATI VE ESERLERİ

Emmanuel Levinas (1906-1995)

Levinas 1906 yılında Litvanya'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğdu, çocukluğunda geleneksel sinagog eğitimi gördü. Ailesi 1917 devriminden sonra Fransa'ya göç etti. 1924 yılında Strasbourg Üniversitesinde felsefe okumaya başlayan Levinas, 1927'de fenomenolojinin Fransa'da henüz bilinmediği bir dönemde Husserl'in fenomenolojisiyle tanıştı. 1928-29 yılları arasında Husserl'in fenomenolojisi-

ni 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 yayınladı. Fransız felsefesi fenomenolojiyi bu eserle tanımıştır. Kısa bir süre sonra Levinas açıklama ve yorumlama çabalarının ötesine giden iki kısa deneme yayınladı: *Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünümler* (1934) ve *Kaçış Üzerine* (1935). Bu denemeler Hitler'in Almanya'da iktidara geldiği ve Avrupa'da anti-semitizmin 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 koparark yeni bir tarzda ortaya koymakta ve tartışmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Levinas askeri 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 felâketin 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 adındaki bir özel lisede öğretmen ve yönetici olarak çalışmıştır. 1961 yılında Poitier Üniversitesi'nde, 1971'den itibaren de Paris Universitesi'nde (Nanterre ve Sorbonne) öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Üniversiteye girmesini Paul Ricoeur sağlamıştır. Levinas felsefenin 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.

SIRA SİZDE 2

"Her felsefe çağının felsefesidir" konusu üzerine bir deneme yazmanız istenseydi görüşünüzü Levinas'tan ne gibi örneklerle desteklerdiniz?

LEVİNAS FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI

Levinas 1930'ların 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 arasında Heidegger'in düşüncesini tanıtan yazılar kaleme almıştır. Bunlar *Husserl ve Heidegger'le 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 kendinden çıkarak varlık deneyiminin ağırlığından kaçıp kurtulması mümkün müdür?

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, Heideg-

ger'in nasyonel sosyalist partiye üye olduğunu Alexandre Koyre'den duymasından sonra yerini bu düşüncenin ikliminden çıkma arayışına bırakacaktır. Bu arayış ikinci dünya savaşından 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 tecrübeler olarak okunur.

Bütünlük ve Sonsuz'da aşkınlığın biçimsel ifadesi "metafizik arzu"nun mutlak başkayla kurduğu ilişkidir. Levinas bunu Descartes'ta bulduğu sonsuz fikriyle tarif eder. Bu ilişki başkasıyla yüzyüze ilişkide, yani etik ilişkide somutlaşır. Bu eserde Levinas özneyi içkinlikten aşkınlığa doğru bir hareket olarak anlatır. Ben'in aşkınlığını çeşitli başkalıklarla ilişkileri göz önüne alarak derece derece betimler. Bu ilişkiler içinde ben bütünden ayrılır, kendisini toparlayıp özdeşleşir, benin kimliği bu özdeşleşmeden ileri gelir. Başkalıklarla ilişkinin en son derecesi, 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 hakim hâle gelecektir. Yüzyüze ilişkideki aşkınlık hareketi, radikal başka'nın bütünlükte erimesiyle başarısızlığa uğrayabileceği için Levinas 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 bu kez yeniden ele alır. Bu kez veludiyet tecrübesi gözden tamamen kaybolmuştur. 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 özdeşleşmeden kaynaklanan özdeşliğini veya kimliklenme/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, milli kimliklerin ilişkisine indirgenemez. Başkasının yüzünde başkasının beni sorumluluğa çağırması, üçüncünün adalet ve eşitlik talebi ve Tanrı'nın O'luğu içiçe 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.

"Doğurganlık" bu metinde babanın doğurganlığı (*fécondité de la paternité*) kastedilerek kullanılan bir kavramdır. Bu biyolojik soyun devamıyla ilgili bir fikir değildir. Edinilmiş bir evlâtla, 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 önyargıların etkisi altında kaldığı için eleştirilmiştir.

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" soru-

suna 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 dönmeyle 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 ama 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 ilân eder. Levinas, Parmenides üzerine çok az şey söylediği için bu önermenin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bir yorum yapmak zordur. Ben'in kendinden çıkması ve başkaya gitmesi, ben'in kendisini kaybedip başkada 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. 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. 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 oğlumdur, o hem bir bendir hem de bir başkası. Ben veludiyet yoluyla varlıktan veya kendimden çıkarak bir daha da kendime geri dönmemek suretiyle kendimden başka olurum. Levinas böylece Batı metafiziğinin başkayı aynıya indirgeyen hareketinin dışında bir aşkınlık imkanı bularak Parmenidesçi tekçilikten çoğulculuğa açıldığını ilân eder. Bu onun Heideggerci varlık düşüncesinin ikliminden çıkma girişiminin ilk adımıdır.

DİKKAT

Levinas'ın felsefesinde benlik öncelikle "özdeşlik" (identité) anlamını taşımaz. Elbette ben kendisini özdeşleşme suretiyle bir özdeşlik (aynılık) veya kimliğe ait kılarak sabitleştirebilir. Ancak özdeşleşme hareketine girebiliyor olmamız bile ben ile kendi arasında bir fark bulunduğunu ortaya koyar.

SIRA SİZDE 3

İnsan haklarını savunmak, niçin öncelikle ve özellikle başkasının haklarını savunmak demektir?

BÜTÜNLÜK VE SONSUZ

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'lerde 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 varolabilirler? Spekülatif metafiziği yerinden eden ve felsefeyi dışarıdan değil, aklın kendi içinden bir eleştiri hâline getiren on sekizinci 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 ideasıdır. 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 merkezi 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'ın *Kefaret Yıldızı* adlı eseri, Levinas'ın dikkatini Alman İdealizminde sonlu ile sonsuzun 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 Descartesçı 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.

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 meta-

fiziği 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 aynının özgürlüğünü pekiştirir, başkayı ortadan kaldırır veya aynıya 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 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.

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" gayrı meşrudur ve Kant onu "eleştirel felsefe"den ayırmaya çalışır.

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da yaptığı şey Kant'ın gayr-ı meşru 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 bize bunu 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. Pekiyi bendeki bu fikir, fikri olduğu sonsuz varlığın özünü yakalayabilir 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 bir "özne" ortaya çıkıyor, kendi kendisiyle çakışan ve bu sayede dünyaya hâkim olan bir özne değildir bu, taşıyamadığını taşıyan bir öznedir. İşte Levinas'a göre ihtiyaca indirgenemeyen arzulama budur.

Zihnin dışsallığa yönelişi arzuyu gösterir, metafizik ya da aşkınlık bu yönelişte bulunur. Ama Levinas'a göre, bu dışsallık arzusu nesnel bilgide değil, konuşmada bulunur. Pekiyi, 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" (TI, 292). 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 kendiliğindeliğinin, ben'in özgürlüğünün sorgulanmasının imkânını bulur. Başkası beni sorgular ve keyfi 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, keyfiliğini ortadan kaldırmak için ontoloji yapar, bilgisini temellendirmeye çalışır. Etiğin ontolojiyi öncelemesi 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 haysiyetsizlik bilincinden doğuyorsa bu eleştiri hakikati önceler. Bu haysiyetsizliği açığa vuran eleştiri her şeyin bütünsellikte kapsanarak düşünüldüğünü ifşa etmez; bireyin evrenselde yüceltilmesi değildir. Ahlâk dışılığımın bilincine olgusallığa tabi olmamla değil, sonsuza tabi olmamla, başkasının yüzünün anlam ifade edişiyle varırım. Bütünsellik fikri ile sonsuzluk fikri arasındaki fark, ilkinin kuramsal, ikincisinin ahlâki olmasıdır. Hakikati kuran şey özgürlüğün kendi kendinden utanabilmesidir. Başkasının kabulü, ahlâki bilincin başlangıcıdır, benim kendi özgürlüğümü sorguya çekmemi mümkün kılan şey de budur. Kendini sonsuzun mükemmeliği ile ölçme, teorik bir ele alışa yol açmaz, utanca yol açar. Başkasının kendini muhatap olarak sunduğu söylem ve arzuda, başkası üstünde güç kullanamayacağım, öldüremeyeceğim olarak belirir. Onun karşısında ben masum kendiliğindenlik değil, mütecaviz ve katil gibi görürüm kendimi. Başkası olarak Başkası, başka bir ben'e denk değildir. Bu denk olmayış, bu yükseklik 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 yabancı ile 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'lardan itibaren hakim 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 ve 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 yaklaşılamaya-

cağını 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 sefalette ben ve başkası arasındaki ilişki retorik dışı olmak zorundadır: 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, mutlağın azizliği, 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 tanrıcı inanç, metafizik ateizmi varsayar." (TI, s.75)

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. İlâhi olan ile 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 bile edilmezliği anlamına gelmez; ona adalette ulaşılabileceğini 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. "Başkasının gözlerinden üçüncü bana bakar." 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 onda toplumsalın temeli hakkında bir iddiada bulunulmaktadır. *Bütünlük 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 yüzyüze ilişki üçüncü ile de ilişkidir. Üçüncü yüz yüze ilişkiye sonradan girmez, kökenseldir. Bu kökensellikte etik bir politikanın imkânını veren şey bulunur.

OLMAKTAN BAŞKA TÜRLÜ VEYA ÖZÜN ÖTESİNDE

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,* etik öznenin etik ilişkide hem kendisi hem de başka olmak anlamında aşkınlık hareketine girmenin de ötesine geçerek "olmaktan başka türlü" olduğunu savlamıştır.

Bütünlük ve Sonsuz ile *Olmaktan Başka Türlü* arasında başkasıyla ilişki, sorumluluk anlayışı açısından nasıl benzerlikler ve farklılıklar vardır? İki eser arasındaki en önemli benzerlik, 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 her zaman 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 var olanlar 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, başkasıyla takıntılıdır. Yani başkasıyla ilgilenmemek, onu düşünmemek bu öznenin elinde değildir. Elinden geleni fazlasıyla yaptığı hâlde, hiçbir suçu olmadığı halde 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 geç-

mek, onunla özdeşleşecek, töz değiştirecek kadar onun durumunun içerdiği sıkıntıyı yaşamak ve gördüğü şiddetin nesnesi hâline gelmektir. 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 öznellikte buluyor olmasıdır. Toplumsal barışın gelebilmesi için zulüm devam ettiği, şiddet bilfiil sürdüğü halde mazlumun kendisini zalimden de sorumlu olarak görmesi gerekir. Levinas zulüm görene etik öznelikte bir ayrıcalık tanır. Sadece o yerine geçmenin 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.

SIRA SİZDE 4

Sevgi benin varlığının ötesine geçmesi olarak yorumlanabilir mi?

Özet

Levinas'ın "Batı" felsefesinin "Başka"yla kurduğu ilişkiyi nasıl eleştirdiğini açıklamak ve bu eleştirinin onu nasıl alternatif bir felsefe kavrayışına götürdüğünü anlatmak.

"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 varlıkbilim yoluyla değil; başkasıyla konuşma, onun özgürlüğümü sorgulaması anlamında etikle girer. Levinas Tanrı'nın felsefedeki yerini de "etik"te bulur. Levinas'a göre felsefe başkaya karşı konuksever düşünce olabilir. Bu, "etik"in ontolojiyi öncelediği felsefedir.

Levinas'ın Avrupa Kültürünü sorgulama nedenleri ile felsefesi arasındaki ilişkiyi açıklamak.

Levinas'a göre Avrupa'da ırkçılık dalgasının yayılmasının felsefi sebepleri de vardır. Avrupa kültürü kendinden başka olanla karşılaştığında, bu karşılaşmanın terimlerini hep 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 felsefesinin, Husserl ve Heidegger'le ilişkilerini saptamak ve felsefesini neden "Başkası" "Aşkınlık" ve "Sonsuzluk" kavramları üzerinde temellendirdiğini açıklamak.

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 imkanlarla dolu bir geleceğe taşınması gibi "metafizik arzu" da mutlak başka olanla ilişki kurar. Mutlak başkanın 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.

Levinas'a göre "aşkınlık" ihtiyacının neden doğduğunu, "varlıktan çıkma"nın ne anlama geldiğini ve aşkınlığın nasıl mümkün olduğunu açıklamak.

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 varlıkta iken 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, başkayı aynıya indirgemeden bir aşkınlık imkânı bulmak demektir.

AMAÇ 5 *Levinas'ın "sonluluk" ve "sonsuzluk" ilişkisini ele alışını, Hegel ve Descartes felsefeleriyle bağıntısı içinde konumlandırmak ve "metafizik arzu"nun başka'ya yönelişinin sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu açıklamak.*

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*'a "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.

AMAÇ 6 *Levinas'a göre aşkınlıkta "olmanın ötesine" geçen etik öznenin neden özgür olmadığını açıklamak.*

Levinas, Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde 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 halde suçlanmakta, başkasına doğru gitmeye çalıştıkça tekrar tekrar gerisin geri kendisine fırlatılmaktadır. Olmaktan Başka Türlü, anneliği bu sorumluluğun somutlaştığı bir figür olarak ele alır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Levinas'a göre Batı felsefesinin bir özelliği **değildir?**

a. Başka'ya karşı indirgemeci olmak
b. Aynı'yla Başka'yı özdeşleştirmek
c. Kendi terimlerini sorgulamadan kaçınmak
d. Sonluyla sonsuz arasında ilişki kurmamak
e. Başkası'yla karşılaşarak düşünmeye başlamak

2. Aşağıdakilerden hangisi Levinas'ın "metafizik arzu"yu mutlak başkayla ilişki kurmak olarak tanımlamasında etkili olan bir düşüncedir?

a. Husserl'in yönelimselliği aşkınlık olarak ele alması ve görü kuramı
b. Heidegger'in "dünyada olma"yı Dasein'ın temel hali olarak çözümlemesi
c. Descartes'ın sonsuzluk fikri hakkındaki düşüncesi
d. Kant'ın metafizik anlayışı
e. Hegel'in farkların bütünün hareketinden doğduğu ve ona geri döndüğü düşüncesi

3. Levinas'a göre "varlıktan çıkmak" ne demektir?

a. Ben'in varlığını terk etmediği halde başkaya giderek onda kendinden başka olmasıdır.
b. Ben'in başka'dan çıkarak aynılaşmasıdır.
c. Ben'in kendisinden çıkıp kendisine geri dönmesidir.
d. Ben'in sonsuzlukta başkasıyla bütünleşmesidir.
e. Ben'in yok olması, sonsuzda erimesidir.

4. Levinas'a göre bunlardan hangisi başkalıkla ilişki içinde **olamaz?**

a. Ben'in çalışarak hayatla mücadele etmesi ve dünya nimetlerinden beslenmesi
b. Ben'in mistik deneyim yoluyla Tanrı'ya ulaşması ve onda erimesi
c. Babanın çocukla kurduğu ilişki
d. Ben'in eros tecrübesi
e. Ölümün benim imkanlarım olmayan imkanlarla ilişki kurmamı sağlayan bir zamanı açması

5. Levinas'ın "Bilinç neyle karşılaşırsa karşılaşsın, karşılaşmanın terimlerini kendisi koyuyorsa, olsa olsa kendisiyle karşılaşır." düşüncesi hangi düşünceye yöneltilmiş bir eleştiri **olamaz?**

a. Yahudi Talmud geleneğine
b. Eski Yunan geleneğine
c. Kant'ın eleştirel felsefesine
d. Alman idealizmine
e. Husserl fenomenolojisine

6. Aşağıdaki görüşlerden hangisi Levinas'ın metafizik anlayışını belirleyen bir nitelemedir?

a. Duyularla değil akılla bilinebilenin araştırılmasıdır.
b. İhtiyaca indirgenemeyen arzulamanın başkaya yönelimidir.
c. Varlık olarak varlığın felsefesidir.
d. Fiziğin ötesi hakkında yapılan felsefi bir araştırmadır.
e. Başlıca konuları Tanrı, ruh ve evrendir.

7. Levinas'a göre "Hakikat ile adalet arasındaki ilişki"yi kurmanın **ilk** adımı aşağıdakilerden hangisidir?

a. Yasaların adil biçimde uygulanması
b. Benin kendi davranışlarını rasyonel bir eleştiriye tabi tutması
c. Başkasıyla yüz yüze ilişki
d. Ben'in özgürlüğünün evrenselliğe dayanması
e. Başkasının tikelliğinin eşitliğe indirgenmesi

8. Aşağıdakilerden hangisi Levinas'a göre bilginin kökensel bir koşulu **değildir?**

a. Bilgi başkasından gelen eleştiriye açık olmalıdır.
b. Bilgi anlaşılır olmalıdır.
c. Eleştiri ben'in özgürlüğünün keyfiliğini ortaya çıkarır.
d. Bilginin haklılığının gösterilmesi gerekir.
e. Bilgi bireyi evrensel olarak yüceltir.

9. Levinas'a göre sonsuz olanla, ilâhi olanla ilişki nasıl kurulabilir?

a. Aşkınlık yoluyla ilâhi olana katılmaya çalışarak
b. Aşkın olanın varlığını kabul edip ona inanarak
c. Mutlakla ilişkide göreli olanın iptal olmasıyla
d. Mutlağı akılla kavrayarak
e. Mutlak başkasıyla etik ilişkidedir

10. *Olmaktan Başka Türlü*'nün Levinas'ın başkasıyla ilişki açısından getirdiği yenilik aşağıdakilerden hangisidir?

a. Etik öznenin özgür olması
b. Öznenin başkasının ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olması
c. Öznenin birliğinin ontolojik olarak temellendirilmesi
d. Sorumluluğun "biri-diğeri-için" yapısına bağlı tarifi
e. Aşkınlığın doğurganlıkta somutlaşması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e	Yanıtınız yanlış ise "*Giriş*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2. c	Yanıtınız yanlış ise "*Levinas Felsefesinin Güzergâhı*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. a	Yanıtınız yanlış ise "*Zaman ve Başka*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. b	Yanıtınız yanlış ise "*Zaman ve Başka*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. e	Yanıtınız yanlış ise "*Bütünlük ve Sonsuz*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. b	Yanıtınız yanlış ise "*Bütünlük ve Sonsuz*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. c	Yanıtınız yanlış ise "*Bütünlük ve Sonsuz*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. d	Yanıtınız yanlış ise "*Bütünlük ve Sonsuz*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. e	Yanıtınız yanlış ise "*Bütünlük ve Sonsuz*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. d	Yanıtınız yanlış ise "*Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Genel olarak diyaloğun ortak bir dil ve kavramlar sistemine sahip olmaya dayandığı söylenir. Bunlar olmasa diyaloğun da olamayacağı söylenir. Fakat bu yalnızca kısmen doğrudur. Diyalog, ben'in başkaya dil yoluyla açılma çabasıdır. Burada önceden varolan 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.

Sıra Sizde 2

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 anti-semitizmin 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

Sıra Sizde 3

Herkes doğal olarak kendi haklarını savunur. Önemli olan başkasının insan haklarını savunmaktır. İnsan hakları hümanizmi bunu gerektirir. Başkasına da "ben" statüsünün tanınması mücadelesi, insanın insanlığını "ben"in konumundan ele aldığı için başkasının başkalığını göz ardı etme tehlikesi taşır.

Sıra Sizde 4

Sevgiden (eros) ne anlıyoruz? 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.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık. (2003). Yayına hazırlayanlar Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis, Istanbul.

Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*. (2005). Çeviren Özkan Gözel, Metis, Istanbul. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*. (2005). Yapı Kredi, Istanbul.

Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman* (2007). Çeviren Nami Başer, Ayrıntı, Istanbul.

Emmanuel Levinas, Dört Talmud Okuması. (2011). Çeviren Burak Şaman, Pinhan, Istanbul.

Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*. (2011). Yayına hazırlayan Zeynep Direk, Pinhan, Istanbul.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Derrida'ya göre "felsefe nedir?" sorusuna yanıt verebilmek için neden dekonstrüksiyona başvurmak gerektiğini açıklayabilecek,
- Dekonstrüksiyonun fenomenolojiyle ilişkisini ve felsefe, sanat ve diğer disiplinler üzerindeki etkilerini açıklayabilecek,
- Dekonstrüksiyonun amacının metafiziğin gizli varsayımlarını açığa çıkarmak olduğunu tespit edebilecek ve metafiziğin dekonstrüksiyonunu Derrida'nın anlam kuramıyla, farkların oyunu olarak "différance" düşüncesiyle ilişkilendirecek,
- Derrida'nın geleneksel metafiziğin konuşma ve yazı konusundaki tutumuna getirdiği eleştirileri anlayabilecek,
- Derrida'nın siyaset felsefesine yaptığı katkıları ifade edebilecek ve vardığı sonuçları anlam kuramıyla ilişkilendireceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Anlam
- Dekonstrüksiyon
- Différance
- Radikal başkalık
- Logosmerkezcilik
- Şiddet
- Adalet
- Sorumluluk
- Konukseverlik
- Dissémination

İçindekiler

Çağdaş Felsefe-II → Derrida

- GİRİŞ
- DERRIDA'NIN HAYATI VE ESERLERİ
- DERRIDA'NIN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI
- DEKONSTRÜKSİYON
- DEKONSTRÜKSİYON ETİK VE SİYASET

Derrida

GİRİŞ

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 içerden 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, muğlâklığı, 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.

DERRIDA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

Jacques Derrida (1930-2004)

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'de Crémieux Yasasıyla 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 kardeşin hastalıktan ölümü Aimé'yi aşırı korumacı bir anne hâline getirmiştir.

Derrida'nın çocukluğu, ilk gençliği El Biar'da geçer. Hitler'in iktidara gelişi Cezayir'deki Anti-Semit topluluklar tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Jackie ilkokul eğitimine bir Fransız sömürge okulunda başlamıştır ve 1942 yılına kadar okulda en

başarılı öğrencilerden bir tanesidir. O yıl okulların açıldığı gün diğer Yahudi çocuklarla birlikte okuldan uzaklaştırıldığını öğrenir. Vichy hükümeti Yahudilere karşı ayrımcı yasalarını Cezayir'de uygulamaya sokmuştur. Gerçekte Almanya henüz Fransa'ya bu yönde bir baskı yapmamıştır. Bu uygulamayı Almanya'ya hoş görünmek isteyen Vichy hükümetinin 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 Fransız vatandaşlıklarını kaybederler ve Cezayir'de yabancı statüsüne düşerler. Bu durumun muğlâklığı, Derrida'nın, kendisini hayatı boyunca hem Fransız kültürüne ait hem de onun dışında hissetmesine yol açar.

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* (CIPH) kurmuştur, bu kurum üniversitede yapılamayan tarzda araştırmaların yapılabilmesi için bir alan açmasıyla tanınır. Derrida 1984-1999 yılları arasında *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'da dersler verdi. 1966 yılında John Hopkins Üniversitesi'nde yaptığı "Beşeri Bilimlerin Söyleminde Gösterge, Yapı ve Oyun" başlıklı konuşmadan itibaren felsefesi Amerika'da Fransa'da olduğundan daha büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. 1970'ten itibaren Yale Üniversitesi'nde düzenli bir biçimde ders verdi. 1986'da California Universitesi (Irvine)'nde ders vermeye başladı. Uzun yıllar boyunca hem California Üniversitesi'nde hem de Paris'te *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'da ders vermeyi sürdürmüştür. İngilizce konuşulan 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'ten ve başka üniversitelerden on dokuz filozof bu ödüle *The Times*'da Derrida'yı şarlatanlıkla suçlayan bir metni imzalamak suretiyle itiraz etmişlerdir. Derrida 2004 yılında pankreas kanserinden ölmüştür.

SIRA SİZDE 1

Derrida'nın "Fransız vatandaşı " olarak yaşadıklarıyla anlamın çoğulluğu, anlamın yeniden üretilmesi konusundaki görüşleri arasında ilişki kurabilir misiniz?

DERRIDA'NIN FELSEFESİNİN GÜZERGÂHI

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 (Husserl'in Felsefesinde Oluşum Problemi)* den başlayarak bir Husserl yorumcusu olarak vermiştir. Felsefi çevrelerde etki yaratan ilk eseri Husserl'in *Geometrinin Kökeni* adlı çalışmasına yazdığı "Geometrinin Kökenine Giriş" (1962) tir. Derrida bu eserinde Husserl'in felsefesine yapılan klasik bir eleştiriye, Husserl'in statik özleri araştırmakla yetinip tarih sorununu göz ardı ettiği eleştirisine yanıt verir. Geometrinin nesnesinin "ideal" olması ne demektir? Der-

rida bu soruya yanıt ararken fenomenolojinin içindeki çeşitli gerilimlere ve paradokslara işaret eder.

1967 yılında, henüz otuz yedi yaşındayken Derrida *Yazı ve Fark, Ses ve Fenomen* ve *Grammatolojiye Dair;* başlıklarını taşıyan üç eser yayınlamıştır. *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. *Grammatolojiye Dair* Jean-Jacques Rousseau'nun çağının, yani modernliğin logos merkezci 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 edebi kaynaklar çok zengindir: Hegel, Freud, Marx, Nietzsche, Levinas, Blanchot, Bataille, Lacan, Mallarmé, Joyce, Kafka, Ponge... 1967'de yayınlanan üç eserin ortak noktası "dekonstrüksiyon" adı verilen bir felsefi stratejiyi, felsefe yapma tarzını ilân 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 aydın çevreler tarafından sahiplenilmiştir. İlk önce Amerika'da ses getirmiş, oradan tüm dünyaya yayılarak çeşitli dekonstrüksiyon pratiklerinin ilham kaynağı olmuştur. 1980'lerde üniversite kampüslerinde moda akımdır, edebiyat ve felsefe eserleri dekonstrüsiyona tabi tutulur, mimarların da bu akıma eklenmesiyle simetriyi göz ardı 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 gerekçelendirmez.

Derrida külliyatı yaklaşık elli kitabı içerir. Bunların hepsini tek bir izlek, sorunsal veya kategori altında ele almak imkânsızdır. Bununla birlikte, düşünürün seksenlerden 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: Ototitenin Mistik Temeli", Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" de-

nemesi 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 arasındaki 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 vardır. Bu, Yahudi düşüncesinin Derrida üzerindeki etkisi olarak da görülebilir. Söz konusu etki, radikal başkalık fikri ve sorumluluğun sonsuz olduğu kabulünde bulunabilir. Derrida'ya göre radikal anlamda başkası toplumsal kategoriler yoluyla sınıflandırılamaz bir tekilliktir ve onu fark etmek, ona bir yanıt vermek gerekir. Sorumluluk bu yanıt veya tepkiyle başlar. Siyaset felsefesi bağlamında da dekonstrüksiyon bu tepkinin bir gereği olarak ortaya çıkar.

SIRA SİZDE 2

Dekonstrüksiyon, toplumsal zihniyeti anlamak için de uygun bir yöntem olabilir mi? Niçin?

DİKKAT

Radikal anlamda başkalık, göreli olmayan, mutlak başkalıktır. Fakat mutlak başkalık tanımlanamaz, sınıflandırılamaz. Oku kategorilerin altına yerleştirmek onu göreli hale getirecektir. Bu başkalığı "insan" kategorisi altına bile koyamayız. Başkasını, başka insan olarak tarif etmek hayvan/insan/tanrı; yaşam/ölüm karşıtlıklarını beraberinde getirir.

DEKONSTRÜKSİYON

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'larda 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 lazım gelen metafizik? Metafizik bir fikir eşyaları müzesi, bir kültür donanımı olarak felsefe tarihi değildir. Bu tarih eğer bugün düşünme biçimlerimize egemen olmasaydı onun niye bu kadar ciddiye alınması gerektiğini anlamak zordur. Metafiziğin yapıları, içerdiği hiyerarşik karşıtlık ilişkileri (mevcudiyet/yokluk, söz/yazı, ruh/beden, akıl/duygu, kadın/erkek, ışık/karanlık, duyumsanır olan/ kavranılır 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. Dekonstrüksiyon, metafiziğin gizli varsayımlarını açık hâle getirir ve sorgular. Bunu yaparken bu varsayımların 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. Yalnızca konuşmanın değil, dünyanın anlamlılığını da kuran bu oyundur. 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. Derrida, "Metnin dışı yoktur" önermesini bu yüzden kurar. Bu cümle popü-

ler kültürde "post-modernizm" terimiyle anılan şeyi tarif etmede kullanılmıştır. Bazı avant-garde sanatsal yaklaşımların cazip bulduğu, muhafazakâr yaklaşımların ise görececilikle ve nihilist olmakla eleştirdikleri "Aslolan oyundan ibarettir." genellemesi de buna dayanır.

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.

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.

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 beri varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik farkın üstü örtülmüş, Ortaçağ'da da varlık sorusu, Tanrı hakkında -Tanrı en üstün var olan, diğer var olanları yaratan var olan olarak düşünülmüştür-bir tartışmaya dönüşmüştür. Derrida, Heidegger'den bu sorunsalı devralır ve önce fenomenoloji içinde, sonra başka metinlerde "mevcudiyet tecrübesi" denen şeyin nasıl kurulduğuna bakarak mevcudiyetin kuruluşuna içkin paradoksları 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 yayınladığı 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 *Grammatolojiye Dair*'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 ilân 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, onto-teoloji çağı *logos*'un çağıdır. Bu büyük çağı 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 muğlâktır. Heidegger bu çağın kapanışının taslağını çizmiş ama onu terketmemiştir.

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 *Grammatoloji'ye Dair*'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. Bununla birlikte, yine de metafizik kapanışın içinde kalmıştır. Bu, hem söz ile yazı karşıtlığını benimsemesinde açığa çıkar hem de yapısalcılıkta bütünsellikten bir çıkış yolu bulunmamasında. 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 indigeyemeyiz. Dekonstrüksiyon metinleri yakın okumak suretiyle deneyimler, ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyar, ama aynı zamanda da içerden ilerleyerek metnin sınırlarını ihlâl 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 yolculuk başlar.

Dekonstrüksiyon 1970'lerde 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 hale 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 hale 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 olanla duyumsanır olan arasındaki hiyerarşiyi ele alalım- bu hiyerarşide anlaşılır 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 haline 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 ilâvesellik 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 ilâve olup birbirini tamamlarlar. *Grammatoloji'ye Dair*'deki ilâve mantığı (la logique du *supplément*) ve *Dağılım*'daki *pharmakon yapısı* différance'ın hareketine gönderme yaparlar. Bu yapılar, hareketin kaynağında karar verilemezliğin 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 önceliği ve ürettiği ortaya koyulur.

Dil, gösterenlerin birbirine ilâve 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 oyunun ya da metnin dışında değildir. Böylece anlamın ilk taslağının, bilincin şeylerle yönelimsel ilişkisinde bulunduğu yadsındığından fenomenoloji geride bırakılmıştır. Derrida'nın felsefesi bu transandantal dil anlayışı yüzünden çok eleştirilmiş, çok anlamlılığa ve dağılmaya (*dissémination*) yaptığı vurgunun felsefeyi edebiyata indirgemeyi kolaylaştırdığı ileri sürülmüştür. *Différance* yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte, fenomenolojinin dili yıkılmaya başlar; "fenomenolojik redüksiyon", "aşkın bilinç", "konstitüsyon" gibi temel kavramlar dekonstrüksyona tabi hâle gelir. Böylece fenomenoloji bir post-fenomenolojiye dönüşür.

Hiyerarşik karşıtlık ilişkilerinin düşünme biçimimizi, verdiğimiz kararları, yaşam tarzımızı nasıl belirlediğine örnek veriniz.

SIRA SİZDE 3

DEKONSTRÜKSİYON ETİK VE SİYASET

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. 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.

Performatif edimler bir iş yapan edimlerdir. 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.

1980'lerde Derrida siyaset felsefesi alanında önemli bir makale yazmıştır: "Bağımsızlık Bildirgeleri." Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, bir halkın kendisini temsilcilerinin temsilcisi yoluyla bütün insanlık adına bağımsız ilân etmesi olayıdır. Derrida bu yazıda siyasete genel çerçevesini çizen, hukukun dayandığı temelin, kurucu bir edimin performansından başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bu performan-

sın 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 çalışırlar; 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 tarihin içine yerleştirmek gerekir. Devlet tinin tarihte somutlaşmış halidir. O hâlde toplumsal sözleşme ile 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 lâzımdır. Bir köken bulunur ve toplumun bugünkü mevcudiyeti dil, kültür, değerler açısından bu kökene bağlanır. Bunlar da performatif edimlerdir Derrida açısından, olmayan şeyleri varederler, 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, bunlara insan haklarını ilân eden edimleri de ekleyebiliriz, temelci bir mantıkla açıklanamayacak bir biçimde paradoksaldırlar. Böyle bir edimde *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 açıktır. Her metnin nasıl anlam ifade ettiğine ilişkin saptamalar yasa-metin için de geçerli olacaktır: "Anlamın imkânı, izin, aynının içinde ötekini öteki olarak tutmasına dayanır.", "Anlam, farkların ilişkisinden dokunmuştur". *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 "koşulsuz" olan da sahneye çıkar. Koşulsuz olana atıf yapması Derrida'nın Kantçı mirası üstlenmesi olarak yorumlanmıştır. Kant koşulsuz olanı akılda bulmuştu. Koşulsuz olanın sahneye çıkışı Derrida'nın ilk dönem eserlerini "post-modern" terimine ağırlık vererek okuyan yorumcuları da şaşırtmıştır. Zira eğer herşey metin iseydi, normlara anlamını veren şey yineleme (*re-itéraiton*) iseydi, dekonstrüksiyona tabii 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*) varolduğu 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 eleş-

tiriler 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 varolabildiklerini 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.

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 itibariyle bir görüsü yoktur, tanımı, *logos*'u 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 mesianik bir tarzda ele alır ve demokrasi tecrübesine dâhil eder. Bunun anlamı şudur, onu herhangi bir şimdiye sokmaksızın şimdiyi onunla kesintiye uğratır.

Carl Schmitt liberalizmi, siyasetin kararcı özünü yok sayıp onu ikiyüzlüce evrensel ahlâki 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 tecrübesi olmadan... verilen bir karar yoktur. Etik ve politika, karar verilemezlikle başlar öyleyse..."

Yasa adaletsiz olamayacağı gibi adalet de yasasız olmaz. İşte bu indirgenemez bir ilişkidir. Derrida siyasetin imkânını, 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 haline 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 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 yapısaldır. Çifte sorumluluk, çifte bağlanma, indirgenemez bir biçimde hem etik hem de politika ile hesaplama, dekonstrüksiyonu iyice dikkatli, daha da zor bağlamdan kopartılabilir ve nihayetinde delice bir karar anına dayanır hale getirmiştir.

Siyaset felsefesi açısından başka bir önemli adım 1993 tarihli *Marx'ın Hayaletleri*'dir. (Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.) Bu eserde Derrida, Marx'ın söyleminin *différance* felsefesiyle bağdaştığını gösterir. Derrida'ya göre Marx'ın düşüncesi de, yazısı da mevcudiyet/yokluk karşıtlığının ötesindeki bir *différance* mantığına göre örgütlenmişti. 1990'ların ikinci yarısında Derrida çeşitli

milliyetçiliklerle, enternasyonalist sol söylemlerin milliyetçi söylemlerle girdiği suç ortaklıklarıyla onlar arasında bulunan söylemsel kesişim noktalarıyla ilgilenmiştir: "Arkadaşlık", "kardeşlik" terimlerinin siyasi söylemlerde nasıl bir rol oynadığını sorgulamıştır. Bu bağlamda *Dostluk Politikaları*'nda Walter Benjamin ve Carl Schmitt yakınlığı gündeme gelir.

Ulus devletin krizi, Avrupa Birliğinin 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-bunlar Derrida'nın 90'lı yıllar boyunca sorunsallaştırdığı meselelerdir. 11 Eylül 2001 olaylarının ardından küreselleşme ve terör izlekleri öne çıkar, Serseriler (Voyous) (Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.), 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. 1970'lerde Derrida metafiziği ayakta tutan logos merkezci, fallus merkezli egemenlik fantazileriyle uğraşmaktaydı, 1990'lardan itibaren ise daha çok tarihsel, toplumsal siyasal yaşamı kurgulayan egemenlik fantazilerine dikkat çeker. Çağımızda uluslararası örgütlerin, çok uluslu şirketlerin, hatta ulus temelli olmayan terörist ağların ulusları aşan egemenlikleri, egemenlik mefhumunun yeniden düşünülmesini gerektirir.

Özet

AMAÇ 1 *Derrida'ya göre "felsefe nedir?" sorusuna yanıt verebilmek için neden dekonstrüksiyona başvurmak gerektiğini açıklamak.*

Anlamın kökeninde çoğul farkların hareketi veya oyunu ve karar verilemezlik bulunmaktadır. Klasik metafizik manasında "felsefe" bu oyuna dayanmakta ama onu gizlemekte, durdurmaktadır. Farkların birbiriyle ilişkisini ve etkileşimi görebilmek için klasik metafiziğin felsefenin ne olduğu, ne 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.

AMAÇ 2 *Dekonstrüksiyonun fenomenolojiyle ilişkisini ve felsefe, sanat ve diğer disiplinler üzerindeki etkilerini açıklamak.*

Derrida, felsefi kariyerine bir Husserl yorumcusu olarak başlar. "Geometrinin Kökenine Giriş" adlı eserinde geometrinin nesnesinin "ideal" olmasının anlamını tartışır. Bu bağlamda fenomenolojinin içindeki çeşitli gerilimlere ve paradokslara işaret eder. *Ses ve Fenomen,* Husserl fenomenolojisinin mevcudiyete dayanan metafiziğin önyargılarından mustarip olduğunu gösterir, fenomenolojinin bir dekonstrüksiyonunu yapar. *Grammatolojiye Dair,* modernlikte logos merkezciliğin bir dekonstrüksiyonudur. Birçok yazar ve filozofta yazı ve fark izleklerini takip eder. Bu üç eserin ortak noktası "dekonstrüksiyon"u bir felsefe yapma stratejisi olarak ilân etmeleridir. Dekonstrüksiyonun psikoloji, edebiyat, kültürel araştırmalar, dilbilim, feminizm, sosyoloji ve antropoloji alanlarında önemli bir etkisi olmuştur. Bu disiplinlerin metafizik önyargılarını sorgulamalarına yol açmıştır. Dekonstrüksiyonun özellikle ilgi çekici olmasının sebebi onun geleneksel felsefenin kapanışını kırması, felsefi düşünümü dışarıya, "felsefi olmayan"a açıyor olmasıdır.

AMAÇ 3 *Dekonstrüksiyonun amacının metafiziğin gizli varsayımlarını açığa çıkarmak olduğunu tespit etmek ve metafiziğin dekonstrüksiyonunu Derrida'nın anlam kuramıyla, farkların oyunu olarak "différance" düşüncesiyle ilişkilendirmek.*

Metafizik, düşünme biçimimizi, verdiğimiz kararları, yaşam tarzımızı belirlemektedir. Dekonstrüksiyon metafiziğin gizli varsayımlarını açık hale 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 de önceldir.

AMAÇ 4 *Derrida'nın geleneksel metafiziğin konuşma ve yazı konusundaki tutumuna getirdiği eleştirileri anlamak.*

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, muğlâklıktan 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 konumlandırış tarzını sorunsallaştırarak tartışır.

AMAÇ 5 *Derrida'nın siyaset felsefesine yaptığı katkıları ifade etmek ve vardığı sonuçları anlam kuramıyla ilişkilendirmek.*

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 varederler. 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 yasametinde de görülebilir. Bir metnin "bir anlamı ifade etmesine" ilişkin bütün saptamalar yasametin 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.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi "Metafiziği dekonstrüksiyona uğratarak felsefe yapma"nın yollarından biri **değildir?**

a. Tarihsel düşünme biçimlerinin değerini sorgulamak
b. Karşıtlıklarla düşünme biçimlerini açığa vurmak
c. Metafiziğin varlığı temellendirme biçimlerini eleştirmek
d. Felsefeyi felsefi olmayandan arındırmak
e. Farkların çoğulluğuyla anlamın üretilmesini ilişkilendirmek

2. Aşağıdakilerden hangisi Derrida'nın eserleri hakkında **yanlış** bir belirlemedir?

a. Geometrinin Kökenine Giriş, geometrinin nesneleri bağlamında fenomenolojinin paradokslarına işaret eder.
b. Yazı ve Fark, totaliter rejimleri, düşünceye sansürü ve göçmen politikalarını ele alır.
c. Yasa'nın Gücü, ulus devleti temellendiren ve varlıkta tutan şiddeti sorgular.
d. Ses ve Fenomen, Husserl fenomenolojisi üzerine yazılmış bir denemedir.
e. Grammatolojiye Dair, modernlikte logos merkezciliğin bir dekonstrüksiyonudur.

3. Dekonstrüksiyonun çok geniş bir yelpaze içinde, neredeyse tüm sosyal bilimler, sanat disiplinleri ve aydın çevreler tarafından sahiplenilmesinin nedeni aşağıdakilerden hangisidir?

a. Felsefi düşünümü, felsefi olmayana açması
b. Etkisinin çok yönlü olarak algılanabilmesi
c. Tarihsel ve kültürel araştırmalara yer vermesi
d. Metafizik gelenekten yararlanma arzusu
e. Bu disiplinlerin hepsinin felsefeden beslenmesi

4. Aşağıdakilerden hangisi Derrida'nın dekonstrüksiyonu icat etmesinin gerekçesidir?

a. Metafiziğin varlık tarihi anlayışı
b. Metafiziğin kapanışını kırma isteği
c. Metafiziğin destrüksiyonu düşüncesi
d. Metafizikten arınmış bir çağa başlama umudu
e. Metafizik varsayımların düşüncemizi etkilemesi

5. Derrida'nın "différance" kavramı neye işaret eder?

a. Anlamın farkların oyunuyla kurulduğuna
b. Gizli varsayımlarının açığa çıkarılmasına
c. Popüler kültürün düşünceyi etkilemesine
d. Ayrımcılıkla yüzleşmenin zorluğuna
e. Yeni değerlendirmeler yapma olanağına

6. Aşağıdakilerden hangisi Derrida'nın, "mevcudiyet metafiziğine" karşı yaptığı eleştirilerden biri **değildir?**

a. Kapalı bir sistem olması
b. Oyunun mevcudiyeti öncelemesi
c. Özne -nesne karşıtlığına dayanması
d. Karar verilemezliği gizlemesi
e. Logosmerkezci olması

7. Derrida'nın hangi düşüncesi "post-yapısalcı" düşüncenin temelini oluşturur?

a. Söylemin önemini vurgulaması
b. Dilin kurallarının zamansallığını ve olumsallığını savlaması
c. Söz ve yazı karşıtlığına karşı çıkması
d. Yapısalcılığı metafizik içinde konumlandırması
e. Öznenin ölümünü ilân etmesi

8. Derrida'ya göre terimlerin yerini değiştirerek hiyerarşiyi tersine çevirmek neden metafizikten çıkmayı **sağlamaz?**

a. Bilincin yönelimselliği yadsındığı için
b. Yeni bir üstünlük ilişkisi kurulduğu için
c. Metafiziğin öncellikleri değiştirildiği için
d. Hiyerarşinin yapısını değiştirdiği için
e. Hiyerarşinin kurucu değerleri korunduğu için

9. Derrida'ya göre toplumun, devletin ve hukukun kuruluşu neye dayanır?

a. Kurucu edimin performansına
b. Mitik bir anlatıya bağlanmaya
c. Kendini bir bütüne vermeye
d. Haktan vazgeçişe
e. Hak transferine

10. Derrida'nın "Yasa-metin de onu kuran farkların ilişkisi sayesinde anlam ifade eder." ifadesiyle vurgulamak istediği düşünce aşağıdakilerden hangisidir?

a. Anlamın imkânı aynının içinde ötekinin, öteki olarak kalmasıdır.
b. Yasayı kuran şey bir performans edimidir.
c. Anlama ilişkin bütün saptamalar yasa-metin için de geçerlidir.
d. Yasa-metin, metin dışı yorumlamalara açıktır.
e. Yasanın metafizik bir temeli vardır.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d	Yanıtınız yanlış ise "Giriş" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
2. b	Yanıtınız yanlış ise "Derrida'nın Felsefesinin Güzergâhı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
3. a	Yanıtınız yanlış ise "Derrida'nın Felsefesinin Güzergâhı" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
4. e	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
5. a	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
6. b	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
7. b	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
8. e	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
9. a	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon Etik ve Siyaset" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.
10. c	Yanıtınız yanlış ise "Dekonstrüksiyon Etik ve Siyaset" bölümünü yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

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 ailesnin Fransız vatandaşlığından çıkarılması gibi acı deneyimler yaşamıştır. Yani "Fransızlık", "Yahudilik" gibi kimlikler zamana ve mekâna bağlı olarak anlam değişimine uğramıştır.

Sıra Sizde 2

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 bilinçaltını ortaya çıkartmak bunların neden olduğu hastalıkları da sağaltmaya yarar.

Sıra Sizde 3

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 düşünülemez. Söz de ve yazı da ilksel bir anlamda aynı anlam üretici harekete işaret eder.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

J. L. Austin, *How to do Things with Words?*. (1997). Edited J.O. Urmson ve Marina Sbisa, Harvard University Press.

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*. (1967). PUF, Paris.

Jacques Derrida, *L'écriture et la difference*. (1983). Seuil, Paris. Bir bölümü Zeynep Direk tarafından çevrildi: "Şiddet ve Metafizik", *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, Cogito* (Özel Sayı). (Yaz-Güz 2006). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*. (1967). Minuit, Paris.

Jacques Derrida, *La Dissémination*. (1972). Seuil, Paris.

Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*. (1972). Minuit, Paris. Bir bölümü Zeynep Direk tarafından çevrildi : "Les fins de l'homme" (131-164): "İnsanın Sonları/Erekleri", *felsefelogos*. (2001). 2001/3 sayı: 13, Bulut Yayınları, Istanbul. ss. 111-133.

Jacques Derrida, *Eperons: Les styles de Nietzsche*. (1978). Flammarion, Paris.

Jacques Derrida, *Positions*. (1981). Çeviren Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Jacques Derrida, "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. (1984). Galilée, Paris.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*. (1993). Galilée, Paris.

Jacques Derrida, *Force de Loi*. (1994). Galilée, Paris. Jacques Derrida, *"Yasanın Gücü", Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (2010). Çeviren Zeynep Direk, yayına hazırlayan Aykut Çelebi, Metis, İstanbul.

Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*. (1994). Galilée, Paris.

Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*. (2003). Galilée, Paris.

Jacques Derrida, "Interview with Kearney," *Questioning Ethics*. (1999). Edited Richard Kearney and Mark Dooley, Routledge, London.

Zeynep Direk, "Derrida Felsefesinin Kaynakları", *Çağdaş Fransız Felsefesi*. (2003). Yayına hazırlayan Refik Güremen ve Zeynep Direk, Epos Yayınları, Istanbul. ss-133-156.

Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*. (2005) Yapı Kredi.

Zeynep Direk, "Yasa, Siyaset ve Adalet", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (2010). Hazırlayan Aykut Çelebi, Metis, İstanbul.