T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK

KANT VE LEVİNAS ETİĞİNDE

ÖZGÜRLÜK KAVRAMI ÜZERİNE

Yüksek Lisans Tezi

Alkım SAYGIN

Ankara - 2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK

KANT VE LEVİNAS ETİĞİNDE

ÖZGÜRLÜK KAVRAMI ÜZERİNE

Yüksek Lisans Tezi

Alkım SAYGIN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Ankara - 2010

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK

KANT VE LEVİNAS ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI ÜZERİNE

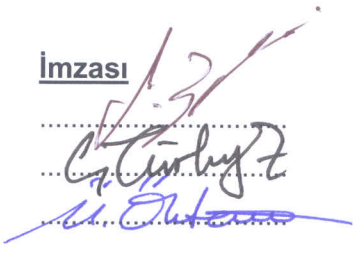
Yüksek Lisans Tezi

Alkım SAYGIN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ	.....
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ	.....
Doç. Dr. Ülker ÖKTEM	.....



Tez Sınavı Tarihi: 13/10/2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (21/10/2010)

Alkım SAYGIN

ÖNSÖZ

Özgürlük kavramı, ilk çağlardan bu yana siyasi, toplumsal, hukuki ve felsefi bakımdan pek çok tartışmaya konu olmuştur. Ancak Kant etiği, özgürlük kavramını Ben'in konumundan hareketle ve "akıl", "saf isteme", "ahlak duygusu", vb. kavramlarla açıklamaya çalışmış, özgürlüğe ilişkin "evrensel" bir dile getirim yapmaya yönelmiştir. Levinas etiğinde ise özgürlük, Ben'in konumundan değil, Öteki üzerinden ve Öteki'nin gerçek talepleri bağlamında, Ben'in ona karşı sorumluluklarıyla dile getirilmeye çalışılmış; dolayısıyla, "evrenselcilik"i yadsıyan bir özgürlük anlayışının etik temelleri sorgulanmıştır. Ne var ki, Levinas etiğinde Ben ve Öteki arasına aşılmaz bir uçurum konmuş; "etik ilişki" içinde sorumlulukların nasıl açığa çıktığı, bunların nasıl karşılanacağı, bu konuda Ben'in hangi temelden hareket edeceği, kendisine nasıl bir çıkış yolu bulacağı belirsiz kalmıştır.

İmdi, bu tezin amacı, özgürlük kavramını etik temellerden hareketle ele alan Kant ve Levinas'ın konuya ilişkin görüşlerinin incelenmesi ve bu yolla, özgürlük kavramının etik temellerinin sorgulanmasıdır. Her ne kadar, özgürlük kavramını incelemek tek bir insan etkinliğinin sınırlarını fazlasıyla aşsa da özgürlük kavramının etik temellerinin sorgulanması, bizce diğer özgürlük çözümlemeleri için de toparlayıcı bir rol üstlenecektir. Ve özgürlük kavramının bu tür bir sorgulamaya tabi tutulması, en temelde "Kendi"nin, "Ben"in, "Öteki"nin ve "ilişki"nin sorun edinilmesiyle gerçekleşebilir. Nitekim, Batı metafiziğinde daima "verili" olarak kabul edilen "Kendi"nin izini sürmek, kaynağına bakmak, oluşumunu incelemek; "Ben ve Öteki ilişkisi" içinde Kendi'yi sorun edinmek, özgürlük kavramının değişik unsurları arasında

kaybolmayı engelleyeceği gibi, özgürlüğü içinden çıkılması güç bir sorun haline getiren “Kim için özgürlük?”, “Ne için özgürlük?” ve “Nasıl bir özgürlük?” sorularının da cevaplandırılmasında kuşkusuz büyük katkılar sağlayacaktır.

Son olarak, bana bu tezi yazmam sırasında sonsuz desteğini esirgemeyen değerli dostum Elif YILMAZ’a, müsveddeleri sabırla okuyan ve gerekli düzeltmeleri yapan değerli kardeşim Hakan ÇAĞRICI’ya, özgürlük konusunda yaptığımız sohbetlerle zihnimi açan sevgili ağabeyim Murat ÖZTUNA’ya ve tez danışmanım Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ’ye teşekkürü borç bilirim.

Alkım SAYGIN

Ankara – 2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ iv
İÇİNDEKİLER vi
GİRİŞ 1

1 Özgürlük Kavramı Üzerine 1
2 Tezin İçeriği ve Ele Alınacak Sorunlar 10

BİRİNCİ BÖLÜM
KANT ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

1.1 Kant Felsefesine Genel Bir Bakış 14
1.1.1 Kant'ın Hayatı ve Eserleri 14
1.1.2 Kant Felsefesinin Düşünsel Kökleri 17
1.1.2.1 On Sekizinci Yüzyıla Kadar Felsefede Akıl 17
1.1.2.2 Kant Felsefesinde Locke'un Etkisi 20
1.1.2.3 Kant Felsefesinde Ahlak Metafiziğinin Önemi 22
1.1.2.4 Kant Felsefesinde Leibniz-Wolff Rasyonalizmi 24
1.1.2.5 Kant Felsefesinde Stoa Okulu'nun Etkisi 25
1.2 Kant Felsefesinin Temel Kavramları 26
1.2.1 Duyarlık ve Anlama Yetisi 29
1.2.2 Uzam ve Zaman Saf Görü Formları 32
1.2.3 Anlama Yetisinin Kategorileri 34
1.2.3.1 Nicelik Kategorisi 39
1.2.3.2 Nitelik Kategorisi 40
1.2.3.3 Bağlantı Kategorisi 41
1.2.3.4 Kiplik Kategorisi 42
1.2.4 Fenomen-Noumen Ayrımı 42
1.2.5 Sentetik a priori Önermelerin Olanaklılığı Sorunu 45
1.2.6 Teorik Felsefeden Pratik Felsefeye Geçiş 47
1.2.6.1 Saf Aklın İdeleri 48
1.2.6.1.1 Ruh İdesi 49
1.2.6.1.2 Evren İdesi 50
1.2.6.1.3 Tanrı İdesi 51
1.2.6.2 Özgürlük Antinomisinin Önemi 52
1.2.6.3 Kant Felsefesinde Kendi'nin Önemi 55
1.3 Kant Etiğinin Temel Kavramları 58
1.3.1 İsteme Kavramı 58
1.3.2 Ödev Kavramı 61
1.3.3 Yasa Kavramı 66
1.3.4 Emir ve Buyruk Kavramları 70
1.3.5 Amaç ve Araç Kavramları 75
1.3.6 Amaçlar Krallığı 77
1.4 Kant Etiğinde Özgürlük Kavramı 79
1.4.1 *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Özgürlük Kavramı 81
1.4.2. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Özgürlük Kavramı 87
1.4.3. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Özgürlük Kavramı 92

İKİNCİ BÖLÜM
LEVİNAS ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

2.1 Levinas Felsefesine Genel Bir Bakış 105
2.1.1 Levinas'ın Hayatı ve Eserleri 105
2.1.2 Levinas Felsefesinin Düşünsel Kökleri 109
2.1.2.1 Levinas Felsefesinde Husserl'in Etkisi 111
2.1.2.2 Levinas Felsefesinde Heidegger'in Etkisi 114
2.1.3 Levinas'ın Batı Metafiziği Eleştirisi 117
2.1.4 Levinas'ın İlk Felsefe Olarak Etik Görüşü 121
2.1.5 Levinas'ın Akıl ve Bilinç Eleştirisi 125
2.2 Levinas Etiğinin Temel Kavramları 127
2.2.1 Ben Kavramı 127
2.2.1.1 Kendi'nin Ortaya Çıkışı 129
2.2.1.2 Kendi'siyle Özdeş Ben 131
2.2.1.3 Kendi'sini Aşan Ben 133
2.2.2 Öteki Kavramı 134
2.2.2.1 Öteki ve Sonsuz 135
2.2.2.2 Öteki ve Başkası 136
2.2.2.3 Öteki ve "Başka Ben" 137
2.2.3 Öteki'yle Karşılaşma 139
2.2.3.1 Yüz 139
2.2.3.2 Aşkınlık 141
2.2.3.3 Arzu ve İhtiyaç 142
2.2.3.4 Söyleme ve Söylenen 145
2.2.3.5 Sorgulama 146
2.2.4 Sorumluluk Kavramı 148
2.2.4.1 Simetri ve Asimetri 149
2.2.4.2 Yerine Geçme 151
2.2.5 Özne Kavramı 153
2.2.5.1 Uyanış 155
2.2.5.2 Sonsuz Fikri 157
2.2.6 Üçüncü Kavramı 159
2.2.6.1 İz 160
2.2.6.2 O'luk 161
2.2.7 Zaman ve Ölüm Kavramları 162
2.3 Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı 166
2.3.1 İlk Özgürlük Kavramı 166
2.3.2 Zor Özgürlük Kavramı 170
2.3.3 Özgürlük Kavramı ve Adalet Talebi 177
2.3.4 Özgürlük Kavramı ve İnsan Hakları Söylemleri 184

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KANT VE LEVİNAS ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMINA İLİŞKİN SORUNLAR

3.1 Etik Öznenin Özneliliği 192
3.2 Etik ve Varlık Ayrımı 196
3.3 Özgürlük ve Akıl ve Bilinç İlişkisi 201
3.4 Özgürlük ve Sorumluluk İlişkisi 206
3.5 Özgürlük ve Tanrı İlişkisi 211

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

4.1 Özgürlük ve Kaynak Düşüncesi 220
4.1.1 Etik Temelli Bir Özgürlük Kavramı 222
4.2 Özgürlük ve Akıl ve Bilinç Çözümlemeleri 224
4.2.1 Akla ve Bilince Yönelik Bütüncül Tutum 224
4.2.2 Bilincin Basamakları 228
4.2.3 Bilincin Transendental İşlevi 230
4.2.4 Bilinç ve Öteki 234
4.3 Sonuç 238

KAYNAKÇA 244
ÖZET 251
ABSTRACT 252
ÖZGEÇMİŞ 253

GİRİŞ

1 Özgürlük Kavramı Üzerine

Özgürlük; nice şairin, nice filozofun, nice fikir adamının, vb. aklını başından almış büyülü bir *sözcük;* hakkında sayısız şiir yazılmış, sayısız tez üretilmiş, sayısız söylem geliştirilmiş, sayısız siyasi mücadele verilmiş, vb. benzersiz bir *nosyon*; uğrunda nice bedel ödenmiş, nice gözyaşı dökülmüş, nice acılara katlanılmış, vb. yüksek bir *değer;* yalnızca belirli birtakım özelliklere sahip kişilerin gerçekleştirebileceği düşünülmüş ve başka herşeye anlam katacağına inanılmış biricik *olanak*tır. Dolayısıyla özgürlük kavramı, ne yalnızca felsefenin, siyasetin, hukukun ve diğer alanların bir kavramıdır, ne de bu kavram hakkında tarih boyunca söylenmedik pek fazla bir şey yok gibidir.

Ne var ki insanlık, dünyatarihsel ilerlemesi içinde bugün itibariyle çok daha güçlü olanaklara sahipken, özgürlük taleplerinin de giderek artması düşündürücüdür. Nitekim bu ilerleme, sanki on dokuzuncu yüzyıl filozoflarının iddia ettiğinin aksine, özgürlüğün gelişimine doğru değil de özgürlükten giderek daha güçlü bir kopmaya doğru gerçekleşmektedir ki, çeşitli toplum kesimlerinin özgürlük talepleri de her geçen gün artmaktadır. Peki, niçin özgürlük talepleri her geçen gün artmaktadır? Özgürlüğe yönelik bu ilginin kaynağı nedir? Özgürlüğün başka herşeye anlam katacak olması ya da katacağı bu anlam nedir? İnsan(lar) niçin özgür olmak ister(ler)? Daha da önemlisi, özgürlük nedir? Özgürlük kavramını gerek felsefede, gerek

siyasette, gerek hukukta ve gerekse de diğer alanlarda bu kadar tartışılan bir kavram haline getiren unsur(lar) ne(ler)dir? Tüm bu alanlarda geçerli olmak üzere tek bir "özgürlük" tanımına ulaşmak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu tanımı ortaya koymak için hangi temellerden hareket edilmelidir? Etik acaba, böyle bir talebi karşılayabilir mi? Özgürlük kavramının etik temellerini göstermek, bu özgürlük taleplerini doğru değerlendirmek ve yaşama geçirmek için herhangi bir katkı sağlayabilir mi?

Diğer taraftan, insanlık tarihi boyunca gelmiş geçmiş bütün "özgürlük mücadeleleri", "güçlü olan", "egemen olan" karşısında yapılmıştır. Özgürlük kavramının siyasi ve hukuki niteliği, bu mücadelelere bağlı olarak yasama organlarınca belirlenmiş, yürütme organları tarafından gerçekleştirilmiş, yargı organları tarafından da denetlenmiş ve ihlaller karşısında, yasayla öngörülen müdahaleler gerçekleştirilmiş, adaletin sağlanmasına çalışılmıştır. Adaleti, soyut bir idea olmaktan çıkartıp somut gerçekliğe dönüştüren pozitif adalet, siyaset ve hukuk kurumlarına özgürlüğü korumak ve gerçekleştirmek konusunda verilen yetkinin ürünü olmuştur. (Rawls, 1994: 236) Fakat bu mücadeleler, özgürlüğün tanımı ve içeriğinden çok, sınırlarının genişletilmesi ya da daraltılması çabaları içinde gerçekleştirilmiş ve özgürlük kavramının pratik karşılığı olarak çok sayıda "ilke", "kural", "yasa", vb. geliştirilmiştir.

Özgürlük kavramına "etik temeller"den yaklaşan Kant ve Levinas'ın bu kavrama getirdikleri felsefi açıklamalar ise bütünüyle farklıdır. (Çırakman, 2001: 186) Nitekim Kant etiği, insan özgürlüğüne dayanır ve özgürlüğün siyasi, hukuki ya da diğer unsurlarını hareket noktası olarak almaz. Kant etiği, a priori yollarla bilgisine vardığı insan özgürlüğünü, bu unsurlardan bağımsız

olarak koruma çabasını yansıtır ve özgürlüğün diğer unsurlarının bu çabadan türetilmesi gerekliliğini, insandaki "ussal öz"le (Kendi'yle) ilişkilendirir. Kant'a göre insan, Kendi'sinin dışında başka bir güç tarafından belirlenmeme olanağına sahiptir ve bu olanak, onun özgürlüğünü belirler. İnsan özgür bir varlık olduğu için, eylemlerinden sorumlu tutulması da kaçınılmazdır ve insanın Kendi'sine karşı sorumluluğu, başkalarına karşı sorumluluğuyla özdeştir. (Waldenfels, 1995: 39-40)

Oysa, bu tezde de ele alınacağı gibi, Levinas'a göre Kant etiğinde bu Kendi araştırılmaz; Kendi'nin kaynağı, oluşumu, belirlenimleri üzerine düşünülmez. Levinas'a göre Kendi, belirli birtakım bilinç yönelimleriyle ortaya çıkar ve kurduğu varlık çemberi içinde nesneleri, "Kendi'nde ve Kendi'si için" tanımlar ve anlamlandırır. (Levinas, 2003b: 51-2; 2005j: 64-5) Kant etiğinde Kendi, "yalıtılmış bir özne" olarak, hiçbir zaman bir görünüş (fenomen) olamayan, düşünülür dünyada kendisiyle özdeş kalan bir "varlık" olarak tasarlanır. (Çırakman, 2001: 187) Levinas etiğinin özgürlük kavramına yönelik tutum ve söylemi de aslında bu "yalıtılmış özne"nin eleştirisi üzerine kuruludur. (Hutchens, 2004: 14) Levinas'a göre Kendi, bu tanımlama ve anlamlandırma ediminde kendisini "özgür" hisseder ki Levinas, bu "özgürlük"e "ilk özgürlük" der. Ancak, "özgürlük"ün bu yanıltıcı yorumunun aşılıp, varlık çemberinin kırılmasıyla sorumluluk sahibi bir Ben haline gelecek bir özne için "özgürlük", "zor özgürlük" olarak belirir. (Levinas, 1991: 194) Levinas'a göre "özgürlük"ün gerçek anlamı olarak "irade özgürlüğü", "zor özgürlük"te içerilmiştir. (Drabinski, 2001: 120) Zor özgürlüğün "zorluk"u, kişinin varoluş yaşantısının güçlü bir irade özgürlüğü içinde kavranılmasına

dönük cesaretini içerir. Başka deyişle, kişinin Kendi'sini aşıp Ben olmak bakımından kendisini araması; Ben'in Kendi'siyle olan özdeşliğini kırıp Öteki'yi kabul etmesi konusunda sergileyeceği cesarettir bu. İlk özgürlük ise "vahşi ve yüzü olmayan bir özgürlüktür". (Levinas, 2005h: 175)

Bununla birlikte, Levinas'a göre Kant'ın öznesinin Kendi'sine düşkünlüğü, başka bir şeyden dolayı fayda amacı gütmez. Kant etiğinde özne, oluş halinde değildir; hatta oluşu önceler, onu temellendirir. Özne, her türlü deneyime önceldir ve duyarlık ile anlama yetisinin ortak etkinliğiyle deneyimi olanaklı kılar. Ancak, öznenin bu etkinliği, onu her defasında değişmez bir öz düşüncesine bağlanmaya iter. Kantçı özne, dış dünyanın deneyimlenmesi için kendi değişmez özünü ön koşul olarak ileri sürer. Bu değişmez öz düşüncesi ise "Öteki'yi tematize etme", onu belirli birtakım kalıplar içine "hapsetme", "Aynı'nın tahakkümü"ne onu teslim etme demektir. (Davies, 2002: 164)

Levinas'a göre Kant etiğindeki özgürlük kavramsallaştırması, Ben ve Öteki arasındaki ilişkide "evrensel" birtakım ilke ve yasalardan hareket eder ve özgür eylemin karşılığı olan sorumluluklar, bu "evrensel" ilke ve yasaların gereğini sağlamak şeklinde değerlendirilir. (Bauman, 1998: 91-2) Levinas ise Kantçı anlamda "istemenin aklın genel yasa koyuculuğu altında kendi kendisine yasa koyma özelliği"nden ya da başka deyişle, sorumlulukların Ben ve Öteki arasında bu tür genellemelerden türetilmesine karşı çıkar, tekilliklere ve biricikliklere yer açmaya çalışır. (Levinas, 1987: 47-8) Levinas'a göre "zor özgürlük", ilk özgürlüğün aşılması ve özgürlüğün, "Öteki'ye adalet sorunu"na dönüşmesini anlatır. Zor özgürlükle kişi, "Kendi'sini haklılaştırmaya çalışmak"

yerine ondan kurtulur, Öteki'nin çektiği acılara ortak olur. Zor özgürlükle Ben artık, Öteki'nin yüzünde beliren taleplerle kendisini tanımlayacağı için yaderk bir ilişki yaşar ve bu talepleri koşulsuz olarak yerine getirir. (2005c: 188) Kant etiğindeki "genel yasalılık"ın tüm akıl sahibi varlıklar tarafından ortak istenirliliği olduğu için bu etikte yer alan "simetri", Levinas'a göre özgür eylemin doğasına terstir. (Bauman, 1998: 67) Çünkü, özgür eylemle sorumlulukların gerçekleştirilmesi, karşı tarafın da bu sorumlulukları paylaşıp paylaşmadığına kayıtsızdır ki, Levinas bunu "asimetri" kavramıyla belirtir. (Drabinski, 2001: 121) Dolayısıyla "asimetri", Aynı'nın Başka tarafından kesilmesidir, simetri talebi ise Öteki'ye Ben tarafından bir şey buyrulması olduğundan, etik ilişki içinde özgürlüğün gerçekleştirilmesini engeller. (Hutchens, 2004: 17)

İmdi, Levinas'a göre Batı metafiziğinde Kendi'siyle özdeş Ben'in kurduğu ontolojinin sürüklediği yer, kaçınılmaz olarak Kendi'siyle özdeş bir Ben'in egoizmidir ve şimdiye kadarki felsefede hep bu egoizm temellendirilmek istenmiştir. Şimdi ise Ben'in bu egoizmini ortadan kaldıracak, Ben'i Kendi'sinden kurtaracak ve ona Ben-olmaklığını kazandıracak; Öteki'yle, Öteki'nin ötekiliğine zarar vermeyen bir ilişki kurmasını sağlayacak yeni bir başlangıç gereklidir. Bu ise Öteki'nin temele konduğu, "Öteki'ye saygı"dan türetilecek yeni bir kuramsal çabayı gerektirir. (Direk, 2005: 144) Bu bakımdan Levinas, Kant etiğinde Ben ile Kendi arasındaki ilişkiyi "yapısöküm"e uğratmak ve buradan Ben'in özgürlüğünü; Kendi'siyle özdeş bir Ben'in değil, bizatihi Ben'in kendi özgürlüğünü kurtarmak ister. Hal böyle olunca, Kant etiğinde "istemenin yaderkliği" olarak

tanımlanan “istemenin kendisi dışında bir güç tarafından belirlenme özelliği”, Levinas’a göre “Ben’in Kendi’sinden kurtulup Öteki aracılığıyla kendisini özgürleştirmesi”dir. (Burggraeve, 2002: 43-5) Nitekim, Levinas'a göre

> “Kant’ta özgür istençlerin çokluğu ‘Amaçlar Krallığı’nda uzlaşır. Özgürlükler arasında barış bu yolla mümkündür, ‘iyi isteme’ mefhumu, yani pratik akıl sayesinde; aklı dinler ve işitir bu istenç. Ama özgür istencin Kantçı *pratik akıl* mefhumuna denk düştüğü kesin mi? Her hangi bir güçlük ortaya çıkarmaksızın onda bütünüyle içerilmeye izin veriyor mu? Formalizmin evrensel olanla ilişkisi – anlağın rasyonalizmi ile makul diye nitelenen bir istenci haber veren bir rasyonalizm arasında hala ayrıma giden– kendiliğindenliğin cebri olmayan kısmını bastırır mı? (…) Başkalığı içersinde ötekine bağlılık: ona kendi üzerinde bir üstünlük tanıyacak kertede. Kuşkusuz bu, ‘patolojik’ duyarlıkla alakalı olarak Kant’ın kendilerine karşı ihtiyatlı olmayı bize öğrettiği şu saf edilginlik ve ‘yaderklik’ anlamına gelir – temel bir kopuş. Söz konusu olan insanın, varlıkta direten şu insana-öncel tüm varlık ontolojilerinden bir kopuşudur; ‘onun, kendi varlığı içersinde, tam da bu varlığın bir sorunu olmaktan ibaret kaldığı’ bir varlıktan kopuştur. İnsan haklarının kökensel anlamda öteki insanın hakları oluşu ve bu hakların –kimliklerin özgürce ayakta kalmak için gösterdikleri içgüdüde ve kendi özdeşliklerinde uç verişleri bir yana– sosyallikteki *öteki-için*’liği ve ‘yabancı-için’liği ifade edişi olgusu, onlardaki yeniliğin anlamı olarak görünüyor.” (Levinas, 2005g: 128-9)

Ne var ki, her iki etikte de özgürlük, bir tür irade özgürlüğü olarak kavranılırken, bu iradenin tercihe bağlı olmaklığı, Levinas etiğinde büyük bir sorun haline gelmektedir. Levinas, Öteki’yle karşılaşma anında kişide ortaya çıkan utancın, kişinin Kendi’sini sorgulamasını sağladığını savunmaktadır (Morgan, 2007: 93); oysa, bu utanç nedeniyle Kendi’nin sorgulanması, ilişkiye Kendi’nin Kendi olarak katılmasını ve bu da akıl ve bilincin etik ilişkiye dahlini zorunlu kılar ki, bu da Charles Taylor’un da dikkat çektiği gibi, Levinas’ın etik ilişkide aklın ve bilincin bütünüyle devre dışı kaldığı yollu kabulünü kendi içinde sorunsal hale getirmektedir. (Taylor, 1985: 56-8)

Bu bakımdan, Öteki’yle karşılaşma anında Kendi’de açığa çıkan “travmanın aşkınlığı” içinde bu sorgulamanın gerçekleşmesi, kişide açığa

çıkan utancın bu aşkınlık içindeki etkinliği, ilk özgürlükten zor özgürlüğe geçişi bulanıklaştırmakta ve hatta, özgürlüğün ya da etik özneliliğin de birtakım derecelerinin olup olmayacağı sorusunu akıllara getirmekte, bu durumda Levinas'ın "Kendi'nin ölümü" söylemi de anlaşılamaz bir noktaya gelmektedir. (Drabinski, 2001: 117) Ayrıca, John E. Drabinski'nin de haklı olarak dikkat çektiği gibi, Levinas etiğinde zor özgürlüğün "Öteki'ye yaderklik" olarak kavranışı, kişi özgürlüğünün kaynağına bir başkasını yerleştirmek bakımından özgürlüğün tanımını (Levinas, 2003b: 136) da zorlaştırmaktadır. (Drabinski, 2001: 121) Ben'in "olmaktan başka türlü" olduğu bu yerde zor özgürlüğü, bir sis perdesi olarak kalmaktadır. (2001: 122)

Öbür taraftan, Batı metafiziği özellikle de Nietzsche'den bu yana, kendi paradigmaları konusunda ciddi birtakım altüst oluşlar yaşamaktadır. Fakat Nietzsche bile, Batı metafiziğinin dayanağı olan doğruluk ve hakikat anlayışının soy kütüğünü çıkartıp bu paradigmaları yıkmaya çalışsa da Batı metafiziğinin vazgeçemediği Kendi-merkezli söylemlerinden kurtulamamış, "üstinsan öğretisi"ni "kendi Kendi'sinin tanrısı olan; Kendi'si tanrı olan insan" anlayışı doğrultusunda şekillendirmiştir. Ancak, Nietzsche'nin de bir şekilde eklemlendiği bu Batı metafiziğindeki Kendi-merkezli söylemler, felsefenin özellikle de toplumsal alanda çok ciddi felaketlere yol açmasına katkı sağlamış; belirli birtakım teorilerin fikir kaynaklığını üstlenmiştir. (Vattimo, 1988: 165-8) Faşizm mesela, homojen bir ırkın egemenliği söylemidir; homojen bir Kendi'ler topluluğudur. Ya da nasyonal sosyalizm, Kendi-olmayan herşeyin değerden düşürüldüğü bir ekonomi ve siyaset doktrinidir ve

tüm bunlar, Batı metafiziğindeki Kendi-merkezliliğin şu ya da bu şekilde etkisiyle şekillendirilmiştir. Levinas'ın da belirttiği gibi,

> "Aynı ya da Ben, politik ve teknik bir yazgıya bağlanarak, çeşitliliğin ve kendisini engelleyen Ben-olmayan'ın üstesinden gelir. Devlet ve homojen Devlet'in kaynaklandığı ve taçlandırdığı endüstri toplumu bu anlamda felsefi sürece aittir. Ama Devlet'i kuran ve ayakta tutan Savaş ve Yönetim, yani hiyerarşi, saflığını korumak zorunda oldukları Aynı'yı yabancılaştırırlar; şiddeti ortadan kaldırmak için yine şiddete başvurmak gerekir." (2003b: 119)

Batı metafiziğindeki bu Kendi-merkezliliği Nietzsche, kendi yazdıklarında sürdürmeye devam etmiş olsa da kendisinden sonraki dönemde ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan insanlık trajedilerinden sonra kendi kültürel kökenlerini sorgulamaya başlayan Avrupa'da çeşitli düşünürler, büyük oranda Nietzsche'nin Platonculuk, Hıristiyanlık ve modernizm eleştirilerinden hareketle, Batı metafiziğindeki bu Kendi-merkezliliği yıkmaya çalışmışlardır. Bunu ise Kendi-egemenliğinin karşısında Öteki'nin yaşama hakkını savunarak ve Öteki'ye saygıdan türetilecek yeni bir etikle yapmak istemişlerdir. (Arslan, 2002: 8-9)

Özgürlük kavramına ilişkin olarak yirminci yüzyıl felsefesindeki genel eğilim bu şekilde bir dönüşüm geçirirken, bu dönüşümün siyaset bilimi ve hukuk alanlarında da bazı yansımaları ortaya çıkmıştır. Bu iki alanda da örneğin, "insan özgürlüğünü ve onurunu koruma amacı"yla geliştirildiği iddia edilen hak kuramlarına yönelik şüpheler artmış, Aydınlanma'nın genelleştirici ve evrenselleştirici kuramsal çözümlemelerine yönelik kuşkular, yeni hak kuramlarının geliştirilmesine yol açmıştır. (Bauman, 1998: 11-2) Ancak, siyaset bilimi ve hukuk alanlarında özgürlük kavramının temellerine inilmesi, özgürlüğün Kendi-Ben-Öteki ilişkileri içinde incelenmesi söz konusu

olamamakta, özgürlük kavramının başka unsurları konu edinilmektedir. Oysa, özgürlük kavramını incelerken, tüm bu unsurları içine alacak, farklı unsurlar arasında olanaklı en güçlü bağların kurulmasını sağlayacak bir hareket noktasına ihtiyaç vardır ki, bu tezde ortaya konulacağı gibi bizce bu temel hareket noktası "etik"tir.

İmdi özgürlük, hangi yönüyle araştırılmak istenirse istensin, sonuç olarak hep bir "engellenmeme"/"sınırlandırılmama" ya da "engelleme"/ "sınırlandırma" talepleri manzumesi içinde ifadesini bulmakta, bu da başkalarıyla ilişkileri gündeme getirmektedir. Etik ise gerek kelime anlamı itibariyle, gerekse de olgusal karşılığı bakımından "birlikte yaşama"nın nasıl bir şey olduğunu, bunun ne gibi kurallarının olduğunu/olabileceğini araştıran bir alandır ve bu bakımdan, özgürlük kavramının etik temellerinin sorgulanması, tüm bu unsurların birbiriyle bağlantısız, kopuk, dağınık bir yığın oluşturmasının ve düşünsel bir kargaşa ortamına yol açmasının önüne geçecektir.

Her ne kadar, özgürlük kavramını incelemek tek bir insan etkinliğinin sınırlarını fazlasıyla aşsa da özgürlük kavramının etik temellerinin sorgulanması, diğer özgürlük çözümlemeleri için de toparlayıcı bir rol üstlenecektir. Ve özgürlük kavramının bu tür bir sorgulamaya tabi tutulması, en temelde "Kendi"nin, "Ben"in, "Öteki"nin ve "ilişki"nin sorun edinilmesiyle gerçekleşebilir. Nitekim, Batı metafiziğinde daima "verili" olarak kabul edilen "Kendi"nin izini sürmek, kaynağına bakmak, oluşumunu incelemek; "Ben ve Öteki ilişkisi" içinde Kendi'yi sorun edinmek, özgürlük kavramının değişik unsurları arasında kaybolmayı engelleyeceği gibi, özgürlüğü içinden çıkılması

güç bir sorun haline getiren “Kim için özgürlük?”, “Ne için özgürlük?” ve “Nasıl bir özgürlük?” sorularının da cevaplandırılmasında kuşkusuz büyük katkılar sağlayacaktır.

2 Tezin İçeriği ve Ele Alınacak Sorunlar

Kant etiği, özgürlük kavramını Ben’in konumundan hareketle ve “akıl”, “saf isteme”, “ahlak duygusu”, vb. kavramlarla açıklamaya çalışmış, özgürlüğe ilişkin “evrensel” bir dile getirim yapmaya yönelmiştir. Levinas etiğinde ise özgürlük, Ben’in konumundan değil, Öteki üzerinden ve Öteki’nin gerçek talepleri bağlamında, Ben’in ona karşı sorumluluklarıyla dile getirilmeye çalışılmış; dolayısıyla, “evrenselcilik”i yadsıyan bir özgürlük anlayışının etik temelleri sorgulanmıştır. Ne var ki, Levinas etiğinde Ben ve Öteki arasına aşılmaz bir uçurum konmuş; “etik ilişki” içinde sorumlulukların nasıl açığa çıktığı, bunların nasıl karşılanacağı, bu konuda Ben’in hangi temelden hareket edeceği, kendisine nasıl bir çıkış yolu bulacağı belirsiz kalmıştır. Hal böyle olunca, Levinas etiğinde “ilk özgürlük”ten “zor özgürlük”e geçiş “tanrı”, “vicdan”, “metafizik arzu”, vb. mefhumlarla ve aşkın temeller içinde, metafizik yönelimlerle açıklanmaya çalışılmış; böylelikle de Levinas, felsefesi ile teolojisi arasındaki ayrımları bulanıklaştırmıştır.

İmdi, bu tezin amacı, özgürlük kavramını etik temellerden hareketle ele alan Kant ve Levinas’ın konuya ilişkin görüşlerinin incelenmesi ve bu yolla, özgürlük kavramının etik temellerinin sorgulanmasıdır. Bu tezin ortaya koyacağı temel görüşler ise şunlardır. Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramı, “etik temeller”e dayalı olarak “olması gerekenler” üzerinden ele alınmıştır. Kant etiğinde özgürlük, aklın genel yasa koyuculuğu içinde,

Kendi'siyle özdeş bir Ben'in otonomisine dönüşmüştür. Levinas etiğinde ise özgürlük, Öteki'yle karşılaşma anında akıl ve bilincin devre dışı kaldığı yollu kabul nedeniyle Ben'in Öteki'ye yaderkliği olarak ele alınmıştır.

Ne var ki, özgürlüğün otonomi ya da yaderklik olarak görülmesi, Öteki karşısında Kendi'nin ya da Ben karşısında Öteki'nin kaynak olarak görülmesinin sonucudur. Ben ve Öteki arasındaki farklılıkların kaynağı, maddi-toplumsal ilişkilerdir ve bu tür bir kaynak düşüncesi, özgürlük kavramını otonomi/yaderklik ikilemine düşmekten kurtarır. Kant etiğinde ise özgürlük, kaynak olarak kabul edilen Kendi'nin, istemeye ilişkin genel yasa koyma özelliğine bağlanmıştır. Levinas etiğinde ise özgürlük, Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları hakkında onu Öteki karşısında yalnız ve çaresiz bırakmıştır. Fakat, etik temelli bir özgürlük kavramı ortaya koymada bu iki etiğin eleştirisi, önemli birtakım hareket noktaları sunmaktadır.

Böylelikle bu tezde, "farklılıkların olumsuzlanması" olarak Kant etiğinin "olumsuzlanması" olarak değerlendirecek Levinas etiğinin eleştirisiyle; yani olumsuzlamanın olumsuzlanmasından olumlamaya geçişle, özgürlüğün türetilebileceği farklı bir zemine ulaşılmaya çalışılacak ve bu zeminin de etik ilişkinin temelindeki maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlülüğü olduğu gösterilecektir. Nitekim, Ben ve Öteki arasındaki farklılıklar, Ben ve Öteki'ye içkin değildir ve Ben ve Öteki etik ilişki kurmadan önce, maddi-toplumsal ilişkiler içindedirler, aralarındaki etik ilişkinin koşulları da bu ilişkiler tarafından belirlenir. Bunun anlamı ise Kendi'yi Öteki karşısında ya da Öteki'yi Ben karşısında "belirleyici" olmaktan çıkartmak ve otonomi/yaderklik ikilemini aşmaktır.

Başka deyişle, bizce etik ilişki içinde beliren değerlilik yaşantılarının kaynağındaki maddi-toplumsal ilişkilerin görülmeye çalışılması, farklılıklara saygı esasında Ben ve Öteki'yi barışçıl ilişkiler kurmaya götürecektir. Bu durumda etik ilişki, Levinas etiğinde olduğu türden aşkın temellerde ve metafizik yönelimlerle ele alınmaktan kurtulacak ve "Tanrı'nın koruyuculuğu", "vicdan", vb. mefhumlara gidilmeksizin, maddi-toplumsal ilişkiler çerçevesinde bunları değiştirme yükümlülüğü, etik ilişki içinde duyumsanacaktır. Ben ve Öteki arasındaki farklılıkların kaynağı, bu tezde, olumsuzlamanın olumsuzlaması yoluyla olumlamaya geçişle, maddi-toplumsal ilişkiler içinde aranacak; gerek Kant etiğinin, gerekse de Levinas etiğinin özgürlük kavramına yönelik tutum ve söylemlerinin eleştirisi, Ben ve Öteki'nin etik ilişkilerinde simetrik ve bilincin değişik basamakları arasındaki gelişimi içinde değerlendirilerek etik temelli bir özgürlük kavramı geliştirilecektir.

Bu tezde savunulacağı gibi, Ben ve Öteki, kendilerini düşman haline getiren maddi-toplumsal ilişkilerin farkına varıp bu koşulların düzeltilmesi için ortak bir mücadelenin özneleri haline gelecek olurlarsa, özgürlük sorunu; yani "Kim için özgürlük?", "Ne için özgürlük?" ve "Nasıl bir özgürlük" soruları, "Ben ve Öteki arasındaki ilişkinin değeri nedir?" sorusuna dönüştürülebilir. Fakat, Levinas etiğinde yapıldığı üzere, bu mücadeleyi göstermek yerine Ben ve Öteki arasındaki ilişkiye "kaygı yaşantısı", "bunalım", "parçalanmış kimlikler", vb. içinde birtakım "anlamlar" yüklemeye çalışmak, felsefenin ve diğer insan etkinliklerinin dünya barışına hiçbir katkı sağlayamamasına yol açacaktır. Bu "anlamlar" çünkü, "varolan çelişkileri aşma" çabasını değil, bu çelişkiler içinde

yaşamayı “anlamlı” bulur ki, genelinde bakıldığında bu durum, “varolanın meşrulaştırılması”dır.

İmdi, bu amaçlar doğrultusunda tezde birinci bölümde, Kant etiğinde özgürlük kavramı, ikinci bölümde ise Levinas etiğinde özgürlük kavramı belirli bir bütünsellik içinde ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise bu iki farklı yaklaşım arasında; etik öznenin özneliliği, etik ve varlık ayrımı, özgürlük ve akıl ve bilinç ilişkisi, özgürlük ve sorumluluk ilişkisi ve son olarak da özgürlük ve Tanrı ilişkisi bağlamlarında karşılaştırmalar yapılacak, bu yolla bu iki etikte özgürlük kavramına ilişkin sorunlar serimlenecektir. Dördüncü bölümde ise başta belirtilen konular hakkında bazı sonuçlara ulaşılacaktır.

Bu bağlamda bu tezde, Kant ve Levinas etiği içinde, temel olarak şu sorulara cevap aranacaktır: Etik temelli bir özgürlük kavramının olanaklı koşulları nelerdir? Ben ve Öteki arasındaki ilişkinin değeri nedir? Ben’in konumundan türetilecek evrensel bir etiğin Öteki için anlamı nedir? Öteki’nin konumundan türetilecek ve etik sorumlulukları gözeten bir özgürlük kavramının Ben için anlamı nedir? Ben ve Öteki’nin özgürlüğünün etik temeli nedir? Etik temelli bir özgürlük kavramının Ben ve Öteki için anlamı nedir?

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

1.1 Kant Felsefesine Genel Bir Bakış

1.1.1 Kant'ın Hayatı ve Eserleri

Immanuel Kant, 22 Nisan 1724'de Königsberg'de doğar. Baba Johann George Kant, saraç ustasıdır ve Kant, ailenin dördüncü çocuğu olarak dünyaya gelir. Aile, Hıristiyanlığın bir kolu olan Pietizmi benimsemiştir ve Pietist etkiler, Kant'ın tüm yaşamına işlemiştir. Keza ailesi, Pietist vaiz F. Albert Schultz'un telkinleriyle Kant'ı, 1732'de Collegium Fridericianum'a gönderir. Kant burada mantık, matematik, doğa bilimleri ve Latince derslerini takip ettiği gibi, Pietist bir teolojiden de etkilenmiştir. (Cassirer, 1996: 25-6)

24 Eylül 1740'da Kant, Königsberg Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne giriş yaptırır. Aslında, hekim olmayı istemektedir; ancak, teoloji konusunda duyduğu merak onu İlahiyat Fakültesi'ne sürüklemiştir. Ne var ki, fakültedeki dersler zamanla onu doğa bilimleri ile felsefeye çekmeye başlar ve hocası Martin Knutzen'in derslerinde kullandığı bilimsel metodoloji Kant'ı etkiler. Kant, daha sonraları oldukça etkisinde kalacağı ve *Eleştiri*'lerinde de kendi görüşlerini serimlemek için sıklıkla tartışacağı Leibniz ve Wolff'un eserlerini de ilk olarak Martin Knutzen'den öğrenecektir.

İlk gençlik yıllarında Kant, Leibniz-Wolff rasyonalizminde kabul edildiği gibi, mantıksal zorunluluk ile gerçekliği özdeş olarak görecek, daha sonra varoluşun yüklem olamayacağı konusundaki eleştirilerini geliştirirken de yine

bu rasyonalizmi hedef alacaktır. Yine bu dönemlerde Knutzen'in dersleri sayesinde öğrendiği Isaac Newton'un *Principia'*sı da Kant'ın doğa bilimlerine olduğu kadar matematik, fizik, mantık ve geometri alanlarına da büyük bir yakınlık duymasına yol açar. *Principia*, Ortaçağ'dan bu yana genel kabul görmekte olan Aristotelesçi ereksel fiziğinin karşısına deney ve gözleme dayalı matematiksel fiziği koyuyor; bu gelenekten kopuşu simgelediği gibi, aynı zamanda da yeni bir çığır açıyordu. Kant da evren ve bilimsel yöntem hakkındaki pek çok bilgisini ve bu konular hakkındaki genel yönelimini bu kitaba borçlu olduğunu sıklıkla itiraf edecektir. (1996: 32-7)

1747'de yazdığı *"Fizik Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler"* isimli teziyle Kant, Königsberg Üniversitesi'nden mezun olur. 1755'de ise *"Ateş Üzerine"* isimli doktora tezini verir ve aynı yıl, *"Metafizik Bilginin İlk Prensiplerinin Yeni Anlamı"* isimli çalışmayla ders verme iznini elde eder. 1770'de ise "ordinarius unvanı"nı kazanır ve 1796'ya kadar bu üniversitede ders vermeye aralıksız olarak devam eder. Kant'ın hemen tüm Avrupa'da ses getiren ilk çalışması ise 1781'de yazdığı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin küçük bir özeti olarak 1783'te yayınladığı *Prolegomena*'dır ve bu kitap, Kant'ın 1785'de üniversite rektörü olmasında da etkin olur. (1996: 44-7)

Kant'ın 1755'den itibaren yoğun ders programı, 1770'te profesör oluncaya kadar devam eder ve bu zaman diliminde Kant, değişik alanlarda çalışmalarını sürdürür. Bu tarihte ise Kant, *"Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine"* isimli çalışmasıyla profesör olmayı başarır ve 1781'e kadar, "önemli" sayılabilecek hemen hiçbir şey yayınlamaz, *Saf Aklın Eleştirisi'*ne yoğunlaşır. Bu çalışmasıyla ise Kant, Newton'un

*Principia'*sını felsefe kavram ve terimleriyle adeta yeni baştan yazar. Fakat, "Stoacı disiplin"le yazılan bu kitap, Kant'ın öngörmediği birtakım eleştirilerle karşılaşır ve bunun üzerine, 1783'de *Prolegomena'*yı yayınlar; hem *Saf Aklın Eleştirisi'*nin küçük bir özetini yapar, hem de kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verir. (Tuğcu, 2001: 30)

Kant'ın bu çalışmalarını, 1785'de yayınladığı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* izler. 1788'de ise Kant, *Eleştiri'*lerinin ikinci kitabı olan *Pratik Aklın Eleştirisi'*ni yayınlar. Bunu ise 1790'da, *Eleştiri'*lerinin üçüncü kitabı olan *Yargı Gücünün Eleştirisi* izler. Kant'ın bundan sonraki çalışmalarında ise teoloji konuları özel bir yer almaya başlar. Ancak 1792'de, dönemin sansür kuruluyla yaşadığı bir sorun ve arkasından gelişen olaylar nedeniyle, bu konularda sessiz kalma sözü verir ve siyasi iktidarının baskılarından kurtulmaya çalışır. Son dersini ise 23 Haziran 1796'da verir ve yaşlandığı gerekçesiyle hem ders vermeyi, hem de yeniden rektör olmayı reddederek inzivaya çekilir. 12 Şubat 1804'te ise doğup büyüdüğü ve hiç terk etmediği Königsberg'de hayatını kaybeder. (Cevizci, 2002a: 208-11)

Kant'ın diğer önemli eserleri ise şunlardır. *"Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"* (1755), *"Dört Tasım Biçiminin Sahte İncelikleri"* (1762), *"Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanabilmesinde Tek Kanıt Temeli"* (1763), *"Çeşitli İnsan Irkları Üzerine"* (1775), *"Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Bir Genel Tarih Düşüncesi"* (1784), *"'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt"* (1784), *"Doğabiliminin Metafizik Başlangıç Temelleri"* (1786), *"Leibniz ve Wolff Döneminden Bu Yana Metafiziğin Gerçekleştirdiği Hakiki Gelişmeler Nelerdir?"* (1791), *"İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üzerine"* (1792), *"Saf*

Aklın Sınırları İçinde Din" (1794), *"Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme"* (1795), *"Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlkeleri"* (1797), *"Pragmatik Açıdan Antropoloji"* (1798), *"Mantık"* (1800), *"Pedagoji"* (1803).

1.1.2 Kant Felsefesinin Düşünsel Kökleri

Şüphe yoktur ki Kant, Aydınlanma denince akla gelen ilk filozoflardan önde gelenidir. Nitekim, Aydınlanma'nın hemen tüm eğilimlerini ve değerlendirme biçimlerini Kant'ta görmek mümkündür. Söz gelişi, bilgi adına tek sağlam bilginin ancak bilimsel bilgi olduğu kabulü, doğa bilimlerinin diğer bilme etkinliklerine önceliği olduğu ve onları temellendirmesi gerektiği düşüncesi, felsefe ile din arasında önce kategorik bir ayrıma gidip sonra bunları bir şekilde uzlaştırma çabası, ahlak alanından "tanrı", "ruh", "melekler", vb. mefhumların çıkartılarak "seküler bir ahlak" kurma çabası, gerek Kant felsefesinin, gerekse de Aydınlanma'nın bir özeti gibidir. (Cevizci, 2002a: 207)

1.1.2.1 On Sekizinci Yüzyıla Kadar Felsefede Akıl

Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçişte felsefede önemli birtakım "paradigma değişiklikleri" gündeme geldi. Grekler için akıl, evrenin ve insan yaşamının merkezinde yer alıyor; evrenin düzeni, uyumu ve ilkesi ile insan yaşamının düzeni, uyumu ve ilkesi bir ve aynı tutuluyordu. Akıl gerek evreni, gerekse de insan eylemlerini açıklamanın onsuz olunmaz bir unsuruydu. Ne var ki, Hıristiyanlığın yayılmaya başlamasıyla birlikte, Greklerin bu akıl anlayışından önemli bir kopma meydana geldi ve gerek evren, gerekse de insan eylemleri hakkında düşünen filozoflar, Greklerin akıl anlayışından oldukça farklı

birtakım söylemler geliştirmeye başladılar. Akıl, artık merkeziliğini kaybetti ve "isteme özgürlüğü" ile "irade özgürlüğü" kavramlarının yerine, "Tanrı'nın iradesi" konulmaya çalışıldı. Evrene yöneltilen teleolojik bakışta merkeze Tanrı konulmaya başlandı ve erdemler, "Tanrı'nın iradesi"yle birlikte ele alındı. (2001b: 17-25)

Böylelikle, Ortaçağ'a geçişte "insanın yüceltilmesi" anlayışı artık sona eriyor, "evrendeki yerini Tanrı'nın iradesi içinde bulmaya çalışan insan" anlayışı ortaya çıkıyordu. Özellikle de ilk dönem Kilise Babaları, akla ilişkin büyük bir güvensizliğin doğmasına yol açıyorlardı; insanın özü itibariyle kusurlu bir varlık olduğuna inandıkları için, bu özün bir parçası olarak akla da güvenemeyeceklerini düşünüyorlardı. İnsan için olanaklı tek kurtuluş yolu ise Tanrı'nın bildirimiydi. Hem, aklın da doğal bir sınırı vardı; akıl aracılığıyla evrenin bütünü resmedilemezdi, akıl aracılığıyla her şeyi bilmek zaten mümkün değildi. Fakat akıl, yine de neyin neden dolayı bilinemeyeceğinin görülmesini de sağlıyor, bu yönüyle kişinin Tanrı'ya yönelmesinde bir araç haline geliyordu. (2001b: 25-9)

Rönesans'a geçişle ise "akıl", bazı farklılıklarıyla birlikte, yeniden Antikçağ'daki "ayrıcalıklı" konumunu kazanmaya başladı. Ortaçağ'da felsefeye damgasını vuran dinsel kaynaklı söylemler, Rönesans'ta giderek inandırıcılığını kaybetmeye ve ciddi biçimlerde sorgulanmaya başlanmış, böylelikle akla yönelik yeni ve güçlü bir yönelim ortaya çıkmıştı. Antikçağ'ın sonlarına doğru, "özgür insan"ın "kendi iradesi"ni "kent-devletinin iradesi" içinde eritmek zorunda olduğunu düşünmeye başlayan Batı felsefesi filozofları, Ortaçağ'da bu zorunluluğu, "Tanrı'nın iradesi" içinde eritmek

şeklinde duyumsamışlardı. Rönesans'ta ise "kendi iradesini genelin iradesi içinde koruyan insan" anlayışı yükselişe geçti ve insan özgürlüğü, "genel irade" içinde aranmaya başlandı. Bu tartışmalar içinde Batı felsefesi filozofları, Greklerden farklı olarak aklı, evrende geçerli ve "tanrısal" bir töz, bir ilke olarak değil, insanın sahip olduğu bir yeti olarak görmeye başladılar. Dahası, insan özgürlüğüyle ilgisinde aklı özel bir konuma yerleştirdiler ve bunun etkilerini, felsefe tarihinin bundan sonraki kesitlerinde de açık bir biçimde görmek mümkündür. (2001c: 1-10)

On yedinci yüzyıl ise Rönesans'la ivme kazanan bilimsel araştırma ve incelemelerin yavaş yavaş durulmaya başlandığı ve tüm bu kazanımların belirli bir sistem içinde derlenip toplanması gerektiği düşüncesinin giderek yaygınlık kazandığı bir dönemdi. Bu dönemde, Hümanizm ve Rönesans'ın tamamlanmasına dönük önemli adımlar atılıyor, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi'nin *"Credo qui absurdum est!" ("Akla aykırı olduğu için inanıyorum!")* ilkesine yönelik kuşkular daha açık bir biçimde dile getiriliyor ve akla yönelik daha yüksek bir güven ortaya çıkıyordu. Bilimsel gelişmeler sonucu kazanılan başarılara bağlı olarak bilimsel bilgilerin başka alanlarda da kullanılabileceği düşünülüyor, bu başarıların insanı konu edinen bilimlerde de etkin sonuçlar verebileceği öngörüsünde bulunuluyordu.

Böylelikle, on yedinci yüzyıl Batı felsefesi filozofları, tüm bu kazanımları belirli bir paydada birleştirmek ve "insanlığın ortak geleceğine katkı sunacak şekilde" bunlardan en geniş şekilde yararlanmak istiyordu. Rene Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz gibi filozoflar, kendilerine aklı kılavuz alarak bu tür bir bilgi/bilimler sistemi kurmaya

çalışıyor, bu sistemlerini temellendirecek bir ilk ilke, kavram ya da önerme arayışına girişiyorlar; bu kazanımları belirli bir bütünsellik içinde anlamaya ve anlaşılır kılmaya çalışıyorlardı.

Ne var ki, çok geçmeden bu felsefi ("bilimsel") sistemlerle ilgili olarak belirli türden bir kuşkuculuk ortaya çıkacaktı. Nitekim, on yedinci yüzyılın sonlarında, önce John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'si ("*An Essay Concerning Human Understanding*"), kısa bir süre sonra da David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma'*sı *("An Enquiring Concerning Human Understanding"*), başta nedensellik ilkesi olmak üzere a priori hemen tüm ilke, kavram, önerme ve kategorileri tartışmalı hale getiriyor ve bir taraftan bu tür sistemler kurmanın olanağını ortadan kaldırdığı gibi, aynı zamanda da "bilimlerin altını oyuyor"du. Dolayısıyla, on sekizinci yüzyıl bilim ve felsefe toplulukları için deney ve gözlem hemen herşeyin ölçüsü haline geliyor, bilimlerde ve felsefede deneyi aşan, deneyle doğrulanması mümkün olmayan kavram ve kavrayışlara olanak tanınmıyordu. Bu da Kant'ın da içinde bulunduğu bir kısım Aydınlanmacılara göre, mevcut bilimsel bilginin derlenip toparlanmasını ve belirli bir düzene sokularak insanlığın gelişimine katkı sağlama amacıyla kullanılmasını engelliyordu. (Cassirer, 1987: 87-9)

1.1.2.2 Kant Felsefesinde Locke'un Etkisi

John Locke, on yedinci yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl felsefeleri arasında özel bir kavşak noktasında duruyordu. Nitekim Locke, bir taraftan "bilginin önündeki metafizik döküntüleri temizleme"ye çalışarak felsefe sorunlarını olgu bilgileri ve deneysel yöntemlerle ele alıyor; fakat diğer taraftan da insan

özgürlüğünün kaynağını, temellerini ve koşullarını aklın doğasında ve deneyi aşan genelliği içinde arıyordu. Zira, Locke göre insan eylemlerinin iyi ya da kötü olup olmadığını anlamak için, bu eylemlerin yol açtıkları etkilere bakmak ve bunların verdikleri hazları karşılaştırmak gerekiyordu. İnsanın bilme yetileri, kendi doğasına uygun biçimde, insan mutluluğunun gerçekleşmesini sağlamaya dönüktü ve eylemlerinden acı duyan bir kimsenin yaptıkları, bu durumda yanlış olacaktı.

Diğer taraftan, Locke'a göre tüm hazlar, yalnızca nicelik bakımından değil, aynı zamanda nitelik bakımından da birbirlerinden farklıydı ve bunların dereceleri ile süreleri de farklıydı. Ancak, kaynağını insan doğasından, insanın doğal varlık yapısından alan eylemler ise nitelik ve süre bakımından daha yüksek bir haz veren ve kişiyi gerçek anlamda mutlu kılan eylemlerdi ve tüm insanlar bu eylemleri gerçekleştirecek olursa, ahlak alanı da en az doğa bilimi kadar kesin bilim haline gelebilirdi. (Locke, 1999: II, 171)

Böylelikle, Locke'a göre bilginin kaynağı söz konusu olduğunda deney ve gözlem, insan özgürlüğü söz konusu olduğunda ise akıl, felsefenin vaz geçemeyeceği temel unsurlarıydı ve Locke, insanın doğal varlık yapısından hareketle genel bir ahlak öğretisi geliştirilebileceği görüşüyle, kendisinden sonraki Aydınlanmacıları ve bu arada Kant'ı da etkilemişti. Locke'a göre; Descartes, Spinoza ve Leibniz sistemlerinde yapılanın aksine, ahlak alanında genel bir ilke, kavram ya da önermeden hareket etmek yerine insan toplumlarının tarih boyunca geçirdiği ilerlemeler ana hatlarıyla incelendiğinde, en yüksek erdemler konusunda aslında her toplumda ortak özellikler olduğu görülecekti. Ve bu da insanın doğal varlık yapısının tarih ve toplumdan

bağımsız olduğunu, bu temellerden hareket edecek bir ahlak öğretisinin ise tüm insanlık tarafından paylaşılabileceğini gösterecekti.

İmdi, Locke'a göre bu öğretinin temeli akıldı ve hangi toplum olursa olsun, övgüye veya yergiye konu olan insan eylemleri hakkında konuşulurken akla dayalı temellendirmelere gidilmesi, bu ortaklığın hem ifadesi, hem de zeminiydi. Farklı toplumlarda insan eylemlerine yönelik değişik birtakım değerlendirme ölçütlerinin ortaya çıkması ise o toplumların içinde bulundukları koşullar altında, yüksek hazlara nasıl ulaşacakları konusunda bir değerlendirme farklılığından kaynaklanıyor, bu ise ahlaki görelilik anlamına gelmiyordu; bu farklılıkların kaynağı da sonuç itibariyle akıldı. Ve Locke, tüm bu farklılıkların ardında, genel bir ahlak öğretisinin ortaya konulabilmesi için öncelikle insanın bilme yetilerinin ve doğal varlık yapısının incelenmesi gerektiğini düşünüyordu ki, bu görüşlerin izlerini Kant'ta da açık bir biçimde görmek mümkündür. (Cevizci, 2001c: 220-8)

1.1.2.3 Kant Felsefesinde Ahlak Metafiziğinin Önemi

On sekizinci yüzyılda doğa bilimlerindeki gelişim düzeyi doruk noktasına ulaşmış, geometri ve fizik alanlarında üstün başarılar kaydedilmiş, insan bilgisinde görülmemiş bir niceliksel artış sağlanmış, başta doğa bilimleri olmak üzere tüm bilimlere karşı büyük bir hayranlık duyulmaya başlanmıştı. Ancak, bu bilgi kümesi, başta nedensellik ilkesi olmak üzere aklın a priori kullanımlarına yönelik belirli birtakım kuşkuları da beraberinde getirince, bilimler alanında sistematik bir bütünselliğin sağlanabilmesi de olanaksızlaşmıştı. Nitekim, Kant'ı besleyen, harekete geçiren entelektüel ortam da buydu. Kant, henüz erken dönem çalışmalarından itibaren, bir

bilimin bilim olmaklığını belirleyen unsurları incelemeye yönelmiş, kesin bilim olmaklığın olanaklı koşullarını araştırmış ve bilimler arasında sistematik birlik kurmak için ne yapılabileceğini düşünmeye koyulmuştu. (Cassirer, 1996: 20)

Diğer taraftan, on sekizinci yüzyıl Batı felsefesi filozoflarının önünde, aslında on yedinci yüzyıl filozoflarından miras kalan ciddi bir çıkmaz daha vardı; tüm bu bilimsel ilerlemelere karşın, insanlığın düşünsel ve ahlaki gelişimine dair henüz hiçbir olumlu gelişme ortaya çıkmıyordu. Sahip olunan bu gelişmişlik düzeyinden farklı olarak insanlığın "manevi yönü" sürekli geriliyordu. Kaydedilen bilimsel gelişmeler, yapılan icatlar, yeni coğrafi keşifler, doğa bilimlerinde yeni yöntem ve tekniklerin ortaya çıkması, vb. Batı insanını sömürgecilikten, kitlesel katliamlardan, yerli halklara "soykırım" uygulamaktan alıkoymuyor, "akıl" ve "akılsal zorunluluk" ön plana geçtikçe "tanrı" ve "tanrı korkusu" giderek azalıyor, bu "manevi yön" sürekli geriliyordu.

Bu bakımdan, bu dönem filozofları, tıpkı on yedinci yüzyıl filozofları gibi, hem bu bilimsel bilgiyi sistematik bir bütünsellik içinde derleyip toplamak için gerekli koşullar üzerinde düşünecekleri gibi, hem de bu gelişmişlik düzeyi içinde, bu filozoflardan farklı olarak, "akıl" ile "tanrı" ve "akılsal zorunluluk" ile "tanrı korkusu" arasında yeni birtakım "formüller" geliştirmeye çalışacaklardı. Bu çabalar Kant'ta ise doğa bilimleri modeline dayalı bir ahlak metafiziğinin olanaklı koşullarını araştırmak biçiminde ortaya çıkacak, Kant da bu şekilde "insanlığın manevi gelişimine katkı sağlamak" isteyecek, bu gelişime ilişkin "çelişkileri" göstererek, "akıl" ile "tanrı" ve "akılsal zorunluluk" ile "tanrı korkusu" arasında dolayımsız ilişkiler bulmaya çalışacaktı. Nitekim, Kant'a göre

> “ahlak metafiziği, onsuz edilemeyecek kadar gereklidir. Bu da sırf kurgulama nedenleri yüzünden, a priori olarak aklımızda bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için değil, ahlakın kendisi, bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece, her türlü bozulmaya açık olduğu için gereklidir.” (Kant, 2002a: 5)

> “Kutsal ideali, felsefi anlamda alınırsa, en yetkin idealdir, çünkü en saf ahlaksal yetkinlik idealdir; ancak insanlar böyle bir ideale ulaşamayacakları için, bu ideal de tanrısal bir muavenete duyulan inançtan destek almaktadır. Bu idealde azami ahlaksal yetkinlik yalnızca mutluluğa layık oluşta değildir, üstelik bu ideal en büyük itici güce de sahiptir, bu da mutluluktur, ama bu dünyada değil. Demek ki, Hıristiyanlık ideali en yüce ahlaksal saflığı içerir ve en büyük itici güce sahiptir, bu da mutluluk ya da rahmeti rahmandır.” (2007: 21)

1.1.2.4 Kant Felsefesinde Leibniz-Wolff Rasyonalizmi

İlk dönem çalışmalarında Kant, Leibniz-Wolff’un rasyonalizminden büyük ölçüde etkilenecekti. Bu rasyonalizmde akıl, yalnızca doğru bilgiye değil, aynı zamanda mutlak ve zorunlu, evrensel bir gerçekliğe sahip bilgiler, kavramlar ve yasalara ulaştıran bir yetiydi. Ayrıca, doğa ile insan zihni arasında özce hiçbir fark yoktu. Doğanın yasaları ile insan zihninin yasaları bir ve aynıydı ve bu yasalar bir kez bulunduğunda, her ikisini de anlamak mümkündü. Ve akıl, aynı zamanda Tanrı’yı da kuşatmaktaydı; “akılsal zorunluluk” ile “tanrısal irade” arasında uzlaşmaz karşıtlıklara ve bu arada mucizelere yer yoktu. Akıl, ilk olmak zorundaydı; aklın isteme karşısındaki öncelliği, onu saf ve nesnel hale getirmekteydi. İsteme akıldan önce gelseydi, akıl da bu niteliğini kaybeder ve istemenin denetimine giren akıl, evrende yasalılığı ortadan kaldırırdı. Bütününde bakıldığında ise kaos ortaya çıkardı. (Gökberk, 1999: 347-8)

Ne var ki, sonraki dönem çalışmalarında Kant, Leibniz-Wolff rasyonalizminden kopacak, “varoluş yüklem olamaz” eleştirisiyle aklın bu tür bir kullanımını olumsuzlayacaktır. Kant’a göre, aklın doğal bir sınırı vardı ve

ruh, evren ve tanrı ideleri söz konusu olduğunda akıl, bu idelere ilişkin tezleri kabul edebileceği gibi, bunların anti-tezlerini de kabul edebilirdi. Çünkü saf teorik akıl, ideler alanında bütünüyle çelişkiye düşüyor, bu çelişkilerin aşılması içinse saf pratik aklın etkinliğine gereksinim duyuyordu.

1.1.2.5 Kant Felsefesinde Stoa Okulu'nun Etkisi

Kant, Leibniz-Wolff rasyonalizminden kopuşla birlikte inceleyeceği saf pratik aklın etkinliğini, Stoa Okulu'nun görüşlerinden yararlanarak; kimi zaman bunları savunarak, kimi zaman da bunlara karşı çıkarak ele alacaktır. Nitekim, Stoa Okulu'na göre akıl, "En Yüksek İyi"ye hizmet eder ve onun bilinmesini sağlar. İnsanın ödevi ise bunu anlamak ve En Yüksek İyi'nin gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu ise insanın Ben-sevgisinden gelen isteklerinin üzerine çıkmasıyla sağlanabilir. (1999: 92-3) Üstelik, tekil bir insan En Yüksek İyi'ye hizmet etmese bile evren, yine de bir şey kaybetmez. Oysa insan, En Yüksek İyi'ye karşı çıkarak özgürlüğünü gerçekleştiremez. Bu durumda insan, kendi sonlu arzu ve isteklerinin kölesi haline gelir. (Brun, 1997: 88-9)

Bununla birlikte, Stoa Okulu'na göre insanın ikili bir varlık yapısı vardır ve insan bir yönüyle doğanın, bir yönüyle de toplumun bir parçasıdır. Özgür eylem söz konusu olduğunda insan, bu ikisi arasında bir uyum ve denge kurmak zorundadır ki, bunu da yine akıl aracılığıyla başarır. (Weber, 1991: 94) Özgür insan için doğanın yasaları ile toplumun yasaları arasında uzlaşmaz karşıtlıklara yer yoktur; ancak, özgür isteme söz konusu olduğunda akıl, insanı, Ben-sevgisinden bağımsız olarak En Yüksek İyi'nin gerçekleşmesi yönünde harekete geçirir ki, bu görüşler Kant'ı da doğrudan

etkileyecektir. Nitekim, Kant için bu “En Yüksek İyi”, saf pratik aklın nesnesinin, hiçbir koşula bağlı olmayan totalitesidir ve karşılığını “iyi isteme”de bulur. İyi isteme ise insan özgürlüğünün kendinde bir amaç haline getirilmesi ve tüm akıl sahibi varlıkların aklın koruyuculuğu altında mutluluğa layık olmaları, bu şekilde yaşamalarıdır. (Heimsoeth, 1986: 145)

Diğer taraftan, Stoa Okulu’na göre doğal yaşamda canlılar arasında iradeye dayalı bir örgütlenme yoktur ve burada canlılar, belirli dönemlerde yalnızca kendi ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelirler. Oysa, insan toplumlarındaki örgütlenmenin en yüksek amacı, tüm insanların En Yüksek İyi’ye hizmet edecek bir yaşam tarzını benimsemelerini ve gerçekleştirmelerini sağlamaktır ki, bu da devlet düzeni ve yasalarla olur. Kendi sonlu arzu ve isteklerinden bağımsız olarak En Yüksek İyi’nin hizmetine giren insanlar ise kendi özgürlüklerini, “evrensel dünya yurttaşlığı” içinde gerçekleştireceklerdir (Jones, 2006: 485-7) ki, bu görüşler Kant’ta “amaçlar krallığı” olarak tanımlanan yapı içinde, “akıl sahibi varlıkların sistematik birlikteliği” olarak kavranılacaktır.

1.2 Kant Felsefesinin Temel Kavramları

Kant felsefesinin en yüksek amacı, bir bilimi kesin bilim olarak olanaklı kılan şeyin ne olduğunu açığa çıkarmak ve bu yolla ahlak metafiziğini kesin bilim olarak kurmaktı. Bu ise Kant’a göre, temelleri matematiğe ve Newton fiziğine dayalı doğa bilimlerinin incelenmesiyle sağlanacaktı. Bu bilimlerde kullanılan sentetik a priori önermeler, hem kesin bilim olmaklığı belirleyecek, hem de ahlak metafiziğini kesin bilim olarak olanaklı kılacaktı. Dolayısıyla, Kant felsefesinin temel kavramlarında bu eğilimi görmek mümkündür.

Kant'a göre geleneksel metafizikte şimdiye kadar iki temel anlayış ortaya çıkmıştı; rasyonalist gelenek ve empirist gelenek. Bunlardan rasyonalist gelenek dogmatizmle, empirist gelenek ise skeptisizm ve ateizmle sonuçlanmıştı. Rasyonalistler; aklın ve diğer bilme yetilerinin sınırlarını incelemeksizin, akla birtakım hedefler koymuşlar, bu hedeflere nasıl ulaşılacağını dogmatik biçimde belirlemişler, bu yolla metafizik sistemler kurmuşlardı. Ancak, bu sistemlerde insan eylemlerine ilişkin olarak "ahlaksızlık" yaratmışlar, pratik aklın yasa koyuculuğunu incelemedikleri için ahlak ve özgürlük ilişkisini tartışmamışlardı. (Cassirer, 1996: 85-6)

Kant'a göre empiristler ise hareket ettikleri öncüllerden dolayı, birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlar, nelik ve nasıllık soruları karşısında çelişkilere düşmüşler, hareket ettikleri postulatların nesnel zorunluluğunu temellendirememişler ve onlar da pratik aklın ışığı altında akıl ve özgürlük ilişkisini kuramamışlardı. Başka deyişle geleneksel metafizik, akıl ve özgürlük ilişkisi bağlamında, çağın bilimlerinin çok gerisindeydi ve Kant, çağının bilimsel başarıları ve ilerlemeleri karşısında metafiziğin de gelecekte "kesin bilim" olarak ortaya çıkmasının olanaklı koşullarını, geleneksel metafizikteki bu unsurların eleştirisi üzerinden temellendirecekti. Kant, metafiziğe ilişkin sentetik a priori önermelerin olanaklı koşullarını araştıracak, kendisinden önceki filozoflar tarafından şekillendirilen metafizik tartışmalarının eleştirisine girişecek ve bunları, aklın gerek teorik gerekse de pratik bakımdan sınırlarını inceleyerek yapacaktı. (Heimsoeth, 1986: 65)

İmdi, Kant'a göre metafiziğin başlıca sorunları tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerinde toplanır. Nitekim, tanrının varoluşu ve doğası, insan

özgürlüğünün koşulları ve ölümsüz bir ruhun varoluşu sorunları tüm metafizik tartışmalarının merkezinde yer alır. Fakat, bu konulara ilişkin kesin sonuca ulaşabilmesi için Kant, bilme yetilerinin olanaklı sınırlarını ve bunlar arasındaki ilişkileri incelemekle ve bunlara ilişkin genel yasaları saptamakla bu araştırmasına başlaması gerektiğini düşünür.

Kant'a göre, o zamana kadar tüm bilgilerin, nesnesine göre düzenlendiği ve nesnenin varlığının bizim dışımızda olduğu kabul edilmiştir. Oysa, nesnenin kendisi verili olmadan önce, bilme yetilerinin a priori belirlenimleri vardır ve bilgiler, bu belirlenimlerin bilme yetileriyle ortak etkinliğinin ürünleridir. Nesnenin bizim dışımızdaki varlığını bilemeyiz, bizde uyanan etkilerini biliriz ve neyin bu olanaklı etkiler içinde olup neyin olmadığını araştırmadan bu tartışmalar çözülemez. (Copleston, 2004: 45) Dolayısıyla, Kant'ın "eleştirel felsefe"si,

> "insan zihninin güçlerinin, eğilimlerinin ve tasarruflarının dizgesel bir keşfi ve yetkilendirilmesidir. Düşünce, eylem ve duygu'nun her alanında Kant, ilkin zihin tarafından yapılan *katkı*'yı araştırır ve sonra da bu katkının eleştirel bir değerlendirmesine girişir. Farklı deneyim alanlarında, bilgide, ahlakta ve estetikte ortaya konan ürünün ya da sonucun bir bölümü, daima öznenin ya da eyleyicinin etkinliğine atfedilebilir. Felsefe de Kant açısından, işte bu *öznel katkı*'nın eleştirisidir. Bu bakımdan Kant'ın felsefesi, özellikle bir *özne felsefesi* olarak görülebilir. Bu bağlamda, Kantçı felsefeyi nitelemede kullanılan "*Transcendental İdealizm*"in ne anlama geldiğine bakacak olursak; *bu özne*'nin öz-doğasına ilişkin bir özelliği bulgulayabiliriz. *Transcendental İdealizm*'in dilegetirimi (formülasyonu) şudur: duyularla algıladığımız gerçeklik, kendi tümellik ve zorunluluk temellerini (nesnel geçerlilik temellerini), bilen öznede mevcut bilme koşullarında bulur." (Altuğ, 1995: 11-2)

Kant'ın *Eleştiri*'lerinde özgürlük idesi, diğer idelerden daha önemli bir noktada konumlandırılır. Çünkü, saf aklın idelerinden biri olan bu ide, pratik akıl tarafından nesnel gerçekliği tespit edilebilen tek idedir ve bu gerçeklik, bir taraftan metafiziği kesin bilim olarak olanaklı kılacağı gibi, aynı zamanda da

ahlak yasasını temellendirecektir. Kant'a göre ahlak yasası, hem deneysel alana ilişkindir; yani sentetik bir önermedir, hem de deneyden gelmez; yani a priori bir önermedir. Başka deyişle ahlak yasası, sentetik a priori bir önermedir ve tıpkı doğa yasalarındaki gibi, genel ve evrensel bir yasalılığı taşıdığı için ahlak metafiziğini kesin bilim olarak olanaklı kılar. Geleneksel metafizik ise tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerini aklın yalnızca teorik yanı bakımından incelemiştir. Kant ise metafiziğe, bütünüyle farklı bir yöntem sunmak ister ve geleneksel metafiziğin sorduğu "Nedir?" sorusundan önce, nesneyi bilme tarzına ilişkin olarak "Nasıl?" sorusunu sorar, nesne ile bilme edimi arasındaki ilişkiyi inceler. (Cassirer, 1996: 143)

Böylelikle Kant, teorik felsefesini pratik felsefesine bir hazırlık olarak görüyor, pratik aklın eleştirisi için saf aklın eleştirisine gereksinim duyuyor; ahlak metafiziğini ya da saf pratik aklın eleştirisini, bilme yetilerine ilişkin bu incelemeleri üzerine kurmak istiyordu. Aslında, eylem alanına bakıldığında, "bilen özne" ile "eyleyen özne" arasında kategorik bir ayrım yoktu; fakat, bu yetilerin incelenebilmesi ve aralarındaki ilişkilerin gösterilebilmesi için Kant, bu türlü ayrımlara gidecekti. (1996: 245) Nitekim Kant, bu araştırmasına duyarlık (*Sinnlichkeit*) ve anlama yetisini (*Verstand*) ayırmakla başlar.

1.2.1 Duyarlık ve Anlama Yetisi

> "Kant, her şeyden önce şunu sorar: Bilgi olgusu nedir (*Quid facti*)? Bilgi olgusu, (yargı vermemizi sağlayan) *a priori* tasarımlara sahip olmamızdır. Bunlar, kimi zaman basit "sunumlar"dır: mekan ve zaman, görünün *a priori* biçimleri, kendileri *a priori* olan ve ampirik sunumlardan veya *a posteriori* içeriklerden (örneğin, kırmızı renk) farklı olan görüler. Kimi zaman da bunlar, tam anlamında, "tasarımlar"dır: töz, neden gibi; ampirik kavramlardan (örneğin, arslan kavramı) ayrılan, *a priori* kavramlardır. *Quid facti?* sorusu, metafiziğin konusudur. Mekan ve zamanın, *a priori* görülerin sunumları olması,

> Kant'ın mekan ve zamanın "metafizik açıklaması" dediği şeyin konusudur." (Deleuze, 1995: 49-50)

Kant'a göre tüm bilgimiz, iki bilme yetisinin ortak ürünüdür; duyarlık ve anlama yetisi. Tüm bilgimiz deneyden başlar ama, bilginin tamamı deneyden çıkmaz; deney, hiçbir zaman zorunlu bir bilgi sunmaz. Nitekim, "Kant'ın "deneyim"den anladığı, düşünce veya *yargı verme* yeterliği içeren öz-bilinçli bir farkındalıktır. "Bilgi"den anladığı ise, öz-bilinçli öznenin kendi deneyimi hakkında sahip olduğu *yargılar* içersinde ifade edilebilen bir bilgi türüdür." (Altuğ, 1995: 10) Hiçbir deney yargısı, zorunlu içeriğini deneyle temellendiremez. Bunun yapılabilmesi için anlama yetisinin etkinliğine ihtiyaç vardır. Üstelik, şimdiye kadarki felsefede bilgiyi belirleyenin nesnesi olduğu savunulagelmiştir; oysa Kant, evren teorisi hakkında Kopernik'in yaptığını bilgi teorisine uyarlamak ister ve bilgi oluşum sürecinde öznenin etkinliğini ön sıraya yerleştirir.

Bu bakımdan, Kant'a göre bir bilgi, nesnesine uygun olmak zorunda değildir; çünkü nesne bilinemez, yalnızca nesnenin Ben'de uyandırdığı olanaklı etkilenimler bilinebilir. (Çüçen, 2001: 214) Bu ise bilgiye ilişkin a priori formların ve kategorilerin nesneye içkin olmayıp, genel olarak akıl sahibi bir varlığın bilme yetilerine içkin olmasındandır. Bir şeyi bilmek, nesneden gelen olanaklı etkilenimlerin bu form ve kategorilere uygun olmasıyla olanaklıdır. Bilgi oluşum sürecinde öznenin etkinliği, bu etkilenimlerin belirli bir form ve kategori altında toplanmasından gelir. (Cevizci, 2002a: 234-5; West, 1998: 35)

Kendisinden önceki felsefede David Hume, gerçekliğin bilgisinin kavramsal biçimlerinin, özellikle de nedensellik ilkesinin kaynağının deney

olamayacağını, bu bilginin çağrışımlara dayandığını savunmuştu. Kant ise o zamana kadar etkisinde kaldığı Leibniz-Wolff rasyonalizminden Hume'un bu görüşüyle kopacaktır. Zira gerçeklik, önceden verili, hazır, vb. birtakım kavram, ilke veya önermelerden yapılacak dedüksiyonla bilinemez; bu yolla bilinmeye çalışıldığında, varoluş yüklem haline gelir. Başka deyişle, tanıtlanması gereken şey, tanıtlanmış kabul edilerek özne, yüklemde tekrar edilir ki bunun anlamı, yüklemin özneye yeni bir şey katmayacağıdır.

Kant'a göre tüm bilgimiz, duyarlık ve anlama yetisinin ortak ürünüdür. Aralarındaki ayrım ise bilgi oluşum sürecinin incelenmesi içindir; aslında bilgi oluşum süreci bu iki yetinin ortak etkinliğine dayandığı için, aralarındaki ayrım da ontolojik bir ayrım değildir. Zira, bu yetilerden duyarlık, öznenin alırlığıdır (*receptivite*). Bu alırlık, nesnenin varlığı ve nesneyle karşılaşma sonucu öznede oluşan tasarımsal durumu belirli bir değişiklikle ortaya koyar. Ve bu değişiklik, nesneye ilişkin belirli birtakım görüleri (*Anschauung*) oluşturur. Bu görüler ise olanaklı deneyin sınırlarına içkindir.

İmdi, Kant'a göre duyarlık, nesnelerin özneyi etkilediği biçimde görülerin alırlığı, alınma kapasitesidir. Görü ise doğrudan bir deneyim nesnesiyle bağlantılı olan ve duyarlıkta kaynağını bulan tikel bir tasarımdır. Kavram ise başka tasarımlar aracılığıyla, dolaylı bir deneyim nesnesiyle bağlantılı olan ve anlama yetisinde kaynağını bulan bir tasarımdır. İde ise olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçen ve akılda kaynağını bulan bir kavramdır. Diğer taraftan, anlama yetisi ise düşünme, kavramlar oluşturma ve yargıda bulunmayı sağlayan bilme yetisidir. Anlama yetisi, kendi nitelikleriyle öznenin, duyulardan önce gelmeyen kategorileri tasarlama

gücünü ifade eder. Tek tek nesnelere ilişkin tasarımlar görüler tarafından oluşturulur, soyut ve genel tasarımlar ise anlama yetisi tarafından ortaya konur. (Kant, 1993: 415)

Kant'a göre tüm bilgimizin deneyle başlaması, bilginin içeriğinin deneyden gelmiş olması, bilgi oluşum sürecinde yalnızca deneyin etkin olduğu anlamına gelmez. Nitekim, bu süreçte anlama yetisinin kavramları da etkindir ki Kant, Aristoteles'in kullandığı "kategori" nitelemesini, anlama yetisinin kavramları için kullanır ve kategorileri nesneye ilişkin değil, anlama yetisinin etkinliği içinde araştırır. Bilgi, duyarlığın yasalarına konu olduğu ölçüde duyusal, anlama yetisinin kategorilerine konu olduğu ölçüde de rasyoneldir. (Heimsoeth, 1986: 88)

Kant'a göre anlama yetisi, kategorilerin ait olduğu yetiyken, anlama yetisi aracılığıyla oluşturulan yargıların birleşmesini sağlayan yeti ise akıldır. Dolayısıyla akıl, nesnelerle ya da duyarlıkla ve duyarlığın saf görü formlarıyla doğrudan bağlantılı olmak yerine, anlama yetisine bağlıdır ve yalnızca anlama yetisinin duyarlıkla ortak etkinliğiyle deneysel bir kullanım kazanır. Akıl, nesnelerin kavramlarını kendi başına yaratamaz, onları yalnızca düzenler ve belirli bir birlik altında toplar, bilgi oluşum sürecine katılmalarını sağlar. (Cassirer, 1996: 198-202)

1.2.2 Uzam ve Zaman Saf Görü Formları

Kant'a göre tüm bilgilerimizin anlamlandırılabilmesi için ön koşul, duyarlığın uzam ve zaman saf görü formlarıdır. Tüm tasarımlarımız mutlak bir uzam ve zaman içinde bulunur ve duyu verileri ile görüler, duyarlığın uzam ve

zaman formları içinde anlam kazanır. Bu formların birer saf görü formu olması, olanaklı hiçbir deneyin uzam ve zaman formlarını vermemesidir. Bu formlar tüm olanaklı deneyin a priori zorunlu koşulları oldukları için, kendilerinin deneyden gelmiş olması mümkün değildir. (Heimsoeth, 1986: 81) Keza, algının mekandan bağımsız olması mümkün değildir. Zaman da iç duyumun algı formu olmak bakımından, duyu verileri ve görülerin birbirlerine bağlanmasını ve bu anlamda art ardalığını olanaklı kılar. (Kant, 2002b: 32)

Kant'a göre bu saf görü formlarının duyu verilerine ve görülere uygulanması; yani bu formların fenomenler alanına içkin kullanımları, bu formların nesnel kullanımlarını oluşturur. Ancak bunların ötesinde, şeylerin kendilerine uygulanmaları halinde bu formlar, nesnel kullanımlarını yitirir. Bu formlar, kendi içlerinde de belirli türden bir bütün oluştururlar. Ne uzam, ne de zaman, sonlu uzam ve zaman parçalarından oluşmuş değildir ve bunların toplamına da indirgenemez. (Bozkurt, 2005: 1005) Aynı şekilde, bu saf görü formlarını inceleyen matematik ve geometri ile fiziğin nesnel zorunluluğu da bu formların deneyden gelmemesiyle olanaklıdır. (Kant, 2002b: 32)

İmdi, Kant'a göre uzam ve zaman, basit bir tür genel kavram ya da ide değildir, başka birtakım kavram ve idelerden de akılyürütme sonucu çıkarsanmaz. Bu saf görü formları olmaksızın bilgi de olanaksızdır. Keza uzam, duyusal dünyanın ilk formal ilkesidir ve dış duyuma form oluşturur. Başka deyişle, nesnelerin olanaklı görünüş tarzlarının zeminini sağlar. Haliyle uzam, dış duyumdan yapılan herhangi bir soyutlamaya dayandırılamaz; tüm bu soyutlamaların koşulu olan bir şey, bu soyutlamadan önce olmalıdır. Dolayısıyla, uzamdaki şeyler duyuları etkiler ama, uzam duyumlardan

çıkmaz. Başka herşeyin olanaklı zeminini sonsuz bir uzamda belirleyen şey ise uzaydır. (1993: 400)

Diğer taraftan, Kant'a göre zaman saf görü formu da duyu verilerinden gelmez; duyu verilerinin anlamlandırılması için zamana gereksinim vardır. Nitekim zaman, duyulardan önce gelen şeylerin eş zamanlı ya da sürekli olarak tasarlanmasını mümkün kılar. Aynı şekilde, eş zamanlılık ya da art zamanlılık veya süreklilik de zaman saf görü formunu gerektirir. Zaman, aynı sonsuz zaman parçası olmak dışında düşünülemez. Başka herşey, zaman içine yerleştirilerek düşünülür. Dolayısıyla, zaman idesi de duyusal şeylerde bulunabilecek bağlantıların koşulu olduğu için, bu ide de duyu verilerinden önce gelir. Zaman, sabit bir yasaya göre tüm duyusal şeyleri yerleştiren öznel koşuldur ki, diğer kavram ve kategoriler bu öznel koşula göre düzenlenir. (Baum, 2005: 52)

Bu bakımdan Kant'a göre zaman, ruhun iç yasasıdır. Mantık ilkeleri bile bu yasayı gerektirir. Örneğin çelişmezlik ilkesi, bir şeyin aynı anda hem A, hem de A-olmayan olamayacağını anlatırken bunu eş zamanlıkta temellendirir. Ayrıca, bir şeyin art arda gelen iki olayda A ve A-olmayan olması da yine zamanda temellenir. Haliyle, mantık ilkeleri de zamanda kendi olanaklı koşullarını bulur, zaman bu ilkelerde değil. (Kant, 1993: 396)

1.2.3 Anlama Yetisinin Kategorileri

Kant'a göre, duyarlığın uzam ve zaman saf görü formlarından geçerek şekillendirilen duyu verileri, anlama yetisi aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilerek bilgi oluşum sürecine katılır. Anlama yetisi ise bu etkinliğini

belirli birtakım kategorilerle gerçekleştirir ve bu kategoriler, anlama yetisinin olanaklı sınırlarını belirlerler. Dolayısıyla kategoriler, Aristoteles'ten beri geleneksel metafiziğin kabul ettiğinin aksine, şeylerin varlığına ilişkin değil, bilgi oluşum sürecinde öznenin etkinliğine ilişkindir. Bu kategorilerin, şeylerin varlığına yüklenmesi halinde ise kategoriler, nesnel kullanımlarını yitirirler. Kategorilerin nesnel kullanımı, duyu verilerinin birbirleriyle ilişkilendirilmesiyle sınırlıdır ve tüm bilgimiz buna göre oluşur. Bunların ötesinde, şeylerin varlığını bilemeyiz. (2002b: 49-51)

Böylelikle Kant, anlama yetisinin kategorilerini çıkartmak için, öncelikle yargıların mantıksal çizelgesini çıkartır; çünkü, bu kategorilerden her biri, belirli bir yargı türünü olanaklı kılmaktadır:

1. **Niceliğe Göre:** Tümel, Tikel, Tekil.
2. **Niteliğe Göre:** Evetleyici, Değilleyici, Sonsuz Olan.
3. **İlişkiye Göre:** Kesin, Koşullu, Ayırıcı.
4. **Kipliğe Göre:** Sorunlu, Onaylayıcı, Zorunluklu. (2002b: 53)

Ne var ki, Kant'a göre yargıların bu mantıksal çizelgesi, yine de deneyi olanaklı kılmaz ve Kant, anlama yetisinin kategorilerini bu olanaklılık çerçevesinde transendental olarak yeniden şu şekilde düzenler:

1. **Niceliğe Göre:** Birlik (ölçü), Çokluk (büyüklük), Tümlük (bütün).
2. **Niteliğe Göre:** Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlandırma.
3. **İlişkiye Göre:** Töz, Neden, Birliktelik.
4. **Kipliğe Göre:** Olanak, Varoluş, Zorunluluk. (2002b: 54)

Kant'a göre bu kategoriler, "algılanabilen bir nesnenin düşünülebilmesi"ni sağlayan temel unsurlardır ve deneyden gelmedikleri için de saftırlar. Saf oldukları için de akıl sahibi tüm varlıklarda ortak bir çalışma biçimine sahiptirler ve nesnel bilginin olanağını ortaya koyarlar. Bu kategoriler, herhangi bir çıkarıma dayanmayıp diğer tüm çıkarımları olanaklı kıldıkları için Kant buna "transendental dedüksiyon" der.

Kant için "transendental" terimi, hem bir yöntemi, hem de bir bilgi türünü ifade eder. Transendental bilgi, şu ya da bu nesneye ilişkin bir bilgi değil, genel olarak bilme yetilerine ilişkin bir bilgidir ve aynı zamanda da bu bilgiyi ortaya koyan yöntemin kendisi transendentaldır. Bu yöntem ve bilgi türü, bilen öznenin bilme koşullarının, olanaklı bilme tarzlarının bilgisini sunar. (Cassirer, 1996: 163) Zira anlama yetisi, kendi başına hiçbir şey algılayamaz ve duyular da kendi başlarına hiçbir şey düşünemez. Tüm bilgimiz, bu iki bilme yetisinin ortak etkinliğine dayandığı için algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür.

Diğer taraftan, bu kategorileri belirli birtakım yargı türlerine indirgemek de mümkündür; çünkü anlama yetisi, bütünüyle yargı yetisi olarak da görülebilir. Bu kategoriler, tüm yargı türlerinin oluşumunu belirlediği için kavramları, olanaklı yargıların aynı zamanda da yüklemleridir. Ama bunun anlamı, kategorilerin yargı türlerinden bir soyutlama olduğu değildir. Anlama yetisi ve bu kategoriler yargılardan önce olmasaydı, bu yargılar da olanaksız olurdu. Yargı, nesnenin, nesnel olması istenilen karşılığıdır ve belirli bir bağlantının kurulmasıyla dile getirilir ki, bu bağlantıların kurulmasını sağlayan kategorilerin saf olması, deneyden gelmemesi yargıda bulunmayı belirler.

Dahası, anlama yetisinin belirli türden bir “yasa koyucu” özelliği de vardır. Duyu verilerine ilişkin içeriğe dayalı bir yasa ortaya koymazlar ama, bu verilerin genel bir duyulur doğa meydana getirmesini sağlayacak a priori yasaların koşullarını da belirlerler. (Kant, 2002b: 55-61)

Böylelikle, Kant’a göre bilginin nesnel geçerliliği, olanaklı koşullarını tümellik ile zorunluluğun bilginin içeriğine a priori olarak katılmasında bulur. Anlama yetisinin a priori düzenlenişi ve etkinliği, bilgi oluşumunda öznenin etkiliğinin genel çerçevesi olduğu gibi, özneyi rasyonalizm ile empirizm arasında sıkışmaktan ve bunlardan birini tercih etme zorunluluğundan da kurtarır. Zira, duyu verilerinin formu, deneyden gelmez ve onlara form kazandıran özne, a priori olarak nesnel bilgiye ulaşma olanağını da gerçekleştirmiş olur. Duyu verilerinin birbirlerinden farklı ve son derece karmaşık olmaları da bunu değiştirmez. Özne, form kazanmış duyu verilerinden, yani algılardan anlamlı bir bütün kurarken, anlama yetisinin a priori etkinliğiyle tümel ve zorunlu bilgilere ulaşır.

Kant’a göre yargıda bulunma edimi, bilginin a posteriori koşullarına a priori koşulların eklenmesidir ve yargı türleri arasındaki ayrım, kategorilerin kullanılış biçimine göre açığa çıkar. Üstelik, yargıda bulunma edimi, anlama yetisinin bu etkinliğini gerektireceğinden ve etkinliğin bilen öznede açığa çıkması a priori bir farkındalık gerektireceğinden, yargıda bulunma edimi ile bilinçlilik de son çözümlemede bir ve aynıdır. Dahası, bilincin olanaklı sınırlarını da yargıda bulunma edimi belirler, bu edim de anlama yetisinin etkinliğiyle gerçekleşeceğinden, anlama yetisinin kategorileri aynı zamanda

da bilinci ve farkındalığın olanaklı koşullarını ve sınırlarını ifade eder. (West, 1998: 34-7)

Ne var ki, Kant'a göre yargıda bulunma edimi ile bilinç arasındaki bu dolayımsız ilişkide, anlama yetisinin etkinliğini gerçekleştirirken yerine getirdiği bağlama ve birleştirme etkinliği, kendisi hakkındaki tasarıma da a priori olarak sahip olmak zorundadır. Bu tasarımın deneyden gelmesi halinde, anlama yetisinin etkinliği ve yargıda bulunma edimi ile bilinç, yalnızca "verili olan"la sınırlanmak zorunda kalır ve bunların ötesine geçemezdi. Bilinç hakkında konuşulurken de yalnızca empirik Ben hakkında konuşulur, empirik Ben'in ötesinde bir saf Ben tasarımına sahip olmak mümkün olmazdı. Oysa bu tasarım, aynı zamanda da bilincin edilgenliğini ortadan kaldırır ve bilince, kendine özgü bir kendilik sunar. (Heimsoeth, 1986: 112-4)

Böylelikle, Kant'a göre Ben'in saf ve empirik yönleri arasındaki birliğin olanaklı koşulu da bilincin bu etkinliğidir. Zira Kant buna, "transendental apperzeption" diyecektir. Kant'a göre, yargıda bulunma edimi aracılığıyla kurulan sentetik birlik, nesneye yönelen bir Ben'in kendisi hakkındaki bilincini ifade eder. Nitekim, Ben herhangi bir nesneye yönelirken, nesneye yönelen bir Ben'in bilinci de kendisine eşlik eder ki bu bilinç, transendental apperzeptiondur ve Ben'in bilgi oluşum sürecindeki etkinliğinde kendisiyle özdeşliğini temellendirdiği gibi, Ben'i kendisi hakkındaki bilgiyi her defasında yeni baştan sahip olma ve kendisini yeni baştan inşa etme zorunluluğundan da kurtarır. Aksi takdirde Ben, her defasında "verili olan"la kendisini

tanımlama yoluna gidecek, bu da aslında Ben-olmaklığının sonunu ifade edecektir. Dolayısıyla,

> "nesnelerin bilinci öz-bilinci gerektirir, fakat öz-bilinç de nesnelerin bilinci aracılığıyla mümkün olur. Ancak her ikisinin eşzamanlı bilinci aracılığıyla, her birinin bilincine varılabilir. Her biri diğerinin varoluş nedeni olmakla birlikte; öz-bilinç, anlama yetisinin biçimlerinin (kategoriler) nesnel *a priori* geçerliliğinin bilgisel nedeni olmak gibi bir ayrıcalığa sahiptir. Bu yüzden Kant'ın dizgesinde öz-bilinç, nesnelerin bilincinden daha temel veya kökensel bir konumdadır: "Ampirik bilincin tüm çeşitliliği, tek bir öz-bilinçte bağlanıp birleştirilmelidir, sentetik önermesi, genel olarak düşüncemizin ilk ve sentetik ilkesidir." Böyle olmakla, tam algının *transendental* birliği, düşünme yetisi olan anlama yetisinin ilk salt bilgisidir. Bilincin bu sentetik birliği, bütün bilginin nesnel koşuludur. Bu birlik, sadece bir nesneyi bilirken bizzat benim talep ettiğim bir koşul değil, fakat her görünün benim için nesne haline gelmesi için gerekli koşuldur." (Altuğ, 1995: 21)

1.2.3.1. Nicelik Kategorisi

Kant'a göre duyarlığın saf görü formlarından geçerek birer algı niteliğini kazanan duyu verileri, anlama yetisinin kategorileri arasında ilk olarak nicelik kategorisinde ilişkilendirilir. Nicelik kategorisi, algının kaplamsal belirlenimini sağlar. Yani algının niceliği, nesneye ilişkin olmaktan çok, algının anlama yetisindeki ilişkilendirilme tarzıdır. Nicelik, nesneye ilişkin bir yüklem olmaktan çok, öznenin oluşturduğu transendental bir sentezi ifade eder ve bu sentez olmaksızın algıya ilişkin bir yüklemden de bahsedilemez.

Kant'a göre nicelik, düşüncede görülen ve anlama yetisinin yasalılığı içinde ortaya çıkan bir araçtır. Keza, "burada söz konusu olan, verili sayılan kavramların dünya ve nesneler üzerine kullanımı değildir, tersine, bizim "doğrudan" duyumlarımızı altına soktuğumuz ve böylece onları objektif bir görü altında biçimlediğimiz özel bir şekillendirme tarzıdır." (Cassirer, 1996: 190) Dolayısıyla, öznenin nesneye ilişkin empirik bir gözlem sonucu niceliğe ait bir hatası, kökensel karşılığını anlama yetisinden ve bu kategorinin

etkinliğinden almaz; tersine, nicelik kategorisinin nesneye değil de özneye ait olması, niceliğe dair yüklemin de nesnelliğini olanaklı kılar. (1996: 190-1)

1.2.3.2 Nitelik Kategorisi

Kant'a göre nitelik kategorisi, algının içeriğine değil, kendisine ilişkin bir kategoridir. Nitekim, belirli bir nesneye ilişkin belirli bir özellik dile getirildiğinde, bu nesneye ilişkin çeşitli türden yer kaplamalar ve süreler içinde belirli birtakım ölçmeler ve karşılaştırmalar yapılır, bunlar birbirleriyle ilişkilendirilir. Zira, nitelik kategorisi de nesneye içkin bir kategori değildir, anlama yetisinin bu etkinliğinde bu ilişkilerin önkoşulunu sağlayan bir kategoridir. Nitelik, uzam ve zaman içinde bir tür "birbirini izleme" ve "art ardalık" bildirir ki, bunlar nesnenin etkinliği olmaktan çok, anlama yetisinin etkinliğini yansıtır. Nesne, anlama yetisi içinde önce nicelik, sonra da nitelik olarak kavranırken, bu kavrayışta herhangi bir kesintinin olmaması ise anlama yetisinin etkinliğinin kesintisiz olduğunu gösterir.

Kant'a göre bu kesintisizlik, anlama yetisinin birbirinden kopuk parçaları öznenin içinde bulunduğu durumlara göre belirlemesi, bu koşullar tarafından belirlenmesi de değildir. Özne hangi dış duyum koşulları altında olursa olsun, anlama yetisinin bu etkinliği, bilgi oluşum sürecinde daima aynı biçimde açığa çıkar. Bu tür bir kesintisizlik hali ya da koşulsuz belirlenim olmasaydı, nesnel bilgiye ulaşmak da mümkün olmayacaktı. Bilimsel bilgi örneğinde, nesnel bilgi olanaklı olduğuna göre, anlama yetisinin bu etkinliği ve bunun kategorilerle ilişkisi de bu şekilde olmalıdır. (1996: 191-3)

1.2.3.3 Bağlantı Kategorisi

Kant'a göre bağlantı kategorisi, deneyin analojilerinin oluşmasında esastır. Nitekim, herhangi bir nesneyi yalnızca kendi tekilliği içinde ele almak, anlama yetisinin etkinliğini yansıtmaz. Öznede açığa çıkan olanaklı etkilenimlerin, anlama yetisi tarafından başka etkilenimlerle ilişkilendirilmesi gerekir ki, bu yolla özne, genel birtakım kavram ve tasarımları imgelemin de yardımıyla oluşturabilsin. Keza, öznenin genel yasalılığa ulaşabilmesinde bağlantı kategorisinin kullanımı esastır. Bu olmadıkça özne bilimsel, nesnel ve genel-geçer hiçbir bilgiye ulaşamaz. Dolayısıyla, bu olanaklı etkilenimler arasındaki bağlantı, nesnelerin kendisinden gelmez ve bağlantı, anlama yetisinin etkinliği sonucu ortaya çıktığı için ve bu kategoriler de deneyden gelmeyip saf oldukları için, bağlantı da nesnel olgusallık taşır.

Kant'a göre anlama yetisinin etkinliğinde süreklilik (töz), ardışıklık (neden) ya da aynı anda birlikte olma (birliktelik) olmasaydı, öznenin kesin, koşullu ve ayırıcı bilgilere ulaşması da mümkün olmazdı. Bu durumda deney bilgileri, birbirinden kopuk ve dağınık bir yığın haline gelir, böylelikle bilgi oluşum süreci bile ortadan kalkardı. Haliyle, öznenin evrende bir düzen ve uyum olduğunu düşünmesini sağlayan temel unsur, anlama yetisinin bu etkinliği içinde bağlantı kategorisinin işlevidir. Duyu verilerinden oluşan algıları rastlantısal bir akış içinde değil de belirli bir düzene koyan anlama yetisi, bağlantı kategorisi aracılığıyla öznenin, daha önce sahip olduğu bir bilgiye her defasında yeni baştan sahip olma zorunluluğunu ortadan kaldırır. Genel yasa bilgisine bir kez ulaşan özne, bu bilgiyle yaşamını düzenler. (1996: 195-9)

1.2.3.4 Kiplik Kategorisi

Kant'a göre kiplik kategorisi, deneysel bilginin temel postulatlarını oluşturur. Nitekim, geleneksel metafizikte kipler, nesnenin varoluş tarzının belirlenmesinde esas görülmüştür. Oysa, Kant'a göre kipler doğaya değil, anlama yetisinin etkinliğine içkindir. Çünkü, genel bir doğa tasarımının kendisi bile aslında anlama yetisinin etkinliği sonucu ortaya çıkar ve biz yalnızca bizde oluşan doğa tasarımının yarattığı olanaklı etkilenimleri bilebiliriz. Ancak, diğer kategorilerden farklı olarak kiplik kategorisi, bilgi oluşum süreci içinde nesneye "yeni" olarak hiçbir şey katmaz. Nesnenin, özne tarafından olanaklı, varoluşsal veya zorunlu görülmesi, nesnenin kendisine karşı kayıtsızdır. Özne, nesneye ilişkin sorunlu, onaylayıcı veya zorunlu bilgilere, kendisinde oluşan olanaklı etkilenimlerle ulaşır. Başka deyişle, kiplik kategorisinin kavramları birer yüklem olarak kullanıldığında, nesne hakkında yeni bir bilgi sunmazlar; fakat, nesneyi bilme tarzının belirlenmesinde esastırlar ve nesneye ilişkin olarak anlama yetisinin etkinliğinin nasıl gerçekleşeceğini ifade ederler. (1996: 202-5)

1.2.4 Fenomen-Noumen Ayrımı

Kant'ın tüm felsefesinin mihenk taşı, şüphe yoktur ki fenomen–noumen ayrımıdır. Nitekim, bu ayrım bilginin sınırlarını belirlediği için hem teorik felsefeden pratik felsefeye geçişi sağlar, hem teorik aklın yetersiz kaldığı konularda onu antinomilere düşmekten kurtarır, hem de saf aklın idelerini insan özgürlüğü önünde engel olmaktan çıkartır. Üstelik, anlama yetisinin ilke ve kategorileri de fenomenlerle sınırlıdır ve bunların şeylerin

kendileri üzerinde etkinliğinin olmaması, onların nesnel kullanımlarını belirler. (Kant, 2002b: 32-5)

İmdi Kant, noumenlerin bilgi açısından olumsuz bir değer taşıdığını düşünür ve bilgiyi sınırlandırırken ontolojik bir ayrımdan değil, bu tür bir epistemolojik ayrımdan hareket eder. Anlama yetisinin ilke ve kategorilerinin fenomenlere uygulanması, bu ilke ve kategorilere transendental bir nitelik kazandırır. Bilgi, fenomenlerle sınırlıdır; fenomenlerin bilgisidir. Ancak, yine de fenomenlerin ait olduğu kendinde şeylerin (*ding an sich*) varlığına özne, deneysel yolla ulaşamasa da a priori olarak ulaşabilir. Nitekim, bilgi oluşum sürecinde özne, belirli türden bir algıyı, bu algının oluşmasına yol açan fenomene bağlar ve bu fenomenin kaynağına empirik olarak inemese de onu ortaya çıkartan bir kendinde şey olduğunu da düşüncede tasarlayabilir. Bu tasarım içinde anlama yetisinin kavram ve kategorilerine belirli türden bir gerçeklik yüklemesi halinde, bu kavram ve kategoriler nesnel kullanımlarını yitirirler. Çünkü, bu kavram ve kategoriler deneyden gelmediği için, deneysel gerçekliğe dönüştürülmeleri halinde saflıklarını ve nesnel olgusallıklarını yitirirler.

Bu bakımdan, Kant'a göre bu kavram ve kategorilerin nesnesinin olmayışı ve nesneye indirgenememesi, transendental kullanımlarına engel değildir. Ancak, duyuların nesnesi olmayan ve yalnızca anlama yetisi aracılığıyla düşünülebilen, fenomenlere karşıt olan akıl varlıklarını da noumen olarak tanımlamak mümkündür. Zira anlama yetisi, belirli türden bir bağlantı içinde fenomenlerin bilgisine ulaştığında, aslında bu bağlantının dışında bir nesne tasarımı da oluşturmaktadır. Fakat noumen, duyuların

nesnesi olmak yerine ancak bir kendinde şey olarak düşünülecek bir şeyin kavramı olarak kendisiyle çelişkili değildir. Ve noumen kavramı da sonuç olarak, algının kendinde şeylere kadar el uzatmasını engellemek ve bilginin nesnel olgusallığını temellendirmek için gereklidir. Nitekim Kant'a göre,

> "şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görünüşlerini; yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz. Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır; yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz, ki bu sözcük sadece, bizce bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görünüşü anlamına gelir." (2002b: 38)

Kant'a göre örneğin, bir ağacın gerçekte ne olduğunu bilemeyiz; bu ağaç hakkında konuştuklarımız, o ağaç hakkındaki olanaklı etkilenimlerimizdir ve bunlar, o ağaç hakkındaki olanaklı görünüşleri oluşturur. Ancak, biz bu ağacın gerçekte ne olduğunu bilemesek de bu olanaklı etkilenimlerin nedeni olmak bakımından ağacın varlığını da düşünürüz ve bu da ağacın varlığını yadsıyamayacağımız, onu kendi başına bir şey olarak kabul etmemiz gerekeceği anlamına gelir. Yani, görünüşler alanı ile bilginin içeriği söz konusu olduğunda özne, görü kalıplarıyla iş görür, kendi başına şeyler söz konusu olduğunda ise a priori kavramlarla. Fakat anlama yetisi, nesneyi belirli bir bağlantı içinde düşünürken, bu bağlantının dışında, belirli bir noumen olmak bakımından bir kendinde şey tasarımı da oluşturur ve kendini, bunların kavramlarını kendisi üretebiliyormuş gibi görür, bu kavramların görü olmaksızın, kendisi aracılığıyla düşünülebileceğini sanır.

Böylelikle noumen kavramı, Kant için bir sınır kavramıdır ve duyu verilerinin nesnel gerçekliğini sınırlar, nereye kadar uzandıklarını ifade eder.

Kant bu ayrımla, başta özgürlük olmak üzere ahlak terimlerinin birer noumen olduğunu savunarak bunların bir tür "dokunulmazlık"larını sağlama almak ister, onları fenomenlerden ve bu fenomenlerin hakkında olduğu kendinde şeylerden ayırır.

1.2.5 Sentetik a priori Önermelerin Olanaklılığı Sorunu

Kant'ın sentetik a priori önermeleri, iki temek sava dayanır; bunlardan ilki, *sentetik* nitelemesinin işaret ettiği, yargıda ortaya çıkan sentez edimidir. İkincisi ise *a priori* nitelemesinin işaret ettiği, yargı oluşum sürecinde anlama yetisinin, olanaklı deneyime katkısıdır. Zira Kant, bilme yetilerini incelemesinin ardından, bu kez yargı türlerini inceleyerek bilgi oluşum sürecinde deney ve akıl ilişkisini belirgin kılmaya çalışır. Nitekim, Kant'a göre yargıda bulunma edimi, bilgi dile getirmenin yoludur ve tüm bilgilerimiz belirli birtakım yargılarla (veya önermelerle) dile getirilir. Ve Kant, yargı türlerini bilginin niteliğine bakarak analitik yargılar ve sentetik yargılar olmak üzere ikiye, bilginin deneyle ilişkisine bakarak da a priori yargılar ve a posteriori yargılar olmak üzere ikiye ayırır. Bu yargıların birbiriyle ilişkisinden de dört tür yargı çıkar; analitik a priori yargılar, sentetik a priori yargılar, analitik a posteriori yargılar ve sentetik a posteriori yargılar. (Cevizci, 2002a: 218-9)

Kant'a göre analitik a priori yargılarda yüklem özneye yeni bir şey katmaz, öznede içerilmiş olanı tekrar eder. Akıl, bu yargıların tersini düşündüğünde çelişkiye düşer. Nitekim, bu yargılarda geçen terimler deneysel olsa da kendileri a prioridir. Söz gelişi, "Altın sarı bir metaldir" yargısı bu türdendir; altın kavramı, sarı renkli bir metal olmaklığı içerir. (Kant, 2002b: 15) Diğer taraftan, Kant'a göre geleneksel metafizikte tartışmalara

konu olmuş pek çok tanıtlama ve akıl yürütme de aslında bu tür yargılardan kaynaklanmıştır. Söz gelişi, tanrı tanıtlamalarında kullanılan tanrı kavramı, varoluş gibi bir yüklemi zaten taşımakta ve tanıtlama adı altında yapılan iş, öznede içerilen bir niteliğin yüklemde tekrar edilmesi olmaktadır. Aynı şekilde, ruhun ölümsüzlüğü tanıtlaması da bu şekildedir. Zira, önce ruhun maddi olmayan bir töz olduğu kabul edilir, sonra da maddi olmadığı için yer kaplamadığı, yer kaplamadığı için bölünemeyeceği, bölünemeyeceği için de ölümsüz olduğu dile getirilir. Oysa, ruhun maddi olmayan bir töz olduğunu söylemek, analitik a priori bir yargı dile getirmek demektir ve bu yargılarda yüklem özneye yeni bir şey katmadığı için, bu özne ve yüklem ilişkisi hiçbir tanıtlama sunmaz; tanıtlanması gereken şeyin yine kendisi aracılığıyla tanıtlanması bir şey ifade etmez. (Heimsoeth, 1986: 107-9) Dolayısıyla Kant, yaptığı bu ayrımlarla rasyonalizmi geride bıraktığını düşünmüştür. (1986: 75)

Kant'a göre analitik a posteriori yargılar ise hem olgusal olarak, hem de mantıksal bakımdan olanaklı değildir. Zira, analitik bir yargının a posteriori olması, a posteriori bir yargının da analitik olması imkansızdır. Diğer taraftan, sentetik a posteriori yargılar ise hem yüklemin özneye yeni bir şey kattığı, hem de deneyden gelen önermelerdir. Örneğin, "Metaller ısıtılınca genleşir" yargısı bu tür bir yargıdır. Ancak Kant, tüm felsefesinde en çok sentetik a priori yargıların olanaklılığıyla ilgilenir. Metafiziği kesin bilim haline getirecek yargılar da bunlardır. (Kant, 2002b: 20) Keza, sentetik a priori yargılar, içeriği deneysel olan, ama deneyden gelmeyen yargılardır. Bu yargılarda yüklem özneye yeni bir şey kattığı halde, yargı deneyden gelmez. Örneğin, "Her olayın bir nedeni vardır" önermesi bu tür bir yargıdır. Dahası, matematik

önermeleri de aslında birer sentetik a priori önermedir ve bunların analitik a priori olduğunu ve çelişmezlik ilkesine geri götürülebileceğini düşünmek yanlış olur. “7 + 5 = 12” önermesinde örneğin, 7 ile 5’in toplamı kavramı 12 kavramını içermez; 7 ile 5’in toplamı kavramının öğeleri arasında 12 kavramı yoktur. (2002b: 15-7)

Böylelikle Kant, sentetik a priori önermelerin olanaklı koşullarını araştırmaya çalışır, bunu da duyarlık ile anlama yetisinin ortak etkinliğinden türetmek ister. Nitekim, nesnelere ilişkin tüm olanaklı duyumlar, duyarlıkta öncelikle birer görü olarak belirir, sonra uzam ve zaman saf görü formlarıyla ilişkilendirilerek anlama yetisinin etkinliğine hazır hale getirilir ve birbirleriyle ilişkilendirilir. Anlama yetisinin kategorileri deneyden önce olduğu için, uzam ve zamanda bulunmazlar; ancak, bilgi oluşum sürecinde bunlar da deneye katılır ve deneye form bakımından belirli bir çerçeve sağlarlar; görüleri birbirinden kopuk, bağlantısız ve anlamsız olmaktan kurtarırlar. Dolayısıyla, bilgi oluşum sürecinde ne duyarlık, ne de anlama yetisi kendi başına etkindir ve sentetik a priori önermelerin olanaklı koşulları da yine bu iki bilme yetisinin ortak etkinliğidir.

1.2.6 Teorik Felsefeden Pratik Felsefeye Geçiş

Kant’a göre tüm bilgimiz, bu üç tür önermeden biriyle dile getirilir; ancak akıl, kendi doğal yapısı nedeniyle fenomenler alanında kalmayı beceremez ve belirli bir sınır aşımı sonucu noumenler alanına uzanır. Bu aşmayla birlikte, anlama yetisinin kategorilerine belirli bir gerçeklik yüklemeye başlar ki Kant, bu sınır aşımına “diyalektik mantık” der. Nitekim, diyalektik mantıkta mantık ilkeleri, belirli birtakım “gerçekler” yaratmada araç olarak

kullanılır ve bu nedenle antinomilerle ve saf aklın ideleriyle karşılaşılır. Bunlardan antinomiler, saf teorik aklın çelişen iki yargı karşısında içine düştüğü durumdur. Saf aklın ideleri ise hakkında oldukları nesneleri olanaklı hiçbir deneyde vermeyen; ancak, yine de zorunluluk taşıyan kavramlardır. (2002b: 81)

1.2.6.1 Saf Aklın İdeleri

Kant'a göre aklın anlama yetisinin sınırları içinde kullanılışı, aklın tüm teorik yanını ifade etmez, belirli bir kullanımını gösterir. Oysa, nasıl ki anlama yetisi, olanaklı deneyin formunu belirlemek ve duyu verilerini işlemek için kategorilere ihtiyaç duyuyorsa, akıl da olanaklı tüm deneyin birliğine, tamlığına ulaşmak istediği için bu idelere ihtiyaç duyar ve anlama yetisi kategorilerini kullanarak bu ideleri yaratır. Dolayısıyla akıl, bir ideler alanıdır ve bu idelerin fenomenler alanında hiçbir karşılığı yoktur. Böyle bir karşılık olmadığı için de hiçbir gerçekliği yoktur. (2002b: 81-2)

Kant'a göre fenomenler için geçerli olan ilkeler, şeylerin kendilerine de yüklendiğinde saf aklın çelişkiye düşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Üstelik bu çelişki, deneysel yolla çözülemez; çünkü olanaklı hiçbir deney, dünyanın ezelden beri varolup olmadığını, maddenin sonsuz kez bölünüp bölünemeyeceğini, insan eylemlerinde özgürlüğe yer olup olmadığını veya herşeyin bir ilk nedeninin olup olmadığını vermez. Bunları incelemek için saf teorik akıl yetersiz kalır; bunlara ilişkin olanaklı hiçbir görü olmadığı için duyarlık ve anlama yetisinin etkinliği aracılığıyla saf teorik akıl, bu ideler konusunda ne yapacağına karar veremez.

Böylelikle Kant, saf aklın üç idesine ulaşır; ruh, evren ve tanrı ideleri. Bunlardan ilki psikolojik, ikincisi kozmolojik ve üçüncüsü de teolojiktir.

1.2.6.1.1 Ruh İdesi

Kant'a göre ruh idesi, Ben'in birliğine dayanır; akıl, bu birliği koşulsuz olarak sağlayan bir ruhun varolması gerekliliğini ruh idesine bir gerçeklik olarak yükler. Zira akıl, anlama yetisinin kategorilerinden biri olan tözü belirli bir nesne olarak kavramak ister ve ulaşabileceği bir son öznenin peşine düşer. Ve töze belirli bir gerçeklik yükleyerek kalıcılık arayışı çerçevesinde ruh idesine ulaşır, bu idenin de zorunlu olarak geçerli olduğunu düşünür. Ruh idesi, Ben'in kesintisizliğini temele aldığı için Ben'in varoluşunu yüklem haline getirir. Olanaklı etkilenimin nesnesi, belirli birtakım ruhsal içeriklerden oluşmuştur; ancak, bu içeriklerin transendental senteziyle ruh idesini üreten akıldır. (Heimsoeth, 1986: 106-7)

Başka deyişle ruh idesi, bilgi oluşum süreci içinde ortaya çıkan ve kökensel karşılığını akıl ve anlama yetisinin ortak etkinliğinden alan bir idedir. Nesnel olgusallığı temellendirilemeyeceği için de kendisi hakkında belirli birtakım antinomilere düşülmesine yol açar. Nitekim, ruhun sonlu olup olmadığı, bölünebilir olup olmadığı soruları, bu antinomilerin ifadesidir. Ruh idesine yüklenen bu nitelikler, fenomenler alanına ilişkin belirli birtakım analojilerin ürünüdür ve hem bu tür analojiler yapmak, hem de ruhun özniteliklerinin fenomenlerin özniteliklerinden farklı olduğu savunmak, aklın çelişkiye düşmeden kavrayabileceği bir şey değildir. Bilgi oluşum sürecinde Ben'in bilgisi kesin bilgi olarak öznenin sahip olduğu bir bilgiyse de ruh idesi, Ben'in bilgisinden a priori bir sonuç olarak çıkmaz. (Kant, 2002b: 88-9)

1.2.6.1.2 Evren İdesi

Kant'a göre evren idesi de hiçbir uzamsal ya da zamansal görüden gelmez; tüm uzam ve zamanı içinde taşıyan bu ide, uzam ve zamanın koşullarından önce gelmelidir. Keza evren idesi, genel bir doğa tasarımından da fazlasını ifade eder ve doğa kavramı, evren idesine yüklenemez. Uzam ve zaman saf görü formları tüm bilgimizin koşullarını oluşturduğu için, bunlardan önce gelen bir evren idesi de hiçbir gerçekliğe sahip değildir. Olanaklı tüm deneyler, henüz tamamlanmamış bir sürece işaret eder, evren idesi ise tamamlanmış bir sürecin ürünü olduğunu düşündürür. Üstelik, geleneksel metafizikte de evren idesinin, olanaklı deneyin sınırlarına içkin bir sentezden geldiği düşünülmüş ve bu ideden hareketle sonlu ve kapalı birtakım sistemler geliştirilmiştir.

Ne var ki, bu idenin sonsuz ve sınırsız niteliği ile bu sistemlerde zorunlu bir başlangıca duyulan gereksinim, birbiriyle çelişir niteliktedir ve dolayısıyla akıl, bu ide hakkında da çelişkiye düşer. Akıl, hem "sonlu evren"i, hem de "sonsuz evren"i olumlamak zorunda kalır. Fakat, nedenler zincirinin işlevsel basamakları, amacına aykırı bir biçimde kullanılmıştır ve akıl tarafından bu işlevler, dış dünyada geçerlilik iddiası taşıyan bir idenin oluşumunda kullanılmıştır. Oysa, olanaklı tüm deneyler, nedenler zinciri içinde hep belirli birtakım nedenler halkasını verir ve bu halkanın başlangıç koşulları olanaklı deneyin sınırlarına içkin olmadığı için bunun bilgisi de mümkün değildir.

Böylelikle Kant'a göre, evrene ilişkin olarak Leibnizci tasarımda kabul edilen monadlardan oluşan bölünemez nitelik ile Descartes ve Spinoza

tarafından kabul edilen bölünebilir nitelik karşısında aklın düştüğü antinominin kaynağında bu sınır aşımı vardır. Akıl, duyarlığın saf görü formlarına nesnel olgusallık yükleyerek bunların sonsuz genişlemesine yol açarak genel bir evren idesine ulaştığında, kaçınılmaz olarak antinomiye düşer. Buradaki çelişki, aklın oluşa bir bütünlük verme çabasından kaynaklanır ve evren idesi, olanaklı deneyden türetilen bir sentez olmaktan çok, a priori olarak kabul edilen bir erek şekline bürünür. Oysa, fenomenlerin oluşunu belirleyen ilkenin, fenomenlerden farklı bir niteliği olması gerekir ki bu nitelik, kendisi hakkındaki bilgiyi fenomenlerden çıkartmayı engeller. (2002b: 99-100)

1.2.6.1.3 Tanrı İdesi

Kant'a göre tanrı idesi, fenomenler alanının sınırları dışına çıkan saf aklın kurduğu belirli birtakım nedenler zincirinde ulaştığı son noktadır. Bu ide, saf akılın nedenler zincirini olanaklı kılan bir varlık tasarlaması sonucu, bu varlığa belirli bir gerçekliğin yüklenmesiyle ortaya çıkar. (Tuğcu, 2000: 630) Fakat, geleneksel metafizikte tanrı idesi, aklın bu doğal varlık yapısı içinde değerlendirilmemiş ve kutsallığın kaynağı olarak aşkın bir varlığın bilgisi araştırılmış, ona ilişkin belirli birtakım tanıtlamalara gidilmiştir. Dolayısıyla tanrı idesi, olanaklı deneyin sınırlarına içkin olmadığı gibi, aslında ve özü itibariyle, kaynağını aklın doğal varlık yapısından aldığı için dinlerin ya da belirli birtakım tarihsel süreçlerin yarattığı bir ide de değildir.

Bu nedenle, Kant'a göre tanrı idesi, bu dinlerde kabul edilen nedenlerden dolayı değil, bizzat aklın doğal varlık yapısı nedeniyle zorunlu bir idedir. Aklın ereksel ve mutlak bir bütünlüğe ulaşma çabasının ürünü

olduğu için aşılması da mümkün değildir. (Cassirer, 1996: 281; Cevizci, 2002a: 269) Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak yapılan tanıtlamaların ise hem evetlemeleri, hem de değillemeleri aynı derecede mümkündür. Oysa, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak geliştirilen bu tanıtlamalarda da varoluş, yüklem haline getirilmektedir ki, varoluşun yüklem olması, tanıtlama yapılmış olduğu anlamına gelmez. Çünkü, Tanrı'nın "mükemmel varlık" olarak kavranışında ya da varoluşunda, Tanrı'nın varlığı içerilmiştir ki, bu da tanıtlanması gereken şeyi tanıtlanmış kabul etmek demektir. (Copleston, 2004: 114)

1.2.6.2 Özgürlük Antinomisinin Önemi

Kant'ın teorik felsefesinden pratik felsefesine geçişi sağlayan temel unsur ise özgürlük antinomisidir. Nitekim, evren idesiyle bağlantılı olarak gündeme gelen özgürlük antinomisi, saf aklın içine düştüğü çelişkiler arasında en önemlisidir. Çünkü akıl, saf teorik yanı ile saf pratik yanı arasındaki geçişi bu antinomi aracılığıyla gerçekleştirir. Zira, Kant'a göre özgürlüğe fenomenler alanında gerçeklik aramak, saf teorik aklı kaçınılmaz olarak antinomiye sürükler. Kant ise bu antinomiyi, saf pratik aklın yardımıyla çözmeye çalışacak ve insanda gördüğü ikili varlık yapısından hareket ederek, insanın bir yönüyle doğanın bir parçası olmak bakımından duyulur dünyaya (*mundus sensibilis*), diğer yönüyle de akıl sahibi bir varlık olmak bakımından düşünülür dünyaya (*mundus intelligibilis*) ait olduğunu savunacaktır.

Başka deyişle, Kant'a göre düşünülür dünyada aklın genel yasa koyucu özelliği özgürlüğe yer açacak; bu yolla Kant, insan özgürlüğünü kurtarmaya çalışırken insanın duyulur dünyayla olan varlıksal bağını

kopartmaktan da uzak duracaktır. Bu bakımdan, Kant'a göre saf akıl, aklın "olanlar"la ilgilendiği kısmıdır, pratik akıl ise "olması gerekenler"le ilgilenir; saf pratik akıl ise ahlak yetisini inceleyerek "olanlar"dan; duyulur dünyadan, bağımsız olarak "olması gerekenler"e; düşünülür dünyaya, ulaşmaya çalışır ki, özgürlüğün olanaklı koşulu da buradadır. (Kant 2002b: 93-101)

Böylelikle, Kant için saf pratik akıl, ne yalnızca saf aklın, ne de yalnızca pratik aklın etkinliğidir. Saf pratik akıl, ahlaka ilişkin kavramların formlarının belirli birtakım ilkelerle belirlenmesini ve gerçeklik kazanmasını sağlar. Haliyle saf pratik akıl, her türlü deneyin, içgüdünün, toplumsal yönelimin, vb. üzerinde, bu kavramların formlarını en saf ve en dolayımsız biçimde belirlemeye çalışır ve ahlak metafiziğini de kesin bilim olarak ortaya çıkartır, onu psikolojiden veya antropolojiden ayırır. Dahası, akıl sahibi varlıkların şu ya da bu şekilde bulabilecekleri ahlak yasasını da daha yüksek bir bilinç düzeyinde ele alır ve insanın hem akıl sahibi bir varlık olmak bakımından, hem de ahlaka yönelen bir varlık olmak bakımından kendi öz-bilgisine, öz-bilincine ulaşmasını sağlar.

Kant felsefesindeki bu duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki ayrım –ya da diğer bir ifadeyle, doğa ile akıl arasındaki ayrım– Kant etiğinin de merkezine yerleşir. Ahlakın duyulur dünyadan türetilmesi ve doğa nedenselliğiyle birlikte içeriklendirilmesi, kaçınılmaz olarak ahlakı psişik bir görünüşe indirgeyecek, empirist temellere dayalı bir ahlak anlayışı ise kaçınılmaz olarak hedonizmle sonuçlanacaktır. (Heimsoeth, 1986: 141-3) Fakat, Kant'ın ahlak metafiziği bu ayrımı gözeterek kendi olanaklı koşullarını duyulur dünyada ya da doğada değil, düşünülür dünyada ve saf pratik aklın

etkinliğinde arar. Nitekim duyulur dünya, olanaklı deneyin sınırıdır ve "olanlar"ın bilgisi bu alanda belirir ve "olması gerekenler" bu alandan çıkartılamayacağı gibi, bunlar hakkında söylenenlerin duyulur dünyada sınanması da söz konusu olamaz. Haliyle, formlarını saf pratik aklın koyduğu ahlak kavramlarından şüphe etmek de akıl sahibi varlıklar için mümkün değildir. (Kant, 2002a: 3-5)

Diğer taraftan, Kant'a göre insanın bu ikili varlık yapısı, salt "olanlar"la yetinemeyeceği, "olması gerekenler" karşısında da düşünmesi gerektiği anlamına gelir. Zira, akıl sahibi bir varlık olmak bakımından insan, kendisini doğa nedenselliğine teslim edemez. Doğa, insanın böyle yapmasını gerçekten de isteseydi, insanı akılla donatmazdı. Aynı şekilde, insanın bu ikili varlık yapısı, bilme yetileri arasındaki temel farkın da kaynağıdır; duyarlık ve anlama yetisi ile akıl arasındaki ayrım da kaynağını yine bu varlık yapısında bulur. Nitekim, duyarlık ve anlama yetisi, doğadaki diğer canlılarda da mevcuttur ve bu canlılar, aslında bütünüyle doğa nedenselliğinin belirlenimi altındadır. Oysa insan, akıl sahibi bir varlık olmak bakımından doğa nedenselliğinden kurtulma olanağına da sahiptir ve bu olanak, insan özgürlüğünün ve ahlaklılığının da olanaklı koşullarını yaratır. Üstelik, duyarlık ve anlama yetisi karşısında akla da bir üstünlük sağlar; çünkü insanın kendi öz-bilgisi, öz-bilinci duyarlık ve anlama yetisi tarafından değil, akıl tarafından ortaya konacak, bu özde içerilen özgürlük ve ahlaklılık olanağı da yine akıl aracılığıyla gerçekleştirilecektir. (Erişirgil, 1997: 213-5)

Başka deyişle, Kant'a göre duyulur dünya, sürekli bir oluş ve bozuluşa tabidir. Bu dünyada "öz" diye bir şeye yer yoktur; "öz"ün bilgisi, bu dünyadan

gelmez. “Öz”e ancak akıl yoluyla ulaşılabilir; çünkü “öz”, düşünülür dünyadadır. Ve Kant için bu öz, insanın akıl sahibi bir varlık olması, bu özelliğinden dolayı istemelerinde özgürlüğü gerçekleştirebilmesi, bu yolla ahlaki bir özne haline gelebilmesidir. İnsanın düşünülür dünyaya ait yönü; yani “öz”ü, doğadaki herşeyden, her türlü oluş ve bozuluştan bağımsızdır, bunların ötesindedir. Bu “öz” olarak Kendi, her türlü dışsal belirlenimin üzerindedir. (Kant, 1999: 94-8)

1.2.6.3 Kant Felsefesinde Kendi’nin Önemi

Bu görüşleriyle Kant da aslında, Batı metafiziğinin her türlü değişimden bağımsız olarak konumlandırdığı Kendi’yi henüz baştan, tam da bu özellikleri içinde kabul eder ve akla ilişkin geliştirdiği söylemlerle bu Kendi’nin yalıtılmışlığına hiçbir zarar vermemeye çalışır. Zira özgürlük, bu Kendi’nin özgürlüğüdür ve Kendi, özgür olabilmek için yalıtılmış olmak zorundadır da. Kant, bu Kendi’nin yalıtılmışlığını ya da özgürlüğünü korumayı felsefenin başlıca ödevi olarak görür. Kendi’nin kaynağını duyulur dünyada ve fenomenler alanında arayacak olursa, bu özgürlüğün bir tür yaderkliğe dönüşeceğini düşünür. Yaderk bir Kendi’nin de sorumlu bir varlık olması tehlikeye girer. Kant etiği, insanı “şeyler arasında bir şey” olmaktan kurtarma iddiasındadır ve Kendi’nin kaynağını fenomenler alanında aramaya çalışmaz.

İmdi, Kant’a göre benlik; aşkın Ben (*personalitas trancendentalis*), psişik Ben (*personalitas psychologica*) ve ahlaki Ben (*personalitas moralis*) olarak kendisini gösterir ve Kant, bunlar arasında ahlaki Ben’e öncelik tanır. Kant’a göre benliğin gerek akıl sahibi, gerekse de insan benliği olmak bakımından özünü, yani Kendi’yi, ahlaki Ben oluşturur. Öznenin özneliliği, ne

aşkın Ben'dedir, ne de psişik Ben'de. Psişik Ben, kişiyi duyulur dünyaya bağlı kalmaya zorlar ve duyulur hazların, tutkuların, arzu ve ihtirasların peşinden koşmaya sürükler. Psişik Ben söz konusu olduğunda kişi, henüz doğadan farklı olarak kendine ait bir Ben'i –ya da Kendi'sini– duyumsayamaz; kendilik bilincine ulaşamaz. Oysa bu bilinç, bilme edimleri içinde Kendi'sini tanıdığı zaman ortaya çıkar ve aşkın Ben, kişiyi düşünülür dünyaya taşır. Fakat kişi, henüz akıl sahibi bir varlık olmak bakımından istemelerini ve eylemlerini ne şekilde belirleyeceğini, insansal özü –ya da ussal özü- nasıl açığa çıkartacağını bilemiyordur ve bunu ancak ahlaki Ben başarabilecektir. Dolayısıyla ahlaki Ben, benliğin en önemli yanını oluşturur. Ahlaki Ben için kendilik bilinci, tüm yaşamın en yüksek amacıdır.

Kant'a göre ahlaki bir özne olarak kendilik bilincine sahip Kendi, doğa nedenselliğinden bağımsız olarak eyleyen ve öncelikle kendisine karşı saygı duyan bir varlıktır ve başkalarına yönelik saygısı da bu saygıdan gelir. Nitekim, doğa nedenselliğinden kurtulmuş olmak, Kendi'yi başka şeyler karşısında benzersiz kılar, aynı zamanda da kendisine karşı sorumlu kılar. Ve Kendi'nin bu sorumluluğu, diğer akıl sahibi varlıkların Kendi'lerine de karşıdır; çünkü Kendi, doğa nedenselliğinden bağımsız olarak eylemekle, düşünülür dünyanın yurttaşı olur. Kendi, doğa nedenselliğinden koparak Kendi'lerden oluşan bir dünyanın bir parçası haline gelir ve Kendi'si gibi olmayanlara bu dünyada yaşama hakkı tanımaz. Kendi, yalıtılmış bir öznenin Kendi'sidir ve hep yalıtılmış öznelerle birlikte olmak ister. Kant, insanlar arasındaki tüm farklılıkları doğa nedenselliğiyle ilişkilendirip bunları benliğin özü olan ahlaki Ben'in dışına itip psişik Ben'le ilişkilendirince, Kendi'nin

özgürlüğü ve ahlaklılığı da yine ancak Kendi'sine yönelik hale gelir. Yani Kant, psişik Ben ile aşkın Ben'i ahlaki Ben'in oluşumunda eritir ve Kendi'nin Kendi'nde ve Kendi'si için bir hükümranlık kurma çabasını ortaya koyar. Zira Kant'a göre

> "kendi iradesine uygun bir yasayı beyan eden ve diğerlerini bunun için yükümlü kılan kişi bir yasa koymuş olur. Ama yasa koyucu, aynı zamanda yasanın yaratıcısı değildir, bu ancak kazai yasalarda söz konusudur. Yasalar zorunlu olarak pratikse ve bu kişi iradesine uygun olan bu yasaları sadece beyan ederse bir yasa koyucudur. Ahlak yasalarının yaratıcısı, tanrısal olanı da dahil, herhangi bir öz değildir, çünkü bunlar iradeden kaynaklanmazlar, tersine pratik yönden zorunludurlar. Zorunlu olmasaydılar, o zaman yalan söylemek bir erdem olabilirdi. Ahlak yasaları da bir yasa koyucuya bağlı olabilirler; bu yasaları icra ve beyan edecek güç ve kudrete sahip, ahlak yasasının aynı zamanda kendi iradesine bağlı bir yasa olduğunu söyleyebilecek, herkesi buna göre davranması için yükümlü kılabilecek bir öz mevcut olabilir. Ancak bu öz, yine de yaratıcı değil, sadece bir yasa koyucudur. Tıpkı üçgenin üç açıya sahip olduğunu yaratanın tanrı olmaması gibi." (2007: 67-8)

Böylelikle, Kant'ın "amaçlar krallığı" olarak gördüğü yapı, homojen bir Kendi'ler topluluğudur ve Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'*nde ("*Kritik der reinen Vernunft"*) düşünen, algılayan, tasarımlayan Kendi'yi, *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde ("*Kritik der praktischen Vernunft"*) ise eyleyen Kendi'yi mutlaklaştırır. Zira Kant'a göre,

> "kendine hakimiyetin genel ilkesi, insanlığın ya da insan doğasının asli amaçları bakımından kişiliğe değer biçmektir; başkalarına karşı ödevlerin yerine getirilebilmesi için gereken koşullar da insanın kendine karşı ödevleridir. İşte bu, insanın kendine karşı ödevlerine ilişkin ilkedir ve ahlaklılığın nesnel koşuludur.
>
> Kendine karşı ödevleri yerine getirmenin öznel koşulu hangisidir? Kural şudur: Kendine hakim olmaya çalış, zira kendine karşı ödevlerini yerine getirmeye bu koşulda muktedir olursun. (…)
>
> İnsan mutlaka disiplinli olmalı ve kendini basiret kurallarına göre disiplin altına almalıdır. (…) Bu disiplin akıl tarafından verilen talimatların duyusallıktan kaynaklanan davranışlar üzerindeki yürütme gücüdür. Bu, basirete ilişkin ya da pragmatik disiplindir. Ne var ki, başka bir disipline daha, yani ahlaksal disipline de sahip olmamız gerekir; bu disiplin uyarınca duyusal davranışlarımıza basirete göre

> değil, ahlak yasalarına uygun şekilde hakim olmaya ve onları bastırmaya çalışmak zorundayız.” (2007: 163-4)

Başka deyişle, Kant için Kendi, hep başka Kendi’lerle; yani kendisiyle karşı karşıyadır ve Kendi’nin kendisiyle olan bu özdeşliği, gerek bilme edimlerine, gerekse de eylemlerine kendilik bilinci olarak yansır. Bilinç, Kendi’nin bilincidir; değer, Kendi’nin değeridir; anlam, Kendi’nin anlamıdır. Kendi, bu amaçlar krallığında tüm amaçları da Kendi’nde ve Kendi’si için kalabilmek için yine bizzat kendisi belirler. Kant etiğinin temel kavramlarına daha yakından bakıldığında, bu Kendi-merkezlilik daha da açık bir biçimde serimlenebilir.

1.3 Kant Etiğinin Temel Kavramları

1.3.1 İsteme Kavramı

Kant’a göre dünyada –hatta dünyanın dışında bile– iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey yoktur. İyi isteme, hiçbir bakımdan koşullandırılmamış, kendi başına iyi olandır. Kendi nedenini salt kendisinden alır. İyi istemenin dışında, örneğin doğa vergisi yetenekler ya da belirli birtakım karakter özellikleri de iyidir. Ancak, kendi başına iyi olan tek şey iyi istemedir. Bunun dışındaki şeyler ise iradenin belirlenimleri altında iyi ya da kötü olabilirler ve bunların iyi ya da kötü olmalarının kaynağı, başlangıç koşulları ve ilkesi, kendilerine ait değildir. Dolayısıyla, iyi olarak istenilmeye layık diğer niteliklerden farklı olarak iyi isteme, mutlak olarak istenilmeye layık olan tek şeydir. Hatta, mutlu olmaya layık olmanın bile vazgeçilemez koşulunu iyi isteme oluşturur. (2002a: 8) Bu bakımdan iyi isteme, kendisini

belirli türden bir isteme tarzında temellendiren bir istemedir ve mutlak olarak değerli oluşu da bununla ilgilidir. (Allison, 1990: 107)

Ne var ki, Kant'a göre geleneksel metafizik, istemeye ilişkin olarak saf pratik aklın etkinliğini incelememiştir. Oysa "En Yüksek İyi", belirli türden bir idealdir ve bu idealin kaynağını deneyde ya da iç duyumda aramak yanlış olacaktır, buna belirli türden bir genelleme ya da soyutlamayla da varılamaz. Zira doğa, insanı, mutlu olmak için değil, mutluluğa layık olmak için belirli birtakım yetilerle donatmıştır ve tüm insanlar mutlu olsaydı, mutluluk gerçekleşmiş olsa da mutluluğa layık olma ortadan kalkacak, "En Yüksek İyi"ye ulaşmak mümkün olmayacaktı. Oysa, insan ancak mutluluğa layık olduğu sürece mutlu olmayı umut edebilir, bu da mutluluğun akıl tarafından gösterilen olanaklı koşulu olduğu gibi, "En Yüksek İyi"nin mutluluk olmadığının ifadesidir. Fakat, iyi istemenin koşulsuz olarak iyi olması, iyi istemenin ahlaki bir düşünüşle birlikte açığa çıkmasını ifade eder ki, ancak böyle bir düşünüş iyi istemeyi bulabilir. Dolayısıyla iyi isteme, ahlaki bir düşünüşten farklı olarak, herhangi bir yönelimle düşünülemez. Böyle yapılacak olursa, iyi isteme kendi başına iyi olma özelliğini yitirir. (Kant, 2007: 16)

Kant'a göre iyi istemenin ve bu arada En Yüksek İyi'ye hizmet etmenin temelinde mutluluk istenci olsaydı, doğa bu istenci karşılaması için insanı türlü içgüdülerle donatır, akla gerek de olmazdı. Oysa insan, akıl sahibi bir varlık olmak bakımından bu içgüdülerinden bağımsız olarak eyleme olanağına da sahiptir ve iyi isteme, ancak bu olanağı gerçekleştirecek ahlaki bir düşünüşle, bu düşünüşün kendinden açık ve anlaşılabilir doğrudan

sezişiyle kavranılabilir. (Cassirer, 1996: 250) Buna ilişkin a priori bir tasarımı önceden kurgulamak mümkün olmadığı gibi, bu tasarım ayrıştırılmak istendiğinde yeniden fenomenler alanına dönülecektir ki, bu da iyi istemenin bu alandan türetilmiş olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir. (Kant, 2002a: 9) Bu bakımdan,

> "yetiştirilmiş bir akıl yaşamın ve mutluluğun tadını çıkartmak için ne kadar çok uğraşırsa, insan hakiki memnunluktan o kadar uzaklaşır; bundan da çok kimsede, hem de aklı kullanmada en çok deneyimi olanlarda, bunu açıkça söyleyecek kadar içtenlikli iseler, belirli bir misoloji, yani akla nedret doğar." (2002a: 10)

Diğer taraftan, Kant'a göre, iyi istemenin yokluğunda tüm diğer istemeler zararlı hale gelebilir. Fakat, herhangi bir nedenle iyi isteme eylemde kendini gerçekleştiremese bile, yine de kendi başına iyi olmaklığını sürdürür. İyi isteme, kendisi koşulsuz ve mutlak olduğu için fenomenler alanına değil, noumenler alanına aittir ve bu nedenle koşulsuz ve mutlak olarak değerlidir. Bu değeri fenomenler alanına ait bir şeyden kazanmadığı için, bunlar aracılığıyla değerini yitirmez de. Üstelik, iyi istemenin noumenler alanına ait olması, onun değerinin ölçülmesini de olanak dışı bırakır. (2002a: 9-10)

Böylelikle Kant'a göre, iyi istemenin noumenler alanına ait olması, üzerinde duyusal görü ve duyarlığın etkinliğini devre dışı bırakır. Ancak bu, iyi isteme üzerinde hiçbir denetimin olmadığı anlamına gelmez. Zira iyi isteme, noumenler alanına ait olmak bakımından aklın denetimi altındadır, iyi istemeye ilişkin olarak olanaklı tek belirleyici akıldır. Deney çünkü, sonlu ve sınırlı istemelerin belirli birtakım neden-etki ilişkileri içinde tespitini sağlar. İyi isteme ise eylemin sonuçlarından bağımsız olarak iyi olduğu için, yalnızca aklın denetimi altındadır. Haliyle, iyi istemenin noumenler alanına ait olması,

onu doğa nedenselliğinden kurtarıp aklın nedenselliğine bağlayacağı gibi, insanın ahlaki bir varlık olmasını da sağlayacaktır. (2002a: 10-1)

Bu bakımdan, Kant'a göre pratik akıl, bu nedensellik dolayımında mutluluğu amaçlamaz, onu arttırmaya yönelmez; iyi istemenin olanaklı koşullarını inceler. Bu ise eğilimlerden, arzu ve bencilce tutkulardan, vb. bağımsız olarak eylemeyi; eş deyişle, ahlak yasasına tabi olmayı gerektirir ki, bunlar insanın ahlaki bir varlık haline gelmesini sağlar. (2002a: 11) Ve bunun içindir ki, akıl sahibi varlıklar için iyi isteme, ya da

> "en yüksek iyi kavramının içinde en üst koşul olarak ahlak yasası daha baştan kapsanırsa, o zaman kendiliğinden anlaşılacaktır ki, en yüksek iyi yalnızca saf istemenin nesnesi değil, aynı zamanda onun kavramıdır da ve onun pratik aklımız yoluyla olanak kazanan varoluşunun tasarımı, aynı zamanda saf istemeyi belirleyen nedendir; çünkü bu durumda başka bir nesne değil, gerçekten de bu kavramın içine önceden kapsanmış ve onunla birlikte düşünülmüş olan ahlak yasası, özerklik ilkesine göre, istemeyi belirler. İstemenin belirlenmesindeki bu kavramlar düzeni gözden kaçırılmamalıdır." (1999: 119-20)

1.3.2 Ödev Kavramı

Kant'a göre, iyi istemenin aklın denetiminde olması, aklın doğal yapısı gereği belirli türden bir nedenselliğinin olmasından dolayı iyi istemeyi de bu nedensellikle birlikte düşünmeyi gerektirir ki, Kant bunu ödev kavramıyla anlatacaktır. Nitekim ödev kavramı, iyi isteme kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerir, ama bunlar onu daha belirgin kılar ve açığa çıkmasını sağlar. (2002a: 12) Keza, iyi istemenin duyulur dünyaya ait olmaması, aklın denetimi altında olduğunu ifade ediyordu. Dolayısıyla aklın denetimi, iyi isteme üzerinde doğa nedenselliğinin etkinliğini kaybetmiş olduğunu gösterir ki, aklın nedenselliği iyi istemeye hem a priori bir

zorunluluk, hem de bu nedensellikten arınmış olmak bakımından ahlaki bir nitelik kazandırır. (2002a: 22-3)

Böylelikle, Kant'a göre iyi isteme, tüm akıl sahibi varlıklar için zorunlu ve ahlaki ödevin gerçekliğini oluşturur. Ödev, istemeye buyurulan bir şeydir ve istemenin ahlaksal zorunluluğunu ifade eder. Bu zorunluluk, kişide belirli türden bir zorlama olarak açığa çıkar ve akıl sahibi bir varlık olmak bakımından kişi, bu zorlamanın eşliğinde arzu ve eğilimlerinden bağımsız olarak eyleme yoluna gider. (2002a: 23) Ve bu zorunluluk ve zorlama, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğundan, ödevin tek bir kişiye ait, tekil bir ödev olması düşünülemez. Ödev, genel olarak akıl sahibi tüm varlıklar için geçerliliği mutlak zorunlu olan bir istemenin zorlayıcılığıdır ve tüm akıl sahibi varlıkları bağlar; bu bakımdan, "evrensel"dir. (2002a: 26) Ödev, Kendi'nin, Kendi'nde ve Kendi'si için ödevidir. Üstelik, bu evrensellik nedeniyle ahlaki yükümlülük de yine "evrensel"dir ve iyi istemeyle, bir eylemi salt ödevden dolayı yapmayla açığa çıkar. (2002a: 11-2)

Kant'a göre ödev, insanın koşulsuz olarak iyi olduğu ve bu nedenle saygı gösterilmesi zorunlu bir varlık olduğu kabulüne dayanır ve bu da istemeye ilişkin belirli türden bir yasayı oluşturur. (2002a: 11) Ödev söz konusu olduğunda isteme, ödeve uygun olduğu halde, ödevden dolayı olmayabilir. İyi istemeyi gerçekleştirecek eylem ise ancak ödevden dolayı olabilir. Ödeve uygun eylemler, belirli bir amaca ulaşmak için yararlı olsalar da ödevden dolayı olmadıkları için ancak araçsal bakımdan bir değer taşırlar. Akıl tarafından belirlenmemiş bir eylem, ödeve uygun olsa da kendi değerini kendisinden almaz, mutlak bir değer taşıyamaz. Örneğin, bir tüccarın herkes

için tek bir fiyat uygulaması ödeve uygundur; ancak, ödevden dolayı olmayabilir. Bu tüccar, dürüst olduğu sürece daha çok müşteri çekeceğini ve daha çok para kazanacağını düşünerek bunu yapıyorsa, bu durumda tek fiyat uygulamaya dönük istemesi ödeve uygundur ama, ödevden dolayı değildir. Oysa, ödevden dolayı yapılacak bir eylem, kişinin kendi istemelerinin başkaları tarafından onun için de istenilebilir olup olmadığını, "genel-geçerlilik"ini, "evrensellik"ini belirler ve ödevden dolayı yapılan bir eylemin bu tür bir geçişkenliği vardır. (2002a: 12-4)

Diğer taraftan, Kant'a göre kişinin akıl sahibi bir varlık olması, ödev güdüsünden gelen yönelimle diğer güdülenimlerini ortadan kaldırması değildir. Bu durumda, insan yaşamını güçlendiren, karakterini yükselten eylemler, ahlaki bir değerden yoksun oldukları gerekçesiyle engellenebilir. Dolayısıyla, ödevden dolayı yapılan bir eylem, temelinde ödev güdüsünün olduğu; ancak, diğer güdüleri yok etmeyen bir eylemdir. İyi isteme ve ödevden dolayı yapılan bir eylem, kaynağını güdülerden almaz, bu nedenle de onları ortadan kaldırmaz. Bu tür bir eylem, "pratik sevgi"den gelir ve kişiyi genel bir insanlık sevgisine götürür. (2002a: 48)

Kant'a göre bu sevgi aslında, akıl sahibi bir varlığın başka bir akıl sahibi varlığa karşı doğal yönelimidir ve bu yönelim, aklın doğal yapısının gereğidir. Haliyle, ödevden dolayı yapılan bir eylem, kendi değerini eylemin içeriğinden almaz; temelindeki iyi istemeden ve pratik sevgiden alır. Böylelikle, akıl sahibi bir varlığın, akıl sahibi olmak bakımından iyi isteme ve pratik sevgiye dayalı eylemlerinin maksiminde (istemenin öznel ilkesi) açığa çıkan, ödevin istemenin içeriğinden bağımsız olduğudur ve Kant, ödevden

dolayı yapılan eylemin değerini, onunla sağlanacak amaçta değil, onu yapmaya karar verdirten maksimde arar, bu maksimin herhangi bir pratik ilkeye değil, istemenin biçimsel ilkesi olmak bakımından ahlak yasasına dayanması gerektiğini düşünür.

Kant'a göre ödevden dolayı yapılan eylem, aynı zamanda da ahlaki bir eylem haline gelmiş olacaktır. (2002a: 15, 46-8) Zira, bir eylemin ahlaki değeri, onunla ulaşılacak sonuçla belirlenmeyecekse –ki sonuçlar çoğu defa iradenin dışında gelişir ve bu nedenle de eylemin değeri hakkında sarsılmaz bir ölçüt sunamazlar– bu durumda eylemin dayandığı ilkeyle belirlenecektir ve bu da istemenin amaç ve güdülenimlerinden koşulsuz olarak değerini belirlemek anlamına gelir. Bu ilkeler a prioriyken, güdülenimler a posterioridir ve ahlaki değer, deneysel yolla bilinemez. (2002a: 16) Ve pratik ilkelerin ya da içeriğin iyi isteme üzerinde hiçbir müdahalesi olmadığı gibi, iyi isteme de içeriğe karışmaz; yalnızca dayandığı maksimi, maksimin yasaya uygun olup olmadığını belirler. (West, 1998: 42) Nitekim,

> "akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini; yani maksimlerini, ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez, ya da maksimlerini pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri; onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kulan biçimleri olduğunu kabul etmek zorundadır." (Kant, 1999: 31)

Böylelikle, Kant'a göre ödev, herhangi bir koşuldan; yani içerikten bağımsız olarak insanın iyi olduğunu dile getirmiş olur ki bu da ödevin, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu olduğu anlamına gelir. Zira ödev, akıl aracılığıyla ve a priori bir zorunlulukla belirlendiği için, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli bir yasaya dayanmalı, eyleme ilişkin pratik ve koşulsuz bir buyruk içinde dile getirilmelidir. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığı da

bu koşulsuzluğu ortadan kaldırmaz; Tanrı'nın varlığı, yasa ve ödev ilişkisinde herhangi bir koşul teşkil etmediği gibi, bunun ilkesini de vermez. (1999: 90)

Kant'a göre, ödev kavramı pratik akıldan geldiği halde, kendisi bir deney kavramı değildir ve duyulur dünyada fenomenlerden bağımsız olarak kişiye, belirli bir durum karşısında yapması gerekenin ne olduğunu içerikten bağımsız olarak buyurur. Ödev kavramı deneyden gelmiş olsaydı, bu durumda ödevin yasaya değil, belirli bir pratik ilkeye dayanması söz konusu olacak, bu da ödevin taşıdığı a priori zorunluluğu geçersiz kılacaktı. Ve böyle olsaydı, ödevin de fenomenler alanında temellendirilmesi gerekecekti. Oysa, Kant'a göre sıradan bir insan bile bunun böyle olmadığını bilir. Ahlak metafiziği ya da aynı anlama gelmek üzere saf pratik aklın eleştirisi ise bu tespite ek olarak, ödevin niçin duyulur dünyadan bağımsız olduğunu, olması gerektiğini gösterir. (2002a: 26-8)

Kant'a göre

> "ödev diye adlandırdığımız şeyin önemini, ahlak yasasının saygınlığını ve bu yasaya uymanın kişiye kendi gözlerinde doğrudan doğruya kazandırdığı değeri kişi daha önce bilmeli ki, yasaya uyma bilincinin verdiği hoşnutluğu duysun; yasayı çiğnemekle kendini suçladığı zaman da kendini acı acı kınasın. Demek ki, bu hoşnutluk ya da ruh tedirginliği, yükümlülük bilgisinden önce duyulamaz ve bu yükümlülüğün temeline konamaz. Kişi, bu duyguları tasarımlayabilmek için bile, azbuçuk dürüst olmalıdır. Ayrıca, özgürlük sayesinde insanın istemesi ahlak yasası tarafından doğrudan doğruya belirlendiğinden, sık sık bu belirlenme nedenine uygun davranıldığında bir hoşnutluk duygusunun ortaya çıkabileceğini hiç yadsımıyorum. Hatta, ahlak duygusu diye adlandırılmaya gerçekten tek layık olan bu duyguyu yaratmak ve geliştirmek bir ödevdir; ama ödev kavramı ondan çıkarılamaz; yoksa kendine özgü bir yasa duygusunu düşünmemiz ve yalnızca akıl tarafından düşünülebilecek bir şeyi duyum nesnesi yapmamız gerekirdi. Böyle bir şey, bayağı bir çelişme olmasa da, her türlü ödev kavramını büsbütün ortadan kaldırırdı, yerine de yalnızca, arada daha kabalarıyla çatışmaya düşen daha incelmiş eğilimlerin mekanik bir oyununu koyardı." (1999: 45)

Kant'a göre ahlak duygusu, bir ahlak yasası tarafından uyarılan bir yetidir. Akıl sahibi bir varlık, eyleminin ahlaksal yönden iyi olduğuna karar verdiğinde, bu eylemi gerçekleştirmek için gerekli pek çok şey hala eksiktir. Fakat bu yargı, akıl sahibi bir varlığı bu yönde eyleme geçirebiliyorsa, bunu sağlayan itici güç ahlak duygusudur. Akıl sahibi bir varlık, ahlaki eylem konusunda bir yargıya varırken, bu eylemi gerçekleştirmek üzere iradeyi harekete geçiren bir güdü olarak ahlak duygusu, aklın karşı koyma edimine dayanır. Akıl, genel bir yasamada doğa yasası olamayacak türden maksimlere karşı koyar, bunu da iradenin etkinliği üzerinden açığa çıkartır. Ve eğer ödev kavramı, ahlak duygusundan çıkartılacak olsaydı, ödevin ilkesi ile bu itici gücün ilkesi aynı tutulmuş olurdu. Her ne kadar, ikisi de saf pratik aklın etkinliğine dayansa da ahlak duygusu, ödevin gerçekleşmesinde açığa çıkar, belirlenmesinde değil. (2007: 60)

1.3.3 Yasa Kavramı

Kant'a göre, bir eylemin zorunluluğunu ifade eden her formül yasadır ve ancak iki tür yasa olabilir. Bunlardan ilki, eylemleri genel kurallara bağlı kılan doğal yasalardır. Diğerleri ise pratik yasalardır ve özgür eylemin zorunluluğunu ifade ederler. Yasalar, insanlar tarafından gerçekleştirildikleri sürece ya özneldirler ya da nesneldirler. Nesnel yasalar ise pragmatik ve ahlaki olmak üzere ikiye ayrılır. Pragmatik yasalar belirli koşullardan çıkarsandığı için görelidir. Ahlak yasasının ise kaynağını akıldan alması ve hiçbir koşula bağlı olmaması nedeniyle a priori bir zorunluluk ve mutlaklığı vardır. (2007: 48-9). Bu bakımdan

> “ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak; yani maksimleri bakımından ise, istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak, yasaya saygı ister. Ödeve uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı; yani yasaya saygından dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlaklılık); yani ahlaksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı; yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır.” (1999: 89-90)

Kant’a göre ahlaki olarak adlandırılabilecek iyi istemeyi, ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan ve istemeyi, beklenen etki değil de bu tasarım belirlediği ölçüde yasa tasarımından başkası oluşturamaz. Ve iyi isteme, bu tasarıma göre eyleyen kişinin kendisinde zaten vardır, herhangi bir etkiden ortaya çıkması gerekmez. (2002a: 16) Çünkü yasa, deneysel içeriğinden bağımsız, a priori bir zorunluluğun ifadesidir ve iyi isteme söz konusu olduğunda, onun gerçekleşmesini sağlayan ilkedir. İstemenin mutlak olarak iyi olması için, ondan sağlanacak etkiyi dikkate almaksızın istemeyi belirler. İstemenin genel yasalılığıyla bağdaşmayan maksimler reddedildiğinde isteme, yalnızca yasaya bağlı olmaz, aynı zamanda kendisini yasa koyan olarak da yasaya bağlı hisseder.

Kant’a göre buradaki bağlılık, şu ya da bu nesneye ilişkin bir bağlılık değildir ve böyle olduğunun düşünülmesi, bu bağlılığı fenomenler alanına taşımayı gerektirir. Saf pratik aklın etkinliğiyle ortaya çıkan yasa koyucu isteme, koyduğu yasaya bağlı, başka her türlü arzu ve isteğin üzerinde, Ben-sevgisinin üzerinde, iyi istemeye tam uygun bir istemedir. (2002a: 49) Dolayısıyla,

> “yasalar “arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?” diye bile sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olamazlar.” (1999: 22-3)

Böylelikle, Kant'a göre ahlak yasası, saf aklın katışıksız entelektüel bir ilkesidir ve bu ilkenin, saf aklın bir totolojisine indirgenmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, örneğin Wolff'un *"İyiyi yap, kötüyü bırak"* ilkesi *("Fac bonum, et omitte)* böyle bir totoloji kurma amacındadır ve saf pratik aklın etkinliğine dayanmaz. Ya da Cumberland'ın "Hepimiz yetkinliğe ulaşmaya çalışırız, ama görünüş tarafından aldatılırız, oysa ahlak bize hakikati gösterir" sözü ve Aristoteles'in orta yol ilkesi de bu tür bir totolojidir ve saf pratik aklın etkinliğiyle temellendirilemez. Zira bu etkinlik, katışıksız entelektüel bir ilkenin bilgisine ulaşmaktır. Fakat neyin iyi, neyin kötü olduğu, hangi ahlakın hakikati gösterdiği ve neyle neyin ortasının bulunacağı konuları bütünüyle fenomenler alanına dönüşü içerir. (2007: 54)

Ne var ki, Kant'a göre istemenin ahlaki değeri, yasaya uygun olup olmamasına bağlıdır. İyi isteme çünkü, ahlaki olandır ve ödev de bu istemenin zorunluluğudur. Ancak isteme, yasaya uymak ile uymamak arasında sürekli bir çatışma yaşar. Kişi, tercih hakkına da sahiptir; ama akıl sahibi varlıklar, iyi istemeyi ancak yasanın zorunluluğu altında gerçekleştirebilir. Dolayısıyla, iyi istemenin gerçekleşmesi tercihe değil, yasaya bağlıdır ve bu da akıl sahibi bir varlığı saf teorik aklın totolojilerinden ya da pragmatik yasalardan bağımsız olarak ahlak yasasına ulaşmasını sağlar ki, Kant bunu şu şekilde tarif eder: "Maksimin genel bir yasa olmasını isteyebileceğin şekilden başka türlü davranma". (1999: 33, 2002a: 17) Kant, buna ilişkin olarak şöyle bir örnek verir:

> "Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu

> maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olmayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: "verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir" yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu. Pratik bir yasa olarak tanıdığım bir yasa, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmalıdır; bu, kendi içerisinde bir aynılığı dile getiren bir önermedir ve dolayısıyla kendiliğinden apaçıktır. Şimdi eğer istememin pratik bir yasaya bağımlı olduğunu söylersem, eğilimimi (söz gelişi, ele aldığımız durumda, sahip olma hırsımı) genel pratik bir yasa olmaya uygun bir belirleme nedeni olarak öne süremem; çünkü bu, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldıracaktır." (1999: 31)

Kant'a göre akıl sahibi bir varlık, böyle davranmama olanağına sahiptir; ama, iyi isteme ve ahlaklılık söz konusu olduğunda böyle bir olanağa yer yoktur. (2002a: 17) Diğer taraftan, doğadaki yasalılıktan farklı olarak, insan eylemlerinde ilkeler, yasalılığa ilişkin olarak pratik aklın belirleyiciliğini de temellendirir ve bu da akıl sahibi bir varlığın istemelerini iyi istemenin belirleyiciliği altında şekillendirme gerekliliğini kabule zorlar. Aksi takdirde isteme, rastlantısal olarak ödeve uygun olabilir ama, ödevden dolayı değildir.

Böylelikle Kant, akıl sahibi bir varlığın doğa nedenselliği ya da Ben-sevgisi tarafından belirlenen eylemleri içinde yaşamasını tercihe bağlı eylemler için bir olanak olarak görür ama, bu olanağı genel bir insanlık idesi içinde ortadan kaldırmaya da çalışır. Tüm insanları, genel bir Kendi etrafında birleştirmeye çalışır. (2002a: 27-9) Bunu yaparken, aynı zamanda da "ahlaki itici güç" ya da "ahlak duygusu" adını verdiği bir duyguyu, bu kabul edişin güvencesi olarak konumlandırır. Ve bu itici gücün ilkesi ile ahlaki yargının ilkesini birbirine karıştırmamak gerektiğini savunur. Çünkü, yargı ilkesi belirli türden bir normdur ve teşvik ilkesi ise ancak bir itici güçtür; dolayısıyla bu itici

güç, normun yerine kesinlikle geçemez. Bu itici gücün eksik olması durumunda ise pratik bir hatanın, yargının eksik olması durumunda ise teorik bir hatanın meydana geleceğini düşünür. (2007: 52)

1.3.4 Emir ve Buyruk Kavramları

Kant, yasayı buyruk şeklinde dile getirir ve buyruğu önce emirden ayırır, sonra da buyrukları "koşullu buyruklar" ve "kesin buyruk" olmak üzere ikiye ayırır. Nitekim Kant'a göre, isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına "emir", bu emrin formülüne ise "buyruk" denir. (2002a: 29) Emir, nesnel bir yasadır ve insanlar buna göre davranırlar. Maksimler ise öznel bir yasadır ve kişinin edimsel davranışlarını düzenler. (2007: 58) Ahlaki emrin kesin ve genel olmaklığı, bu emrin Ben-sevgisinden ve dolayısıyla, fenomenlerden arınmış olmasından kaynaklanır; fenomenler alanına ilişkin farklılıklar bir tarafa bırakıldığı için ahlaki emrin formu, eylemin kendinde bir amaç olarak ortaya çıkmasını sağlar ki, bu da aslında saf pratik aklın irade üzerindeki etkinliğini temellendirir, onu katışıksız kılar. (Erişirgil, 1997: 212)

Kant'a göre buyruklar da yine nesnel olarak geçerlidir ve öznel ilkeler olan maksimlerden bütünüyle farklıdırlar. Buyruklar, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirler. Başka deyişle, etki için yeterli olsun ya da olmasın, istemeyi belirlerler. (Kant, 1999: 22) Buyruklar, aslında "gerekir"li birtakım cümlelerdir ve bu da pratik aklın yasasının, bu yasa tarafından belirlenen bir istemeyle ilişkisini ifade eder. Bu ilişki, eylemin iyi olup olmadığını söyler. Zira, kendisi genel bir iyi tasarımına dayanır ki, bu da "pratik iyi"dir. Pratik iyi, herhangi bir görünüşe dayanmaksızın tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli iyidir ve ahlaki Ben'in genel ve evrensel doğası gereği

tüm akıl sahibi varlıkları birlikte paylaşacakları bir genel iyiye götürür. (2002a: 28-9) Dolayısıyla, ahlaklılığa karşı olan kimselerin de belirli birtakım maksimleri olsa da bunları kamuya açıklamaya sıra geldiğinde, bu maksimlerin gizli kalması gerektiğini düşünürler. Çünkü, bu maksimlerin ahlaklılıkla bağdaşmadığının kendileri de farkındadırlar. Oysa, kaynağını aklın yasasından alan buyruklar, kendilerini gizlemeye gerek olmaksızın, tüm akıl sahibi varlıkların bilgisine sunulabilir; nesnel ve mutlak oluşları bunu da içerir. (2007: 58)

Kant'a göre tüm buyruklar, pratik bir zorunluluğun ifadesidir. Pratik zorunluluk ise özgür bir eyleme ilişkin özel bir zorunluluğu bildirir. Zira, "özgür eylemler"in zorunlu olması iki türlüdür. Bunlardan bir kısmı ancak özgür iradenin yasalarına göre zorunlu hale getirilebilirken, diğerleri ise duyusal düşkünlüğün yasalarına göre zorunlu hale getirilebilir. Fakat, bunlardan ilki pratik zorunluluğun aklın denetiminde olmasını ifade ederken, ikincisi ise patolojik bir zorunluluğu anlatır. Ve pratik zorunluluğun nesnel olgusallığı varken, patolojik zorunluluğun öznel bir zorunluluğu vardır. Dolayısıyla buyruklar, pratik zorunluluğun formülleridir, öznel zorunluluklar ise özne tarafından "hoşa gitmek", "arzu duymak", vb. yönelimlerle belirlenir. (2007: 25)

Başka deyişle Kant, pratik iyi ile "hoş olmak", "hoşa gitmek" arasında bir ayrım yapar ve buyrukları bu ayrım temeline oturtur. Diğer taraftan pratik iyi, iyi istemenin nesnel yasasına dayanırken, yine de yasaya uygun eylemlere zorlamış olmaz. Çünkü, iyinin yalnızca genel tasarımına ilişkin bir özellik dile getirmiş olur. Buyruklar ise istemeye ilişkin belirli birtakım

zorlayıcılıkları olan formüllerdir ve pratik iyi ile hoş olmak arasındaki ayrım çerçevesinde ikiye ayrılırlar; "koşullu buyruklar" –ki onlar, istemenin hoş olmaklık tarafından belirlenmesine dayanır– ve "kesin buyruk" –ki bu da pratik iyinin genel formunu belirler. (2002a: 29-30)

Böylelikle, Kant'a göre yasanın içinde dile getirildiği kesin buyruk, isteme üzerinde zorlayıcı bir etki yaratır. Doğa nedenselliğinden gelen zorunluluktan farklı olarak bu zorunluluk nesneldir ve mekanik bir nitelik taşımaz. İstemenin hoş olmaklık tarafından belirlenmesine dayalı koşullu buyruklar ise ancak araçsal bir zorunluluğun ifadesidir. Koşullu buyruklar, eylemi kendi başına değil, başka bir şeyden dolayı değerli ya da değersiz hale getirir. Oysa ahlak yasası, kesin buyruk olmak bakımından koşulsuzdur ve bu bakımdan, "doğa yasası" gibidir. Bu "doğa", duyusal nesnelerin varoluşlarını değil, akıl sahibi bir varlığın en yüksek amacına ilişkin totalitesini anlatır; özgür isteme, bu totalite içinde kendi değerini belirler, kendi değerini kendisi belirlediği için de mutlak olarak değerlidir. (Cassirer, 1996: 278-80) Bu nedenle özgür isteme, ahlaki değeri mutlak olarak belirler ve ödevden dolayı yapılan eylemi koşulsuz olarak değerli kılar. (Copleston, 2004: 168).

Kant'a göre özgür isteme, eylemin sonuçlarıyla değil, maksimleriyle ilgilenir. Koşullu buyruklar ise ulaşılmak istenen belirli bir amaca ilişkin oldukları için, eylem ile sonuçları arasında belirli türden bir hoşnutluk ilişkisi içinde amaç-araç ilişkisi kurarlar. Ve koşullu buyruklar fenomenler alanına aitken, kesin buyruk bu alandan çıkartılamaz. Fenomenler alanında hiçbir amaç-araç ilişkisi, koşulsuz olana götürmez. Koşullu buyruklar hep, arzulama yetisinin bir nesnesini ve istemeyi belirleyen bir neden olarak belirli bir nedeni

varsaydıkları için, yasa olma özelliğine sahip değillerdir. “Eğer”li cümlelerde dile getirilmeleri de bu özelliklerini ifade eder. Dahası, genel yasalılığın deneysel olandan çıkarılması, yasalılığın deney yoluyla incelenmesi de mümkün değildir. Yasalılık ancak a priori yollarla incelenebilir; zira yasalılık, fenomenler alanına değil, noumenler alanına aittir ve bu alanda ancak aklın nedenselliğiyle iş görülür. (Kant, 2002a: 30)

Kant’a göre koşulsuz buyruk herhangi bir öznel isteme aracılığıyla değil, aklın kendi yasalılığı içinde aranmalıdır. Bu ise Kant’ı, olanaklı tek koşulsuz buyruğun formülasyonunu şu şekilde kurmaya sürükler: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” (2002a: 38) Dolayısıyla, saf pratik aklın temel yasası şudur: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.” (1999: 35) Haliyle Kant, tüm diğer maksimlerin ve pratik ilkelerin, akıl sahibi bir varlığın bu özelliğinden dolayı buradan türetilmesi gerektiği sonucuna ulaşır ve ödev kavramının içini koşulsuz buyrukla şu şekilde doldurur: “Eyleminin maksimi, sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.” (2002a: 38-9)

Kant’a göre bu maksim ve pratik ilkelerin doğa yasası olmasını istemek, ödev ilkesiyle çelişir. Söz gelişi, bir kimse borç para almak zorundaysa ve borcunu ödeyemeyeceğini de bilmekteyse, daha sonra ödeyeceğine dair söz vermemesi halinde borç alamayacağını da bilir. Ancak, bu sözü verirken, kendisine, zor bir durumdan bu şekilde çıkmanın ödeve aykırı olup olmayacağını da soracaktır. Dolayısıyla, bu sözü vermemesi

halinde eyleminin maksiminin genel bir yasa olarak geçerli olamayacağını görür ve bu da onu, akıl sahibi varlık idesini gerçekleştirmeye iter. (2002a: 39)

Bu bakımdan, özgür eylemler ne doğa, ne de yasalar tarafından belirlenmemiştir ve bu yönüyle bir parça "ürkütücü" görünür. Haliyle, bu "ürkütücülük" göz önünde tutulduğunda, özgür eyleme kural sağlayacak genel bir yasanın olması gerektiğini kişi, en açık seçik biçimde kavrar ve bu konuda akıl aracılığıyla hareket edildiğinde, bunun ahlak yasası olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim yasa, her eylem için geçerli olacaksa, bunun a priori olması gerekecektir ve bu da yasanın, insanların ortak amaçlarını gözetmesini temellendirecek ve bu tür eylemler, kişiye esenlik verecektir. (2007: 29)

Ne var ki, Kant'a göre, genel yasa olması istenilen şeylerden kişinin kendisini soyutlaması gerekmez. Üstelik kişi, bunu yapamaz da; doğa yasası modeli çünkü, başkaları için geçerli olmaklığı belirlediği gibi, bu eylemden kişinin kendisini soyutlamaması gerektiğini de ifade eder. Yani kişi, Kendi'si yasa koyan olarak, kendi koyduğu yasaya bağlıdır da ve Kant buradan hareketle, istemeye ilişkin kesin buyruğa ulaşır: "Öyle hareket et ki, istemenin idesi, genel bir yasa koyucu istemenin idesi olarak tanınabilsin." (2002a: 40) Haliyle, istemenin bu kendi kendisine yasa koyabilme özelliği, onun özgürlüğü ve özerkliğini de temellendirecektir. Nitekim kesin buyruk, bu özgürlük ve özerkliği gerçekleştirecektir. Koşullu buyruklar ise istemenin yaderkliğini oluşturur.

İmdi Kant'a göre, kesin buyruk için hiçbir istisna yoktur. Eğer istemeyi zorunlu olarak belirleyecek ama kendisi zorunlu olmayacaksa, bu durum aklın yasa koyucu özelliğine aykırı bir durum yaratır. Nitekim, ödevin pratik ve koşulsuz zorunluluğu, isteme için yasa olmaklığı belirler. (2002a: 40-2) Diğer taraftan, kesin buyruğun olanaklı koşulu da insanın ikili varlık yapısı itibariyle, duyulur dünyadakinden farklı olarak düşünülür dünyada özgürlüğünün olanaklı olduğunu görmesidir. Üstelik, insan yalnızca düşünülür dünyanın bir üyesi olsaydı, tüm istemeleri koşulsuz olarak isteme özgürlüğüne ve özerkliğine dayanırdı. Ama insan, aynı zamanda da duyulur dünyanın bir üyesidir ve bu dünya içinde beliren eylemlerine de bu özgürlüğü ve özerkliği katmalıdır. Başka deyişle, duyulur dünyaya bağlı istemelerine aklın nedenselliği olarak iyi istemenin katılması, kesin buyruğu olanaklı kılar ve aynı zamanda da insanın varlık bütünlüğünü sağlar. (2002a: 73)

1.3.5 Amaç ve Araç Kavramları

Kant'a göre amaç, istemenin kendi kendisini belirlemesinde nesnel nedendir ve ancak saf pratik akla dayanması halinde tüm akıl sahibi varlıklar için geçerlidir. Etkisi amaç olan eylemin olanaklılığının nedenini içeren şey ise araçtır. Diğer taraftan, öznel amaçlar belirli birtakım güdülenimlere dayanır, nesnel amaçlar ise aklın belirlenimi altındadır. Nesnel amaçlar, içeriklerinden arındırılmış oldukları için hiçbir amaç-araç ilişkisinden türetilemezler. Pratik ilkeler ise güdüye dayalı maksimlerinden arındığı için biçimseldir ve öznel amaçlar bu ilkelere içerik katarak koşullu buyrukları içeriklendirir. Oysa insan, kendisi bir araç olarak değil, amaç olarak vardır ve ancak amaç olarak görülmelidir. Tüm diğer şeylerin birer araç olmaklığı,

insanın koşulsuz olarak amaç olmasından gelir (2002a: 40-3) ve özgürlüğü koşulsuz değerli yapan da bir araç olması değil, koşulsuz amaç olmasıdır. (Guyer, 2005: 288)

Kant'a göre insan, "şeyler dünyasında bir şey" değildir, kendisi bir amaç olmak bakımından tüm diğer şeylerden ayrılır ve kendi tekilliğini ve biricikliğini kazanır. Bu tekillik ve biriciklik, akıl sahibi bir varlık olarak insanın, doğadaki diğer canlılar arasındaki tekillik ve biricikliği; Kendi tarafından paylaşılan ortaklığıdır. Başkalarını amaç olarak görecek şekilde eylemde bulunan bir kimse, istemenin Kendi tarafından belirlenme olanağını gerçekleştirir ve bu tekillik ve biricikliği, başka Kendi'lerle; yani Kendi'siyle paylaşır. İnsanın koşulsuz olarak sahip olduğu bu değer, pratik ilkeleri kesin buyruğa bağlar ve iyi isteme aracılığıyla bu değer korunur. Nitekim kesin buyruk, kendisi amaç olduğu için tüm akıl sahibi varlıklar için amaçtır ve dolayısıyla, bu buyruğun pratik alanda eylem olarak açığa çıkmasının ifadesi ancak şu olabilir: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun." (Kant, 2002a: 43-6)

Böylelikle Kant'a göre, insanları amaç olarak değil de araç olarak gören bir kimse, insanın kendinde bir amaç olduğunu dikkate almayan ve insanın koşulsuz olarak değerli bir varlık olduğunu hesaba katmayan bir kimsedir. (Cassirer, 1996: 262-3) İnsanı araç olarak görmek, pratik ilkeyi aklın denetiminden çıkartır ve güdülenimlerin boyunduruğuna sokar. Oysa iyi isteme, istemenin genel yasa koyma özelliğiyle örtüşmeyen tüm maksimleri reddeder, güdülenimler de zaten bunun için iyi istemeyle bağdaşmaz. Fakat,

iyi istemenin koşulsuz olması, onun yasa koyuculuğunu sağladığı gibi, insanın koşulsuz olarak değerli bir varlık olduğunu ve bu değerin nasıl korunacağını da gösterir. İstemeye açtığı olanak çünkü, bu değerin korunmasıdır. (Kant, 2002a: 48)

Bununla birlikte, Kant'a göre akıl sahibi bir varlık, ahlaksal yönden ne kadar çok zorlanırsa, özgürlüğünü de o kadar fazla gerçekleştirmiş olur. Zira, özgürlüğün de dereceleri vardır. Tersinden söylendiğinde, akıl sahibi bir varlığın eylemlerinde Ben-sevgisi ne kadar baskın olursa, özgürlüğü de o kadar kısıtlanmış olur. Fakat, ahlaksal yönden zorlama ile bu patolojik zorlama arasında esaslı bir farklılık vardır. Ahlaksal zorlamada akıl sahibi bir varlık, başka bir akıl sahibi varlığı ahlaki eylem konusunda etkilemek için hiçbir araca veya uyarıma gereksinim duymaz; özgür aklın gerekçelerinin açığa çıkmasını sağlamakla yetinir. Keza, bu konuda zorlama için de özgür eyleme gereksinim vardır, bu tür bir eylem olmaksızın yapılacak bir zorlama, patolojik bir nitelik alır ve Ben-sevgisine kaynaklık eder. Bu bakımdan, insanı araç olarak değil de amaç olarak görmek, aynı zamanda da kendi istemesinin nesnel zorunluluğu içinde, akıl sahibi bir varlığın kendi nesnel zorunluluğunu görmesini sağlamaya çalışmaktır ve bu da akıl sahibi bir varlığın hem Kendi'sine, hem de başkalarına karşı görevidir. (2007: 43)

1.3.6 Amaçlar Krallığı

Kant'a göre, bütün maksimleri aracılığıyla genel yasa koyucu bir akıl sahibi varlık, diğer akıl sahibi varlıklarla sistematik bir birliktelik içindedir. Zira amaçlar krallığı, maksimleri genel bir yasamada doğa yasası olacak şekilde istemelerini belirleyen kişilerin alanıdır. Akıl sahibi varlıklar, istemelerini

yasaya göre belirleyip genel-geçer olana ulaştıklarında, tüm bireysel farklılıkların ve öznel amaçların üzerinde, salt iyi isteme tarafından şekillendirilecek sistematik bir birlikteliğe ulaşacaklardır.

Kant'a göre akıl sahibi varlıklar, kaçınılmaz olarak bu birlikteliği sağlamak durumunda olacaktır. Çünkü saf pratik akıl, kişileri bu birlikteliğe zorlar. Zira amaçlar krallığı, istemeyi belirleyen maksimlerin her türlü çıkar, tutku ve arzudan arındırılmasıyla ve böylelikle ahlak yasasından türetilmeleriyle ortaya çıkacaktır. Burada kişiler birbirlerine bir araç olarak değil, amaç olarak davranacak şekilde eylemde bulunacaklardır. (2002a: 51) Amaçlar krallığında tekil bir insan istemesi, bir başkasının istemesini herhangi bir koşula bağlamayacak, isteme koşulsuz olarak belirleneceği için iyi isteme gerçeklik kazanacaktır. (Copleston, 2004: 183)

İmdi, Kant'a göre akıl sahibi varlıklar, bu krallığın hem üyesidir; çünkü, aklın yasa koyucu özelliği bu yasalara bağlılığı getirir, hem de bu yasaları kendileri koydukları için bu krallığın kurucu öğeleridir. Yasa koyucu her akıl sahibi varlık, eylemin pratik zorunluluğu olarak ödevi görür ve istemelerini, pratik ilkelerin güdülenimlerden farklı olarak diğer akıl sahibi varlıklarla bir arada yaşamak doğrultusunda ve mutlak bir zorunlulukla kendisi belirler ve kendi belirlediklerine kendisi uyar. Yani Kendi'nin, Kendi'nde ve Kendi'si için yasa koyması ve koyduğu yasaya uymasıdır bu. Ödevin kendisi amaçtır ve her akıl sahibi varlık, bu nedenle aklın özerkliği ve özgürlüğünün koruması altındadır. Amaçlar krallığında, ödevden dolayı yapılan eylemin tek değerli eylem olduğu görülecek, isteme ise saf pratik akıl tarafından iyi isteme olarak belirlenecektir. (Kant, 2002a: 58) Nitekim,

> "biz gerçi özgürlük aracılığıyla olabilen, pratik akılla saygı duymamız için bize sunulmuş bir ahlak ülkesinin yasa koyucu üyeleriyiz, ama aynı zamanda uyruğuyuz da, başı değil, bizim, yaratıklar olarak, daha aşağı bir basamakta olduğumuzu gözden kaçırmak ve kendini beğenmişliğimizle kutsal yasanın saygınlığını yadsımak, bu bile, yasa harfi harfine yerine gelse de, yasanın ruhunun dışına çıkmadır." (1999: 91)

1.4 Kant Etiğinde Özgürlük Kavramı

Kant'a göre isteme, akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliğidir, özgürlük ise bu nedenselliğin kendisini belirleyen dış etkenlerden bağımsız olarak etkili olabilme olanağıdır. Nedensellik kavramı ise "neden" ile "sonuç" arasında belirli türden bir yasalılığı gerektirir ve bu da özgürlüğün doğa nedenselliğinden farklı bir nedensellikle ve yasalılıkla ilişkilendirilmesini gerektirir. Zira, özgür istemenin yasaları olmasaydı, isteme de anlamsız olurdu. Dahası, doğa nedenselliğinden farklı olarak istemenin özgürlüğü, istemenin özerkliğidir de. Etkide bulunan nedenlerin yaderkliğine dayanmaz; çünkü isteme, kendi kendisine yasa koyabilme özelliğine sahiptir. Bu da kişiyi, saf pratik akıl zorunluluğuyla, genel bir yasa olarak kullanılabilecek maksimden başka hiçbir maksim kullanmamaya sürükler ki, bu maksim de ancak ve ancak kesin buyruk tarafından belirlenmiş olabilir. Dolayısıyla kesin buyruk, istemenin bu özelliğinden dolayı ahlaklılığın formunu verir ve bu son çözümlemede özgürlük ile ahlaklılık bir ve aynı anlama gelir. (Copleston, 2004: 185)

İmdi, Kant'a göre özgürlük, ahlak yasasının varlık koşulu (*ratio esendi*), ahlak yasası da özgürlüğün bilinme koşuludur (*ratio cognoscendi*). Özgürlük, akıl sahibi bir varlık olmak bakımından insan istemelerine ilişkin bir özelliktir. Nitekim, akıl sahibi olmak, insana istemelerini belirleme olanağı

sunar ve istemeye ilişkin yasaların olanaklı koşullarını bulmasını sağlar. (Bozkurt, 2005: 52) Akıl sahibi bir varlık olmak bakımından insan, istemelerini Kendi'sinin belirlemesi olanağına sahiptir ve Kendi belirlediği eylemi yine Kendi'si uygular, sonuçlarından da sorumlu olur. Akıl, isteme söz konusu olduğun öyle birtakım yasalara ulaşır ki, bunlara uyma zorunluluğu da yine akıl aracılığıyla ortaya konur ve dışsal bir belirlenim olmaksızın insan, bu zorunluluğun altında eylemlerini gerçekleştirir. Bu zorunluluk, ahlak yasasının zorunluluğudur ve bu nedenle Kant, akıl sahibi bir varlığın istemelerine ilişkin bir özellik olarak özgürlük ile bu özgürlüğün bilme koşulu olan ahlak yasası arasında dolayımsız bir ilişki görür.

Ne var ki, Kant'a göre insan özgür olduğunu, deneyimleri aracılığıyla bilemez, anlayamaz. Nitekim deneyimleri, duyulur dünyada, fenomenler alanında ortaya çıkar ve bu alanda doğa nedenselliği hakimdir. Olmuş olan her olay, başka bir olay tarafından belirlenir ki, bu da insan özgürlüğüne olanak tanımaz. Dolayısıyla Kant, özgürlük hakkındaki bilgiyi başka bir yerden türetmek ister. Özgürlüğün çünkü, ne doğrudan bilincine varabiliriz, ne de herhangi bir olanaklı deney aracılığıyla bilgisine varabiliriz. Deney yalnızca fenomenlerin bilgisini vereceğinden, özgürlüğü fenomenler alanında aramak boşunadır. Oysa, isteme söz konusu olduğunda, akıl sahibi varlıkların doğrudan bilincine varacakları şey, ahlak yasasıdır ve bu yasanın her türlü doğa nedenselliğinin üzerinde olması, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağı olmak bakımından özgürlüğü düşünmek için sağlam bir zemin sunar. (Kant, 1999: 34-5) Haliyle, akıl sahibi varlıkların ahlak yasasına nasıl ulaştıklarını, niçin buna uymak zorunda olduklarını görmek için aklın

doğal yapısını incelemek, özgürlüğün de anlaşılmasını sağlayacaktır ki tüm bunlar bizi, Kant'ın özgürlük görüşünün izini sürmek için akıl eleştirilerine bakmaya sürükler.

1.4.1 *Saf Aklın Eleştirisi'*nde Özgürlük Kavramı

*Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, özgürlüğün belirli türden bir antinomi yarattığını; "Özgürlük vardır" önermesi ile "Özgürlük yoktur" önermesinin aynı şekilde temellendirilebileceğini savunur. Nitekim özgürlük, aslında kozmolojik bir idedir ve evren söz konusu olduğunda saf teorik akıl, onda olup biten herşeyi belirli bir neden-sonuç ilişkisi içinde kavramak ister. Anlama yetisi ise bu ilişkiyi sonuna kadar geri götürmeye çalıştığında, özgürlük ile zorunluluk arasında bir antinomiye düşer. Anlama yetisi, olanaklı deneyin sınırları içinde nedenselliği düşünmekle nesnel bir kullanıma sahiptir; ancak, bu sınırları aşıp evrende kurucu bir ilke aramaya başladığında, özgürlük antinomisi çerçevesinde nesnel kullanımını da kaybeder. (1993: 532-7) Kant, bu antinomiyi şu şekilde serimleyecektir:

Tez: Doğa yasalarına uygun nedensellik, bir bütün olarak dünyanın görünüşlerinin çıkartılabileceği bir nedensellik değildir. Bunların açıklanması için, özgürlükten gelen bir nedenselliği de kabul etmek gerekir.

İspat: Doğa yasalarına uygun nedensellikten başka bir nedenselliğin olmadığı kabul edilirse, olup biten her şey, belirli bir kurala göre tek bir istisna göstermeksizin, izlediği daha önceki bir durumu gerektirir. Ancak, bu önceki durumun kendisi de olup bitmiş bir şey olmalıdır. Çünkü, her zaman var olsaydı, ondan çıkan da ortaya çıkmaz, hep var olurdu. Demek ki, bir şeyin

olup bitmesini sağlayan nedenin nedenselliği, kendisi de olup bitmiş bir şeydir ki, o da yine doğa yasasına göre daha öncekini, o da geriye doğru hep daha öncekini gerektirir. Dolayısıyla, her şey sırf doğa yasalarına göre olup bitiyorsa, her defasında alt bir başlangıç vardır; ancak, hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur ve nedenler arasında tam bir zincir yoktur. Doğa yasası ise yeterli olarak a priori belirleyen neden olmadan hiçbir şey olup bitmez düşüncesinden ibarettir. O halde, nedenselliğin salt doğa yasalarına uygun olduğu kabulü, sınırsız genelliğinde, kendi kendisiyle çelişir ve nedensellik, kendisini ortadan kaldırır. Böylelikle, nedeni daha gerilerden gelen başka bir neden tarafından zorunlu yasalara göre belirlenmeden bir şeyin olup bitmesini sağlayan bir nedensellik kabul edilmelidir. Yani doğa yasalarına uygun akan görünüşler zincirinin kendiliğinden başlaması olan nedenlerin mutlak kendiliğindenliği. Dolayısıyla, doğanın akışında görünüşlerin zincirlenmesinin nedenler bakımından onsuz hiç tam olamayacağı transendental özgürlük kabul edilmelidir.

Anti-tez: Özgürlük yoktur; dünyada herşey sırf doğa yasalarına uygun olup biter.

İspat: Doğadan başka, dünyada olanların bağlantılılığını ve düzenini onda anlayacağımız bir şey yoktur. Dünyanın akışındaki nedensellikte, doğa yasalarının yerini özgürlüğün yasaları alsın, denemez. Doğa ve transendental özgürlük arasındaki fark, yasalılık ile yasasızlık arasındaki fark gibidir. Yasalılık ise nedenler zincirinde olanların kaynağını hep daha yükseklerde aramaya zorlar. Çünkü nedensellik, her defasında onlara bağlıdır; ama, zararsız bir tutumla deneyimin tam ve yasalara uygun birliğini vaat eder.

Oysa, özgürlüğün gözleri örten perdesi, nedenler zincirini araştıran anlama yetisini, belirlenmeyen bir nedenselliğe götürmekle sükunete kavuşturur. Bu nedensellik, hareketi kendiliğinden başlatan bir nedenselliktir, ama kendisi kör olduğu için kuralların ipucunu kaçırır. Oysa, ancak böyle bir ipucuyla tam birlikli bir deneyim mümkündür. (1993: 535-7)

İmdi, Kant'a göre nedensellik, yalnızca doğa alanında geçerli, doğa nedenselliği olarak düşünülemez, özgürlükten gelen başka bir nedenselliğin de kabul edilmesi gerekir. Nitekim doğa nedenselliği, olanaklı tek nedensellik olarak kabul edildiğinde, olup biten ne varsa herşey, bir önceki şeye dayandırılacak; ancak, bu ilişki bir başlangıcı düşünmeyi gerektireceğinden, doğa nedenselliği hiçbir zaman bu başlangıca ulaşamayacaktır. Dolayısıyla Kant, doğa nedenselliğini olanaklı kılan başka türden bir nedensellik olarak bu nedenselliğe "transendental özgürlük" adını verecektir. Transendental özgürlük, nedenler zincirinde belirli türden bir başlangıç yaratacak, insan eylemleri söz konusu olduğunda ise bu özgürlük, insanın doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağı olmak bakımından ona her defasında yeni bir başlangıç yapma olanağı sunacaktır. Ancak, burada söz konusu olan başlangıç, zamansal bir başlangıç değil, doğa nedenselliğinin etkinliğine ilişkin bir başlangıçtır ve bu başlangıç, eylemleri doğa nedenselliği içinde neden-sonuç ilişkileri içinde açıklamaktan, insanı doğadaki herhangi bir canlı olmaktan kurtaracaktır. (1993: 539-41)

Kant'a göre özgürlük antinomisi, insan eylemleri söz konusu olduğunda; yani pratik alanda düşünüldüğünde, daha da somut bir görünüm kazanır ve insan dünyasında özgürlüğün olanaklılığı sorunu, aklı daha

belirgin bir çelişkiye sürükler. Nitekim insan, bir yönüyle duyusal bir varlıktır ve bu yönüyle doğanın bir parçasıdır. İnsandaki bu duyusal yön, doğa yasalarının denetimi altındadır ve gerek bu yönün bilinmesi, gerekse de buna ilişkin yasaların araştırılması, doğa bilimleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Haliyle, insandaki bu duyusal yön, istemeleri üzerinde kuracağı denetimle insan özgürlüğüne olanak tanımaz gibi düşünülebilir. Ancak insan, aynı zamanda da akıl sahibi bir varlık olmak bakımından, başka bir doğanın da bir parçasıdır ve istemelerini kendisinin belirlemesi olanağına da sahiptir. Çünkü akıl, insandaki bu duyusal yönün bağlayıcılığının dışındadır. Akıl, iradi eylemler söz konusu olduğunda kişiyi duyusal doğasının dışına çıkmaya zorlar. (Akarsu, 1999: 132-3)

Böylelikle, Kant'a göre insan, bir yönüyle doğa nedenselliğinin altındadır ve istemelerini bu nedenselliğe göre şekillendirir. Ama, diğer bir taraftan da aklın nedenselliği altındadır ve ahlaki eylem söz konusu olduğunda isteme, bu nedensellikle şekillenir. Nitekim akıl, isteme konusunda ulaştığı belirli birtakım yasalar aracılığıyla insana, doğa nedenselliğini aşma olanağı sunar ve bu yolla insan, belirli bir kopuşla birlikte, kendisini akıl sahibi bir varlık olarak duyumsar. Eğer bu olmasaydı, isteme söz konusu olduğunda insan, istemeye ilişkin yasaları doğa nedenselliği altında belirler ve kendisini hiçbir zaman bu doğadan farklılaşmış, akıl sahibi bir varlık olarak duyumsayamazdı. Haliyle, insanın ikili bir varlık yapısına sahip olması, ona bir yönüyle özgürlüğün olmadığını düşündürür ki bunu düşünmesinin nedeni, istemelerini doğa nedenselliği altında belirleme zorunluluğudur. Fakat, diğer taraftan da özgürlüğün olanağını gösterir ki, bu da istemenin yalnızca doğa

nedenselliği tarafından değil, aynı zamanda da akıl sahibi bir varlık olmak bakımından aklın nedenselliği tarafından belirlenmesi zorunluluğudur. Böylelikle özgürlük antinomisi, insanın ikili varlık yapısı dikkate alındığında, doğa yasaları ile aklın istemeye ilişkin koyduğu yasalar arasındaki farklılıklar dikkate alındığında çözüme bağlanmış olur. (Heimsoeth, 1986: 112-4)

Kant'a göre fenomenler alanı doğa nedenselliğinin, noumenler alanı ise özgürlükten gelen nedenselliğin alanıdır. Doğa nedenselliğinden farklı olarak bu nedenselliği deney yoluyla bilmek mümkün olmasa da yine de böyle bir nedenselliğin varolması gerektiğini düşünmek gerekir. Nitekim bu nedensellik, nedenler zincirindeki ilk halkanın başka hiçbir şey tarafından belirlenmemiş olma zorunluluğunun kabulüdür. Dolayısıyla transendental özgürlük, fenomenler alanında doğa nedenselliğine zarar vermeyeceği gibi, doğa nedenselliği de transendental özgürlüğe zarar vermek bir tarafa, onu saf akıl yoluyla düşünmeyi sağlar. (Deleuze, 1995: 81-2) Dahası, transendental özgürlüğün doğa nedenselliğinden bağımsız olması, bu özgürlüğe ilişkin belirli türden bir yasasızlığı kabul etmek anlamına da gelmez. Noumenler alanı çünkü, aklın nedenselliği altındadır ve fenomenler alanında geçerli olan doğa nedenselliğine koşut olarak bu alanda aklın nedenselliği hakimdir. Dolayısıyla transendental özgürlük, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağı olmak bakımından, aynı zamanda da aklın nedenselliği tarafından belirlenme olanağıdır ki bu olanak, özgürlüğün kavranışında son derece önemlidir. Zira bu önem, ahlak yasası ile özgürlük arasındaki dolayımsızlığı kavramada açık bir biçimde görülür. (Erişirgil, 1997: 124-5)

Kant'a göre ahlak yasası, akıl sahibi varlıkların doğrudan doğruya bilincinde olduğu zorunluklu bir yasadır. Nitekim yasanın kendisi, saf aklın a priori bir olgusudur. Saf akıl bu olguyu deneyden türetmediği için, yasanın zorunluluğunu temellendirmeye çalışmak da akıl sahibi varlıklar için anlamsızdır; a priori bir ilke veya yasa, nesnel olgusallığını a posteriori yollarla temellendiremez. Ancak saf akıl, özgürlüğe ilişkin olarak yine de belirli türden bir olanağı tespit etmekle kalır. Zira transendental özgürlük, doğa nedenselliğinden farklı bir nedenselliğin; kendi kendisinin nedeni olan aşkın bir nedenselliğin ifadesidir ve bu, saf akıl tarafından yalnızca bir olanak olarak tespit edilir. Bunun nasıl gerçekleştiğini, gerçekleşme zorunluluğunu saptayabilmek içinse pratik aklın işlevine gereksinim vardır. Çünkü bu zorunluluk, pratik alanda gerçekleşeceği için burada saf akıl kendi başına yetersiz kalacaktır. (Kant, 1993: 542-52)

Diğer taraftan, Kant insandaki özgür eyleme olanağını, aklın yalnızca "olanlar"la; yani duyulur dünyayla ve duyarlık ile anlama yetisinin etkinliğiyle ilgilenmesinde değil, aynı zamanda da "olması gerekenler"le ilgilenmesinde görür. Nitekim, aklın doğal yapısı nedeniyle yasalılık özelliği taşıması, gerek saf teorik aklın, gerekse de saf pratik aklın her defasında yasalara yönelmesini gerektirir. Bu yasalar deneyden gelmeyeceği için saf akıl, teorik etkinliği içinde olduğu kadar, pratik etkinliği içinde de bu yasalara ulaşmak durumundadır. Aynı şekilde, insanın ikili varlık yapısına sahip olması ve bir yandan doğa nedenselliğinin, diğer yandan da aklın nedenselliğinin belirlenimi altında olması, ne yalnızca saf akıl, ne de yalnızca pratik akıl tarafından ortaya konabilir; bunu ancak saf pratik akıl gerçekleştirebilecektir.

Dahası, özgürlük antinomisi karşısında, hem özgürlüğün olanağı, hem de bunun bilgisi ve dolayısıyla özgürlük ile ahlaklılığa ilişkin koşulsuz bir bilginin; sentetik a priori bir önermenin, ya da bu tür bir yasanın bilgisinin ortaya konması, ahlak metafiziğini de kesin bilim haline getirecektir. (Heimsoeth, 1986: 124-5) Zira, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (*"Grundlegund zur Metaphysik der Sitten"*) isimli çalışması da bunları sağlamaya dönüktür.

1.4.2 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde Özgürlük Kavramı

*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde Kant, daha önce *Saf Aklın Eleştirisi'*nde ortaya koyduğu görüşleri savunmaya devam eder. Nitekim, ahlak metafiziği söz konusu olduğunda aklın, geleneksel metafizik sistemlerinde olduğu türden bir sınır aşımıyla karşılaşması tehlikesi vardır. Çünkü akıl, kendi doğal yapısı nedeniyle bu tür sınır aşımlarına kalkışır ve kesin bilim olarak metafiziğin olanaklı koşullarını ortadan kaldırır. Haliyle, metafiziğin ve bu arada ahlak metafiziğinin kesin bilim olarak ortaya çıkması, a priori bilgilerin olanaklı koşullarına bağlıdır ve dolayısıyla ahlak metafiziği, pratik alana ilişkin a priori ilkeleri araştırmak durumundadır. Bu yolla, pratik alana ilişkin sıradan akıl bilgisiyle düşülen çelişkilerden de sakınılacak ve sıradan insanın bile aslında bulabileceği; fakat, üzerinde pek fazla düşünmediği için buna ilişkin bir farkındalık geliştiremediği a priori ilkeler daha yüksek bir bilinç düzeyiyle ortaya konulacak, ahlak metafiziği kesin bilim haline gelecektir.

İmdi, Kant'a göre ahlak metafiziğinin pratik alandaki bu yönelimi, kesin bilim olarak kendi olanaklı koşullarını ortaya koyacağı gibi, bu alana ilişkin

teolojik ve spekülatif argümantasyonlardan da sakınmayı mümkün kılacaktır. Zira, burada söz konusu olan artık, şu ya da bu gerekçeyle ortaya konmuş, hazır birtakım pratik ilkeler değil, doğrudan doğruya aklın kendisi ve akıl içinde zaten varolan pratik ilkelerdir. Tüm akıl sahibi varlıklarda –bu arada Tanrı'da da– varolan ilkelerdir bunlar ve bunun içindir ki, bu ilkelerin ne deneysel yöntemlerle incelenmesi, ne de yeni bir ilkenin türetilmesi söz konusu değildir. Ahlak metafiziği, akılda zaten varolan bu pratik ilkeleri yine akıl aracılığıyla bulup çıkartacak ve kendi kendisini kesin bilim olarak kuracaktır.

Böylelikle Kant, özgürlük ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi incelemek için, kendisine hareket noktası olarak isteme kavramını seçer. Nitekim, *Saf Aklın Eleştirisi'*nde de savunduğu gibi özgürlük, istemeye ilişkin bir özelliktir; istemenin doğa nedenselliğinden farklı bir nedensellikle belirlenmesi olanağıdır. Ve doğa nedenselliğinden kurtulmuş olmak, ahlaklılık kavramını incelemeye götürür. Ne var ki, özgürlüğe ilişkin olarak bu tür bir argümantasyon, istemenin doğa nedenselliği tarafından belirlenmemesi tanımı, özgürlüğün açık bir tanımını vermeye yeterli olmayacaktır ve bu nedenle Kant buna "negatif özgürlük" diyecektir. "Pozitif özgürlük" ise aklın nedenselliği bağlamında istemeye ilişkin belirli bir özelliğin açığa çıkması, istemenin kendi kendisine yasa koymasıdır. (1986: 142-5)

Kant'a göre özgürlüğün doğa nedenselliğinden farklı bir nedenselliğe dayanıyor olması, özgürlük ile nedensellik arasındaki ilişkiyi tartışmalı hale getirir. Nitekim, özgürlük ile nedenselliğin birlikte düşünülemeyeceğine ilişkin yaygın bir kanı mevcuttur. Zira nedensellik, belirli birtakım nedenlerden yine

belirli birtakım sonuçların çıkmasını sağlayan yasalara ilişkindir ve yaygın kanı, özgürlüğün nedensiz olması gerektiği yönündedir. Oysa, özgürlüğün nedensiz olması gerekmez; çünkü, akıl sahibi bir varlığın doğa nedenselliğinden farklı bir nedensellikle; aklın nedenselliğiyle belirlenmesi, bu varlık için bir olanaktır ve bu olanak söz konusu olduğunda özgürlük ile nedenselliğin birbiriyle çelişmesi bir tarafa, birbiriyle kesişirler. İstemenin özgürlüğü, istemenin doğa nedenselliği tarafından değil, akıl tarafından belirlenmesidir.

Kant'a göre doğa nedenselliği, etkide bulunan nedenlerin yaderkliğidir ve aklın nedenselliği, bu nedenler üzerinde bir özerklik; yani istemenin kendi kendisine yasa koyabilmesidir. Haliyle özgür isteme, ahlak yasasına bağlı olmak zorundadır; çünkü ahlak, özgür bir istemenin olanağının gerçekleşmesidir ve doğa nedenselliğinden kurtulmanın ifadesidir. Ve ahlak metafiziğinin aradığı ilkeler, aklın ve bu ilkelerin yapısı gereği, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olmak durumundadır; bu ilkelerin deneyden türetilmemiş olması bunu gerektirir. Ve bu ilkelerin deney aracılığıyla sınanması da yanlış olur. Dolayısıyla bu ilkeler, özgürlük ve ahlaklılık kavramlarıyla a priori birtakım ilişkiler içinde olmalıdır. Ne var ki, bu a priori ilişkiler, ahlak yasasının nereden geldiğini ve niçin bu yasaya uymak zorunda olduğumuzu göstermeye de henüz yeterli değildir. (Kant, 2002a: 68)

Kant bu konuya, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında yaptığı ayrımdan yola çıkarak açıklama getirmeye çalışır. Nitekim, Kant'a göre anlama yetisi, şeylerin duyular aracılığıyla görülmesini ve şeylere ilişkin belirli birtakım tasarımlar geliştirmeyi sağlar. Ancak, noumenler alanında anlama

yetisi işlevsiz kalır. İnsan da bir yönüyle duyulur dünyanın bir parçasıdır ve kendi Ben'ine ilişkin empirik bir yöne de sahiptir; anlama yetisi aracılığıyla bu psişik Ben'ini bilebilir. Ancak insan, aynı zamanda da düşünülür dünyanın bir parçasıdır ve bu, onda ahlaki Ben'in varlığında açığa çıkar. Ahlaki Ben ise hiçbir empirik yöntemle bilinemez; ahlaki Ben, herhangi bir deney söz konusu olmaksızın, doğrudan bilincine varılarak kavranılabilir ve burada artık duyarlık veya anlama yetisi değil, akıl etkin olacaktır.

Kant'a göre akıl, düşünülür dünya söz konusu olduğunda, doğa nedenselliğinden farklı olarak, kendi nedenselliğiyle hareket etme özelliğine sahiptir ve bu özelliği nedeniyle doğa nedenselliğinin dışına çıkma olanağı kazanır. Duyulur dünyada doğa yasaları, salt fenomenler alanına ilişkindir; bu alana ilişkin yasalar ise noumenleri belirleyemez. Dolayısıyla, noumenler alanına ilişkin yasalılık söz konusu olduğunda aklın kendi kendisine yasa koyması, aklın nedenselliği bağlamında özerkliğe de olanak tanır; çünkü bu özerkliğin kendisi, doğa nedenselliğinden bağımsız bir istemenin gerçekleşmesidir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olmak bakımından kendinde bir olanak olarak taşıdığı istemenin özerkliği ve ahlaklılık budur. (2002a: 69-72)

Ne var ki, insanın akıl sahibi bir varlık olması, istemelerinde doğa nedenselliğine bağlı olmak konusunda güçlü bir eğilim duymasını engellemez. Ancak yine de aklın doğası gereği, bu nedensellikten kurtulmak için de güçlü bir eğilim duyduğunu görmek gerekir. Zira, akıl sahibi bir varlık, eylemlerinde ancak bu doğa nedenselliğinden kurtulmakla kendisini akıl sahibi bir varlık olarak duyumsar. Aksi takdirde, böyle bir varlığın, doğadaki

herhangi bir canlıdan hiçbir farkı kalmayacaktır. Aklın doğa nedenselliği karşısında yenik düşmesi, istemenin bu nedensellik karşısındaki yenilgisi, akıl sahibi varlık idesini ortadan kaldırır. Diğer taraftan bu ide, doğa nedenselliği kavramından bütünüyle vazgeçmeyi de gerektirmez. Doğa yasaları söz konusu olduğunda, duyulur dünyada bu nedensellik, genel bir doğa kavramının da olanaklı koşuludur.

Kant'a göre burada bütün mesele, bu nedenselliğin, noumenler alanına da taşınmak istenmesinde ve aklın kendine özgü bir nedenselliği olduğunun görülememesindedir. Aklın nedenselliği ortadan kaldırılmak istendiğinde, akıl sahibi varlık idesi ortadan kalkacağı gibi, insanın insan olmaklığı; doğadaki diğer canlılardan farklı bir varlık olması da ortadan kalkacaktır. Akıl, özgürlük söz konusu olduğunda, doğa nedenselliği ile aklın nedenselliği arasında bir tercih yapma konumunda değildir ve insanın ikili bir varlık yapısına sahip olması, istemenin özerkliğine ve dolayısıyla özgürlüğe ve ahlaklılığa bir engel değildir. (2002a: 74-6)

Böylelikle, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde Kant, özgürlüğün, kendi başına kavranılamayan ve olanaklı deneyin sınırları içinde görüsü elde edilemeyecek bir ide olduğu sonucuna ulaşır ve bu ideyi ortaya koymada niçin doğa nedenselliğinin kullanılamayacağını serimlemiş olur. Özgürlük, belirli bir ide olmak bakımından, insan Ben'ine ilişkin deneyin olanaklı olmadığı bir alanda geçerli bir olanaktır ve bu olanağı, ancak istemenin özerkliğiyle gerçekleştirmek mümkündür ve bu da ahlak yasasına uygun bir istemedir. (2002a: 74-8)

1.4.3 *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde Özgürlük Kavramı

*Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, özgürlüğü yalnızca olanaklı bir kavram olarak ortaya koymuş, doğa nedenselliğinden başka bir nedenselliğin kabul edilmesi gerekliliğini saf akıl yoluyla göstermeye çalışmıştı. Ancak Kant, bu kavramın içeriğini doldurmak, zorunluluğunu kesin biçimde kabul ettirmek için bunu yeterli görmez ve bunu yapabilmek için, özgürlüğün ahlak yasasıyla ilişkisinde ele alınması gerektiğini düşünür. (1999: 53-5) Böylelikle *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde, saf pratik aklın varlığını ortaya koymak ve aklın pratik alandaki işlevini, insan eylemleri üzerindeki rolünü açığa çıkartmak ister. Nitekim, *Saf Aklın Eleştirisi'*nde aklı, bilme yetileriyle olan ilişkisinde incelemiş ve bu yetiler söz konusu olduğunda özgürlüğün de belirli bir antinomi haline dönüştüğü sonucuna ulaşmıştı. *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde ise daha önce *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nde ortaya koyduklarının da derinine inerek bu konulara açıklık getirir ve aynı zamanda da kendisine yöneltilen birtakım eleştirilere cevap verir. (Erişirgil, 1997: 221-3)

İmdi Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde saf isteme ve özgürlükle ilişkisinde öncelikle saf pratik aklı ortaya koymak ister, bunun için aklın tüm pratik yetisini araştırır. (Kant, 1999: 3) Kant'a göre anlama yetisinin, duyu verilerini işlemek ve bilgi oluşum sürecine dahil etmekten başka, bir de arzulama yetisiyle ilişkisi vardır ve isteme, anlama yetisi ile arzulama yetisinin ortak etkinliğidir. İsteme, yalnızca anlama yetisi tarafından belirleniyor ve her türlü arzunun üzerinde duruyorsa, Kant için bu tür bir isteme "saf isteme"dir ve bunun nesnel gerçekliği, arzulama yetisiyle değil, anlama yetisiyle açıklanabilmeli; saf istemenin ilkelerine a priori olarak ulaşılabilmelidir. Saf

isteme, hiçbir biçimde a posteriori olarak belirlenemez, arzulama yetisi ise deneysel belirlenim altındadır. (1999: 62)

Kant'a göre anlama yetisinin etkinliği, saf isteme kavramını temellendirecek bir olanaklılığı kendisi aracılığıyla bulabilir, bunun pratik zorunluluğu ise saf pratik aklın etkinliğinde aranacak, arzulama yetisinin isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkeye ulaştırıp ulaştıramayacağı incelenecektir.

> "Böylece o zaman insanın ruhsal yapısındaki iki yetinin, bilgi ve arzulama yetilerinin a priori ilkeleri keşfedilecek ve kullanılışlarının koşulları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlenecek, bununla da, teorik olduğu kadar pratik de olan sistematik bir felsefenin bir bilim olarak sağlam temeli atılacaktır." (1999: 12)

Kant'a göre pratik akıl, ödev kavramını, kesin buyruğa boyun eğme şeklinde içeriklendirir ve akıl sahibi varlıkları bu şekilde eylemek yönünde harekete geçirir. Aklın kendi doğal yapısı gereği genel ve evrensel olana yönelimi, pratik aklın da insan eylemleri söz konusu olduğunda bu tür bir yönelim içine girmesini sağlar ve akıl sahibi varlıkları, genel bir yasamada doğa yasası olabilecek maksimler; kesin buyruğa uygun maksimler bulmaları için onları yönlendirir. Nitekim, insanın kendisini bir amaç olarak görmesi, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de bir amaç olarak görmesinin başka bir yolu yoktur. Bu bakımdan, yasalardan davranışları türetmek için akıl gerekli olduğunda isteme, pratik akıldan başka bir şey olamaz. Akıl tarafından belirlenen isteme, nesnel bir zorunlulukla ancak pratik akıl yoluyla açığa çıkabilir. Dolayısıyla, isteme ve pratik akıl, akıl sahibi varlıklar için zorunlu, nesnel ve mutlak iyiyi seçme yetisidir. Nesnel zorunluluğun öznel zorunluluğa katılmasıyla isteme, pratik akılla birlikte iyi

isteme olarak belirir ve tüm öznel koşulların üzerinde, genel bir doğa yasası olarak yükselir, özgürlük de bu olanağın gerçekleşmesidir.

Böylelikle, Kant'a göre özgürlük, duyulur dünyaya ilişkin bir görünüş olmadığı gibi, özgürlüğün araştırılması için deneye de gerek yoktur. Ayrıca, deney aracılığıyla özgürlüğün kavranabilmesi de zaten mümkün değildir. Deney, insanı hep doğa nedenselliğini kabule zorlar ve bu nedensellikten özgürlüğe geçiş mümkün değildir. Dolayısıyla, özgürlük hakkında konuşmak için özgürlüğün ait olduğu alanda etkin bir yetiye; pratik akla ihtiyaç vardır. Dahası özgürlük, pratik aklın zorunlu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, aklın teorik ve pratik bakımdan birliğini de olanaklı kılacak ve akla ilişkin söylenenlerin ayakta kalmasını sağlayacak; tüm yapının kilit taşı konumunda duracaktır. Nitekim, saf teorik akıl, kendi doğal yapısı gereği, tanrı ve ölümsüzlük idelerinin geçerliliğinin olanaklı koşullarını belirleyemez; oysa, pratik akıl aracılığıyla hem özgürlük idesinin olanaklı koşulları belirlenecek, hem de diğer idelerin olanaklı koşulları da buraya bağlanacak; böylelikle pratik akıl da teorik akıl karşısında bir üstünlük elde edecektir. Keza özgürlük idesi, kendisini doğrudan bilmeye sunmasa da ahlak yasası aracılığıyla bilindiği için, olanaklılığını kesin ve zorunlu biçimde belirleyebileceğimiz tek idedir ve diğer idelerin geçerliliğini de ancak bunun aracılığıyla belirleyebiliriz. (1999: 5) Dolayısıyla,

> "burada, sıradan insan aklında pratik yargılama gücünün teorik olana nasıl üstün, hem de çok üstün olduğunu hayranlıkla görebiliriz. Teorik akıl söz konusu olduğunda, sıradan akıl, deney yasalarından ve duyuların algılarından uzaklaşmaya cesaret ederse, sırf kavrayamadığı şeylerin içine ve kendi kendisiyle çelişmeye düşer; en azından kesinsizliğin, karanlığın, kararsızlığın kargaşası içine düşer. Pratik alanda ise yargılama gücü ilk olarak, sıradan anlama yetisi

> bütün duyusal güdüleri pratik yasaların dışında bıraktığı zaman, kendi pek ayrıcalıklı durumunu gösterir." (2002a: 19-20)

Kant, belirli türden bir zorunluluk olarak nedensellik ile aklın nedenselliğinde geçerliliğini bulan özgürlük arasındaki ilişkiyi, pratik alanda ve zamansal varoluşla çözümlemeyi dener. Nitekim, Kant'a göre doğa nedenselliği, şeylerin zaman içinde bir belirlenimi olarak, şeylerin duyulur dünyadaki varoluşlarını belirler. Özgürlük ile nedenselliğin çeliştiğinin düşünülmesi, özgürlük gibi idelerin de zamansal varoluş içinde düşünülmesinden kaynaklanır. Haliyle, özgürlükten gelen nedenselliğin, şeylerin zamansal varoluşundan gelen doğa nedenselliğiyle bir ilişkisi olmadığı gibi, bundan bütünüyle farklıdır da. Nedensellik, olup biten ne varsa herşeyi belirli türden bir zorunluluk, yasalılık, düzenlilik ilişkisi içinde ele almanın ifadesidir. Bu ele alışta şeyler, kendi belirlenimlerini, kendi zamansal varoluşları içinde kazanırlar ve burada neden-etki bağı, olmuş olan bir şeyin, kendinden sonraki bir başka şeyi belirlemesi şeklinde; zamansal bir varoluş bağı içinde ortaya çıkar. Bu bakımdan, zamansal varoluş içinde düşünüldüğünde insan özgürlüğüne, istemenin özerkliğine olanak yoktur; çünkü insan eylemleri, zamansal varoluş içinde hep belirli bir sıra düzeni içinde açığa çıkar. Bu yönüyle eylemler, belirli türden bir zorunluluğun sonucudur ve nedensellik söz konusu olduğunda istemenin özerkliği iradeyle çelişir. İrade, insanı, kendisinin bile yenemeyeceği bir belirlenimciliğin içine sürükler.

Ne var ki, Kant'a göre insanın ikili bir varlık yapısına sahip olması nedeniyle, zamansal varoluşun dışında kalan ve sonlu bilme yetilerinin müdahale edemediği bir yönü daha vardır. Ve bu yön, bir "kendinde şey"

olarak kaldığı için, bu yön söz konusu olduğunda, zamansal varoluşa ilişkin bir nedensellikten bahsetmek mümkün değildir. İnsan varlığının duyulur dünyaya ait olan kısmı hakkında sonsuz bir olaylar dizisi bulmak mümkündür. Üstelik, şeylere ilişkin bir özgürlükten bahsetmek mümkün olsaydı, bu durumda özgürlük kavramından da vazgeçmek gerekecekti. Başka deyişle, özgürlüğün olanaklılığı için doğa nedenselliğinin şeylerin zamansal varoluşuna, özgürlüğün ise bu zamansal varoluşun ötesinde kalan kendinde şeylere ilişkin olması gerekecekti. (Erişirgil, 1997: 123-5)

Kant'a göre özgür bir varlık, zamansal belirlenimlerin tüm yükünden kurtulmuş bir varlıktır ve aklın bu belirleniminin zamansal varoluşla ilişkisi olmadığı için doğa nedenselliğiyle de bir ilişkisi yoktur. Yani doğa nedenselliği, zamansal varoluşun belirlenimi altında olan; bu belirlenime göre eylemde bulunan öznenin istemelerini şekillendirir; oysa, insanın akıl sahibi bir varlık olması, kendi eylemlerini zamansal varoluşun dışında belirleme olanağı; yani kendi geçmişine bakmaksızın istemelerini belirleme olanağı sunar. Özne, kendi geçmişi söz konusu olduğunda çaresiz kaldığını düşünürken, duyulur dünyadaki varlık yapısı bu geçmişten gelen nedenselliğin etkisindedir. Fakat, öznenin akılsal varlık yapısı, zamansal varoluşun dışındadır ve bunun kendi geçmişinden gelen bir nedenselliğin belirlenimi altına girmesi de söz konusu değildir. Bu yön, noumenler alanına aittir ve burada doğa nedenselliği geçersizdir.

Böylelikle, Kant'a göre özne, istemelerini kendisinin belirlemesi söz konusu olduğunda, aslında kendi geçmişinden gelen nedenselliğin belirleniminden kurtulma olanağına sahiptir. Özne, bu nedensellikten kurtulup

zamansal varoluşun dışına çıktığında, akıl aracılığıyla istemelerini belirleme olanağını görecektir ki bu da özneye, kendi özgürlüğüne giden yolun açılmasını sağlayacaktır. Burada isteme, doğa nedenselliği karşısında bir özerklik kazanır; dolayısıyla, belirli bir eylem söz konusu olduğunda özne, "Ben bu eylemi yapmayabilirdim de." deme olanağı kazanır. Çünkü, eylemini istemenin özerkliği altında, akıl aracılığıyla belirleme olanağı onu bu tür tercihlerde bulunan bir özne haline getirmiştir. Keza vicdan, böyle bir olanağa göndermede bulunur, vicdana dayalı sorgulamalar hep doğa nedenselliğinden ve bu arada geçmişten gelen nedensellikten kurtulmuş olmayı önkoşul olarak gerektirir, insanın bu ikili varlık yapısının kabul edilmesini mümkün kılar. (Kant, 1999: 103-7)

Diğer taraftan, Kant'a göre Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda özgürlüğün, doğa nedenselliği ve zamansal varoluşla bir biçimde ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmek yönünde birtakım argümanlar geliştirilebilir. Çünkü Tanrı'nın, kendi özünün gereği olarak kendisini gerçekleştirmek istediğinde "içkin bir tanrı" haline geleceği yönünde birtakım iddialar mevcuttur. Dolayısıyla, bu iddiaların kabul edilmesi durumunda, istemenin özerkliğini ve insan özgürlüğünü savunmak mümkün olmayacaktır. Bu durumda, insan eylemlerinin bu içkin tanrı anlayışı doğrultusunda belirli türden bir zorunlulukla açıklanması gerekecek, bu ise insanı sonunda basit bir otomat gibi düşünmek zorunda bırakacaktır. (Akarsu, 1999: 154) Fakat Tanrı, kendi kendisinin nedeni olmak bakımından, zamansal varoluşun dışındadır. Zamansal varoluş, hep kendinden önceki bir nedene dayalı bir

belirlenimi kabule zorlar ki, bu da Tanrı'nın kendi belirlenimini kendisinden almadığını söylemek zorunda bırakır.

Kant'a göre Tanrı da noumenler alanındadır, kendi başına varlık olmak bakımından onun varoluşu da şeylerin varoluşunu açıklar gibi ele alınamaz. Haliyle Tanrı'nın iradesi, istemenin özerkliği ve özgürlüğüyle çelişmez; Tanrı, noumenler alanına müdahale etmez. Tanrısal irade, doğa nedenselliğinin geçerli olduğu duyulur dünyada egemendir ve Tanrı'nın varlığı insan özgürlüğüne halel getirmez. Üstelik ahlak yasası, "kapsamına yalnız insanları almaz, akıl ve isteme sahibi bütün sonlu varlıklara kadar uzanır; hatta en üstün düşünen varlık olarak Sonsuz Varlığı da kapsar." (Kant, 1999: 37) Dahası, tanrı idesi ahlak yasasının koşulu değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşullarını; yani, saf aklın pratik kullanımının koşullarını verir ve bu idenin gerçekliği bir tarafa, olanaklılığını bile doğrudan bilmek mümkün değildir. (1999: 4)

İmdi, Kant'a göre aklın teorik kullanımı, yalnızca bilme yetilerinin nesnesiyle ilgilidir ve aklın bu işlevi içinde eleştirisi, yalnızca saf bilme yetisiyle sınırlıdır. Bu yeti, belirli türden bir sınır aşımı sonucu, nesnesi deneyde verili olmayan belirli birtakım kavramlara ulaşır, aklın kullanımına ilişkin belirli birtakım şüpheleri de beraberinde getirir. Oysa, aklın pratik kullanımında ve bu kullanımının eleştirisinde durum farklıdır. Bu kullanımında akıl, karşılaştığı nesneleri bizzat kendisi kurar ve kendi nedenselliği içinde bu nesneleri kendisi belirler. İsteme söz konusu olduğunda istemenin yasa koyuculuğu da pratik aklın bu etkinliğine dayanır. (1999: 16)

Diğer taraftan, Kant'a göre arzulama yetisinin nesnesini ya da içeriğini, istemeyi belirleyen neden olarak varsayan hiçbir pratik ilke, yasa olamaz. İstemeyi sırf biçimsel bakımdan belirleyen yasalar olmasaydı, o zaman arzulama yetisi de kendi olanağını ortadan kaldırırdı. Zira arzulama yetisi, kendisini en fazla uyaranı tercih etmek üzere, sahip olduğu tasarımlar arasında belirli bir tercihte bulunuyorsa, bunun anlamı, bu yetinin sırf biçimsel bakımdan kendisini belirleyen yasaların emri altında olduğudur. (1999: 22-6) Bu da arzulama yetisinin saf pratik aklın etkinliğine bağlı olduğunu gösterir ve isteme söz konusu olduğunda saf pratik aklın arzulama yetisine göre etkinlik göstermesini değil, arzulama yetisinin saf pratik aklın belirleyiciliği altında etkinlik göstermesini temellendirir. (1999: 27-8) Nitekim,

> "ancak o zaman; yani akıl (eğilimlerin hizmetinde olmadan) istemeyi kendi kendine belirlediği zaman, gerçekten yüksek bir arzulama yetisi olur; tutkularca belirlenen arzulama yetisi buna bağımlı olur ve arzulama yetisi, tutkularca belirlenen arzulama yetisinden gerçekten tür bakımından ayrılır, öyle ki itilimlerin en ufak işe karışması, yüksek arzulama yetisinin gücünü ve üstünlüğünü sarsar." (1999: 28)

Kant'a göre, aklın bu kendi kendisine yasa koyma özelliği söz konusu olduğunda, Tanrı'nın varlığı hiçbir engel teşkil etmez. Zira yasalılık, duyusal görü aracılığıyla değil, akıl aracılığıyla tasarımlanabilir. Yasalılık, fenomenler alanına ait değildir, fenomenler alanındaki şeyler gibi neden-etki zincirine tabi değildir. Böyle olsaydı, yasalılığa ilişkin de bir nedensellikten bahsetmek gerekecek, bu da aklı bir "ilk neden" aramak zorunda bırakacaktı. Nitekim, fenomenler alanında, bir A olayından sonra bir B olayı geldiğini görürüz; B'nin nedenin A olduğunu düşünmemizi sağlayan nedensellik ilkesi ise fenomenler alanından gelmez. Yasalılık, yasanın içeriğinden farklıdır ve yasa ile içeriğinin bir ve aynı tutulması yasalılığı ortadan kaldırır. (1999: 57-9) Yasalılığın

fenomenler alanına ait olmaması, ona bir tür kendilik kazandırır ve isteme söz konusu olduğunda istemenin özerkliği; yani istemenin kendi kendisine yasa koyabilme özelliği, özgürlüğü olanaklı kılar.

Kant, özgürlüğün bu olanaklılığına bir kez daha "transendental özgürlük" der ve istemenin öznel ilkesi olarak maksimin, isteme için genel bir yasa görevi görmesi halinde, böyle bir istemenin özgür isteme olmak bakımından transendental özgürlüğü gerçekleştireceğini, böylelikle pozitif özgürlüğün açığa çıkmasını sağlayacağını düşünür. Burada maksimin içeriğinin ne olduğunun da bir önemi yoktur. Çünkü içerik, fenomenler alanına ilişkindir ve değişkendir, transendental özgürlük ise noumenler alanına aittir ve içeriğe ilişkin değil, biçime ilişkindir; böyle olduğu için de deney tarafından değil, akıl tarafından belirlenir. Nitekim transendental özgürlük,

> "teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde koşulsuz olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazcasına düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksediği mutlak anlamdaki özgürlüktür. Teorik akıl bu kavramı, ancak sorunlu bir biçimde, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini sağlayamamıştı; bunu da sırf, en azından düşünülebilir diye gerçeklikte bırakması gereken şeyin sözüm ona olanaksızlığı konusundaki savlara kapılıp, özünde sarsılmaktan ve bir skeptiklik uçurumuna yuvarlanmaktan kaçınmak için yapmıştı.
>
> Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın –hatta teorik aklın– sisteminde bütün yapının kilit taşını meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır; yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar." (1999: 3-4)

Kant'a göre özgürlük, istemenin özelliği olmak bakımından, istemenin koşulsuz pratik yasalılığını düşünmeyi gerektirir (1999: 33). Nitekim, özgürlük

kavramına doğrudan yönelen akıl, daha önce de bahsedilen özgürlük antinomisine düşer; ancak, bu dolayımdan geçerek özgürlüğü bilmeye çalıştığında ise hem saf pratik yönünü aydınlatır, hem de özgürlüğe olanaklı tüm gerçek kavrayışı içinde bir açıklama getirmiş olur. Bu da Kant'ı, istemenin koşulsuz pratik yasalılığı bağlamında ahlak yasasını incelemeye sürükler; çünkü ahlaklılık, böyle bir koşulsuz pratik yasalılığın ifadesidir. Saf pratik akıl koşulsuz olana yöneldiğinde, kaçınılmaz olarak ahlak yasasına ulaşır. Dolayısıyla Kant, tıpkı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde yaptığı gibi, yine özgürlük ile ahlaklılık arasındaki ilişkileri inceler.

Kant'a göre isteme, bir yol ayrımındadır; bir tarafta doğa nedenselliği ve bunun kişide uyandırdığı Ben-sevgisi, diğer tarafta ise ahlak yasası vardır. Ben-sevgisi kişiyi, doğa nedenselliğini gözetmeye sürükler; sonlu bağımlılık ilişkileri içinde Ben, belirli birtakım arzu ve istekleri doğrultusunda duyulur dünyada istemesini yaderk kılar ve istemeye ilişkin koşulsuz olana ulaşamaz. Buna karşılık, ahlak yasası ise her türlü koşullu olanın, her türlü sonlu bağımlılık ilişkilerinin ötesindedir ve istemenin yasa koyucu özelliğinden dolayı bunları denetlemeyi başarır. Zira, "ahlaklılık ve Ben-sevgisinin sınırları öylesine seçik ve kesin bir şekilde çizilmiştir ki, en sıradan göz bile, bir şeyin hangisine girdiğini ayırt etmede yanılamaz." (1999: 41) "Ben-sevgisi maksimi (zeka) yalnızca salık verir; ahlak yasasıysa buyurur. Ama, bize salık verilmeye uygun olan ile kendisiyle yükümlü olduğumuz şey arasında büyük bir fark vardır." (1999: 42)

Böylelikle, Kant'a göre özgürlüğün olanaklı koşulu transendental özgürlüktür. İstemenin doğa nedenselliği ve Ben-sevgisi tarafından

belirlenmemesi ise negatif özgürlüğü oluşturur. Saf pratik aklın isteme söz konusu olduğunda bu doğa nedenselliği ve Ben-sevgisinden bağımsız olarak istemeye ilişkin yasa koyması ise özgürlüğü pozitif özgürlük olarak tamamlar. Haliyle ahlak yasası, transendental özgürlükten pozitif özgürlüğe geçişi sağlar. Ahlak yasası, kaynağını akıl sahibi bir varlığın özgür eylemlerinde bulan ve tüm maksimlerin kendisine bağlanacağı; ama, kendisi herhangi bir maksime bağlı olmayan koşulsuz pratik yasadır (1999: 38) ve Kant, bu olanaklılığın bir tür zorunluluk şeklini almasını şöyle örneklendirir:

> "Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlarsa, acaba yaşamaya olan sevgisini –ne kadar büyük olursa olsun– yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır." (1999: 35)

Kant'a göre bu pratik kural koşulsuzdur ve istemeyi nesnel olarak belirler. Burada kendi başına pratik olan saf akıl, doğrudan doğruya yasa koyucu olarak davranır ve tüm maksimlerin kendisinden türetileceği temel koşul haline gelir. Burada hiçbir eğilimin belirleyiciliği söz konusu değildir ve saf pratik akıl bu yasa koyuculuğu her türlü eğilimin üzerine çıkmakla kazanır, nesnel gerçekliği de buradan gelir. Ve saf aklın pratik kullanımının doğrudan doğruya ahlak yasasına götürecek olmasının anlamı da budur. (1999: 36)

Diğer taraftan, Kant'a göre ahlak yasası, noumenler alanına aittir ve bu nedenle, duyulur dünyanın düzeni içinde, onun bir parçası değildir ve bu

düzenin sağlanmasında ya da şekillendirilmesinde de rol oynamaz. Aynı şekilde, doğa nedenselliği de noumenler alanına ait değildir ve onun bir parçası olmadığı gibi, düşünülür dünyayı anlamaya çalışmada da kullanılamaz. Ve nitekim, insan ikili bir varlık yapısına sahip olduğu için, insanda doğa nedenselliği ile aklın nedenselliği ayrı ayrı etkinlik gösterir; fakat, ahlak yasası söz konusu olduğunda; yani istemenin kendi kendisine yasa koyma özelliği hakkında, saf pratik aklın saf teorik akla olan üstünlüğü ve akıl sahibi varlık idesi, doğa nedenselliği karşısında aklın nedenselliğini üstün konuma getirir ve doğa nedenselliğinin dışında eyleme olanağını insanın önüne bir zorunluluk olarak çıkartır.

Bu bakımdan, Kant'a göre, akıl sahibi bir varlığın doğa nedenselliğinin dışına çıkarak istemesini belirlemesi, ne doğa nedenselliğine zarar verir, ne de duyulur dünyaya ilişkin düzenin, yasalılığın bozulmasına. Saf pratik aklın yasa koyuculuğu, akıl sahibi bir varlığın doğa nedenselliğini bütünüyle ortadan kaldırmasına neden olacak bir istemeye sahip olmasını da engeller. Çünkü, böyle yapacak olursa, doğadan da bahsetmek mümkün olmayacaktır. Yani, ahlak yasası söz konusu olduğunda, akıl sahibi bir varlığın istemesi, doğa nedenselliğini ortadan kaldırmak değil, kendisini bu nedensellikten kurtararak istemesini belirlemesi; saf istemenin özelliği olarak genel bir doğa tasarımını da ayakta tutacak nesnel zorunlu bir ahlaklılık idesini gerçekleştirmesidir. Ve akıl sahibi bir varlık, hiçbir dışsal zorlama olmaksızın da bu olanağı kendisinde bulabilir. (1999: 49-51, 103-6)

Böylelikle, Kant'a göre akıl sahibi bir varlığın doğa nedenselliğinden bağımsız olarak istemesini belirlemesi, bu nedenselliğin dışına çıkması, onu

yasalılıktan kurtarmaz; yasalılık, akıl sahibi bir varlığın asla kaçamayacağı bir şeydir, aklın doğal yapısının gereğidir. Burda söz konusu olan, belirli bir alandaki yasalılıktan çıkmış olmanın yasasızlık anlamına gelemeyeceği, bu yeni alandaki yasalılığın da diğerinin geçerliliğini zedelemeyeceğidir. Nitekim, saf pratik aklın yasa koyucu özelliği, istemenin özerkliği bağlamında istemenin kendi kendisine yasa koymasını belirlerken, istemenin sanki genel bir doğa yasası olacakmış gibi yasa koymasını zorunlu kılar. Yani, konulan bir yasanın her defasında geçerli olma gerekliliğini ve başkaları için de istenilebilir olma zorunluluğunu doğurur ki, aklın doğal yapısı gereği ve tüm akıl sahibi varlıklarda aynı çalışma biçimi nedeniyle hiçbir akıl sahibi varlık, doğa nedenselliğinin ve dolayısıyla doğanın ortadan kalkmasını isteyemez. Saf isteme, duyulur dünya ile düşünülür dünyaya ilişkin farklı yasaların geçerliliğine zarar vermeden, kişiyi ahlaklı olanı yapmaya sürükler.

Saf isteme, doğa nedenselliğinden farklı olarak aklın nedenselliğinin gerçekleşmesini sağlar. Saf isteme, kişiyi başka bir doğanın bir parçası yapar. Bu bakımdan da saf teorik aklın içeriklendirmede zorlandığı nedensellik kavramını, olanaklı hiçbir çelişkiye fırsat vermeden içeriklendirir. (1999: 46-9) Ve aynı zamanda da özgürlük antinomisini çözüme bağlar. (1999: 124-9) Böylelikle Kant, doğadaki zorunluluğu zedelemeden ve bu zorunluluk nedeniyle insan özgürlüğüne zarar vermeden, özgürlük ile zorunluluğu bu şekilde uzlaştırır ve “akıl sahibi varlık” idesinden genel bir insan doğası tasarımına ulaşır, özgürlüğü ise bu tasarımın temel unsuru olarak konumlandırır. (Erişirgil, 1997: 218)

İKİNCİ BÖLÜM

LEVİNAS ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

2.1 Levinas Felsefesine Genel Bir Bakış

2.1.1 Levinas'ın Hayatı ve Eserleri

Emmanuel Levinas, 1906 yılında Litvanya'nın Kaunas kentinde, Yahudi bir anne ve babadan dünyaya gelir. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Yahudi inanç sisteminin etkisiyle şekillenir. Ailesinden öğrendiği İbraniceyle erken yaşlardan itibaren bu okumalarını sürdürür; fakat bu etkiler, en yoğun biçimde özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde açığa çıkar.

Levinas'ın ailesi, 1917 Ekim Devrimi'nden sonra Fransa'ya göç eder. 1923 yılında ise Levinas, Strasbourg'da felsefe okumaya başlar. Kısa zamanda ilgisi Edmund Husserl'in fenomenolojisi üzerinde toplanmaya başlar ve 1928-29 döneminde Fribourg'a giderek Husserl'in derslerine katılır. Bilincin felsefedeki etkinliği konusunda bu dersler, Levinas'ın hemen tüm felsefesinde etkin olacak; bilinç karşıtı söylem ve tutumunun temelleri bu çalışmalarında atılacaktır. 1930 yılında yayınladığı ilk kitabı olan *"Husserl'in Fenomenolojisinde Sezgi Kuramı" ("Théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl")* isimli çalışmasında Levinas, fenomonolojiyi Fransızca bilen okurlara tanıttığı gibi, bilinç merkezli felsefe geleneğine yönelik mesafeli konumunu da bu çalışmasına yansıtmıştır. (Gözel, 2005: 57)

Bu dönemde Levinas'ın dikkatini, fenomenolojiden hareketle felsefi söylemini geliştiren Martin Heidegger de çekmeye başlar. Ancak Heidegger'e

olan ilgisi, kendi görüşlerini ortaya koymak için sıkı bir Heidegger eleştirisi yapmak şekline dönüşür ve hemen tüm çalışmalarında bu eleştirel duruşunu sürdürür. Heidegger'in 1930'larda Nazilere yönelik ilgisi ise Levinas'ın çok büyük eleştirilerine yol açar; bundan böyle Levinas, Heidegger'in *Varlık ve Zaman'*ını yalnızca felsefi bir metin olarak görmek yerine, bütün bir Avrupa tinselliğinin ve Batı metafiziğinin en geniş yansıması olarak görüp, kendi söylemi içinde bunu totalitarizmle ilişkili olarak tartışmaya başlar.

1935 yılında ise Levinas, "*Kaçış Üzerine" ("De l'évasion")* isimli çalışmasıyla, Hitler ve faşizmin yükselişe geçtiği bir dönemde, tinselliği bedene mahkum olmuş Kendi'nin kaçış olanağını araştırır, materyalizme karşı etik aşkınlık olanağını savunur, Ben için yeni bir özgürlük ve etik sorumluluk anlayışı geliştirmeye çalışır. İkinci Dünya Savaşı sırasında ise Fransız subayı olarak savaşa katılır ve Almanlar tarafından esir edilir. Yahudi olmasına karşın üzerindeki Fransız üniforması, onu ölümden kurtarır ve çok geçmeden özgürlüğüne kavuşur.

Savaş bittikten sonra Levinas, Paris'e geçer ve burada bir sinagogda Mösyö Chouchani'yle tanışır. Kendisinden çok etkilenen Levinas, 1970'lerden 1990'larda alzheimer hastalığına yakalanıncaya kadar sinagogda Talmud dersleri vermeye devam eder. Bu derslerin önemi ise Talmud metinlerinin okunarak zamana göre bir tür "uyarlama"sının yapılması değil, yorumlanması suretiyle ve Grek kavramları aracılığıyla felsefede kullanılması ve bunların ortaya çıkarttığı sonuçlardan gelir. (Hand, 2009: 27-9)

1946 yılında ise Levinas, "*Varoluştan Varolana" ("De l'existence à l'existant")* isimli çalışmasıyla, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın

kendi kültürel ve düşünsel mirasının en yoğun biçimde sorgulanmaya başlandığı bir sırada, Heidegger'in fundamental ontolojisi örneğinde bütün bir Batı metafiziğine ve ontolojiye yönelik eleştirilerde bulunur. Nitekim, Levinas'a göre Varlık sorunu, Heidegger'in iddia ettiğinin aksine, felsefenin en önemli sorunu olmadığı gibi, bu sorunun bu şekilde konulması, insan ile hakikat arasındaki ilişkiyi de bütünüyle sorunsal hale getirmektedir. Fundamental ontolojideki Varlığın hakikati görüşü, kişinin karşısında eriyeceği ve kişiye yeni bir zaman ve varoluş perspektifi açacağı bir hakikat görüşü değildir. Levinas ise "radikal başkalık" olanağını "ilk felsefe" olarak ontolojiyi değil, etiği konumlandırmakla gerçekleştirmek isteyecektir. (Direk, 2003: 18)

1947'de ise Levinas, "*Zaman ve Başka" ("Le temps et l'autre")* isimli çalışmasıyla, daha önce *Kaçış Üzerine'*de aradığı aşkınlık olanağını, erotik ilişkide ve Başka'yla karşılaşmada arar. Nitekim eros, gerek Platon yazınında, gerekse de kelime anlamı itibariyle düşünüldüğünde Levinas için "bilgelik sevgisi" ya da "dostluk"la birlikte düşünülür ve kişiye gerçek bilgeliğin sunduğu bir olanak olarak değerlendirilir. Ancak bu olanak, "hazır" ya da "kitabi" bir bilgelik olarak değil, bizzat ilişki içinde ve dolayımsız biçimde yaşanarak açığa çıkan bir sevgiyi, ya da Öteki'yi buyur edişi ifade eder. Levinas, daha sonraki çalışmalarında "yüz"e (*visage*) vereceği önemi, *Zaman ve Başka'*da henüz "eros"a ve "erotik ilişki"ye vermektedir. Burada eros, Kendi'nin Ben olarak ortaya çıkacağı başkalık olanağı olarak değerlendirilirken, aynı zamanda da "varlığın ötesindeki İyi"nin açığa çıkması olarak da düşünülür. (Hand, 2009: 32-4, 45)

1961 yılında ise Levinas, Ben karşısında Öteki'nin, Aynı karşısında da Başka'nın konumuna yönelik eleştirilerini, "*Bütünlük ve Sonsuz" ("Totalité et Infini")* isimli çalışmasında, Husserl ve Heidegger eleştirileri bağlamında salt bilinç fenomenolojisi sınırlarıyla yetinmeksizin, bütün bir Batı metafiziği eleştirisine dönüştürür. (2009: 36-7) Dahası, Başka'yla ilişkiyi daha önce erotik ilişki içinde ele alırken, bu çalışması Levinas yazınında önemli bir dönemeç olarak belirir; Levinas, bu ve sonraki çalışmalarında erotik ilişki ile etik ilişkiyi artık farklı biçimlerde ele alacaktır. Öteki'yle ilişkide artık Levinas, "eros" mefhumunu kullanmak yerine "Tanrı", "Tanrı'nın buyruğu", "vicdan", "konukseverlik", vb. mefhumları kullanmaya başlayacaktır. Fakat, her ikisi de aşkınlık olanağı olmak bakımından erotik ilişki ile etik ilişki, Levinas için Kendi'sinden kurtulan bir Ben'in etik özgürlüğünü temellendirecektir. (Direk, 2003: 22-4)

1974 yılında ise Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan sonra "ikinci büyük eseri" olarak görülen "*Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde"* ("*Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence"*) isimli çalışmasını yayınlayacaktır. Bu çalışmasında da Levinas, daha önce bilinç fenomenolojisi ve fundamental ontoloji hakkındaki eleştirilerini, bütün bir Batı metafiziği örneğinde serimleyecek ve etik ilişki içinde açığa çıkan aşkınlık olanağını, Ben'in özneliliğini ya da "Varlığın ötekisi"ni; "olmaktan başka türlü"yü inceleyecektir. Keza "aşkınlık", Kendi'nin Kendi'sinden kurtulmasını, Kendi'siyle tıka basa dolu olmaktan çıkmasını; Ben-olarak kendi özneliliği içinde açığa çıkmasını ifade edecektir. Bu ise ontoloji alanından çıkış, Varlığın ötesine geçmek, Öteki'yle ilişki kurmak demeye gelecektir. Ben, Ben-

olmak bakımından kendi varoluşunun hakikatini Öteki'nde ararken, değişmez bir öz düşüncesinin de ötesine geçer ve Sonsuz'la karşılaşır. Öteki, Ben'i Sonsuz'a taşıyandır, ama Öteki ve Sonsuz karşısında Ben, hiçbir şeyi önceden göremez, tasarlayamaz, planlayamaz. Bu ilişki, bilinci ve bilincin yönelimlerini bütünüyle devre dışı bıraktığından Ben, "olmaktan başka türlü" olduğu bu yerde, "özün ötesinde", kendi hakikatini Öteki'nin yüzünde aramaya çalışır. (Drabinski, 2001: 83-4)

1995 yılında hayatını kaybeden Levinas'ın diğer önemli eserleri ise şunlardır. *"En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger"* (1949), *"Difficile liberté: Essais sur le judaisme"* (1963), *"Quatre lectures talmudiques"* (1968), *"Humanisme de l'autre bomme"* (1973), *"Autrement qu'être, ou au-delá de l'essence*" (1974), *"Noms propres"* (1975), *"Sur Maurice Blanchot"* (1975), *"Du sacré au Saint"* (1977), *"De Dieu qui vient á l'idée"* (1982), *"L'au-delá du verset"* (1982), *"Éthique et infini"* (1982), *"Transcendance et intelligibilité"* (1984), *"Hors sujet"* (1987), *"A l'heure des nations"* (1988), *"Entre nous"* (1991), *"Les imprévus de l'historie"* (1994), *"Liberté et commandement"* (1994), *"L'intrigue de l'infini"* (1994), *"Nouvelles lectures talmudiques"* (1996).

2.1.2 Levinas Felsefesinin Düşünsel Kökleri

Kant'tan sonra, aradan geçen yaklaşık yüz elli yıl içinde, felsefede gündem epeyce değişir. Önce, Kant'ın olanaksız gördüğü belirli birtakım sistem kurma çabaları gündemde önemli bir yer işgal eder, ardından Nietzsche ve Kierkegaard çizgisinde gelişen "sistem karşıtlığı", özellikle de on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru önemli bir ilgi odağı haline gelir.

Yirminci yüzyılın başlarında ise bu sistem karşıtlığı, olanaklı en geniş ifadesi bilinç çözümlemelerinde bulur ve Husserl fenomenolojisinin açtığı yoldan ilerleyen Batı felsefesi filozofları, Batı metafiziğinin temel paradigmalarıyla ciddi bir hesaplaşmaya girişir. Diğer taraftan, iki dünya savaşı geçiren Avrupa, kendi kültür köklerini sorgulamaya başlar ve Rönesans ile Aydınlanma'yı gerçekleştirmekle övünen bir kültür coğrafyasında faşizmin, nasyonal sosyalizmin nasıl iktidar olabildiği sorunu, başta Batı felsefesi filozofları olmak üzere hemen her kesim tarafından tartışılmaya başlanır. (Arslan, 2002: 3-5)

Felsefede bu Kendi-merkezliliğin kırılmasında ise Batı metafiziğinin temel paradigmalarının yerinden edilmesi suretiyle Nietzsche'nin büyük katkıları olduğu gibi, Husserl fenomenolojisinin bilinç çözümlemelerinin de büyük katkısı olmuştur. Zira, Nietzsche'nin soy kütük çözümlemelerinden sonra ilk defa Husserl, Kendi'nin kaynaklarına inmeye ve temelindeki bilinç yönelimlerini açığa çıkartmaya çalışmıştır. Nitekim, Husserl fenomenolojisine göre bilinç, yöneldiği tüm nesnelerde kendisini her defasında, "kendilik bilinci" içindeki egemenliğiyle yeni baştan kurar. Fakat Husserl, kesin bilim olarak felsefenin olanaklı koşullarını bilinç fenomenolojisinden türetmeye çalışırken, aslında kendisinden sonraki felsefede yükselen "bilinç karşıtlığı" için de "kullanışlı" argümanlar ortaya koymuş olur.

Ne var ki, Levinas'a göre gerek Nietzsche, gerekse de Husserl'in bilinç çözümlemeleri, nihilizmden kurtulmaya imkan vermeyecektir. Çünkü, her iki bilinç tasarımı da bilinci, varolan gerçeklikle ilişki kurmanın temel unsuru olarak konumlandırmış; Ben'e, Kendi-olmak bakımından bilincin dışında bir

varolma olanağı sunmamıştır. Ben, tüm değerleri bilincinde taşıdığı için, bilincin bütünüyle devre dışı kalması halinde sonucun nihilizm olacağını öne sürmüşlerdir. Nietzsche bile bilinci bütünüyle reddetmemiş, bilincin içgüdüyü sınırlamaması gerektiğini öne sürerek felsefesinde bilince özel bir yer vermiştir. Husserl ise fenomenolojik indirgemesinde ulaştığı saf Ben'in değersizlik yaşantısına düşmesini önlemek için "başka Ben" formülasyonu geliştirmeye çalışmıştır. Oysa, Levinas'a göre bilincin sınırları içinde hiçbir zaman etiksel olana geçilemez ve bilinç, Ben için bir değersizlik yaşantısından başka bir şey değildir. (Burggraeve, 2002: 42-3) Zira, Heidegger'in Dasein kavramsallaştırması da sonuç olarak buraya varmaktadır. Nitekim,

> "nesneyi egemenliğine almak ve kendine mal etmektense onun önünde kendine direnen yönelimsel bir bilinç; şeylerle meşguliyeti, onlardan kendi öz tasarıları için faydalanmak olan bir *Dasein*, Levinas'a soracak olursak, ilişkide oldukları şeyin başkalığına adil davranmak konusunda aynı kifayetsizlikten muzdariptir. İkisi de şeyleri özerkliklerinden ve bu yüzden de gerçekliklerinden soymakla son bulan aynı güç, asimilasyon ve keyif mantığına kayıtlıdırlar. Husserl'in yönelimsel bilinci ile Heidegger'in ilgi'sinin zamansal anlamı, öyleyse, birinin kendi yaşamına ilişkin bir olanaklar ufkunu açıp önüne yaymasından ibaret olacaktır; belirme ve bir anlama gelme hakkından keyif almak istiyorlarsa şeylerin ona uyması icap eden bir yaşam." (Bernet, 2005: 237)

2.1.2.1 Levinas Felsefesinde Husserl'in Etkisi

Husserl'e göre fenomenolojinin konusunu, bilincin olanaklı bilme fonksiyonları oluşturur, bu da bilince verilenlerin verilmişlik tarzlarını araştırmak ve bu verilmişliklerden her birinin aslında kendine özgü bir nelik içerdiğini açığa çıkartmak demeye gelir. Bu araştırmalar ise olanaklı koşullarını fenomenolojik yöntemde bulur. Nelik araştırmaları, Skolastiklerin veya onlar gibi düşünenlerin iddia ettiğinin aksine, dilsel çözümlemeler

yapma işi değildir; bu araştırmalar, herhangi bir dilin sınırları içinde kalınarak yapılacak türden araştırmalar değildir. Bu araştırmalar, saf Ben'in sınırları içinde ve bilincin yönelimselliği bağlamında yapılabilecek araştırmalardır. Nelik bilgileri şeylerin kendilerinde değil, saf Ben'de bulunur ki bilinç fenomenolojisi, bilincin yönelimselliğini araştırırken, aynı zamanda da bilinç çözümlemeleri aracılığıyla bu nelik bilgilerine ulaşmayı olanaklı kılar. (Husserl, 1997: 26-7)

Böylelikle, Husserl'e göre fenomenolojinin konusu, saf Ben'in yapısı, mahiyeti ve muhtevası haline gelir ve fenomenolojide bilinç, deneysel psikolojide yapıldığı gibi incelenmez; bilince belirli bir doğa atfedilmez. Bilinç, doğallaştırılmaktan kaçınılacağı için ondaki yönelimselliğin incelenmesi olanaklı hale gelir. Çünkü yönelimsellik, kendi tekilliği ve ayrıklığı içinde belirir. Deneysel psikoloji ise aslında empirik Ben'i masaya yatırır. Fakat, onun bu incelemesi bile aslında herşeyden önce, saf Ben'e ilişkin birtakım bilgileri gerekser. Fenomenolojiyle ulaşılacak bilgiler olmadan deneysel psikolojinin ortaya koyacağı bilgiler, herhangi bir dayanaktan yoksun kalır. Bilinç fenomenolojisi ise en açık ve en kesin bilginin bilimi olmak bakımından, başka hiçbir şey tarafından temellendirilmeye gereksinim duymaz. Haliyle fenomenoloji,

> "bir sezgi felsefesidir, bir çeşit ampirizm ve saf bir pozitivizmdir. Husserl, gerçekten evreni temsil eden bir kavramlar sistemi kurmaya razı değildir. O sadece indirgemeye değil, hata ne olursa olsun açıklamaya da razı değildir. Onun amacı, fenomenleri belirdiği gibi, Ben'e takdim edildikleri gibi, tabii olarak tasvir etmek, kısacası veriyi tasvir etmektir, diyebiliriz." (Reneaux, 1994: 22-3)

Husserl fenomenolojisinde bilinç, fenomenleri, bilincin kurucu uğrakları olarak görmek yerine, yönelimsel nesne olarak görür. Buradaki yönelimsellik

ise kaynağını empirik nitelikli bir tamalgıdan almaz. Yönelimselliğin transendental niteliği, saf bilincin transendental niteliğini koruma altına alır. Dolayısıyla fenomenler, "içsel zaman bilinci" içinde birbirini izleyen çeşitli edimlerin tek ve aynı nesnenin birliği içinde görülür. Bu deneyim ise henüz yargı-öncesi deneyimdir ve yönelimsellik, yüklem-öncesi bir transendental deneyime olanak tanır. Bu deneyim ise bütününde bakıldığında yaşamın kurulmasıdır. Ve bu yaşam, geçmiş ile geleceğin şimdideki bilinciyle sağlanır, içsel zaman bilinci içinde kavranır. Başka deyişle, içsel zaman bilinci, kesintisiz bir akış olarak saf bilinci, empirik Ben üzerinde etkin kılar ve onu empirik etkilerden korur. Diğer taraftan, içsel zaman bilincinin ait olduğu saf bilincin transendental niteliği, aynı zamanda da nesnel zaman bilincini temellendirir, bu da Ben ile "başka Ben" arasındaki ilişkinin koşulu olarak açığa çıkar. Ben bu ilişkiyi, Kendi'ye geri yönelme ve Kendi'den etkilenme içinde kavrar. (Sözer, 2004: 116-8)

Ne var ki, Levinas'a göre Husserl'in bilinç çözümlemesi içinde ifadesini bulan bilinç ve anlam ilişkisi, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in evrensel özneliliğini açığa çıkartır, bu da Ben'in despotizmiyle sonuçlanır. Nitekim Husserl fenomonolojisi, önce dünyayla kurulan olanaklı tek ilişki tarzının bir algı ilişkisi olduğunu ve idrak edilebilirliğin psişik kiplerle dayanışmasını olumlar, sonra da bu kipler aracılığıyla indirgenemez özlere varmaya çalışken, kurduğu "özler-bilimi"nde bir yandan psişizme saplanır, bir yandan da bu özlere içkin genel bir yapı inşa eder. Son çözümlemede ise fenomenoloji, bu yapıya duyulan genel bir güvenin olumlanması haline gelir; "anlam"ı, Kendi'nin kurduğu bu yapıya, genel bir sisteme, içsel zaman bilinci içinde evrensel bir

şimdiye hapseder. Bu sistemde ise Öteki, ya da Ben'in hükmedemediği hiçbir şey yoktur ki bu sistem, Ben'in despotizmini temellendirir. (Levinas, 2005a: 208)

Bu bakımdan, Levinas için Husserl fenomenolojisi, kişinin Kendi'sine mahkumiyetini anlatır ve "içsel zaman bilinci", Kendi'nin kendi dünyasallığı içinde kendi şimdisine çakılı kalmasını ifade eder. (Davies, 2002: 166) Kişi için zamanın asıl başlangıcı ise Başka'yla karşılaşmadır; çünkü bu karşılaşmayla, bilincin Aynı ve Aynı'nın tahakkümü yoluyla kurduğu varlık çemberi ve bilinç kafesi kırılır; kişi Varlığın ötesine geçer, Ben-olmak bakımından kendi hakikatini burada arar. (Morgan, 2007: 143) Saf Ben'in yönelimselliği, Öteki'yle karşılaşmada aşılır; yönelimin nesnesinin şimdi ve burada olmayışı, Ben için radikal başkalığı temellendirir. (Drabinski, 2001: 85) Levinas, fenomenolojinin kurduğu bu "genel yapı" içinde ortaya çıkan güvenin ötesine geçmek, özneliliği bu güvensizlik üzerinden serimlemek ister. (2001: 95)

2.1.2.2 Levinas Felsefesinde Heidegger'in Etkisi

Levinas felsefesinde Heidegger ve *Varlık ve Zaman* da özel bir düşünüşün konusu haline gelmektedir. Nitekim Levinas, Hitler'in 1933'de iktidara gelmesinden çok önce de aslında Heidegger'in Nazilere ve nasyonal sosyalizme, Aynı'nın tahakkümüne, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in despotizmine olan eğiliminin farkına varmış ve katıldığı toplantılarda bu konulara dikkat çekmiştir. Gerçi, Levinas'a göre *Varlık ve Zaman'*ın

> "sayfaları arasında Nasyonal Sosyalizmin tezlerine özgül bir biçimde bağlanabilecek bir formülasyon mevcut değildir kuşkusuz. Ancak kitabın çatkısı, bu tezlerin intibak noktası bulabileceği muğlak pasajlar

> içeriyordu. Kendi payıma, bu sistem için asli olan bir mefhumu anabilirim: bu, şahsi olan her şeyin "benim" oluşu anlamında, ben'in benimkiliğe doğru asli bir büzülüşü olan *Jemeinigkeit* anlamında (*Varlık ve Zaman* Bölüm 9), (bir başkasına) devredilemez kendi-kendine-ait-lik'leri içersinde bir *kendine aitlik* ve *kendi için*'lik anlamında *Eigentlichkeit* (otantiklik) mefhumudur. (…) "Benimkilik" mefhumuna dayalı olan otantiklik, yaşanan tüm etkilerden (sonra) saf olarak kalmalıdır: karışmışlıktan ve her hangi birine borçlu olmaktan uzak kalmalı, kimsenin bir diğerinin yerini alamama durumuna, "benimkiliğin" şu *Ben*'inin biricikliğine halel getirebilecek her şeyin dışında kalmalıdır. Burada söz konusu olan, her şeyden önce *Ben*'i, kendisi için tenzil-i rütbe tehlikesinin söz konusu olduğu şu belirsiz "biri" zamirinin bayağı sıradanlığından korumaktır." (Levinas, 2005b: 223-4)

Heidegger'e göre insan, içinde yaşadığı dünyaya fırlatılmıştır ve eylemlerinde rehber olarak görebileceği Kendi'nden başka hiçbir şeye sahip değildir. İnsan, Varlığın aydınlığında kendi yolunu kendisi bulmalıdır ve bu da onun özgürlüğünü; Kendi'nin sınırsız özgürlüğünü, varoluşsal yazgısını anlatır. Ve özgürlük, geleneksel felsefede incelenen irade veya seçme özgürlüğünden çok daha fazlasıdır. Özgürlük, Varlığın kendi aydınlığı içinde ortaya çıkması, kendi hakikatini ortaya koymasını ifade eder. Fakat, buradaki hakikat de geleneksel felsefede "mantıksal doğruluk" ya da "uygunluk" anlamında kullanılan *"veritas"* değil, Greklerin kullandığı "metafizik hakikat" anlamında *"aletheia"*dır. Geleneksel felsefede ise Varlığın hakikati unutulmuş, insanla bağı kopartılmıştır.

Heidegger'e göre insan, içinde yaşadığı dünyaya fırlatılmış, yalnız bırakılmıştır ve ne yapacağına karar vermek için Varlıkla olan bağını yeniden kurmak zorundadır. Bu bağ ise insanın Kendi varlığı üzerinde yeniden düşünmesidir. İnsan, Varlıkla olan bağını kurduğu ölçüde Kendi'sine belirli türden bir dünya inşa eder, dünyasallaşır. Bu dünya, Kendi'nin dünyasıdır ve eylemlerini belirleyecek olan da yine Kendi'sidir. İnsanın Varlıkla olan bağı,

onu Varlığın hakikatine ya da hakikatin Varlığına ve kendi özgür eylemlerine götürecektir. Heidegger'in insan özgürlüğü ile "metafizik hakikat" arasında gördüğü ilişki de bu Kendi'nin Varlıkla olan ilişkisidir. Yani özgürlük, "hakikatin temelidir", varolanların olması gerektiği gibi olmasını ve Varlığın aydınlığında açığa çıkmasını sağlar. Haliyle özgürlük, insana ait bir olanak ya da bir kişi özelliği olmaktan çok, Varlığın varoluş tarzıdır ve insanın tarihselliğinin de kaynağıdır. (Heidegger, 2008: 225-6)

Böylelikle, Heidegger'e göre Varlık sorusu, Varlığın hakikatinin Kendi'ye ihtiyacı olduğunu gösterir ve Kendi, ancak ve ancak Varlığın aydınlığında duruyorsa dünyasallığını aydınlatır. Hakikat, Varlığın olagelmesi ve kendi aydınlığında açığa çıkması ve gizlenmesi olmak bakımından, belirli bir varolanın "hükmü" altında değildir ve bu nedenle hakikat özgürdür; özgürlük, hakikatin özüdür. Varlığın hakikati, varolanı var olmaya bırakır ve Kendi de varoluşunu, kendi hakikati içinde özgürlük olarak, özgürlüğünü ise Varlığın aydınlığı içinde hakikat olarak duyumsar. Yani özgürlük, insan varoluşunun hem zemini, hem kökeni, hem anlamı, hem de açıklığıdır. Ve özgürlük, Kendi'ye sonsuz bir olanaklar bütünü sunar; Kendi, özgür eylemleriyle bu olanaklar içinde Kendi'sini her defasında yeni baştan yaratır ve ortaya koyar. (2008: 227-38)

Ne var ki, Levinas için Heidegger'in bu görüşleri; kişinin Kendi'siyle olan bu meşguliyeti, tüm hakikati "Kendi'nde ve Kendi'si" için görmesini ifade eder ve bu bakımdan Heidegger de fundamental ontolojisiyle Batı metafiziğine eklemlenmiştir. Ancak, Levinas yazınında fundamental ontolojinin eleştirisi, etiksel olana geçiş ve etik öznenin özneliliğinin

temellendirilmesinde önemli bir "sıçrama tahtası" niteliğine de sahiptir ve Levinas, *Varlık ve Zaman'*ı yirminci yüzyılda kaleme alınmış en önemli felsefe yapıtı olarak görmekten de asla vaz geçmeyecek, Heidegger ve bu görüşleriyle hesaplaşarak kendi görüşlerini ortaya koyacaktır.

2.1.3 Levinas'ın Batı Metafiziği Eleştirisi

Levinas'a göre Batı metafiziği, Aristoteles'ten beri "ilk felsefe" olarak ontolojiyi görmüş ve ontoloji temelli birtakım epistemolojiler geliştirmiş; etiği, siyaset, toplum, devlet ve hukuk felsefelerini bunlar üzerine inşa etmiştir. Ontoloji ise kendisine kaynak sorununu konu edinmiş ve kaynak ile kaynaklık ettiği şeyleri "özü bakımından bir ve aynı" olarak kabul etmiştir. Batı metafiziği, kaynak olmaklığı ise nedensel dolayım zincirinden kurtularak başka hiçbir şeyden türememek, dolaysız olarak kendinden doğmak şeklinde tanımlamıştır. (Levinas, 2003b: 129-31)

Ne var ki, Batı metafiziğinde kaynak olarak seçilen "Ben" (ya da "Kendi"), bu tür bir kaynak değildir/olamaz da. Çünkü Ben, Ben-olmaklığını Ben'in dışından alır. Ben'in Ben-olmaklığı, belirli bir ilişki içinde; Öteki'yle olan ilişkisi içinde tanımlanır ve Ben'i belirleyen Öteki'dir. Bu ilişki öncesinde Ben diye bir şey yoktur. Bir Ben olarak kendi Ben'ini duyumsayamaz. (Morgan, 2007: 144-5) Kendi'yi Var'dan çıkartarak Ben olarak yaratacak olan Öteki'dir. Dolayısıyla, Batı metafiziğinde Ben, hep kaynak olarak görüldüğü için, Ben'in Ben-olmaklığını belirleyen Öteki yadsınmıştır. (Levinas, 2003b: 147-50)

Levinas'a göre Batı metafiziği, kendisine en yüksek ilke olarak "Kendini bil!" ilkesini kabul etmiş ve bu ilkeyle birlikte tüm bilgiyi bu

"Kendi"den türetmeye çalışmıştır. Yani tüm bilgiyi, "Aynı'nın mantığı" içinde Kendi'nin kendisinden çıkıp kendisine geri dönme süreci içinde ele almıştır. (2003b: 308, 322) Oysa Kendi, aşılması, geride bırakılması gereken bir şeydir ve Kendi'nin terk edilmesini sağlayarak Ben'i yaratan Öteki'dir. Öteki olmaksızın Kendi, hiçbir zaman aşılamaz ve ait olduğu varlık çemberi içinde Var'a gömülü kalır ve Varlığın ağırlığı altında ezilir. (2006: 29) Dolayısıyla Kendi'sinden kaçmak, kurtulmak ister. Kendi'sini Ben haline getirmek, Var'dan kurtularak biricikliğini kazanmak, Kendi'sini boşaltmak ve Kendi'sindeki başkayı açığa çıkartmak ister. (2006: 133) Nitekim,

> "Batının felsefe geleneğine göre, artık Aynının üstünlüğünün olumlanması olmadığı durumda, Aynı ile Başka arasındaki tüm ilişki evrensel bir düzendeki gayri şahsi bir ilişkiye varır. Felsefenin kendisi, fikirlerin şahısları, temanın muhatabı, mantıksal ilişkinin içselliğinin seslenişin dışsallığı ikame edişiyle özdeşleşir." (2005c: 188-9)

Diğer taraftan, Levinas'a göre Ben'i yaratan Öteki olduğu gibi, onun Kendi'sine geri dönmesini olanaksız kılan da Öteki'dir. Kendi'nin bu yolculuğu, Batı metafiziğinde kabul edilenin aksine çift-taraflı olmadığı gibi, tüm bilginin bu tür bir "yolculuktan" türetilmesi de mümkün değildir. Bilgi de anlam da değerlendirme de vb. hep Öteki'yle karşılaşma sonucu açığa çıkar ve bu karşılaşmayla oluşan Ben, Kendi'ye bir daha geri dönemez. (2003b: 132-5) Kendi, Var'a gömülü kaldığı sürece bunlara ihtiyaç duymaz. Kendi, kendi egoizmi içinde bir "Aynı'nın ekonomisi" geliştirir. Üstelik, Kendi'sini bilerek Öteki'yi bilmiş de olmaz, onu "Ben-Olmayan"a indirger. Oysa Öteki, mutlak aşkınlık içinde indirgenemez olandır. (Llewelyn, 1995: 89) Bu bakımdan, "bilginin Ben'i, aslında, hem Aynı'nın alası, hem aynılaştırma

olayının kendisi, hem de her Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü potadır. Felsefi simyanın felsefe taşıdır." (Levinas, 2003b: 116)

Levinas'a göre Batı metafiziği, Aynı'nın mantığı içinde tüm farklılıkların genel bir kavram ya da ilke altında eritilerek Kendi'nin mutlaklaştırılmasını ve Kendi'sine özdeş bir Ben'in geçirdiği düşünsel uğrakların dökümünü ortaya koyar. Batı metafiziğindeki varlık dizgeleri, varlık hiyerarşileri, vb. Öteki'yi her defasında Aynı'nın mantığı içinde eritir. Varlık kavramının kendisi zaten, bu tür bir birleştirme, eritme çabasının ürünüdür. (2003b: 118) Nitekim,

> "felsefi olay, çokluğu, dolayısıyla da şiddeti ortadan kaldırıyormuşa benzer. Şiddet aslında karşıtlığa; yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır. Felsefe, André Lalande'ın söylediği gibi, her Başka'yı Aynı'ya benzetmektedir." (2003b: 115)

Levinas ise bu eleştirilerini serimlediği temel kitaplarından biri olan *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* başta olmak üzere tüm eserlerinde, Ben'in bu çabası karşısına, Ben'in kendisini Öteki'nin ötekiliğinde araması, Öteki'ye karşı sorumluluklarını üstlenmesiyle Ben-olmaklığını kazanması söylemini koyar. Böylelikle, Batı metafiziğinde "ilk felsefe" olarak konumlandırılan ontolojinin yerine etiğin geçmesini savunur. Nitekim etik, ontolojik olmayan bir öncelikle; çünkü, varolmayı o temellendirir; varolanın kendi tekilliğini ve biricikliğini ortaya koyar. Çünkü Ben, belirli bir varlık olmak bakımından kendini etiksel olanda bulur ve bu da etiğin ontolojiden önce geldiğini/gelmesi gerektiğini gösterir.

Ne var ki, Levinas'a göre Batı metafiziği mantıkta, bilme edimlerinde, bilinç yönelimlerinde hep Kendi'siyle özdeş bir Ben'in bu egemenliği "Kendi'nde ve Kendi'si için" kurma ve güçlendirme çabasını yansıtır.

Ontolojide, “Varlık vardır” ve “Varlık kendisiyle bir ve aynıdır” ilkeleri kısaca “A, A’dır” biçiminde dile getirilir. Ancak, A’nın A-olarak kendisiyle özdeşliğinin bozulmaması için bu dizgeler ve hiyerarşiler, tüm A-olmayanları belirli birtakım “soyutlamalar”, “genellemeler”, vb. içinde eriterek sonunda A’ya dönüştürür ve A’nın A-olmayan olmadığını, A-olmayanın varlığını A’da eriterek göstermeye çalışır. (Hutchens, 2004: 64-6) Böylelikle, Aynı’nın mantığı içinde A’nın tüm A-olmayanlar üzerinde hakim konuma gelmesini sağlar. (Levinas, 2003b: 129) Haliyle, “varlık fikrinden yola çıkarak Aynı’nın içkinliğinden kurtulmak imkansızdır.” (2003b: 119)

İmdi, Levinas’a göre Batı metafiziğinde “varlık”, bir şeyin varoluşu ile niçin olduğu şey olduğunu açıklamak için kullanılan temel kavramdır ve şeyleri belirli bir bütünün içinde düşünmeyi gerektirir. Ve şeylerin varoluşunu bu bütün içinde anlamlı kılmaya çalışırken, insan varoluşunu da varlık kavramının genelliği altında eritir. Zira sistem düşüncesi, bu bütünlük kurma çabasının bir ürünüdür. Ancak, varlık kavramının genelliği altında insan varoluşu eritilince, varoluş da kendi özelliğini yitirir. Kavramların kendileri çünkü, yöneldikleri nesneleri şeyleştirmenin ürünüdür ve insan varoluşu da varlık kavramıyla birlikte, şimdi ve burada olan bir şey gibi düşünülmek zorunda kalır. Dahası, varoluşun kaybedilmesi, aynı zamanda da varoluşa anlam katacak olan Öteki’nin kaybıdır ve dolayısıyla Öteki, varlık kavramı altında kendisine şiddet uygulanandır. “Öteki’nin varlığı” değil, “Varlığın ötekiliği”dir Levinas için önemli olan; Varlığın ötekiliği çünkü, Varlıktan etiksel olana bir aşkınlık olanağı, varoluşa bir anlam verme çabasının olanaklı koşuludur. (2003b: 147-8) Ve Levinas’a göre

> "günümüz felsefesinin, insanı şeylere uygulanan kategorilerden kurtarma kaygısı, şeylerin durağanlığı, ataleti, belirliliğine karşın insanın özünün dinamizm, süre, aşkınlık ya da özgürlük olduğunu ileri sürmekle yetinmemelidir. Mesele, bir öze karşı diğerini ileri sürmek, insan doğasının ne olduğunu söylemek değildir. Asıl mesele, insanla varlığın ufkunda ilgilenmeyi bıraktığımız; yani onun iktidarımıza boyun eğmeyi bıraktığı yeri bulmaktır. Olanın kendisi, (evrensel varlığın ete kemiğe bürünmesi değil) ona seslendiğimiz bir ilişkide olabilir ancak. Olan, insandır." (2003b: 83-4)

> [Oysa,] "varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireyler, kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir. Onların (bu bütünlüğün dışında görünmeyen) anlamları, bütünden türetilmiştir. Her şimdinin biricikliği, onun nesnel anlamını ortaya sermeye çağrılan bir geleceğe kurban edilir durmaksızın." (2003b: 92)

Diğer taraftan, Levinas'a göre Batı metafiziğindeki otonomi/yaderklik ikiliği ve bu ikilikte otonominin değerli tutulması da aslında bu Kendi-egemenliğini sağlamayı ifade eder. Kendi, başka şeyler karşısında kendi özgürlüğünü sağlamak ister. Batı metafiziği, Kendi'sine bağlı Ben'i özgür ve özerk bir Ben olarak tasarlar. Kendi'siyle özdeş Ben'in yapıp ettiklerini baş değer olarak yüceltir ki, Kant etiği de böyledir. (Morgan, 2007: 89) Fakat, Kant'ın öznesinin Kendi'sine düşkünlüğü, ifadesini faydacılıkta bulan türden bir egoizm değildir. Kant'ın öznesi, oluş halinde değildir; hatta oluşu önceler, onu temellendirir. Ve öznenin bu etkinliği, onu her defasında değişmez bir öz düşüncesine bağlanmaya iter. Bu değişmez öz düşüncesi ise Öteki'yi tematize etme, onu varolan bir varlık olarak görme demektir. "Felsefe eğer ontolojiyse, Kantçılık felsefenin temelidir." (Davies, 2002: 164)

2.1.4 Levinas'ın İlk Felsefe Olarak Etik Görüşü

Levinas'a göre Batı metafiziğinde Kendi'siyle özdeş Ben'in kurduğu ontolojinin sürüklediği yer, kaçınılmaz olarak Kendi'siyle özdeş bir Ben'in egoizmi, Var'a gömülü kalmasıdır. Şimdi ise Ben'in bu egoizmini ortadan

kaldıracak, Ben'i Kendi'sinden kurtaracak ve ona Ben-olmaklığını kazandıracak; Öteki'yle, Öteki'nin ötekiliğine zarar vermeyen bir ilişki kurmasını sağlayacak yeni bir başlangıç gereklidir. Bu ise Öteki'nin temele konduğu, Öteki'ye saygıdan türetilecek yeni bir kuramsal çabayı gerektirir ki, bu da felsefenin temeline etiğin konması demektir. (Direk, 2005: 144)

Levinas'a göre, felsefenin yapması gereken bu yeni başlangıç, felsefeyi Aynı'nın, Kendi'nin, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in, sürekli Kendi'sine geri dönen bir Ben'in, akıl ve bilinç temelli felsefenin egemenliğinden kurtaracak, felsefe de kendi kaynağı olan Öteki'siyle (Kitabı Mukaddes'le) doğru bir ilişki kuracak ve özgürlüğün, zor özgürlük olarak açığa çıkmasına katkı sağlayacaktır. Bu bakımdan, Levinas'a göre

> "her bir nefsin biricikliğinin ilk öğreticisi olan Kitabı Mukaddes'e türler ve cinsler konusunda uzman olan Yunan yazıları ilave olunmalıdır. Batı Dünyasının anıdır bu! Hayrın, ne de olsa, gerektirdiği adalet anıdır bu." (Levinas, 2005b: 227)

Levinas etiği –felsefe tarihi içinden bakıldığında– Öteki'ye saygıdan türetilecek yeni bir etik kurma ihtiyacının ürünü olarak görülebilir. Fakat Levinas etiği, aynı zamanda da Yahudilikle olan bağlarından dolayı ciddi olarak eleştirilecektir de. Levinas, çalışmalarında –bir Yahudi olmasının ve küçük yaşlardan itibaren Rabbinik geleneğin etkisinde kalması nedeniyle– Talmud öğretisine özel bir yer verir. (Peperzak, 1995: 17-9) Fakat, bu tezin konusu Levinas etiğinin Yahudilikle ve Rabbinik gelenekle ilişkisi olmadığı için, bu konuya burada deyinilmeyecektir. Levinas etiği burada, özgürlük kavramı bağlamında ele alınacak ve Kant etiğiyle birlikte eleştirel olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede gerek Kant etiğinin, gerekse de

Levinas etiğinin özgürlük kavramına yaklaşımları belirli başlıklar altında tartışılacaktır.

Levinas etiğinin temel amacı, Öteki'yi Aynı'nın mantığı içinde eritmeyen, Öteki'nin ötekiliğine zarar vermeyen, Öteki'ye saygıdan türetilecek yeni bir başlangıç gerçekleştirmek, Öteki'yle etik ilişki kurmanın yollarını araştırmaktır. Ben karşısında Öteki'nin önceliği; hem ontolojik –yani kaynak sorunu bağlamında; çünkü Kendi, henüz Ben-olmadan önce Öteki'yle ilişki içindedir, Ben'i Kendi'sinden kurtararak Ben-olarak belirleyecek olan Öteki'dir– hem de ahlaki bakımdan –çünkü Ben'in Öteki'den değil de Kendi'sinden sorumlu olması, Kendi'siyle özdeşliği, Kendi'siyle tıka basa doluluğu onu egoizme, bu da ahlaki olmayana[1] sürükler– önceliği etiği, ontoloji karşısında "ilk felsefe" olarak ele almayı gerektir.

Levinas'a göre Batı metafiziğinde Varlık, hep "şimdi ve burada olanın varlığı" olarak düşünülmüş ve varolanlar hep "şimdi ve burada olmaklık"ları içinde ve kendileriyle özdeşlikleriyle ele alınmıştır. Ancak, tıpkı Ben ve Öteki arasındaki ilişkide Öteki'nin Ben karşısında önceliği olduğu gibi, Aynı ile Başka arasında da Başka'nın Aynı'ya önceliği vardır. Oysa Batı metafiziği, Aynı'nın egemenliği içinde Başka'yı eritir ve Başkalık'ı kendisine konu edinmez, Başkalık deneyimine olanak tanımaz. Batı metafiziği Başka'yı, şu ya da bu tartışmanın dolayımında incelerken de onu yine Varlık içinde düşünür ve Başka'nın Varlığını inceler, Varlığın Başkalık'ını değil.

[1] "Ahlaki olma", değişik bağlamlarda değişik içeriklerde kullanılabilir kuşkusuz. Ancak burada, Levinasçı anlamda "ahlaki olma", "karşılıksızlık" anlamında kullanılacak ve bu çalışmanın diğer bölümlerinde de "asimetrik" nitelemesiyle eş anlamlı tutulacaktır.

Levinas'a göre Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı metafiziğine yerleşen Bütünlük kavramında içerilmiştir. Bireyler, bu kavramın dolayımında, kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişler, kendi hakikatlerini bu bütün içinde aramaya çalışmışlardır. Değerlendirmeler ise yalnızca eylemin sonuçlarına göre yapılır; bu ilkeye uygun ve bütün için anlamlı olan bir eylemin, bütün için taşıdığı anlam dikkate alınır ve eyleme yüksek bir değer atfedilir. (Levinas, 2003b: 92) Bu bakımdan,

> "Levinas'ın etiği ontolojiye "öncel" bir şey gibi konumlandırması bu yapı içinden anlaşılabilir. Etik ya da etik sorumluluk ontolojik ve politik olanı kesintiye uğratır ve onun kaynak-öncesidir. Ontolojiye sığmayan, radikal anlamda ampirik bir deneyim söz konusudur ki, Levinas buna başkasıyla "yüz yüze" deneyim adını verecektir. Bu deneyim, ontolojiyi karakterize eden ilksel özdeşliğe göre bir paradokstur ve ontolojinin yapısökümünü motive eden de odur aslında." (Direk, 2005: 177)

İmdi, Levinas'a göre ta Platon'dan beri Batı metafiziği, Başka'ya karşı hep bir dehşet duymuş, ona karşı önüne geçilmez bir alerji geliştirmiş; bu dehşet ve alerji nedeniyle Varlıkta çakılı kalmıştır. Bunun dolayımsız sonucu olarak da insanı, Varlığı anlama çabası içinde sorgulamış ve Varlığın ötesini; yani etiksel olanı; Öteki'yi, Başka'yı, Öteki'yle ve Başka'yla ilişkiyi, kendi ötekiliği ve başkalığı içinde konu edinmemiştir. (Levinas, 2003b: 131) Ta Platon'un *Sofist*'inden beri Batı metafiziği Başka'yı, hep "-den başka" olarak ele almış, onu mantıksal bir değillemeye indirgemiş, Başka'ya da "kendisiyle aynı" niteliğini yükleyerek onu da Aynı'nın mantığına çekmiştir. (2002: 3) Dolayısıyla, Levinas'ın üzerinde durduğu asıl şey, "radikal başkalık"tır ve etiğinde, bu olanağın Ben için zorunluluk olduğunu göstermek ister. Levinas'a göre Ben'in özgürlüğünü türeteceği yer burasıdır. (Direk, 2005: 173)

2.1.5 Levinas'ın Akıl ve Bilinç Eleştirisi

Levinas, Batı metafiziğinde ontolojiye ve Varlığa verilen bu önceliği, aklın ve bilincin doğal yapısında arar. Nitekim, Levinas'a göre akıl ve bilinç, kendi doğal yapıları nedeniyle Başka'yı, Başka'yla ilişkiyi hiçbir zaman ortaya koyamaz. Zira akıl, tıpkı Kant etiğinde de kabul edildiği gibi, incelediği konularda her defasında "evrensel olan"ı, "genel olan"ı, "ilkeli olan"ı, "kendisini sonsuz kez tekrar eden"i bulmaya çalışır ve tikel olanın tikelliğini yakalayamaz. Bilinç de keza, kendi doğası gereği, hep belirli bir şeyin bilincidir, şimdi ve burada olan bir şeyin bilincidir. Ve bilinç, yöneldiği nesnelerde, nesnelere yönelen bir Kendi'nin Kendi-olmak bakımından her defasında yeni baştan kurulmasını sağlar.

Levinas'a göre bilinç edimleri aracılığıyla Kendi, nesneleri kendi tikelliği içinde ve Kendi'sinden bağımsız olarak düşünemez. Bilinç edimleri, belirli birtakım kavramsal çözümlemelerin eşliğinde gerçekleştirilir. Oysa, bu kavramların kendileri zaten, belirli birtakım bilinç edimlerinin ürünleridir, onların soluk birer izini taşır. Haliyle kavramsal çözümlemeler, Aynı'nın mantığını ifade ederler. (Levinas, 2003b: 130) Bilinç, kendi doğası gereği, yöneldiği nesnelerde Aynı'nın kimliğini, kişiliğini ve dokunulmazlığını korur. (2006: 19)

Levinas'a göre akla ve bilince dayalı tüm edimler, "kendilerine buyur ettikleri varlıklar"ı kendileri kurmaya çalışır ve onlara anlamlarını verenin Kendi'siyle özdeş bir Ben olduğunu düşündürürler. Dolayısıyla, Batı metafiziğine damgasını vuran özdeşlik ilkesi, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in, Kendi'sini yöneldiği nesnelerde yeni baştan kurmasıdır. Ve bu da gerek aklın,

gerekse de bilincin doğal yapısı nedeniyledir. Batı metafiziği, bir tür akıl ve bilinç metafiziğidir. Oysa, "bilincimiz ve gerçeklik üzerinde bilincimiz yoluyla kurduğumuz egemenlik, gerçeklikle tek ilişki kurma yolumuz değildir, varlığımızın tüm kalınlığıyla gerçekliğin içindeyizdir. Gerçeklik bilincinin dünyadaki ikametimizle çakışmıyor olması işte budur." (2003b: 79) Ve "şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosu, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos, Aynı'nın totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır." (2003b: 117)

Bu nedenle, Levinas'a göre felsefeye aranılan bu yeni başlangıç; "ilk felsefe" olarak etiğin temele konulması, akıl ve bilinç aracılığıyla sağlanamaz. Çünkü akıl ve bilinç Aynı'nın, Ben'in, Kendi'nin egemenliğinden başka bir yere götürmez. Dolayısıyla böyle bir etik, ancak aklın ve bilincin devre dışı bırakılmasıyla kurulabilir ki, Öteki'yle karşılaşma bunu gerçekleştirir. Öteki'yle karşılaşma, aklı ve bilinci öyle bir sarsar ki Kendi, bir daha Kendi'sine dönemez. Karşılaşma öncesi henüz Ben-olmak bakımından bir Ben yoktur; her defasında yeni baştan kurulan bir Kendi vardır. Akıl ve bilinç, bu Kendi için bir varlık çemberi oluşturur. Oysa karşılaşma, Ben için bu varlık çemberinin dışına çıkmasında bir aşkınlık olanağıdır ve ancak böyle bir olanakla birlikte Kendi'siyle özdeş Ben, yerini Ben-olmak bakımından tekil ve biricik bir Ben'e bırakır. (2003b: 131) Dolayısıyla,

> "Varlığın *benim için* olmasına karşı çıkmak, onun insan için –olmasına karşı çıkmak değildir; hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının Ben konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın alası –insanlığın kaynağı– belki de Başka'dır." (2003b: 117)

Levinas'a göre şimdiye kadarki felsefede aklın ve bilincin bu doğal yapısını aşma olanakları üzerine düşünülmemiştir. Şimdiyse felsefe, bu yeni başlangıçla birlikte, Ben'in Ben-olmaklığını Öteki'yle ilişkisi içinde sorgulayacak, bu aşkınlık olanağıyla birlikte Kendi, kendisini "etiksel olan"a taşıyacaktır.

2.2 Levinas Etiğinin Temel Kavramları

Levinas'a göre "etiksel olma", geleneksel anlamda "ahlaki olma"dan öncedir. Nitekim, "ahlaki olma"nın geleneksel kavranışında ahlak, birlikte yaşamaya ilişkin aşkın birtakım normlar ve davranış kuralları bütünüdür ve toplumdan topluma da görelidir. Herhangi bir toplumda yüksek bir ahlaki değer olarak kabul edilen bir norm ya da davranış kuralı, başka bir toplumda bu şekilde kabul edilmeyebilir. "Etiksel olan" ise bu tür bir göreliliğe sahip değildir. Öteki'nin yüzündeki Sonsuz'un izi, Öteki'nin müphemliği nedeniyle hep belirsiz kalır; ancak, Ben yine de bu "etiksel olan" karşısında içkin bir zorunluluk yaşar. Ben, "etiksel olan" ile "ahlaki olma" arasında keyfi bir tercih yapacak değildir. "Ahlaki olma" rastlantısal olsa bile "etiksel olan", "dışarıdan" gelmez, Öteki'yle ilişkinin dolayımsızlığı içinde kendiliğinden açığa çıkar (Direk, 2003: 34) ki, Levinas'ın bu değerlendirmeleri, etiğindeki temel kavramları içeriklendirme biçimini de belirlemiştir.

2.2.1 Ben Kavramı

Levinas'a göre, Batı metafiziğinde "kaynak" olarak düşünülen Ben, en üst dereceden bir özdeşleşmedir; hatta özdeşlik fenomeninin kendisidir. Ben'in Kendi'siyle özdeşliği, Ben'e ait "değişmez" bir niteliğin sürekliliği

değildir. Bu özdeşlik, şu ya da bu karakter özelliğinin tespitinden sonra Ben'in Kendi'sini yine Aynı-olan olarak bulmasından kaynaklanmaz. Ben henüz Ben-olmadan önce, Kendi'siyle özdeş bir Ben-olarak Aynı-olan olduğu için – ki bu durum, "kendilik bilinci"yle gerçekleşir– böyle bir Ben her nesneyi, her karakter özelliğini Aynı-olan olarak tespit eder. Dolayısıyla, "A, A'dır" demek, aslında "A, A için kaygılanır" ya da "A, A'dan keyif alır" ve her zaman için "A, A'ya yönelmiştir" demeye gelir. Haliyle kendiliğin totolojisi, egoizm olarak açığa çıkar. (Levinas, 2003b: 129-30)

Levinas'a göre Ben, deri ve kandan oluşan, belirli birtakım bedensel fonksiyonlara sahip, "yaratılmış" bir varlıktır. Nitekim Ben, belirli birtakım ilişkiler içinde Ben-olmaklığını kazanır ve bu ilişkiler, şimdi ve burada olan bir şeyin deneyimi değildir. Şimdi ve burada olan şeyler, aklın ve bilincin denetimi altındadır ve şimdi ve burada olmaklık, aklın ve bilincin doğal yapısı nedeniyle Kendi'yi fenomenler karşısında efendi konumuna getirir. Oysa kişi, aşkın bir deneyimle Ben-olmaklığını kazanır. Yani Ben, hiçbir zaman şimdi ve burada olmayan bu deneyimin ürünüdür ki, bu da Ben'in aşkın bir varoluşta kendisini bulmasını ifade eder. Burada Ben'in kendisini bulması ise Kendi'sini bulması olmayacaktır artık; Ben, ancak Kendi'sinden kurtulduğu zaman kendisini bulabilir. (2003b: 46)

Levinas için Ben ve Ben'in oluşum süreci, yalnızca varoluşsal bir zorunluluk değil, aynı zamanda da Ben için temel etkinliktir. Zira Levinas, Ben'in Ben-olmaklığını bir öncül olarak kabul etmez ve Ben'in Kendi'sinden kurtulup kendisini bulmasını, Ben'in kendi tekilliğinin ve biricikliğinin açığa çıkmasında bir zorunluluk olarak değerlendirir. (1987: 25-9) Başka deyişle

Levinas, Kant etiğinde Ben ile Kendi arasındaki ilişkiyi "yapısöküm"e uğratmak ve buradan Ben'in özgürlüğünü; Kendi'siyle özdeş bir Ben'in değil, bizatihi Ben'in kendi özgürlüğünü kurtarmak ister. Kant etiğinde istemenin yaderkliği olarak tanımlanan istemenin kendisi dışında bir güç tarafından belirlenme özelliği, Levinas için bu bağlamda, Ben'in Kendi'sinden kurtulup Öteki aracılığıyla kendisini özgürleştirmesidir. Burada yaderklik, Ben'i gerçek anlamda özgürleştirecek hareketi olacaktır. (Burggraeve, 2002: 43-5)

2.2.1.1 Kendi'nin Ortaya Çıkışı

Levinas'a göre tanımlamanın, anlamlandırmanın, değerlendirmenin ortaya çıkmasından önce herşey karışık, ayrımlaşmamış ve anonim haldedir ve Levinas buna "Var (hali)" *(Il y a)* der. Var'da herşey sıkıcı, boğucu bir egemenlikle içerilmiştir ve Var'ın hiçbir cazibesi yoktur. Zira, ancak tanımlanan, anlamlandırılan, değerlendirilen bir şeyin cazibesi olabilir. Var'da Kendi, kendisini henüz bir Ben olarak duyumsayamaz ama, Varlığın bu belirsizliği içinde korkunç bir tedirginlik duyar. Bu nedenle, Var hali sürdürülebilir bir durum değildir. (Levinas, 2002: 3) Nitekim Var hali, varolan ile varolma arasındaki bağın kurulmasından önceki haldir. Var'da varolan, varolmasını üstlenmemiştir. Bunun içindir ki Var, olumsuzlama yoluyla ortaya çıkan hiçlemenin ta kendisidir. (1999: 99; 2003b: 51)

Levinas'a göre, Var'da Kendi, kendisini kimliksiz ve kişiliksiz olarak hisseder, henüz bilincin bile etkinlik gösteremediği bir durumdur bu. Çünkü, bilinç edimleri aracılığıyla bilincin, yöneldiği nesnede kendisini kurabilmesi için, nesnenin önceden bilincine varmış olması gerekir. Oysa, Var'da hiçbir varolan varolmasını üstlenmediği için, nesnenin nesne olmaklığı da ortaya

çıkmamıştır. Dolayısıyla, Var'da Kendi, "anonim bir güçler oyunu" tarafından yutulur; Kendi için varoluş, her türlü tanımdan, anlamdan, değerden yoksun bir akış halidir. (2003b: 51-2; 2005j: 64-5)

Levinas'a göre bu akış içinde herşey karanlıktır; ışık ve aydınlık, bilinç edimleri sonucu açığa çıkar. Var'da henüz hiçbir nesne, nesne olmaklığını kazanamamış olduğu için, Var hali Kendi için karanlıktır. Var'da hiçbir varolan, varolan olarak yoktur ve Kendi, Var'ı varolansız varoluş içinde duyumsar. Var hali, Kendi için sonsuz bir tedirginliktir. (2005j: 60-5) Nitekim,

> "belirli bir varlık yoktur; her şey her şeyin yerini tutabilir. İşte saf ve yalın mevcudiyetin, *il y a*'nın tehdidi bu müphemlikte kendini duyurur. Bu karanlık istila karşısında kendine sığınmak, kabuğuna çekilmek olanaksızdır. Tümüyle maruz bırakılmışızdır. Ne var ne yok hepsi üstümüze boca edilmiştir. Gececil uzam, ona ulaşmamızı sağlamak yerine, bizi olmaya teslim eder." (2003b: 52)

Levinas'a göre Var halinde varolanlar, henüz kendi varolmalarını üstlenmedikleri için Var'da varolma –ya da varolansız varolma– tüm varlıkların hiçliğe dönüştüğü düşünüldüğünde geriye kalandır. Tüm varlıkların mevcudiyet olarak ortadan kayboldukları yerde varolma, gece karanlığında sessizliğin uğultusu gibidir. Var'da varolma, saf ve yalın bir biçimde olumlanamaz; olumlama çünkü, hep bir varolanın olumlanmasıdır. Varolma ise olumlanamaz; varolama, olmak fiilinin eseridir ve olmak, şimdi ve burada olan bir şey değildir. Bunun içindir ki, varolma dışında herşey, bir başka şeyle yer değiştirebilir. (2003b: 53-7)

Levinas'a göre varolma, her türlü ilişkiye, her türlü çoğulluğa direnir; kendini tecrit etmek ister. Varolma, doğası gereği tekillikte diretir, varolan olarak varolan, varolma dolayısıyla tecrit olandır. Varolan olarak varolan, varolma dolayısıyla kapısız ve penceresiz bir "monad"tır. Varolma dolayısıyla

kendi varolmasına hakim olmak ister ve bu hakimiyet onu yalnızlaştırır. Hakimiyet çünkü, kıskançtır ve hiçbir paylaşım kabul etmez. Varolan olarak varolan, bu hakimiyet nedeniyle kendi üzerine kapanmış olandır. (2005j: 68)

Levinas'a göre Var'ın anonimliğinden ilk kopuş, varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girmesiyle, bilincin bu ilişkiyi kavramasıyla, Kendi'nin ortaya çıkmasıyla mümkündür. Ancak bu kopuş, henüz Var'dan kurtulmak anlamına gelmez. Varolmanın varolanda belirmesi, bilinç tarafından varolanın aydınlatılmasıdır ve Kendi, ilk kez bilinç sayesinde Kendi'sini kendi başkalığı içinde duyumsar, varolanlardan farklı bir varolan olarak kendilik bilincine ulaşır. (2003b: 53)

2.2.1.2 Kendi'siyle Özdeş Ben

Levinas'a göre aydınlatılmış nesne, ya da varolmasını üstlenen varolan, kendi aydınlığını bilinçten; onun da temelinde, kendilik bilincinden alıyordur ve varolan olarak varolan karşısında bilincin bu konumu, Kendi'yi varolanın efendisi haline getirir. Kendilik bilinci nedeniyle Ben, kendisini bu Kendi'yle özdeşleştirdiğinde, bilinç dolayımında kendi varolmasını üstlenmiş olur ama, aynı zamanda da Kendi'nin tutsağı haline gelir, Kendi'sine çakılı kalır. Yani Kendi, varolan olarak varolan olarak kaldığı sürece Ben, Kendi'sinden kurtulamaz. Kendilik bilincinden dolayı Kendi'sine özdeşliği, Kendi'siyle özdeş Ben'i yalnızlaştırır ve bilinç edimleri içinde Kendi, yöneldiği nesnelerde her defasında Kendi'sini bu nesnelerde kurar. Bunu yaparken de belirli türden bir "Aynı'nın ekonomisi"; ihtiyaçları ile yöneldiği nesneler arasında bir "alacak-verecek ilişkisi" geliştirir. Varolan olarak varolan olan

Ben, varolma ve kendilik bilinci nedeniyle Kendi'sine mahkum olandır. (2005j: 68-70)

Levinas'a göre Kendi, varolmasını üstlenerek Var'ın anonimliğinden bir ilk kopuş olanağı bulur; ancak, varolması nedeniyle Ben'in Kendi'sine çakılı kalması, bu özdeşliği devam etmektedir. Levinas, varolanın varolmayla birliğinin bozulup varoluşunu üstlenmesine ise "hipostaz" (*hypostase*) der. Varolmayla birliği içinde varoluş, hiçbir zaman üstlenilemez ve varolmanın getirdiği yalnızlığın aşılabilmesi için de öncelikle varoluşun üstlenilmesi gerekir.

Levinas'a göre Aynı'nın ekonomisi içinde, Var'da duyumsadığı varoluşsal tedirginlik yoktur; Aynı'nın ekonomisi içinde sürekli bir haz ilişkisi, hedonistik bir cennet imgesi egemendir. Böylesi bir durumda çakılı kalacak Kendi'yle özdeş Ben, varoluşunu da üstlenmek istemeyecektir. (1987: 37-9) Oysa hipostaz, bu çakılı kalmışlığı içinde ona açılan bir penceredir de. Zira hipostaz, Grekçede "altta durmak" demektir ve Levinas bunu, "adın belirmesi" şeklinde kullanır; yani varolmayla birliğini bozan Kendi için "tanımlama", artık varoluşsal bir belirlemedir. Tanımlama, Var'ın anonimliğinden ilk kopuşla birlikte Kendi'sine çakılı kalan, Kendi'siyle özdeş Ben için bir "ilk özgürlük"tür de. Ben, varolanları tanımlayarak bu "ilk özgürlük"ünü duyumsar. Ve bu aynılaştırma, Kendi'nin özgürlüğünü kurar ve Kendi, karşısına çıkan her başkaya rağmen kendine döner. (2003b: 116)

Levinas'a göre, Heidegger'in Dasein'ının ortaya çıktığı yer de burasıdır. Nitekim Dasein, varoluşundaki meselesi yine Kendi varoluşu olan ve böylelikle Kendi'si için kaygılanmakla tanımlanan, mutluluğu yalnızca

Kendi'si için düşünen varlıktır. Dasein, varoluşunu üstlenmekle kendi tekilliğini ve biricikliğini kazandığını sanır ama, aslında hipostazla yeniden Aynı'nın ekonomisini kurmaya yöneldiği için bunu başaramaz. Dasein'ın ölüm-için-olmaklığı ise ona varoluşunun son imkanını üstlenerek bu tekillik ve biricikliği duyumsatsa da aslında bu, ulaşılması güç bir yiğitlikten başka bir şey değildir. Çünkü bu olanaklar, Kendi'nin olanaklarıdır ve onu Aynı'nın ekonomisine geri götürür. (1991: 114-5)

2.2.1.3 Kendi'sini Aşan Ben

Levinas'a göre Kendi'siyle özdeş bir Ben'in "ilk özgürlük", aslında gerçek bir özgürlük değildir; çünkü Kendi'de kendilik bilinci henüz hakimdir ve bu bilinç nedeniyle Aynı'nın ekonomisine geri döner, bilinç edimleriyle belirli birtakım lokalleştirmeler yaparak egoizmini kurar. Dolayısıyla, hipostaz aracılığıyla gelen "ilk özgürlük", Ben'i bu kez kendi varoluşu karşısında yalnızca Kendi'sinden sorumlu bir varlık haline getirir ve Kendi, varoluşunu "Kendi'nde ve Kendi'si için" duyumsar. (Hutchens, 2004: 15)

Başka deyişle, varolmayla olan birliğini bozup varoluşunu üstlenen Ben, Kendi'siyle olan özdeşliği nedeniyle yine yalnızlığa saplanır ve kendi varoluşuna hiçbir anlam yükleyemez. Varoluşunun anlamı, Kendi'sinden çıkamaz; Kendi'sine karşı sorumlu kaldığı sürece ve bilinç edimleriyle Kendi'sinden çıkacak olan yalnızca Kendi'sidir ki, bu da Kendi'nin totolojisidir. "Anlam" ise anlamlandırılan ile anlamlandıranın özdeşliğinin bozulmasıdır; oysa Kendi, bu özdeşliği bozmayı başaramaz. Haliyle buradaki özdeşlik, tam olarak "A, A'dır" formülasyonu içinde düşünülebilecek basit bir özdeşlik de değildir. Kendi'nin özdeşliği, Kendi'nin dinamizmidir; Kendi'nin yöneldiği tüm

nesnelerde Kendi'nde ve Kendi'si için kurduğu tahakkümle her defasında yeni baştan oluşan bir özdeşliktir. (Levinas, 1991: 35-7)

Böylelikle Levinas'a göre, varoluşunu üstlenen Ben'in bu varoluşa anlam vermesi Kendi'sinden gelmeyeceğine/gelemeyeceğine göre, bu anlam ancak Öteki'den gelebilir ki, bu da Kendi'sini aşan bir Ben'in varoluşsal anlamını ifade eder. Öteki'yle karşılaşmada bilinç tahakkümünden kurtulacak Ben, Kendi'sini terk ederek varoluşunun anlamını aramaya başlayacak, Ben-olmak bakımından kendi varoluşunun anlamını Öteki'ye karşı sorumluluklarında bulacağı için bu da onu Öteki'ye koşulsuz olarak bağlayacak; Ben-olmak bakımından kendi tekilliğini ve biricikliğini bu sorumluluklarının devredilemezliğinde görecektir.

2.2.2 Öteki Kavramı

Levinas'a göre Öteki (*autrui*), herşeyden önce bir kişidir ve Başkası'na (*autre*) oranla daha az geneldir. Öteki, daima Ben'in Öteki'sidir. Ancak Levinas, Ben ve Öteki'yi birbirleri aracılığıyla tanımlamaya çalışırken, Öteki'nin ötekiliğine zarar vermek de istemez ve Öteki hep aşkın kalır. Levinas Öteki'yi, Ben için hep bir aşkınlık olanağı olarak korumak ister. Bu nedenle, Ben'in Öteki'yi hiçbir zaman belirli bir yere koyamayacağını, Öteki'yi yakalayamayacağını, onu ele geçiremeyeceğini savunur. (Hand, 2009: 40; Morgan, 2007: 97)

Levinas'a göre Öteki'nin aşkınlığında Ben; varoluşunu üstlenen ve Kendi'sini aşan Ben, varoluşunu üstlenmenin getirdiği sonsuz tedirginlik içinde kendisini hep daha fazla tedirgin hisseder. Bu aşkınlık çünkü, bu

tedirginliği azaltmak bir tarafa, giderek arttırır. Sonunda da Öteki'ye karşı "metafizik arzu" duymaya başlar ve karşılaşma anında devre dışı kalan akıl ve bilinç edimlerinin yerini, artık bu metafizik arzu alır. Ben-olmak bakımından kendi tekilliği ve biricikliği içinde Ben, kendisine bu arzuyla birlikte yeni bir varoluş zemini kazanır. Dolayısıyla Ben, Ben-olmaklığını Kendi'sinin dışından alır ve kendisini orada bulur; yani Ben'i belirleyen, Ben'in dışındaki bir şeydir ki, bu da Öteki'dir. (Levinas, 2003b: 136)

Levinas'a göre Öteki, henüz daha Ben onu seçmeden önce, Ben'i tayin eder; Öteki'yle karşılaşma öncesi Ben, henüz Kendi'sinden kurtulamamıştır. Ve Ben'in Kendi'sinden kurtulmasını sağlayıp kendisini belirleyen Öteki olduğu için Ben, Öteki'nin tayinine hep geç kalır. Varolan olarak varolan Kendi'nin bilinç ve belleği, Kendi'siyle özdeş Ben'i hep kendi şimdisinde tutar ve Öteki'nin şimdisi ile Kendi'nin şimdisi arasında hep bir diachronie (ayrı zamanlılık) vardır. Bilinç ve bellek, Aynı'nın mantığı içinde, yöneldiği nesnelerde hep şimdi ve burada olanı; yani Kendi'yi kurmaya çalışır ve Öteki'yi hiçbir zaman yakalayamaz. (2002: 2-6) Başka deyişle diachronie, Öteki'nin kendi şimdisinin ayrıklığı ve aşkınlığıdır ve hiçbir zaman Kendi'nin kendi şimdisine ait olamamış bir geçmişi dile getirir. Öteki'nin çıkıp geldiği yer de bu geçmiştir. (2002: 24)

2.2.2.1 Öteki ve Sonsuz

Levinas'a göre Öteki sonsuzdur, Sonsuz'a açılan kapıdır. Öteki'nin sonsuzluğu, ilişkide bulunduğu ve çıkıp geldiği dünyanın aşkınlığından gelir; Sonsuz'a açılan kapı olması ise Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını göstermesidir. Bu sorumluluklarla Kendi, sonlu bağımlılık ilişkilerinden kopar

ve Sonsuz'la karşılaşır. Burada hipostazla tanımlayabileceği, bilinç edimleriyle lokalleştirme yapabileceği hiçbir şey yoktur ve bu yeni dünyayı Kendi'si için bir nesneler toplamı olarak düşünemez, bunlara Kendi'nce bir anlam yükleyemez.

Levinas'a göre bu yeni dünyanın kendisi Ben için bir anlamdır; Ben, kendi anlamını bu dünyada arar. Bu dünyanın Sonsuz olması ise bu arayışı da sonsuz kılar ve Ben, hiçbir zaman varoluşunun anlamını tüketemez. Bu da onu Öteki'ye karşı giderek bağlar. Çünkü, bu yeni dünyayı açan Öteki'dir; Öteki'yle kurduğu ilişkideki metafizik arzu, Öteki'ye tutunmasını ve bu Sonsuz karşısında yok olup gitmesini engeller. (Llewelyn, 1995: 92-3)

2.2.2.2 Öteki ve Başkası

Levinas'a göre Öteki, aklı ve bilinci devre dışı bırakan ve bilinç edimleri aracılığıyla bilincin yöneldiği nesnelerde Kendi'nin yeniden kurmasını olanaksız kılan; telafisi olmayan bir geçmişten gelen bir kişidir. Ve Öteki, Levinas yazınında bir başka önemli kavram olan Başkası'na (*autre*) oranla daha belirgin bir kişidir. (Sözer, 2004: 122) Zira Başkası, hep kültürel bir bütün içersinde bulunur ve Başkası'yla ilişki kurmak için onu öncelikle bu bütün içinde görmek gerekir. Ancak, Başkası'yla ilişkinin anlamı, Başkası'nın kültürel anlamını görmeye çalışmak değildir. Böyle yapılacak olursa Başkası, kültürel bir fenomene indirgenmiş olur ve bilinç edimleri aracılığıyla, bu kültürü oluşturan bilinç Başkası'nda tezahür eder. (Levinas, 2003b: 82)

Levinas'a göre, Başkası'nın kültürel anlamı görülmeye çalışıldığında bilinç, yatay bir hareket gerçekleştirir ve yöneldiği nesneleri birer gösterge

olarak görür. Bilinç, bir göstergeyi başka bir göstergeyle ilişkisi içinde kavrayarak bu yatay hareketi, bu kültür bütünlüğü kuruluncaya kadar sürdürür. Bilincin bu yatay hareketi içinde tüm göstergeler, belirli bir sıra düzeni içinde ve yine bilincin belirlediği anlamlılık ilişkileri içinde ele alınır. Bilinç, bu düzen içinde kendisine belirli türden bir varlık çemberi kurar ve bu çember, Kendi'yi her defasında Kendi'sine geri getirir. Bu çember içinde bilinç, Kendi'yi Kendi'siyle tıka basa doldurur. (2003b: 134-5)

Böylelikle, Levinas'a göre Başkası, önce bir "anlama nesnesi", sonra da bir "muhatap" değildir. Başkası'yla ilişki, onu ele geçirmeye çalışmadan onunla konuşmaktır. Buradaki "konuşma" ise özgün bir ilişki tarzını ifade eder; zira, bu ilişkide dilin işlevini, Başkası'nın mevcudiyetinin, onunla komşuluğun ya da bir art ardalığın bilincine varılmasına tabi kılarak düşünmemek gerekir. Nitekim,

> "Başkası'yla olan ilişkimiz, elbet onu anlamayı istemektir; ama bu ilişki anlamayı aşar. Bunun sebebi, Başkası'nı bilmenin, merakın yanı sıra, çıkarı olmayan temaşadan farklı olan sempati ve aşk gibi varolma tarzlarını gerektirmesi değildir yalnızca. Başkası'yla ilişkimizde Başkası, bizi bir kavram dolayısıyla etkilemez. Başkası olandır ve bizzat bu niteliğiyle önem taşır." (2003b: 80)

> "Başkası'nı, onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlarım. Onda anlamanın elinden kaçıp kurtulan şey, olanın kendisidir. Onu, şiddet yoluyla, genel olarak varlıktan yola çıkarak kavrayarak ve ona sahip olarak, onu kısmen yadsıyamamış olurum." (2003b: 84)

2.2.2.3 Öteki ve "Başka Ben"

Levinas'a göre Öteki, Husserl'in bilinç fenomenolojisinde kabul edilenin bütünüyle aksine, "başka Ben" veya "Başkası'nın Ben'i" ya da "öteki Ben" veya "Öteki'nin Ben'i" değildir. Levinas'a göre Husserl, saf Ben çözümlemeleri sonucu "tekbencilik"e saplanmamak için "başka Ben" şeklinde

bir formülasyona gitmiş, yaptığı fenomenolojik indirgeme sonucu Ben'in tüm gerçekliği yalnızca Kendi'sinden ibaret saymaması için "intersubjektif" bir "çıkış yolu" aramıştır. Husserl için saf Ben, saf olmaklığı itibariyle, Ben'in tüm değişimlerden uzak kalan, değişmez ve mutlak kısmıdır ve fenomenolojik indirgeme yoluyla empirik Ben'in paranteze alınması, aynı zamanda da empirik Ben'in çoğulluğunu temellendirir. Dolayısıyla, Ben ile "başka Ben" arasındaki ilişki de saf Ben'in yönelimleri içinde açığa çıkar ve Ben, "tekbencilik"e düşme tehlikesinden kurtulur.

Ne var ki, Levinas'a göre bilinç ve bilincin yönelimselliği, hiçbir zaman Öteki'yi yakalayamaz; bilinç, Öteki üzerinde hep bir baskı uygulayarak onun üzerinde Kendi'nin egemenliğini kurar. Bu nedenle "başka Ben", Kendi için ancak bir başka Kendi'dir ve bu yüzden Kendi, başka Kendi'yi de yine Kendi'sine göre yaratır ki bunun anlamı, Kendi'nin "tekbencilik"idir. Husserl fenomenolojisinde ise Ben'in "buradalık"ına karşı başka Ben'in "oradalık"ı, hiçbir zaman Öteki'nin ya da Başkası'nın "buradalık"ı veya Ben'in "oradalık"ıyla çakışmaz. Yani Öteki ya da Başkası, "başka Ben" olarak kavranmak istendiğinde, Kendi hiçbir zaman aşkınlık olanağını gerçekleştiremez. (2003b: 84) Nitekim, Levinas'a göre

> "Başka olarak Başka, bir başka ben'e değin kuramsal bir fikre upuygun değildir. Bunun basit bir nedeni vardır zaten: utancıma yol açar o, kendini bana hakim olarak sunar. Onun haklılaşmış varoluşu ilk olgudur, bizzat mükemmelliğinin eş anlamlıdır. Eğer başka beni kuşatabilirse, keyfiliği kendinden menkul özgürlüğümü kuşatabilirse, bu son tahlilde, ben kendim kendimi Başka'nın Başka'sı olarak hissedebildiğim içindir." (2005c: 185)

2.2.3 Öteki'yle Karşılaşma

Levinas'a göre "insan, karşılaşmayı ifade etmeksizin karşılaşamayacağım tek varlıktır. Karşılaşma tam da bu noktada bilgiden ayrılır." (2003b: 82) Zira Öteki'yle karşılaşma, Öteki'yle yüz (*visage*) olarak karşılaşma; onunla etik ilişki kurmadır ve bu ilişki, bilgi konusu olan/olabilecek bir ilişki değildir. Karşılaşma anında kişide ortaya çıkan duygu ve hisler, düşüncelerden de önce, bilinç edimlerinden hep bir adım öncedir. Nitekim yüz; bakış ve söylemeden oluşur ve Kendi, karşılaşma anında, Öteki'nin yüzü karşısında, bu bakış ve söylemeden dolayı mutlak çaresizdir. (Morgan, 2007: 138)

2.2.3.1 Yüz

Levinas'a göre Öteki'yle karşılaşma anında Kendi, yüzde gördükleri nedeniyle büyük bir utanç yaşar ve bu utanç, ona aşkınlık deneyimi yaşatır. Kendi, yüzde gördüğü "Öldürmeyeceksin!" buyruğu karşısında Kendi'sine geri dönemez. Dolayısıyla, bilinç edimleri aracılığıyla ortaya çıkmayan bu deneyim, bu edimler aracılığıyla da anlaşılamaz ve yüzün deneyimi hep aşkın kalır. (Bauman, 1998: 65) Zira,

> "Yüz, içinde bulunduğu ilişkilerden ötürü değil ama, kendinden hareketle bir anlama sahiptir. *İfade*nin mahiyeti budur. Yüz, bir zatiyetin (entity) zatiyet olarak sunumudur, onun kişisel sunumudur. Bir yüz, bir zatiyeti ne açığa vurur, ne de örter. Formları karakterize eden açığa vuruşun ve gizleyişin üstünde ve ötesinde yüz bir ifadedir, bir tözün varoluşudur, bir kendinde şeydir." (Levinas, 2005h: 177)

Levinas'a göre yüz, basit bir profiller toplamı değildir, böyle ele alınacak olursa belirli bir fenomene indirgenmiş olur. Yüzde beliren bakış ve söyleme, Öteki'nin çıkıp geldiği dünyadan bir iz, bir ahlaki buyruk taşır:

“Öldürmeyeceksin!”. Bu buyruk, Öteki’nin yüzünde; yüzün çıplaklık ve masumiyetinde belirir ve bu çıplaklık ve masumiyet karşısında bu buyruğu kabullenmek zorunda kalır. Çıplaklık ise biçim-olmayandır; biçimi-olmayan değil, kendisi herhangi bir biçim olmayandır, hep belirsiz ve aşkın kalır.

Levinas’a göre Öteki’nin yüzü, yükseklerden konuşan ve Ben’i eğitendir. Ben’in Öteki’yle etik ilişki kurabilmesi, bunu devam ettirebilmesi Kendi’sine geri dönmemesine bağlıdır. Haliyle yüz, hiçbir zaman tüketilemez. Yüzü anlamaya dönük her çaba, Öteki’ye yönelik şiddete dönüşür. Anlamada yüz, bilincin belirli bir tasarımına indirgenir. (2003b: 85) Oysa yüz, Öteki’nin onun hakkındaki düşünceleri aşarak kendini tanıtma biçimidir ve Öteki’ye karşı sorumlulukları göstererek Ben’in Kendi’sini aşmasını sağlar. (Finkielkraut, 1995: 20-1)

Levinas’a göre Öteki’nin talep ettiklerine Ben’in kayıtsız kalması durumunda da yüz, basit bir tasarıma indirgenmiş olacaktır. Yüzün bu tür tasarımlara indirgenmesi ise yüz yüze ilişki kurmayı engeller. Fakat, Öteki’nin yüzünde yankısını bulan “Öldürmeyeceksin!” buyruğu, Ben’e varoluşunun anlamını verecek olandır. Var’dan bilinç aracılığıyla ilk kopuş olanağını elde etmesi, Ben’in Var’dan kurtulması için yeterli değildir, Kendi’sine özdeşliği içinde Ben, Var’a batmış durumdadır. Oysa, Ben’i Var’dan asıl kurtaracak olan Öteki’dir ve bu yolla Ben, “olmaktan başka türlü” olmayı başarır, Öteki’ye karşı sorumluluklarını kabullenerek varoluşunu çoğullaştırır, kendi varoluşunun anlamını aramaya başlar. Dolayısıyla, Levinas’a göre

> “anlamın ilk olgusu yüzde meydana gelir. Yüz bir şeyle olan *ilişkisinde* bir anlam kazanıyor değildir. Yüz kendiliğinden anlamlıdır, onun anlamlı olması *Sinngebung*’u (anlam vermeyi) önceler, anlamlı bir

> davranış çoktan onun ışığında ortaya çıkar, o ışığı ışığın görüldüğü yere yarar. Yüzün anlamlılığını açıklamak zorunda değiliz, çünkü her açıklama ondan itibaren başlar. Başka türlü söylersek, *Var*'ın absürd hışırtısının sonunu ifade eden Başkası ile birliktelik, anlam veren bir Ben'in *eseri* olarak oluşmaz. Bir düşüncenin yöneliminin bağlılaşığı olan anlam fenomeninin ortaya çıkabilmesi için, zaten başkası için olmak; yalnızca başkası için çalışmak değil, başkası için varolmak gerekir. Başkası-için-olmak, herhangi bir erekliliği düşündürmemelidir; herhangi bir değerin önceden ortaya koyulmasını, ya da değerlendirilmesini gerektirmez. Başkası için olmak, iyi olmaktır. Kuşkusuz, başkası kavramı, ben kavramına göre hiçbir yeni içeriğe sahip değildir, başkası-için-olmak, kavranılışları çakışan kavramlar arasında bir ilişki veya bir kavramın bir ben tarafından kavranması değil, benim iyiliğimdir. Başkası için varolmak suretiyle, kendim için varolmaktan başka türlü varolduğum olgusu, ahlakiliğin ta kendisidir. Ahlakilik, benim Başkası'na ilişkin bilgimi her yönden kuşatır; başkasına bir değer atfedilmesi yoluyla onun hakkındaki bilgiden çıkarılmaz ve bu ilk bilgiye eklenmez. Eğer metafizik aşmak ise, vicdan metafiziği gerçekleştirmektedir." (Levinas, 2003b: 109)

2.2.3.2 Aşkınlık

Levinas'a göre Öteki'nin yüzü, Öteki'nin talep ettiklerine karşı Ben'in kayıtsız kalamaması nedeniyle hep bir aşkınlık olanağıdır. Ve Ben'in önünde açtığı bu yolun nereye varacağını Ben, önceden kestiremez. Bu yol, geri dönüşü olmayan bir yoldur. Eğer bu yolun sonunda nereye varacağını düşünmeye başlayacak olursa, Öteki karşısında yeniden efendi konumuna yükselmeye yönelir. Bu durumda, Ben'in etiksel olana geçmesi; yani aşkınlık deneyimi yaşaması da mümkün olmaz. Zira bu geçiş, Öteki'ye karşı sorumlulukla, Öteki'nin Ben'den yüzün dolayımsızlığı içinde bakış ve söyleme aracılığıyla talep ettikleriyle, bu talebin mutlaklığıyla ve bu yolla açığa çıkan utançla belirlenir. (Davies, 2002: 178) Bu bakımdan, Öteki'yle karşılaşma,

> "herşeyden önce sorumluluk temasını, ama özgürlüğümü aşan ve önceleyen "sınırsız" sorumluluk temasını, "koşulsuz bir *evet*" temasını, (…) "çocuksu kendiliğindenlik temasından daha eski bir *evet*" temasını, "sabit bir ahde asli sadakat" olan bu dürüstlükle uyumlu bir *evet*'i faal kılar." (Derrida, 2005: 97-8)

> "Öteki'nin yüzü, bana öldürmeyi yasaklar; bana der ki, "öldürmeyeceksin", bu imkan, onu imkansız hale getiren men

> tarafından varsayılmış olarak kalsa bile. (…) "olmak ya da olmamak" alternatifinden, ne ilk ne de son soru olan alternatifinden çok daha kökene ait olacaktır." (Levinas, 2005: 101-2)

Levinas'a göre Ben, Ben-olmaklığını Öteki'nin yüzünde beliren "Öldürmeyeceksin!" buyruğu karşısında, Öteki'ye karşı sorumluluklarını kabullenmekle kazanır; ancak Ben-olmaklığını, sorumlulukların değişkenliği nedeniyle sürekli olarak yeni baştan kazanmak zorundadır. Dolayısıyla aşkınlık, Ben'in Öteki'ye karşı sonsuz sorumluluklarının etik söyleyişidir ve Ben'i Sonsuz'a taşır; Ben'i, Sonsuz karşısında varoluşsal bakımdan sonsuz sorumluluk sahibi özne olarak sonsuz kez yeniden yaratır. Aşkınlık, Öteki'yle karşılaşmada beliren metafizik arzuyla birlikte gerçekleşir ve bu arzu, Ben'in özneliliğinin devamını sağlar. Öteki'yle karşılaşma, "Aynı'nın Başka'ya doğru hareketidir ve bu hareket asla Aynı'ya geri dönmez." (2003b: 133-4) Nitekim,

> "aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayımdır, ancak diğer ayağım hala varlıkta kalır. Başka bir deyişle hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (*ipséité*) değil de özdeşlik (*identité*) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibariyle ele alınan bir öznelik mefhumu, kimlik itibariyle düşünülen bir öznelik mefhumunun tüketemediği özneliğimi anlatır tam olarak. Varlığımla özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakiki olamadığım başkalığımdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey, Ben'in hem olgusallığı içinde Ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır." (Direk, 2005: 142)

2.2.3.3 Arzu ve İhtiyaç

Levinas'a göre aşkınlık deneyimi, sonucun zamandaşı olmayı reddetmeyi; "vaat edilmiş toprağa gitmeksizin eylemeyi", bu tür bir sabrı göstermeyi içerir. Bu sabır aracılığıyla Ben, kendi ölümüne kayıtsız kalır ve kendi-ölümünden-ötesi-için-olmaklığını kazanır. (Levinas, 2003b: 134)

Dolayısıyla Öteki, Ben'in düşmanı da değildir, kendisi için ihtiyaç duyduğu bir başka varlık da değildir. Öteki, Ben'in kendi tekilliği ve biricikliği içinde sorumlu bir özne haline gelmesini sağlayandır. (2003b: 136) Böylelikle, Öteki'ye yönelik metafizik arzu, kaynağını Kendi'nin hiçbir güdüleniminden almaz. Güdülenim çünkü, güdülenimin nesnesini belirli bir bilinç yaşantısı içinde yeniden kurmayı ifade eder. Oysa Öteki, Kendi için bütünüyle yabancıdır, Kendi'ye ait bir güdülenim nesnesi de olamaz. Zira metafizik arzu, Ben için statik bir şey değildir, Ben'in Kendi'sinden kurtulup kendisini bulmasında hem bir hareket ettirici, hem de yol göstericidir. (Drabinski, 2001: 86) Üstelik, bilinç yönelimlerinden farklı bir zorunluluğu da içinde barındırır. Varoluşsal bir zorunlulukla Ben, kendisini bu arzuyla arar. (Levinas, 1987: 56)

Levinas'a göre ihtiyaçlar, Kendi için ontolojik bir anlam taşır; aslında, Kendi'nin egemenliği altında henüz "anlam" yoktur ve Kendi'nin bu ihtiyaçlara yüklediği "anlam", Kendi'si için bir gölgeden ibarettir. İhtiyaçlar, Kendi için "dünya nimetleri"nin tüketilmesini ifade eder ve dünyasallığını bu ihtiyaçlarını karşılamak üzerine kuran Kendi, varolmasını üstlendiği için ontolojik bir gerçekliğe sahip olur; ancak, bu ihtiyaçlardan hiçbiri varoluşuna anlam veremediği ve Kendi'sine herhangi bir aşkınlık olanağı sunamadığı için etik bakımdan anlamsızdır. İhtiyaçlar alanı, Kendi için tek taraflı hazlar, bağımlılıklar ve bencilce bir hoşnutluk alanı olduğu için ahlakın, ahlaksallığın, bunun uzanımında tekilliğin ve biricikliğin olmadığı bir alandır. (Llewelyn, 1995: 14)

Ne var ki, Levinas'a göre Öteki'ye yönelik metafizik arzu, Varlığın ötesine geçmeyle başlar. Bu arzu, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sındaki

Sonia Marmeladova'nın "doyurulamaz merhameti" gibidir. Sanki öyle bir açlıktır ki, Raskolnikof'un orada bulunuşu, her türlü doyumun ötesinde, bu açlığı sonsuzca büyüterek besler gibidir. Haliyle Ben, bu metafizik arzu nedeniyle, dünyasallığını yeniden kurmaya çalışıp Öteki'ye karşı sorumluluklarından vazgeçmeye çalışmak bir yana; sorumluluklarının artmasını bizzat kendisi ister. Bu arzuyla birlikte kişi, sözleri ve eylemlerinden sorumlu olmak, bunları haklı çıkartmaya çalışmak yerine, bunlardan vazgeçmeyi göze alır ve bunların tam tersi şeyleri bile kabullenir. (Levinas, 2003b: 135-6; Sözer, 2004: 130-1)

Diğer taraftan, Levinas'a göre Batı metafiziğinde de zaman zaman arzuya ilişkin çeşitli tartışmalar yapılmış, arzunun ne olduğu üzerine düşünülmüştür. Ancak, arzu da şimdi ve burada olan bir şey gibi incelenmiş, arzu duymak bir bilinç edimi olarak değerlendirilmiş ve böylelikle arzu, Kendi'ye ilişkin daha farklı türden bir ihtiyaç gibi düşünülmüştür. Örneğin, Aristoteles ve Kant'ın "contemplation" hakkındaki çözümlemeleri, her defasında bu Kendi'nin yönelimleri içinde anlaşılmış ve "yüce olan" karşısındaki arınma düşüncesi, hiçbir zaman Ben'in Kendi'sinden kurtularak kendisini aramaya çalışması şeklinde ele alınmamıştır. Oysa "yüce olan", Ben'i Kendi'sinden kurtarandır, Öteki'dir. Haliyle, metafizik arzunun Kendi'ye ait bir ihtiyaç veya değişik türden bir bilinç yönelimi olması söz konusu değildir. Nitekim,

> "metafizik veya aşkınlık dışsallığa özlem duyan idrakin eserinde tanınır ki bu Arzudur. Ama dışsallık Arzusu, bize, nesnel bilmede değil de Söylem[e]de devinir görünmüştür: kendini, yüzü karşılayan doğruluğunda adalet olarak sunan Söylem[e]de." (Levinas, 2005c:182-3)

Öbür taraftan, Levinas'a göre Öteki'yle karşılaşma anında beliren yüz hem yargıç, hem de sanıktır. Bu ikilik, yüzün bilmecesi ve gizemidir. Yüzün yargıç olması, onun önünde sorumlu tutulmaktır. Sanık olması ise onun için sorumlu olmaktır. Yüz, görülemeyecek kadar zayıftır. Hatta, karşılaşma anında yüzde görünen şey bir iz değil, adeta izin silinmesinin izi kadar belirsiz ve müphemdir. Yüz, hep terk edilmişliğin izini gösterir. Telafisi olmayan geçmişten gelen izleri barındırır. (Çırakman, 2001: 186) Yüz, kendi zayıflığı içinde tehlikeye her zaman açıktır ve Ben'i şiddete çağırır gibidir. Ama kendi çıplaklığı ve masumiyeti içinde Kendi'yi öyle bir sarsar ki, ona öldürmeyi yasak eder. Ve Levinas, Öteki'yle yüz olarak karşılaşma anında açığa çıkan metafizik arzunun kaynağını "söylenen"de değil, "söyleme" de arar.

2.2.3.4 Söyleme ve Söylenen

Levinas'a göre söyleme (*le dire*), söylenenden (*le dit*) daima farklıdır. Söyleme, söylenenin daima ötesinde, ondan aşkındır ki bu da yüzün aşkınlığından gelir. Dolayısıyla söyleme, söylenene daima ihanet eder. Söylenen, şimdi ve burada olmak bakımından belirli bir fenomendir. Oysa söyleme, böyle bir fenomen olmadığı gibi, onu bir fenomene dönüştürmek de mümkün değildir. Haliyle söyleme, kişiyi Kendi'sinden çıkartan ve aynı zamanda da Öteki'nin kendisini Ben'e açtığı durumdur. Söylemeyle birlikte Öteki, Ben'e yaklaşır, konuk olur. Ben, Öteki'yi büyük bir konukseverlikle "buyur eder". "Buyur etme" ise hem "içeri alma", hem de "buyurma"dır; Ben bu konukseverlikle Öteki'yi konuk eder, kendisini ona teslim eder, ona bağlanır. (Sözer, 2004: 124-7)

Levinas'a göre, bu konukseverlikte hiçbir bilinç edimi olmadığı için, Ben ve Öteki arasındaki bu yakınlaşma da kaynağını herhangi bir bilinç ediminden almaz. Söyleme çünkü, böyle bir dolayımsızlığın açığa çıkmasını sağlar. Hiçbir kavramsal düşünmenin ürünü olmayan söyleme, Ben'i Öteki'ye teslim eder. Bu teslimiyeti iyi ya da kötü bir şeymiş gibi düşünmekten alıkoyar. Nitekim söylenen, daima ikircikli bir doğaya sahiptir, türlü dil oyunlarına dayanır. Oysa söyleme, Ben ve Öteki arasında iktidardan arındırılmış bir diyalogtur. Söylemenin söylenen karşısında önceliği de bu dolayımsızlıktan gelir. (Levinas, 1987: 41-2)

Levinas'a göre söyleme ile söylenen hiçbir zaman eş zamanlı olamaz. Bunun içindir ki, söylenen hiçbir zaman dolayımsız olamaz, kaynağını bilinç edimlerinden aldığı için daima ikincil kalır. Zira söylenenin anlaşılması, hep belirli birtakım varsayımlar üzerinde uzlaşmış olmayı gerektirir. Bu da iletişim bağlamı ve iletişim ortamıyla ilgili türlü sorunları beraberinde getirir. Fakat söyleme, en kesin ve en anlamlı koşulunu "Öldürmeyeceksin!" buyruğunda bulduğu için, söylenenin ikircikliği aşılmış olur. Ancak, yine de yüzün Sonsuz'a açılan kapı olması nedeniyle söylemenin anlamının tüketilmesi de mümkün değildir. Nihai adımda yüz, belirsiz kalacaktır. Bu belirsizlik ise önceden varsayılan herhangi bir uzlaşımın sağlanamamasından kaynaklanan bir belirsizlik değil, yüzün bizatihi kendisinin anlam olmasından kaynaklanan bir belirsizliktir.

2.2.3.5 Sorgulama

Levinas'a göre, özü eleştirel olan bilme, nesnel bilgiye indirgenemez; karşılaşma anında söyleme aracılığıyla sağlanan bu dolayımsızlık, kişinin

Kendi'sini sorgulamasıdır. Ancak sorgulama, Öteki'nin Kendi'yi sorgulaması değildir; sorgulayan, Öteki karşısında duyulan utancın ta kendisidir. (2005c: 186) Keza,

> "burada söz konusu olan, bilincin sorgulanmasıdır, sorgulamanın bilinci değil. Gün boyunca gösterişle ördüğünü geceleri gizlice söken Penelope gibi, her an kurduğunu bozan, bilincine varma hareketinden tümüyle başka yöndeki bir hareket söz konusudur. İşte biz tam da bu hareketin güzergahını izleyeceğiz, çok büyük ya da çok gizemli kavramlar bu hareketin hesabını veremezler, ondan yükseklik ve sonsuz kavramlarıyla bahsetmek gerekir." (2003b: 120-1)

Levinas'a göre Ben ve Öteki arasındaki bu yakınlaşma, hiçbir zaman şimdi olamamış bir geçmişin ayrı zamanlılığının yakınlığıdır ve söyleme eğer söylenene sadık kalmaya başlarsa, kendisine ihanet etmeye başlar, bu yakınlığın da sonu gelir. Oysa söyleme, söylenende ancak güç anlaşılır bir iz bırakır ve bu izle Ben, Öteki'yi karşılıksız olarak buyur eder. Söyleme, söylenene yaklaşacak olursa, yüzün yargıç olmaklığı da sanık olmaklığı da sona erer. (Davies, 2002: 179) Bu yolla, Ben ve Öteki arasında kötücül bir savaşım başlar ve şiddet ortaya çıkar. Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkide ise hiçbir kötücül köken yoktur. Çıplaklık ve masumiyetin kendisi zaten, böyle bir kötücül köken olmadığının ifadesidir. Kötücül olmaklık ise bir tür kapanma, gizlenme, rol yapma bildirir, çıplaklık ve masumiyet ise açığa çıkanın kendi açıklığında bir açıklıktır. (Levinas, 2003b: 137) Öteki'nin kötücül bir kökene dayandığı, Öteki'yle ilişkinin bu kökenden kaynaklandığını düşündüren şey ise bilinç edimleridir. Fakat, Öteki'yle karşılaşmada bilinç zaten devre dışı kaldığı için bunda kötücül bir köken aramak yanlıştır. (2003b: 135-6)

Levinas'a göre yüz, kendi çıplaklığı ve masumiyeti içinde Kendi'de büyük bir titreme ve buna bağlı olarak büyük bir altüst oluş meydana getirir

ve sorgulama, bu altüst oluşun ifadesidir. (Morgan, 2007: 92-3) Dahası, Ben'in Kendi'sine geri dönüşünü de bu sorgulama engeller; zira yüz, yakarışına asla kulak tıkayamayacağımız ve unutamayacağımız bir şekilde kendisini Ben'e dayatır ve Ben, yalnızca yakarışına cevap vermek zorunda olduğunu görmekle kalmaz, bunun gereğini yerine getirmek için hiçbir fedakarlıktan da sakınmaz. (Levinas, 2003b: 138-9)

Levinas'a göre Kendi'nin Kendi'sinden kaçışı, varoluşsal ve ahlaki bir kaçıştır ve bu kaçış, belirli bir ontolojik güdülenimden gelen "klostrofobiden" de bütünüyle farklıdır. Kendi'nin bu kaçışı, Ben'in kendisini aramak için, henüz hiç bilmediği bir yere kendisini atmasıdır. Oysa klostrofobideki kaçış, Kendi'sinin anlamlı kıldığı bir açıklığa çıkma çabasını, bu nedenle de Kendi'sine geri dönmesini ifade eder. Kendi'nin Kendi'sinden kaçışı ise hiçbir akıl ve bilinç terimiyle aydınlatılmamış, aşkın bir kaçış deneyimidir ve nereye varacağını önceden kestirmek de mümkün değildir. (Llewelyn, 1995: 11-2)

2.2.4 Sorumluluk Kavramı

Levinas'a göre "insanın sırrı, onun yönelimsel bilinç edimlerinde yatmaz. İnsanın özü (*esse*) varlıkta ayak direme veya ruhun eğilimlerinde (*conatus*) değil, çıkarlarından vazgeçmede ve elveda diyebilmesindedir." (Levinas, 2006: 20) Zira, "insanın özü temelinde *conatus* değildir, başkası tarafından rehin alınmadır." (2006: 27) Nitekim, Öteki'yle karşılaşmanın ardından Ben-olmanın anlamı, artık sorumlu olma haline gelir ve bu sorumluluklar Öteki tarafından dayatılır. Ben, Ben-olmak bakımından kendi tekilliğini ve biricikliğini, sorumluluklarının devredilemezliğinde bulur. Bu

tekillik ve biriciklik, bu sorumlulukların bir başkası tarafından değil, Ben'in karşılamak zorunda olduğunu anlatır. (2002: 8-10) Bu bakımdan,

> "benliğin biricikliği, ancak kaçışın mümkün olmadığı bir sorumluluğun, ödeşmiş olamayacağım bir sorumluluğun ortaya çıkmasıyla gerçekleşebilir. Benlik; her türlü borcun ötesindeki bir ödevde, kendisinin başka biriyle yer değiştirebilmesinin imkansızlığıyla kendisine özdeştir". (2006: 26)

2.2.4.1 Simetri ve Asimetri

Levinas'a göre sorumluluk ilişkisi, etik ilişkide Öteki'nin Ben'e karşı sorumluluklarını içermez. Eğer bunlar gündeme gelecek olursa, Ben ve Öteki arasında belirli türden bir "simetri" (karşılıklılık) ortaya çıkar ve Ben'in tekilliği ve biricikliği ortadan kalkar. Öteki'yle karşılaşmayla birlikte varoluşunu çoğullaştıran Ben, varoluşuna anlam verecek olan Öteki'yle asimetrik (karşılıksız) bir ilişki kurduğu sürece Ben-olmaklığını sürdürür, onu her defasında aşkınlığın doğasında yeni baştan temellendirir. Buna ilişkin "kalıcı bir temel" aramaya çalışması ise Ben-olmaklığının sonunu ifade eder. Aynı şekilde, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in Kendi'sine karşı sorumlulukları da yine, gerçek anlamda sorumluluk değildir. Bunlar, Aynı'nın ekonomisi içinde simetrik bir çıkar eşitlemesidir ve kişiyi Kendi'sine yönelik bir egoizme götürür.

Levinas'a göre asimetri, Öteki'yle ilişkide bilincin bütünüyle ötesine geçmeyi ifade eder ve bu aşkınlık deneyiminde kişi, ilişkide simetri sağlayabileceği herhangi bir nesneyle karşı karşıya değildir. Kişi için bütünüyle aşkın olan bu yerde o, asimetriyi bir tür bilinç sorgulaması içinde de değerlendirmez, "çıkar hesabı" yapmaya yönelmez. (Drabinski, 2001: 124) Dahası, Ben'in bu ilişki içinde duyumsadığı Öteki'ye karşı sorumlulukları

gittikçe çoğalır. Öteki'ye olan borcunu ödedikçe borç artar ve Ben, Öteki'ye borçlu kalır. Haliyle, Ben ve Öteki arasındaki ilişkide "vicdan rahatlığı" ya da "mutluluk"a yer yoktur. Nitekim vicdan rahatlığı, Ben'in sorumluluklarını karşıladığı duygusudur. Oysa, bu sorumlulukları tüketmek mümkün değildir. Mutluluk ise Ben'in kendi Kendi'siyle çakışması durumudur. Fakat, Ben'in Ben-olmaklığı bu sorumluluklarla belirleneceği için ve bu sorumluluklar da sonsuz olduğu için mutlu olduğu sanısı, Ben'in Kendi'sine ilişkin yanlış bir tasarımıdır. (Levinas, 1999: 101)

Levinas'a göre, Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarının sonsuz olması, Öteki'nin aşkınlığından gelir. Kendi'nin sonlu bağımlılık ilişkilerinden kurtularak Sonsuz'la ilişki kurması da kendi Ben-olmaklığının bu Sonsuz içinde anlamlı kılınması demektir. Nitekim,

> "bilinçte bu etik hareketi kışkırtan ve Aynı'nın kendi kendisiyle uyuşmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğe upuygun olmayan bir fazlalığı da içerir. Bu benzerleştirilemez olan fazlalık yüzünden, Ben'i Başkası'na bağlayan ilişkiye *sonsuz fikri* adını verdik." (2003b: 124)

> "Sonsuz fikri, sorumluluktan kaçmanın imkansızlığı, kendini durdurmanın imkansızlığıdır; saklanacak bir yerin, Ben'in uyum içinde kendine yaslanabileceği bir içselliğin olmamasıdır. Ama bu hep ileriye giden yürüyüş tam da öznenin mutlağa hesap vererek kendini göreli olana bağlayan bağlarından kurtulma tarzıdır." (2003b: 126)

> "Ben, sorumluluğun gitgide artışında, Başka'nın tüm ağırlığını üstlenen öznenin geriye dönecek zaman bulamayışında –ahlaki tereddüt ve kaygının "adil olduğum ölçüde suçluyum" deyişinde– rahat vicdanın dogmatik saflığını erozyona uğratır." (2003b: 127)

Levinas'a göre Ben'in sorumlulukları, Öteki'ye yönelik metafizik arzu eşliğinde gittikçe artar. Ben bu arzuyu, her türlü çıkardan arınmış saf sevgi olarak duyumsar. Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları, Kendi için hiçbir ihtiyacı karşılamaya yönelik değildir. İhtiyaçlar, Kendi'nin dünyasallığı içinde

yine Kendi'sine dönmesini sağlayan şeylerdir ve temelinde egoizm vardır. Zira egoizm, kişinin Kendi'siyle çakışmasını, onunla özdeşliğini, onunla tam doluluğunu ve bu nedenle maddeselleşmişliğini ifade eder. Oysa, Öteki'ye yönelik metafizik arzu, belirli türden bir "eksikliksizlik hali"dir ve hiçbir eksiklik tarafından koşullandırılmamış bir arzudur, bu sorumluluk ilişkisi içinde giderek artar.

2.2.4.2 Yerine Geçme

Levinas'a göre Ben ve Öteki, ontolojik bakımdan ele alındığında iki farklı varlıktır ve ontolojinin alanında kalındığında Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları hiçbir zaman temellendirilemez. Nitekim, ontolojik olarak Ben ve Öteki, en fazla "yan yana" olabilir ve aralarındaki mesafe hiçbir zaman kapatılamaz. Oysa, ontolojinin alanından çıkıp etiksel olana geçildiğinde görülecektir ki, Ben'in Ben-olmaklığı da aslında Öteki'yle olan etik ilişkisinde belirlenecektir ve bu nedenle Ben, Öteki'ye bağlı, ona tabidir; ondan sorumludur. (Hutchens, 2004: 17) "Yan yana olmak", ontolojinin alanına ilişkindir ve bu alanda etiğe yer yoktur. Ontoloji, daima olanlarla ilgilenir; olması gerekenlerle değil ve ontoloji, etiğin yetkilerini elinden almaya çalışır. Üstelik, Ben ve Öteki arasındaki mesafeyi "evrensel" birtakım ilke ve yasalarla gidermeye çalışır ve Öteki'nin gerçek taleplerini karşılamak anlamında sorumluluk, yerini, bu "evrensel" ilke ve yasaların gereğini sağlamak şeklinde sözde bir sorumluluğa bırakır. (Bauman, 1998: 66-71, 91-2; Hutchens, 2004: 31-4)

Ne var ki Levinas, "yan yanalık" karşısına "yüz yüzelik"i koyar ve etiği ontolojiden türetmeye kalkışmadığı gibi, ontoloji ile etik arasındaki farkın

korunmasına ve etiğin "ilk felsefe" olarak ontolojinin yerine geçmesini sağlamaya çalışır. Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını temellendirmenin başka bir yolu yoktur. Böylelikle, Levinas'a göre, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkide Ben'in varoluşunun anlamını Öteki'de araması, varoluşunu çoğullaştırması, bu sorumlulukları bağlamında Ben'in, Öteki'nin "yerine geçme"sidir (*substitution*) de. Nitekim, etik ilişkide Ben, aşkınlık olanağını Öteki'nin yerine geçmeyle gerçekleştirir ve Öteki'ye karşı sorumlulukları bağlamında Öteki'nin kendi Öteki'sine karşı sorumluluklarını da üstlenir ki, bu da Ben'in sorumluluklarının sonsuz olmasının bir diğer gerekçesidir. Çünkü Öteki, yalnızca Ben'le ilişki içinde değildir, onun da bir Öteki'si, Öteki'sinin de bir Ötekisi, … vardır ki, Ben'in önünde etik ilişkiyle açılan aşkınlık olanağının sonsuz olması, Sonsuz'la ilişki olması bunu da ifade eder. (Levinas, 2002: 114)

Ne var ki, burada bahsedilen yerine geçme, Öteki'yle basit bir "duygudaşlık" kurma değildir. Duygudaşlıkta kişi, Kendi'sini koruyarak kendisini başkasının yerine koyar ve bu deneyim tamamlanınca dünyasallığına geri çekilir. Oysa Levinas, Ben'in Ben-olmaklığını etik ilişki içinde tanımladığı gibi, bu ilişkiyi de geri dönüşü olmayan bir hareket olarak görür ve ilişkinin ardından kişinin kendi dünyasallığına geri dönemeyeceğini savunur. Levinas'a göre Ben, bu yerine geçmeyle birlikte Sonsuz'a açılır. Ben, Öteki'nin yerine bedel öder, onun sorumluluklarını, sorumlu olduğu kişilerin sorumluluklarını, onların sorumluluklarını, … üstlenir ve bu bedel ödemenin hiçbir zaman sonu gelmez.

Diğer taraftan, sorumlu bir varlık olmak bakımından Ben'in yerine Öteki geçemez. Böyle yapacak olursa, Ben'in kendisi diye bir şey kalmaz. Ben'in Ben-olmaklığı çünkü, sorumluluklarının devredilemezliğinde yatar. Ancak, Ben bu sorumlulukları nedeniyle Öteki'ye karşı "paternalistçe" bir yaklaşım sergilemeye başlayacak olursa, bu durumda da yine Ben-olmaklığını kaybeder ve bir tür efendi konumuna yükselir. Fakat etik ilişkide, Ben'in böyle bir konumda bulunması düşünülemez. Zira, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkinin olanağı zaten, kişinin bu efendi konumunun sarsılmasıydı, Ben eğer etik ilişki içinde Öteki'ye karşı sorumlulukları nedeniyle ona "paternalistçe" davranmaya başlayacak olursa, yine Ben-olmaklığını yitirmiş olur.

Başka deyişle, Levinas'a göre Ben-olmaklık, sorumlulukların devredilemezliği bağlamında hazır birtakım kalıplara dayanmadığı gibi, bir kez "olunduğunda" tüketilecek bir şey de değildir ve Ben-olmak için Öteki üzerinde bir egemenlik kurmaya çalışmayı içermez. Haliyle bu yerine geçme, Öteki'nin yaşama hakkı gasp edilmediği sürece ve karşısında bir tür efendi konumuna düşülmedikçe Ben için anlamlıdır. Bu "anlam" ise önceden hedeflenilerek kazanılacak bir "anlam" değildir, hesaba dayanmaz. Yerine geçme, Öteki'nin ötekiliğine zarar vermediği sürece etik bir anlam taşır. (Direk, 2005: 150)

2.2.5 Özne Kavramı

Levinas'a göre, öznenin varlığı sorunludur ve Levinas, öznenin varlığını bir öncül olarak kabul etmez. Özne, genel bir kategori altında dile getirilebilecek bir şey değildir. Öznelilik (*subjectivity*), ancak Öteki'yle ilişki

içinde, Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını üstlenmesiyle açığa çıkar. (Hutchens, 2004: 18) Dolayısıyla öznelilik, Ben için tözsel ya da ona bahşedilen bir şey değildir. Ya da ne özbilinç edimlerine dayanır, ne de ussallık ve şimdi ve buradalığa. Öznelilik, kişideki bir başkalığa, bir aşkınlık olanağına göndermede bulunur. Ben'in Kendi'sinden çıkıp kendisini bulma, yaratma olanağıdır bu. (Drabinski, 2001: 83) Haliyle, özneliliğe ilişkin hiçbir standart yoktur ve özne bu standartları kendisi koyamayacağı gibi, ona bir başkası da bu standartları dayatamaz. Özne, özneliliği konusunda tek başına ve yalnızdır. Ontolojik anlamda yalnızlığından farklı olarak bu yalnızlık, varoluşsal bir yalnızlıktır. Başkalarının ilişkilerine bakacak ve kendi özneliliğini onların ilişkilerinde aydınlatmaya çalışacak olursa, kendi tekillik ve biricikliğini yitirecektir. (Bauman, 1998: 71, 81)

Levinas'a göre öznenin bu tek başınalığı ve yalnızlığı, öznede sürekli bir tedirginliğin doğmasına yol açar. Nitekim, özneliliğe ilişkin hiçbir standart ya da kural olmadığı için özne, yaptıklarını asla yeterli bulmaz ve hiçbir zaman elindekilerle yetinmez, bu tedirginlikten kurtulamaz. Özneliliğinin devamı ise Kendi'sine geri dönmemesine bağlıdır. Gerçi, Öteki'ye yönelik metafizik arzu, karşılaşma sonrasında bilincin yerine geçip Ben'e yeni bir başlangıç yapmasını sağlamıştı. Ancak, Öteki'nin yüzünde beliren iz; Üçüncü'nün izi, onu varlık alanına; eşitlik, simetri ve bilinç alanına geri dönmeye sürükler. Çünkü, Öteki de bir başka Öteki'yle ilişki içindedir ve Ben ve Öteki, hiçbir zaman yalıtılmış bir ilişki içinde kalamazlar. Bu da Üçüncü'nün sahneye çıkışıdır; Üçüncü'yle birlikte Ben'de, Öteki'yle olan

ilişkisindeki dolayımsızlık yerini belirli birtakım bilinç edimlerine bırakacağı için öznenin varlığı hep sorunlu kalacaktır.

Levinas'a göre Ben, Kendi'siyle özdeşliğini koruduğu sürece Var'a gömülüdür ve bütünüyle Varlıktadır. Ancak, aşkınlık olanağıyla bu özdeşliği kırıp etiksel olana geçtiğinde de Üçüncü'nün belirmesiyle birlikte yeniden bilinç alanına, Varlığa geri döner. Ve bu süreç Var, hipostaz ve karşılaşma olarak yeniden kurulur. Yani varolmanın üstlenilmesi, varolmanın kırılarak varoluşun üstlenilmesi ve varoluşun çoğullaşması, insan yaşamı içinde sürekli olarak yeni baştan kurulur. Ben'in özneliliği, bu üç hal içinde Ben'in Kendi'sine geri dönmemesine bağlıdır. Dolayısıyla Levinas, öznenin oluşumunu tarihsel; düz çizgisel bir oluşum içinde ele almaz.

2.2.5.1 Uyanış

Levinas, öznenin özneliliğini başkalık deneyimi içinde düşünür ve Ben'in özneliliğini nasıl kazandığının –ki buna "uyanış" *(léveil)* der– izini sürer. Nitekim,

> "Levinas bu yolcuğu, benliğin doğuşunun teşvik ettiği, bu doğuşta içerilen ya da bu doğuşu içeren "uyanış" (*léveil*) olarak tanımlar. Uyanış *kendimle* "başka bir benlik" olarak karşılaşmaya değil, içinde *Köpler*'in *Leib*, canlı beden, tinsel beden, öznelliğe sahip beden haline geldiği Öteki'nin Husserlci görüntüsüne atıfta bulunur. (…) Levinas'ın analizinde tüm ahlakın (ahlakın *olanaklılığının*) başlangıcı olan etik öncesi olaydır. Bu olayda, "ilksel alan önceliğini yitirir, öznellik egolojisinden uyanır: Egoizmden ve egotizmden". Bu olay "Öteki'yle karşılaşarak kendimden özgürleştiğimde, dogmatik uyuklamadan uyandığımda ayılma olanağıdır. Herşey başlangıçtan itibaren –i halindedir. Ben ötekiler aracılığıyla "kendimdeyim". Uyanış, "Ben benim"de değil, "Ben *için*im"dedir." (1998: 98)

> "Özneliği oluşturan öğe ne öz bilinç, ne ussallık, ne de varlığın kendi açılımı için konumlandırdığı buradalıktır. Özneliği oluşturan öğe, bu özneliğe dışsal olan başkalığın temasıdır. Yani, Levinas'a göre öznelik, ancak başkalık sayesinde olanaklıdır. Bu noktada, Levinas, tüm felsefe tarihi boyunca tanımlanmış insan fikrine karşı

> durmaktadır. Kendi deyişiyle insan, benlik, kendilik ya da özne, cinsler ve biçimler içinde yer alamayan, yerinde duramayan, kendisi ile mutabık olmayan, konumsuz bir tekliktir: "varlıktan feragat eden bir teklik –insan işte budur." (Çırakman, 2001: 184-5)

Levinas, *Zaman ve Başka'*da Ben için böyle bir aşkınlık olanağını erotik ilişkide araştıracaktır. Nitekim erotik ilişki, Ben için bir aşkınlık olanağını temellendirir ve Ben, bu ilişkinin doğasındaki müphemlik nedeniyle, Başka'yı ele geçirmeksizin onunla başka bir ilişki yaşar ve varoluşunu çoğullaştırır. Zira, ilişkide eros hep gizemli olarak kalır ve erosta dişi başkalık, diğerlerinden farklı bir nitelik olarak değil, farklılığın niteliği olarak kendisini belli eder. Eros, Başka'yla onu ele geçirmeye çalışmayan bir ilişkidir.

Ne var ki, Levinas yazınında sonraki dönemlerde bu aşkınlık olanağı, yüz yüze ilişkide ve "metafizik arzu" gibi başka mefhumlarla araştırılacaktır. Ancak, Levinas yazınındaki bu değişime karşın, değişmeden kalan şey şu ki, etik öznenin özneliliği, Kendi'nin aşkınlık olanağıyla gerçekleştireceği radikal başkalık içinde ortaya çıkacak Ben'in Sonsuz karşısındaki konumunu anlatır. Ben'in Sonsuz karşısındaki konumu ise Ben'in Sonsuz karşısında, Sonsuz'u kabullenme zorunluluğunu, Öteki'ye karşı sorumluluklarının sonsuz olmasını, bunlardan kaçamayışını, bunların devredilemezliğini anlatır ve bu da etik öznenin özneliliğine devinim kazandırır. (Drabinski, 2001: 116-7) Zira,

> "sonsuz fikri, öznenin, dışından hiçbir şeyle sınırlanmadığı, her sınırı aşıp gittiği için sonsuz olan bir şeyi düşünerek öne sürdüğü rastlantısal bir mefhum değildir. Sonsuz bir şeyin üretimi sonsuz fikrinden ayrılamaz, çünkü sınırların aşımı tam da sonsuz fikri ile bu fikrin ilişkin olduğu sonsuz arasındaki orantısızlıkta üretilir. Sonsuz fikri, sonsuzun varlığının kipi, *sonsuzlaşmasıdır*. Sonsuz önce var olup *sonra* kendisini ifşa etmez. Onun sonsuzlaşması, ifşa edilmesi olarak, fikrinin *bana* koyulması olarak ürer. O sonsuzlaşma, ayrı olan bir varlığın; yani kendi özdeşliğinde, Aynı'da, Ben'de sabitleşmiş olan bir varlığın, özdeşliği yüzünden ne kabul edebileceği ne de içerebileceğini içermesi gibi ihtimal dışı bir olguda ürer. Öznellik, bu

> imkansız gereklilikleri, içerebileceğinden fazlasını içermek gibi şaşkınlık verici bir olguyu gerçekleştirir." (Levinas, 2003b: 96-7)

2.2.5.2 Sonsuz Fikri

Levinas'a göre etik öznenin özneliliğini; Ben'in Sonsuz'la ilişkisini anlamada, Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon'*unun büyük bir önemi vardır. Nitekim Cogito'nun apaçıklığında, apaçık bilgi, bilinenle mutlak bir çakışma halindedir ve bilgi, mevcut bağlamına öncel hiçbir ön bağlam içermez. Cogito'da bilgi, mutlak bir başlangıç halindedir. Cogito'nun geçmişi ve geleceği yoktur. Ancak uyanışı, varoluşun üstlenilişi olmak bakımından, belirli bir başlangıç noktasının işaretlenmesini de içermelidir. Dolayısıyla, başlangıç noktası için uyanış, Cogito'ya kendisi tarafından verili değildir. Çünkü,

> "*cogito*dan önce varoluş, kendine yabancı kalmışçasına kendini düşler. Kendini düşlediğinden kuşkulandığı içindir ki uyanır. Kuşku ona kesinliği arattırır. Ne var ki bu kuşku, bu kuşku bilinci Mükemmellik fikrini varsayar. Bu surette *cogito*nun bilgisi Efendi ile bir ilişkiye –Sonsuz veya Mükemmellik fikrine– gönderir. Sonsuz fikri, ne *düşünüyorum'*un içkinliği, ne de nesnenin aşkınlığıdır. Descartes'ta *cogito* Tanrı olan Başkaya dayanır." (2005c: 187)

> "Şüpheyle kendini ifade eden olumsuzluktaki ben, katılımla bağı koparır koparmasına ama, *cogito*nun kendinde kendisi için bir durak bulamaz. *Evet*i ben değil, Başka diyebilir. Olumlama ondan gelir. Deneyimin başlangıcındadır o. Descartes bir kesinlik arar ve bu baş döndürücü inişte ilk düzey değişiminde durur; esasen sonsuz fikrine sahiptir o, yadsımanın ardından olumlamanın dönüşünü ölçebilir. Ama sonsuz fikrine sahip olmak, Başkasını kabul etmiş olmaktır zaten." (2005c: 195)

Descartes, *Üçüncü Meditasyon'*da Ben'deki sonsuz fikrinin nereden geldiğini araştırmış, bunun Ben'den ya da Ben'in parçası olduğu dış dünyadan gelemeyeceğini göstermiştir. Levinas ise *Üçüncü Meditasyon'*u, Ben'in Ben-olmak bakımından gerçekleştirdiği aşkınlık olanağı içinde özneliliğini kazanmasında bir argüman olarak kullanır. Zira, Sonsuz'un sonluda bulunması, ya da Ben'in kendi hakikatini Sonsuz'da araması,

Levinas için öznenin özneliliğini belirler ve Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarının sonsuzluğunu gösterir. Descartes içinse sonsuzluk, Cogito'nun varlığını kanıtlayan bir fikirdir. Çünkü Cogito, kendisinden şüphe ederken, aslında kendi mükemmelliği içinde sonsuz fikrine önceden sahiptir ve bu fikrin eşliğinde kendi varlığından şüphe eder, kendi hakikatini aramaya başlar. Dolayısıyla Sonsuz, sonlu şeylerden ya da Levinasçı anlamda Kendi'nin bağımlılık ilişkilerinden çıkarsanamayacağına göre, Cogito'da bir ilk başlangıç olarak Sonsuz'un keşfi önemlidir. Sonsuz'un farkındalığı, sonluluk hakkındaki bilinçten bile önce olmalıdır. (1991: 120-1)

Böylelikle, Levinas'a göre Ben, Öteki karşısında özgür olup olmamadan önce, Ben-olmak bakımından Öteki'ye karşı sorumludur, bu da Ben'in kendi iradesi ile Öteki'ye karşı sorumlulukları arasında otonomi/ yaderklik ayrımını bulanıklaştıran, çapraşık bir ilişki olduğu anlamına gelir ve bu ilişki, hiçbir zaman ontoloji alanında temellendirilemez. (Bauman, 1998: 80) Fakat, bütün bir Batı metafiziğinde düşünce ile nesne arasındaki uyum araştırılmış, belirli bir nesneye ilişkin düşüncenin, o nesneye geri götürülme koşulları incelenmiştir ki, bu yüzden Sonsuz hiçbir zaman gündeme gelmemiştir. Sonsuzluğun tartışıldığı yerde ise Sonsuz, basit bir genelleme, soyutlama ya da genel bir kavram olarak değerlendirilmiş, buna bilinç ve bilinç yönelimleri içinde bir gerçeklik kazandırılmak istenmiştir. (Levinas, 2005c: 184-5)

Ne var ki, Batı metafiziğinde Sonsuz'a giydirilmek istenen "olgusal gerçeklik", düşünce-nesne uyuşması kabulü çerçevesinde Sonsuz'un sonluda basit bir imgelemi olarak açığa çıkmış, hal böyle olunca etik

sorumluluklar ve etik öznenin özneliliği ile Sonsuz arasındaki bağlantı görülememiştir. Ancak, Varlık karşısında etik önceldir; zira varolan bir şey, kendi varolmasını haklı kılmak zorundadır ve bu zorunluluk, ancak etikle temellendirilebilir. Varlık ile etik arasındaki bu ayrı zamanlılık, Kendi'nin hipostazla açılan ve şimdiyle sınırlı kalan zaman perspektifinde bir kırılmanın ortaya çıkmasıyla, etik öznenin özneliliğinin sonsuzluğunu ifade eder. Zamandaşlık ise sorumlulukların tüketilmesini anlatır. Oysa Sonsuz, kendisini sonluda aşar ve fark edilmeden sonluyu geçip gider, kendisini gizler ve

> "bu model, başkasının başkalığıyla kurduğum somut etik ilişkinin formel yapısının varlığımdaki dışsallığın ta kendisi olduğunun görülmesini sağlar. Etik özne, onu sonsuzca aşan bir başkalıkla ilişkisinde, kendisini olgusallığına bağlayan bağları koparmaksızın kendisini aşar." (Direk, 2005: 143)

2.2.6 Üçüncü Kavramı

Levinas'a göre etik ilişki, Üçüncü'nün (*tiers*) ortaya çıkışıyla sorunsal hale gelir. Nitekim Üçüncü, etik ilişkinin özelliği olan asimetriyi simetriye zorlar. Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını kendisi için de talep edince Ben, simetriye zorlanır. Üçüncü, kendilikle tanımlanamayan bir kişidir ve telafisi olmayan geçmişin iz yoluyla aldığı profil, onun profilidir. Üçüncü, Öteki'nin yanındaki bir kişidir; Öteki'nin Öteki'sidir ve Ben'i, insanların çoğulluğuna, oradan da adalet kavramına götürür. Dolayısıyla Üçüncü, kendisiyle etik ilişki kurulmasını talep eden bir başka Öteki'dir ve ilişkiyi adalet talebiyle eş zamanlılığa, temalaştırmaya sürükler. (Levinas, 2005b: 227)

Levinas'a göre Üçüncü'nün etik ilişki talebi, bu simetri nedeniyle Ben'in bir ayağını etiksel olanda bırakırken, bir ayağını da varlık alanına geri götürür. Böylelikle Üçüncü, Ben'e, kendisinin de içinde olmak istediği yeni bir

uzam açar. Oysa, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişki sonsuz ve aşkın olduğu için uzamsal değildir. Üçüncü'nün bu müdahalesiyle ise ilişki artık uzamsal hale gelir ve eşitlik, ölçülülük, dürüstlük, vb. ideleştirmeler başlar. (1987: 44) Ancak, ilişkinin bu uzamsallığından dolayı Üçüncü, Ben'in Ötekiler arasında bir Öteki olarak ortaya çıkışını da sağlar. Nitekim, iki kişi hiçbir zaman bir "alan" meydana getiremez ve Öteki'nin Ben'e karşı sorumluluklarını temellendirmeye çalışmak da ilişkiyi simetriye zorlar. Üçüncü'nün varlığıyla birlikte açılan bu yeni alan ise Ben'i, Öteki'nin Ötekisi için bir Öteki haline de getirir ve toplumsallaşmayı ve toplumsal varoluşu temellendirir. (1987: 29-32)

2.2.6.1 İz

Levinas'a göre Öteki'yle karşılaşmada Üçüncü, yüzün çıkıp geldiği Öte'dir. Bu Öte ise her türlü açığa çıkmanın ötesindedir. Yüz, bu Öte'den gelen bir ziyarettir; kendisini hiçbir şeye bulaştırmaz ve sürekli olarak geri çekilir. (2003b: 140) Nitekim, yüzün çıplaklığı ve masumiyeti hiçbir şey ifşa etmez; ifşa etmede, göstergeler arasında kurulan belirli bir düzen vardır ve bu düzen içinde kalındığı sürece aşkınlık deneyimi, Üçüncü'nün yadsınmasına ve bu aşkınlığın içkinliğe indirgenmesine yol açar. (2003b: 141) İçkinlikte iz, her defasında belirli bir anlam ifade eder ve bu anlam, Öte'yi hiçbir zaman dile getiremez. Oysa yüz, aşkınlığın ortadan kaldırmadığı biricik açıklıktır ve aşkınlığı bilincin kurduğu varlık çemberi içinde hapsolmaktan korur. Dolayısıyla iz, Varlığın ötesinin izidir ve kişiyi, içkinlik ile aşkınlığın ikili yönünden kurtarır; ona üçüncü bir olanak sunar ki bu olanak, Üçüncü'nün ortaya çıkışıdır. Üçüncü'yle birlikte kişinin bir ayağı varlıkta, bir ayağı da etiksel olanda kalır ve kişi, hiçleşmekten kurtulur. (2003b: 142)

2.2.6.2 O'luk

Levinas'a göre iz, anlamı, ortaya çıkarmaksızın ifade eder, bu ifade ediş ise O'lukla (*illéité*) belirir. Nitekim iz, belirli bir gösterge değildir ama, bir gösterge olarak da kullanılabilir. Örneğin bir dedektif, suçlunun bıraktığı izleri birer gösterge olarak inceleyebilir. Ama bu incelemesinde iz, bir gösterge olarak belirli bir düzenin bir parçası haline getirilir ve gerçekte bir iz olmaklığını kaybeder. Oysa iz, kendisinin işaret edebileceği her türlü yönelimin ötesinde bir anlam taşır ki bu da O'luktur. O'luk, göstergeler arasındaki bu düzeni altüst eder. Örneğin, kendi izlerini silerek iz bırakan bir katil, bıraktığı bu izle ne bir şey demek ne de bir şey yapmak istemiştir. Burada iz, basit bir gösterge değildir, izin silinmesinin izidir. Aynı şekilde, Üçüncü'nün yüzde bıraktığı izde böyle bir O'luk içerilmiştir. O'luk, bir daha düzeltilemeyecek bir şekilde göstergeler arasındaki düzeni bozar. O'luk'la beliren Üçüncü'nün izi olarak olmak, geçip gitmektir. (2003b: 143)

Levinas'a göre O'luk, şeylerin bu'luğu değildir. Şeylerin bu'luğu, onların Kendi'nin tasarrufu altında olduğunu ifade eder. Ancak Öteki'yle karşılaşma, yüze Kendi'nin sonradan eklediği bir şey olmadığı için yüzde beliren iz de bu'lukla ifade edilemez. Nitekim iz, uzamın zamana sokulmasıdır. Kendi'nin bir geçmişe ve bir geleceğe doğru uzandığı noktadır. Dolayısıyla, ancak Kendi'nin tasarrufu altında olmayan bir şey, zamanın bu varoluşsal birliğini kurabilir. Çünkü bu iz, Kendi'nin dünyasallığını aşan bir şeydir ve ancak bu dünyasallığı aşan bir şey, böyle bir iz bırakabilir. Haliyle iz, hiçbir zaman orada olmamış olanın, hep çoktan geçip gitmiş olanın mevcudiyetidir. Bu mevcudiyetten farklı olarak göstergeler, ancak sonuçlar

üretirler. Söz gelişi bir taş, bir diğerini çizdiğinde bu çizik ancak bir sonuçtur. Veya tutuşan ağaç, düşen yıldırım, vb. birer sonuçtur. Nedenler ile sonuçlar ise hep aynı dünyasallığa aittirler ve bu nedenle sonuçlar, şeylerin birer gösterge olarak Kendi'nin dünyasallığındaki mevcudiyetini damgalar.

Ne var ki iz, Kendi'nin dünyasallığı içinde yer alabilecek bir geçmiş ya da gelecekle ilişkili değildir. Nitekim, Kendi'nin dünyasallığı içinde ne geçmişi, ne de geleceği vardır, bu dünyasallık içinde yalnızca şimdi vardır. Bu dünyasallık içinde hipostaz, Kendi'yi bu şimdiye çakılı kalmaya zorlar. Fakat iz, izde beliren O'luk, Üçüncü'nün çıkıp geldiği geçmiş, bu telafisi olmayan geçmiş, kişiyi Kendi'sinden kurtularak kendisini bulmasını sağladığı gibi, onu zamanın şimdisine de taşır ve bir geçmiş ile bir geleceğe bağlar. Kişi, ait olduğu dünyasallıkta Kendi'sinin ölümünü yaşar, bu dünyasallıktan kurtularak kendisine yeni bir dünya açar. Sonsuz bir dünyadır bu; Sonsuz'dur. Hipostazın sunduğu şimdiden farklı olarak –ki bu şimdi, bir geçmiş ve bir geleceğe eklemlenmiş bir şimdi değildir ve bu nedenle de kişiyi Sonsuz'a taşıyamaz– Var'a batmaya sürükler. Bu tür bir şimdiden farklı olarak zamanın şimdisi, kişiyi bir geçmişe ve bir geleceğe bağlar. Ben için asıl başlangıç da budur. Aynı şekilde, kişinin hipostazla birlikte gelen "ilk özgürlük"ünden farklı olarak "zor özgürlük"ünün başladığı yer de burasıdır. (2003b: 145-6)

2.2.7 Zaman ve Ölüm Kavramları

Levinas'a göre Öteki'yle karşılaşma, zamanın başlangıcıdır. Karşılaşma öncesinde zaman yoktur. Var'da ve Kendi'de zaman yoktur; hipostazın zamanı şimdidir. Ancak bu şimdi, zamanın şimdisi değil, Kendi'nin Kendi'siyle özdeşliğinin ve Aynı'nın egemenliğinin şimdisidir. Anlamdan

yoksun, belirsiz bir akış vardır bu şimdide. Hipostazla birlikte dünyasallığına gömülen Kendi'nin dünyasında egemen olan Aynı olduğu için hipostaz, Kendi'ye mahkum olmaktır. Karşılaşma ise kişiyi Kendi'sinden, dünyasallığındaki şimdiden kurtararak ona bir geçmiş, bir de gelecek sunar. Karşılaşma, bu dünyasallık içinde bulunmayanı, Başka'yı açığa çıkartır. Ancak buradaki açığa çıkarma, herhangi bir varolanın açığa çıkmasından farklıdır. (2005j: 105-6)

Levinas'a göre zaman, önceden mevcut bir ebediyete gömülü değildir. Zaman, kişi için mutlak olarak başka ve yenidir. Bu bakımdan, zamanın eşdeğerini, dünyasallığındaki şimdide bulması imkansızdır. Buna yeltenilmesi, önünde açılan bu gelecek perspektifinin Kendi tarafından soğurulmasıyla sonuçlanır. Ancak Levinas, Başka'yı gelecekle değil, geleceği Başka'yla tanımlar. Dahası, Başka'yla ilişki, başka Ben'le ilişki de değildir. Böyle olursa, karşılıklılık ilişkisi ortaya çıkar ve Başka kaybedilir. Oysa Başka'yla ilişkide, varoluşun bir diğer niteliği olarak geleceği yakalamak mümkündür. Nitekim gelecek, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecekle ilişki ise Başkası'yla; Başkası'nın sonsuzluğuyla ilişkidir. Haliyle zaman, sonlu varlığın sınırlandırılması değildir; sonluluğa karşıt bir sonsuzluk, ihtiyaca karşıt bir kendine yeterlilik temin etmeyen bir ilişkidir. Zaman, varolanın varlığının ontolojik ufku değil, Varlığın ötesinin kipidir. Düşüncenin Başka'yla, Ben'in Başkası'yla ilişkisidir. (2006: 52-5)

Levinas'a göre geleneksel anlayışta zaman, anların birbirini takip ettiği düz çizgisel zaman olarak görülür. Varlık ise şimdi ve burada mevcut olmak olarak düşünülür. Varlığı anlamada Aristoteles'ten beri "şimdi" belirleyici bir

rol üstlenir. Yani Batı metafiziği zamanı, Varlığı düşünmek için kullanır ama, zaman ve varlık mefhumlarının birbirlerini nasıl belirlediğini düşünmez. Oysa kişi, Kendi'siyle özdeşliğini koruduğu sürece yalnızdır ve varoluşunun anlamını bu yalnızlık içinde bulamaz. Bu anlam, karşılaşmayla birlikte ortaya çıkar. Öteki olmaksızın Ben, Kendi'sinden kurtulamaz ve dünyasallığı içine çakılı kalır. Bu dünyasallık içinde tüm evreni, basit bir aletler toplamı, kullanıma-hazır-nesneler bütünü olarak görür ve bunları, dünyasallığının korunması için kullanır. Oysa dünya, bu tür bir nesneler bütünü olmadan önce bir nimetler toplamıdır ve kişi, Kendi'siyle özdeşliğini koruduğu sürece bu nimetleri Kendi'si için kullanır. Ben'i bu bencillikten kurtaracak olan Öteki'dir. (2005j: 86-90)

Levinas'a göre ölüm ise bir edilgenlik deneyimidir. Ama gerçekte bir deneyim bile değildir, bunları aydınlatacak bir unsur yoktur. Ölüm, bir gizem olarak kalır. Ölüm, ölüm karşısındaki bir endişe gibi bir ruh hali içinde değil, bedenin çektiği acı ve ıstırap içinde kavranılmalıdır. Bu, yalnızlığı yaşarken yakınlığı hissedilen ölümdür; fiziksel bir acı değildir. Varlık, kaçınılmaz bir ağırlıktır ve acının özü, acı çekenin bundan kaçmasının olanaksızlığıdır. Acı, Varlığa maruz kalmanın ifadesidir. Böylelikle ölüm, hiçliğin imkansızlığıdır. Ölümün bilinemezliği, hiçliğin deneyiminin imkansızlığından gelir. Deneyimlemek ise anlam vermektir. Ölümde Kendi, sınırlarını çizemediği, anlamlandıramadığı bir şeyle ilişki halindedir. (2006: 41-6)

Diğer taraftan, Levinas'a göre ölüm, üstlenilemez olan gelecektir de. Hiçlik mümkün olsaydı, insan kendini varoluştan söküp çıkartacak bir hakimiyet sergileyebilirdi. Oysa ölümle ilişki, varoluşu çoğullaştırarak

yalnızlığı kırar. Ölüm, mutlak başkadır, Başka'yla ilişkidir ve bu ilişki, hiçbir ortaklık temeline dayanmaz. Ölüm, hipostazın çözülmesi, bilincin dağılmasıdır. Ben için yeni bir dünyanın açılması, yeni bir gelecek perspektifinin ortaya çıkması; Sonsuz'la karşılaşması, onunla ilişki kurmasıdır. Ölüm, gelecektedir; gelecekle olan ilişkimizdir. Ölüm, planlanamaz ve bilinemez bir gelecektedir. İnsanın, Varlığın tüm ağırlığını sırtında taşıması, ona ölümün deneyimlenemezliğini anımsatır. Ölümle ilişki, Ben'e radikal bir gelecek açar. Zamansallık, radikal gelecektir; ama bu, Kendi'ye ait olanakları üstlenmeyi içermez. Ölümün başkalığı, Kendi'nin şimdiyle ilişkisini bozar ve ona radikal bir gelecek sunar. Bu deneyimle özneliliğini duyumsayacak Ben, Öteki'nin yerine ölecek kadar, kendi-varlığının-ötesinde öznedir. (2005j: 103-6)

Levinas'a göre ölüm, Kendi'nin hakim olmadığı bir olayı, onunla ilişkide artık bir Kendi olmadığı bir olayı haber verir. Ölüm, asla şimdi değildir, çünkü şimdi üzerinde Kendi egemendir. Burada duyulan ıstırap ise öznenin etkinliğinin edilgenliğe dönüşümüdür ve hala fenomen düzlemindedir. Ölmek, sorumsuzluk haline geri dönmektir. Ve şimdi ile gelecek; yani ölüm arasında sonsuz bir uçurum vardır ki bu uçurum, umut olarak belirir; zira ölümden önce hep bir şans vardır. Örneğin, tragedyalarda kahraman hep bu şansı yakalar. Ölümün sunduğu gelecek, henüz zaman değildir. Kimseye ait olmayan ve kimsenin üstlenmediği bu gelecek, zamanın bir öğesi haline gelmek için şimdiyle ilişkide olmalıdır ve bu ilişki, Öteki'yle karşılaşmayla başlar. Karşılaşma, zamanın şimdisini başlatır. Önünde açılan gelecek perspektifi, sorumluluklarını üstlenmesiyle onu geleceğe taşır. (2005j: 98-100)

2.3 Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı

2.3.1 İlk Özgürlük Kavramı

Levinas özgürlük sorununu, felsefenin en önemli sorunu olarak görmez. Felsefe tarihinde ilk defa Kant'la birlikte felsefenin merkezine yerleşen, Alman İdealizmi'nde ise belirli türden bir sistem içinde açıklanmaya çalışılan ve sonraki süreçte de gündemden hiç düşmeyen özgülük kavramı, Levinas'a göre aslında Batı metafiziğinin Kendi'sine çakılı Ben'inin özgürlüğünü anlatır. Bu ise Kendi'nin tanrılaşmasını, bu tanrısal Kendi'nin tanrısal yasa koyucu özelliğini, bu yönüyle Kendi'nin evrende sonsuz tekrarını anlatır. Zira

> "özgürlük tini, Avrupa uygarlığında, insanın kaderinin bir kavranışı anlamına gelir. Bu yüzden, özgürlük tininin içeriği siyasal özgürlüklerden ibaret değildir. Özgürlük tini, eyleme kışkırtan dünya ve olanaklar karşısında, insanın mutlak özgürlük hissidir. İnsan Evren karşısında kendisini ebediyen yeniler. Kesin bir dille söyleyecek olursak, insanın tarihi yoktur." (2003b: 42)

> "İnsanın özü özgürlükte değildir artık, bir tür zincirlenmededir. Gerçekten kendi olmak, Ben'in özgürlüğüne her zaman yabancı olan olumsallıkların üstünde uçmaya devam etmek değil, bedenimize özgü, ilksel ve kaçınılmaz zincirlenmenin bilincine varmak; ve her şeyin üstünde bu zincirlenmeyi kabul etmektir." (2003b: 47)

Levinas'a göre Batı metafiziği, insanın özünü onun özgürlüğünde aramışsa da hiçbir zaman bu özgürlüğe ulaşamadığı gibi, tini ve tinselliği insan bedeninin üzerinde tutmaya çalışsa da bedensel birtakım ortaklıklardan türetilen bir tinsellik, genel bir öz düşüncesiyle birleştirildiğinde, ortaya çıkan sonuç kaçınılmaz olarak faşizmdir, totalitarizmdir. (2003b: 44-6)

Levinas, Batı metafiziğindeki bu özgürlük anlayışının kaynaklarından birini, Hıristiyanlıkta görür. Nitekim Hıristiyanlık, kişinin Kendi'sine ebedi bir ölümsüzlük tanır ve bu ölümsüzlük içinde Kendi'nin belirli türden bir

“olgunlaşma”dan geçmesi gerektiğini ön görür. Bu süreçte “merhamet ve bağışlanma” düşüncesini temele alarak kişiye, Kendi’siyle özdeşleşmesi konusunda sonsuz bir kapı açar. Tanrı karşısında herkes günahkardır; kişi günaha batmıştır ve bu süreçte kişi, bu günahlarından kurtularak Kendi’sini bulmalıdır. Tanrı, kişiye bu arınmayı nasıl gerçekleştireceği konusunda örnek olsun diye insan şeklinde yeryüzüne inmiş, kişinin Kendi’sini bulmasında ona yol göstermiştir. Fakat, Levinas’a göre kişinin Kendi’siyle çakışması, onu hiçbir zaman özgür yapmayacağı gibi, kişi özgür olma olanağını da yitirecektir. Çünkü kişi, Ben-olmaklığını tam da bu Kendi’den kurtulmayla kazanır. Hıristiyanlıktaki “merhamet ve bağışlanma” düşüncesi ise kişinin Kendi’sine bağlanmasını koruma altına alır. Kişi, başkalarıyla kurduğu ilişkilerde bu “merhamet ve bağışlanma” nedeniyle hiçbir zaman vicdan azabı duymaz, Kendi’si ona hiçbir zaman ağır gelmez. Hatta, Kendi’sini başkalarına kabul ettirmek, kişi için bir mutluluk kaynağı haline gelir. Oysa vicdan, kişinin Öteki tarafından sorgulanmasını, bu yolla gerçek özgürlüğünü kazanmasını içermelidir.

Levinas’a göre, Batı metafiziğindeki bu özgürlük görüşünün kaynaklarından bir diğeri de Platon’dur. Zira “Platon felsefesi, insandan insana bir ilişki olarak eylemi olumlasa da eylem insandaki akla göndermede bulunduğundan, istibdat tehdidi adeta bu felsefeye musallat olmuştur.” (2005h: 171) Halbuki,

> “akıl bizdeki hayvansılığı bilmekle kalmaz, ondan olumsuz tesirler de alır. İstibdat tehlikesi akıl tarafından bilinmekle kalmaz, aklı sıkıntıya sokar aynı zamanda, ki bu, “hareket ettirilen bir akıl” ifadesi denli paradoksal görünebilir. Duyuların despotizmi istibdadın kaynağını oluşturur. Akılla hayvansılığın anlaşılmaz birliği –ki bunların

> farklılıklarını belirginleştiren bir birliktir bu– özerklikle alay eder." (2005h: 172)

Levinas'a göre Kendi'nin hipostazla kazandığı özgürlük, aslında "ilk özgürlük"tür ve bu özgürlük, gerçek bir özgürlük değildir, kişinin Kendi'sine karşı köleliğidir. Nitekim ilk özgürlük, hipostazdaki bilinç yönelimlerine ilişkindir ve kişinin Kendi'sine karşı sorumluluklarını belirler. Hipostazda varolan, varoluşunun efendisi olduğu için, kendisini özgür hisseder. Ancak, hipostazda kişi, Kendi'siyle ilgilenmeye mahkum, Kendi'sine tutsaktır ki, bu da onun gerçek anlamda özgür olmasını engeller. Hipostazda Kendi'nin inşa ettiği varlık çemberi içinde kişi, Kendi'sini otonom bir varlık gibi duyumsasa da bu varlık çemberini ayakta tutan kendilik bilinci onu Kendi'sine yaderkliğe sürükler ve bu çemberin içinde kalarak bundan kurtulamaz. Kişi, henüz bedenli ve maddesel varoluşla bütünüyle doludur, bundan belirli bir anlamda keyif de alır. Ama bu keyif, gerçek anlamda bir keyif bile değildir, varlık çemberinin bütün yükü içinde karşı konulamaz bir acı olarak açığa çıkar. Yine de Kendi, yöneldiği tüm nesnelerde kendisini kurmaktan çekinmez, başka bir seçenek göremez. Çünkü Kendi, hiçbir zaman Başka'yı göremez, Başka'yı her defasında Aynı'ya indirger. Fakat, bu indirgeme karşısında vicdan azabı duymaz, vicdan azabı duyabilmesi için Kendi'sini sorgulaması gerekir ki, akıl ve bilinç aracılığıyla bu tür bir sorgulama da ortaya çıkmaz. Zira,

> "bu aynılaştırma, [Kendi'nin] özgürlüğünü kurar, çünkü [Kendi] karşısına çıkan her başkaya rağmen kendine döner ve böylece hiçbir başka onu sınırlandıramaz, engelleyemez. Böyle bir özgürlük, aynılıktan bir kopuş olarak görülebilir. (…) Ama bu kopuş (kişiyi bir çılgın haline getirip öyle bırakmadıkça) kişinin aynılığını sona erdirmez." (2003b: 116)

Levinas'a göre ilk özgürlüğün, gerçek bir özgürlük olduğunu düşünmek mümkün değildir. Nitekim, ilk özgürlüğün büyük bir yanıltıcılığı vardır. İlk

özgürlükle Kendi'sine çakılı kalan kişi, sürekli bir çatışma yaşar. Bir taraftan bu özgürlükle özgürlüğünü duyumsamak ister, ama diğer taraftan da bu varlık çemberinin içinde özgürlüğünü yitirir. Kişi, bu varlık çemberi içinde içgüdüsel bir ontoloji geliştirir ve yöneldiği nesnelerde bu ontolojiyi güçlendirir. Aynı'nın ekonomisi içinde ihtiyaçlar, elde etme, sahip olma ve tüketme üzerine kurulu dünyasallığına gömülür. Dünya nimetlerini "dilediği gibi" tüketmekle kendini sözde bir özgürlük içinde duyumsar ama, yine de bir köledir. (2005j: 86-7)

Levinas'a göre, özgürlüğün bu genel kavranışındaki özgürlük-sorumluluk ilişkisi, yalnızca ilk özgülüğü ifade eder. Kişinin özgür olduğu için eylemlerinden sorumlu olduğu, sorumluluklarını yerine getirebilmesi için de bu özgürlüğünü koruması beklenir. Oysa bu, kişinin henüz Ben-olamadan önceki bilinç yönelimleri içinde Kendi'sini yeniden kurmasını anlatır. Kişinin Kendi'sine karşı sorumluluklarını yerine getirmesinde ise özgürlük değil, Kendi'sine köleliği esastır. Zira kişi, Kendi'sinden kurtulup Ben-olmak bakımından kendisini bulmak zorundadır ki, kişinin gerçek özgürlüğü de bu kurtuluşla gerçekleşecek; kişinin Kendi'sinden ve bu Kendi'nin oluşturduğu varlık çemberinden kaçışı, onun özgürlüğünü belirleyecektir. Nitekim bu özgürlük, aslında irade özgürlüğüdür ve Ben'in varoluşsal anlamı, bu özgürlükte içerilmiştir.

Levinas'a göre ilk özgürlükte irade özgürlüğü yoktur. Oysa, ancak irade özgürlüğüyle kişi, belirli türden bir seçme zorunluluğuyla karşı karşıya gelir ve özgürlüğün asıl ortaya çıktığı yer burasıdır. Öteki'yle karşılaşmada kişi, ya Kendi'sinden kurtulup Öteki'ye karşı sorumluluklarını kabul ederek Ben-olmak bakımından kendi tekilliğini ve biricikliğini kazanacak, ya da

Kendi'sine geri dönerek bu köleliği sürdürecektir. Ve Levinas, bu karşılaşma anında "Öteki'ye yakınlık", "Öteki'ye yönelik metafizik arzu", vb. mefhumları, kişinin bu tercihini Kendi'sinden kurtulmak yönünde kullanması gerektiğini temellendirmek için kullanır. (Davies, 2002: 161) Dolayısıyla, Levinas etiğinde bütün mesele, bu ilk özgürlüğü gerçek bir özgürlük haline getirmektir ki, özgürlüğü zorlaştıran da budur. Zor özgürlüktür bu; Ben'in gerçek özgürlüğü, ya da özgür bir Ben olabilmenin zorluğu.

2.3.2 Zor Özgürlük Kavramı

Levinas'a göre hipostazda varoluş, yalnızca şu an varolan bir şeyin varoluşudur ve varolan, şimdiyle sınırlanmıştır, hipostazın zamanı şimdidir. Yalnızca şimdide varolan ise yalnızca kendisiyle meşgul olur ve bu da onu yalnızlaştırır. Yani varolmanın ortaya çıkışı, kaçınılmaz olarak yalnızlığı getirdiği gibi, varoluşun üstlenişi de hipostazdaki bu bilinç hakimiyeti nedeniyle kaçınılmaz olarak yalnızlıkla sonuçlanır. Bu yalnızlık içinde Kendi, hiçbir zaman Öteki'yle karşılaşamaz, onu göremez. Kendi'nin bilinç edimleri aracılığıyla kurduğu varlık çemberi onu şimdideki kendisine zincirler ve maddeselliğe bağlar. Özgürlüğün gerçek anlamı olarak zor özgürlük ise bu bağlardan kopmuş olmayı ifade eder ve bu anlam, kişiye Öteki'nin açtığı gelecek perspektifinde açığa çıkar. (Levinas, 1991: 194-6)

Levinas'a göre Öteki'nin olmadığı bir bilinç düzleminde özgürlük, amaçsız ve temelsizdir; Kendi, özgürlüğüne hiçbir amaç ve temel kazandıramaz. Burada özgürlüğe amaç ve temel kazandırma iddiasında olan bilinç yönelimleri ise sonlu bağımlılık ilişkilerinin kurulmasıdır. Öteki'yle karşılaşma ise Kendi'nin bunlardan sıyrılması ve Ben-olmak bakımından

gerçek özgürlüğünü kazanmasıdır. Dolayısıyla zor özgürlük, Öteki'ye karşı sorumluluk olmak bakımından, Ben için özgürlüğün yok edilmesi değil, özgürlüğün gerçek anlamı olarak irade özgürlüğünün açığa çıkması ve bu sorumlulukların kabul edilmesi bakımından gerçeklik kazanmasıdır. Zor özgürlükte Öteki, Ben'i, "özgürlük" olarak yaratır ve bu özgürlüğün "zor" olması da Ben'in ona tabiyetidir. (Drabinski, 2001: 120)

Levinas'a göre özgürlüğün gerçek anlamı, zor özgürlükte içerilmiştir ve Ben'in bu sorumlulukları, Öteki'nin aşkınlığı nedeniyle hiçbir zaman tükenmez, Öteki'nin Ben'e açtığı gelecek perspektifinin de arkası kesilmez. Diğer taraftan kişi, üstlendiği bu sorumluluklarla birlikte Ben-olmaklığını kazanır ki, bu da Ben'in özgür olup olmadan önce, Ben-olmak bakımından Öteki'ne bağlandığını ifade eder. Levinas, Ben'in otonomisi ile yaderkliği arasında bu ince çizgide Ben'in özgürlüğünü zor özgürlük olarak değerlendirirken, hem Ben'in özgürlüğünü korumak, hem de Öteki'nin ötekiliğine zarar vermemek ister. Nitekim,

> "Ötekinden sorumlu olma, benim bir bağlantıya girmemle, kendi kararımla başlamış olmayacaktır. Kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk, benim özgürlüğümün önünden gelir; şimdi-olmayanın, en alasından kökensel-olmayanın, an-arşik olanın, özün berisinde veya ötesinde olanın "her-tamamına-ermesinin-sonrasından"ın, "her-anısının-öncesinden" gelir. Öteki için (duyduğum) sorumluluk, özneliğin yeri-olmamaklığının bulunduğu ve "nereye?" sorusunun bütün ayrıcalığını kaybettiği yerdir. *Söylenmiş* olanın ve de *özün* zamanı, köken-öncesi söylemeyi orada işitilmeye bırakır; aşkınlığa, artzamanlılığa, burada şimdi-olmayan ile bütün temsil edilebilir mesafe (ki bu mesafe de kendi tarzında sorumlu olana işaret eder ve bunun da açıklanması gerekir) arasında açılan indirgenemez açıklığa yanıt verir." (Levinas, 2003b: 159)

Böylelikle Levinas, Kantçı anlamda "istemenin aklın genel yasa koyuculuğu altında kendi kendisine yasa koyma özelliği"nden ya da başka deyişle, sorumlulukların Ben ve Öteki arasında bu tür mesafelerden,

soyutlamalardan türetilmesine karşı çıkar, tekilliklere ve biricikliklere yer açmaya çalışır. (1987: 47-8) Haliyle, Levinas için "zor özgürlük", öznenin varlığının başlı başına sorun olması nedeniyle, kendisi de sorunlu bir kavramdır ve Levinas, bu sorunları "yakınlık", "metafizik arzu", vb. mefhumların dolayımsızlığında aşmak ister. Bu dolayımsızlık vurgusu içinde de dile ve kavramsal düşünme biçimine atıf yapmaktan özenle kaçınır. (Davies, 2002: 161-2)

Levinas'a göre zor özgürlük, özgürlüğün keyfi olmaktan çıkması ve Öteki'ye adalet sorununa dönüşmesini anlatır. Nitekim, zor özgürlükle kişi, Kendi'sini haklılaştırmaya çalışmak yerine ondan kurtulur, Öteki'nin çektiği acılara ortak olur. Zor özgürlükle Ben artık, Öteki'nin yüzünde beliren taleplerle kendisini tanımlayacağı için hem yaderk, hem de otonom bir ilişki yaşar ve ilişkinin asimetrik yapısı içinde bu talepleri koşulsuz olarak yerine getirir. (Levinas, 2005c: 188) "Asimetri", Aynı'nın Başka tarafından kesilmesini anlatır; üstelik, Aynı'nın "özgürlük"ü yoktur; "Aynı", kendi özdeşliğini kurmak için başka her şeyi kendi tahakkümü altına almaya mahkum olmaktır. (Drabinski, 2001: 121) Simetri talebi, Öteki'nin ötekiliğine zarar vereceğinden Ben-olmaklığın da sonunu ifade eder. Zor özgürlükle Ben ve Öteki, varoluşlarını Sonsuz'a, Sonsuz'u da varoluşlarına taşırlar. Zor özgürlük, kişi için aşkınlık olanağının gerçekleşmesi, kişinin "olmaktan başka türlü" hale gelmesidir. Zor özgürlük, kişinin Öteki'nin yerine geçmesi, onun sorumluluklarını da üstlenerek kendisini Sonsuz'a, Sonsuz'u da kendisine taşıması; radikal başkalığı gerçekleştirmesidir. (Hutchens, 2004: 17-9)

Levinas'a göre zor özgürlük, kişi için aynı zamanda da varoluşsal bir zorunluluktur. Eğer irade özgürlüğünü Öteki'ye karşı sorumluluklarını yerine getirmek için değil de Kendi'sine bağlı kalmak için kullanacak olursa, Ben-olmaklığını kazanamayacak, hipostazın şimdisini zamansal şimdiye dönüştüremeyeceği için olgusallığını kaybedecektir. Dolayısıyla zor özgürlük, "hakiki başlangıç, bir alınyazısının hep son noktasında olup ona ebediyen yeniden başlayan hakiki bir şimdiyi talep edecektir." (Levinas, 2003b: 42) Bu hakiki başlangıçta, Ben ve Öteki arasında iktidar ilişkisi yoktur. Aralarında, iktidardan arındırılmış dolayımsız bir diyalog gerçekleşir. Bu diyalogda dilsel mesafe de yoktur ve dilin ikircikli doğasından kaynaklı dil oyunlarına da rastlanmaz, Ben bu sorumluluklarından dil oyunlarıyla kaçmaya da yönelmez. (Davies, 2002: 163) Öteki'nin yüzünde beliren yardım talebi, kişide öyle bir utanç duygusu yaratır ki, kişi artık yeni bir başlangıç yapmaktan başka bir çıkış yolu bulamaz. Bu başlangıç, Ben için hakiki bir başlangıçtır ve hipostazın şimdisinden farklı olarak zamanın şimdisi buradadır. (Levinas, 2003b: 121)

Levinas'a göre bu tür bir özgürlük zordur ama, imkansız değildir. Ben ve Öteki arasındaki ayrı zamanlılık, bu özgürlüğün olanağıdır. Kişinin bu ayrı zamanlılığı gözetmeyen her eylemi, onu Kendi'sine karşı sorumlu kılacak, bu da gerçek özgürlükten onu uzaklaştıracaktır. Nitekim Kant etiği, Ben ve Öteki arasındaki eş zamanlılığa dayanır ve Öteki'nin taleplerini karşılamak anlamında Ben'in irade özgürlüğünü ortadan kaldırarak, ona "özgürlük" adı altında Kendi'sine çakılı kalmayı vaad eder. Kant etiği, merkeze yerleştirdiği aklın doğal yapısı nedeniyle genel olana, evrensel olana ulaşmaya çalışırken

Ben ve Öteki arasındaki bu ayrı zamanlılığı genel ve evrensel olduğu iddia edilen birtakım ilke ve kurallarla ortadan kaldırmaya çalışır. (Hutchens, 2004: 60-3)

Levinas'a göre genellik ve evrensellik, aslında ahlaki eylemin doğasına terstir. Ve eğer ahlaklılık ile özgürlük arasında bir ilişki kurulacaksa bu ilişki, kişinin Kendi'sine çakılı kalmasını sağlayan ilk özgürlükten gelen bir ilişki olamaz. Kant etiğindeki özgür kişi ise ancak ilk özgürlüğü duyumsayan kişidir. Fakat, ahlaki olan özgürlük, zor özgürlüktür. Nitekim, kişinin Kendi'sine çakılı kalması, kişinin ontoloji alanında kalıp etiksel alana geçememesini ve ontolojik olarak Kendi'sini temellendirmesini ifade edecektir ki, Kant etiği de bu yüzden ontolojinin alanındadır. Kendi'nin kurduğu simetri içinde Kendi, hiçbir zaman Kendi'sinden kurtulamaz. Kant etiğinde "otonomi" olarak kavranılan (saf pratik) aklın genel yasa koyuculuğu, aklın evrenselliğinin sağladığı güvence sonucu, Kendi'nin Öteki karşısında vicdan azabı duymasını engeller ve Kendi, Öteki'nin gerçek taleplerine kayıtsız kalır. Zira Levinas'a göre,

> "Öteki, ister benim için olsun isterse olmasın Ben, Öteki içinim; onun benim için olması, deyim yerindeyse onun problemidir ve onun bu problemle uğraşıp uğraşmadığı ya da nasıl uğraştığı benim onun için olmamı zerre kadar etkilemez (benim Öteki için olmam, Öteki'ne benim için olması için şantaj yapmayacağıma ve Öteki'nin özgürlüğüne başka bir şekilde müdahale etmeyeceğime dair rızamı da içermek üzere, Öteki'nin özerkliğine yönelik saygıyı içerir). "Ben senin içinim" başka ne içerirse içersin, "benim için sen" biçiminde ödüllendirilme, karşılık alma ya da "dengeleme" talebini içermez. Benim Öteki'yle ilişkim tersine çevrilebilir değildir, karşılık verilirse, bu karşılık, benim, için olma açımdan bir tesadüften başka bir şey değildir." (Bauman, 1998: 67)

Böylelikle, Levinas'a göre zor özgürlük, kaynağını ilişkinin dışından almaz ve kavramsal düşüncenin simetrik doğasına yaslanmaz. Zor özgürlük,

Ben ve Öteki arasında belirli türden bir "yakınlık"la, "metafizik arzu"yla, "konukseverlik"le, vb. anlaşılabilir. Zor özgürlük, Ben'in Öteki'yi buyur etmesi, onu ağırlamasıdır. (Levinas, 1999: 97; 2002: 61) Öteki, Ben için apayrı bir dünyadan çıkıp gelen bir misafirdir. Zor özgürlük, esas itibariyle, "kahramanlığın dışındadır"; "kahramanlık yapmak", Öteki'nin yüzünde beliren yardım talebine karşı önceldir, bu ise zor özgürlüğün etik önceliğini ikincil hale getirir. Zor özgürlük, Öteki'nin talep ettikleri karşısında gereğini yapmaktır. Zor özgürlükle Ben, kendi özgürlüğünü yaratmaz, bu özgürlük Öteki tarafından yaratılır. (Drabinski, 2001: 121) Dolayısıyla,

> "varlığın *benim için* olmasına karşı çıkmak, onun insan için olmasına karşı çıkmak değildir, hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının Ben konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın alası –insanlığın kaynağı– belki de Başka'dır." (Levinas, 2003b: 117)

Levinas, bu tür bir kaynak düşüncesi bağlamında zor özgürlüğün, özgürlüğe asıl anlamını verdiğini, özgürlüğe kaynaklık ettiğini düşünür ve özgürlüğün zor özgürlük olarak kavranışının, Ben ve Öteki arasında şiddeti ortadan kaldıracağını savunur. Özgürlüğü, "hayvani bir isteme" ya da patolojik bir yönelim olmaktan çıkartıp ona gerçek anlamını verecek zor özgürlük, Öteki'nin yüzünde, kişiye, Ben olarak açığa çıkma olanağının ve iradesinin sunulmasıdır. Kişi, "cesaret" içinde duyumsadığı bu olanakla birlikte, "bir şey olmak" için değil, Ben-olmak bakımından ve Ben olarak kendi özgürlüğünü gerçekleştirmek için Öteki'ye karşı sorumluluklarını üstlenir. Dolayısıyla, zor özgürlüğün zorluğu, aynı zamanda da kişinin bu varoluş yaşantısının güçlü bir irade özgürlüğü içinde kavranılmasına dönük cesareti de içerir. Kişinin Kendi'siyle yüzleşmesidir bu; Kendi'sini aşıp kendisini

araması konusunda sergileyeceği cesarettir. İlk özgürlük ise “vahşi ve yüzü olmayan bir özgürlüktür”. (2005h: 175)

Levinas, Öteki’yle karşılaşmanın aslında barışçıl bir ilişki olduğunu ve bu ilişkide şiddete yer olmadığını düşündüğü gibi, aynı zamanda, zor özgürlüğün de şiddeti dışladığını düşünür. Nitekim şiddet, Öteki’ye uygulanan şiddettir; kendi başkalığı içinde Öteki’ye dokunmak, ona belirli bir biçim vermek demektir. Oysa zor özgürlük, Öteki’yi ele geçirmeye ve biçim vermeye çalışmadan, Öteki’ye karşı sorumlu olmaktır ve bu sorumluluklar, Öteki’nin bu başkalığını korumak içindir. (1998: 9) Şiddet ise taraflar arasındaki çatışmada, birinin diğerine üstün gelmesi, onu ele geçirmesi, onu kendisine katmasıdır. Şiddet, şiddet kullanma yönünde bir irade sergilemektir ve bu konuda belirli türden bir hesaplamayı gerektirir ki, bunlar da bilinç edimlerine dayanır. Halbuki, Öteki’yle karşılaşmada bilincin devre dışı kalması, bilinci bu tür bir hesaplama ediminden de uzaklaştıracak ve bilinç, Kendi’nin hakimiyetini kurmaktan sakınacaktır. Öteki’nin yüzü de Kendi’ye herhangi bir şiddet uygulamayacaktır; kendisini belli edecek ve çekilecektir. (2005h: 176)

Levinas’a göre Ben’in özgürlüğü karşısında Öteki’ye karşı sorumluluk ilktir ve Ben’in özgürlüğünü temellendiren, ona kaynaklık eden de bu özelliğidir. Zor özgürlük, Ben’in Ben-olmaklığının etik söylenişidir; Ben için varoluşsal zorunluluktur, Ben’in varlık nedeni, varlığını meşrulaştırandır. Ben’in etik sorumluluklarından önce bir özgürlük tasarlamak, henüz Ben’in Ben-olarak açığa çıkmadığı hipostaza geri gitmek anlamına gelir. Haliyle ilk özgürlük, aynı zamanda da şiddettir, şiddet içinde açığa çıkar, varolan her

şey üzerinde Kendi'nin tahakküm kurması, Kendi'nin onlara karşı şiddetidir. Başka deyişle şiddet, kaynağını Öteki'den almaz, Kendi'den alır. Kendi'den kurtulmanın etik söyleyişi olarak zor özgürlük ise şiddetin ortadan kalkmasını da içerir. Hipostazla gelen ilk özgürlükte Aynı'nın emperyalizmi, Kendi için tüm özgürlüğün özüdür. Burada varoluşun bir kipi olarak görünen "Kendi için", basit bir yaşama istenci olmanın ötesinde, Kendi'ye derin bir bağlılığı bildirir. Zor özgürlük ise bu "Kendi için"liği kırarak onu Kendi'sinin ötesine geçirir. Dolayısıyla, etik ilişki zemininde özgürlük, bir üst-istenebilirlik değildir; kişi "özgür olmak" istediği için değil, Öteki'nin yarattığı utançtan kurtulmak için zor özgürlüğe mahkumdur. (2005c: 188)

2.3.3 Özgürlük Kavramı ve Adalet Talebi

Levinas'a göre Ben ve Öteki arasındaki etik ilişki, dolayımsız ve asimetrik bir yapıdadır ve ilişkide herhangi bir simetri ya da adalet talebi yoktur. Adalet talebi, Üçüncü'den gelir. Üçüncü, Ben'den, Öteki'yle ilişkisinde, Ben'in sorumluluklarını kendisi için de üstlenmesini bekler. Levinas'a göre,

> "İnsan çokluğu Ben'e –ya da *bana* diyelim– *Üçüncü*'yü unutma olanağı tanımaz. *Üçüncü*, Ben'i Öteki'nin yakınlığından çekip alır; her yargıdan önce gelen sorumluluktan, biricik ve kıyaslanmaz dolaysızlığı içindeki yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan *Üçüncü* de benim yakınımdır. O, aynı zamanda, yakın olanın yakınıdır. Ne yapıyorlar –biricikler–, birbirlerine ne yaptılar? Yakınlığın, her yargıdan önce gelen bu sorumluluğu dolayısıyla, birinin ötekine yaptığı haksızlıklardan habersiz olmak, benim için, kendime karşı duyduğum sorumluluğu –yakınlarımın biri ve Öteki'yle ilgili olarak duyduğum öncelikli sorumluluğu– yerine getirmemek olur. Burada söz konusu olan, birinden ya da ötekinden göreceğim olası zararları hesaba katmak ve kayıtsızlığımdan sıyrılmak değildir, sorumluluğuma düşen Öteki'nin çekliği acıdan habersiz olmamaktır." (2003b: 197)

Levinas'a göre geleneksel felsefede adalet, hep belirli türden bir simetri içinde düşünülmüş, kişiler arası ilişkilerde bir tür "eşitlik" olarak değerlendirilmiştir. Oysa Levinas, felsefenin değişik türden bir adalet anlayışını temellendirme çabası içinde olması gerektiğini savunur. Levinas, adaleti, zor özgürlükle ilgili olarak düşünür ve özgürlüğün ancak belirli türden bir adalet anlayışıyla ilişkilendirilmesi halinde keyfi olmaktan kurtulacağını, ahlaki hale geleceğini savunur. Böylelikle zor özgürlük, Üçüncü'nün uzanımında Ben'i, tüm insanlığa karşı sorumlu hale getirir, tüm insanlığın sorumluluklarını üstlenmesini anlatır. (1987: 15)

Ne var ki Fransız Devrimi, amaçları ve hedefleri itibariyle olanaklı en geniş anlatımını üç ilkede özetlemişti; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik. Bu üç ilke de tüm insanların haklar ve özgürlükler bakımından eşit doğdukları ve eşit yaşamaları gerektiği varsayımına dayandırılıyor, tüm insanların akıl ve vicdan itibariyle eşit donatılmış oldukları yönünde bir başka kabulle desteklenmeye çalışılıyordu. Oysa, Levinas'a göre bu üç ilke, gerek ontolojik, gerekse de etik bakımdan sorunludur. Çünkü akıl ve vicdan, tüm insanlarda eşit dağıtılmadığı gibi, aklın ve vicdanın evrensel nitelikli birtakım ilke ve yasalara ulaşması gerekliliği, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkiyi de ortadan kaldırmaktadır. Bu tür bir özgürlük ve eşitlik anlayışı temelinde yükselen kardeşlik anlayışı ise sonuç olarak Öteki'ye yönelik şiddeti kamufle etmeye yaramaktadır.

Levinas'a göre etik ilişkide tanımlanan (zor) özgürlük, Ben için bir irade özgürlüğüdür ve özgürlüğün asıl anlamı da budur. Oysa, tarih boyunca ve siyasi zeminde dile getirilen adalet taleplerine bakıldığında, etik ilişkinin doğasından bağımsız olarak, kişilerin aslında Kendi'leri için belirli birtakım

hak ve özgürlüklerin peşinden koştukları görülmektedir ki, bu çabalar ahlaki değildir. Kişinin Kendi'si için istediği bir şey ahlaki olmadığı için, bu şeyin bir hak ve özgürlük olarak tanımlanması da adil değildir. Üstelik, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkide Ben'in herhangi bir talebi de yoktur. Adalet talebi, Üçüncü'nün de etik ilişki kurma isteğiyle ortaya çıkar. Üçüncü, Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını kendisi için de ister ve bunu "adalet" olarak nitelendirir. Dolayısıyla adalet, bir taraftan Ben'i insanların çoğulluğuna taşır, diğer taraftan da etik ilişkinin asimetrisinin bozulmasına neden olur ki, bu da adaleti bir sorun haline getirir. (Llewelyn, 1995: 137-8)

Levinas'a göre Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan kardeşlik söylemi ise aslında, belirli türden bir simetri ve bu simetri üzerinde tanımlı bir adalet talebidir. Ancak, gerçek bir kardeşlik ilişkisinin türetileceği yer bu tür genel ve evrensel ilke ve yasalar değildir. Kardeşinden sorumlu olmak, Ben'den taleplerini karşılamak, doğası gereği asimetriktir ve öyle de kalmalıdır. Simetrik bir kardeşlik ilişkisi ise önünde sonunda bir tür kar-zarar ilişkisine dönüşür ki, bu da etik ilişkinin olanaksızlığını ifade eder. Etik ilişkide anlamını bulacak olan kardeşlik ilişkisi ise Ben'i Üçüncü'nün uzanımında tüm insanlığa karşı sorumlu hale getirecek, bu tür adalet söylemlerinin yanıltıcılığından koruyacaktır. (1995: 138-9)

Levinas'a göre, bir toplumda geçerli olan ahlak dizgesi içinde düşünüldüğünde adalet talebi, belirli türden bir "idrak ediş", bir tür "bilinç" ve "bilgi nesnesi" olarak ortaya çıkar. Belirli birtakım analojilerle kişiler, niçin haklı olduklarını haklı çıkartmaya çalışır, çiğnendiklerini düşündükleri haklarının karşılığını talep ederler. Başka deyişle kişi, bu tür bir adalet

talebiyle, daha önce içinde bulunduğu belirli bir duruma geri dönmeyi talep etmiş olur ki, burada kişi Kendi'siyle özdeşliğini kurmaya çalışıyordur. Fakat adalet, aslında Kendi'si için değil, Öteki içindir; Öteki için olmaktadır ve bu tür bir ahlak dizgesi içinde kalındığı sürece adaletin etik temeli görülemez. Öteki için olmaklığı içinde Ben, adalet talebini karşılamış olur. Ben, Öteki karşısında özgür olup olmamadan önce, bu adalet talebine karşılık vermelidir ve Ben, özgürlüğünü kanıtlamaya çalışmak yerine, Öteki'yle etik ilişkisi içinde haklı kılmak durumundadır. Bu haklı kılmada ise kişi, hiçbir "hazır" ve "konmuş" normatif ölçüte göre değerlendirme yapamaz; bunlar, Kendi'sini yeniden kurmasına yol açar. (Levinas, 2005c: 183)

Levinas'a göre, etik içeriği bakımından adalet talebi söz konusu olduğunda, söyleme ile söylenen arasındaki ayrımın önemi daha da açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu içerik, genel ve evrensel ilke ve yasalarla değil, söylemeyle belirlenir. Adalet talebinin etik içeriği, Ben'den gerçekten neyin istendiğine göre belirlenir ve bu yalnızca yüzde belirir, söyleme aracılığıyla açığa çıkar. Yüzün çıplaklığı ve masumiyeti karşısında tüm söylenenler erir, geriye yalnızca söyleme kalır ve söyleme, kendisini Kant'ın kesin buyruğundan daha kesin biçimde ortaya koyar. (1995: 140-1)

Diğer taraftan, etik içeriği bakımından adalet talebi, aynı zamanda da toplumsal varoluşa yeni bir şekil vermenin olanaklılığını ortaya çıkartır. Nitekim, etik içeriğine bakılmaksızın adalet talebi, her türlü totalitarizmin meşruiyet kazanmasına zemin hazırlar ve etik bir kardeşlik düşüncesinin gerçekleşmesini engeller. (Hutchens, 2004: 15) Etik içerik ise önceden şarta bağlanmamış, sınırları çizilmemiş, hesaplanmamış bir kardeşliktir ve bunun,

genel ve evrensel ilke ve yasalarla koruma altına alınmasına da gerek olmadığı gibi, bunu yapmanın da bir yolu yoktur. (Wyschogrod, 2000: 64-5) Oysa, simetrik temele dayalı adalet talebi, toplumsal varoluşu belirli bir bütün içinde tutmayı baş değer olarak konumlandırır ve bu bütün içinde parçalar. Bütüne eklemlenebilmeleri için de sürekli olarak aynılaştırılır, parçalar arasındaki farklılıklar Aynı'nın mantığında eritilerek toplumsal varoluş koruma altına alınır. (Levinas, 1987: 16)

Böylelikle, Levinas'a göre yüzde beliren "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun dolayımsızlığı, adalet talepleri konusunda gerek felsefede, gerekse de siyasette yeni bir perspektif sunma çabasını yansıtır. Buradaki dolayımsızlık, kişinin Kendi'sini haklılaştırma çabasından ve Kendi'si için istediği şeyi Öteki'ye dayatmaktan uzak kalmasını olanaklı kılar ve toplumsal varoluşu Sonsuz'la ilişkisinde asimetrik olarak temellendirir. Dolayısıyla Levinas, bu buyruğu, öldürme ediminin yasaklanmasından çok, belirli türden bir adalet anlayışının ifadesi olarak düşünür. Ben, Öteki'nin yüzünde beliren bu buyrukla ona bağlanır ve sorumluluklarını üstlenir. Aksi takdirde onu ölüme terk edecektir. Yani bu buyruk, Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını, Üçüncü'yle ilişkisinde onun da sorumluluklarını üstlenmeyi buyurur ve adalet talebinin etik temelini ortaya koyar. (1987: 16-7)

Bu bakımdan, Levinas'a göre felsefe, adalet arayışının etik ve kuramsal düzlemdeki karşılığıdır. Felsefe, keyfi olmayan bir özgürlüğün; zor özgürlüğün kapılarını açar ve kişinin Kendi'sine bağlandığı zincirlerini kırar, onu özgürleştirir. Zor özgürlük, adalet talebine dayandığında, Öteki'nin ötekiliğini korur ve bunu toplumsal varoluşta gerçekleştirir. Ontolojik

bakımdan düşünüldüğünde özgürlük, adaletin olanaklı koşuludur. Ancak, Ben henüz özgür olup olmamadan önce, Ben-olmak bakımından Öteki'ye bağlandığı için ve Öteki'nin sorumlulukları dolayımında Üçüncü'ye karşı da sorumlu olduğu için özgürlük, adaletten önce değil, sonra gelir ve özgürlüğü "ahlaki" ya da "asimetrik" olmak bakımından "değerli" kılan da budur. Aksi takdirde adalet talebi, bir tür simetri talebine dönüşür ve bu da etik ilişkiyi ortadan kaldırır. (1987: 19-21) Dolayısıyla,

> "özgür olarak kalan şey, kişinin kendi değerden düşüşünü sezmesi ve buna karşı kendini donatmasıdır. Özgürlük kişinin kendi dışında bir akıl düzeni tesis etmesinden, rasyonel olanı yazılı bir metne emanet etmesinden, kurumlara başvurmasından ibarettir. İstibdattan duyduğu korkuyla özgürlük, kurumlara, özgürlük adına yapılan bir özgürlük taahhüdüne, bir devlete giden yolu açar. Yasaya itaat olarak özgürlük, düsturların evrenselliğine bağlıdır hiç kuşkusuz, ama aynı zamanda yasanın dışsal varoluşunun bozulmazlığına da bağlıdır ki, bu bozulmazlık sayesinde, öznel gözden düşürmelerden ve duygudan salim kalır o." (2005h: 173)

İmdi, Levinas için adalet, ne Platoncu idealar teorisinde kabul edildiği gibi bir "idea"dır, ne Kant etiğinde kabul edildiği gibi bir eşitlik zeminine dayalı "yurttaşlık bilinci"ni ifade eder, ne de Hegel'in ideal devlet modelindeki yasalara bağlılık düşüncesini temellendirir. Levinas için adalet talebi, Ben'in özneliliğinin toplumsal varoluştaki gerçekliğini ve devinimini temellendirir. Diğer söylemler ise Kendi'siyle çakışan bir kişinin, Üçüncü'nün dolayımında Öteki üzerinde efendi konumuna gelme çabasını yansıtır. Nitekim Platon, "adalet ideası"nı toplumsal varoluşun temeline yerleştirir ve ideal devletinde tüm bireyleri, üçlü bir sınıfsal yapıyı kabule zorlar. Platoncu ideal devlette besleyiciler, koruyucular ve yönetici krallardan oluşan bu toplumsal varoluş, devletin koruyuculuğu altında gerçeklik kazanır. (Platon, 1973: 400-3) Oysa bu "idea", tüm bireylerin salt kendi konumlarında kalmalarını, başkalarının

görev ve sorumluluklarını değil, salt kendi üzerlerine düşen görev ve sorumlulukları karşılamalarını, böylelikle kimsenin kimseden ne daha az, ne de daha çok görev ve sorumluluk üstlenmemesini, görev ve sorumlulukların kabulünde ve gerçeklik kazanmasında bu tür bir simetriyi anlatır. (Bauman, 1998: 70-1)

Levinas'a göre Kant etiğindeki eşitlik düşüncesi ve Hegelci "yasalara bağlı yurttaş" düşüncesi de etik içeriği boşaltılmış bir adalet talebini yansıtır. Fakat, bu etik içerik olmadan adalet talebi, toplumsal varoluşta özneliliği hiçbir zaman gerçekleştiremez. Zira, Levinas için ne bir "adalet ideası" vardır, ne de "a priori" olarak kabul edilecek bir "adalet bilinci". Somut bir gerçeklik olarak adalet talebi, Üçüncü'nün sahneye çıkışıyla ortaya çıkar ki, adaletin sağlanması için bakılacak yer de ne bir ideadır, ne de bilinç edimleri. Bu yer yüzdür; yüzde beliren buyruk, sorumluluklar ve yardım talebidir. Ve bunlar birer idea olmadıkları gibi, idealaştırılamazlar da.

Ne var ki Levinas, toplumsal varoluşta Ben'in, kimin Öteki, kimin Üçüncü olduğu hakkında hiçbir zaman tam olarak emin olamayacağını düşünür. Dolayısıyla, örneğin bir komşusu başka bir komşusuna saldırır, ondan bir şeylerini çalarsa Ben, Öteki'ye karşı sorumluluklarını yerine getirebilmesi bakımından belirli bir seçim yapmak durumundadır. Kimin haklı kimin haksız olduğunu bulmak, bunu aydınlatabilmek için belirli birtakım toplumsal mekanizmaları kullanmak ve haksız tarafın elinden haklı olanı kurtarabilmek için belirli birtakım devlet mekanizmalarına başvurmak durumundadır. Haliyle, Üçüncü'nün varlığı Ben'i, kaçınılmaz olarak adalet

sorunuyla yüz yüze getirir ve simetri kurma ile bilinç edimleri, Ben'in sorumluluklarının sağlanmasında işin içine karışır.

Bu nedenle, Levinas'a göre adalet talebi, hem Ben'in Ben-olmaklığı, hem de özneliliği bakımından hep bir sorun teşkil eder. Aşkınlık olanağını gerçekleştiren Ben'i, yeniden varlık alanına taşır; ama, Ben bu varlık alanına geçişi, Kendi hakimiyetini yeniden kurmak için değil, Ben-olmak bakımından toplumsal varoluşta özneliliğini sürdürebilmek için yapmak ister. Dolayısıyla, bu etik içerik olmayınca adalet talebi, her türlü totalitarizme zemin hazırlar. Üçüncü ise başka bir Öteki olmak bakımından ve toplumsal varoluş söz konusu olduğunda Ben'in Kendi'sine dönmesini ya da kendisine yeni bir Kendi yaratmasını engellemesi bakımından Levinas etiğinde merkezi bir konum üstlenir. Üçüncü'nün bu etiksel dolayımı olmadan, zor özgürlüğü toplumsal varoluşta gerçekleştirmenin başka bir yolu yoktur. (Levinas, 2003b: 197-8)

2.3.4 Özgürlük Kavramı ve İnsan Hakları Söylemleri

Levinas'a göre, insan hakları söylemleri aslında, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkide simetri kurma çabasını yansıtır. Nitekim bu söylemler, tüm insanların salt insan olmaktan dolayı sahip oldukları özellik ve olanaklardan dolayı belirli birtakım haklara sahip oldukları ve bu bakımından eşit oldukları varsayımına dayanır. Oysa bu söylemlerde, Ben ve Öteki arasındaki ilişkide önce genel bir otorite kabul edilir, sonra da bu otorite karşısında Ben ve Öteki, haklar ve özgürlükler bakımından eşit tutulur. Tarihsel bakımdan ta Rönesans'tan bu yana yapılan budur; haklar ve

özgürlükler belirlenirken karşıdaki kişinin kim olduğundan bağımsız olarak karar alınmak istenir.

Levinas'a göre "doğal haklar" olarak da nitelendirilen bir kısım haklar, bu simetrinin en açık biçimde görülmesini sağlar. Haklar ve özgürlüklere ilişkin belirli birtakım ihlallerden bahsedildiğinde de yine belirli birtakım ilkelerden hareket edilir ve onlardan çıkarım yapmak suretiyle, ilgili hak ve özgürlüğün çiğnenip çiğnenmediği araştırılır. (2005g: 126-7) İnsan hakları söylemleri, Ben'in Ben-olmaklığını ilişki içinde ele almak yerine, kişileri genel bir "öz" düşüncesinden hareketle Aynı'nın mantığını kabule zorlar ve bunun içindir ki,

> "adaletin kendisi, hakkın kökenini ve Öteki'nin biricikliğini, bundan böyle insanca olanın tikelliğinin ve tümelliğinin gizlediği bu biricikliği unutturamaz. Adalet, bu biricikliği, iktidarların, devlet çıkarlarının, totaliter eğilimlerin ve fırsatların belirlenimciliğiyle bağlanmış olan siyasal tarihe bırakamaz. Adalet, vatandaş kimliklerinin altında gizli kalmış insan yüzünü, yargıçların ve devlet adamlarının yargılarına hatırlatacak sesleri bekliyor." (2003b: 198)

Levinas, özgürlüğü ve adaleti, insan hakları söylemleri üzerinden ve kişinin Kendi'sini haklılaştırıcı konumundan hareketle ele almaz. Zira, bu tür bir ele alış, tıpkı "hukuki determinizm"de yapıldığı gibi, haklar ve özgürlüklerin gerçekleştirileceği belirli bir varlık alanını koruma çabasını ön koşul olarak konumlandırır ve etik sorumluluklar ikincil hale gelir. Belirli birtakım ilkelerden yapılan somut formülasyonlar, belirli birtakım durumların ayrıntılı dökümünü sunsa da hakların haklılığı konusu bunlarla temellendirilemez. Çünkü haklar, haklı kılınmayı bekler ve bunun olanaklı tek yolu da etik ilişkidir. (2005g: 127)

Levinas, özgürlük ve adaleti de etik ilişki zemininde ve Öteki'nin konumundan hareketle inceler, Üçüncü'nün katılımıyla ortaya çıkan adalet

sorununu a priori belirlenimlerle ya da birtakım üst-istenebilirliklerle çözmeye çalışmaz. Levinas, Batı metafiziğindeki akıl ve bilinç temelli siyaset felsefelerinin Öteki'nin ölümüyle sonuçlandığını düşünür, bunun yerine Öteki'nin yüzünde yankısını bulan yardım talebine bakar. Nitekim,

> "insan hakları da, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını "ben"in konumunda aradığından, politik olanın alanında başkasının başkalığını göz ardı etmektedir. Levinas insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm başkasına ait olması gereken haklar uğruna mücadele eden bir siyasi konum olarak anlaşılmak zorunda da değildir. Öteki insan hümanizmini, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlanma itilimli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez yalnızca. Onların "sorumlu" olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlamasını talep eder." (Direk, 2005: 152)

Levinas'a göre, başta siyasi haklar olmak üzere insan hakları söylemleri, Avrupa kültüründe felsefi özgürlük mefhumunun ulaştığı derinliğe ulaşamamıştır. Felsefi özgürlük mefhumundan türetilmemiş insan hakları söylemleri ise toplumsal yaşamda "içi boş" bir özgürlük ve adalet talebinin genel kabul görmesine yol açar. Zira, felsefece değerlendirilmemiş bir özgürlük talebi, bu taleple dile getirilmek istenenlerin belirli bir rasyonaliteyle ilişkilendirilerek ve tarihsel arka planda belirli birtakım gerekliliklere dayandırılarak gizlenmesini sağlar. Ve gerçek bir özgürlük anlayışından çok, bu talepleri dile getirenlerin sonlu bağımlılık ilişkilerini yansıtır.

Levinas'a göre etik temelden uzak bir biçimde belirlenecek ve gerçekleştirilmek istenecek özgürlükler, birbirini bastırmaya çalışan farklı güçler arasında bir yenişememe durumu sonucu, tarafların, birbirlerine tekrar saldırıncaya kadar karşılıklı çatışmaya ara verdikleri yönünde bir mutabakatı yansıtır. Taraflar, birbirleriyle yüz yüze ilişki kurmuyorlardır, belirli birtakım

sözlerle ya da yasalarla, belgelerle, vb. ilişki halindedirler. Bu ilişkiler ise bilincin Kendi egemenliği içinde taraflara, diğerinden nasıl üstün ve ayrıcalıklı hale gelebileceğinin koşulları üzerindeki düşüncelerin güdümündedir. (Levinas, 2005h: 180) Dolayısıyla,

> "şiddeti gemleme beşeri ilişkilere düzen verme zorunluluğu başarısızlıktan doğar ancak. Siyaset kuramı, adaleti, kendiliğindenliğin tartışılmamış değerinden türetir; onun meselesi, dünyanın bilgisi aracılığıyla, özgürlüğümü başkalarının özgürlüğüyle uyumlu hale getirmek suretiyle kendiliğindenliğin tastamam icrasını sağlamaktır." (2005c: 184)

Bu bakımdan, Levinas'a göre etik temelden yoksun bir biçimde özgürlükler, tarafların birbirlerine kurdukları tuzaktır ve hiçbir taraf, kendisini hiçbir zaman güvende hissedemez. Özgürlüklerin daha fazla "garantiye alınması" çabaları ise kişileri daha fazla totalitarize etmekle, ortak bir paydayı kabul etmeye zorlanan kişileri bu ortak paydanın çerçevesini oluşturan Bütün'e bağlamakla sonuçlanır ve kişiler, korku ve istibdat rejimlerini olumlamak zorunda kalırlar. Oysa bu rejimler, siyaseten meşruiyetini bu unsurlar üzerinde temellendirebilseler de "tanrısal bilgelik"ten; Öteki'ye yakınlık, Öteki'yi buyur etme, Öteki'nin Ben'i eğitmesinden uzak oldukları için hiçbir zaman etiksel değildir. Nitekim,

> "iradenin gayri şahsi akla, kendinde söyleme, yazılı yasalara tabi oluşu, insanın insanla karşılaşması olarak söylemi gerektirir. Yüzün ışığında, müstebit-olmayan ve fakat geçişli olan ilişkiyi sergilemeye çalıştık. Dışsallığı, ötekini, hiçbir şekilde müstebit olmayan, özgürlüğü mümkün kılan, yönünü bize döndüğünden dolayı bize karşı koyan şey olarak ortaya koymaya çalıştık. Bu dışsallık, gaddarlığın şiddetinin, ama aynı zamanda büyünün, esrimenin ve aşkın şiddetinin de ötesindedir. Bu durum din olarak adlandırılabilir: onda, kişi, tüm dogmaların ve ilahi olan hakkındaki veyahut da –Tanrı esirgesin– kutsal ve kutsalın şiddeti hakkında tüm spekülasyonların dışında, ötekiyle konuşur. Buyurmanın konuşma olduğu veya hakikati konuşmanın, özü itibariyle konuşmanın, buyurma olduğu bir konumu benimsedik." (2005h: 181)

Levinas'a göre insan hakları söylemleri, hukuk ve siyaset alanında hep belirli türden bir simetri talebini yansıtır. Kişilerin birbirleriyle eşit hak ve özgürlüklere sahip olmaları, eşit sorumlulukları paylaşmaları beklenir. Bu ise bütününde bakıldığında, belirli türden bir "evrensellik" anlayışını kabule zorlar. (1999: 148-9) Oysa evrensellik, etik ilişkide eş zamanlılık talebidir ki, bu da etik ilişkinin sona ermesini anlatır. Ben ve Öteki'nin talepleri genel bir "talep" kavramı altında birleştirilir ve buradan da "evrensel bir Ben" anlayışına gidilir ki, bu söylemler kaçınılmaz olarak homojen bir insan ırkı yaratma projesine dönüşür. Zira Nazi hareketi de aslında bu projenin küçük bir örneğini sunmuştur. Nitekim,

> "gerçek özgürlük idealiyle canlı temasını kaybederek onun bozulmaya uğramış biçimlerini kabul eden ve bu idealin nasıl bir çaba gerektirdiğini görmeyerek onun kullanışlılığının, getirdiği rahatlığın keyfini çıkaran bir topluma, ancak bu haldeki bir topluma, Alman insan ideali bir içtenlik ve haslık sözü gibi görünür. İnsan, özgür aklının egemen bir kararıyla kendi hakikatini seçebileceği bir fikirler dünyası karşısında bulunmaz artık; bu fikirlerden bazılarıyla zaten çoktan bağlıdır, tıpkı kendi kanını taşıyan herkese doğumu ile bağlı olduğu gibi." (2003b: 48)

Bu bakımdan, Levinas'a göre zor özgürlük, tam da "kendi hakikatini seçebilen bir Ben"in özgürlüğüdür ve bu özgürlüğün, "homojen bir insan ırkı yaratma çabaları"yla hiçbir ilişkisi kurulamaz. Burada "seçilen hakikat", şu ya da bu şeye ilişkin bir hakikat değildir; Ben, Ben-olmak bakımından kendi hakikatini seçmek zorunda olduğunu varoluşsal bir zorunlulukla duyumsar ve bu hakikate doğru yol alır. Dolayısıyla bu tür söylemlerde,

> "Aynı ya da Ben, politik ve teknik bir yazgıya bağlanarak çeşitliliğin ve kendisini engelleyen Ben-olmayan'ın üstesinden gelir. Devlet ve homojen Devlet'in kaynaklandığı ve taçlandırdığı endüstri toplumu bu anlamda felsefi sürece aittir." (2003b: 119)

Levinas'a göre etik buyruk ile hukuk normları arasında aşılmaz bir karşıtlık vardır. Nitekim, etik buyruk olan "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun dolayımsız, mutlak, karşı konulamaz olmasına karşın hukuk normları, hep belirli birtakım bilinç yönelimlerinin ve belirli birtakım tarihsel, kültürel, ekonomik, vb. koşullandırmaların ürünüdür. Ancak, Levinas'ın bu tür bir karşı çıkışı, herhangi bir anarşist söylemi de içinde barındırmaz. Zira, "genel normlara", "evrensel normlara" karşı çıkmak, otoriteye karşı çıkmak değildir. Levinas, bu otoritenin kaynağına bakar ve kişinin Kendi otoritesine karşı çıkar, Ben'in Ben-olmaklığını da Öteki'nin Öteki olarak korunabilmesini de bu yolla sağlama almak ister. Levinas, Öteki'nin Ben için bir otorite olduğunu, "Öldürmeyeceksin!" buyruğu bağlamında Ben'e dolayımsız bir şekilde buyurduğunu ve Ben'i sorumlu, etik bir özne haline getirdiğini savunur ve etik ilişki söylemini, Öteki'nin Ben için kaçamayacağı, kurtulamayacağı bir otorite olmasıyla açıklar.

Levinas'a göre insan hakları sorunu, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkinin toplumsal varoluşta geçerlilik sorunudur ve ancak Ben-olmaklığını etik ilişki içinde tanımlayacak bir Ben'in (zor) özgürlüğüyle bu sorun aşılabilir. Haliyle, insan hakları sorunu özgürlük sorununa, özgürlük sorunu da Öteki'ye adalet sorununa geri çevrilebilir ki, Levinas etiğinde kabul edildiği biçimde, felsefede adalet sorununun özgürlük ve insan hakları sorunundan önce gelmesinin anlamı budur. Adalet sorunu, tüm bu sorunlar karşısında önceldir, bu sorunların çözümü adaletin etik ilişkideki temellerinin gösterilmesine bağlıdır.

Levinas'a göre Batı metafiziğinde Kendi-merkezli bilgi ve varlık görüşleri ve bunlardan türetilen özgürlük anlayışları ve insan hakları söylemleri ise Öteki'ye yönelik adaleti gerçekleştirmekten uzaktır. Batı metafiziği "Kendi", "Ben" ve "Özne" arasında etik temelli bir ayrım yapma yoluna gitmemiş ve Kendi'siyle özdeş bir Ben'in özneliliğini, Kendi'siyle çakışmasında aramış, bu ise Ben'in gerçek özgürlüğü için tüm yolları kapatmıştır. (Bauman, 1998: 106-7) Oysa, Ben ve Öteki arasındaki etik ilişkide tanımlanan "yakınlık", "yerine geçme", "konukseverlik", vb. herhangi bir haklar simetrisiyle ne korunabilir, ne de gerçekleştirilebilir.

Levinas'a göre "insan hakları" kavramının kendisi bile, içeriğinden bağımsız olarak ele alındığında dahi, Öteki'nin Ben'den talep ettikleri karşısında bir üst-istenebilirlik olarak konumlandırıldığı için, Öteki'ye karşı gerçek sorumlulukların görülmesine engeldir. (Burggraeve, 2002: 46-7) Nitekim,

> "Kant'ta özgür istençlerin çokluğu 'Amaçlar Krallığı'nda uzlaşır. Özgürlükler arasında barış bu yolla mümkündür, 'iyi isteme' mefhumu, yani pratik akıl sayesinde; aklı dinler ve işitir bu istenç. Ama özgür istencin Kantçı *pratik akıl* mefhumuna denk düştüğü kesin mi? Her hangi bir güçlük ortaya çıkarmaksızın onda bütünüyle içerilmeye izin veriyor mu? Formalizmin evrensel olanla ilişkisi – anlağın rasyonalizmi ile makul diye nitelenen bir istenci haber veren bir rasyonalizm arasında hala ayrıma giden– kendiliğindenliğin cebri olmayan kısmını bastırır mı? (…) Başkalığı içersinde ötekine bağlılık: ona kendi üzerinde bir üstünlük tanıyacak kertede. Kuşkusuz bu, 'patolojik' duyarlıkla alakalı olarak Kant'ın kendilerine karşı ihtiyatlı olmayı bize öğrettiği şu saf edilginlik ve 'yaderklik' anlamına gelir – temel bir kopuş. Söz konusu olan insanın, varlıkta direten şu insana-öncel tüm varlık ontolojilerinden bir kopuşudur; 'onun, kendi varlığı içersinde, tam da bu varlığın bir sorunu olmaktan ibaret kaldığı' bir varlıktan kopuştur. İnsan haklarının kökensel anlamda öteki insanın hakları oluşu ve bu hakların –kimliklerin özgürce ayakta kalmak için gösterdikleri içgüdüde ve kendi özdeşliklerinde uç verişleri bir yana– sosyallikteki *öteki-için*'liği ve 'yabancı-için'liği ifade edişi olgusu, onlardaki yeniliğin anlamı olarak görünüyor." (Levinas, 2005g: 128-9)

İmdi, Levinas'a göre üyeleri yüz yüze bakan, birbirlerinden sorumlu olan, birbirlerinin sorumluluklarından da sorumlu olan; kısacası, sonsuz sorumluluk duygusuyla kendi varoluşunu belirleyen ve bu varoluşu toplumsal varoluşa taşıyan kimselerin oluşturacağı bir toplumda, Kantçı bir özgürlük formülasyonuna ya da bu tür bir haklar simetrisine zaten gerek olmadığı gibi, hakları haklı kılan da bu hakların Öteki'ye ait olmasıdır. Öteki karşısında Ben'in hakları, Ben'in despotizmini temellendirirken, Ben karşısında Öteki'nin hakları, Ben'in etik özneliliğini ve özgürlüğünü temellendirir.

Levinas'a göre böyle bir toplumsal varoluşta kişiler, belirli birtakım kavramlara saklanarak kendi gerçek sorumluluklarından kaçmaya çalışmayacak, bu sorumluluklarının sonsuzluğu karşısında kendi varoluşlarının anlamını görmeye çalışacaklardır. Dolayısıyla, Öteki'ye yönelik metafizik arzunun, kösnüden arındırılmış sevginin, kişideki aşkınlık olanağının ve radikal değişimin varıp geleceği son nokta, böyle bir toplumsal varoluştur. Fakat, son çözümlemede ise Levinas, bu Sonsuz'un aslında Tanrı olduğunu, bu tür bir toplumsal varoluşun da ancak "kutsal şehir"de gerçekleşebileceğini savunacaktır. (2005a: 220) Ve bu nedenle Levinas, özellikle de son dönem çalışmalarında, felsefe ile Yahudilik ve özellikle de Rabbinik gelenek ile Talmud öğretisi arasında dolayımsız ilişkiler kurmaya başlayacak, bu nedenle türlü eleştirilere konu olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KANT VE LEVİNAS ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMINA İLİŞKİN SORUNLAR

3.1 Etik Öznenin Özneliliği

Kant etiği, kişinin Kendi'siyle kurduğu etik ilişkiye bağlı olarak gerçekleştireceği özgürlüğüyle, başkalarıyla da etik ilişki kurabileceği varsayımına dayanır ve bu ilişkinin değerini ve niteliğini, ilişkinin "saflığı"; "ussal öze uygunluğu" belirler. Kant'ın etik öznesi ya da özgür kişisi, farklı kimlikleri içinde bu "ussal öz"ü yakalamayı ahlaki/etik ödev olarak kabullenir. Ne var ki Levinas etiği, kişinin Kendi'siyle etik ilişki kuramayacağı, kişinin Kendi'siyle olan ilişkisinden ancak bencilliğin ekonomisini türetebileceği, bununsa kişiyi varlık çemberine çakılı bırakacağı varsayımı üzerine kuruludur ve etik ilişki, Ben ve Öteki arasındaki ilişkide konumlandırılır; Ben'in özgürlüğü ya da etik özneliliği, Öteki'ye yaderkliği içinde kuracağı etik ilişkide aranır.

İmdi, Paul Davies'ın da belirttiği gibi, Kant ve Levinas etiğinde etik öznenin özneliliği, özgürlük kavramına ilişkin olarak bütünüyle zıt iki farklı kavramsallaştırma içinde incelenir (Davies, 2002: 164, 167) ve bu farklılığın temel nedeni olarak bizce kaynak düşüncesi dikkat çekmektedir. Nitekim, Kant etiğinde özgür kişi, kendi kaynağını Kendi'sinden alan otonom bir kişiyken, Levinas etiğinde özgür kişi, kendi kaynağını Kendi'sinin dışından alan yaderk bir kişidir; ancak, her iki etik de Batı metafiziğindeki kaynak

düşüncesini sürdürmüşlerdir. Başka deyişle, bu kaynak düşüncesi, maddi-toplumsal ilişkiler hakkında bir kaynaklığa dayanmaz ve gerek Kendi'nin, gerekse de Öteki'nin kendilerini belirleyen özellik ve olanaklarını kendilerine içkin olarak düşündürerek onları mutlaklaştırır. Kant, insandaki "ussal öz" olarak Kendi'yi, Levinas ise Ben karşısında Öteki'yi verili olarak kabul eder ve özgürlük kavramı, özgür kişiyi otonomi/yaderklik ikilemi içine sürükler.

Bu bakımdan, Kant etiğindeki Kendi ile Levinas etiğindeki Öteki, belirli türden bir "kendinde şey" kavramsallaştırması içinde ortak bir kavrayışı yansıtmaktadır. Ve fakat, Kant etiğindeki bu "kendinde şey", doğrudan bir "etik yönelim" içermese de François Laurelle'nin de belirttiği üzere "Levinas, tamamen etik bir Öteki icat eder, davranışları açıklama gücünden bile önce, Öteki'nin ahlaki davranışlarının açıklanabilmesinden bile önce, Levinas'ta Öteki, zaten etik bir ötekidir." (Aktaran: Bauman, 1998: 109) Ancak, Kendi ve Öteki'nin bu tür bir kavranışı, özgürlük sorununu içinden çıkılması güç bir sorun haline getiren "Kim için özgürlük?", "Ne için özgürlük?" ve "Nasıl bir özgürlük?" sorularını cevaplamada ciddi sorunları da beraberinde getirmektedir.

Kant etiğinde etik özne ya da özgür kişi, kendi özgür eylemlerinin değerini, ahlak yasasının kurallarına göre biçer ve başkalarını ölçüt almaktan sakınır. Böyle yapacak olursa, bu değerin tamamen rastlantısal olacağını düşünür ve hatta, yüksek değerlere yönelik bir nefretin bile açığa çıkabileceğine inanır. (Kant, 2007: 162) Levinas etiğinde ise etik özne ya da özgür kişi, kendi özgür eyleminin değerini, Öteki'ye karşı sorumluluklarından ve bu sorumlulukları vazgeçilemez kılan Tanrı'nın buyruğundan;

“Öldürmeyeceksin!” buyruğuna uygun davranışlarından alır ve bu, “etik öznenin aşkınlığını –dışsallıkla ilişkisinde kendimden başka haline gelmemi– açıklamaya yarayan başka bir öznelik mefhumu sağlar.” (Direk, 2005: 143) Oysa, Kant etiğindeki etik öznelilik ya da özgürlük, akla karşı sınırsız bir güvene, Levinas etiğindeki etik öznelilik ya da özgürlük ise Tanrı’ya ve bu buyruğa karşı sınırsız bir güvene indirgenir. Bu durumda etik ilişki ve özgür kişi, Kant etiğinde akla karşı sınırsız güvenin, Levinas etiğinde ise Tanrı’ya karşı sınırsız güvenin olumlanması bağlamında ikincil hale gelir.

İmdi, Kant etiğindeki öznelilik tasarımı, insan türünün doğadaki diğer canlılar karşısındaki tekilliğini ve biricikliğini koruma amacındayken, Levinas etiğindeki öznelilik tasarımı ise insan türünün farklı üyeleri arasındaki tekilliği ve biricikliği koruma çabasını yansıtmaktadır. (Bauman, 1998: 72) Fakat, Georg Simmel’in de haklı olarak eleştirdiği gibi, “insansal/ussal öz” olmak bakımından Kendi, kendisine yönelik tutumu nedeniyle tüm Ötekileri, Kendi’si için ve Kendi’sine yapacağı yolculuklarda bir tür istasyon olarak görür ve tüm bu istasyonlarda Öteki’yi tanımaya çalışmak yerine, Kendi’sine yönelik ilgisini eylemlerine yansıtır, bu yolla Kendi’sine yönelik güveni de katlanarak artar. (Simmel, 1971: 221-3) Kant etiğindeki özgür kişi, “etik ilişki” içinde, aklın genel yasa koyuculuğu içinde kendisini akla teslim eder, Levinas etiğindeki özgür kişi ise “Öldürmeyeceksin!” buyruğunun karşı konulamazlığı içinde Öteki’ye yaderk hale gelirken kendisini Tanrı’ya teslim eder. (Levinas, 1989: 192-8) Hal böyle olunca, her iki etikte de Ben’in özgürlüğü ile Öteki’nin özgürlüğü, birbiri içinde eritilmek istenir ve etik ilişki, bir tür eritme potası olarak ortaya çıkar.

Bu noktada, Jacques Derrida'nın Levinas etiğindeki öznelilik tasarımına ilişkin eleştirilerine bakmakta da yarar vardır. Nitekim, Derrida da Levinas'ın Ben ve Öteki arasında kapatılamayacak bir mesafe yarattığını, bu durumda etik ilişkinin zaten olanaksız olduğunu, hatta Ben'in biricikliğini kurtarmaya çalışırken Levinas'ın, Öteki'nin biricikliğini ortadan kaldırmayla sonuçlanacak bir çaba içine girmiş olduğunu savunmuştur. Zira Derrida, Levinas'ın Husserl'in "başka Ben" formülasyonu eleştirisini haklı görmemiş ve Levinas'ın aksine, Öteki'yle etik ilişkinin, Öteki'nin ancak başka Ben olarak kabul edilmesiyle olanaklı olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla, Derrida'ya göre başka Ben, Levinas'ın düşündüğünün aksine, Ben'le tıpatıp özdeş olmadığı gibi, Ben ile başka Ben'in belirli bir ortaklık kurmaları da Aynı'nın mantığına düşmeyle sonuçlanmaz. Gerçi, Husserl fenomenolojisinde duygudaşlık kavramı, son çözümlemede böyle bir aynılaştırma tehlikesi yaratır; ancak, Ben'in başka Ben'i sırf bu duygudaşlıkla ele geçirmesi zaten mümkün değildir. Çünkü, Ben'in yaşadığı bu deneyim, kendi dünyasallığına içkindir ve bu içkin deneyim, aynı zamanda da kendi tekilliği ve biricikliği içinde Ben'e bir farklılık kazandırır.

Derrida'ya göre bu yolla Ben, bu içkin deneyimle gelen farklılığın bir başka Ben için de farklı biçimde gerçekleşebileceğinin farkındalığına ulaşır. Yani, kendi dünyasallığının bilincine varan Ben, başka Ben'le belirli bir ortaklık zeminine sahip olsa da onun da kendine ait bir dünyasallığa sahip olduğunu görür ve buna saygı gösterir. Haliyle etik ilişki, Derrida için aslında, Ben ile başka Ben arasında farklı dünyasallıklara ilişkin bir etik saygıdır, bu yönüyle de aslında simetrik bir talebi gerektirir. Ben, karşılaşma anında

başka Ben'in kendi dünyasallığını görüp ona saygı gösterince, aynı şeyi başka Ben'den de bekleme hakkı kazanır ki, Derrida'nın bu çözümlemesi aslında Levinas'ın kabul etmeyeceği bir değerlendirmedir. (Derrida, 2004: 159-61)

Sonuç olarak, Kant etiğinde etik öznenin özneliliği ya da özgürlüğü, Kendi'nin verili olarak kabul edilmesi nedeniyle "içkin" ("ussal öz" veya "akıl") ya da Levinas etiğinde Öteki'nin verili olarak kabul edilmesi nedeniyle "aşkın" (Tanrı ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğu) olarak temellendirilmek istenmişse de kaynak düşüncesi bağlamında otonomi/yaderklik ikileminin aşılamaması nedeniyle etik ilişki, bir tür eritme potası olarak ortaya çıkmıştır.

3.2 Etik ve Varlık Ayrımı

Kant etiği, kendi olanaklı koşullarını gerek bilme yetilerine, gerekse de insanın varlık yapısına ilişkin ikili bir ayrımda bulur ki bu ayrım, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki ayrımdır. Ve Kant'a göre saf akıl, "olanlar"la (varlık) ilgilenirken, saf pratik akıl ise "olanlar"dan bağımsız olarak "olması gerekenler"e (etik) ulaşır. Kant bu görüşlerini, insanın hem duyulur dünyaya, hem de düşünülür dünyaya ait olmasıyla temellendirir. Dolayısıyla Kant, etiğinde "olanlar"dan hareketle "olması gerekenler"e ulaşmaya çalışmaz; "olanlar" çünkü deneyseldir, yanıltıcı ve yanlışa sürükleyicidir ve bu nedenlerle ahlak metafiziğine konu olamazlar. Levinas etiğinde ise Kendi'yi Varlıktaki kendi zincirlerinden kopartacak olan, aynı zamanda da özgürlüğüne/etik özneliliğine taşıyacak olan Öteki'yle karşılaşmadır ve Levinas da "etik düzlem" ile "varlık düzlemi" arasında bir ayrım yaparak bu iki düzlemi tıpkı Kant gibi önce kategorik olarak ayırıp, sonra bir biçimde bunları

birbirine bağlamak zorunda kalır, “olanlar” ile “olması gerekenler” arasındaki ilişkide Ben’in özneliliğini/özgürlüğünü özel bir yere yerleştirmeye çalışır.

Ne var ki, gerek Kant etiğindeki, gerekse de Levinas etiğindeki bu ayrımlar, kendi özgürlüğü/özneliliği içinde kendisini sürekli haklılaştırmaya çalışan bir özne tasarımına da zemin hazırlamaktadır. Kant etiğine ilişkin olarak düşünüldüğünde, Conrad H. Waddington’un da dikkat çektiği gibi, insanlık tarihine damgasını vuran hemen tüm trajedik olaylarda failler, zaten eylemlerinin haklı olduğuna içtenlikle inanan kimselerdir ve bu inançları, onları bu felaketlerden alıkoymamış; inançlarına yönelik bu tutumları, eylemlerini onların gözünde haklılaştırmıştır. Başka deyişle, bu felaketlerin zemininde de sonuç olarak “iyi isteme”, “koşulsuz buyruk”, vb. kavramlara rastlanılabilmekte ve etik/özgür eylemin “saflığı”, bu felaketleri önlemeye yeterli olamamaktadır. (Waddington, 1960: 186)

Kant’ın Kendi’si, Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğinden; yani duyulur dünyadan bağımsız olarak belirlediği eylemleriyle Kendi’si için istediklerini başkası için de hak olarak görme ve gösterme yoluna gitmiş ve duyulur dünyanın üzerine çıkıp düşünülür dünyanın yurttaşı haline gelen öznenin bu istemesinin etik niteliğinin güvencesini, bu iki dünya arasındaki ayrım oluşturmuştur. Oysa Kendi, düşünülür dünyada Kendi’sinden başka bir şey görmez. Fakat öbür taraftan, Levinas’ın Öteki’si de “etik düzlem” ve “varlık düzlemi” arasında yaptığı ayrım bakımından, Kendi için hep aşkın kalır ve Levinas Kendi’yi, Üçüncü’nün dolayımında Ben olarak yeniden varlık düzlemine getirmek ister. Ancak etik ilişki, Öteki’yle karşılaşmayla başladığına göre ve bu ilişkide Öteki’nin yüzünde Tanrı’nın izi olan

“Öldürmeyeceksin!” buyruğu dolayımsız bir biçimde görülüyorsa, bu buyruğun uzanımında herhangi bir Öteki ile bir başka Öteki, “Öldürmeyeceksin!” buyruğunun “taşıyıcısı” olmak bakımından bir ve aynı tutulmuş olur ve bu da Levinas’ın etik ilişkisinin aslında Aynı’nın mantığını içerdiğini ve varlık düzleminde gerçekleştiğini, bu nedenle de “etik düzlem” ile “varlık düzlemi” arasında yaptığı ayrımın sorunlu olduğunu gösterir. (Levinas, 2003b: 218-9, 248)

Hal böyleyken, Levinas etiğinde Üçüncü, Ben ve Öteki’yi etik düzlemin aşkınlığında kaybolmak yerine, yeniden “varlık düzlemi”ne taşıyan bir konum üstlenir. Ancak, bu yolla etik ilişkinin “varlık düzlemi”ne taşınabilmesinin olanağı zaten yoktur. Çünkü Ben, “varlık düzlemi”nde bulacağı Üçüncü’yle kuracağı yeni bir “etik ilişki” içinde “etik düzlem”e geri döner ve böylelikle, “etik sorumluluklar” hiçbir zaman varlık düzleminde gerçekleş(e)mez. Dolayısıyla, Levinas etiğinde etik/özgür özne, tıpkı Platon’dan beri yapıldığı gibi, aşkın bir düzlemde değerleri ya da idealları, “olması gerekenler”i; yani “sorumlulukları” görür ama, bunları somut gerçekliğe dönüştürmeyi başaramaz.

İmdi, Kant etiğinde içerilen Aynı’nın mantığı olarak “ussal öz”, Levinas etiğinde, “Tanrı tarafından yaratılmış olmak”, “Tanrı katında eşit olmak”, “Tanrı katında eşit değerde olunduğu için başkalarını öldürmemek/farklılıkları yaşatmak”, vb. ön kabullerle, başka türden bir Aynı’nın mantığı olarak yeniden ortaya çıkar. Levinas, Ben ve Öteki arasında ne kadar güçlü bir ayrım ortaya koymaya çalışırsa çalışsın, “Öldürmeyeceksin!” buyruğuyla ve “Tanrı katında eşitlik” düşüncesiyle, Levinas’ın etik/özgür öznesi, henüz etik

ilişki içindeyken dahi varlık düzlemindedir ve bu da Levinas etiğinin "etik düzlem" ile "varlık düzlemi" arasında yaptığı ayrımı bulanıklaştırır. Kant etiğinde ise duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki ayrım, etik ilişki içinde değil, insanın ikili varlık yapısında temellendirilmekteydi. Fakat, bu da insanın akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle istemelerinde Ben sevgisi ve doğa nedenselliğini yenme olanağı bakımından özgürlüğünü "temellendirse" de bu kez bu özgürlük, insan türünün farklı üyeleri arasında tekillik ve biricikliği ortadan kaldırmaktadır.

Levinas etiği, her ne kadar bu tekillik ve biricikliği koruma iddiasında olsa da "etik düzlem" ile "varlık düzlemi" arasındaki bu ayrımın temelsiz kalışı, aynı zamanda "ilk felsefe olarak etik" hakkındaki görüşlerini de tartışma konusu haline getirmektedir. Nitekim Levinas, Kant'ın aksine, felsefenin en önemli sorunu olarak özgürlük sorununu görmüyor; felsefenin temeline "Öteki'ye saygı"yı, bu saygıdan türetilecek etiği koymak istiyordu. Üstelik, Levinas'a göre etik, tüm Varlığı temellendirecekti; çünkü varolan bir şey, kendisini haklı kılmak isteyecekti. (Bauman, 1998: 66-7) Ancak, Levinas etiğinde Öteki'nin hep aşkın kalması, Öteki'nin bilinemez oluşu, Derrida'nın da dikkat çektiği gibi, Levinas'ın Ben ve Öteki arasında bu kadar aşılmaz bir uçurum koyması (Derrida, 2004: 160), beraberinde tüm Varlığın da bilinemezliğini savunma ve giderek nihilizme düşme tehlikesi taşımaktadır. Dahası, varolan bir şey haklı kılınmayı bekleyecekse ve bu haklı kılmayı da Öteki'ye karşı sorumluluk gerçekleştirecekse, Öteki'yle karşılaşma öncesinde Kendi'nin tecrübe ettiği Varlığın ne olduğu da ayrı bir tartışma konusu olmaktadır.

Ne var ki, etik öznenin özneliliği/özgürlüğü ve "etik düzlem" ile "varlık düzlemi" arasındaki ayrım bakımından etik "ilk felsefe" olacaksa ve Öteki'ye karşı sorumluluk, Tanrı'yla ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğuyla ilişkilendirilecekse, bu durumda ilk felsefe etik değil, "teoloji" olacaktır. Levinas, Öteki'yi verili kabul etmesinin yanı sıra, Tanrı'yı ve Tanrı'nın varlığını da verili kabul etmiş ve etik ilişki içinde Ben'in nihilizme düşmesini bu yolla engellemeye çalışmıştır. Bunun temellendirilmesi içinse "metafizik arzu" gibi birtakım mefhumlara başvurmak zorunda kalmıştır. Oysa, bu çözümlemesinde de Levinas, etik ilişkiyi yine bizzat "varlık düzlemi" içinden türetmiş olduğu için hem bu ayrımı bulanıklaştırmış, hem de "Öldürmeyeceksin!" buyruğunu tüm Varlığı ayakta tutacak genel bir ilke olarak kullanmakla (zor) özgürlüğü, bu kez "teo-ontolojik" bir incelemenin konusu haline getirmiştir.

Böylelikle, nasıl ki Kant etiğinde Tanrı'nın varlığı, özgürlüğün önünde bir engel olarak konumlandırılmayıp, aynı zamanda da özgürlük, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir güvenin dolayımında koruma altına alınmışsa, Levinas etiğinde de aynı kabul, farklı gerekçelerle ortaya konmuş ve Levinas'ın etik/ özgür kişisi, "teo-ontolojik" bir yönelimle bu tür bir güvenin dolayımında koruma altına alınmıştır. Ancak, Kant etiğinde olandan farklı olarak, Levinas etiğinde Tanrı'nın varlığı verili olarak kabul edilmeyip bu dolayımdan geçilmediğinde (zor) özgürlük, bütünüyle muamma haline gelmektedir. Kant etiğinde ise özgürlüğün temellendirilmesi, Tanrı'ya dayanmaz; Levinas etiğinden "Tanrı çıkartıldığında" ise etik öznenin özneliliği/özgürlüğü tartışma konusu haline geleceği gibi, tüm Varlığı ayakta tutan/tutacak olan

“Öldürmeyeceksin!” buyruğunun uzanımı olmaksızın gerek etik, gerekse de varlıksal bakımından tam bir nihilizm ortaya çıkacaktır.

3.3 Özgürlük ve Akıl ve Bilinç İlişkisi

Gerek Kant etiğinde, gerekse de Levinas etiğinde özgürlük, son çözümlemede bir tür irade özgürlüğü olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat, özgürlük sorunu bağlamında; yani, “Kim için özgürlük?”, “Ne için özgürlük” ve “Nasıl bir özgürlük?” soruları bağlamında bu irade özgürlüğü, kaynak düşüncesi nedeniyle farklı birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim, Kant için özgürlük, Kendi için, Kendi’nin ussal öz olarak açığa çıkması için, Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğinden bağımsız bir istemenin özelliği/özerkliğidir ve burada irade özgürlüğü, Kendi’nin Ben-sevgisi ve doğa nedenselliği ile ahlak yasası arasında bir tercihi olarak değerlendirilir. Levinas içinse özgürlük, Kendi’sinden kurtulan bir Ben için, Ben’in etik özneliliği/özgürlüğü için, Öteki’ye yaderkliğidir ve buradaki irade özgürlüğü ise Kendi’nin kendi dünyasallığı ile Öteki’ye karşı sorumlu olma arasında bir tercihi olarak değerlendirilir.

Ne var ki, Paul Davies’ın da haklı olarak dikkat çektiği gibi, Kant etiğinde özgür kişi, irade özgürlüğünü “kendi başına” kullanma özelliğine sahiptir ve bu özgürlüğünü aklın genel yasa koyuculuğu içinde Kendi’si tarafından kullanır. Levinas etiğindeki özgür kişi ise bu konuda ciddi bir açmaz içindedir; zira Levinas, Öteki’yle karşılaşma anında akıl ve bilincin bütünüyle devre dışı kaldığını savunmuştur. Fakat bu durumda, Kendi’nin neyle ne arasında, neye göre ve nasıl bir tercih yapacağı sorusu cevapsız

kalır ve bunu tartışmak yerine Levinas, Öteki'nin yüzünde yankısını bulan yardım talebinin mutlaklığını ön plana çıkartır. (Davies, 2002: 178)

Başka deyişle, her iki etikte de özgürlük, bir tür irade özgürlüğü olarak kavranılırken, bu iradenin tercihe bağlı olmaklığı; diğer bir ifadeyle, istenilen bir şeyin başka bir şeye tercih edilmiş olmaklığı, Levinas etiğinde büyük bir sorun haline gelmektedir. Zira Levinas, Öteki'yle karşılaşma anında kişide ortaya çıkan utancın, kişinin Kendi'sini sorgulamasını, Kendi'sini boşaltmasını sağladığını savunmaktadır (Morgan, 2007: 93); oysa, bu utanç nedeniyle Kendi'nin sorgulanması, ilişkiye Kendi'nin Kendi olarak katılmasını ve bu da akıl ve bilincin etik ilişkiye dahlini zorunlu kılar ki, bu da Charles Taylor'un da dikkat çektiği gibi, Levinas'ın etik ilişkide aklın ve bilincin bütünüyle devre dışı kaldığı yollu kabulünü kendi içinde sorunsal hale getirmektedir. (Taylor, 1985: 56-8)

Bu bakımdan, karşılaşma anında Kendi'de açığa çıkan "travmanın aşkınlığı" içinde bu sorgulamanın gerçekleşmesi, kişide açığa çıkan utancın bu aşkınlık içindeki etkinliği, ilk özgürlükten zor özgürlüğe geçişi bulanıklaştırmakta ve hatta, özgürlüğün ya da etik özneliliğin de birtakım derecelerinin olup olmayacağı sorusunu akıllara getirmekte, bu durumda Levinas'ın "Kendi'nin ölümü" söylemi de anlaşılamaz bir noktaya gelmektedir. (Drabinski, 2001: 117) Ayrıca, John E. Drabinski'nin de haklı olarak dikkat çektiği gibi, Levinas etiğinde zor özgürlüğün "Öteki'ye yaderklik" olarak kavranışı, kişi özgürlüğünün kaynağına bir başkasını yerleştirmek bakımından özgürlüğün tanımını (Levinas, 2003b: 136) da zorlaştırmaktadır.

(Drabinski, 2001: 121) Ben'in "olmaktan başka türlü" olduğu bu yerde zor özgürlüğü, bir sis perdesi olarak kalmaktadır. (2001: 122)

Diğer taraftan kişi, irade özgürlüğünü, Kendi'si için değil de Öteki'ye karşı sorumlulukları doğrultusunda kullanacaksa ve bu kabul edişi, Öteki karşısındaki utancı nedeniyle gerçekleştirecekse, bu durumda, bu sorgulama ve kabul edişte Tanrı'nın ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun dahli, özgürlük sorununu daha da karmaşık hale getirmektedir. Kendi, etik ilişki içinde akıl ve bilinç devre dışı kaldığı için Kendi olarak yoksa, niçin utanç duyacaktır? Kendi, Öteki'ye karşı sorumluluklarını görüp bundan utanç duyacaksa, bu utanç nedeniyle Öteki'ye karşı sorumluluklarını kabullenecekse, Tanrı niçin "Öldürmeyeceksin!" buyruğuyla Kendi'ye bir iz bırakmıştır? İşte, bu sorulara Levinas etiğinden hareketle cevap verilmek istendiğinde, bütünüyle çelişkili sonuçlara ulaşılmaktadır.

Öbür taraftan Kant, akla karşı duyduğu sınırsız güven ve bu güven içinde beliren "kendilik bilinci" içinde Kendi'nin özgürlüğünü, duyulur dünyadan yalıtılmışlığında ararken Levinas, Tanrı'ya ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğuna duyduğu sınırsız güven içinde Ben'in özgürlüğünü, etik ilişki içinde bütünüyle devre dışı kalacağına inandığı akıl ve bilincin bu özelliğinin, Kendi'nin yeniden kurulmasına izin vermemesinde aramıştır. (Davies, 2002: 165) Hal böyle olunca, Kant için Kendi, hep başka Kendi'lerle; yani kendisiyle karşı karşıyadır ve Kendi'nin kendisiyle olan bu özdeşliği, gerek bilme edimlerine, gerekse de eylemlerine "kendilik bilinci" olarak yansır. Kendi, tüm akıl sahibi varlıklar için olanaklı en yüksek amaçtır ve üstelik, tüm

fenomenleri de Kendi kurar. Levinas etiğinde ise bunlar, Öteki için geçerlidir ve Öteki, kendi aşkınlığı içinde Kendi için hep bir aşkınlık olanağı olarak kalır.

Ne var ki, akıl denilen yeti de aslında, belirli birtakım koşullandırmaların ürünüdür ve bu koşullandırmalar, aklın etkinliğini de belirler. Dolayısıyla, Kant etiğindeki "aklın nedenselliği" konusu, özgürlük sorunu söz konusu olduğunda "meta-anlatı" haline gelmekte ve temellendirilmesi gereken bir şey temellendirilmiş kabul edilmektedir. Levinas etiğinde Ben'in etik öznеliliği/özgürlüğü ise Öteki'yle ortak bir iradeye dayanmadığı için sonuç olarak Ben'in yalnız ve çaresiz bırakılmasına yol açmaktadır. (Bauman, 1998: 63-5)

İmdi, bizce insanı özgürleştirecek olan, ahlaki/özgür eylem söz konusu olduğunda kişinin duyusal dünyasından (Ben-sevgisi ve doğa nedenselliği) bağımsız olarak irade özgürlüğünü kullanması değil, onu içinde bulunduğu maddi-toplumsal ilişkiler içinde sarıp sarmalayan, hareket sahasını kısıtlayan, onu Öteki'ye ya da Öteki'yi ona düşman haline getiren egemen güçler karşısındaki mücadelesidir. Kant'ın Kendi'si ise her türlü maddi-toplumsal ilişkiden ya da duyulur dünyadan bağımsız olarak kendi özgürlüğünü kurma olanağı olan bir "kurucu özne"dir ve Kant, maddi-toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıkan neden-sonuç ilişkilerini doğa nedenselliğinin bir türü olarak konumlandırırken insana, bu "ussal öz" yardımıyla bunlardan bağımsız olarak hareket etme olanağını "transendental özgürlük" kavramsallaştırması içinde sürekli olarak tanır. Oysa insan, bu "ussal öz"ü gerçekleştirirken dahi bu ilişkilerin, duyusal dünyanın içindedir; bu ilişkiler, bu "olanak"ları nasıl "olanak" olmaktan çıkartıp gerçekliğe dönüştürüleceğini gösterir ki, bu

durumda insan, attığı her adımda dahi bu ilişkilerin sonucu olarak eylemde bulunmuş olur. Yani insan, özgürlüğünün olanağını "aşkın" bir zeminde görse dahi, bu özgürlüğü gerçekleştirirken yeniden "doğa nedenselliğinin" ya da maddi-toplumsal ilişkilerin içindedir ki, bu da Kant'ın özgürlük çözümlemesine bütünüyle aykırı sonuçlar doğurmaktadır.

Başka deyişle, Kant etiğinde özgür kişinin, duyusal yönü bakımından aklın denetimi altına girmesi, özgürlüğün somut bir gerçeklik olarak ortaya çıkmasında çoğu zaman yetersizdir. Nitekim, Lawrence A. Blum'un da haklı olarak belirttiği gibi, kişinin duyusal yönünden bağımsız olarak iradesini kullanması, yalnızca eylemi gerçekleştirme kapasitesini anlatır, özgürlüğün varolan gerçeklikte açığa çıkmasını değil. (Blum, 1980: 168-70) Varolan gerçeklik çünkü, Kendi'nin dışında, kurulu ve iktidar mücadeleriyle şekillenmiş bir gerçekliktir. Özgürlüğün gerçekleşmesi için kişinin, başka birtakım iktidar mücadeleleri içinde olması gerekir ki, bu da özgürlüğün "irade özgürlüğü" olarak kavranışına ek olarak "yapma özgürlüğü"nden de bahsetmeyi zorunlu kılar.

Bununla birlikte, Levinas etiğinde de (zor) özgürlüğün irade özgürlüğü olarak kavranışı, aklın ve bilincin bütünüyle devre dışı olarak konumlandırılması nedeniyle yapma özgürlüğünün nasıl gerçekleşeceğini de sorun haline getirmektedir. Nitekim, Levinas etiğinde Ben, Öteki'ye karşı sorumluluklarını yerine getirirken tek başına hareket etmek zorundaysa, bu durumda "zor özgürlük" de Ben'in yalnız ve çaresiz kalmasına yol açar. Ben, irade özgürlüğünü Öteki'ye karşı sorumluluklarını kabul etmek doğrultusunda

kullanacak olsa bile, yapma özgürlüğü söz konusu olduğunda bütünüyle kendi başınadır ve sorumlulukların karşılanması da olanaksızdır.

3.4 Özgürlük ve Sorumluluk İlişkisi

Kant ve Levinas etiğinde özgürlük ve sorumluluk ilişkisi, bütünüyle zıt iki farklı çözümleme içermekte ve bu iki etik, bu ilişki bağlamında birbirleriyle olan hemen tüm karşıtlıklarını en açık biçimde ortaya koymakta, bu da özgürlük kavramına ilişkin olarak farklı birtakım hareket noktalarının, olanaklı en son sınırlarına kadar götürüldüğünde ortaya çıkacak farklı sonuçlarını en açık biçimde göstermektedir. Nitekim, Kant'a göre insan, Kendi'sinin dışında başka bir güç tarafından belirlenmeme olanağına sahiptir ve bu olanak, onun özgürlüğünü belirler. Dolayısıyla, insan özgür bir varlık olunca, ona bu özgürlüğü Kendi'sinin sağlayacağına inanılınca, eylemlerinden sorumlu tutulması da kaçınılmazdır. Ve insanın Kendi'sine karşı sorumluluğu, başkalarına karşı sorumluluğuyla da özdeşleştirilir. (Waldenfels, 1995: 39-40)

Levinas ise felsefenin en önemli sorunu olarak özgürlük sorununu görmediği gibi, Kant'ın isteme özgürlüğü ve özerkliği ile istemenin yaderkliği arasında kurduğu ilişkiyi de tersine çevirir (Davies, 2002: 167); Ben'in Ben-olmaklığını Kendi'sine bağlı olmasına değil, Kendi'sinden kurtularak Öteki'ye bağlanmasında görür. (Bauman, 1998: 109) Kant için ahlaklılık/özgürlük, bu Kendi'nin özgürlüğü ve özerkliğinin sağlanması, aklın koruyuculuğu altında kendisine genel yasa koyması ve koyduğu yasalara bu sorumluluk ilişkileri içinde bizzat kendisinin uyması ve aynı şeyi başkalarından da beklemesi, bunu onlardan talep etmesiyken, Levinas için "etiksel olan", bu Kendi'den bir daha geri dönmeksizin kurtulmak, Öteki'nin yüzünde yankısını bulan yardım

talebine cevap vermek, bu talebi “koşulsuz buyruk” olarak dile getiren yüzün dolayımsızlığına teslim olmak, bu teslimiyeti sorumluluk ilişkisi içinde eyleme dökmektir. (1998: 64-5)

Kant için “ahlak yasası”, Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğinden bağımsız olmak bakımından Öteki’yi de bağlayan, onu da içine alan, kendi evrenselliği içinde çift taraflı ve tüm akıl sahibi varlıkları ortak bir sorumlulukta birleştiren bir buyrukken, Levinas’ın “buyruk”u, kaynağını Öteki’nin ötekiliğinden alan, Öteki’nin ötekiliğini eritmek yerine “korumaya çalışan” bir buyruktur ve bu nedenle tek taraflıdır. (Davies, 2002: 169) Kant için Ben’in özü “ussal olmak”ken ve özgürlük de bu ussal öze bağlanmanın doğal ve zorunlu bir sonucu olarak sorumluluk ilişkisi içinde açığa çıkıyorken, Levinas için böyle bir “öz” olmadığı gibi, insan varlığının “varoluşsal anlamı” da Kendi’nin ve bu tür dolayımların, genelleştirmelerin, ideleştirmelerin aşılmasındadır. Levinas’a göre insan, bir “varlık” değil, “varolmanın bir kipidir”, kipler arasındaki geçişi ise sorumluluk ilişkileri içinde sağlanır; bu yolla insan, varoluşunu çoğullaştırır.

İmdi, Levinas’a göre henüz sorumluluk ilişkileri öncesinde Kendi, ya da Kant’ın düşünen, algılayan Ben’i, tanımsız bir Varlık çukurundadır ve Varlığın tüm ağırlığı altında ezilir. Bu ağırlık karşısında “ölüm deneyimi” yaşar. Zira düşünen, algılayan Ben, Öteki’yle karşılaşmadan önce Kendi’siyle tıka basa doludur. Üstelik, bu tür bir düşünen, algılayan Ben’in henüz bilgiye dair hiçbir şeyi de yoktur. Çünkü bilgi bile Öteki’yle karşılaşmayla başlar. (2002: 171) Kant ise genel bir “akıl sahibi varlık idesi”nden hareket eder ve Kant’ın, Ben’in sahip olduğunu düşündüğü bilgileri, bilinç lokalleştirmelerinden

ibarettir. Bu Ben, hipostazın şimdisinde kalır ve zamanın şimdisine geçemez; çünkü Kant için zaman, "akıl sahibi varlıkların a priori bir saf görü formudur". Fakat, Levinas'a göre zaman, Kendi'siyle çakışan Ben'in dünyasallığına ait değildir; Öteki'yle karşılaşmayla, Öteki'ye karşı sorumlu olmayla, Ben'in (zor) özgürlüğüyle başlar.

Levinas'a göre zaman, değişim ve farklılık demektir, bu ise Ben'in aşkınlık olanağını gerçekleştirerek radikal başkalığı açığa çıkartmasını; sorumluluk sahibi etik öznenin açığa çıkmasını ifade eder. Yani, Levinas için zaman, yalıtılmış bir öznenin a priori bir "formu" değil, etik öznenin özneliliğinin/özgürlüğünün başlamasıdır. Kant için zaman iç duyumun art ardalığıyken, Levinas için zaman varoluşun çoğullaşması, Ben'in kendi hakikatini Öteki'de görmeye çalışmasıdır. Kant için zaman, Ben'in şimdide duyumsadığı bir art ardalıkken, bunda belirleyici olan Ben'dir, Ben'in Kendi'sine karşı sorumluluğudur. Oysa, Levinas için zaman, bir geçmişe ve bir geleceğe eklemlenmiş olmadır ki, Ben'i geçmişe ve geleceğe bağlayacak olan Öteki'ye karşı sorumluluktur. Bu yolla Levinas Ben'e, Kant'takinden bütünüyle farklı bir özgürlük olanağı sunmak ister. Kant'ın Ben'i ise Kendi'sine karşı sorumluluğu içinde yalnızca şimdisindeki özgürlüğü duyumsar. Levinas'ın Ben'i ise varoluşunu çoğullaştırarak özneliliğini/ özgürlüğünü bu varoluşta Öteki'ye karşı sorumluluklarını irade özgürlüğü içinde seçmiş olmasıyla "özgür" biçimde duyumsamaya çalışır. (2002: 171-3)

Bu bakımdan, Kant etiği akla dayalı bir etik olduğu için ve "aklın doğal yapısı gereği" genel ve evrensel olana yönelimi nedeniyle "ahlaklılık"ı/ "özgürlük"ü, Ben'in Kendi'si için istediklerinin başkası tarafından onun için de

istenilebilir olup olmamayla, Kendi'sine karşı sorumluluklarının başkasına karşı sorumluluklarıyla özdeş olup olmasıyla ilişkilendirir. Levinas etiği ise varoluş yaşantılarına dayalı bir etik olduğu için özgürlüğü, tekrarı olmayan, asimetrik ve tekilliği korumaya çalışan bir "etik ilişki" içinde ele alır. Kant etiğinde başkalarının Ben'den talep ettikleri, bir defalık, gelip geçici görülür, Levinas etiğinde ise (zor) özgürlük, bu bir defalık, gelip geçici olanlara ulaşmak ister.

Kant etiği, "iyi isteme" ve "ahlaklılık" arasındaki ilişkiyi a priori olarak türetme ve koruma altına alma çabasındadır ve Ben'in Kendi'si tarafından belirlenecek "iyi isteme" ve "ahlaklılık"; Ben'in Kendi'sine karşı sorumluluğu, Levinas için etik ilişkinin her türlü dolayımsızlığının dışında ve karşılıklılık ilişkisine dayanır. (Bauman, 1998: 64) Kant, "iyi isteme"nin "kendinde şey" olmak bakımından aklın koruyuculuğu ve yasalılığı altında olduğunu savunur. "İyi isteme", Kant etiğinde tüm dünyada ve hatta dünyanın dışında bile, "koşulsuz olarak iyi" olandır. Fakat, Levinas etiğinde koşulsuzluk, Ben'in hiçbir koşul gözetmeksizin Öteki'yi buyur etmesinde aranır ve koşulsuz olarak değerli olan, Ben'in Öteki'ye karşı sorumluluklarını koşulsuz olarak karşılamasıdır. Yani, Levinas etiğinde "iyi isteme", Öteki'nin Ben'den taleplerine sorumluluk ilişkileri içinde karşılık vermedir ve bu talepler Kendi'den değil, Öteki'den geleceği için bu, Ben'in Kendi'si karşısındaki özgürlüğünü/özerkliğini olanaklı kılar. Dolayısıyla, Kant'ın "iyi isteme" ve "özgürlük" arasında kurduğu ilişkiyi Levinas, bambaşka bir içerikle kurar ve etik ilişki içinde açığa çıkan sorumlulukların karşılanmasına ilişkin olarak zor özgürlüğün, Ben için istenilmeye layık en değerli şey olduğunu düşünür.

Diğer taraftan, Kant etiğinde "ödev", Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğinden gelen sonlu arzu ve istekleri bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelmez. Kant etiğinde "ödev", ahlaki/özgür eylem söz konusu olduğunda, bu arzu ve isteklerden bağımsız olarak eyleme olanağının sorumluluk ilişkileri içinde gerçekleşmesidir ki, bu da bu arzu ve istekleri bütünüyle olumsuzlamayı gerektirmez. Zira Kant'a göre, kişi yaşamında, yaşamın sürmesinde, yaşamın değerinin korunmasında bu arzu ve isteklere de gereksinim vardır. Böyle olmasaydı insan, salt akıl sahibi bir varlık olur, tüm arzu ve isteklerinden mutlak olarak arınmış bir varlık olmak bakımından yalnızca düşünülür dünyanın bir parçası olurdu. Oysa, Kant'a göre insanın ikili bir varlık yapısı vardır ve "ödev", Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğini bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelmez; yalnızca, ahlaki/özgür eylem söz konusu olduğunda, istemenin bunlar tarafından belirlenmemesi gerekliliğini bir yasa olarak konumlandırır.

Levinas etiğinde ise "Ben-sevgisi", Öteki'yle karşılaşmanın ardından bütünüyle olumsuzlanır; "Ben-sevgisi" çünkü, kişiyi yalnızca Kendi'sinden sorumlu olmaya ve böyle kalmaya sürükler. Ben'in Ben-olmaklığını belirleyen etik ilişkide ise yalnızca Öteki'ye yönelik bir sevgi vardır. Ben-sevgisinin devamı ise bu ilişkiyi olanaksızlaştırır; Ben-sevgisi, kişiyi yalnızca Kendi'siyle meşgul olmaya iterek, Ben'in önünde yeni bir gelecek perspektifi açılmasına izin vermez. Haliyle, Kant etiğindeki "ödev duygusu", son çözümlemede Ben'in Kendi'si için bir ödev duygusuna dönüşür ve özgürlük, bu ödevin gerçekleşmesine bağlanır. Levinas etiğinde ise Ben-sevgisinin koşulsuz olarak terki, zor özgürlüğün gerçekleşmesini sağlar.

Ne var ki, Levinas etiğinde Öteki'yi "Öteki" yapan şeyin, kaynağını herhangi bir maddi-toplumsal ilişkiden alan herhangi bir farklılığa indirgenemeyeceği yollu bir kabul vardır ve Levinas, "Öteki"den tam olarak neyi anladığını da açıklamaya, anlaşılır kılmaya çalışmaz ki bu durum, bizce "Öteki'nin mistifikasyonu" olarak tanımlanmalıdır. Dolayısıyla, Levinas etiğinde Öteki, Ben'in "etik özneliliğine geçişi" için adeta bir "araç", ya da Marc-Alain Ouaknin'in belirttiği üzere, bir tür "strateji" haline getirilir. (Ouaknin, 1992: 128-30) Fakat, bizce Öteki'yi tam da "Öteki" yapan şey de aslında, içinde bulunduğu maddi-toplumsal ilişkileridir ve Ben, Öteki'yle karşılaşmadan önce Öteki, Öteki-olmaklığını bu ilişkilerden alır. Ben'i etik/ özgür özne haline getirecek "etik ilişki" karşısında da bu maddi-toplumsal ilişkilerin ontolojik bir önceliği vardır. Öteki'yle karşılaşmada Ben, aslında Var'ın daha önce görmediği, görse bile yüksek bir bilinç düzeyiyle incelemediği unsurlarıyla karşılaşır. Bu karşılaşmayla kişi, kendisini sınırlandıran maddi-toplumsal ilişkilere mahkum olmadığını; Var'da başka yapıp etmelerin de –olanaklı– olduğunu görür. "Öteki'nin sonsuzluğu", aslında Var'ın sonsuzluğudur da ve bu sonsuzluk, bu ilişkileri değiştirme yükümlülüğünün de nesnel olgusallığını temellendirir.

3.5 Özgürlük ve Tanrı İlişkisi

Gerek Kant etiğinde, gerekse de Levinas etiğinde özgürlük kavramına ilişkin olarak "aşkınlık", önemli bir başka kavramdır. Nitekim, Kant'a göre akıl, bilgi oluşum sürecinde kendi etkinliğinden farklı olarak, aynı zamanda da bir ideler alanıdır ve "özgürlük" de herşeyden önce, belirli türden bir idedir. "Aşkınlık" ise aklın doğal yapısı nedeniyle fenomenler alanında kalamayıp

noumenler alanına uzanmasıyla açıklanır. Başka deyişle, Kant'a göre özgürlük, aklın doğal yapısı gereği belirli türden bir sınır aşımı sonucu aşkın olarak ürettiği bir idedir ve bu idenin fenomenler alanında karşılığı yoktur. Diğer taraftan, Levinas etiğinde de "özgürlük", başka türden bir "aşkınlık" kavramıyla birlikte düşünülür ve Levinas bu "aşkınlık"ı, Kendi'nin kendi bencil dünyasından kurtulması, Kendi'sini aşarak etik özneliliğini kazanmasıyla açıklar. (Davies, 2002: 180)

Bu iki etikte "özgürlük" ve "aşkınlık" arasında kurulan bu farklı ilişkiler, Kant ve Levinas'ı özgürlük ve Tanrı ilişkisi hakkında oldukça farklı yönelimlere sürüklemiştir. Nitekim, Kant etiğinde Tanrı, etik özneliliğin/ özgürlüğün açığa çıkmasında kayıtsızdır ve özgürlük, içkin bir Tanrı'nın varoluşuyla temellendirilmeye çalışılmaz; akıl sahibi bir varlık idesinin dolayımında "ahlak yasası", bir tür koruma altına alınır. Aklın yasa koyucu özelliği ve akıl sahibi varlıkların (ve Tanrı'nın) "özgür eylemleri" içinde kendi koydukları yasalara bizzat kendilerinin uymaları özelliği, Kant etiğinde ahlaki/ özgür eylemi, son çözümlemede Tanrı'nın koruyuculuğu altına almış olur. "Ahlak yasası", Tanrı'yı da kapsayan mutlak bir yasadır; yani Tanrı (bile), bu yasanın dışına çıkamaz ki bunun anlamı, kişi Tanrı'nın varlığına inansın ya da inanmasın, Tanrı diye bir varlığın kabulü halinde bile, Tanrı'nın da bu yasayı istemiş olduğu/istemek zorunda olduğudur. Levinas etiğindeki (zor) özgürlük kavramı ise dolayımsız olarak Tanrı'nın buyruğuyla hem temellendirilmek istenir, hem de etik öznenin özneliliği/özgürlüğü bu yolla koruma altına alınmaya çalışılır ki bu konu, "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun "mutlak hakikat"inde içerilmiştir. Dahası, Levinas etiğinde Tanrı, "aşkınlığın

doğası" gereği etik öznenin kendi (zor) özgürlüğü içinde "kaybolması"nı engelleme amacıyla da özel bir konumda yer alır. Ne var ki, Levinas etiğinde Öteki hep aşkındır ve Tanrı da aşkın bir varlıksa, aşkın bir varlığın (Tanrı), aşkın başka bir varlıkta (Öteki) kendi izini nasıl bırakabildiği ciddi bir sorundur. Üstelik, Kendi'nin Ben-olmak bakımından, bu aşkınlık içindeki aşkınlığı nasıl anlayabileceği de bir başka sorundur.

Bu bakımdan, Paul Davies'ın da haklı olarak dikkat çektiği gibi, Kant etiğinde Tanrı, insan özgürlüğüne engel olmadığı gibi, bu etikten Tanrı'nın "çıkartılması" da sonuç olarak pek bir şeyi değiştirmez. Çünkü Kant, etiğini ve özgürlük kavramını bütünüyle akıl, aklın genel yasa koyucu özelliği ve akıl sahibi varlık idesi üzerine kurduğu için Tanrı, bu etikte ikincil konumdadır. Yalnızca, ahlaki/özgür eylemin nesnel olgusallığı gündeme geldiğinde Tanrı, Kant etiğinde önemli hale gelmektedir. Başka deyişle, Kant etiğinde özgürlük kavramı, Tanrı'yla ilişkilendirilen bir "aşkınlık olanağı" içinde ele alınmaz ve Ben'e, duyusal dünyasından bağımsız eyleme olanağı Tanrı tarafından değil, Kendi'si tarafından sürekli olarak tanınır ki, bu da "transendental özgürlük" kavramsallaştırmasında içerilmiştir.

Ne var ki, Levinas etiğinde ise Tanrı'yla ilişkilendirilen bir "aşkınlık olanağı" olmaksızın (zor) özgürlük, "aşkınlığın doğası" içinde bütünüyle anlamsız hale gelmektedir. Çünkü, (zor) özgürlüğü temellendiren "Öldürmeyeceksin!" buyruğu, Tanrı'nın buyruğudur ve (zor) özgürlüğü olanaklı kılan da onu mutlak hale getiren de ve "aşkınlığın doğası" içinde Ben'in etik/özgür bir özne olarak kaybolmasını engelleyen de bu buyruk ve Tanrı'nın varlığıdır. (2002: 172-3) Diğer taraftan, Derrida'nın da haklı olarak

eleştirdiği gibi, aşkın olanın (Öteki) yüzünde aşkın olanın (Tanrı) izini gören Ben'in bu gördüğü şeyi anlamlandırabilmesi ve (zor) özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için Ben ve Öteki'nin "asgari bir müşterek"te –örneğin, "Tanrı tarafından yaratılmış olma"da– anlaşma zeminine önceden sahip olmaları gerekir. Ve bu da Levinas etiğindeki akıl ve bilinç çözümlemelerine bütünüyle aykırıdır. (Derrida, 2004: 136-7)

Öbür taraftan, Kant etiğinde Kendi, Kendi'si için kurduğu ve Kendi'si tarafından yönetilen "amaçlar krallığı"nın adeta "tanrısal" bir üyesi, yasa koyucusu ve uygulayıcısıdır ve Kendi, her özgür eyleminden sonra bu amaçlar krallığına geri döner. Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğine dayalı eylemleri onu doğadaki diğer canlılardan biri haline getirip bu krallıktan çıkartacaktır ama, akla dayalı ve ahlaki/özgür eylemleri, onu bu krallıkta sıkı sıkıya tutacaktır. Fakat, Levinas etiğinde ise Ben, "geri dönüşü olmayan hareket" içinde tanımlanır ve Levinas, Batı metafiziğinde, İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkarına, oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü koymak ister. (Levinas, 2003b: 134)

Bu bakımdan, bu şekliyle Levinas'ın Kendi ile Ben arasında kurduğu bu ilişkiler; (zor) özgürlüğe yönelik bu çözümlemesi, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneği içindeki "reenkarnasyon" inancını hatırlatmaktadır. Nitekim, Kendi'nin ölümünden sonra daha yüksek bir varlık; Ben ("özgür bir varolan" ya da "varolmanın bir kipi" olmak bakımından kipler arasında "özgürce" geçiş olanağına sahip bir "kip") olarak doğacağını düşündüğü bu geri dönüşü olmayan hareketi; Tanrı tarafından aklandığına ve günahlarının

bağışlandığına inanılan Kendi'nin Ben olarak yeni bir boyutta yaşamını (özgür bir biçimde) sürdürmesi kabulü, bu inancın izlerini barındırmaktadır.

Ne var ki, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneği, Tanrı'ya inancı öncelemekten çok, "kurtuluş"u, bu "kurtuluş" düşüncesi bağlamında "kutsal özgürlük"ü önceleyen inançlardır ve Levinas'ın "kaçış" görüşü de bu düşünceye referansla anlamlıdır. Kişinin, Kendi'sinden daha yüksek bir varlık tarafından (Tanrı ya da Öteki) "kurtarılması"/"özgürleştirilmesi"; "günahlarının kefaretinin ödenmesi" ya da, bu inancın Levinas etiğinde Öteki'yle karşılaşma hakkında savunduğu görüşlere yansımaktadır. Dolayısıyla Levinas'ın, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneğindeki bu "reenkarnasyon" inancını felsefe terimleriyle ve "varoluşçu söylemler"le etiğine taşıdığı söylenebilir. Fakat, "Kendi'nin ölümü", "Ben olarak yeniden doğuşu", "Tanrı tarafından aklanma", vb. inanışlar, Levinas'ı, Ben'in sürekli olarak ileriye dönük hareketler gerçekleştirdiğini savunmasına yol açmış, bu da geçmişte kurduğu ilişkileri sürdürmesine, bu ilişkiler içinde değerlilik yaşantılarını devam ettirmesine olanak tanımamasına neden olmuştur.

İmdi Levinas etiği, bu etikteki "zor özgürlük" görüşü, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneğinin felsefe kavramlarıyla yeni bir okunuşu haline gelmektedir. Üstelik, bu geri dönüşü olmayan harekete ve aynı zamanda da etik/özgür özneye örneği olarak gösterdiği İbrahim (2003b: 134), üç semavi dinde de "Tanrı'nın sevdiği bir kulu"dur ve İbrahim, bu yolculuğu sırasında sürekli olarak Tanrı'nın koruması altındadır. Yani İbrahim, aslında başından sonuna kadar tanrısal iradeye uygun biçimde hareket eder ve eylemlerinin sonuçları hakkında Tanrı'ya güvenir. Çünkü tanrısal irade, özü gereği iyi

olmak zorundadır. Keza, Levinas'ın Ben ve Öteki arasındaki etik ilişki hakkında tartıştığı geri dönüşü olmayan hareket de aslında, Kant'takinden bütünüyle farklı bir anlamda, bu tür bir "Tanrı'nın koruyuculuğu" içinde değerlendirildiğinde anlam kazanır. Çünkü, etik ilişkide Ben'in belirleyeceği hiçbir hedef ve amaç yokken, Ben Öteki karşısında mutlak çaresizken, Öteki'nin Ben'e zarar vermemesinin güvencesi ve Ben'in zor özgürlüğünün koşulu Tanrı olur. Dolayısıyla, Öteki'nin yüzünde karşılığını bulan talebin karşı konulamazlığı konusunda Tanrı, etik ilişkiyi koruma altına alır, (zor) özgürlüğü temellendirir. Bu bakımdan, "teolojik içerik"inden arındırıldığında Levinas'ın "zor özgürlük" görüşü, çökme noktasına gelmektedir. (Derrida, 2004: 102-4)

Hal böyleyken, Levinas'ın etik öznesi ya da özgür kişisi olarak İbrahim, bir ayağı etikte, bir ayağı varlıkta gezinen bir "pergel" gibidir ve Tanrı, bu pergelin tepe noktasında durur; hem pergelin yere düşmesini engelleyen bir denge noktası olarak konumlandırılır, hem de pergelin açık ayağına rotasını belirler ve sapmaları engeller. Bahsettiği mitte ise Ulysses, tanrıların koruması ve güvencesi olmaksızın bir yolculuğa çıkmış ve geri dönüşü de görüp geçirdiklerini halkıyla paylaşmak gerçekleştirmiştir. Fakat, Levinas'ın etik öznesi ya da özgür kişisindeki hareket, hiçbir zaman geriye dönmez ki bu da Levinas'ın, insan dünyasında asli bir duygu olarak karşılaşılan vefa duygusuna kayıtsız kalmasını anlatır. Nitekim, etik özne ya da özgür kişi, eğer aşkınlık olanağıyla birlikte, akıl ve bilincin devre dışı kalması nedeniyle sürekli olarak geri dönüşü olmayan hareket içinde bulunacaksa, "etik düzlem"de kurduğu ilişkiler onu geçmişinden kopartıp sürekli geleceğe

taşıyacaksa, bu tür bir özne, geçmişte kurduğu ilişkilere yönelik sürekli bir vefasızlık örneği gösteren bir öznelilik tasarımı içinde konumlandırılmış ve bütünüyle "Tanrı'nın takdiri"ne terk edilmiş olacaktır. (Levinas, 2005a: 215-6)

Böylelikle, Levinas'ın bilince yönelik bu tutumu, ilginç bir biçimde, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneğinin bilince yönelik tutumuyla örtüşmektedir. Nitekim bu gelenek, bilincin "ilk günah"tan sonra açığa çıktığı ve kaynağında "kötülük" olduğu için, kökensel bakımdan kötü olduğu kabulüne dayanır. Bu türden dinsel eğilimlerin üzerinde belirgin olduğu Batı metafiziği filozofları da bilinç kaynaklı değerlendirme ve çözümlemeleri kendilerine konu edinmeyip bilincin nasıl aşılabileceğini araştırmışlardır. Levinas'ın bilince yönelik bu tutumu da bu tür bir kavrayışın ürünü olduğunu düşündürmektedir. Zira, Levinas etiğinde, "etik ilişki" içinde bütünüyle devre dışı kalan bilinç –ya da "kötülük"– bu ilişkinin "kötü" olarak tanımlanmasını gerektirecek yönelimlerinden de arınmasını sağlar ve geriye kendi dolayımsızlığı içinde "En Yüksek İyi" kalır. "Etik ilişki" ise bu dolayımsızlık içinde "En Yüksek İyi"ye katılma, kendi gerçek (zor) özgürlüğünü gerçekleştirme şekline girer. Halbuki, bilinç de bir bilme yetisidir ve hiçbir bilme yetisi, kökensel bakımdan iyi ya da kötü olarak konumlandırılamaz. Böyle yapılacak olursa, iyi ile kötünün sübjektif değerlendirilmelerine bağlı olarak başka tüm yetiler de bu şekilde konumlandırılır ve bu yetilerin insanda niçin ve nasıl ortaya çıktığı çözümsüz bir bilmece haline gelir.

Öbür taraftan, Levinas etiğine, Batı metafiziğinde Katolisizmin bir yansıması olan "A ile A-olmayan arasındaki aşılmaz uçurum", Yahudi –ve Hıristiyan– geleneği üzerinden sinmiş durumdadır ve bunun sonucu olarak

Levinas, etiğindeki boşlukları doldurmak için, "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun dolayımında Üçüncü'ye başvurmak zorunda kalmıştır. Fakat, bu şekliyle de Levinas'ın Ben-Öteki-Üçüncü arasında kurduğu ilişkiler, Katolisizmdeki "Kutsal Üçleme" ilişkisini akıllara getirmektedir. Nitekim, Baba-Oğul-Kutsal Ruh ilişkisi –Katolisizme göre– varoluşun çoğulluğunda Varlığın metafizik anlamıdır. Zira, Baba ile Oğul, birbirleriyle dolayımsız ilişki kuramaz, aralarında sonsuz bir uçurum vardır ve yalnızca Kutsal Ruh, bu ilişkinin kurulmasını ve Varlığa metafizik anlamının verilmesini sağlar.

İmdi, Levinas etiğindeki Ben ve Öteki ilişkisi de bu üçlemeden büyük oranda etkilenmiş gibidir. Ve Levinas, Baba ile Oğul "aynı töz"den olsa bile, kalıcı bir töz düşüncesini "Aynı'nın mantığı" olarak gördüğü için, Ben ve Öteki arasındaki uçurumun da kapanmadan sürekli genişlemesine yol açmıştır. Bu boşluğun aşkın birtakım sonuçlarının önüne geçmek içinse Üçüncü'yü "Kutsal Ruh" olarak konumlandırmaya yönelmiştir. Fakat, etiğin ya da belirli türden bir özgürlük görüşünün bu türlü "ilahi", "kutsal", vb. birtakım referans noktaları içinde ya da bunların izinde ele alınması, felsefe ile teoloji arasındaki ilişkileri de bulanıklaştırır ve etik, giderek bir tür "kelam"a, bir tür "fıkıh"a, vb. dönüşür. Ve bu da felsefe ile teolojiyi Aynı'nın mantığında eritmekle sonuçlanır ve Levinas, tam da eleştirdiği şeyi bizzat kendisi yapmış olur. Bu durumda Levinas, (zor) özgürlüğün etik temellerini değil, teolojik temellerini ortaya koyma çabası içine girmiş olur ki, Levinas'ın şu açıklamaları, bu bulanıklığı çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> "Benim biricikliğim, Başkası için sergilediğim sorumlulukta yatmaktadır. Bir başkasının benim yerime ölmesini beklemem ne denli tartışma dışı ise, bir insana karşı sorumluluğumu ihmal etmem de o denli tartışma dışıdır. (…) İnsan, bu nedenle, Tanrı'nın planları

açısından vazgeçilmezdir; daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, insan varlıktaki ilahi planlardan başka bir şey değildir. Bu, seçilmiş olma fikrine götürmektedir; her ne kadar seçilmiş olma fikri bozulup kibre dönüşme ihtimalini barındırsa da esas itibariyle tartışılmaz buluşmaya dair bir farkındalığı ifade etmektedir. Söz konusu farkındalıktan bir etik vücuda gelir ve bu farkındalık içersinde, peşine düşülen amacın evrenselliği sorumlu bireyin yalnızlığını ve tecridini içerir. (…) İnsan yapması gereken şeyi yapabilir; peygamberlerin önceden haber verdiği, adaletin bir hükümranlığı olan şu mesiyanik hükümranlığın tesisine yardımcı olmak suretiyle tarihin düşman güçlerine galip gelebilir. Mesih'in beklenişi zamanın bizzat sürekliliğine işaret etmektedir." (2005i: 138)

[Aynı'nın Başka tarafından rahatsız edilişi] "sonuçsuz temayüldür o, çakışmanın olmadığı bir hedefleyiştir; aralıksız bir erteleyişin müphemliğini veya zaptın ve sahip olmanın ilerleyişini, ama aynı zamanda da, sonsuz bir Tanrı'nın yaklaşmasını ifade eder: sonsuz bir Tanrı'nın yaklaşmasını, yani onun yakınlığını." (2005a: 220)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

4.1 Özgürlük ve Kaynak Düşüncesi

Gerek Kant etiği, gerekse de Levinas etiğinde seçilen farklı hareket noktaları, bu iki etikte özgürlüğe ilişkin olarak birbirine bütünüyle zıt sonuçlar doğurmuştur. Her iki etikte de Batı metafiziğindeki kaynak düşüncesi sürdürüldüğü için, Ben'in otonomisi (Kant etiği) ya da Öteki'ye yaderklik (Levinas etiği), "özgürlük" olarak kavramsallaştırılmıştır. Dolayısıyla, Kendi'yi ya da Öteki'yi "kaynak" olarak kabul etmek; onları tam da o yapan özellik ve olanakların kaynağını maddi-toplumsal ilişkilerde aramayıp bu özellik ve olanakları kendilerine içkin kabul etmek, özgürlüğe ilişkin iki farklı tanım ortaya çıkartmıştır.

Ne var ki özgürlük sorunu; "Kim için özgürlük?", "Ne için özgürlük?" ve "Nasıl bir özgürlük?" soruları, etik bir sorun olup olmamadan önce, bizce kişinin içinde bulunduğu maddi-toplumsal ilişkiler itibariyle öncelikle tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel, vb. bir sorundur. Nitekim kişiler, etik ilişki talebiyle ortaya çıkmadan önce, bu ilişkiler tarafından kuşatılmışlardır. Ve bu kuşatım da olmuş-bitmiş değildir, bunların da birer tarihselliği vardır. Kendi'nin ya da Öteki'nin "kaynak" olarak kabul edilmesinin ise nesnel hiçbir temeli yoktur. Haliyle özgürlük kavramı, öncelikle, kendi doğası itibariyle çok sayıda ve karmaşık maddi-toplumsal ilişkiye göndermede bulunur ve etik öznenin özneliliği/özgürlüğü (etik sorumlulukları) tartışma konusu haline

getirilmeden önce bile, bu değişik unsurların bütününü dikkate almak gerekir. Öteki'yi "Öteki" yapan da Ben'i "Ben" yapan da aslında maddi-toplumsal ilişkilerdir ve Ben ve Öteki'nin özgürlüğünün koşulları da henüz Ben ve Öteki etik ilişkide birbirlerine yaklaşmadan önce bile bu ilişkiler tarafından belirlenir.

Hal böyleyken, insandaki özgürlük itkisinin nereden ve nasıl beslendiğine bakmak gerekir ki, bu kaynağı da yine kişinin içinde bulunduğu maddi-toplumsal ilişkilerde, bu ilişkileri değiştirme yükümlülüğünün nasıl ortaya çıktığında, iradenin etkinliğinde aramak gerekir. Dolayısıyla özgürlük, hep daha fazla özgürlük talepleri doğurur ve özgürlük sorununun etik çözümü için hareket noktası olarak yine bu ilişkiler alınmalı, Kendi'nin ya da Öteki'nin "kaynak" olarak kabulüyle onlara tabi olmak gibi belirli birtakım yönelimlerden kaçınılmalıdır. İnsandaki özgürlük itkisinin kaynağına Kendi'nin ya da Öteki'nin yerleştirilmesi, etik öznenin özgürlüğünün bu şekilde temellendirilmesi, bu kaynağa totaliter ya da metafizik birtakım anlamlar yüklemekle sonuçlanır ve özgürlük bir tür tahakküme dönüşünce, bu şekilde etik ilişkiyi sürdürmek de olanaksızlaşır. Oysa, özgürlük itkisinin asıl kaynağına bakıldığında, Ben ve Öteki, kendi kaynaklarını görecekler ve birbirlerine karşı sorumluluklarını da onları birbirlerine düşman haline getiren maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlülüğü olarak duyumsayacaklardır.

Bu bakımdan, bizce bu kaynak düşüncesinin asıl kaynağına götürülmesiyle ortaya çıkan temel sonuç şudur ki, (etik) sorumlulukların türetileceği yegane zemin, kişilerin içinde bulundukları maddi-toplumsal ilişkilerdir. Bu ilişkileri birlikte değiştirme yükümlülüğü, bu konuda aşkın birtakım referans noktalarının kullanılmasını engeller ve etik ilişkinin

devamını sağlar. Bu ilişkileri değiştirme konusunda tek bir kişinin "başarılı" olma şansı ise neredeyse sıfırdır ve maddi-toplumsal ilişkilerden türetilecek sorumlulukların amacına uygun sonuçlar doğurması için "etik özneler birlikteliği"ne gereksinim vardır.

4.1.1 Etik Temelli Bir Özgürlük Kavramı

Bizce etik temelli bir özgürlük kavramı geliştirilmek isteniyorsa, Kant ve Levinas etiğindeki bu kaynak düşüncesinin terk edilmesiyle, şöyle bir tanıma gidilebilir. "Etik temelli özgürlük", Ben ve Öteki'nin, aralarında barışçıl ilişkiler kurmalarına dönük etik bir iradedir ve bu irade, onları birbirlerine düşman haline getiren maddi-toplumsal ilişkilerin değiştirilmesine yönelik ortak bir iradedir. Ve zaten, bu tür bir iradenin ortaya konamaması nedeniyledir ki Ben ve Öteki, karşılaşma anından sonra da birbirlerine karşı düşmanlıklarını sürdürebilmektedirler.

Başka deyişle Ben, etik temelli özgürlüğüyle, ya da kısaca "etik özgürlük"üyle, Kendi'sini ya da Öteki'yi "kaynak" olarak görmek ve sorumluluklarını buradan türetmeye çalışmak yerine, bu sorumluluklarını, Öteki'yle barışçıl ilişkiler kurmasını sağlayacak şekilde, bu barışçıl ilişkilere zarar veren maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlülüğü içinde duyumsayacak ve kendi özgürlüğünü, bu çaba içinde gerçekleştirmek isteyecektir. Ancak Ben, bu özgürlüğünü tek başına gerçekleştirme olanağından yoksundur ve bu da özgürlüğün gerçeklik kazanmasının ancak Öteki'yle birlikteliğine bağlı olduğunu gösterir. Oysa, Levinas etiğindeki kaynak düşüncesi, Ben'in kendi kaynağını Öteki'den alması nedeniyle, Öteki'nin, Ben'in bu kendi etkinliğini paylaşmasına izin vermez ve Levinas,

“kaynak” ile “kaynaklık edilen şey” arasındaki ayrımı korumak ister. Aksi takdirde, Ben’in (zor) özgürlüğünün de sonu gelir, diye düşünür; çünkü, (zor) özgürlüğe Öteki kaynaklık edecektir. Dolayısıyla, bu tür bir kaynak düşüncesi, Ben ve Öteki’nin mutlak olarak ayrılmasına yol açar ve etik ilişki de kopar.

Diğer taraftan özgürlük, herşeyden önce, tercih yapabilir olmaklığı gerektirir ki, bu tezde 1.4.1. kısımda da incelendiği gibi, Kant’ın “transendental özgürlük” ile “negatif özgürlük” arasında kurduğu ilişkide bu konu sabittir. Fakat, özgürlüğün gerçekleşmesi, aslında bu kaynak olarak konumlandırılan Öteki’nin talebine koşulsuz itaat ya da bu talebi onun “dayattığı” biçimde karşılamayla değil, bu taleple ortaya çıkan maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlüğünü Ben’in, Öteki’yle birlikte gerçekleştirmesine, Öteki’nin de bu çabayı paylaşmasına bağlıdır. Çünkü Ben, tek başına bırakıldığında, bu maddi-toplumsal ilişkiler karşısında yalnız ve çaresiz kalır ve bu yükümlülüğü tek başına karşılayamaz.

Bu bakımdan, bu kaynak düşüncesinin terkiyle Ben ve Öteki, belirli türden bir yakınlaşma içine girecekler ve “etik özgürlük”, paylaşılan tercihlerimize ilişkin ortak bir iradenin somut karşılığı olarak ortaya çıkacaktır. Bu da yukarıda bahsettiğimiz etik temelli özgürlük kavramsallaştırmasına nesnel olgusallık kazandıracak ve başta sorduğumuz, “Etik temelli bir özgürlük kavramının olanaklı koşulları nelerdir?” sorusunu da cevaplandıracaktır. Üstelik, yine başta sorduğumuz şu iki soruya; “Ben ve Öteki arasındaki ilişkinin değeri nedir?” ve “Ben’in konumundan türetilecek evrensel bir etiğin Öteki için anlamı nedir?” sorularına da şu şekilde bir cevap

vermiş olmaktayız. Ben ve Öteki arasındaki ilişkinin değeri, ilişkinin barışçıl niteliğine ve etik sorumlulukların paylaşılmasına bağlı olarak etik bir değerdir.

4.2 Özgürlük ve Akıl ve Bilinç Çözümlemeleri

Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramına yönelik bu birbirine zıt iki farklı tutum ve söylemin bir nedeni, yukarıda serimlediğimiz kaynak düşüncesi ise bu düşünceye bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer neden de Kant etiğinde aklın, Levinas etiğinde ise bilincin konumlandırılış biçimidir ve bizce her ikisi de sorunludur. Ve bu sorunlar, Kant ve Levinas etiğine ilişkin olarak, etik ilişkide akla ve bilince yönelik bütüncül bir tutum sergilenmesi ve Levinas etiğine ilişkin olarak a) bilincin değişik basamakları arasında bir ayrıma gidilmeyişi, b) Öteki'yle karşılaşma anında bilince ve bilincin transendental işlevine olanak tanınmaması ve c) bilincin sınırları içinde Öteki'yle ilişkinin bütünüyle imkansız hale getirilmesi şeklinde tespit edilebilir.

4.2.1 Akla ve Bilince Yönelik Bütüncül Tutum

Kant'a göre akıl, gerek felsefenin, gerekse de insanın özüdür ve Kant aklı, nesnel bir zorunlulukla kavradığı için, özgürlüğü de bir tür "ussal öz" olarak gördüğü Kendi'nin özgürlüğü olarak konumlandırmıştır. Levinas etiğinde ise Öteki'nin kaynak olmaklığı mutlak bir biçimde kabul edilince, bunun korunabilmesi ve Ben'in (zor) özgülüğünün temellendirilebilmesi için bilinç konusunda özel bir tutum benimsenmiş; bu yapılırken de bu tezde 3.5. kısımda da bahsedildiği üzere, Yahudi –ve Hıristiyan– geleneğinin bilince yönelik tutum ve söyleminden etkilenilmiştir.

Ne var ki, bizce ne akıl, ne de bilinç, Kant ve Levinas etiğinde konumlandırıldığı biçimde etkinlik göstermek zorunda değildir. Nitekim akıl, bireysel ve toplumsal varoluşun uzlaşımsal çerçevesidir ve birey ve toplum olarak yaşamayı sağlayan bir tür "otokontrol mekanizması"dır. Bunun içindir ki bizce akıl, birey ve toplum yaşamının üzerinde değil, onun içindedir ve öyle kalmalıdır. Bilinç de Levinas etiğinde konumlandırıldığı üzere, bencillik esasına dayalı olarak çalışmak zorunda değildir ve bilince yönelik bütüncül bir tutumdan kaçınıp, bilincin de birtakım basamakları olduğunu kabul etmek, bu basamaklar içinde bilincin bencillik itkisini nasıl aşabileceğini araştırmak gerekir. Oysa, özgürlüğün etik kavranışı olarak bu unsurlar, Levinas etiğinin özgürlük kavramsallaştırmasında sorunludur. Levinas, etik ilişkide bilinci bütünüyle devre dışı konumlandırdığı için Öteki, etik ilişki içinde Ben haline gelecek Kendi'ye ne yapması gerektiğini dayatmak durumunda kalmış, bunun Ben için zorunluluğu da Tanrı'yla ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğuyla temellendirilmek istemiştir ki, bu da Levinas etiğini ve (zor) özgürlük görüşünü metafiziğe dönüştürmüştür.

Var hali, Levinas'a bir "uğultu" olarak görünse de Levinas, bu uğultunun nereden geldiğine bakmamaktadır. Oysa, bu "uğultu" da aslında maddi-toplumsal ilişkilerin tortusudur ve kişi, henüz etik ilişki kurmadan önce, Kendi olmak bakımından bu tortuyu üzerinde bir kabuk olarak taşımaktadır. Bunlar henüz bilincinden de önce üzerine yapışmıştır. Ben ve Öteki arasındaki farklılıklar da kökensel karşılığını Var'da bulmaktadır. Başka deyişle, maddi-toplumsal ilişkilerdeki farklılıklar, kişi henüz kendisini "Ben" olarak belirlemeden önce üzerine yapışmıştır ve Öteki de henüz "Öteki"

olmadan önce, içine doğduğu maddi-toplumsal ilişkilerden dolayı bu farklılıkları yüklenmiştir.

Buna karşılık, Var hali Levinas'a bir kaos olarak görünür ve herşey sürekli bir akış içinde, belirsiz bir geçmişten belirsiz bir geleceğe doğru akıyor gibidir. Halbuki, bu tezde 1.2. kısımda da serimlendiği gibi, Kant'ın bilme yetilerine ilişkin çözümlemelerinde de sabit olduğu üzere, duyu organlarının ve bilme yetilerinin çalışma biçimi, evrende bir "kaos" olduğunu düşünmeye engeldir. Her ne kadar, bu kaosu düzenleyen ilkelerin neler olduğu fenomenler alanından çıkartılamasa da bu ilkelerin nesnel olgusallığına inanmak için haklı nedenler vardır. Nitekim, "kaos"tan ancak "kaos" çıkar; eğer bu "kaos"tan belirli bir "varlık" tasarımına ulaşabiliyorsak ki, Levinas da bunu olanaklı görür; şu halde, bu "kaos"un da dayandığı bir ilke ya da ilkeler manzumesi olması gerekir. Bunlar yoksa, herşeyin yok olması gerekirdi ve eğer bu yok oluş olmuyorsa, bunu sağlayan bir ilke ya da ilkeler manzumesinin olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bu bakımdan, Levinas'ın "kaos" olarak tespit ettiği şey, Kendi'nin Kendi'si tarafından henüz anlamlandıramadığı ve Kendi'si için hep belirsiz kalan bir akıştır. Ancak, Öteki'yle karşılaşmadan önce de Kendi, Levinas'ın iddia ettiğinin aksine (Levinas, 1991: 114-6), kendi dünyasallığı içinde huzurlu değildir ve "evindelik" duygusu içinde bir "bencillik ekonomisi" içinde, "ilk özgürlük"ünde rahata gömülmüş değildir. Henüz Öteki'yle karşılaşmadan önce de Kendi, bu ilkenin ya da ilkeler manzumesinin ne(ler) olduğunu bilmek, tanımak ister. Çünkü, Varlıkta sürekli bir değişim vardır ve bu değişim içinde bir şeyler yok olup giderken, başka birtakım şeyler açığa çıkar ki,

Kendi de bu yok olup gidenler arasında yer almamak için bu ilke ya da ilkeler manzumesini bilmek, tanımak ister. “Evindelik” duygusu ise Kendi’nin Kendi’sine ilişkin ancak bir yanılsaması olabilir.

Başka deyişle Kendi, henüz Öteki’yle karşılaşmadan önce; “ilk özgürlük”ü içindeyken dahi, Öteki’nin varlığına dair belirli birtakım olanakların farkına varmaya başlar. Çünkü, Var halindeki bu ilke ya da ilkeler manzumesi, oluş sorunu bakımından, tüm canlıları aynı biçimde etkilemez. Eğer böyle olsaydı, oluş diye bir şey olmaz, herşey kendi kendisiyle bir ve aynı kalırdı ki, bunun da olgusal bir karşılığı yoktur. Haliyle, Öteki’yle karşılaşma anında Kendi’nin bilinci, bu tezde 2.2. kısımda serimlendiği şekilde Levinas’ın kabul ettiğinin aksine, bütünüyle devre dışı kalmaz, bilinç bu tür bir “şok” yaşamaz. Kendi, henüz bu karşılaşma öncesinde dahi, Kendi’siyle Öteki arasındaki farklılıkların belirli bir bilinçlilik düzeyi içinde farkındadır ve karşılaşma anında bu farkındalık, yalnızca şekil değiştirme ve bir üst basamağa çıkma olanağı kazanır.

Bu o kadar öyledir ki, Levinas bile aslında, bu tezde 2.2.5.2. kısımda da serimlendiği üzere, Descartes’in *Üçüncü Meditasyon*’unu çözümlerken, Kendi’nin, Öteki’yle karşılaşmadan ve Ben-olmak bakımından kendi tekilliğini ve biricikliğini kazanmadan önce “sonsuz fikrine” –ki Levinas için bu Sonsuz, Öteki’yi/Başkası’nı buyur etmeyi ifade ettiğine göre– sahip olduğunu kabul etmiştir. (1991: 120-1) Dolayısıyla, Levinas etiğindeki “ilk özgürlük” çözümlemesi ve karşılaşma anında bilincin bütünüyle devre dışı kalması nedeniyle “zor özgürlük”e geçiş olanağının ortaya çıktığı kabulü, kendi içinde

tutarsız sonuçlar doğurmakta ve özgürlük kavramını içeriklendirme biçimini sorun haline getirmektedir.

İmdi Kendi, Öteki'yle karşılaşma öncesinde, "ilk özgürlük" içinde, "bencillik yaşantısı" içinde Kendi'siyle meşgulken bile, aslında Öteki'nin belirli bir bilinç düzeyinde farkındadır. Karşılaşma ise bu bencilliğin aşılarak sorumluluk bilincinin açığa çıkmasını olanaklı kılar ve Kendi, bilincin bu hareketi içinde özneliliğini kazanır. Haliyle, etik öznenin özneliliğinin, aynı zamanda da özgürlüğünün kaynağı bizce, gerek Kant etiğinde, gerekse de Levinas etiğinde kabul edilenin aksine, maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlülüğünün açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla, "olanlar"dan "olması gerekenler"i türetecek bilincin bencillik itkisini yenerek etik sorumluluklarını yüklenmesi, belirli türden bir haz yaşantısı içinde hedonist bir etik ve özgürlük görüşü gerçekleştirmekten kişiyi alıkoyacaktır ki bunun anlamı da Levinas etiğinde kabul edilenin bütünüyle aksine, bilincin de birtakım basamakları olduğunu kabul etmek ve özgürlüğü, bu bilinç hareketi içinde ele almak gerekliliğidir.

4.2.2 Bilincin Basamakları

Bizce, Levinas etiğindeki bilinç çözümlemesinin aksine, bilincin de birtakım basamakları olduğunu kabul etmek ve kendilik bilinci, sorumluluk bilinci ve toplumsal bilinç arasında bir ayrım yapmak, Öteki'yle karşılaşmayı da Kendi'nin bu tür bir olanağı olarak görmek uygun olacaktır. Üçüncü'nün dolayımında ise bilincin bu yükselişini toplumsal ilişkilere taşımak ve toplumsal bilinci kurmak, toplumsal varoluşu da bu bilinç düzeyinden türetmeye çalışmak mümkün görünmektedir.

Ne var ki, Levinas etiğinde bilinç, Öteki'yle karşılaşma anında bütünüyle devre dışı konumlandırılmıştır. Üstelik Levinas, sorumlulukların devredilemezliğini, Ben'in biricikliğine koşul olarak görmüştür. Oysa, sorumluluklar daima, şimdi ve burada olan bir şeyi karşılamanın zorunluluğuysa ve bu sorumlulukların neler olduğunun belirlenmesinde, Öteki'yle ilişkiyle giren kişinin herhangi bir dahli de yoksa, bu durumda Ben'in biricikliği de sallantıya düşmektedir. Çünkü, bu sorumlulukların neler olduğu konusunda, Öteki'nin de katılımıyla, Ben'in kendi değerlendirmeleri ve bu değerlendirmeler sonucu ortaya koyacağı kendi etkinliği; özgürlüğü, onu diğerlerinden farklı kılacaktır.

Başka deyişle, Bernhard Waldenfels'in de haklı olarak dikkat çektiği gibi, bizce de Ben'e biricikliği, Levinas etiğinde kabul edilenin aksine, Öteki'nden gelmez, onun tarafından bahşedilmez; Levinas etiğinde bu sorumluluklar ve bunların karşılanma yollarına dair Ben'in hiçbir dahlinin olmayışı ise bir başka Ben'in de bunları karşılayabileceğini düşündürür ki, Ben ile bu bir başka Ben arasında da bir ayrım yapmak mümkün olmayacak ve bu durum, deyim yerindeyse, "Ben'in mistifikasyonu" olarak tanımlanmayı gerektirecektir. (Waldenfels, 1995: 45)

Bu bakımdan, bizce tüm gerçeklik, maddi-toplumsal ilişkilerimize dayanır ve bilinç, bu ilişkilere karşı çıkarken bile yine bunlar tarafından belirlenmiştir; bunları değiştirme gerekliliğini bilinç, yine bu ilişkiler içinde kavrar. "Olanlar"dan "olması gerekenler"i türeten bilinç için görelilikten bahsedilmesi ise sonuç olarak yine maddi-toplumsal ilişkilerin çeşitliliğine ve belirleyiciliğine göndermede bulunur. Bu çeşitliliği bir tür "çoğulculuk"a ya da

“çatışma”ya dönüştürmek ise iradenin etkinliğini anlatır. Levinas ise “olması gerekenler”in belirlenmesinde Öteki’yi; “Öldürmeyeceksin!” buyruğunu ve Tanrı’yı mutlaklaştırarak, etik öznenin özneliliğini ve özgürlüğünü, tanrısal iradeye teslimiyette arar ki, bizce bunun bir nedeni, bilince yönelik bütüncül bir tutum sergilemesi, diğer bir nedeni de bilincin basamakları arasında bir ayrıma gitmeyişi olduğu gibi, bunun temel nedeni ise bilincin transendental işlevine olanak tanımamasıdır. Zira, bilincin transendental işlevi, hem bilince yönelik bütüncül bir tutum sergilemenin önüne geçer, hem de bilincin değişik basamakları arasındaki ayrımı temellendirir.

4.2.3 Bilincin Transendental İşlevi

Eğer bilinç, Levinas etiğinde ele alındığı biçimde, yöneldiği nesnelerde her defasında gerçekten de Kendi’nin egemenliğinin kurulmasına yol açıyorsa, bu Kendi, yalnızca Kendi’sine verilenlerle sınırlanmış olacağı gibi, aslında Kendi’nin bu egemenliği nasıl kurduğu da tartışmalı hale gelir. Çünkü bilinç, Kendi’nin egemenliğini kurmak için bile, kendisine verilenlerin üzerine çıkma olanağına sahip olmalıdır ki, bu da bilincin bu etkinliği ile yönelimin nesnesini birbirinden ayırmayı ifade eder. Zira, Kendi’nin kendisine verilenin üzerine çıkamayışı, bilincin Kendi’si hakkındaki egemenliğini bile sallantıya düşürür.

İmdi, bu tezde 1.2.3. kısımda da belirtildiği üzere, Kant’ın transendental idealizminin temellendirdiği bir konu da bilincin empirik bir yönü olduğu gibi, aynı zamanda da saf bir yönünün olması gerektiği ve bu saf yön aracılığıyla bilincin, kendisine verilenlerin üzerine çıkabilme olanağıdır. Başka deyişle, bilincin saf yönü, bilincin transendental işlevidir ve bu işlev

olmaksızın empirik yönünden ve hatta, bilincin yöneldiği nesnelerde Kendi'nin egemenliğini kurmasından bahsetmenin de bir olanağı yoktur. Levinas etiğinde ise "bilinç" ve "bencillik"in bir ve aynı tutulması, Kendi'nin yöneldiği tüm nesnelerde Kendi egemenliğini kurmasına bağlanmakta, bilince bütünüyle empirik bir belirlenim verilmekte ve bilincin bu saf yönü, transendental işlevi araştırılmadığı için bilince bencillik itkisini aşma olanağı tanınmamaktadır. (Hutchens, 2004: 16-7) Oysa, bilincin empirik yönü ile saf yönü arasındaki bu ayrım, bilince değişik basamakları arasında bir yükselme olanağı; Kendi'yi alt edip etik özneliliğe/özgürlüğe ulaşma olanağı da sunmaktadır ki, bizce etik özgürlük, ya da özgürlüğün etik kavranışı da bu olanağı anlatmaktadır.

Bu bakımdan, bu tezde yine 1.2.3. kısımda da belirtildiği üzere, Kant'a göre bilinç, aynı zamanda da bilincin üst basamaklarına çıkmayı sağlayan içkin bir bilinçliliktir ki, Kant'ın "transendental apperzeption" kavramsallaştırmasında bu konu sabittir. Fakat Levinas, kaynak düşüncesi içinde Öteki'yi Ben'in kaynağı haline getirip (zor) özgürlüğünü Öteki'yle temellendirmek isterken, Kendi'nin bu konuda mutlak olarak edilgen kaldığını savunabilmek için bilinci, "etkin bir edilgenlik" ya da "edilgin bir etkinlik" içinde konumlandırmış ve bilince kendisine verilenlerin üzerine çıkma olanağı tanımadığı gibi, Kendi'nin bu egemenliği, bu bencillik itkisini aşabilme olanağını bilinç sınırları içinde araştırmamış, bunun yerine karşılaşma anında bilincin bütünüyle devre dışı kaldığını savunmuştur.

Ne var ki, bilincin transendental işlevi, bencillik itkisinin aşılması; Kendi'nin alt edilmesi olanağını da temellendirir ve aslında, bizce Öteki'yle

karşılaşmanın bilinç çözümlemesindeki karşılığı budur. İnsan özgürlüğünü, amacı ne olursa olsun, bir tür tahakküm ilişkisine bağlamak, bu ilişki içinde anlamlandırmak, Öteki'yi Ben için bir "efendi", Ben'i de Öteki için "sonsuz sorumluluk sahibi bir köle" olarak konumlandırmak (Levinas, 2005c: 187) ise beraberinde insani değerlerin de değersizleşmesine kapı aralamaktır ki, bu da özgürlüğün etik kavranışını tartışmalı hale getirmektedir. Zira, bu tür bir ilişki tarzında "fetişizm", "sadizm", vb. ilişkiler arasındaki ayrımlar da bulanıklaşır. Halbuki, bilincin kendisine verili olanın üzerine çıkma olanağı ve bu transendental işlevi kabul edildiğinde, yine bilinç aracılığıyla bencilliğin aşılabilmesi de kabul edilmiş olunur ve bu durumda "efendi-köle" ikilemi ile bu tür ilişki tarzlarını çağrıştıran nitelemelerden (2003b: 337) de sakınılır.

Bu bakımdan, geleneksel felsefede "bilinç sıçraması" olarak kavranan mefhum, bizce etik ilişki söz konusu olduğunda, bilincin hem transendental işlevi itibariyle Ben'e içkin (dikey hareket), hem de Ben'in Öteki'yle kurduğu ilişkide onun bilincine yaptığı "yolculuk" (yatay hareket) olmak bakımından aşkın bir hareketidir. Ve bu "içkinlik içindeki aşkınlık" ya da "aşkınlık içindeki içkinlik", bilinci etik ilişkiden ve özgürlüğe ilişkin bir kavramsallaştırmadan bütünüyle çıkartmak yerine, etik ilişkide ve özgürlüğün gerçekleşmesinde bilince özel bir yer vermeyi temellendirmektedir. Fakat, Levinas etiğindeki (zor) özgürlük kavramsallaştırması, bilince bu yatay ve dikey hareketi içinde bu tür bir sıçrama/yükselme özelliği/olanağı tanınmaz ve Levinas, etik ilişkide Üçüncü'nün varlığını olumsuzlar. Halbuki, karşılaşma anında Öteki'nin bilincinde kalmaya devam eden Üçüncü'yle olan ilişkisinin tortuları, Ben ve

Öteki arasındaki etik ilişkide, Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları ve (zor) özgürlüğü bağlamında, Üçüncü'ye karşı sorumluluklarını da temellendirir.

Levinas'ın, Öteki'yle karşılaşma anında Ben ve Öteki arasındaki "karşılıklı etkileşim"i yok sayması ve bunun da Öteki'nin mistifikasyonuyla olduğu kadar, Ben'in de mistifikasyonuyla sonuçlanması, son derece önemli bir sorundur. Keza etik ilişki, Kendi'de bir değişim ortaya çıkartıp onu Ben haline getirdiği halde, bu ilişkide Öteki'nde hiçbir değişim olmadığını öne sürmesi, oldukça düşündürücüdür. Oysa, Öteki'ye karşı sorumluluklarını üstlenen ve bunları eyleme döken Ben karşısında Öteki'nin de "etik öznelilik/ özgürlük" sergilemesi, Ben'in bu eylemlerine katılmasına bağlıdır ve ilişkide ortaya çıkacak simetri de aslında bu katılımı anlatır. Fakat Levinas, etik ilişkide Öteki'nin etik özneliliğinden/özgürlüğünden hiç bahsetmez; bunun yerine Ben'i, kendi "zor özgürlük"ü içinde, "Öldürmeyeceksin!" buyruğu ve Tanrı karşısında Öteki'nin taleplerini koşulsuz yerine getiren yaderk bir kişi olarak konumlandırır.

Levinas, Öteki'nin de etik ilişkiye katılımıyla ortaya çıkacak bu simetriyi etiğinde araştırmadığı için, etik ilişkinin etik niteliğini, Ben ve Öteki arasındaki ilişkiye aşkın birtakım referans noktalarında; Tanrı'da, "Tanrı'nın soluk izi"nde, "metafizik arzu"da, vb. temellendirmeye çalışmıştır. Oysa, Öteki karşısında sorumluluklarını üstlenen bir Ben'e karşı Öteki'nin de etik ilişkiye kendi etik/özgür eylemi içinde katılımı, bu tür bir simetri, Öteki'nin etik özneliliğini/özgürlüğünü temellendireceği gibi, ilişkinin etik niteliğinin bu tür aşkın birtakım referans noktaları üzerinden temellendirilme zorunluluğunu da ortadan kaldıracaktır. Haliyle, etik ilişki içinde Ben'in etik özneliliğinden/

özgürlüğünden bahsedildiği gibi, Öteki'nin de etik özneliliğinden/ özgürlüğünden bahsedilmesi gerekir ve bu da ilişkide açığa çıkan ve özgürlüğün paylaşılmasını sağlayan simetrinin nesnel olgusallığının kabul etmeyi gerektirir.

Bu bakımdan, bizce vefa duygusu aslında, bilincin bu transendental işlevi bağlamında, etik ilişkideki etkileşim sonucu, Ben ve Öteki'nin yaşadığı değerlilik yaşantısının tortusunu barındırır ve bu tortu, Ben'in Öteki karşısındaki etik sorumluluklarını besleyeceği gibi, Öteki'nin de Ben'e karşı etik sorumluluk duymasını ve bunu beslemesini sağlar. Haliyle simetri, vefa duygusunun dolayımsızlığı içinde, etik sorumlulukların taraflar arasında etik olmaklığının zeminini ve güvencesini oluşturur ve bu nedenle özne, bu etik niteliği temellendirmek adına, ne Kant etiğinde olduğu türden akla karşı sınırsız bir güven duymak zorunda kalır, ne de Levinas etiğinde olduğu türden tanrısal iradeye uygun olarak eylemde bulunmak zorunda kalır. Şu şartla ki, Ben'in Öteki'ye dayatması, Ben'in despotizmi olacaktır; ancak, Öteki'nin içten gelen bir sorumluluk duygusuyla Ben'e karşı sorumluluk duyması, kendisi için gösterdiği çabaya onunla birlikte katılması, ilişkide simetriyi ve ilişkinin her iki taraf için de etik değerini temellendirecektir.

4.2.4 Bilinç ve Öteki

Bizce, Ben ve Öteki'yi birbirine indirgemeden, ama aralarında da belirli bir ortaklık zeminini, bu paylaşımı koruyarak açığa çıkacak etik bir irade, özgürlük kavramını, Ben ve Öteki arasında barışçıl ilişkilerin kurulması ve korunmasına dönük bir irade olarak tanımlamanın nesnel olgusallığını temellendirmektedir. Ve bu irade, kendi içinde bir tür eylemliliği de

barındırmaktadır. Halbuki Levinas, bilinç çözümlemelerindeki bu sorunlardan dolayı bu tür bir iradeyi çözümleyememiş ve üstelik, bilinç ve algılar arasındaki ilişkide de indirgemeci bir tutum sergilemiştir.

İmdi bilinç, belirli birtakım algılarla birlikte kurulma, üretilme, değiştirilebilme, vb. özelliklerine sahiptir ve bilinç, kendi başına hareket etmez. Nitekim, bu tezde 1.2.3. kısımda da serimlendiği gibi, Kant'a göre bilincin transendental işlevi, aynı zamanda da bilinç ile diğer bilme yetileri arasında uyumu kurar ve bu yolla bilinç, bu değişimi, tekrar üretimi, dönüşümü, vb. gerçekleştirir. Keza, tüm bilme yetilerimiz, belirli bir uyum içinde ve düzen sağlayıcı biçimde hareket eder ve algılar, evreni düzenli bir bütün olarak gösterir. Evren öyle olduğu –ya da olmadığı– için değildir bu; bilme yetilerimizin ve bilincin transendental işlevi nedeniyle algıların belirli bir düzene sokulması ve bu düzen içinde anlamlandırılması nedeniyledir bu. Ancak, Öteki'yle karşılaşma anında bilincin bütünüyle devre dışı kalması, bunun böyle olup olmamasından da öte; bilincin bütünüyle devre dışı kaldığı farz edilse bile bu, Öteki'yle ilişkinin de bir algı ilişkisi olması gerektiği gerçeğini değiştirmez.

Levinas etiğinde kabul edildiği şekilde, yüzde görülmesi öngörülen taleplerin de algılarla bilme yetilerimize taşınacak olması, bu algıların da düzenli bir bütün olarak kurulması sırasında, bilincin transendental işlevini "paranteze alsak" bile, diğer bilme yetilerimizin bu düzeni sağlayacak olması, aslında bilincin alt basamaklarından üst basamaklara doğru nasıl yükseldiğini/yükselebileceğini de tespit etmeyi sağlamaktadır. Nitekim bilinç, Öteki'yle karşılaşma öncesinde, Kendi'nin kendi bencil dünyasına gömülü

olsa bile, bu karşılaşma anında zihin, hafıza, imgelem, vb. bilme yetileri, bilincin bencillik ekseninde Kendi'nin kendi dünyasallığını yeniden kurmasına izin vermeye(bile)cektir. Öteki'yle karşılaşma, aslında bilinci değil, bilincin bencillik itkisini –belirli birtakım koşullarda; yani bu da olumsaldır– devre dışı bırakır/bırakabilir ve bilinç, diğer bilme yetilerinin de yardımıyla ve kendi transendental işlevi içinde gerçekliği, şimdiye kadar gördüğünden, kurduğundan, değerlendirdiğinden başka türlü görmeye, kurmaya, değerlendirmeye başlar/başlayabilir ki, bunu da "bilinç sıçraması" olarak adlandırmak mümkündür.

Ne var ki Levinas, Öteki'yle karşılaşmada Ben'in bilincinin bütünüyle devre dışı kaldığı kabul edilmişti; fakat Öteki, olduğu yerdedir ve bu yerde Öteki'nin bilinci, kendi etkinliğini sürdürmeye devam eder. Bu etkinlik içinde de Öteki, kendi Öteki'si olan Üçüncü'yle kurduğu ilişkilerin tortularını bilincinde taşımaya devam etmektedir. Dolayısıyla, burada "bilinç sıçraması" olarak tanımlanan bu süreç; bilincin bencillik itkisini yenerek; Kendi'yi alt ederek sorumluluk bilincine yükselmesi, aynı zamanda da Ben'in Öteki'nin bilincine yaptığı bir tür "yolculuk"u anlatmaktadır. Yani, Ben'in bilincinin transendental işlevi, bilincin kendi içinde bir yükselişi olmak bakımından bir tür "dikey" hareketi olduğu gibi, Öteki'yle ilişkinin doğası gereği bu sıçrama, aynı zamanda da "yatay" bir harekettir ve bilincin, Kendi'yi Kendi'nde ve Kendi'si için; Kendi egemenliği içinde kurmasını zorlaştıran da bu hareketidir.

Burada serimlenen simetri anlayışı ile Kant etiğindeki "simetri" arasında da esaslı bir farklılık vardır. Nitekim, Kant etiğinde simetri, akıl sahibi bir varlığın, Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğinden bağımsız olarak

belirlediği kendi özgür istemesinin, bir başka akıl sahibi varlık tarafından da istenebilirliğini ve bu nedenle "evrensellik"ini temellendirir. Oysa, buradaki simetri, Ben ve Öteki arasında, ilişki içinde açığa çıkan etik sorumlulukların paylaşılmasına ilişkin ve kaynağını bilincin bu hareketinden alan bir yönelimi, ortak bir iradeyi anlatır ki, bu tür bir yönelim ve paylaşım, şu ya da bu "ide"yle temellendirilmeye çalışılmaz. Haliyle simetri, vefa duygusunun dolayımsızlığı içinde Öteki'nin bilincinde gerçekleşecek sıçramayı/yükselmeyi ifade etmekte ve bu da Öteki'nin etik öznеliliğini/özgürlüğünü temellendirmektedir.

Bu bakımdan, başta sorduğumuz şu üç soruya; "Öteki'nin konumundan türetilecek ve etik sorumlulukları gözeten bir özgürlük kavramının Ben için anlamı nedir?", "Ben ve Öteki'nin özgürlüğünün etik temeli nedir?", "Etik temelli bir özgürlük kavramının Ben ve Öteki için anlamı nedir?" sorularına da şu şekilde bir cevap vermiş olmaktayız. Öteki'nin konumundan türetilecek ve etik sorumlulukları gözeten bir özgürlük kavramının Ben için anlamı; onu Öteki'ye, Öteki'yi de ona düşman haline getiren maddi-toplumsal ilişkileri değiştirme yükümlülüğüdür. Ben ve Öteki'nin özgürlüğünün etik temeli ise birininkinin diğerininkine "kaynaklık" etmesi değil, bu yükümlülüğün birlikte paylaşılmasıdır. Etik temelli bir özgürlük kavramının Ben ve Öteki için anlamı ise aralarında barışçıl ilişkilerin kurulması ve güçlendirilmesi çabasıdır. Bizce özgürlük, ancak böyle bir insan için etik bir değerdir, özgürlüğü tüm etik özneler için değerli kılan da bu paylaşımdır. Ben, Öteki'yle karşılaşma anında bencillik itkisinden –olumsal olarak– arınıyor ve bilinç –yine olumsal olarak– sorumluluk bilincine doğru yükseliyordu, bu yükselişi eyleme dökebilmesi içinse Öteki'nin de yardımı

gerekiyordu. İşte, Ben'in bu sorumluluklarını yetine getirme çabası, Öteki'nin de bilincinde bir sıçramanın/yükselmenin meydana gelmesini sağlayacaktır. Çünkü, Öteki de Ben'in kendisine yönelik barışçıl yöneliminin farkına varacak, bu da Öteki'nin Ben'le karşılaşması anlamında onun kendi bilinç sıçramasını/yükselişini gerçekleştirecektir.

Bununla birlikte Levinas, "zor özgürlük"ün ancak "kutsal şehir"de gerçekleşebileceğini savunmaktan da geri durmamıştır. Oysa, bu tür bir şehirde yönetim, mutlak olarak Tanrı'nın elindedir; Tanrı, "pergel"in tepe noktasındadır ve ilişkiler de tanrısal iradeye bütünüyle uymak durumunda olacağından, insan iradesinin tanrısal iradeye tam uygunluğu, zaten çatışmaların ortaya çıkmasını da engelleyecektir. Ancak, bu görüşlerin de hiçbir olgusal karşılığının olmayışı, Levinas etiğinin özellikle de siyaset alanında başarısız bir sınav vermesiyle sonuçlanmaktadır. (Bernasconi, 2005: 110-25)

4.3 Sonuç

"Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine" isimli bu tezde, Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramı belirli başlıklar altında incelenmiş ve belirli bağlamlarda tartışılarak bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Nitekim bu kısımda, tezde yapılan bu inceleme ve tartışmalardan sonra ulaşılan sonuçlar hakkında şu belirlemeler yapılabilir. Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramı, "etik temeller"e dayalı olarak "olması gerekenler" üzerinden ele alınmıştır. Kant etiğinde özgürlük, aklın genel yasa koyuculuğu içinde, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in otonomisine dönüşmüştür. Levinas etiğinde ise

özgürlük, Öteki'yle karşılaşma anında akıl ve bilincin devre dışı kaldığı yollu kabul nedeniyle Ben'in Öteki'ye yaderkliği olarak ele alınmıştır.

Ne var ki, özgürlüğün otonomi ya da yaderklik olarak görülmesi, Öteki karşısında Kendi'nin ya da Ben karşısında Öteki'nin kaynak olarak görülmesinin sonucudur. Ben ve Öteki arasındaki farklılıkların kaynağı, maddi-toplumsal ilişkilerdir ve bu tür bir kaynak düşüncesi, özgürlük kavramını otonomi/yaderklik ikilemine düşmekten kurtarır. Kant etiğinde ise özgürlük, kaynak olarak kabul edilen Kendi'nin, istemeye ilişkin genel yasa koyma özelliğine bağlanmıştır. Levinas etiğinde ise özgürlük, Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları hakkında onu Öteki karşısında yalnız ve çaresiz bırakmıştır.

Kant etiğindeki kaynak düşüncesi, aklın genel yasa koyuculuğu içinde özgürlüğü, Ben'in otonomisine bağlamıştır. Levinas etiğindeki kaynak düşüncesi ise Ben'in kendi kaynağını Öteki'den alması nedeniyle Öteki'nin, Ben'in bu kendi etkinliğini paylaşmasına izin vermemiş ve Levinas, "kaynak" ile "kaynaklık edilen şey" arasındaki ayrımı korumak istemiştir. Levinas, Öteki'nin kaynak olmaklığını mutlak bir biçimde kabul edince, bu mutlaklığın korunabilmesi ve Ben'in (zor) özgülüğünün bu kaynak olmaklıkta temellendirilebilmesi için bilinç konusunda özel bir tutum benimsemiş, bunu yaparken de Yahudi –ve Hıristiyan– geleneğinin bilince yönelik tutum ve söyleminden etkilenmiştir. Levinas etiğinde Öteki'nin kaynak olma konumu korunmak istenirken, Ben'in bilinci bütünüyle devre dışı konumlandırılmış ve ayrıca, "bilinç" ve "bencillik" kavramları her defasında birlikte düşünülmüştür. Oysa bilinç, bencillik esasına dayalı olarak çalışmak zorunda değildir. Üstelik

Levinas, bilincin değişik basamakları arasında bir ayrım yapmadığı için de etik ilişkide bilincin yine bütünüyle devre dışı kaldığını savunmuş; bu durumda Öteki, Kendi'ye ne yapması gerektiğini dayatmak durumunda kalmıştır.

Kant etiği, bir yandan on yedinci yüzyıl felsefe geleneğinin mirasını içinde taşıyıp, bir yandan da on sekizinci yüzyılda akla ilişkin şüphelerin arttığı bir çağda, aklı en yüksek otorite olarak konumlandırmayı amaçlamış ve Kant'ın özgürlük kavramını temellendirmesinde bu eğilimler baskın olmuştur. Kant'ın, başta Kilise olmak üzere tüm "dışsal" otoritelerden bağımsız bir "ahlak metafiziği" kurma çabası, özgürlük kavramını ele alış biçimini belirlemiş ve Kant, "sentetik a priori önermeler"in "mutlaklık"ında, özgürlük kavramına en az bu otoritelerinki kadar bir "mutlak kesinlik" kazandırmak istemiştir. Levinas ise Aynı'nın mantığının karşısına Başka'nın başkalığını, Kendi-merkezliliğin karşısına da Öteki'ye karşı sorumluluğu koymak istemişse de Batı metafiziğindeki kaynak düşüncesini sürdürmesi ve akıl ve bilinci konumlandırış biçiminden dolayı (zor) özgürlük kavramını, etik ilişkinin kaybına yol açacak biçimde içeriklendirmiştir.

Bu bakımdan bu tezde, Kant'ın akla karşı duyduğu sınırsız güven içinde Kendi'nin özgürlüğünü, duyulur dünyadan yalıtılmışlığında ararken, Levinas'ın Tanrı'ya ve "Öldürmeyeceksin!" buyruğuna duyduğu sınırsız güven içinde Ben'in özgürlüğünü, etik ilişki içinde bütünüyle devre dışı kalacağına inandığı bilincin bu özelliğinin, Kendi'nin yeniden kurulmasına izin vermemesinde aradığı gösterilmiştir. Ve Levinas'ın, (zor) özgürlük kavramına ilişkin olarak Kant'takinden bütünüyle farklı olarak asimetrik bir söylem

benimseyip Ben ve Öteki arasındaki ayrımı iyice açarken, Öteki'ye karşı sorumlulukları niçin aşkın birtakım temeller ve metafizik yönelimler içinde ele almak zorunda kaldığı serimlenmiştir.

Bununla birlikte, bu tezde savunulan bir diğer görüş de Kant etiğinde akıl genel bir otorite olarak konumlandırıldığı için, özgürlük kavramının aklın merkezileştirilmesi sonucunu doğurduğudur. Tezde, Kant etiğindeki özgürlük ve sorumluluk ilişkisi, Levinas etiğinin özgürlük kavramsallaştırmasından hareketle eleştirilmiştir. Ancak, Levinas'ın özgürlük ve sorumluluk ilişkisinin de bu merkezileştirmeye karşı çıkmak iddiasında olsa da tüm belirleyiciliği Öteki'ye devretmeye yol açtığı, bu nedenle de Levinas etiğinde zor özgürlüğün, Ben'in, Öteki karşısında mutlak itaatkar bir varlık (ya da "varolmanın kipi") olarak düşünülmesine yol açtığı sonucuna ulaşılmıştır.

Öbür taraftan, bu tezde gösterilmeye çalışılan bir diğer konu da Kant etiğinde "duyulur dünya" ile "düşünülür dünya" arasındaki ayrım insanın ikili varlık yapısında temellendirilmek istenirken ve bu ayrımla Kant'ın özgür kişisi, "iki dünyanın yurttaşı" olmak bakımından hem Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğine sahip, hem de "akıl sahibi bir varlık" olmak bakımından istemelerinde bu Ben-sevgisi ve doğa nedenselliğini yenme olanağı hep saklı bir varlık olarak görülürken, özgürlük kavramının, insan türünün biricikliliği bağlamında ele alındığı ve türün farklı üyeleri arasında tekillik ve biricikliği olumsuzladığıdır. Levinas etiğinde ise etik ilişki, Öteki'yle karşılaşmayla başladığı için ve bu ilişkide Öteki'nin yüzünde Tanrı'nın izi olan "Öldürmeyeceksin!" buyruğu dolayımsız bir biçimde görüldüğüne inanıldığı için, bu buyruğun uzanımında herhangi bir Öteki ile bir başka Öteki,

“Öldürmeyeceksin!” buyruğunun “taşıyıcısı” olmak bakımından bir ve aynı tutulmuştur.

Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramına ilişkin bu sorunlar karşısında, bu tezde öne sürülen bir diğer iddia ise şu olmuştur ki özgürlük, etik bir sorun olmadan önce, maddi-toplumsal ilişkilere ait bir sorundur ve bu sorunun etik çözümü için Ben ve Öteki, birbirlerini “verili” olarak kabul edemezler. Kendilerini var eden maddi-toplumsal ilişkileri incelediklerinde, Ben ve Öteki, kendilerini düşmanlığa iten koşulların farkındalığına ulaşacaklardır ki, bu da kendi tekillik ve biricikliklerini koruyarak aralarında barışçıl ilişkiler kurmalarını sağlayacaktır. Nitekim, Levinas’a “Var’ın uğultusu” olarak görülen maddi-toplumsal ilişkilerin tortuları, Ben ve Öteki’yi, aralarında barışçıl ilişkiler kurmak yönünde eyleme çağırır ve bu çağrı, aynı zamanda da bilincin sıçrama/yükselme olanağını temellendirir. Bu çağrıya kulak verecek bilinç ise Levinas etiğinde kabul edilenin aksine, bencillik itkisinden sıyrılma olanağına kavuşacak ve sorumluluklarının bilincine varacaktır. Toplumsal ilişkiler bağlamında bu sorumluluklarını toplumsal varoluşta gerçekleştirdiğinde ise toplumsal bilinç açığa çıkacak ve bu yolla barışçıl ilişkiler, toplumsal varoluşta gerçekleşme olanağı kazanacaktır.

Bu bakımdan, bu tezde ulaşılan bir diğer sonuç da şu olmuştur ki etik ilişki, maddi-toplumsal ilişkilerin önüne konulduğunda, bu ilişkide etik olanın ne olduğu konusu, gerek Kant etiğinde, gerekse de Levinas etiğinde ya aklın ya da Tanrı’nın genelliğine, mutlaklığına, vb. dayandırılmak zorunda kalmaktadır. Oysa, maddi-toplumsal ilişkiler etik ilişkinin önüne konulduğunda bunlara gerek kalmayacak; ilişkinin etik olma niteliği, Ben ve Öteki tarafından

birlikte belirlenecektir. Dolayısıyla, bizce farklılıkların olumsuzlanması olarak Kant etiğinin olumsuzlanması olarak Levinas etiğinin eleştirisiyle; olumsuzlamanın olumsuzlanması yoluyla olumlamaya geçişle, etik temelli bir özgürlük kavramı geliştirmek mümkündür. Ve kaynağını bu tür bir özgürlük düşüncesinden alan simetri, toplumsal ilişkilerde "hakkaniyet" olarak karşılığını bulacak; bu yolla bilinç, daha yüksek düzeyde bir toplumsal bilinç olarak açığa çıkacak ve dünya barışının sağlanmasına hizmet edecektir.

KAYNAKÇA

Akarsu, B., (1994), **Çağdaş Felsefe**, Ankara: İnkılap Kitapevi.

Akarsu, B., (1998), **Mutluluk Ahlakı**, Ankara: İnkılap Kitapevi.

Akarsu, B., (1999), **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Allison, H. E., (1990), **Kant's Theory of Freedom**, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Altuğ, T., (1995), "Yargı ve Bilinç: Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine", **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, (Çev. Taylan Altuğ), İstanbul: Payel Yayınevi.

Aristoteles, (1998), **Nikomakhos'a Etik**, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aristoteles, (2000), **Ruh Üzerine**, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları.

Arslan, Z., (2002), "Postmodern Söylem ve İnsan Hakları", **A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** C. 56, S. 1, s. 1-22.

Aydın, M., (1981), **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara: Ümit Matbaası.

Baum, M., (2005), "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", (Çev. Nafer Ermiş), **Cogito**, S. 41-42, Kış 2005, s. 31-54.

Bauman, Z., (1998), **Postmodern Etik**, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bernasconi, R., (2005), "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası", (Çev. Zeynep Direk), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 110-25.

Bernet, R., (2005), "Levinas'ın Husserl Eleştirisi", (Çev. Çağlar Koç/Gülin Ekinci), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 232-48.

(Ed.) Bloechl, J., (2008), **Levinas Studies: An Annual Review**, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Blum, L. A., (1980), **Friendship, Alturism and Morality**, London/New York: Routledge.

Bozkurt, N., (2005), **Kant**, İstanbul: Say Yayınları.

Brun, J., (1997), **Stoacılık**, (Çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Burggraeve, R., (2002), **The Wisdom Of Love In The Service Of Love**, Milwaukee: Marquette University Press.

Capelle, W., (1994), **Sokrates'ten Önce Felsefe**, Cilt: I-II, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cassirer, E., (1987), "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", (Çev. Doğan Özlem), **Felsefe Tartışmaları**, 1. Kitap, s. 85-102.

Cassirer, E., (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Cevizci, A., (2001a), **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitapevi.

Cevizci, A., (2001b), **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitapevi.

Cevizci, A., (2001c), **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitapevi.

Cevizci, A., (2002a), **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Bursa: Ezgi Kitapevi.

Cevizci, A., (2002b), **Etiğe Giriş**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Copleston, F., (2004), **Kant, Çağdaş Felsefe**, Cilt: VI, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Critchley, S., (1999), **Ethics, Politics, Subjectivity**, London/New York: Verso.

(Ed.) Critchley, S./Bernasconi, R., (2002), **The Cambridge Companion to Levinas**, United Kingdom: Cambridge University Press.

Çırakman, E., (2001), "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", **Doğu-Batı**, Y. 4, S. 13, s. 179-99.

Çüçen, A. K., (2001), **Bilgi Felsefesi**, Bursa: Asa Kitapevi.

Davies, P., (2002), "Sincerity and the end of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant", **The Cambridge Companion to Levinas**, (Ed. Simon Critchley/Robert Bernasconi) United Kingdom: Cambridge University Press.

Deleuze, G., (1995), **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, (Çev. Taylan Altuğ), İstanbul: Payel Yayınevi.

Deleuze, G., (2007), **Kant Üzerine Dört Ders**, (Çev. Ulus Baker), İstanbul: Öteki Matbaası.

Demirhan, A., (2005), "'Başlangıç' ve 'Hayret': Levinas'ta 'Savaş' ve 'Barış'", **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 23-47.

Derrida, J., (2004), "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", **Writing and Difference**, (Trans. Alan Bass), London/New York: Routledge.

Derrida, J., (2005), "Emmanuel Levinas'a Adieu", (Çev. Ahmet Demirhan), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 95-109.

Direk, Z., (2003), "Sunuş", **Sonsuza Tanıklık**, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z., (2005), **Başkalık Deneyimi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Drabinski, J. E., (2001), **Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas**, New York: State University of New York Press.

Erişirgil, M. E., (1997), **Kant ve Felsefesi**, İstanbul: İnsan Yayınları.

Fay, B., (2001), **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Finkielkraut, A., (1995), **Sevginin Bilgeliği**, (Çev. Ayşen Ekmekçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gaete, R., (1993), **Human Rights and the Limits of Critical Reason**, Aldershot: Darthmouth.

Goldman, L., (1983), **Kant Felsefesine Giriş**, (Çev. Afşar Timuçin), İstanbul: Metis Yayınları.

Göka, E., (2005), "Benim Levinas'ım", **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 71-94.

Gözel, Ö., (2005), "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 56-70.

Guyer, P., (2000), **Kant on Freedom, Law, and Happiness**, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Guyer, P., (2005), "Kant'ın Ödevler Sistemi", (Çev. Ali Kaftan), **Cogito**, S. 41-42, Kış 2005, s. 277-338.

Hand, S., (2009), **Emmanuel Levinas**, London/New York: Routledge.

Heidegger, M., (2003), **Sanat Eserinin Kökeni**, (Çev. Fatih Tepebaşılı), İstanbul: Babil Yayınları.

Heidegger, M., (2008), **Varlık ve Zaman**, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heimsoeth, H., (1986), **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitapevi.

Heller, A., (1992) "Rights, Modernity, Democracy", **Deconstruction and the Possibility of Justice**, (Ed. Agnes Heller), London/New York: Routledge.

Husserl, E., (1997), **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, (Çev. Abdullah Kaygı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Husserl, E., (2003), **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hutchens, B. C., (2004), **Levinas: A Guide For The Perplexed**, New York/London: Continuum.

Jones, W. T., (2006), **Batı Felsefesi Tarihi**, Cilt: I, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kant, I., (1984), **Seçilmiş Yazılar**, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitapevi.

Kant, I., (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I., (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, (Çev. İoanna Kuçuradi/Ülker Gökberk/Füsun Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I., (2002a), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I., (2002b), **Prolegomena**, (Çev. İoanna Kuçuradi/Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I., (2004), **Yaşamın Anlamı**, (Çev. Gürsel Uyanık/Ahmet Sarı), İstanbul: Birey Yayınları.

Kant, I., (2007), **Ethica**, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları.

(Ed.) Katz, C./Trout, L., (2005), **Emmanuel Levinas: Critical Assessments Of Leading Philosophers**. Vol: I, II, III., London/New York: Routledge.

Kosky, J. L., (2001), **Levinas and The Philosophy Of Religion**, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Levinas, E., (1987), **Collected Philosophical Papers**, (Trans. Alphonso Lingis), Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E., (1989), "Revelation in the Jewish Tradition", **The Levinas Reader**, (Ed. Séan Hand), Oxford: Blackwell.

Levinas, E., (1991), **Totality And Infinity: An Essay On Exterioity**, (Trans. Alphonso Lingis), Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E., (1995), "Etik ve Sonsuz: Yüz", (Çev. Ahmet Soysal), **Cogito**, S. 4, Bahar 1995, s. 300-2.

Levinas, E., (1997), **Difficult Freedom: Essays on Judaism**, (Trans. Seán Hand), Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Levinas, E., (1998), **Entre nous: On Thinking-of-the-Other**, (Trans. Michael B. Smith/Barbara Harsav), New York: Columbia University Press.

Levinas, E., (1999), **Alterity and Transcendence**, (Trans. Michael B. Smith), New York: Columbia University Press.

Levinas, E., (2000), **God, Death, And Time**, (Trans. Bettina Bergo), Standford: Standford University Press.

Levinas, E., (2002), **Otherwise Than Being or Beyond Essence**, (Trans. Alphonso Lingis), Pennsylvania: Duquesne University Press.

Levinas, E., (2003a), **On Escape**, (Trans. Bettina Bergo), Standford: Standford University Press.

Levinas, E., (2003b), **Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar**, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E., (2005a), "Aşkınlık ve Kötülük", (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 205-20.

Levinas, E., (2005b), "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Öteki, Ütopya ve Adalet", (Çev. Ayşen Arıöz Ete), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 221-31.

Levinas, E., (2005c), “Hakikat ve Adalet”, (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 182-204.

Levinas, E., (2005d), “İsrail Devleti ve İsrail Dini”, (Çev. Hamdi Özyel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 164-9.

Levinas, E., (2005e), “İsrail ve Evrenselcilik”, (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 158-63.

Levinas, E., (2005f), “Kimliklenme Yolları”, (Çev. Fatih Taştan), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 130-4.

Levinas, E., (2005g), “Öteki İnsanın Hakları”, (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 126-9.

Levinas, E., (2005h), “Özgürlük ve Buyruk”, (Çev. Hamdi Özyel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 170-81.

Levinas, E., (2005ı), “Siyaset Sonra!”, (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 139-46.

Levinas, E., (2005i) “Yahudilik”, (Çev. Fatih Taştan), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 135-8.

Levinas, E., (2005j), **Zaman ve Başka**, (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E., (2006), **Ölüm ve Zaman**, (Çev. Nami Başer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Llewelyn, J., (1995), **Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics**, London/New York: Routledge.

Llewelyn, J., (2000), **The Hypocritical Imagination: Between Kant and Levinas**, London/New York: Routledge.

Locke, J., (1999), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, Cilt: II, (Çev. M. Delikara Topçu), Ankara: Öteki Yayınevi.

MacIntyre, A., (2001), **Ethik’in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı Hünler/Solmaz Zelyurt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Manderson, D., (2006), **Proximity, Levinas, and the Soul of Law**, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Manning, R. J. S., (1993), **Interpreting Otherwise Than Heidegger**, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Morgan, M. L. (2007), **Discovering Levinas**, Cambridge: Cambridge University Press.

Ouaknin, M., (1992), **Meditations Erotiques**, Paris: Balland.

Özlem, D., (2004), **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Pieper, A., (1999), **Etiğe Giriş**, (Çev. Veysel Ataman/Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

(Ed.) Peperzak, A. T., (1997), **Ethics as First Philosophy**, London/New York: Routledge.

Perpich, D., (2008), **The Ethics of Emmanuel Levinas**, Standford: Standford University Press.

Peters, F. E., (2004), **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları.

Platon, (1973), **Devlet**, (Çev. Hüseyin Demirhan), İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Rawls, J., (1994), **A Theory of Justice**, Cambridge: Harvard University Press.

Reneaux, R., (1994), **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.

(Ed.) Robbins, J., (2001), **Is It Righteous To Be? Interviews With Emmanuel Levinas**, Standford: Standford University Press.

Rockmore, T., (2007), **Kant and Idealism**, New Haven: Yale University Press.

Shell, S. M., (2009), **Kant and the Limits of Autonomy**, Cambridge: Harvard University Press.

Sieghart, P., (1986), **The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to The International Legal Code of Human Rights**, Oxford: Oxford University Press.

Simmel, G., (1971), "Freedom and the Individual", **On Individuality and Social Forms**, (Ed. Donald N. Levine), Chicago: University of Chicago Press.

Sözer, Ö., (2004), "Emmanuel Levinas: Aynı-olan'daki Başkası", **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, (Haz. Zeynep Direk/Refik Güremen), Ankara: Epos Yayınları.

Sullivan, R. J., (1989), **Immanuel Kant's Moral Theory**, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Taylor, C., (1985), **Human Agency and Language**, Cambridge: Cambridge University Press.

Tuğcu, T., (2000), **Batı Felsefe Tarihi**, Ankara: Alesta Yayınları.

Tuğcu, T., (2001), **Immanuel Kant ve Transendental İdealizm**, Ankara: Alesta Yayınları.

Vattimo, G., (1988), **The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture**, (Trans. Jon R. Snyder), Cambridge: Polity Press.

Waddington, C. H., (1960), **The Ethical Animal**, Londra: Allen & Unwin.

Waldenfels, B., (1995), "Response and Responsibility in Levinas", **Ethics as First Philosophy**, (Ed. Adriaan T. Peperzak), London/New York: Routledge.

Ward, A., (2006), **Kant: The Three Critiques**, Cambridge/Madlen: Polity Press.

Weber, A., (1991), **Felsefe Tarihi**, (Çev. Halil Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Weischedel, W., (2001), **Felsefenin Arka Merdiveni**, (Çev. Sedat Umran), İstanbul: İz Yayıncılık.

West, D., (1998), **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wyschogrod, E., (2000), **Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics**, New York: Fordham University Press.

ÖZET

Saygın, Alkım, Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci, 253 s.

Kant ve Levinas etiğinde özgürlük kavramı, "etik temeller"e dayalı olarak "olması gerekenler" üzerinden ele alınmıştır. Kant etiğinde özgürlük, aklın genel yasa koyuculuğu içinde, Kendi'siyle özdeş bir Ben'in otonomisine dönüşmüştür. Levinas etiğinde ise özgürlük, Öteki'yle karşılaşma anında akıl ve bilincin devre dışı kaldığı yollu kabul nedeniyle Ben'in Öteki'ye yaderkliği olarak ele alınmıştır.

Ne var ki, özgürlüğün otonomi ya da yaderklik olarak görülmesi, Öteki karşısında Kendi'nin ya da Ben karşısında Öteki'nin kaynak olarak görülmesinin sonucudur. Ben ve Öteki arasındaki farklılıkların kaynağı, maddi-toplumsal ilişkilerdir ve bu tür bir kaynak düşüncesi, özgürlük kavramını otonomi/yaderklik ikilemine düşmekten kurtarır. Kant etiğinde ise özgürlük, kaynak olarak kabul edilen Kendi'nin, istemeye ilişkin genel yasa koyma özelliğine bağlanmıştır. Levinas etiğinde ise özgürlük, Ben'in Öteki'ye karşı sorumlulukları hakkında onu Öteki karşısında yalnız ve çaresiz bırakmıştır. Fakat, etik temelli bir özgürlük kavramı ortaya koymada bu iki etiğin eleştirisi, önemli birtakım hareket noktaları sunmaktadır.

ABSTRACT

Saygın, Alkım, On The Concept Of Freedom In Kant and Levinas Ethics, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci, 253 p.

The concept of freedom in Kant and Levinas ethics examined covered over "ought to" based on "ethical grounds". Freedom in Kant ethics was turned to otonomy of I identical Self's in general legality of the reason. Freedom in Levinas ethics examined as heteronomy of I to the Other, because of acceptance that reason and consciousness is considered to be disabled when encounter with the Other.

However, adopting of freedom as autonomy or heteronomy are result of accepting source Self in the face of the Other or the Other in the face of I. The sources of differences between I and the Other are the material-social relations and the idea of such a resource falls into the concept of freedom of autonomy/heteronomy dilemma. Freedom in Kant ethics has connected to put general law about the willing by considered as the source of Self's. Freedom in Levinas ethics has left I alone and helpless in the face of the Other about his responsibilities to the Other. But, an ethics-based concept of freedom set forth in a criticism of these two ethics, offers some important starting point.

ÖZGEÇMİŞ

Alkım Saygın, 1982'de Trabzon'da doğdu. İlköğretimini 1993 yılında Fatih İlkokulu'nda tamamladı. Ortaokulu 1996 yılında Prof. İhsan Koz İlköğretim Okulu'nda, liseyi 2000 yılında Trabzon Fatih Y-Dil Ağırlıklı Lisesi'nde bitirdi. 2001 yılında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimine başladı ve 2005 yılında bölüm birinciliğiyle mezun oldu. 2007 yılında askerliğini tamamlayan Alkım Saygın, bekar ve iyi derecede İngilizce bilmektedir.

Yayınlanan Çalışmalar:

1- Gün Dönümü, Son Haber Yayıncılık, Trabzon 2005.

2- 21. Yüzyılda Üçüncü Dünyacılık, Kemalizm ve Milli Demokratik Devrim Üzerine Tezler, Adımlar Yayınevi, Ankara 2009.