



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**SPINOZA VE LEVINAS'TA "ETİK OLAN" ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Mehmet Fatih ELMAS

BURSA – 2018



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**SPINOZA VE LEVINAS'TA "ETİK OLAN" ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Mehmet Fatih ELMAS

**Danışman:
Doç. Dr. Metin BECERMEN**

BURSA – 2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 711343005 numaralı Mehmet Fatih ELMAS'ın hazırladığı "Spinoza ve Levinas'ta "Etik Olan" Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 13/07/2018 günü 13.30-16.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının "başarılı" (başarılı/başarısız) olduğuna "oybirliği" (oybirliği/oy çöklüğü) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Doç. Dr. Metin BECERMEN

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Doç. Dr. Çetin BALANUYE

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK

13/07/2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 13/07/2018

Tez Başlığı / Konusu: SPINOZA VE LEVINAS'TA "ETİK OLAN" ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 300 sayfalık kısmına ilişkin, 27/06/2018 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)^{*} aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarını inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

13/07/2018

Adı Soyadı: Mehmet Fatih ELMAS

Öğrenci No: 711343005

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistemantik Felsefe ve Mantık

Statüsü: Doktora

Danışman

Doç. Dr. Metin BECERMEN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “SPINOZA VE LEVINAS’TA “ETİK OLAN” ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütun alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına Őerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

13.07.2018

Adı Soyadı : Mehmet Fatih ELMAS
Öğrenci No : 711343005
Anabilim Dalı : Felsefe
Programı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet Fatih ELMAS
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Sistemik Felsefe ve Mantık
Sıyım Mısdıkfı	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: ix+308
Mezuniyet Tarihi	: 13/07/2018
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Metin BECERMEN

SPINOZA VE LEVINAS'TA "ETİK OLAN" ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

Bu çalışmada Spinoza ile Levinas'ta etiği mümkün kılan anlamlılık; bir eyleme etik değerini veren zemin ya da köken üzerine bir irdeleme yapılmaktadır. Bu nedenle, başlıkta geçen "etik olan" ifadesi, doğrudan etikle ilgili değildir. "Etik olan", Spinoza'da içkinliğin ontolojik hakikatini ve Levinas'ta da aşkınlığın metafizik hakikatini içerimlemektedir. Bu bağlamda "etik olan", Spinoza'daki ontolojik hakikatin ufkunda ve/veya ufkuyla ulaşılan, antropomorfizmden arındırılmış bir Tanrı sevgisi ile Levinas'taki metafizik hakikat ufkunda öznelerarası ilişkide, Başkasına yaklaşmayla kavranan, ontolojiden arındırılmış bir Tanrı sevgisinin insanın eylemsellik alanındaki karşılığını gözeterek, içkinlik ve aşkınlık düzleminde tartışılmaktadır. Spinoza, tözle özdeşleştirdiği Tanrı'yı Doğa ile birlikte içkinlik düzleminde düşünürken; Levinas, varlık ile Tanrı'nın aynı düzlemde düşünülemediğini, dolayısıyla ayrıca aşkınlık düzlemine ihtiyaç olduğunu ileri sürer. İkisinde de etik olan, ben'in başkasıyla karşılaşmasında belirlenen temel ilke etrafında şekillenir. Bu nedenle, her iki kuram da bir karşılaşma etiği olarak kurulur. Fakat karşılaşma üzerine kurulan etik kuramın yaslandığı ilke ya da kaynak, bu iki öğretinin iki zıt kutupta konumlanmasını beraberinde getirir. Levinas'ta etik bilişsellikte değil, vicdanda (ahlaki bilinçte) temellenir. Oysa Spinoza'da etiğin bilmeye ilişkisi, sorumluluğu da içeren içsel bir ilişkidir. Böylece birbirine zıt iki özne'likle karşılaşılır: ontolojinin içkin hakikatini kavrayarak özneleşmeye karşı varlığa dışsal ve bilince öncel şekilde konumlanarak özneleşme. Burada karşı karşıya gelen kavramlar kendilerini gösterirler: içkinlik *versus* aşkınlık, ontoloji *versus* metafizik, içsellik *versus* dışsallık, anlama *versus* esinlenme, naturalist etik *versus* anti-naturalist etik, özerklik *versus* yaderklik. Bu karşıtlıklar üzerinden yapılan irdelemede Levinasçı eleştirilere karşın Spinozacı temaların varlığını sürdürme ısrarına dikkat çekilmektedir.

Anahtar Sözcükler

İçkinlik, Aşkınlık, Ontoloji, Metafizik, Etik, *Conatus*, Vicdan.

ABSTRACT

Name and Surname : Mehmet Fatih ELMAS
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematical Philosophy and Logic
Degree Awarded : PhD
Page Number : ix+308
Degree Date : 13/07/2018
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

A CRITICAL STUDY ON “THE ETHICAL” IN SPINOZA AND LEVINAS

In this dissertation, we have attempted a thorough examination of the significance that makes ethics possible, and of the ground and origin that gives an action its ethical value in Spinoza and Levinas. Therefore, the term “the ethical” in the title is not directly associated with ethics. “The ethical” involves the ontological truth of immanence in Spinoza, and the metaphysical truth of transcendence in Levinas. The ethical, in this sense, will be scrutinized through a discussion of immanence and transcendence; a deliberation concerning Spinoza’s love of a de-anthropomorphized God attained on the horizon of ontological truth on the one hand, while, on the other, Levinas’ emphasis on the correspondence between the love of a de-ontologized God and man’s field of action, a God which can only be conceived on the horizon of metaphysical truth that is grasped when approaching the Other through intersubjective relation. Whereas God is identified with substance which is conceived to be on the plane of immanence together with Nature in Spinoza, Levinas claims that being and God cannot be conceived on the same plane, and that we therefore need a plane of transcendence. The ethical, in both philosophers, is shaped around the basic principle determined when *I* encounters the other. Therefore, both theories are constructed as ethics of encounter. However, the principle or origin on which the ethical theory is grounded gives rise to a contrast between how the two doctrines are situated. In Levinas, ethics is grounded not on cognition, but on conscience (or, on moral consciousness). In Spinoza, on the other hand, the relation of ethics to knowledge/intellection is an internal one, which also involves responsibility. Henceforth, we arrive at two different subjectivities: a subjectivization through conception of immanent truth of ontology stands against a subjectivization through situating oneself external to being, and prior to consciousness. Here arises a series of dichotomies: immanence versus transcendence, ontology versus metaphysics, internality versus externality, intellection (cognition) versus revelation (inspiration), naturalist ethics versus anti-naturalist ethics, autonomy versus heteronomy. What we attempt in this scrutiny of these opposed conceptions is an emphasis on the perseverance of Spinozist themes despite Levinasian critiques.

Key Words

Immanence, Transcendence, Ontology, Metaphysics, Ethics, *Conatus*, Conscience.

ÖNSÖZ

Bir filozofun felsefesi çoğu kez özyaşamöyküsüdür. Çalışmaları bilme arzusunun yanında gayr-ı iradi ve gayr-ı bilişsel yönlendiren faktörler bir şekilde satıraralarında yansır. Üstad Nietzsche şöyle diyordu: “Bana gittikçe açık görünüyor, şimdiye kadarki her büyük felsefe şöyle olagelmiş: Yazarının gönüllü itirafı ve bir çeşit istem dışı, kayda geçirilmemiş bellek; üstelik, her felsefede ahlaksal (ya da ahlak dışı) niyetlerin, her zaman bütün bitkilerin kendisinden geldiği asıl yaşam tohumunu oluşturması. Bir felsefecinin en uzak metafiziksel savlara sahiden nasıl ulaştığını anlamak için, önce şunu sormak iyi (ve akıllıca) dir: Hangi ahlaka yöneliyor o?” Bu çalışmada irdelenen problem genel olarak bir eyleme etik değerini veren zemin hakkındadır. Robert Musil’in “herkesin yaptığı işlerde kendisini masum hissettiği ikinci bir vatan vardır” şeklinde alıntılanan ünlü sözündeki ‘ikinci vatan’ üzerine değil, doğrudan birinci ya da ‘öz vatan’ hakkında irdeleme yapılmaktadır. Bir eser, dünya problemleri karşısında insanın kendisini konumlandığı yeri motive eden faktörler üzerine düşünmenin bir ürünüdür. Engel olarak görünen, eserde artık engel olmaktan kesilir: Yeni bir ufukta kavranan öge haline gelir.

Bu çalışmanın ortaya çıkma sürecinde kendilerine teşekkür etmek istediğim bazı aktörler var. Her şeyden önce bu çalışma, etik ve estetik bir hassasiyetle bilgisini (ufkunu) benimle paylaşmaktan bir an bile tereddüt etmeyen ve belki de en önemlisi sıkı bir dost olduğumu bana daima hissettiren kıymetli hocam Metin Becermen’e çok şey borçludur. Bu serüvende ilham verici konuşmalarıyla kendisinden epey yararlandığım sevgili hocam Ahmet Arslan’a şükranlarımı sunarım. Bununla birlikte, sundukları imkan dolayısıyla, özellikle çalışmamı büyük bir titizlikle okuyan A. Kadir Çüçen ve Muhsin Yılmaz’ın şahsında tüm Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanlarına teşekkür ederim. Gelgelelim, çalışma sürecine gerek akademik, gerekse akademik-olmayan etkilerle ziyadesiyle katkısı olan -isimlerini bir arada anmak istediğim iki güzel insan- Ayşe Gül Çıvgın’a ve özellikle Ümit Öztürk’e minnettarım. Yine, yabancı diller özelinde destek gördüğüm için teşekkür etmek istediğim üç isim, Erdem Taner, Tayfun Torun ve Hayriye Güleç’tir. Son olarak ise yüzlerine her baktığımda takatimi arttıran iki kişiden söz etmeliyim: Eşim ve oğlum. Onlara karşı minnetim sonsuzdur.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	17
SPİNOZA VE ‘ETİK OLAN’	17
Spinoza: Felsefesini Hazırlayan Bir Yaşam	19
1. Spinoza’nın Felsefesinde ‘Etik Olan’ı Hazırlayan Teorik Düzey: Sonsuz Varlıktan Sonlu Var-Olanlara Bir Seyir	34
1.1. Teolojik-Ontolojik Çözümleme ve İnşa	34
1.1.1. Teolojik-Ontolojik Çözümlemeyi Gerekli Kılan Nedenler Üzerine	35
1.1.2. Tanrı: Mutlak Olarak Sonsuz Tek Töz	44
1.1.3. Sonsuz Öznelikler	57
1.1.4. Sonsuz ve Sonlu Moduslar	61
1.2. Teorik Düzeyden Pratik Düzeye Geçiş İmkânı Sağlayan Onto-Epistemolojik Çözümlenmeler	64
1.2.1. Zihin ve Beden Üzerine	65
1.2.2. Birey ve Bireyliğin Üç Boyutu	68
1.2.3. Bilginin Üç Mertebesi	76
1.2.4. Ortak Nosyonlar	80
2. Spinoza’da Teorik Çözümlemeden Pratik Çözümlemeye: ‘Etik Olan’	85
2.1. Bir Beden Neye Muktedir?	86
2.2. Güç Kuramı	89
2.3. Conatusun İmtihanı: Etkin ve Edilgin Duygulanımlar	95
2.4. Etik ve Ahlak ya da Yasa ve Yasak	103
2.5. Etik Olan ve Hakiki Din	113
İKİNCİ BÖLÜM	123
LEVİNAS VE ‘ETİK OLAN’	123
Levinas: ‘Etik Olan’ı Hazırlayan Bir Yaşam	124
1. ‘Etik Olan’ı Hazırlayan Metafizik Düzey	134
1.1. Metafiziğin Ontolojiye ya da Aşkının İçkinliğe Önceliği	134
1.2. Varlıktan Çıkış Üzerine	144
1.2.1. Varlıktan Çıkış Neden Gereklidir?	145
1.2.2. Varlığın Anonim Olgusu: Var (Il y a)	148
1.2.3. Kaçış Deneyimi: Hipostaz	151
1.3. Aynılıktan Başkalığa: Varlığı Aşmanın İmkânı	158
1.4. Başkalık ile İlişki Olarak Aşkının Tesisi	165
1.4.1. Başkalığın İndirgenemezliği: Sonsuz Fikri ve Metafizik Arzu	166
1.4.2. İfade ve Anlam	176
1.4.3. Etikle Tanıklık Edilen Tanrı: Aşkının Kavranırlığı	185

1.4.4. Tanrı ve Yüz.....	192
2. Onto-Epistemolojik Öznellikten Etik Özneliğe: Varlıktan Başka'yla Özneliğin Tesisi	196
2.1. Varlıktan Başka'ya ya da İyiliğe Doğru.....	197
2.2. Söyleme ile Söylenen'in Kesişiminde Üçüncü Taraf ve Adalet	200
2.3. Ahlak ve Etik (Olan)	206
2.4. Ayrılmayla Gelen Duyarlık.....	214
2.4.1. Duyarlık ve Anlam	217
2.4.2. Duyarlığın Tarzları Olarak Keyif Alma ve Hassasiyet	219
2.4.3. Kendine Duyarlıktan Başkasına Duyarlığa: Kendi-İçinliğin Başkası-İçinliğe Dönüşümü.....	224
2.4.4. Yakın, Yakınlık ve Kardeşlik.....	225
2.4.5. Ben'den Çıkış ve Yaratılmışlık Koşuluna Dönüş	229
2.4.6. Başkasının Yerine Geçme	231
2.5. Etik Öznellik ve Sonsuz: Dışsallığın İçselliğe Dönüşümü.....	237
2.6. Hakiki Din: İnsani Kardeşlik.....	241
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	246
DEĞERLENDİRME.....	246
1. Levinas'ın Spinoza Eleştirisi Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme	249
2. İçkinliğin Ontolojik Hakikati Karşısında Aşkının Metafizik Hakikati: Spinoza ve Levinas	255
SONUÇ	294
KAYNAKÇA.....	298
ÖZGEÇMİŞ	305

GİRİŞ

Bir felsefenin ortaya çıkmasını hazırlayan bir takım nedenler vardır. Nedensiz yere bir felsefi düşünmenin gerçekleşebileceği savı savunulabilir değildir. Çoğunlukla kendi çağının içinde bulunduğu kültürel, tarihsel, sosyolojik, ekonomik, politik, etik problemlerden motivasyonunu alan ve o problemlere *belli türden bir düşünmeyle* yürünebilir bir güzergah açmayı amaçlayan kişinin yaptığı 'iş' felsefe ve bunu yaptığı ölçüde kendisi filozof adını hak eder. Aslında her ne kadar günlük yaşamın akışında gündelik ya da dönemsel olarak ortaya çıkıyor gibi görünse de, tarihselliği oldukça gerilere taşınabilen problemlere ilişkin kavramsal düzeyde bir düşünme gerekliliği söz konusudur. Ne var ki bir konu üzerine her türden düşünme, bir kimseyi filozof yapmaz. Tarihsel bir vaka olarak bilinmektedir ki Yunan dünyasında ekonomik, politik ve toplumsal çalkantılarla beliren kriz, anarşiye neden olmuş ve şüpheciliğin, rölativitenin artmasıyla iyice derinleşmiştir. Bunun üzerine Platon krizin üstesinden gelmek üzere Yunan dünyasının ahlaki, politikası ve yasaları için üstüne basılabilen yeni bir zeminde, her kesimin üzerinde uzlaşması beklenen, rasyonel iletişimi mümkün kılan *logos*'a dayalı bir yapı kurmuştur. Bunun gibi tarihte pek çok durum sayılabilir. Demek ki felsefi düşünmenin ayırt edici bir takım ölçütleri vardır. Bu ölçütler esaslı bir çalışmayla maddeler halinde pekala sıralanabilir. Ancak bunlar arasında en belirleyici olanlar şüphesiz, *eleştirel düşünmeyle* bir *ilke* belirleme, bu ilkeden hareketle *akılyürütme* yoluyla her şeyi –en genel ve kuşatıcı olandan en az genel ve kuşatılan tarzlara kadar akla dayalı ve yöntemsel bir tarzda açıklayarak- *kavramsallaştırma* yapmak ve *tolerans* içerisinde hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan/dışlamadan *bütünü kuşatan bir bakış* oluşturmaktır. Bu dar çerçeveli tanımlamada bile elimizde en az beş-altı tane ölçüt vardır: İlke, akılyürütme, kavramsallaştırma, eleştirel düşünme, tolerans ve bütünlükçü bir bakış. Bunlar, kaynağı Yunan tarzına bağlı olan (baskın) bir felsefe geleneğinden türeyen ölçütlerdir.¹ O halde, bir felsefe, bütüne ya da bütünleşmeye doğru hem birikimsel hem de kırılmaya dayalı olarak ilerleyen bir bilgisel etkinlik olarak

¹ Elbette Greklerde bunun dışında ölçütlerle yapılmaya çalışılan felsefe tarzları vardır. Mesela septikler, temele koyulan sayılı niteliğindeki ilkelere karşı bir felsefe yapma tarzının temsilcileridir. Fakat felsefi düşünme denildiğinde en yaygın olması bakımından bu tavra işaret edilir.

tanımlanabilir. Felsefenin sürekli canlı olmasını sağlayan ise hep yeni bir bilgi getirme imkanındır. Öyle ki eski sorunlar karşısında yeni çözümler, yeni bakış açıları sunma olanağı, felsefenin bitimsiz bir etkinlik olduğuna işaret eder. Grek mirasıyla şekillenmiş olan Batı düşünce geleneği evrenselci ve bütünlükçü bir tavırla hakikatin peşinde bir felsefe olarak en azından 19. yüzyıla kadar bu yapısını muhafaza etmiştir. Ne var ki 19. yüzyılda bu tavırla hakikate ulaşamayacağını ifade eden kimi filozoflar tarafından felsefenin yönü başka yere çevrilmek istenmiştir. Bilindik anlamıyla felsefenin olumsuzlanmasıyla ortaya çıkan bu tavır, genel-geçer ya da her dönem için geçerli bir hakikatin aslında olmadığını, dolayısıyla dönemsel hakikatlerin olduğunda ısrar etmiştir.

Batı dünyasının ayırıcı özelliklerinden biri, kuramsal ve analitik düşünme tarzıdır. Bu tavır, dünya problemleri, hatta bir bütün olarak evren karşısında belirli bir insani duruşla ilgilidir. Gerçekliği bir bütün olarak düşünme-bilme nesnesi haline getirmek suretiyle, bir özne olarak bireyliğini ve kişi olarak kendini gerçekleştirilmeye yönelik arzusuyla insan, gerçeklikle kendisi arasına düşünsel anlamda bir mesafe koyan özerk özne konumundadır. Onun bu düşünme biçiminin en karakteristik yanı, kavramı nesnesine uygulayarak verdiği ‘yargı’dır. Bu bakımdan, felsefi düşünmenin arka planında yargısını kendi başına verebilme hakkına sahip özne vardır. Bu bağlamda, gerçeklikle arasına koyduğu düşünsel mesafe ve kendi başına yargı verme inisiyatifi, özne ile nesnenin birbirinden kopuşuna işaret eder: “Bu kopma, Hegel’in terimleriyle söylersek tin ile doğa arasındaki bu kopma ile birlikte, düşünce özgürlüğüne kavuşuyor ve ‘kendisini kendisi için kurma’ imkanını elde ediyor. Böylece özne, gerçekliği bir bütün olarak, düşüncede yeniden üretebiliyor, yeniden kurabiliyor.”² İşte bu spekülasyon etkinliği, Batı düşünce dünyasının en ayırt edici yönüdür.

Gelgelelim, Batılı olmayan kültürlerde daha farklı formasyonlar vardır. Bu kültürlerde dünya problemleri karşısında bir tinsel ‘duruş’tan söz edilebilir. Ancak bu duruş, genel olarak, yukarıda ifade edildiği gibi, gerçekliği bir bilme nesnesi olarak karşısına koyan ve ona dair kendi başına yargı bildiren bir öznenin, dolayısıyla dünyaya ilişkin spekülasyon yöneliminden yoksundur. Burada insan tekinin varolması özne ve

² Taylan Altuğ, “Türkiye’de Felsefe”, *Seminer Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı: 6, 1989, s. 104.

nesnenin veya tin ile doğanın birliğine dayanır. Bu ayrışmamışlık içinde yeşeren düşünsel iklimde ‘verili olan’la yetinildiğinden ya da ona bağılıktan dolayı, insanın kendisine dönerek, mümkün kılacağı bir özgürleşme imkanı yoktur. ‘Verili olan’ –ilk ve son kez verili olan- tanrısal iradeyle vücut bulmuş olan bir evren modelidir. Söz gelimi, ‘vahdet-i vücut’ düşüncesinde üretilen bir insan tekinin gerek toplumsal, gerekse düşünsel olarak bütünden ayrışmasına izin yoktur. Çünkü gerçeklikle kendisi arasında – kendisini toplumsal birliğin/bütünün kopmaz bir parçası olarak hissetmesini sağlayan- dinsel bakışı bulur. Gerçekliğe yönelim bu bakış açısından hareketle gerçekleşir. Bu bakış altında bireyselleşme oldukça güçtür. Burada düşünce sürekli ‘vahyedilen’i veya bildirileni olumlamak ya da onaylamak durumundadır. Bu koşullarda düşüncenin özgür olmasının –sistem açısından- olanağı yoktur. Çünkü olumlayıcı düşünce inanca bağılıdır; burada eleştirel düşünmeye yer verilmez. Bu nedenle, *philosophos* makbul bir tip değildir; değerli olan *sophos*’tur. Olumlayan, hakikate sahip olduğunu düşünenlerin evrenidir burası. Bu düşünme biçiminde özne ve nesne arasında düşünce düzeyinde ayrışma olmadığından, düşünce asla tümele, genele, yükselemez. Bunun yerine duyuşal olanda kendini sabitler. Yani geleneksel olanın düşünmesi imgesel düzeyde kalır, fakat kavramsal düzeye geç(e)mez. Öyleyse, burada felsefi düşünmenin taşıyıcısı olan özerk özne yoktur. Yunan tarzı felsefe geleneğinde görmeye alışık olduğumuz şey, tikelliği içerisinde kendisini tümellik olarak kavrayan bir taşıyıcının mevcudiyetidir.³ Bunun aksine, kendisini sürekli kendisi dışındaki bir tümel olana, din’e, devlete olan bağımlılığı içinde anlamaya çalışan ve varoluşunu bunlarla şekillendiren bir yaderk özne ile felsefe birbiriyle uyuşmayan iki unsur olarak karşımıza çıkar.

Eleştirel düşünmenin yer bulamadığı toplumlarda spekülative yönelimden kaynaklı akla dayalı ve akılla giden bir düşünme tarzı da oluşmadığı için, insanın akısal yanı, ahlakiliğinin gölgesinde kalır ve akli ahlakiliğinin önünde hesaba çekilir. Toplumsal varoluş koşulları burada, ahlakiliğin damgasını bastığı kişilikler üretir. Böyle bir ahlaki kişilik önemli ölçüde dinsel paradigmanın insanlararası ilişkilere yayılımının bir sonucudur. Bu bağlamda, önemli ve aynı zamanda değerli olan, bilgi değil, inançtır. Dolayısıyla, dünya problemleri ve bir bütün olarak evren karşısında insan, inançlı bir varolan olarak ahlaki bir tutum içindedir ve kendisini ahlakiliği üzerinden tanımlar.

³ Altuğ, a.g.e., s. 105.

Ahlakiliğin insanın tek varolma alanı haline geldiği tinsel yaşamda, toplumsal bütüne aidiyeti ve bu bütünün temsilci bir parçası olması bakımından insan kendini kendisi-için değil, başkaları-için bir varolan olarak tasavvur eder. Çünkü ahlakilik burada dışsal bir durumdur; henüz yasa ile ahlak duygusu ayrışmamıştır. Bu tür toplumlarda insanın doğa karşısındaki durumu, gerçeklik karşısında kendi başına yargı-veren bir özerk öznenin spekülative ilgisinden kaynaklı akılla giden bir düşünme tavrından ziyade, insan tekini bütünlük veya bir bütün içinde eriten ve dolayısıyla onun bireyselleşmesine, kişi olmasına müsaade etmeyen bir tinselliğin oluşturduğu ilişkisellikte açıklanmaktadır. Bu ilişkisellik, bütünüyle pragmatiktir. Aklın teorik kullanımından yoksun pragmatik ilişkisellikte ahlaki kişilik mutlak iradeyle oluşturulur. Bu bakımdan, tinsel bütünlük, tözsel olan'a ahlakilikte sahiptir.

Bu çok genel çerçeveden hareketle, çağımız entelektüelleri arasında şu tarz soruların formüle edildiğini görürüz: Bir başka yerde ya da kültürde çağının sorunları üzerine düşünen ve Yunan tarzından habersiz olan insanlar ya da haberdar olup da bu sorunlara yönelik çözümlerini Yunan geleneğinde bul(a)mayanlar nereye bakacaktır? Ya da şöyle sorulacak olursa, vahiy geleneğine sahip olmayan ve insanlara mesaj iletmek için aracı bir peygamber kullanmayan bir Tanrı'nın ya da tanrıların olduğu kültüre bakarak, kendi sorunlarını felsefi olarak çözmek isteyen biri ne yapmak durumundadır? İşte bu ve benzeri sorular, kendisi bizahiti sormamış olsa da ve yine burada işaret edilen 'doğu' ile Levinas'ın işaret ettiği yer arasında doğrudan bir rabıta olmasa da, Levinas'ın 'etik olan'ı inşa etmede izlediği güzergah hakkında okuyucuya bir fikir verir. Çünkü ona göre felsefe esasen Yunanca konuşsa da, bizatihi Yunani değildir, fakat onun başka kaynakları da vardır; Yahudi-Hıristiyan örneği gibi. Bu nedenle, ona göre, sorunların çözüm noktası, varlık ve bilgi özelinde şeylere bakmanın ötesindedir: Yunanlı tarzda felsefe ancak çözüm merkezinin kavramsal olarak ifadesinde işe yarayabilir.

Daha genel bir saptama olması bakımından denilebilir ki Batı düşünce geleneği iki yönlü işlemektedir: Eski Ahit Geleneği ve Eski Yunan Geleneği. Eski Ahit Geleneği'nin en ayırt edici yönü, insanın insanlığını belirleyen şeyler, tecrübe ettiği acı, korku, umut ya da tecrübe etmeyi beklediği kimi duygulardır. Burada insan doğa içinde bir varlık olarak görülmez. Çünkü o Tanrı'nın yarattığı bir canlıdır. Doğa dıştır; Tanrı

ise iç. Tersinden söylersek, Doğa içkindir; Tanrı dışkindir. Tanrı dışkınlığıyla iç'i temsil eder. Doğa ise içkinliğiyle dış'ı temsil eder.

Bu kavrayış *ışığında* değerlendirildiğinde, Spinoza ve Levinas'ı konumlandırmakta güçlük çekmeyiz. Ne Spinoza'nın ne de Levinas'ın öğretisi bu çerçevede bütünüyle bir yere yerleştirilebilir olmasa da, ikisi de önemli ölçüde mevzilendikleri yeri belli eder. Spinoza aklın kılavuzluğunda izlediği güzergah ile şüphesiz Yunan tarzı Batı felsefesi geleneğinin bir temsilcisidir. Levinas ise akıldan ziyade ahlakiliğin temelde olduğu, salt Yunan kaynaklı olmayan, fakat bu kaynağın da bir şekilde kendisine eklemlediği Eski Ahit geleneğinden aldığı esinle konuşmaktadır. O, henüz kavramsallaştırılmamış, varlığın ve bilincin kategorilerine indirgenmemiş bir 'saflık', 'orada duran bir sezgiyi', ne olduğunu bilmediğimiz bir 'şey'i temele alarak bir kuram geliştirmeye çalışır. Ama yine de Yunan geleneğindedir. Yukarıda birtakım özelliklerine dikkat çekilen geleneğin Levinas'ta karşılık bulmadığı belki de en önemli iki şey, bütünlük ve ayrışmamışlık fikridir. Levinas, bütünlük ve ayrışmamışlık fikrini bu gelenek lehine ve Yunan tarzı felsefe geleneği aleyhine alt üst etme çabasındadır. Bütünlük fikri hem teorik düzeyde hem de tarihsel deneyim düzeyinde ele alındığında, Batı felsefesi geleneği ile Batı'nın en acı tecrübesi olan *holocaust* birlikte düşünülmelidir. Levinas, Batı'yı yine Batı'nın köklerini oluşturan unsurlarla müdafaa eder. Kendi için olmayı salık veren Batı düşüncesi geleneğini, kaynağını Yahudi geleneğinde ve yine Yunan filozoflarında bulduğu aşkınlık ve yücelik kavramlarıyla başkası için olmayı salık vererek ıslah etmeye çalışan Levinas, yürünebilir yeni bir yol açma uğraşısındadır. O, bütüne aidiyeti olmaksızın kendisini Sonsuz'da, hatırlanamaz bir geçmişte başkalarına adanmış halde bulan öznenin, kendisi-için değil, başkası-için olan ahlaki kişiliğini ön plana çıkarır. Elbette bu çabasında, kendisinin de pekala farkında olduğu gibi, zorunlulukla Yunan tarzı felsefenin içinden konuşuyor olduğunu unutmamak gerekir. Bununla birlikte, Levinas'ın felsefenin dilini kullanarak Yahudiliğin özgün yanını evrenselleştirme çabasında olduğu da ileri sürülebilir. Fakat tersine onun Yahudiliğin özgünlüğünü ortadan kaldırdığı ya da Yahudiliği çağına uydurmaya çalıştığı da aynı ölçüde iddia edilebilir. Bu bakımdan, kimileri onu sıkı bir teist olarak görebilir, kimileri ise bir ateist olmakla itham edebilir. Bizim amacımız burada Levinas'ın Yahudilikle olan bağına ya da Yahudiliğe karşı konumunu sorgulamak değildir. Onun dışında bizi ilgilendiren, Levinas'ın, bilme ve anlama

çabasından başka olarak ahlakiliğin temelde olduğu bir öğretiyle özneliğin yaderk modelini sunuyor olmasıdır. Ona göre varoluşumuzun koşulu, ahlakılıktır. Ahlaki ya da ahlak-dışı davranmamız bu gerçeği değiştirmez. Şu soruyla ontolojiye karşı etiği öncel hale getirir: “Gerçekte bu, nihai olarak sorulması gereken bir soru. Kendimi varlığa mı borçluyum? Varolarak ve varlıkta var kalarak, öldürmüyor muyum?”

Felsefe ve din kaynaklı, özellikle dinsel metinlerdeki felsefi unsurlarla bir öğreti kuran Levinas, bu iki kaynaktan hareketle yaptığı kavramsallaştırmalarla Batı düşünce geleneğinin içinde bulunduğu krizi aşmaya çalışır. Krizin esas nedeni, ona göre, etik olanın siyasal olana indirgenmesidir. Bu indirgemeye yol açan neden ise varlık ve bilgi araştırmasına indirgenmiş olan Yunan kaynaklı felsefe yapma tarzıdır. Krizi aşma çabasında hem felsefeye hem de Yahudi düşüncesine yürünebilir yeni bir yol açma uğraşında olan Levinas’ın geliştirdiği öğreti, genel olarak, bu iki güzergahı *kendine özgü bir tarzda* etikte bütünleyen bir *etik olanın* tesisi olarak okunmalıdır. O, hem dini hem de felsefeyi etik üst başlığında, etik optikle düşünür. Her türden spekülative felsefenin ufkunu açan bir felsefe olarak sunduğu etik, ben’in kendi varolma çabasını, *başkasının* varolması için çabaya dönüştürür. Bunun temel ilkesi, ‘öldürmeyeceksin!’ buyruğudur.

Kaynağı Yunan tarzına bağlı *pure* felsefe geleneği ile yine esinini Yunan tarzından alan teoloji geleneğinin ortak noktası, ikisinin de, tezlerini-iddialarını aklın kılavuzluğunda haklılandırma yöntemidir. Levinas’ın itirazı tam olarak bunadır. O, bu iki geleneğin dışında mevzilenir. Levinas’ın durduğu yerden bakıldığında, gerek din gerek felsefe ve gerekse bilimin bir ilkedan hareketle her şeyi bütüne indirgeyerek açıklama, her şeyi aynılık rejimi altında asimile etme çabası, hakikatte tekçiliği ifade eder ve bu anlayışla mücadele edilmedikçe, çokluğun -bütüne indirgenmeksizin-farklılıkları içerisinde bir arada yaşama imkanı yoktur. Öyleyse, sormak gerekir: Çokluğu bir arada tutan ancak bunu da aynılaştırıcı ya da dışta bırakıcı olmayan bir şekilde yapmak nasıl mümkündür? ‘Levinas ve Etik Olan’ bölümü büyük ölçüde bu soruya yanıt vermeye çalışmaktadır. Bütünlük fikrini Sonsuz fikriyle kesintiye uğratma uğraşısında olan Levinas, felsefi bir söylemin bütüncül ya da bütüncüleyici bakışına karşı etik olan’ı tesis eder ve yaptığı işin de pekala felsefe olduğunda ısrar eder. Çünkü ona göre felsefenin onto-teo-loji ve şeyleri logos-merkezci kuşatma etkinliği olarak sonu

gelmiştir, fakat eleştirel düşünme ve sorgulama olması bakımından felsefe hep canlıdır. Bu bağlamda şu soruyu sorabiliriz: bir söylemi felsefi yapan *özneliklerden* biri olan bütüncül/bütünleyici bakış olmaksızın da felsefe yapılabilir mi? Söz gelimi, Levinas'ın ilk felsefe olarak kurduğu etik, gerçekten de kendisi karşısında diğer alanların kendilerini haklılandırmalarını beklemeksizin ya da kuşatıcılığı altında onları sorguya çekmeksizin, bir birlik, yani bütünlemeye ilişkin bir söylem oluşturmaksızın kurulabilir mi?

Ontolojinin aynılaştırıcı bir özelliğe, hatta özneliğe sahip olduğuna ilişkin değerlendirmeler uzun zamandır yapılagelmektedir. Levinas'ın değerlendirmeleri de buna dahildir. Bu değerlendirmelere karşı şu soruyu sormak, tam da bu çalışmanın içeriğini oluşturması bakımından gereklidir: Ontoloji gerçekten de, yapısı gereği, 'fark'ı, 'farklılığı' ya da 'başka'yı, 'başkalığı' ortadan kaldırıp, neden olduğu aynılık rejiminde asimile etmekte midir? Bu soru ekseninde öncelikle ontoloji hakkında bazı saptamalar yapmak yararlı olabilir. Belki bu şekilde Levinas'ın eleştiri konusu yaptığı ontoloji ile bir kavram olarak ontolojinin içerimledikleri arasındaki benzerlikler ya da farklılıklar daha net bir şekilde görülebilir.

Onto-loji *to on* (varolan) üzerine bir konuşma mıdır, yoksa belirli bir olan olarak bir varolanın konuşması mıdır? Ya da varolanların olmasına imkan tanıyan veya varolanları bir arada tutan, varolanları toplayan olarak *ta onta* üzerine bir konuşma mıdır? Şöyle de sorulabilir: *ta onta*'nın *to on*'lar, varolanlar aracılığıyla/vesilesiyle veya *to on*'lara, varolanlara dair bir konuşması mıdır?

Her şeyden önce onto-loji varolan üzerine bir konuşmadır; *to on*'un ne olduğu üzerine bir düşünme, onu kavrama çabasıdır. Bu nedenle, ontolojiyi *to on* üzerinden *to on*'a bağlı olarak düşüneceksek eğer, bir varolan olarak 'insan'ı ayrı bir yere koymamız gerekir. Ancak insanın da bir varolan olarak 'ait olduğu', onun vesilesiyle varolan bir 'alan'/olan/olagelen veya olduran/olagetiren vardır. İşte insanın 'ait olduğu' bu 'yer' ya da 'alan' (ancak mekanı mekanlaştıran ve düşünmenin imkanı olan yer ya da alan) Varlık'tır. İnsan, bu bağlamda, Varlık'a aittir; Varlık'ta bir 'varolan'dır; elbette kendine ait imkanlar ve farklarla.

Herakleitos bir fragmanında şöyle bir dile getirişte bulunur “Benim değil *logos*’un sesini duyduktan sonra, her şeyin bir ve aynı şey [yani hen’in panta] olduğunu söylemek bilgeliktir.” Burada *logos* aslında bize çok(luk)un bir(lik) olduğunu dile getirmektedir: bir, kendini çok olarak sunmaktadır. Bu şunu göstermektedir: bir, kendini fark ile ortaya koyar. İnsanın bunun farkına varma durumunu ise bilgelik olarak görüyor Herakleitos. Öyleyse, aynılaştırmak bir yana, varolan(lar), çokluk olarak farkla, farklarla kendini ortaya koymaktadır ve buna imkan veren, bir’in kendini açma, olagelme, çoklaşma halidir.

Platon ise bugün adına felsefe dediğimiz düşünme biçiminin –Aristoteles’le birlikte- temellerini, ilkelerini ortaya koyar. Platon’da bir bilme türü olarak *noesis*’in nesnesi ya da nesnelere olan *noema(ta)*lar idealardır. Bu ideaların en önemlisi/üstte olanı ‘İyi ideası’dır. Bu anlamda ‘İyi ideası’ da bir *to on*’dur. Ancak İyi ideası, diğer ideaların anlam kazanmasının koşulu veya ufku olarak kendini gösterir; fakat sadece diğer ideaların değil, bütün varolanların veya bütün yaşamın ufku veya koşulu olarak. İyi ideası, sadece varolanların varolma biçimlerinin değil, bilinmelerinin de ufkudur; yani Varlık’ın ufku olarak, Varlık’ın hakikatini açığa çıkaran, varolanlara ‘meşruiyet kazandıran’dır. Bunun tecrübesini ise ancak filozof tadabilir. Filozof, bu dünyaya ait olan bir kişi olarak, Platon’un ‘tanrılık’, ‘tanrısallık’ olarak nitelediği, bu düşünme ve görme alanının tecrübesini yaşayan kişidir. Varlık’ın ufku olarak İyi (ideası), bu dünyadaki yaşamın doğru ve adil olmasına, adalete ve ona uygun bir etik ve politik birlikteliğin yaşanmasına imkan tanıyan ve anlam kazandıran şeydir.

Aristoteles’in madde ve form öğretisinde, her ne kadar, ‘biçimsel’ belirleyici olarak *eidōs* ön planda görünse de, bizi biz yapan ‘bu’ et ve ‘bu’ kemikten oluşan ve sadece tek’e ait olan madde’dir; ‘belirlenmiş madde’dir. Yani her tek’in belirlenmesi, bir diğerinden farklıdır. Dolayısıyla burada söz konusu olan şey fark’tır. Birey veya tek, kendini fark olarak, fark’ı ile ortaya koyar. İşte bu fark üzerine tek’in, bireyin, kendi yaşantısı –etnik kökeni, dini, mizacı (*ethos*’u)- eklenince, bireysel yaşamı ile o ‘fark’ olarak kendini ortaya koyar. Bu bağlamda, Aristoteles’te etik, ontoloji/metafizik üzerine oturmaktadır. Etik, politikanın zemini. Etiktedir tercihler, erdemler vd. söz konusudur. ‘Kişi’nin hem yapa yapa edindikleriyle oluşan huylar, hem de eğitimle geliştirilebilen yapısı, onun tercihlerini belirler. Bu ise politik alanda, toplumsal yaşamda insanların

birbirleriyle ilişkilerini belirler. Dolayısıyla etik, doğru değerlendirmeler ve tercihler yapmamızın nasıl olanaklı olduğunu ve bunun gerçekleşmesinin bilgisel zemininin ne olduğunu ortaya koyar. Bu zemin üzerine şekillenecek politik hayat da farklılıklar arz edecektir. Yani Aristoteles'te politika etiğe, etik de ontolojiye ve elbette epistemolojiye temellenmiştir.

Ortaçağ boyunca ise felsefenin nesnesi kaymıştır. Spinoza nesnesi kaymış ve fikirleri bulanıklaşmış bu düşünme biçimini sağaltma ve doğru bir zemine çekme çabası içine girmiştir. Bu çabasında Spinoza'nın güzergahı tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ontolojiden etiğe ve etikten politikaya doğru olmuştur. Uygun-olmayan fikirlere karşı mücadelesinde Spinoza, Levinas'ın eleştireceği Yunan tarzı Batı felsefesi geleneği içerisinden konuşan biridir. Yüzeysel bir okumayla bile Batı felsefesi geleneğine ilişkin yaptığı okumalardan bir yandan Platoncu İyi ideası'ndan, diğer taraftan ise Descartesçi sonsuz fikrinden ve bununla birlikte Eski Ahit geleneğinin aşkınlık fikrinden esinlenen Levinas'ın Spinoza'nın sistemine karşı durduğu anlaşılabilir. Levinas'ın çabası hayli önemli ve felsefi düşünme geleneği açısından hayli ufuk açıcıdır. Ne var ki felsefenin dışından felsefe adına ve 'felsefeyle' konuşurken, geliştirdiği metafizik-etik öğretisi bir teoloji olmaktan kendisini kurtaramıyor görünmektedir. Her ne kadar felsefenin ve teolojinin logos-merkezci düşünme biçimine karşı bir iş yapmak istese de, *theos*'a dair bir *logos* ortaya koyuyor görünmektedir. Kendisini bir Yüz olarak başkasında tecelli ettiren bir *theos*'a işaret etmesi ve ona meşruiyet kazandırma çabası bunu doğrular görünmektedir. Spinoza'ya dönecek olursak, o, teolojinin, eğer söz konusu Tanrı tek tanrılı dinlerin Tanrı'sı ise, *theos*'a *logos*'la bakmanın ya da vahyi akılla anlamının/bilmenin olanaklı olmadığını, fakat sadece O'na inanılabileceğinin farkındadır. Çünkü teo-loji esas itibarıyla *theos*'un reddiyesinden ya da daha ılımlı bir ifadeyle ona ilişkin şüpheden doğar. Gelgelelim, Spinoza'nın Tanrı'sı kendisine *logos* ile ya da kendi kullandığı kavram olan *intellectus* ile bakmanın dışında kavranılabilen ya da inanılabilen bir varlık değildir; O, her şeyin kendisiyle kavrandığı bir *causa sui* olarak bilinebilirdir.

Öte yandan, Levinas'ın da öğretisinde konutladığı şekliyle Tanrı, doğrudan bir dinin Tanrı'sı değildir esasında. Yaptığı iş nihayetinde felsefi anlamda kavramsallaştırmadan kaçarak, kavramsallaştırılmayı bekleyen bir sezgiymişçesine

saflığı içerisinde -onu duymaya çalışan bir kavramsallaştırma, temalaştırma çabası onu bilindir kılacağı kaygısıyla- temalaştırmaksızın bir temalaştırma, aynı şekilde nesneleştirmeksizin bir nesneleştirme edimidir. Fakat dikkat çektiği/işaret ettiği problemlerin yirminci yüzyılda patlak veren büyük krizlerdeki rolü itibariyle, söz konusu problemlerin –herkesin evreni en fazla bir yerden ve bir bakıma okuma kapasitesel zorunluluğundan dolayı- kaynağını kendine yeter olan ve esinini sadece kendinden alan varlık düzeninde görür.

Levinas’a göre Hitlerizmin soykırımıyla birlikte mevcut felsefi anlayışlar anlamını yitirmiştir. Felsefenin yeniden anlamlandırılması için Başkası’na, Başkalık’a yönelmesi gerekir.⁴ Levinas’ın felsefesinin en ayırt edici yönü, öznenin özne-liği söz konusu olduğunda bilinç merkezli özgürlük ve özerklik fikrine karşı, vicdan merkezli sorumluluk ve yaderklik fikrine yaptığı vurgudur. Bu vurgu, *onto-logie*’yi merkezden alıp, yerine etik’i geçirmek anlamına gelir. Etik merkezli metafizik Levinas için ilk felsefedir. Ona göre ancak böyle bir anlayışla çağdaş düşüncenin krizinin üstesinden gelinebilir.

Şüphesiz ki siyasetin ontolojiyle belli türden bir ilişkisi vardır. Ontolojik bakış açısından siyasete bakıldığında iki şeyle karşılaşılır: saf ontolojiler ve Bir felsefeleri. Bir felsefeleri var olanlar arasında hiyerarşilere ihtiyaç duyar. Sonuççu ve sudûrcu ilkelere yaslanan bu anlayışlar siyasete tahvil edildiğinde siyasi bir hiyerarşi gerektiren doktrinlere dönüşürler. Fakat saf ontolojiyi ayırt eden ölçü, hiyerarşiyi ne ölçüde reddettiğidir. Saf ontolojilerde Varlıktan üstün bir Bir’den, birlikten söz edilmez. Her şey olanın bütünü için aynı anlamdadır. Bu bir içkinlik alemidir ve anti-hiyerarşıktir.⁵ Burada olan her şey kendinde olduğu kadarıyla kudretini etkili kılar. Bu bakımdan tüm varolanlar varolmak bakımından eşittir. Siyasal alanda da düşünme tarzı birilerinin yönetip, diğerlerinin itaat ettiği bir ilişkiyle açıklanmaz. Esas mesele, varolanların kudretini en iyi şartlarda nasıl etkili kılacaklarına ilişkindir. Bu anlamda devlet insanın kudretini en iyi şekilde etkili kılacağı koşulların bütününe verilen addan

⁴ Zeynep Direk, “Tevrat’ı Tanrı’dan, Talmud’u Tevrat’tan Bile Çok Sevmek”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa’sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, YKY, İstanbul, 2005, s. 172.

⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Yayınım Hazırlayan. Aliye Kovanlıkaya), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 139-140.

ibarettir.⁶ Ancak bu eşit varolanlar kümesinde kudretler eşit değildir. Eşit olan yalnızca her şeye dair söylenen Varlıktır, dolayısıyla varlıklar arasındaki farklar engellenmez. Buna karşılık, Bir felsefesinde itaat önce gelir ama saf ontolojide Varlıktan üstün bir Bir olmadığı için Varlığa aşkın ve onu yargılayabilecek bir makam yoktur. Bununla birlikte, Deleuze, ontolojide yürünecek yegane yolun Platon, Hegel ve Heidegger hattı olmadığını, bunun yanı sıra aynı zenginlikte bir başka güzergah daha bulunduğunu ileri sürer: Lucretius, Duns Scotus, Spinoza, Bergson hattı. Ona göre idealist bir ontolojiye alternatif olarak düşünülebilecek böyle bir materyalist ontoloji geleneği de vardır. Bu geleneğin izi sürüldüğünde üretken bir doğanın üretilebilirliğinden, dolayısıyla potansiyel olarak sahip olduğumuz şeylerin eyleme ve etkilenme gücünün aktifleşmesinden mamul bir evrenle karşılaşılır (hareketli ve şekillenebilir varlık kavrayışı). Bu çalışmada Spinoza bölümü bir saf ontoloji bağlamıyla okunmaktadır.

Spinoza, pratik düzlemde kurulabilecek her anlamın ve hakikatin transendent-ilksele köküyle ilgili olan her öğretiye karşıdır. Onun kurduğu yapı basit olarak olgusalılık üzerinedir. Ona göre her birey hakiki/doğru bir ideye/fikre sahip olarak kendinde bir ölçü bulundurur. Bu ölçü ya da norm, hatırlanamaz bir geçmişte yitirdiğimiz bir köken ya da temel değildir; basit olarak bir olgudur.

Ahlak genel olarak yaşamda eksiklikleri giderme, tamamlanma ve kendini/özünü gerçekleştirme fikirleriyle hazırlanan bir kurallar bütünü olarak bir ideal hedef doğrultusunda kişinin çabasına bağlı kılınan bir sistemin adıdır. Spinoza, bir aşkınlık, mutlak teslimiyet ve değerler silsilesine bürünmüş olan ahlaki yapıyı, her bir tekil varlığın kendi doğasını bilmesi anlamına gelen erdem lehine etik olana dönüştürür. Etik olan, tekil varlığın kudretini ve aklını olumlayarak kendi yararını ve aynı zamanda başkalarıyla olan dayanışmasını gözetken bir ilkenin işe koşulmasını gerekli kılar. Spinoza, insanın özü olarak belirlediği *conatus*/iştah/arzu fikri ile varoluşun fiziksel ve etik boyuna dikkat çeker. O, bireyler arasındaki *içsel farkı muhafaza eden bir tür aynılık* üzerinde kendisini bir ontoloji olarak ortaya koyan bir etik kuramın kurucusudur. Levinas ise tersine varlıktan başka türlü bir bağlamda başkalık üzerinde ontolojiye öncel olan ve onu esinleyen bir etik kuram tesis eder. Levinas'ın kuramı, temeli yerinden etme pahasına alternatif olarak teklif ettiği öğretisi kökensel olarak başka olsa da, düşünme

⁶ Deleuze, a.g.e., s. 141.

biçimi ve uğrak noktaları itibarıyla Spinozist açıdan okunabilir. Bu bakımdan, şunu da kaydeyemekte yarar vardır: Ontolojinin ve daha genelde içkinlik rejiminin aynılaştırıcı olduğuna dair yapılagelen itirazlara karşılık olarak, denebilir ki içkinlik fikrini doğuran, onu bir gereklilik olarak hazırlayan esas neden aşkınlıkçı paradigmaların insanlar üzerindeki aynılaştırıcı yönüdür. Dolayısıyla, aşkınlık düzlemine sığınarak içkinlik eleştirisi yapılabildiği gibi, esasında neden aşkınlığa karşı reddiyelerin yazıldığı da unutulmamalıdır. Ancak bu çalışmada ne Spinoza'nın *genel olarak eleştirilen* içkinlik düzlemine uygun bir sisteminden ne de içkinliğe yaslanarak *genel olarak eleştirilebilecek olan aşkınlıkçı anlayışlardan* herhangi biri olarak okunabilecek Levinas'ın kuramından söz edilmektedir. Bunun yerine, genel bir kategorizasyonun içine sıkıştırılmaksızın, her ikisinin de özel konumu gözetilerek, eleştirileri ve eleştirilerinin üzerine inşa ettikleri kuramlar karşılaştırılmaktadır.

İki düşünürün de öğretisine bütünlüğünde bakıldığında, iyi'nin insanlar arası ilişkilerde nasıl hakim olacağına ilişkin bir çözümleme etrafında gezinildiği görülür. “‘İyi olan’ı nasıl formüle etmek gerekir?”. İşte Spinoza ve Levinas'ı birlikte okuduğumuz bağlam esas olarak bu soru çerçevesinde şekillenir. Bu soru, genel olarak, olgusal alanda işlerlik gösteren siyasete sınır koymaya yönelik sorulur. İnsanın eylemsellik alanında işlerin yolunda gitmediği, ‘kötülük’ün arttığı durumlarda sorulan bu ve benzer sorular, bir özlemi dile getirir. ‘Olan’a olduğu şekliyle maruz kalan birinin, ‘olan’ın başka türlü de olabileceğine ilişkin umudunun ifadesidir. Bu bağlam şüphesiz politik bir çevrene sahiptir. O halde, politik olanı etik olanla düzenleme çabası içine girmek, ahlaki olana olan özlemin dile gelmesidir. Acaba ahlaki olan değişmez birtakım ilkelere mi dayanır? İnsan doğasından mı türetilir yoksa onu aşan bir aşkın otorite mi söz konusudur ya da kaynak içeriden-içsellikten mi, dışarıdan-dışsallıktan mı gelir? İnsan eyleminin amacı mutluluk mudur, yoksa sadece bir keyif almak mıdır? Ya da insan eyleminde amaç söz konusu mudur?

Çalışmamızda öğretilerini karşılaştırdığımız iki düşünürün yaşam öyküsüne yer verilmiştir. Kimileri yazdıklarından hareketle yaşar, kimileri ise yaşadıklarından hareketle yazar. Bir filozofun felsefesini anlamada bir yaşam öyküsünün pek yararlı olmadığı düşünülebilir. Bunda haklılık payı hayli yüksektir. Nitekim doğumundan ölümüne kadar geçirdiği günlerin sıradan, aşağı yukarı pek çok kişinin yaşantıladığı bir

yaşam olması, *hikayeyi* olağanüstü kılmaz. Fakat kültürel dönüşümün yaşandığı, gerek bilimsel, gerek felsefi ve gerekse dinsel olanın birbirine hem kucak açtığı ve hem de birbirlerine karşı cepheler oluşturduğu bir iklimde yaşadıkları üzerine felsefe yapanlar için yaşam öyküsü hiç de sıradan olmayabilir ve bu sıradan olmayan hikayenin ortaya çıkan felsefeyi anlama konusunda katkısı hiç de göz ardı edilebilecek nitelikte değildir. Gerek Spinoza'nın gerekse Levinas'ın yaşamöyküsü, bu bakımdan, sıra dışıdır ve onların düşüncelerini anlamak için önemli motivasyonlardır. Kutsallığa bir tehdit olması bakımından aforoz edilen ve ardından yazmaya başlayan ve böylece fikirleri hayat bulan Spinoza'nın yaşamı, düşüncelerini hazırlayan bir hikayeyi anlamamızı sağlar. Aynı şekilde, Nazizmin soykırımı altında ve hakimiyetinde fikirlerini oluşturan Levinas'ın yaşamı da ortaya koyduğu temel kavramları, çerçeveyi, temel sorununu anlamamız konusunda önemli bir kaynaktır. Bununla birlikte, bu çalışmada açığa çıkmasını umduğumuz bir diğer konu, her iki ismin de sıra dışı yaşamını *altta duran* olarak belirleyen temel motiftir. Bu motif şüphesiz Yahudilik meselesidir. Şu farkla ki Spinoza, mutlaka bir dini cemaate mensup olma zorunluluğunun bulunduğu bir dönemde Yahudiliğin ve aynı zamanda diğer tek tanrılı dinlerin sınırlarını aşan açık ve örtük söylemleri nedeniyle cemaatinden kovulmuş ve bunun üzerine hem Yahudiliği ve hem de Hıristiyanlığı aşan bir içkinlik felsefesi inşa etmiştir. “Kurtuluş yalnızca Tanrı'yladır” diyenlerin karşısında dimdik durarak, kurtuluşu/mutluluğu/huzuru doğa yasalarında ve aklın kılavuzluğunda görüp, bu yasalara uymayı teklif eden Spinoza, heretik ilan edilmiş ve birkaç yüzyıl böyle anılmıştır. Din olarak Yahudiliği hayli arkaik bulan ve onun ontolojik bir hakikati olmadığını savunan Spinoza, modernitenin seküler başlatıcısı olarak selamlanır hale gelmiştir. Bu nedenle, Spinoza'nın maruz kaldığı sorunun temelinde Yahudiliğin, genelde ise *dinlerin* olduğunu söylemek yanlış olmaz. Levinas ise sorunu Spinozavari karşı çıkışlarda görür. Ona göre Spinozavari ontoloji ve epistemoloji temelli etik kuramlar, tarihsel deneyim olarak karşılığını Hitlerizmin soykırımıyla doruk noktası ulaşmıştır ve yaklaşık altı milyon Yahudi'nin ölümüyle sonuçlanmıştır. Ontolojizm ve entelektüalizmin zaferi olarak gördüğü bu kısımlara, savaşılar karşı bir öteki ya da Yahudi olarak saygı talebini dile getirmek üzere ontolojiden ve entelektüalizmden daha temel olduğunu düşündüğü bir kaynağa müracaat eder: Etik.

Levinas'ın etik anlayışı felsefenin tarihinde insan doğasına, akılsal olana ya da amaçlılık fikrine yaslanmamasıyla, yani ontolojik ve epistemolojik sayılıtlarla iş görmemesiyle seçkinleşir. Ona göre etik onto-loji'ye önceldir. Onun etiği doğrudan sorumluluk ya da karşılaşma etiği olarak ortaya konur. Sorumluluğu dar anlamda işe koşmayan Levinas'ın bu modelinde ve modeli sayesinde varolanın varlığı sorgulanır ve varolanın düzeni aşarak kendi varlığını varlıktan başka'yla, öte olan'la, etik olan'la haklılandırır. Dar anlamda sorumluluk ben'in ya da öznenin kendi kendisiyle bir ilişkisini ifade eder; öznenin kendisi için sorumluluğu ön plandadır. Buna karşın, Levinas'ta öznenin kendisi için duyduğu sorumluluk, başkası için duyacağı sorumluluğa öncel değildir. Özne kendinden önce başkasına sorumludur; ona düğümlenmiştir. Bu sorumluluk sayesinde özne öznelliğini kazanabilir. Yoksa geleneksel olarak mutabık kalındığı gibi, öznenin öznelliği, doğaya ya da doğasına uygun eylemesi ya da verili olan bir töz sayesinde kazanılmaz.

Bu bakımdan, 'Levinas'ın eleştirisi', 'Spinoza'nın eleştirisi'nin eleştirisi olarak okunabilir. Levinas'ın etiği kaynağını sadece Grek felsefesinden almaz, Yahudi-Hıristiyan kökenden esinlenir ve bu esini metinlerine yansıtır. Esinini Yahudilikten alan öğretisi, ifadesini Grek düşüncesinin kavramlarıyla bulur. Levinas, Yahudilik esiniyle varlıktan başka'da/öte'de gördüğü etiğin ontolojiden/varlıktan ve bilgiden önce olduğu sayılıtı üzerine inşa ettiği kuramıyla denebilir ki Spinoza'nın tersine bir istikamette ilerler. İşte bu iki zıt güzergahı motivasyonlarıyla birlikte anlayabilmek için çalışmamızda biyografilerine yer verdik. Spinoza ve Levinas'ı biyografilerini de göz önünde bulundurarak karşılaştırma çabamız, öğretilerini tarihsel deneyime indirgeme riski taşıyor görünse de, aslında, ikisinin de düşünmesini belirleyen motivasyon olması bakımından bizim için gerekli görünmektedir.

Gerek Spinoza, gerekse Levinas, bir düşünür olarak, bireysel tecrübelerinden ya da Levinas'ın tercih ettiği bir terimle, imtihanlarından hareketle kendi dönemlerine ilişkin problemler üzerine durum tespitinde bulunmuştur. Onların durum tespitini bir felsefeye dönüştüren ya da felsefi bir değerlendirme yapan, bize göre, "doğru yere" bakmaları ve bu bakışla sonuçları "doğru okuma"larıdır. Bu ölçütle, hem Spinoza'nın hem de Levinas'ın kendi zamanının sorunlarını, bir bütün olarak tarihte yaşanan sorunların da temelini gözetmek suretiyle değerlendirdiklerini, fakat çağlarının düşünsel

ve tarihsel gerçeklik olarak ikliminden dolayı sorunların başlıca nedenini neredeyse birbirlerine zıt iki şeyde bulduklarını söyleyebiliriz. Spinoza, sorunun, hayalgücünün ürünü olan fikirlerden ya da upuygun olmayan algılardan kaynaklandığını ve bu nedenle insanın potansiyellerini gücünün yettiğince aktüelleştirebileceği bir düzen kurma umuduyla, onun gücüne ve doğasına yaslanan, akılgücünün ürünü fikirler ortaya koymak suretiyle sorunların zihinlerden ötelenebileceğini düşünürken; Levinas ise sorunları yaratan esas nedeni, varlık ve bilgi temelinde şeylerin kavranmasında ve hakikatin anlamını varlık düzeninde aramada görür. Ona göre insanın eylemsellik alanını esinleyen şey, varlığın kategorilerine sığmayan fazlalık olarak ‘varlıktan başka türlü’dür. Sorunların sonuçları itibariyle saptadıkları sorumlu/suçlu nedenlerin kaynağı fikri, iki düşünürü iki zıt kutupta konumlandırır: İçkinliğe karşı Aşkılık, Bütünlüğe karşı Sonsuz, İçsellığe karşı Dışsallık, Özerkliğe karşı Yaderklik, kendi yararını gözetmeye karşı başkasının yararını gözetme vd.

Son olarak, bu çalışmada, her iki düşünürün ‘etik olan’dan ne anladığını ortaya koymaya çalıştığımız bölümleri yazarken dikkat etmeye çalıştığımız bir takım ölçülere değinmek gerekir. Her şeyden önce Spinozacı bir inceleme yöntemi kullanılarak⁷ her iki düşünürün de söylemediği şeyler onlara zorla söylenmemeye çalışılmıştır. Özellikle Spinoza okumalarında temel bir ortaklık göze çarpmaktadır. Bu okumaların önemli bir kısmı, Spinoza’yı, üç eserini peş peşe şerh edip, bir amaca yönelik yeniden-kurma/oluşturmaya yöneliktir. Aslında bir çeşit güncelleme sorunudur. Gelgelelim, bu okumalar yanlış değildir. Çünkü Spinoza’nın felsefesi, her derde deva bir ilaç gibi, kimin yararı neredeyse orayı iyileştirmeye yönelik en azından ip-uçları sunması bakımından ilgi çekicidir: Gizemden yana olanlar gizem, tabiattan yana olanlar gizemden-arındırılmış hakiki bir evrenle karşılaşır. Bu çalışmadaki Spinoza okuması, kullanılan metinlerin doğrudan kendisine yönelmeye çalışmakta, fakat metinlerin ‘satırarası’nda ya da ‘satırüstü’nde bir alt-üst metin türetme amacı gütmemektedir. Bununla birlikte, pek çok Spinoza yorumcusu arasından ağırlıklı olarak Gilles Deleuze’ün okumalarına çalışmamızda yer verilmiştir. Bunun nedeni, onu Spinoza’nın metinlerine “akademik samimiyet”le yaklaşan bir yorumcu okur olarak görmemizdir. Deleuze’ün dışında yararlanılan kaynakların da benzer bir ihtiyatla kaleme alındıklarını

⁷ “Ondan açıkça çıkarılamayacak hiçbir şeyi ona atfetmemek ve öğretisi olarak kabul etmemek.”

düşüyoruz. Levinas okumalarında ise pek çok Fransız, Alman yorumcu ve entelektüelle karşılaşırız. Doğrudan Levinas üzerine bir çalışma yapmayı hedeflemediğimiz bu çalışmada, Levinas üzerine epey acımasız yorumun –Alain Badiou yorumu gibi yapıldığına ve epey de yüceltici yoruma rastlanmıştır. Fakat yorumcuların yorumlarını gözettiysek de, çalışmamızın kapsamını genişletip bir Levinas eleştirisi ortaya koymak yerine, düşünürün kendi metinlerini esas alarak, Spinoza’yla birlikte seyri sürdürmeyi tercih ettik. Çünkü çalışmada esas olarak Spinozacı düşünce karşısında genel olarak Levinas’ın ortaya koyduğu yapıyı serimlemeye çalıştık. Bu nedenle, daha ziyade kendi metinleri özelinde bir okuma yapıldı. Ancak Türkiye özelinde Spinoza ve Levinas üzerine epeyce emek harcamış insanların çalışmalarından söz etmek gerekir. Spinoza Levinas’a göre bu bakımdan daha şanlı ülkemizde. Çünkü az sayıda eseri peş peşe tercüme edildi ve yıllardır üzerine kitaplar, makaleler ve tezler yapılmakta. Levinas ise henüz eserlerinin bütünü tercüme edilmediği için, başlarda Fransızca bilenlerin ilgilendiği bir düşünürdü; fakat zamanla parça parça yapılan çeviriler ve bol miktarda İngilizce literatürün oluşmasıyla, ona duyulan ilgi artmıştır. Bu çalışmanın yazarı açısından önemli bir eksiklik, profesyonel yeterlilik düzeyinde Latince bilmesine karşın, bu düzeyde dahi Fransızca bilmemesidir. Gelgelelim, bu eksikliği göze alarak çalışmaya başlama cesaretini veren sadece şu düşüncedir: Burada doğrudan Levinas’ın kavramları özelinde, salt onu anlamaya yönelik bir çalışma yapılmamaktadır. Yapılan iş daha ziyade Levinasçı konseptin Spinoza’nın düşünceleri karşısındaki gücü ya da güçsüzlüğüne ilişkindir. Bu nedenle, bunun, konseptiyonel olması bakımından, Levinas’ı bir başka dilden okuyor olmanın hissedilen eksikliğini olabildiğince azaltacağını düşünüyoruz. Levinas’ın metinleri üzerinde epey mesai harcamış olan Zeynep Direk’in girişimleriyle Levinas’tan yapılan tercümelere, yazdığı yazılardan ve özellikle Özkan Gözel’in hem tercümelerinden hem de ülkemizde görebildiğimiz kadarıyla Levinas’ın düşünceleri hakkında yapılmış en derli-toplu telif eserinden yararlanılmıştır. Bu çalışmaların ülkemizde felsefeyle ilgili yapılacak çalışmalar açısından yaptığı birikimsel katkı oldukça önemli görünmektedir. Bu bağlamda, elinizdeki bu çalışma şu ya da bu şekilde, çalışmaya etkin ya da edilgin bir biçimde katkı sunmuş olan herkese borçludur.

BİRİNCİ BÖLÜM:

SPİNOZA VE 'ETİK OLAN'

En yalın şekliyle dile getirilirse, 'nasıl yaşamalıyım?' sorusu etiğin en temel problemlerinden biri; başlıcasıdır. Fakat Spinoza'da etik, sadece bu soru çeperine indirgenmeyip çok daha derin bir biçimde, yalnızca insanların değil, fakat bütün olma tarzlarının bir arada bulunabilme koşullarını evrensel yasalarla anlamaya çalışan bir disiplindir: Doğanın dışından belirleyen ya da buyuran bir ahlak yasasının değil, doğada hüküm süren evrensel yasaların zorunlu bir sonucu olarak kavranacak olan sistemin adıdır. Bu bakımdan, bütünüyle doğalcı bir karakteri olan etik, içinde yaşadığımız fiziksel dünyanın ya da doğanın dışından buyrulan, doğal olandan hareketle asla türetilmeyen bir tür aşkınlık âlemiyle birlikte düşünülmez. Aksine, Spinoza'da etik, temelini bütün varolanların ortak paydası olan gerçeklikten alır. Bu gerçeklik ise, tek kelimeyle, güç zemini üzerinden kuşatılabilir. Bu gerçeklikten hareketle o, her varlığın/varolanın/olma tarzının sadece gücü ölçüsünde değerlendirilmesi gerektiğini ve bunun dışındaki değerlendirmelerin tali olduğunu göstermeye çalışır. Varolanların doğasını ve gücünü belirleme çabasında etik, varolanların ontolojik hakikatini bilmeyi gerektirir. Yapısal olarak güç incelemesi, varlığın özünün sürekli eylemek'lik olduğunu ortaya koyar. Yani varlığın özü onun varolma ve üretici gücüyle açıklanır. Bu mesele ontolojik temele ilişkin sorgulama yapmayı gerektirir. Öyleyse, etik içerimlerini idrak edebilmek için (*intellect*) önce evrenin gizemden arındırılması ve *aslında* nasıl olduğunun ortaya konulması gerekir. Dolayısıyla Spinoza için ontolojik bir temele ihtiyaç vardır. Spinozacı ontolojinin temel önermesi, mutlak olarak sonsuz ve tek tözün olduğuna ilişkindir. Tözün olma tarzlarıyla bağıntısına yönelik bir soruşturmaya etik olanın ortaya konulduğu sisteminde Spinoza'nın zihnini meşgul eden sorular genel olarak insanın doğası ve dünya içindeki yeri üzerinedir: İçinde bulunduğu dünyayı ve kendini bilme iddiası taşıyan bu varolan nedir/kimdir? Kendisi haricindeki doğanın

diğer bileşenleriyle kendi özgürlüğü, olanakları ve mutluluğuyla ilişkisi hakkında ne biliyoruz? Diğer olma tarzları ve bir bütün olarak evren karşısında duygusal tepkilerinin ve davranışlarının doğası nedir? Bu ve benzeri sorular, sonlu bir olma tarzı olarak insanın kendini ancak kendisini kuşatan sonsuzda bilmesi suretiyle yanıt bulur. Sonsuzu bilmek ya da kendisini sonsuzda bilmek, etik sorunların ontolojik olana bağlanarak yanıtlandığını gösterir. Bu bölümde, “ontoloji ile etik arasındaki ilişki nedir?” sorusu aşkınlık-içkinlik dikotomisi çerçevesinde yanıtlanacak ve insanmerkezli olmayan, tözle özdeş Tanrı'nın ufkundan oluşturulan ontoloji temelli bir etiğin -onu mümkün kılan koşulları takip ederek- kuruluşu gözler önüne serilecektir.



Spinoza: Felsefesini Hazırlayan Bir Yaşam⁸

1492'de İspanya yönetimi, Yahudileri ülkeden kovma kararı almıştır. Aslına bakılırsa onlara iki seçenek sunulmuştur: ya dön/din değiştir ya da terk et (sürgün). Kısa süre içinde İspanya resmi anlamda Yahudilerden boşalmış ve bu kitlenin çoğu Portekiz'e göçmüştür. Kalanlar ise Hıristiyanlığa geçirilmiştir. Portekiz'de çok kısa süreli bir mutluluk yaşayan Yahudiler -1496'da hükümdar Manuel'in Müslümanlara ve Yahudilere ülkesinde yaşamayı yasaklayan bir kararnameyle zorla din değiştirmeyi tek seçenek olarak sunmasıyla- İspanya'dakinden daha ağır yaptırımlara maruz kalmışlardır. 1497'de bütün Yahudi çocuklarının vaftiz uygulaması için hazırlanması emredilmiştir. Gerek İspanya gerekse Portekiz Engizisyonlarının katı uygulamaları üzerine, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İber Yarımadasından toplu (*converso*) kaçışlar baş göstermiştir.⁹ İber Yarımadasında maruz kaldıkları ayrımcı tacizlerden kurtulup, rahatlıkla din ve kültürlerini yaşayabilecekleri nispeten daha toleranslı yerler

⁸ Spinoza'nın yaşamıyla ilgili bilinen en eski iki kaynak sırasıyla Jean-Maximilian Lucas ve Johan Colerus'a aittir. Lucas'ınki 1677-1678'de yazılmış ve ilk kez 1719'da yayınlanmıştır. Colerus'un biyografisi ise 1705'te yayınlanmıştır. Bu iki biyografi pek çok şeye tanıklığı nedeniyle oldukça önemlidir; Michael Della Rocca, *Spinoza*, Edited by Brian Leiter, Published by Routledge in the Taylor&Francis Group, New York, 2008, s. 15, 318. Önemli bir başka kaynak da Jacop Freudenthal'in 1899'da pek çok belgeyle derlediği *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten*'dir. Bu kısım yazılırken, Spinoza'nın yaşamını, görüşlerini, ilişkilerini ve çağın ruhunu en iyi derleyip yansıtmayı/aktarması ve daha yakın zamanda yazılmış olması bakımından Steven Nadler'in *Spinoza: Bir Yaşam* (1999) adlı kitabı ana kaynak olarak kullanılmıştır. Rocca'nın niteliğiyle, Nadler'in bu çalışması 'definitive biography'dir; s. 32. Bu kısımda amaçlanan, Spinoza'nın yaşamını ve yaşamındaki aktivitelerini, eserlerini ayrıntılarıyla vermekten ziyade çalışmanın kurgusuna uygun bir şekilde felsefesinin, dolayısıyla etik olanın nasıl ve ne koşullar altında şekillendiğini daha iyi anlamaya yardımcı olacak şekilde bir betim yapmaktır.

⁹⁹ Yahudilik, biri dinsel diğeri ırksal olmak üzere iki yönlü bir anlam çevrenine sahiptir. Marranolarla birlikte tarihi boyunca ilk kez Yahudi aleyhtarlığı/nefreti dinsel boyutundan ayrılır. Marranolar ya da *conversolar* (dönmeler), Yahudi-olmayan Yahudiler olarak artık yeni Hıristiyanlardır. Fakat dönüş yapmakla sıkıntıları son bulmaz. Dinden dönmüş olmaları, kanlarını-genlerini değiştirdikleri anlamına gelmiyordu. Onlar hala ırksal olarak Yahudi'ydi. Öyleyse, Marrano olmak, dinin ötesinde ırksal bir problemin merkezine itilmektir. 16. Yüzyılda Portekiz Yahudilerinin başına gelen bunun en iyi örneğiydi. 20. Yüzyılda gaz odalarında başlarına gelecek olanlar da onların dönme bile olsalar gerçekte asla döndürülemez olduklarının farkına varılmasının bir sonucu olacaktır. Çünkü bir Yahudi hiçbir koşulda gerçekte asla Yahudi olmaya son verememektedir. Bu yüzden, İspanyol Engizisyonu Yahudiler hakkında Nazilerden daha acımasız kararlar vermiştir. Yahudilerin İspanya'dan kovulma kararı, sadece dinsel değil, aynı zamanda ve büyük ölçüde ırksal bir nefretin, Yahudi kanına sahip olmanın sonucudur. Bu anlamda, modern Yahudi nefretinin öncüsüdür; Diego Tatiân, *Spinoza: Bir Başlangıç*, (çev. Ali Dokuzlu), Dost Yayınevi, Ankara, 2017, s. 124.

arayanların bir kısmı Habsburg kontrolündeki Belçika, Hollanda ve Lüksemburg gibi yerleşim yerlerini mesken tutmuştur.¹⁰

17. yüzyılın ilk çeyreğinde Yahudilere Hollanda’da her şeye rağmen şüpheyle bakıldığı bir gerçektir. Her ne kadar gizli ibadetlere toleranslı davranılsa da, bir dini topluluk olarak resmen varlıklarının Amsterdam kenti (yönetimi) tarafından kabulü epey güç olmuştur. Kentteki yerli Kalvinistlerin çeşitli girişimleriyle Amsterdam yetkilileri “Yahudi Ulusu”na bir uyarı metni yayınlamıştır. Buna göre “Yahudilere Hıristiyanları eleştirmekten, onları Yahudiliğe geçirmeye çalışmaktan ve Hıristiyanlarla cinsel ilişkide bulunmaktan kaçınmaları”¹¹ gerektiği emredilmiştir. Ancak 1619’da şehir meclisi –yine bazı kuralları saklı tutmak şartıyla- Amsterdamlı Yahudilere inançlarından saptıkları tespit edildiğinde hoşgörü gösterilmeyeceği şerhini koyarak dinlerini ayan beyan yaşama hakkı vermiştir.

O sıralar Kalvinistler arasında çatışma yaşanmaktaydı ve bu çatışma Yahudiler üzerinde maddi ve manevi izler bırakıyordu. Yahudilerin dinsel çatışmalarla bölünen bir toplumla yeniden karşılaşmaları onlarda güvensizlik duygusunu giderek arttırıyordu. Çünkü her an ve herhangi bir şekilde Kalvinistlerin gazabına uğrama tehlikesi derinden derine hissedilmekteydi. Gelgelelim, bütün güçlülere karşın Yahudiler İspanya ve Portekiz’de geride bıraktıkları her şeyi Amstel kıyılarında kısa süre içinde –yaklaşık 20-30 yıl- yeniden elde edebilmişlerdir. Bu bakımdan, Amsterdam ‘Hollanda Kudüs’ü’ olarak da bilinir.¹²

Michael d’Espinoza ile Hannah Deborah Senior’un 1628’de gerçekleşen evliliğinin üçüncü meyvesi olarak 1632’de Baruch dünyaya gelir. Bu isim ‘Bento’nun İbranice karşılığıdır ve kutsanmış anlamına gelir. Baruch’un doğduğu evin konuşma dili Portekizceydi ama İspanyolca da biliniyordu. Dualarını İbranice ediyor ve muhtemelen Flemenkçe okuyup yazıyorlardı. Diğer Yahudiler gibi yaşamlarını sürdürebilmek için

¹⁰ Amsterdam’a yerleşmeyle ilgili her ne kadar güvenilir bir bilgi olmasa da, tarihçiler bu yerleşimin tahmini 1593-1610 yıllarına denk geldiğini ileri sürer; Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam.*, (çev. A. Duman-M. Başekim), İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 32.

¹¹ Nadler, *a.g.e.*, s. 40.

¹² Nadler, *a.g.e.*, s. 60.

birkaç dil konuşmak durumunda kalsalar da, evde Portekizce konuşuyorlardı. Hatta Baruch'un büyüdüğünde Latince ve İbranice'yi kusursuz şekilde konuşmayı öğrendikten sonra bile kendini en iyi Portekizce ifade edebildiği söylenir. Bunu desteklemek için Baruch de Spinoza'nın 1663'te Blijenburgh'a Flemenkçe yazdığı mektuba gönderme yapılır: "İçinde doğup yetiştiğim anadilimde yazmak isterdim (*de taal, waar mee ik op gebrocht ben*); düşüncelerimi daha iyi aktarırdım sanırım."¹³

1639'da Baruch okula başlar ve sınıfını başarıyla geçerek ailesini gururlandırır. Portekiz cemaati okulunda altı sınıf vardı. İlk dört sınıf yaşları 7 ile 14 arasındaki erkek çocuklar içindi. Bu sınıflarda öğrenciye eğitimli bir Yahudinin bilmesi gereken dinsel, kültürel ve edebi konular öğretilirdi. Birinci sınıfı bitirene kadar öğrenciden dua kitabını rahatlıkla okuyabilmesi beklenirdi. İkinci sınıfta Torah'ı¹⁴ İbranice'den okumaya yönelik dersler verilirdi ve Tevrat'ın ilk beş kitabının tamamına hakim oluncaya kadar eğitim sürerdi. Bu öğretimde vurgu en çok ezbere, melodik okumaya ve Torah'ın kısa pasajlarını tercüme etmeye yönelikti. Üçüncü sınıfta Torah'ı İspanyolcaya çevirmesi beklenen öğrenciler, dördüncü sınıfta Salomben Joseph, Rashi ve peygamberler üzerine bilgilendirilirdi: "Çocuklardan biri ilahi metni gür bir sesle İbranice ezberden okuduktan sonra İspanyolca anlamını açıklar, bu arada diğer çocuklar dikkatle dinlerlerdi. Sonra diğer bir çocuk aynı şeyi tekrarlar, sonra bir diğeri daha."¹⁵ İlk okul eğitiminden sonra iki sınıf (Mishmah ve Gemara) daha vardı. Buradan ağırlıklı olarak Talmud ve diğer klasikler okutulurdu ve bu sınıflarda yetişenler önemli ölçüde haham olurdu. Spinoza'nın dördüncü sınıfa kadar (14 yaş) okuduğundan şüphe edilmez ama beşinci ve altıncı sınıflar için aynı şey söylenemez.

1663-1664 yılında aile üyelerinden babası, üvey annesi ve kız kardeşinin ölümünü tecrübe eden Baruch henüz 22 yaşındayken öksüz kalır. Ailenin maddi durumu epey sıkıntılıydı, öyle ki mal varlıklarını devraldığına hayli yüklü bir borçla karşılaşmıştır. Babasının ölümünden sonra Yahudiliğin emir ve ritüelleri ona daha az önemli görünmeye ve üzerinde epey mesai yaptığı antik dönem felsefesi de yeni düşüncelere duyduğu açılık nedeniyle pek yavan gelmeye başlamıştı. 22 yaşındayken,

¹³ Nadler, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁴ Torah:Tevrat'ın, Eski Ahit'in ilk beş kitabı

¹⁵ Nadler, *a.g.e.*, s. 105.

Uriel de costa'nın yıllar önce yaşadığı ruhsal ve entelektüel bunalımın pençesindeydi.¹⁶ Ancak onu felsefe dünyasıyla meşgul olmaya iten sadece Yahudi cemaatinin uygulamaları ve eğitimi değildi. Gündelik arayışların beyhudeliği de hakikati aramanın cazibesine kapılmasını sağlamıştır. Baruch de Spinoza gerçek anlamıyla mutluluğun Amsterdamlı bir tüccarın Yahudi geleneğine göre bir yaşam sürmesiyle yakalanamayacağından emindi. Bunun üzerine her şeyden önce –antik dönemden beri bütün önemli eserlerin yazıldığı dil olması nedeniyle- Latince öğrenmeye, diğer taraftan ise seküler bir pedagojinin tek seçenek olduğunu duyumsayarak, cemaat dışından bir yol göstericiden yardım almaya karar verir. Bu konuda mürşit olarak seçtiği kişi, pek çok itibarlı ailenin çocuğuna rehberlik eden Francis cus von den Enden'di. Von den Enden 'genç dimağlara ateizmin ilk tohumlarını ekmekle' suçlanan biri olarak selamlanır.¹⁷ 1674'te Fransız Kraliyeti'ne karşı gerçekleştirilen bir komploya karıştığı gerekçesiyle yabancı casus olarak ve soylu olmadığı için idam edilmiştir. Gerçi Baruch'un fikirleri Van den Enden'den önce oluşmaya başlamıştı. Fakat onun üzerindeki etkisi yine de hayli önem arz etmektedir. Bu etkilenme aslında karşılıklıydı. Van den Enden, Baruch de Spinoza'ya Latince'nin yanı sıra 16. ve 17. yüzyıl düşünürlerini ve iyi bir hümanist eğitim sunarken, Spinoza da ona İspanyolca, İbranice gibi dillerin yanı sıra Yahudi felsefesi ve teolojisi hakkında yardımcı olmuştur.

1654'te heterodoks ve Hıristiyan bir grup olan Collegiant'lar, Protestanlığın bir kolu olan Menonitler ve Liberal-Kilise karşıtı Hıristiyanlarla yaptığı sohbetlerin de etkisiyle Kutsal Metinler, Tanrı, mucizeler vb. konulardaki görüşlerini çevresindekilerle paylaşmaya başlar. Paylaşılan düşünceleri Ortodoks Yahudilerin yakın takibindedir. Bunun üzerine Spinoza iman testinden geçirilir ve testi geçebilmesinin tek yolu, takiyye

¹⁶ Uriel da Costa, 1616'da *Propostas Contra a Tradicao* isimli bir eser kaleme almıştır. Eser, Talmud'a karşı on tezden oluşmaktadır. Kısaca, Torah'ın buyruklarına inanıldığı gibi Talmud'un buyruklarına da inanmanın insan sözüyle Tanrı sözünü bir ve aynı görmek anlamına geldiğini izah etmeye çalışır. Buna ek olarak, ruhun ölümsüzlüğü ve sonsuz yaşam gibi doktrinlere karşı yazılar da yazmıştır ve sonrasında 1618'de *cherem* (aforo) ile cezalandırılarak istenmeyen kişi ilan edilmiştir. Fakat Da Costa bunun üzerine fikirlerini daha uç boyutlara taşımış ve Yasa'nın insani bir yaratım olduğunu ve Doğa yasalarıyla çeliştiğini savunmuştur. Sonraları fikirlerinde sivrileşen Da Costa özellikle ekonomik nedenlerin boyunduruğunda yaşamının zorluğundan dolayı geri adım atarak, Yahudi Cemaatiyle uzlaşmıştır. Yahudi Cemaatiyle barışından çok kısa bir zaman sonra bazı nedenlerle yeniden ve daha ağırlaştırılmış bir *chereme* maruz bırakılmıştır. Durumun kendisi için daha fazla katlanılabilir olmadığına kanaat getirerek, Otobiyografisini tamamlayıp intihar etmiştir. Da costa intihar ettiğinde Baruch daha 8 yaşındaydı. Ancak onun fikirlerinin uzun yıllar süren etkisi Baruch'u ister istemez entelektüel yönden gelişimini etkilemiş olmalı; Nadler, *a.g.e.*, s. 113.

¹⁷ Nadler, *a.g.e.*, s. 160.

yapmaktır. Spinoza doğasına uygun olmadığı için takiyye yapmaz ve 30 gün süreyle aforozla mahkum edilir.¹⁸ 30 günlük aforozun ardından düşmanca yaklaşımlar artar ve Amsterdam sinagogu aforozu yeterli görmeyerek onu İşaya'nın Eriha'yı lanetlediği sözlerle lanetler. 27 Temmuz 1656'da Houtgracht'taki büyük sinagogun kapısına İbranice yazılı şu metin asılır:

Uzun zamandır şeytani faaliyetleri bilinen Baruch de Spinoza'nın, bu şer yolundan dönmesi için *ma'amad* efendileri (cemaat tarafından yönetici olmaya layık görülenler), çeşitli yollar deneyerek onu ikna etmeye çalıştılar. Onu bu lanetli yoldan döndüremedikleri gibi aksine, her gün artan ve onun bu sapkınlığının düşünce ve eylemlerine yansıyan örneklerini ihbar eden, şahitliğine güvenilir ve bu şahitliği onun doğumuna kadar uzanan tanıklarca gelen ihbarların doğruluğu teyid edilmiştir. Bunlar araştırılıp yüce *chachamim*'in dikkatine sunulmuştur. Onların kararı ve onayıyla, bu adı geçen Espinoza, cemaatten çıkarılmalı ve İsrail halkının yurdundan sürülmelidir. Meleklerin gösterdiği yol ve velilerin emirleriyle, Baruch de Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz. Tanrı'nın inayeti ve bütün cemaatin kararıyla, kutsal emirlerdeki 613 kaidede yazıldığı gibi, onu Kanun Kitabı'nda yazdığı gibi Elisha'nın, lanetleyip cezalandırdıkları gibi lanetliyoruz. Onu gündüz ve gecede, onu uyuduğunda ve uyandığında, onu sokağa çıktığında ve evine döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinden esirgemesin, ancak Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı da onun üstüne olsun; Tanrı'nın laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve onun ismi Tanrı'nın Cenneti'nde yer bulmasın. Kutsal Kitap'ta anlatılan tüm lanetlerle Tanrı onu tüm İsrailoğullarından uzak tutsun, lakin siz, bugün hepiniz hayatta olduğunuz için Tanrı'nıza daha sıkı sarılın. (...) Kimse onunla konuşmayacak, ona herhangi bir kolaylık sağlamayacak, aynı çatı altında ya da yakınında bulunmayacak ve dahası onun tarafından yazılan ya da hazırlanan hiçbir eseri okumayacaktır.¹⁹

1622 ile 1683 tarihleri arasında toplamda 40 kişi, en az bir gün en fazla bir yıl süreyle Spinoza'nın cemaati tarafından aforoz edilmiştir. Ancak Spinoza'nın durumu haricinde yasağın kalkmaması gibi bir vakaya neredeyse hiç rastlanılmamıştır. Spinoza'nın *cherem*inde hiçbir biçimde toplumla barışmasını sağlayacak ölçüde tövbe etmesine açık kapı bırakılmamıştır. Bu bakımdan, Spinoza'nın *cherem*indeki öfke ve şiddet tektir.²⁰ Aforoz edildiğinde henüz 24 yaşındaydı²¹ ve yine henüz hiçbir şey

¹⁸ Çetin Balanuye, *Spinoza*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 35.

¹⁹ Nadler, *a.g.e.*, s. 182-183; Ayrıca bkz: Roger Scruton, *Spinoza*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 22; Tatiân, *a.g.e.*, s. 19.

²⁰ Nadler, *a.g.e.*, s. 192.

yayınlanmamıştı.²² Öyleyse, hiçbir yayını olmamasına rağmen, neden bu denli aşırı bir öfkeyle aforoz edilmiştir? Yahudacılığın davranış kurallarına uymama, Yahudi olmayanlarla entelektüel düzeyde ilişki kurma veya sekülerlik peşinde koşma gibi tutumlar günlük hayatta pek çokları için olağandı ve asla bu denli katı haliyle cezalandırılmazdı. O halde, verilebilecek en muhtemel yanıt, Spinoza'nın 'kafirlikleri' ve 'şer fikirleri'dir.²³ Nedir bu şer fikirler? İnsan ruhunun ölümsüz olmadığı (ki ruhun ölümsüzlüğüne iman, Yahudi dininin 'öz ilkesi ve temeli'dir), Tanrı'nın sonsuzluktan mamul bir varlık olarak doğa ile bir ve aynı olduğu, Tevrat'taki ilk beş kitabın Musa tarafından yazılmadığı ve ilahi bir kaynağa sahip olmadığı, Yahudilerin 'seçilmiş bir halk' olduğu inancının herhangi bir metafizik ya da ahlaki anlamı bulunmadığı yönündeki düşünceleri, onun aforoz edilmesini en iyi açıklayan nedenlerdir.

Spinoza'yla aynı zamanda aforoz edilen bir isim daha var: Daniel de Prado. Prado hem Torah'ın ilahi kaynağını hem de ruhun ölümsüzlüğü ile bedenin dirilişini inkar etmiştir. Ona göre Tanrı sadece felsefi olarak vardır. Özgür ve sorumlu yetişkinler için uyulması gereken tek otorite akıldır. Musa'nın yasaları çocuklar ile akli dengesi yerinde olmayanlar içindir. Spinoza'yla benzer fikirlere sahip olan Prado, ondan farklı olarak cemaat üyelerinden özür dilemiştir. Bazı tarihçiler 17. Yüzyılda Amsterdamlı Portekiz Yahudileri için bir Spinoza vakası değil, fakat Spinoza-Prado sorunu yaşandığını iddia edecek kadar yakın görürler meseleyi.²⁴ Öyle ki dönemin şairleri/sanatçılarından bazıları Spinoza ve Prado'yu, onların isimlerinin anlamına gönderme yaparak eleştirmişlerdir:

²¹ Yirmili yaşlarda Spinoza, Avrupa'nın pek çok bölgesinde din adına yaşamlarına son verilen insanların dramının yaşandığı sırada aforoz edilmiştir. Bir yandan din için kısımlar yapılırken, Spinoza ve onun gibi birkaç kişi Amsterdam'da uğruna insanların öldürüldüğü, ülkeden kovulduğu, acı çektirildiği dinin bir hurafeden ibaret olduğunu anlatmaktaydı. Bu bakımdan Spinoza, Yahudiliğin ilk seküler modern filozofudur. Hatta onun antisemitizmin kurucusu olduğu bile iddia edilir. Ancak Levinas ve diğerlerinin iddia ettiği gibi Hıristiyanlık lehine Yahudi aleyhtarlığı yapmış değildir. Albert Burgh'a cevaben yazdığı mektubu bunu kanıtlar niteliktedir. Elbette stratejik bir hamle olarak, Hıristiyanlıktan fazla Yahudiliği eleştirir. Çünkü dönemin düşünsel ikliminde Hıristiyanlık eleştirisi yapmak, Yahudilik eleştirisinden çok daha tehlikelidir ve Spinoza dikkati elden bırakmamıştır; Tatiân, *a.g.e.*, s. 126.

²² "Filozofların en sonunda mahkemeye düşmesine rastlansa da, bir filozofun felsefi hayatına bir ihraç kararı ve bir suikast girişimiyle başlaması oldukça manidardır"; Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker&Alber Nahum), Norgunk Yayınları, İstanbul, Ekim, s. 12; Mehmet Fatih ELMAS, *Spinoza ve İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 31.

²³ Nadler, *a.g.e.*, s. 195.

²⁴ Nadler, *a.g.e.*, s. 216.

Yasanın Tacı [Mortera'nın Keter Torah'ı] şanlı kurtuluşundan beri, pek irfanlı Saul Levi Mortera'nın yazdığı doktrinel yapraklar sağolsun, akademik çalılarda pırıldamayı hiç kesmedi, kendisi ateizme karşı dini savunurken aklını İrfanın emrine, kalemini ise Spekülasyonun eline vermiştir. Onlar *imansızlık* (İspanyolca *Prados*) tarlalarında *dikendirler* ki (İspanyolca *Espinos*), kendilerini tüketen ateşle parlamak isterler ve Mortera'nın koyu imanı, Dinin çalılıklarında asla söndürülmeyecek bir alevdir. (vurgular orjinal metinden).²⁵

Görünen o ki, Spinoza'nın aforoz edilmesinde cemaatin öğretisine uymama gibi meselelerin ötesinde bir dizi gerekçe vardır. Aforoz dinsel geleneği ve toplumdaki ahlaki huzuru korumak üzere disipline edici bir silahtır. Diğer taraftan, Amsterdam şehir konseyinin 1619'da Yahudilere resmi olarak yerleşme izni verildiğinde Hıristiyanlığa karşı herhangi bir saldırıdan kaçınmaları ve Yahudi kurallarından sapmamaları gerektiğini emretmesi üzerine mazbut görünmeye dikkat etmeleri ve toplum içinde toplum olmaya özen göstermeleri gerekiyordu.²⁶ Bununla birlikte, Teicher'e göre Spinoza ile Prado'nun aforozundaki en etkili nedenlerden biri, Yahudilerin İngiltere'ye tekrar kabul edilmesidir. O dönemin Milenyumcu dalgasıyla Mesih'in gelişini müjdeleyen biri hariç (yerkürenin her yerine yayılma) bütün olaylar gerçekleşmiştir. İçinde Yahudi olmayan tek toprak İngiltere'dir. Yetkililer, İngiltere'ye karşı Yahudiler arasında heretik olmadığını göstermek için aforozlar gerçekleşmiştir. Bir başka deyişle, politik meseleler, felsefi düşünmeye ket vurmuştur. Bu nedenle, aforozlar²⁷ politiktir.²⁸

Politik olarak Spinoza demokrat çizgiye sahipti. Halkın iradesini en üstte tutan liberal cumhuriyetin anlayışını benimsemiştir. Amsterdam'ın Portekiz Yahudilerinin liderleri despot tüccarlardan oluşuyordu. Hollanda ise oligarşik bir yönetimle idare ediliyordu. Spinoza gibi insanların demokratik fikirleri yöneticileri rahatsız ediyordu.

²⁵ Nadler, *a.g.e.*, s. 215.

²⁶ Fransez biraz iyimser bir bakış açısıyla ve haklı olarak, Spinoza'yı aslında bu aforoz hadisesine borçlu olduğumuzu hatırlatır. Çünkü sonuçta ölümle sonuçlanmayan, ister cemaat ister Spinoza haklı olsun, her iki tarafın da bu ayrılığa rızasının olduğu bir elim hadisedir. Spinoza'yı aforoz öncesi ve aforoz sonrası şeklinde okuduğumuzda, bu hadisenin –elbette ki Spinoza okurları açısından- bir mutlu sonla noktalandığını söyleyebiliriz. Fransez şöyle der: “Spinoza'yı dışlayan sadece Yahudiler değildi. Yahudiler onu yabancı, ‘yabancılar’ da onu Yahudi sayıyorlardı. Bu tuhaf durum, Spinoza'yı, herkesin saçmalamakta olduğunu, kendisinin haklı olduğunu dünyaya kanıtlamak üzere düşüncelerini organize etmek ve çürütülmesi olanaksız bir kesinlikle sunmak için isteklendirmiş olabilir”; Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 68; ELMAS, *a.g.e.*, s. 30.

²⁷ Johan de Witt, Prado'nun aforozunun ardından sinagoga aforoz yasağı getirmiş ve 1657'den sonra aforoz gerçekleşmemiştir.

²⁸ Tatiân, *a.g.e.*, s. 38.

Yöneticiler, Spinoza'yı yalnızca Yahudiler değil, Hıristiyanlar için de rahatsız edici fikirlere sahip olduğu için aforoz etmişlerdir. Çünkü ruhun ölümsüzlüğü, ilahi kökene ilişkin sorgulama, ilahi varlığı gerçek olarak tasavvur etme, bir Calvinist için de önemliydi. Yahudilerin her an bir öz-denetim ihtiyacı içinde olduğu yıllarda hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık için eşit derecede tehlikeli olan Spinoza'nın Yahudi toplumunda barınmasının Flemenklerin gözünde şüpheyle karşılanacağına ilişkin kaygılar, Spinoza'nın aforozunu en iyi açıklayan nedenlerden biridir. Bir başka deyişle, Yahudi yöneticiler Flemenklere kendi toplumlarının Kartezyenler (1640'larda Hollanda üniversitelerinde Descartes felsefesine adeta savaş açılmış, sonrasında üniversiteleri aşarak dinsel, siyasal ve entelektüel alanlara sızramıştır) için bir barınma evi olmadığını ispat etmek maksadıyla Spinoza'yı en katı haliyle aforoz etmiş olabilirler. Hatta, aktarılanlara göre, cemaat yöneticileri Spinoza'ya –içten olmasa bile dıştan- kendi normlarına uyması için rüşvet bile teklif etmişlerdir. Bu teklife göre ara sıra sinagogda görünmesi ve dışarıdan görünen eylemleri sinagogun ayinlerine uyacak şekilde düzenlemesi gerekiyordu. Fakat Spinoza teklifi düpedüz ikiyüzlülük olacağı gerekçesiyle reddetmiş ve 'görüneni değil hakikati' aradığını söylemiştir:

Geometrik zekası ve şeylerin tümüne anlam verme isteği nedeniyle, pek çabuk kavramıştı ki, hahamlara ait doktrin ona uygun değildi. Böylece, çeşitli yazılarındaki Yahudilik reddiyesi pek kolay fark edildi; çünkü, vicdani zorlamadan hoşlanmaz, düşüncelerin saklı tutulmasından nefret ederdi. Dolayısıyla, şüphelerini ve inandıklarını serbestçe beyan etti. Söylenenlere göre, davranışlarını törensel yaşamın dışında tutmayı kabul etmesi şartıyla, Yahudiler, Spinoza'ya, kendisine tolerans göstermeyi önerdi ve hatta ona senelik olarak ödenecek bir maaş da teklif edildi; fakat kendisi böyle bir ikiyüzlü davranışta bulunma kabiliyetine sahip değildi. Sinagogdan, yine de, ağır adımlarla çekildi. Bir tiyatro çıkışı, bir Yahudiden hain bir bıçak darbesi yemesiydi, cemaatle ilişkilerini belki bir süre daha muhafaza edecekti. Yarası hafifse de, kanaat getirdi ki, suikastçinin niyeti cinayetti. O andan itibaren, cemaatle ilişkisini büsbütün kesti; aforozunun sebebi de işte bu son hareketiydi...²⁹

Bunun üzerine cemaat yöneticileri, Spinoza'nın aforozunu yetersiz görerek, şehir dışına sürülmesi gerektiği konusunda birleşmişti. Özellikle, Morteira Spinoza'yla

²⁹ Pierre Bayle'ın sözlerini aktaran Tatiân, *a.g.e.*, s. 26; ayrıca bkz, Freudenthal'den aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 225.

aynı şehirde soluk almaya katlanamıyordu.³⁰ Anlaşılan, Spinoza'nın cemaatin yardımı olmaksızın varlığını sürdürme konusundaki ısrarı cemaate ağır geliyordu. Her ne kadar şehrin liderleri bu mevzuyu basit bir husumet olarak değerlendirmiş olsa da, o, sırf hahamın mevkisinin ağırlığı gözetilerek Spinoza'yı Amsterdam dışına sürgüne göndermeye karar vermiştir.³¹ En azından 1661'deki kararda Spinoza'nın şehirde bir şekilde yaşadığı biliniyor.

1661'de Rijnsburg'a taşınmıştır. Leiden'in birkaç mil uzağındaki küçük bir kasaba olan Rijnsburg, Hollanda'daki Collegiant'ların (kolejliler) etkinlik merkeziydi. Muhtemelen buraya Collegiant'lı arkadaşları sayesinde yönlendirildi. Burası, dinsel özgürlük arayışındaki mülteciler için yüksek hoşgörü sahibi bir yer olarak da bilinir. Spinoza'nın inziva için burayı seçme nedeni, Leiden'e olan yakınlığıydı. Çünkü üniversiteye kolaylıkla erişebiliyor ve çalışmalarını rahatlıkla sürdürebiliyordu. Collegiant üyesi kimyager ve cerrah olan Herman Dircksz Homan'ın evinde kiracıydı. Evin arka tarafındaki bir odayı mercek yontmak üzere hazırlamıştı. Spinoza sadece mercekleriyle değil, yaptığı teleskop ve mikroskoplarla da biliniyordu. Başlangıçta geçimini sağlamak üzere yaptığı düşünülen bu işler aslında bilimsel merakından kaynaklanıyordu. Çünkü yeni mekanik bilime inanılmaz hayranlık duyuyordu: biyoloji, kimya ve astronomi çalışmalarını çok yakından inceliyordu, hatta keşifleri mümkün kılan optik biliminin ilkeleriyle bile ilgileniyordu.³² Her ne kadar matematik ve fizik alanında ismi ön plana çıkmamış olsa da, optik teorisi ve ışık fiziği gibi konularda epey yetkindi. Onun perdeladığı mercekler ve yaptığı mikroskoplar dönemin Huygens gibi bilim adamları tarafından kullanılmaktaydı ve ünü ülke sınırlarını aşmıştı. Bu iş tam Spinoza'ya göreymiş, diye yazar Nadler.³³ Çünkü sessiz, yoğun ve yalnız başına yapılan, aynı zamanda sabır ve disiplin gerektiren bir işti. Fakat bedenine uygun bir iş değildi; cam tozlarının solunum yolunda yarattığı hassasiyet erken ölümüne neden olmuştur.

³⁰ Aforozun Yahudi cemaatinin en ileri isimlerinden biri ve aynı zamanda öğretmeni olan Morteira aracılığıyla yapıldığını öğrendiğinde Spinoza'nın karşılık olarak şunları söylediği aktarılır: "Haberi aldığı gibi inzivaya hazırlandı ve, korkmak bir yana, haberi taşıyana şunları aktardı: 'Hayırlı olsun. Gücüme giden bir şu var ki, ben bilerek ve isteyerek bir iş yapmadım ve rezil ihmellere karşı kayıtsızca davranmadım. Madem böyle istendi, önümde açılan bu yola ben neşeyle giriyorum. Geçinenilmek konusunda, onlara göre daha iyi bir teminata sahip olmasam da, çıkışım, Mısır'dan çıkan İbranilerden daha masum olacak; bunun tesellisini taşıyorum.'" Tatiân, *a.g.e.*, s. 28.

³¹ Nadler, *a.g.e.*, s. 229.

³² Nadler, *a.g.e.*, s. 264.

³³ Nadler, *a.g.e.*, s. 266.

1663'te Avrupa'nın kuzeyinde veba salgını nüksetmiştir. Sonuçları itibarıyla çok ölümcül olan salgın, Amsterdam'da da baş göstermiş ve aynı yıl yaklaşık bin kişi hayatını kaybetmiştir. Bu sayı ertesi yıl ne yazık ki yirmi bine yükselmiştir. Bu yıllarda maddi açıdan durumu elverişli olanlar Hollanda'nın kırsalına kaçarak, ölümü ötelemeye çalışmıştır. Spinoza da bu yıllarda Voorburg'daydı. Voorburg yeterince büyük bir kentti ve salgın tehdidi altındaydı. Bu nedenle, Spinoza 1664'te kentten birkaç aylığına ayrılarak, Rotterdam yakınlarındaki bir köye yerleşmiştir.

İki arkadaşının tutuklanması ve birinin hapishane hücrelerinde ölmesi üzerine 1668'de kendini *Teolojik-Politik İnceleme*'yi³⁴ yazmaya adanır. 1669'un sonuna doğru Voorburg'dan ayrılarak Lahey'e taşınır. Artık kır hayatından ve beraberinde getirdiği kısıtlamalardan sıkılmış olacak ki şehre taşınmayı uygun görmüştür. Yaklaşık üç yıl üzerinde aralıksız özenle çalıştığı kitabı yayınlamak için gerekli önemleri alarak, yayıncısına teslim etmiştir. İlk baskısı 1670'de sahte bir yayıncı adı ve yayın yeriyle basılmıştır. Yazar adı ise hiç yazılmamıştır. Kitabın alt başlığı, yazarın amacını ve üzerine oturacağı politik bağlamı ortaya koymak açısından önemlidir: "Dindarlık ve Kamu Yararı bir zarar görmeden de felsefe yapma özgürlüğünün sağlanabileceği ve bunun yanı sıra bu özgürlüğün kısıtlanmasının Kamu Yararını ve Dindarlığı tehlikeye atacağına gösterilmesi."³⁵ Spinoza, Hollanda'yı en iyi ve doğal yönetme biçimi olarak gördüğü demokratik cumhuriyet rejimine dönüştüremese de en azından o güne kadar varlığını sürdürmesini sağlayan hoşgörü ve laik anayasa ilkelerine sadık kalmasını sağlamaya çalışıyordu. Ruhban sınıfının etkisini kırmak için Kutsal Metnin ve onun mesajının hakiki doğasını ortaya koymak ve bütün batıl anlayışları bertaraf etmek gerekiyordu. Böylece, politik alanın kusursuz ilkelerini sivil toplumun varlık nedeni olan koşullar altında saptamak mümkün olacaktır. Bu iş tam Spinoza'ya göre idi. Onun gerek Yahudi dünyasını gerekse diğer alanları ne kadar iyi bildiği aşikardır. İbranice, Tevrat ve rabbi gelenek üzerine çocukluktan beri bilgisini arttıran; Maimonides ve Menasseh gibi isimlerin gerek ortadoks gerekse heterodoks metinlerini bilen biri olması, kutsal metin yorumu konusunda donanımlı olduğunu gösteriyordu. Bunun yanı sıra, Van den Enden'den öğrendiği Machiavelli ve Grotius gibi siyaset felsefecilerinden

³⁴ Henüz hayattayken yayınlanan tek eseridir.

³⁵ Nadler, *a.g.e.*, s. 383.

Hobbes, De la Gurt ve diğer düşünürlere kadar, alan üzerine düşünceleri olan insanların çalışmalarıyla beslenmişti.

1670’de kitap okurlarla buluşur buluşmaz çok sert ve çok acımasız eleştirilere maruz kalır. Dinin ve dindarlığın “belki de beklenen düşmanı”³⁶ ilan edilir. Hatta eleştiriler onu Deccal olmakla suçlamaya kadar varır. İlk sert eleştiri aynı yıl teolog Jacop Thomasius’tan gelir. Thomasius, eserin ‘tanrısız bir belge’ olduğunu savunuyordu. Regnier Marsveld, İncelemenin unutulmuşluk mezarına ebediyen gömülmesi gerektiğini yazıyordu. Yine bir zamanlar Spinoza’ya hayranlık besleyen Blijenberg 1674’te şunları yazmıştır: “Bu tiksindirici olmak için her şeyi yapan ve cehennemde unutulmuş olarak bekleyen düşünceleri bir araya getiren kitabı tüm makul insanlar, aslında tüm Hıristiyanlar iğrenç bulacaktır.”³⁷ Blijenbergh’e göre Spinoza Hıristiyanlık dinini ortadan kaldırıp yerine doğa dinini koymaya çalışıyordu. Spinoza’nın bilgisine, becerisine ve birikimine saygı duyan Leibniz –ki Spinoza hiçbir zaman onun samimiyetine güvenmemiştir- Thomasius’a, kitaba yaptığı eleştiri üzerine şöyle yazmıştır: “Felsefe yapma özgürlüğü üzerine yazılmış bu dayanılmaz derecede küstah kitabı hak ettiği şekilde ele almışsınız.”³⁸ Bu eleştirilere ek olarak Protestanlar, Kartezyenler ve hatta arkadaş çevresi olarak bilinen *Collegiantlar* bile sert çıkışlar yapanlar arasındaydı. Eleştirenlerin hepsinde mutabık olunan mesele, kitabın tehlikeli olduğu ve Tanrı inancı altında tanrıtanımazlığı yaydığına ilişkindi. Öyle ki Hobbes bile –ki bu konuda en cesur adımları atmaya cüret etmeyi becermiş biridir- kitabın cesareti karşısındaki şaşkınlığını gizleyememiştir. Tepkilerin resmi ayağına bakıldığında, yine aynı ayıl Amsterdam Reform Kilisesi mahkemesi meselenin rahipler meclisinin müdahalesini gerektirebilecek kadar önemli olduğuna kanaat getirmiş ve bunun üzerine kurul kitabı ‘kafir ve tehlikeli’ ilan etmiştir. Bu ilan Lahey bölgesini de harekete geçirmiş ve onlar da kitabı ‘putperest ve batıl’ olarak niteleyerek, taşra meclislerini uyarmıştır. Tıpkı bunun gibi pek çok kurul kitapla ilgili bir şeyler yapılması gerektiği fikrini paylaşıyordu. Bu ‘gelmiş geçmiş en alçak ve kafir kitap’ın derhal basımı ve dağıtımının durdurulmasına ilişkin deklarasyon yayınlamayı ihmal etmemişlerdir. Ancak şehir meclisleri konuşma dilinde yazılmamış (Spinoza Latince yazdığı için

³⁶ Nadler, *a.g.e.*, s. 416.

³⁷ Freudenthal’dan aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 417.

³⁸ Leibniz’in *Die Philosophischen Schriften*’ından aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 425.

yazgısı Koerbagh'la aynı olmamıştır) olan kitaplara (kitabın Flamanca baskısı ancak 1693'te yayınlanacaktır) yasak getirilmesi konusunda pek istekli davranmıyordu (burada De Witt'in kısmen de olsa felsefe yapma özgürlüğüne inancı da etkili olmuş olabilir). Buna rağmen, birkaç yıl içinde Amsterdam, Leiden, Lahey, Dordrecht, Utrecht, Gelderland ve Friesland'daki kurullar kitaba karşı sayısız karar çıkarmıştır.³⁹

Kitabına yapılan bu kadar eleştiri karşısında⁴⁰ onlara yanıt vermektense, mesaisini *Ethica* üzerinde çalışmaya ayıran Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı kitabı üzerine bütün bu tecrübeleri, *Ethica*'nın yayınlanması konusunda şüphesiz dikkatli olmaya sevk etmiştir. Çünkü *Ethica*, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye göre daha radikal bir kitaptı. Zaten *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazma nedeni ifade özgürlüğüne yapılacak vurguyla *Ethica*'ya kapı aralamaktı.⁴¹ Bu nedenle, *Ethica*'yı herkesle paylaşmıyordu; olabildiğince gizli tutmaya çalışıyordu.

Spinoza sadece pek çoklarının dışladığı ve yasak getirmeye çalıştığı biri değildi. Diğer taraftan takdir de topluyordu. Örneğe, 1673'te Alman İmparatorluklarından Palatine'in Prensi tarafından Heidelberg Üniversitesi'nde kendisine kürsü teklifinin yapıldığı bir mektup alması Spinoza için onore ediciydi. Fakat bu teklifi uygun bir dille geri çevirmiştir.⁴² Yine, Condé Prens tarafından Utrecht'e davet edilmiştir. Hatta Prens kitaplarından birini XIV. Louis'ye adaması karşılığında Kral'dan kendisi için bir ödenek bile alabileceğini teklif etmiştir, fakat Spinoza bu teklifini de geri çevirmiştir. Ayrıca Fransa Kralına kitap ithaf etme gibi bir arzusu olmadığını da eklemiştir. Fakat davete icabet edip Utrecht'e gitmiştir. Lahey'e döndüğünde casus gibi karşılanmıştır. Utrecht ziyaretinin yüksek makamlar tarafından bilindiği iddiası, bir diplomatik görevlendirmeye gönderilmiş olabileceği yönünde dedikodulara yol açmıştır. Ancak

³⁹ Nadler, *a.g.e.*, s. 419.

⁴⁰ "Böylece, filozofun yaşarken basılan en önemli yapıtı, hem de isimsiz basılmış olan bu büyük yapıtı, Spinozacı bir ifadeyle gücünden edilmek istenmiş, ne var ki yapıttaki fikirlerin 'var kalma ısrarı galip gelmiş, etkilerini bugüne dek sürdürmeyi başarmıştır"; Balanuye, *a.g.e.*, s. 35.

⁴¹ *Teolojik-Politik İnceleme*, dinsel sorunlara, kavramlara ve kabullere yönelik yeni içerimlerle yaklaşan bir eser... *Ethica*'yı yazmadan önce düşünme evreninde Spinoza Tanrı, doğa ve insan hakkında Kutsal Kitapların makul bir açıklama getirmediğini ortaya koymaya çalışmış; *Ethica*'yla birlikte ise Kutsal Kitapların yapamadığını düşündüğü işi sadece zihnin doğasından hareketle akılyürütme yoluyla yapmaya çalışmıştır.

⁴² Steinberg Diane, *On Spinoza*, Wardsworth Philosophers Series, America, 2000, s. 5.

iktidarda De Witt kardeşler değil, Orange yanlılara vardı. Onların Spinoza'yı böyle bir konuda yetkili kılmalarını düşünmek için hiçbir neden yoktur.⁴³

1670-1675 yılları arasında İbranice dilbilgisi üzerinde çalışmaya başlamıştır. Kutsal metni doğru yorumlayabilmek için bu bilginin gerekli olduğunu düşünüyordu. Çünkü Eski ve Yeni Ahitleri yazanlar İbraniydi. Şüphesiz, 17. yüzyılda çok sayıda İbranice dilbilgisi kitabı vardı: Mortera (1642), Israel (1647), Buxtorf (1629) vd. Spinoza'nın yazdığı kitabın diğerlerinden farkı, İbranice'yi kutsal bir dil olarak değil, doğal bir dil olarak ele almasıydı: "Kutsal Metnin dilbilgisi üzerine pek çok kitap yazıldı, ancak İbranice dilinin dilbilgisi üzerine yazan olmadı."⁴⁴ Spinoza'ya göre Kutsal Metin insanlar tarafından yazıldığına göre, dili de aşkın bir varlığın doğaüstü bir dili değil, o dönem yaşayan belirli bir topluluğun kullandığı canlı bir dildir. Öyleyse, Spinoza'nın dile bakışı, dili sekülerleştirme çabasından başka bir şey değildir. Ancak ömrü bu çabayı sonlandırmaya yetmedi. Bu kitabı arkadaşlarının ısrarı üzerine yazmaya başladığı bilinir. Ayrıca, çalışmanın ayırt edici bir başka önemli yönü, İbranice dilbilgisini Latincenin kategorileriyle anlama çabasıdır. Oldukça rasyonel bir tarzda ele aldığı İbraniceyi sıkı kurallara bağlı bir dil olarak sunmaya çalışmıştır. Bazıları, Spinoza'nın aslında töz metafiziğini dilbilime uygulamış olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Bu yönüyle, İbranice öğrenmeye yeni başlayanlar için başvurulacak bir kitap niteliğinde değildir. Derslerinde açık ve seçik yanlışlıklar bulunduğu bilinir. Fakat yaklaşık 25 yıldır düzenli olarak İbranice metinler üzerinde çalışmamış olması bunun esas nedeni olarak görülmelidir.

1675'te son şeklini verdiği *Ethica*'yı yayınlamaya karar verir. O güne kadar sadece birkaç kişinin görmesine müsaade ettiği el yazmalarını artık kamuoyuna sunmak istiyordu. Yayınlamak için Amsterdam'a gitmiş ve orada iki hafta konaklamış, fakat kitap baskıya girer girmez baskıyı durdurtmuştur. Bunun nedenini Oldenburg'a anlatır:

Ben işle ilgilenirken, benim Tanrı üzerine yazdığım ve Tanrı'nın var olmadığını göstermeye çalıştığım bir kitabın basılması dedikodusu yayıldı. Pek çok kişi bu dedikoduya

⁴³ Nadler, *a.g.e.*, s. 449.

⁴⁴ Spinoza'dan aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 457.

⁴⁵ Levy'den aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 459.

inandı. Belki de dedikodunun yayılmasından sorumlu olan teologlar, bu fırsatı kaçırmadılar ve beni Prens'e ve Adli Yargıca şikayet ettiler. Dahası, aptal Kartezyenler, beni destekledikleri kuşkusunu ortadan kaldırmak için, her yerde düşünce ve yazılarımı yermeye başladılar. Bunu hala da sürdürüyorlar. Bu haberleri aldığım güvenilir kişiler, teologların her yerde bana karşı kumpaslar kurduğunu da söylediler, bunun üzerine işlerin nasıl bir hal alacağını beklemeye ve başladığım baskıyı durdurmaya karar verdim. Bundan sonra yapacaklarımı sana da bildirme niyetindeyim, ancak durum her gün daha da kötüye gidiyor ve bu konuda ne yapacağımdan emin değilim.⁴⁶

Spinoza'ya karşı sadece Kilise kurullarından değil, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yayımlarken olduğu gibi teologların kışkırtmalarıyla harekete geçen laik yetkililerden de tepkiler yağıyordu. Onun cumhuriyet için fevkalade zararlı bir insan olduğu ilan edilmişti. Böylece Spinoza'nın hesabı tutmadı; *Teolojik-Politik İnceleme*'yi *Ethica*'nın daha rahat bir şekilde yayınlanması için piyasaya süren filozof için *Teolojik-Politik İnceleme* tam tersine yaşamı boyunca *Ethica*'nın yayınlanma olanağını imkansız kılmıştır.

Bu dönemde Spinoza'nın, solunum yolu rahatsızlığı nedeniyle sağlığı giderek bozulmaktaydı. 1676'da *Politik İnceleme*'yi kaleme aldı. *Politik İnceleme*, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin devamı gibidir. Bu eserde farklı anayasalara tabi devletlerin en iyi nasıl yönetileceğini tartışır ve elbette bütün anayasalar arasında tercihini demokrasiden yana kullanır. Ona göre demokrasi en doğal yönetim biçimidir. Ne var ki *Politik İnceleme*'nin demokrasiyle ilgili bölümlerini tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir. Fakat biliyoruz ki *Teolojik-Politik İnceleme*'de onun en doğal devlet biçimi olduğunu teslim etmişti.

1677'de sağlığı giderek kötüleşmekteydi. Buna rağmen ölüm(ü) üzerine kafa yormadığı bilinir. Stoacı bir yaklaşımla, hastalığı sakince karşılıyordu. Nitekim Spinoza hiçbir zaman maddi ya da bedensel sıkıntıları için kaygılanmazdı. Fazla malda ve mülkte gözü de olmazdı. Mercek perdahlama işinden kazandıkları ve ek olarak arkadaşlarının katkısıyla kendi yağında kavruluyordu. Tüm hayat hikayesi onun çok tutumlu bir yaşam sürdürdüğünü kanıtlar niteliktedir. Arkadaşı Lucas şöyle yazıyor:

⁴⁶ Aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 471.

Zenginliklerin onu baştan çıkarması bir yana, yoksulluğun korkunç sonuçları konusunda da kaygılanmıyordu. Erdem onu her şeyin üstüne çıkarmıştı. Talihi yüzüne çok gülmese de, o Talihe karşı ne yaltaklanıyor ne de homurdanıyordu. Talihi parlak olmasa bile, bir insanı en büyük mertebeye yükselten özellikleri ile tuhu bunu telafi ediyordu. En zorlu zamanlarda bile yüreği zengindi ve sanki zenginlik içinde yaşıyormuş gibi, dostlarının cömertliğine borçlu olduğu şeyleri bir başkasına ödünç verebiliyordu. Ona iki yüz florin borçlu olan birinin iflas ettiğini duyduğunda, canı sıkılmak şöyle dursun, bir de gülümseyerek şöyle demişti: “Bu küçük kaybı telafi etmek için günlük harcamalarımı düşürmem gerekecek. İşte bu da dayanıklılığın bedelidir.”⁴⁷

İçtiği uzun çubuklu kil pipoları dışında, insanlar için önerdiği yaşama kurallarına harfiyen uyan bir filozof olarak Spinoza, her şeyi sadece yaşamını ve sağlığını koruyacak ölçüde istemiş ve 21 Şubat 1677’de sessiz bir şekilde ebediyete intikal etmiştir.

⁴⁷ Aktaran Nadler, *a.g.e.*, s. 373.

1. Spinoza'nın Felsefesinde 'Etik Olan'ı Hazırlayan Teorik Düzey: Sonsuz Varlıktan Sonlu Var-Olanlara Bir Seyir

Spinoza'nın sisteminde istikamet genel olarak ontolojiden etiğe, etikten politikaya doğrudur. Teorik düzey bakımından mutlak anlamda sonsuz varlıktan sonlu-olma tarzlarına doğru bir güzergah belirlenir. Pratik düzeyde ise sonlu-olma tarzının sonsuz olanı kavramasıyla gerçekleşen bir seyre dayalı tekamül söz konusudur. Bu iki düzeyde gerçekleşen seyir aslında aynı varlık alanını iki açıdan temaşa etmektir. Deleuze de Spinoza'nın sisteminin çift yönlülüğüne gönderme yapar. Buna göre sistem bir yönüyle Tanrı'dan şeylere doğru merkezkaç istikametini izler, fakat bir yönüyle de şeylerden Tanrı'ya doğru merkezci bir rota çizer. Bir başka deyişle, pratik olan teorik olana bağlanır, fakat teorik olan da pratiğe muhtaçtır. Öyleyse, teori her zaman bir pratiğin üzerinde kurulur; tersten bakıldığında da teori olmaksızın pratik kendini ifade edemez. Bu kısımda, Spinoza'nın varlığı –daha sonraki kısımda pratik açıdan serimleyebilmesini mümkün kılacak olan-teorik açıdan çözümleyişine ve bu çözümlemenin ortaya koyduğu temel ilkelere yer verilmiştir.

1.1. Teolojik-Ontolojik Çözümleme ve İnşa

'Etik Olan'ı belirlemede teolojik-ontolojik bir çözümleme ne işe yarar? Spinoza'da etik, metafizik ve fizik bir çözümlemeyle kendini açar. Evrende insan zihninin (*intellectus*) kavrayamayacağı –Tanrı dahil- hiçbir fikir yoktur. Çünkü her şey mutlak anlamda sonsuz tek töz olan Tanrı'nın tezahürleridir. Bu bakımdan, bir şeyi bilmenin imkanını ortadan kaldıracak olan bir varlık hakiki bir varlık değildir. Var olanların kudretini en iyi şartlarda etkili kılacakları bir düzenin tesisi için varlıktan üstün ya da ona aşkın Şey'lerin –Bir, Birlik vd- reddedilerek, saf ontolojinin ışığında düşünmek gerekir. Varlığı yargılayacak bir makamın reddiyesi, dikey-hiyerarşik düzenden çıkışın tek yoludur. Bu çıkış, içkinlik alanına girişin anahtarıdır. İçkinlik alemi, her şeyi ve herkesi aynılaştıran bir düzene götürmez, fakat bireyler arasındaki içsel farkı koruyan bir aynılık üzerine kurulur. Bu düzeni kuran asıl fikir, Doğanın

üretilebilirliği, dolayısıyla potansiyel olarak sahip olunan şeylerin aktifleşebildiği bir evren tasarımıdır: Sürekli eyleyiş halinde ve şekillenebilir olan varlık kavrayışı.

1.1.1. Teolojik-Ontolojik Çözümlemeyi Gerekli Kılan Nedenler Üzerine

İnsanların bir arada ve mutlu bir şekilde yaşama olanağını ortadan kaldıran ya da kesintiye uğratan unsurlar üzerine düşünmek, Spinoza'yı teolojik-politik bir alanın içine çeker. Ona göre insanlar yaşam alanında çaresizce korku ve umut arasında sürekli olarak bocalarlar. Bocalama sırasındaki kararsızlıkları hurafenin pençesine düşmelerine neden olur. Hurafenin pençesinde artık her şeye inanamaya yatkın bir pozisyonadadırlar.⁴⁸ Hurafeyi doğuran, insanların yaşamında yolunda gitmeyen işlerden kaynaklı korkudur. İnsanlar hurafeyle en fazla hayal güçlerinin kılavuzluğunda eylerler. Umut ve korku kısılcacında bocalayanların oluşturduğu topluluk, iktidar çevreleri için kullanılmaya çok uygun kalabalıklardan ibarettir. Bu iki duyguyu yayarak ötekini baskı altında tutmaya çalışma çabaları, eyleme gücünün artmasına engel olur. Hayalgücüne dayalı çabalar, ötekine, köleliğini özgürlüğüymüş gibi arzular. Öyle ki efendi karşısında boyun eğme, köle olma hali, efendinin tahakkümünden önceymiş gibi yansıtılır. Bu nedenle, zaten güçsüz olduklarına inandırılan 'köleler' efendi baskısı altında gücün efendide olduğu gerçeğiyle edinginlik içinde salınır durur. Bir başka deyişle, kölelik kölenin tercihiymiş gibi benimsetilir ve köle olan bu durumu yüce gönüllülükle arzu nesnesi haline getirir. Öyleyse, kölelik iktidarla birlikte 'köle olanların' da katkı sunarak ortaya çıkardığı bir edilginlik halidir.⁴⁹ Herşeye hükmeden, fakat hiç kimsenin kendini içinde bulamadığı bir gücün oluşumunda önemli bir rol oynayan insanların boyun eğme nedeni iktidarın güçlü olmasıyken, aynı zamanda onlar boyun eğdiği için iktidar güçlenir.⁵⁰ Dolayısıyla, iktidar herkesin, herkesin değirmenine su taşıdığı bir güçtür. Özellikle, monarşik yapılarda *hurafeyle beslenen bir din* halkın adeta afyonu haline gelir. Hurafeyle yükselen bir dine bağlılık, kutsallıktan arındırılmış

⁴⁸ Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, 2010, Ankara, s. 43.

⁴⁹ Benedictus de Spinoza, *Politik İnceleme*, (Fransızdan çev. M. Erşen), Dost Yayınevi, Ankara, 2009, s. 107.

⁵⁰ Hadı Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, 2012, İstanbul, s. 162.

pek çok ritüelle belirlenir ve dindarlık bu ritüellere uygunluk açısından değerlendirilir. Böylece, toplumda insanlar Kitabî olana uygun olmayan tarzda ayrıştırılarak, kin ve nefret tohumlarının filizlenmesine meydan verilmiş olunur. Bu değerlendirmeler ışığında iktidar yaydığı korku ve umutla ya da hayalgücünün arzusuyla yaptığı ittifak sonucunda doğallıkla ve insanlar tarafından arzulanacak bir kavram olarak ortaya çıkar. Zorla ya da bir tür *algı operasyonu*yla benimsetilen iktidar, insanların edilginliği ya da güçsüzlüğü nedeniyle diğer insanları oluşturan güç etrafında birleşmeye/dayanışmaya çağırır. Bu dayanışma aslında maruz kalınan iktidar karşısında ve/veya etrafında kenetlenmekten ibarettir ve bütünüyle edilgin bir fiildir. Fakat önemli olan, bu edilgin bağlılığı tesisi mümkün etkin bir dayanışmaya dönüştürmektir. Öyleyse, işe yanlış algıların doğmasına neden olan hurafeleri zihinlerden ötelemekle başlamak gerekir.

Teolojik-Politik İnceleme'de insanların özgürlükleriymiş gibi benimsedikleri kölelikleri için çabalamasına yol açan batıl inancın gücünü inceleyen Spinoza, kilise görevlilerinin ya da din adamlarının insanları tahakküm altına almaya çalıştığı teolojilerini hedef alır. Amaç, iktidarı elde etmek için sözümona dinsel öğretilere yaslanarak, insanları köleleştiren düzeni ifşa etmektir.⁵¹ Bu ifşa edimi gerçekte gücünü bütünüyle insanlardan devşiren iktidarın insanlar dışında kurgulanan aşkınlık vitrinini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Böylelikle, aşkınlık vitrininden arındırıldığında, Kutsal Metinlerin hakikatiyle yüzleşme imkanı doğacaktır. Kutsal Metinler Spinoza için sadece adalet ve yardımseverlik gibi erdemleri kapsayan pratik bir inanç alanına işaret ederler. Fakat bir bütün olarak doğayla, toplumla ve toplumsal olanla ilgili akla karşı bir argüman ileri süren dogmalar alanı olarak okunan bu metinler, çoğunlukla, akli inanca tabi kılan yapıtlar olarak değerlendirilmiştir. Halbuki akıl daima gerçekliği düşünmede kuran bir hakikatin peşindedir.⁵² Buna karşılık inanç ise bireyin pratik alana ilişkin eylemselliğiyle ilgili kişisel kurtuluş reçetesi sunan bir doktrinler bütünüdür. Ancak

⁵¹ Spinoza'nın anlamak istediği sorun, insanların neden kendi kölelikleri uğruna savaştıklarına ilişkindir. Bu nedenle kendi siyasal problemini siyasette etik olarak belirlemiştir. Onun TTP ile TP'yi yazması rastlantısal değil, dönemin Hollanda'sının içinde bulunduğu siyasi çalkantılarla alakalıdır: Bir tarafta Orange Hanedanı, diğer tarafta ise liberal eğilimiyle bilinen De Witt kardeşler. Bu karşıtlık, De Witt kardeşlerin hunharca katledilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hadise üzerine liberal monarşiye olan inancını yitiren Spinoza, demokrasi temasını işlemeye başlamıştır ve ne tesadüftür ki bu temayı yazarken varlıktan kesilmiştir.

⁵² İnancı ya da Kutsal Metinleri aklın hakikatiyle uyum içinde bir anlam oluşturmak üzere okumak, Spinoza'nın salık verebileceği bir yol değildir. O, Kutsal Metinlerin birer felsefe metni olmadığını gayet bilir. Sadece onları doğasına aykırı bir şekilde yorumlamaktan kaçınmak gerektiğini savunur. Öyleyse, o metinlerin önce ne söylediğini ve sonra da ne söylemek istediğini anlamak gerekir. Sonuç olarak, onların içerimlediği pratik yönler üzerinde yoğunlaşmayı teklif eder.

insanın eylemsellik alanıyla ilgili inanca başka özellikler yükleyen din adamları yüzünden, kişi özgürlüğünü yaşayabileceği ya da potansiyellerini aktüelleştirebileceği bir etik ve politik düzende yaşama imkanı bulamamaktadır. Eğer inanç yüklerinden arındırılabilirse, pratik alanda insanlar için olumlu bir etkiye sahip olacaktır. Böylece, ilk haliyle yanılmanın kaynağı olarak beliren hayalgücü, aklın gelişimi için önemli bir katkıda bulunabilir.⁵³ Bir başka deyişle, inançlar aklın gelişimine hizmet edecek pek çok rasyonel olmayan unsurla ortak yaşamı örgütleyecek şekilde yarar sağlayabilir. Hayalgücü aklın tekamülüne nasıl katkı yapabilir?

Her bir duygulanım, bireyin kendi bedeninin doğası ile etkileşim içinde ya da bağıntıda olduğu dış bir beden doğasını ihtiva eder. Bu yönüyle duygulanımın hem kendine özgü bir yapısı vardır ve hem de ortak bir öge içerir. Öyleyse, edilginlik ya da upuygun olmayan bağlantılarda hayalgücü, edilgin ve ortak duygulanımlar üretebilir. Yani upuygun olmayan karşılaşmalarda uyum fikrinde filizlenen ortak nosyonlar oluşturan çabasıyla hayalgücü, aklın tekamülüne katkı sunabilir. Böylece, oluşacak olan evrensel inanç düzeninde tartışmaya neden olan veya olabilecek dogmalardan arınmış bir sistem tesis edilebilir.⁵⁴

Öyleyse, inanç ve akıl birbirinden ayrı iki sahneye ait kavramlardır. Fakat aklın bir ayırt edici yönü, inancı ya da hayalgücünü tanıyıp kuşatma, yani bilme yeteneğidir. Bu bilme yeteneği sayesinde, yanılmanın kaynağı olan hayalgücü eyleme gücünün artmasında aklın gelişimi için işe koşulur.⁵⁵ Bu bağlamda, dinsel inançlar ve açıklamalar –hurafeleri tümünden yok edemese de- hayalgücüyle dönüşüme uğrattır. Hayalgücünün bu operasyonu ile birlikte düşünce ve ifade özgürlüğü için mücadele etmek gerekir. Bunun için dine yaslanan iktidarın, eylemsellik alanıyla ilgili görüşlerini kısıtlamak ve bir o kadar önemli olan, kendini kamufule ettiği aşkınlık örtüsünü kaldırarak, iktidar denilen şeyin bizatihi insanların gücüyle kurulan bir yapı olduğunu haykırmaktır.

⁵³ Spinoza'da hayalgücü epistemolojik içerimiyle bir hata kaynağıdır ve edilgindir, fakat anlam çevreni bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda o, *conatusun* bir biçimidir ve aktiftir.

⁵⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 217.

⁵⁵ Bir sonraki bölümün üçüncü kısmında bilgi türlerini ele alırken, bu konuya ayrıntılı şekilde değinilecektir.

Hayalgücü, tekil şeylere ilişkin genel fikirler oluşturur. Spinoza'ya göre insanlar şeyler ya da durumlar hakkında yargıda bulunurken, yargılarında gizli olan ve düşüncelerini yönlendiren sayılı niteliğinde birtakım 'evrensel fikirler' vardır. Bu sayılılara göre şeyleri ya da durumları mükemmel ya da eksik olarak nitelerler. Doğal bir eğilim olarak, doğada varolan her şeyi, en kuşatıcı kavram olarak tek bir cins indirgeyerek anlamaya eğilimlidirler. "İyi" ve "kötü" olan da bu anlamalar ışığında belirlenir. Buna göre, bir şeyi söz konusu en kuşatıcı kavram olarak varlığa ulaştıran şeyler iyi, fakat ondan uzaklaştıran her şey kötüdür. Ancak Spinoza'ya göre iyi ve kötü gerçekte kendi başlarına hiçbir niteliğe işaret etmez. Buna rağmen insanlar, bazı şeyleri diğer bazı şeylerle karşılaştırıp, bazılarının en üstün cinsten daha fazla ve diğer bazılarının ise daha az pay aldığını ve varlıktan nasiplendikleri ölçüde mükemmelliklerinin olduğunu sanırlar. Bu sanıda, mükemmelliğin ölçüsü gerçekliğe uygunluğudur. Gerçeklikle anlatılmak istenen, insanların düşüncelerini yönlendiren 'evrensel fikirler'dir. Halbuki Spinoza'ya göre bunlar düzedüz tümellerdir ve tümeller hiçbir şeydir. Bir fikir tümel bir fikirle değil, fikri olduğu nesneyle bağdaşmak durumundadır. Örneğe, komşunun kedisi maviş, evrensel fikirlerle değil, maviş fikriyle, kendi tikel fikriyle zorunlulukla bağdaşmalıdır. Çünkü Tanrı sadece tikel şeylerin nedeni ve üreticisidir.⁵⁶ Bununla birlikte, evrensel fikirler, hem parçada hem de bütünde⁵⁷ olan ve hakkında nesnel bilgiye ulaşılabilen ortak nosyonlardan⁵⁸ farklı olarak zaman ve mekan ufkunda birtakım benzerlik, biraradalık ve benzeri ilişkilerle tekil şeylerden oluşan, upuygun-olmayan idelerdir. Bu bakımdan, tekil şeylerin doğasını açıklamaktan çok uzak fikirlerdir.⁵⁹ Bir evrensel fikir kendi başına ele alındığında sadece bir idedir, fakat bir ide olması bakımından varlık alanına birtakım ide'al'ler sunduğunda varlık sahasını düzenleyici, kurucu yönü ortaya çıkar. İdealler bağlamında insanlar doğanın bir ereksel nedene göre işlediğini düşünmüştür. Tanrı'nın her şeyi bir

⁵⁶ Benedictus de Spinoza, **Short Treatise on God, Man, and His Well-Being**, "On Divine Predestination", *Complete Works* içinde (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 2002, s. 55; ayrıca bkz, a.g.e., s. 59.

⁵⁷ "Genel olanı bütünden ayıran şey, ilkinin oluşturduğu birbiriyle alakasız çeşitli tekillikler iken, ikincisini oluşturduğu birbiriyle alakalı çeşitli tekilliklerdir. Bu bakımdan, ilkinde, yani genel olanda aynı türden parçalar bulunur. Oysa bütünü oluşturduğu parçalar hem aynı hem de farklı türdendir; Spinoza, **Short Treatise on God, Man, and His Well-Being**, "What God Is, Second Dialogue", *Complete Works* içinde, s. 49.

⁵⁸ Bir sonraki bölümün dördüncü kısmında ayrıntılı bir şekilde sunulacaktır.

⁵⁹ Benedictus de Spinoza, *Ethica Geometrik Yöntemlerle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2011, 4. Bölüm, Önsöz.

amaç doğrultusunda yönettiğini veya belirlediğini düşünen insanlar bu bakımdan her şeyin kendileri için, kendilerinin de Tanrı'ya hizmet etmek üzere yaratıldığına inanmaya başlamıştır. Öyle ki iyi ve kötü, sevap ve günah, güzel ve çirkin gibi insan zihninin doğasında buldukları kavramlar hep bu inanın eseridir.⁶⁰ Bu amaçlılık düşüncesi insanın sahip olduğunu düşündüğü özgürlük sanısından çıkarsanmıştır. Doğaya yüklenilen ereksellik esasında doğal durumda insanın zihinsel durumunun bir sonucudur. Böyle düşünmek doğal durumunda gayet makul görünür Spinoza'ya. Çünkü insan nihayetinde nedenlerin bilgisine sahip bir şekilde doğmaz. Varlıksal düzenden ve nedenlerden habersiz dünyaya gelen insanlar her şeyden önce ve doğallıkla varlığını sürdürmek için kendisine faydalı şeylere yönelir; bu aşamada onun için tek gerçek bir şeye yönelmesini sağlayan iştahıdır. Nitekim ilk olarak farkına vardıkları şey de seçimleri ve iştahlarıdır. Bu nedenle, kendilerini –eylemlerini yönlendiren nedenleri bilmedikleri için- özgür sanırlar. Son nedenlere bakarak, her bir şeyin nedenini dış bir kaynaktan ararlar ve bir şey elde edemeyince de kendi içlerine dönerler. Bu defa doğanın tıpkı kendileri gibi özgür bir biçimde her şeyi kendileri faydalansın diye hizmetlerine sunduğunu düşünmeye başlarlar. Bu yararlılık ve özgür irade ilkesi doğaya amaçlar ve araçlar şeklinde iki düzlemde bakılmasına neden olur. Böylece, insanlar bütün her şeyin bir amaca ulaşmak için birer araç olduğu sanısına kapılırlar. Son olarak, araç olarak gördüğü her şeyi meydana getiren, biçimlendiren bir dış kaynak arayışına gidilir ki buradan hareketle bütün her şeyi kendilerine sunduklarına inandıkları bir yönetici kuvvet tahayyül ederler. Bu varlığın ne'liği hakkında bilgileri olmadığı için zorunlulukla kendi karakterlerine bakıp, ona bir değer biçerler:

(...)her insan kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan zihninin derinlerine kök saldı; herkesin varlıkların nihai amaçlarını anlamak ve açıklamak için bunca uğraş vermesinin nedeni oldu bu önyargı. Ama insanoğlu doğada hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını (yani doğada insanın yararına olmayacak hiçbir şeyin olamayacağını) göstereceğim diye böyle yana yakıla araştırmalar yaparken, sanırım sadece doğanın ve tanrıların insanlar gibi hezeyan içinde olduğunu gösterebildi.⁶¹

⁶⁰ Spinoza, a.g.e., s. 135, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

⁶¹ Spinoza, a.g.e., s. 139, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

Ereksellik hakkında bütün araştırmaları gerekli kılan aslında insan zihninin derinlerine işlemiş bir önyargıdır. İnsan zihninin derinlerine işlemesinin nedeni, yanılığın insanlara kendini zorla kabul ettirme yönüyle alakalıdır. Hatta gerçekten var olanın ne olduğunu sonrasında öğrenmek bile önceki yargıları yıkmaya yetmeyebilir; batıl inanca dönüşmüş bir önyargıdan kurtulmak hayli zordur. Bu bağlamda, Spinoza güneş örneğini verir:

(...)güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanılığımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden kaynaklanır. Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı halin güneşin özünü içermesidir.⁶²

Yanılgılardan kurtulmak nasıl mümkündür? Öyle görünüyor ki yanılışmaların kaynağında ilkin bir şeyin ne olduğuyla ilgili bilgi eksikliği bulunuyor; ikinci olarak da ilişkiye girdiğimiz şeyin bilgisi. Fakat insanlar genelde bir şeyin özünü veya doğasını açıklamaktan ziyade o şeye değer atfederek onu övmeyi ya da yermeyi tercih ederler. Spinoza'ya göre insanlar ancak matematiğin keşfiyle birlikte bu genel önyargısal düşünme biçiminden kurtulma imkanı bulabilmişlerdir. Matematik insanlara son nedenlerle değil, ilk nedenlerle, özlerle ilgilenmek gerektiğini öğretmiştir. Doğayı salt yararlılık ilkesiyle okuyanların gerçek düzeni anlaması ancak matematikle, geometrik bir model olarak okumasıyla mümkündür. Zaten filozofun görevi, nesnesini övmek ya da yermek değil, sadece anlamaktır. Böylelikle, doğadaki şeylerin neye yaradıklarından ziyade, kendi içsel bütünlüklerinde *nasıl oldukları gibi olduklarını* öğrenme imkanı doğar. Bu bakımdan, geometrik model ya da tavır, insanları erekselcilikten, iradecilikten ve özgürlük yanılığısından kurtarma gücüne sahiptir. Geometrik tavır esasında doğanın büyüden arındırılmasıdır. Yanılığların ortadan kaldırılması anlamın keşfiyle sonuçlanır. Anlam esasen antropomorfik ve teleolojik tasarımın ifşasıyla belirir. Öyleyse, Spinoza için özgürlük fikri bir yanılmadan ibarettir. Erekselcilik ise nedenlerin bilgisizliğinden kaynaklanır ve son olarak irade de açıkçası neye karşılık geldiği bilinmeyen uydurma bir terimdir. Klasik sistemin üzerinde yükseldiği üç büyük anlayışın sacayakları olan bu

⁶² Spinoza, a.g.e., s. 250, 2. Bölüm, 35. Önerme, Not.

üç terim (ereksellik, iradecilik ve özgürlüklük) örgüsüyle antropomorfik Tanrı ve evren tasarımı meydana gelir.⁶³

Demek ki, doğanın insanlardaki gibi bir amacı yoktur. Bu genel önyargı, tekrar vurgulanırsa, hayalgücünün insanlara dayattığı bir yanılgıdır. Spinoza'ya göre insanların ereksel neden dediği, aslında fail nedendir, yani iştahlarından başka bir şey değildir. Gelgelelim, insanlar iştahlarının farkında değildir, bu nedenle kendilerini yönlendiren nedenlerden habersizce yaşarlar. Hayalgücü insanlara eğriyi doğru, doğruyu eğri gösterir. Bu yüzden, son nedenler ilk nedenlermiş gibi görünür:

Varlıkların doğasını hiç anlamayanların, onları sadece hayallerinde canlandıranların varlıklarla ilgili söyleyebilecekleri hiçbir şey yoktur, çünkü hayalgücünü akılla karıştırırlar, dolayısıyla varlıklar ve onların kendine özgü doğaları hakkında böylesine cahil olduklarından, tartışmasız şekilde doğada bir düzen olduğuna inanırlar. Çünkü varlıklar duyularımızla algılayabileceğimiz türde bir düzene sahip olduğunda onları kolaylıkla hayal edebilir, dolayısıyla kolaylıkla da hatırlayabiliriz ve çok iyi bir düzene sahip olduklarını söyleriz; tersine durumda da, berbat bir düzene sahip olduklarını ya da karışık olduklarını söyleriz. Sonuncusuyla kıyaslandığında ilkin bizi daha mutlu ettiğinden onu kolay hayal edebiliriz, çünkü insan düzeni karışıklığa tercih eder, sanki düzen bizim hayal gücümüzün bir ürünü değil de, doğada olan bir şeymiş gibi; sonra da Tanrı'nın her şeyi düzenli olarak yarattığını söyler, böylece hiç farkında olmadan aslında Tanrı'ya da insanın hayal gücünü atfetmiş olur, ama bununla Tanrı'nın insanın hayal gücünü göz önünde bulundurup şeyleri insanların daha kolay anlamaları için böyle bir düzene oturttuğunu kastediyorsa o başka. Belki de hayal gücünü çok çok aşan bir sürü şey keşfettiklerini ve çoğu şeyin zaten zayıf olan hayal güçlerini daha da karıştırdığını görünce paniğe kapılmamak için böyle bir düzen fikri geliştirmişlerdir, kimbilir.⁶⁴

Spinoza'ya göre işe yanlış algıların doğmasına neden olan 'şey'le başlamak gerekir. Bu operasyon hayalgücü, sanı ve esinden doğan algılara yöneliktir. Bu üç yetiden kaynaklı bütün bulanık fikirlerin, olumsuzlanmaksızın, bilakis muhafaza edilerek akıl dairesine yükseltmek için her şeyden önce teşrih ve teşhir edilmesi gerekir.

Bu durumda, sorun, insanların gerçek varlıkları tahayyül ettikleri şekillerle karıştırmaktan ileri gelir. Spinoza insanı yönlendiren hayalgücü ve akıl gibi iki bilişsel yetiye dikkat çekerek filozoflar arasındaki anlaşmazlığın nedenini gerçek varlıkları,

⁶³ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 2012, s. 74.

⁶⁴ Spinoza, a.g.e., s. 149–50, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

onların sadece tasavvurlarıyla açıklamak olarak belirler.⁶⁵ Bu iki gücün de tatmin edilerek bir açıklama yapılması gerekir: “Öyleyse sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı tüm bu kavramlar, sadece hayalgücünün yarattığı birer resim; hiçbiri varlıkların hakiki doğasını ortaya koymuyor, sadece hayalgücünün yapısını ortaya koyuyor. Bu kavramlara birer ad verildiğinden, sanıyorsunuz ki bunlar hayalgücümüzden bağımsız olarak varolan oluşumlar. Ben bunlara akıl ürünü oluşumlar yerine hayal ürünü oluşumlar diyorum.”⁶⁶ Hayalgücüne dayalı fikirler Tanrı’yı *sub specie durationis*, zamanın/akışın görünümü altında tahayyül eder. Bu muhayyel varlık bütünüyle antropomorfiktir; insanın sonlu tutkularına ve tarzlarına sahip şekilde biçimlendirilir. Ancak zihin doğası gereği şeyleri gerçek, zorunlu ve sonsuzluğun ufku altında, *sub quadam aeternitatis specie* temaşa eder.

Öyleyse, Spinoza’ya göre insanların Varlık veya Tanrı hakkındaki bilgileri, daha doğrusu bildikleri bulanıktır. Çünkü onlar bir cismi resmedercesine Varlık veya Tanrı hakkında düşünürler ve zihinlerinde canlandırırılar ve iştahlarına uygun bir suret tasarlayıp, adına “Tanrı” derler. Sürekli dışsal etkilenmelere maruz kaldıkları için, bu şekilde tasarımlar üretmekten kurtulamazlar. Ancak bu ve benzeri tahayyüller pek çok hatanın kaynağıdır. Bu sanılar Tanrı’nın özüne ya da doğasına nüfuz edilememesine neden olmuştur. Çünkü öz ve özgülük hakkında yeter düzeyde ayırım yapılamamıştır; yapıldığında ise hep birbirine karıştırılmıştır.

Deleuze ‘Tanrı sözü’nü Spinoza’nın öz ve özgülük hakkındaki yorumlarına yaslanarak iki şekilde tarif eder. Biri, ifade olması bakımından özniteliklere, diğeri de gösterge olması bakımından özelliğe işaret eder: “Bir simge daima bir özelliğe bağlıdır; daima bir emre işaret eder ve itaatimizi temellendirir. İfade daima bir sıfatla [öznitelikle] ilişkilidir; bir özü, yani mastar halindeki bir doğayı ifade eder; onu bizim için bilinir hale getirir.”⁶⁷ Bu bakımdan, bir göstergeler sistemi varlığın doğasıyla ilgili bir şey söylemez; onun emir ve itaat beklentisi ontolojiye giden yolu kapatır. Varlık hakkında bilimiz sadece ifadeyle mümkündür. Bir başka deyişle, Spinoza yasayla, bağıntıların bileşimini anlar. Doğa yasası da esasında bağıntıların bileşiminden başka

⁶⁵ Spinoza, a.g.e., s. 259, 2. Bölüm, 40. Önerme, 1. Not.

⁶⁶ Spinoza, a.g.e., s. 153, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

⁶⁷ Deleuze’den aktaran Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Otonom Yayıncılık, 2012, s. 128.

bir şey değildir. Fakat insanın kavrayışı eksik olduğundan, her seferinde yasayı yasa olarak, yani ne ise o olarak, bağıntıların fiziksel bileşimi şeklinde kavrayamadığı için, yasa ona buyruk olarak görünür. Dolayısıyla, basit doğa yasasını ahlak yasası gibi görmeye başlar. Bu algı, Spinoza'ya göre, hayalgücünün bulanık bir tasarımından başka bir şey değildir. Bu dünya göstergeler evrenidir. Doğayı ne ise o olarak anlamayanların göstergelere/işaretlere ihtiyaçları vardır. Örneğin, peygamberlik işaretler alanında gerçekleşen bir durumdur. Ama Tanrı işaret etmez, ifade eder. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de peygamberlerin -Adem'in, İbrahim'in ve Musa'nın- Tanrı karşısındaki tutum ve davranışlarından hareketle Tanrı'nın doğası hakkında yeterince bilgi sahibi olmadıkları tespitinde bulunur.⁶⁸ Bu tespiti peygamberlerin bilgisizliğini onlara karşı kullanmak için değil, daha ziyade bilmek zorunda olmadıklarının altını çizmek için yapar. Çünkü peygamberin görevi zaten insanlara Tanrı'nın var olduğunu, ödüllendirici ve cezalandırıcı yanlarını, ahlaki birtakım ilkelerle nasıl yaşamamız gerektiğini iletmeştir.⁶⁹ Bunun dışında yapacağı sorgulamalar akıl dairesine girer.⁷⁰ Bu bakımdan teolojik incelemeler, Tanrı'nın doğasıyla ilgili açık ve seçik bir bilgi ortaya koyamamıştır.⁷¹ Yasayı anlamayanlar, buyrulduğunu düşündükleri şeyin gerçekten buyrulan bir şey olup olmadığından emin olmak için işaret/emare ararlar. Ancak Spinoza işaretler dairesinden çıkıp, ifade dairesine geçmeyi teklif eder. Çünkü işaret eşeslidir, fakat ifade tekkeslidir, tek bir anlamı vardır. İfade dili, bağıntıların sonsuzca bileşimidir.⁷² Fakat işaretlerden tümünden vazgeçemeyiz. Çünkü günlük hayatta herkes filozof değildir ve bu nedenle insanların kavrayışı eksik kalmaya mahkumdur. Bu bakımdan işaretlere ihtiyacımız var. Ancak olabildiğince az sayıda işaretle yaşamalıyız.

⁶⁸ Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 57-58-59.

⁶⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 61-62; Kutsal Metin yalnızca yalın bir ahlaki mesajdan ibarettir; bilgini kaynağı değildir. Bu bakımdan, kutsallığı ahlaki mesajında aranmalıdır. İman, felsefeden ayrı bir alandır. Biri itaati, diğeri bilgiyi hedefler. Bu iki alanın birbirine müdahale etmemesi gerekir. Dolayısıyla, dine hiçbir zarar gelmeden felsefe yapma ve teorik düşünme özgürlüğü sağlanabilir. Bu özgürlük toplumsal barış ve dindarlık için teminat niteliğindedir. Çünkü dini batıl inanca çevirerek, Tanrı'ya değil sadece imgelere tapınma, toplumsal kargaşanın asıl nedenidir. Kağıt ve mürekkebe değil, doğrudan Tanrı'ya tapınma ve itaat etme sağlanabilirse, Cumhuriyet tehlikeden arındırılmış olacaktır.

⁷⁰ Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazma nedeni, teolojik önyargıları ve hurafeleri zihinlerden öteleyerek, inanç ve felsefe gibi iki sahneyi birbirinden farklı işler yaptıkları için kesin çizgilerle ayırmak ve düşünce ve ifade özgürlüğüne kapı aralamaktır. Buna göre inanç felsefi ve teolojik her türden spekülasyondan kurtulmalıdır; aynı şekilde felsefe de teolojik baskılardan özgürleşmelidir.

⁷¹ Spinoza'nın Kutsal Metni bir doğruluk kaynağı olarak görmediğini söylemek doğru olmaz. Fakat ona hakkını teslim edebilmek için 'önyargılardan ve çocukça batıl inançlardan' arındırmak gerektiğinde ısrarcıdır. Tanrı'nın kusursuz insan gibi gösterilmesi, O'nu antropomorfik unsurlarla düşünmenin bir sonucudur.

⁷² Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 189.

Eğer herkes bilgili olsaydı, kimse boyun eğmez ya da buyruk vermezdi. Ezcümle, bilginin alanı tekkesli ifadelerin alanıdır.⁷³ Bu nedenle, Varlık'ın *Fiat* (Buyruk) boyutu kazandığı bir zeminde felsefi bir bakışın bu zemini teşrih ederek ve bu teşrih üzerinden kendine özgü bir varlık anlayışı tesis etmesi icap eder.

Spinoza, insanla nelerin olanaklı olabildiğini göstermek amacıyla hurafelere savaş açmıştır. Amaç, ahlakı mevcut teolojik dayanaklarından koparıp, onun yerine kendini bir ontoloji olarak sunan etiği tesis etmek üzere yeni bir sistem kurmaktır. Bunun için işe her şeyin kendisinden kaynaklandığı varlıkla başlamak gerekir. Her şeyin anlaşılabilirliğinin nedeni olan bir Şey'in de anlaşılabilir olması gerekir. Spinoza'ya göre, Tanrı'yı⁷⁴, O'nun doğasını anlamanın bir yolu, özniteliklerini ve tezahürlerini bilmektir.⁷⁵ Bunun için de önce Tanrı'yı etraflıca tanımlamak gerekir.

1.1.2. Tanrı: Mutlak Olarak Sonsuz Tek Töz

Felsefede hakikat üzerine düşünmenin çeşitli yolları vardır. Bunlardan biri ve belki de en temeli hakikati varlık bağlamında düşündürmektir. Varlık üzerine düşünmenin iki uğrak noktası vardır. Birincisi, onu diğer varolanlardan ayıran özelliklerdir. İkincisi ise onu o şey yapan özüdür. Bu bakımdan, felsefe tarihinde varlığın oluşla ilişkisinde filozoflar tarafından birbirinden farklı kavram çiftleri [örneğin Platon'daki *to on aei* (hep aslen var olan) ve *me on* (hep-var-olmayan)] kullanılarak, varlık iki bakımından kuşatılmaya çalışılmıştır. Bu ve benzeri ayrımlar aynı zamanda felsefede hakikati aramanın, ulaşmanın farklı iki yolunu tarif eder.

⁷³ Deleuze, a.g.e., s. 190.

⁷⁴ Her ne kadar teolojik bir dil kullanarak Ortodoks bir duyarlılık sergiliyor görünse de, Spinoza'nın amacı dinin ve dinsel kavramları doğallaştırılarak sekülerize etmektir. Buna doğal teoloji de denebilir. İnsan, doğanın bir parçasıdır. Dolayısıyla, doğanın yasalarına uyması gerekir. Onu esenliğe ulaştıracak olan doğru din budur.

⁷⁵ Maimonides, Tevrat'ta (çıkış 33:13) Musa'nın Tanrı'dan isteğini şöyle aktarıyor: "Bana yollarını bildir ki seni bileyim"; Fransez Moris, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 298. Yahudi düşüncesinde Tanrı'yı bilmenin bir yolu, Tanrı'nın tezahürlerine ve doğa içindeki eylemlerine yönelmektir. Bu bakış Yahudi düşüncesinde rasyonaliteye ilk dönüş olarak okunur. Buna göre Tanrı'yı bilmek ancak Doğayı bilmekle mümkündür. Bu yönelimi en üst noktaya taşıyan kişi şüphesiz Spinoza'dır.

Varlık üzerine düşünme geleneğinde bazıları görünüşü gerçeklikle bir ve aynı görerek ya da gerçekliğin sadece görünüşlerden ibaret olduğunu savunarak, bazıları ise görünüş ile gerçekliği birbirinden ayırarak, görünüşlerin ardında ya da altında duran bir gerçekliğin olduğunu öne sürerek hakikatin peşine düşmüştür. Bu türden ayrımlar hakikate ulaşma yolunda farklı geleneklerin oluşmasına yol açmıştır: rasyonalizm, empirisizm, idealizm, materyalizm vd. Felsefe tarihi bu bağlama oturtulduğunda aslında bütün sorun görünüşün gerçeklikle ya da oluşun varlıkla ilişkisinde düğümlenir. Hakikat bağlamını varlık bağlamında aramanın klasik örneği töz sorunu olarak kendini gösterir. İlk zamanlar bir *arkhe* sorunu olarak beliren varlık sorunu, daha sonra bir töz problemi olarak kavranır.⁷⁶ Metafizik öğretilerin esasen problem alanları varlık olduğu için şu ya da bu şekilde töz sorunuyla uğraşmaları gerekmiştir. Töz sorunu, filozofun bütün sistemini şekillendiren ve belirleyen bir meseledir. O halde, tözün ne olduğu sorusunu sormanın yeridir.

Töz, klasik tanımıyla, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Yani varoluşu sadece kendisine bağlı olan ve aynı zamanda o olmaksızın başka hiçbir şeyin kavranamayacağı şeydir. Etimolojik olarak Grekçe *ousia*, *hypostasis* ve *hypokeimenon*; Latince *substantia*; Almanca *Substanz* ve İngilizce *substance* sözcükleriyle karşılanan bir kavramdır.⁷⁷ Farklı dillerdeki karşılıklarını da hesaba katarak, hepsinde ortak olan anlam, ‘bir şeyin altında duran’, ‘bir şeyi taşıyan’ şeydir. Felsefe tarihinde kullanıldığı anlam çeşitliliğine bakıldığında aşağı yukarı anlam çevreni şöyledir: 1) değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik, *substratum*,⁷⁸ 2) varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmayan, hepsinin üstünde olan,⁷⁹ 3) kendisi bir nitelik olmayıp, bütün nitelikleri kendi doğasında ihtiva eden, 4) bir şeyin gerçek özü, 5) kendinde varolan, görünüşe karşı gerçek olan.⁸⁰ Bütün bu anlamlar göz önünde bulundurularak, töz şeylerin gerisindeki ya da temelindeki dayanak, taşıyıcı olarak değişmeye maruz kalmayan, kendinde olan bir şeydir. Her ne kadar öz anlamında kullanılmışsa da, töz, özden başka olandır.

⁷⁶ Bu konuda kimileri töz sorunun ilk izlerini ortaçağdan itibaren sürülebildiğini iddia etse de, bu konuda genel kabul, sorunun ilk kez Sokrates-öncesi filozoflarda karşımıza çıktığına yöneliktir.

⁷⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitap, İstanbul, 1988, s. 179.

⁷⁸ Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford University Press, New Supplement added 1996, New York, s. 1274.

⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 1633.

⁸⁰ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, Harper and Row Publishers Inc. USA, 1981, s. 278.

Aristoteles'e müracaat ederek söylersek, kısaca, öz, bir şeyi 'o şey' yapandır. Töz ise o şeyi 'şey' yapandır; şeyin varlığının bizatihi kendisidir.⁸¹ Felsefenin en eski ve ciddi sorunlarından biri olarak töz, tarih içinde çeşitli şekillerde anlam çevreni değiştirerek günümüze kadar taşınmış bir sorundur. Özellikle sistem filozoflarının ilgilendiği bir sorun olan töz, bazı filozoflarda sistemin kurucu ögesi olarak işlem görmüştür. Platon ve Aristoteles'ten sonra Ortaçağ'ın bütünü dahil olmak üzere ilk büyük felsefi sistemlerin kurulduğu asır şüphesiz 17. yüzyıldır. Bilindiği gibi, bu dönemin ilk felsefi sistem kurucusu Descartes'tır. Dönemin bilimsel düşünce iklimine –Rönesans'ın yeni bilim anlayışına- uygun olarak doğanın dilinin matematik olduğunu ve bu nedenle dış dünyadaki olay ve olguları matematiksel bir kesinlikle anlayabileceğimizi savunan üstatların yüzyılında varlığın ilk ilkeleri araştırılmıştır. Araştırmalarda kesinlik ve sağlamlık esastır.⁸² O yüzden bir sistem için başlangıç noktası önemlidir. Başlangıcı ve sonu itibarıyla sistemiyle seçkinleşen bu dönem filozoflarından en ilginç şüphesiz Spinoza'dır. Spinoza, sırtını geleneğe yaslayarak bir ontolojik yapı inşa eder, fakat töz konusunda geleneğin kullanımının biraz dışına taşar. Çünkü ona göre geleneksel anlayış tözün özünün zorunlulukla var olmak olduğu gerçeğini görmezden gelmiştir.⁸³

Spinoza'nın varlık hakkındaki görüşleri töz kavrayışıyla şekillenir. Onun felsefesinin 'alamet-i farikası' töz monizmidir.⁸⁴ O, ontolojisinin sacayağını oluşturan töz, öznitelik ve modus kavramlarının örgüsü ekseninde bir yapı ortaya koyar. Bununla birlikte, tözü Tanrı'yla özdeşleştirerek, ontolojisine ayrıca bir metafizik yön kazandırır. Bu bakımdan, evreni Tanrı'da ve/veya Tanrı'yla çözümlenmeye çalışır. Amaç aslında ontoloji ve epistemoloji birlikteliği ekseninde inşa edilen zeminde, bu birlikteki zorunlu unsur olan etik'i de aynı bütünsel birlikteki yerine oturtma bağlamında insanı anlamaktır. Gelgelelim, insanı anlamanın yolu tanrısal taşlarla örülüdür. İnsan doğasını anlamak için bu yüzden önce Doğa'nın, Tanrı'nın anlaşılması gereklidir. Bu nedenle,

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, . 88, I. Dipnot.

⁸² 17. Yüzyılda matematik kesin bilginin ölçüsü olarak görülüyordu. Önermeleri açık, kanıtlamaları kesin ve yöntemleri sağlamdı. Matematiğin referans kitabı Öklid'in *Öğeler*'iydi. Doğruluğu kendinden açık ve seçik olanlar ya da tanıtlama yoluyla bilinenler haricinde hiçbir şeyin doğru sayılmadığı bu modelin esas amacı sonuçların kesinliğini sağlamaktır. Spinoza bu modeli metafizik, epistemoloji ve etiğe tahvil eder. Ona göre ancak bu modelle felsefe dizgesel olabilir ve sonuçlarının geçerliliği kesin olarak sağlanabilir. Böylece, Spinoza kendisinden önceki düşünürlerin biradım daha ilerisine taşıyarak, geometrik yöntemi birebir felsefeye uygulamaya çalışır.

⁸³ Spinoza, *Ethica*, s. 43, 1. Bölüm, 7. Önerme.

⁸⁴ Elmas, *Spinoza ve İnsan*, s. 22.

Spinoza felsefesine önce Tanrı'yı işe koşarak başlar. Çünkü evrende irili ufaklı her şeyde etkin bir içkin yasa vardır. Bunun anlamı şudur: her şeyin bir nedeni var. Neden bilinirse ancak etki bilinir. Yani, içerimleyen açıklanmadıkça, açıklanacak olan anlaşılamayacaktır. Doğanın bir parçası olması bakımından insan da doğa yasalarına tabidir ve içten yönetilir. Bu belirlenimin dışı yoktur. Doğa yasalarıyla kastedilen kitabi dinlerin yasaları değildir. Çünkü Spinoza'ya göre insanların uyup uymamayı bir tercih meselesi haline getirebilecekleri bir Doğa veya Tanrı yasası olamaz. Öyleyse, gerçek yasa itiraz edilebilir olmayandır. Spinoza'nın sözünü ettiği yasalar, matematiksel bir dille yazılmış olan evren kitabına aittir; okuyabilen özgürleşecektir.

Yukarıda değinildiği gibi 17.yüzyılı belirleyen temel unsur, yeni bilim anlayışına uygun bir model ortaya koyma çabasıdır: kesinlik ve sağlamlık arayışı. Bu yüzden temelin sağlam olması ilk şarttır. Descartes kendisi için çıkış/başlangıç noktasını *cogito* tarafından tesis edilen *egoda* bulur: “(...) böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, öyle düşünen ‘ben’imin, mecburen herhangi bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu hakikat dikkatimi çekti: Düşünüyorum, o halde varım, öylesine sağlam ve güvenilirirdi ki Septiklerin en abartılı faraziyelerinin tümü bile onu sarsmaya yetmiyordu; bu hakikati gönül rahatlığıyla, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak alabileceğime hükmettim.”⁸⁵ Bu hakikatle yetinmeyip, zihninin hakikati ifade ettiğine yönelik bir garantör arar, yani gerçekten bilip bilmediğini de bilmek ister. Ancak bu şekilde açık ve seçik bir bilgiye ulaşılabilirliğini ortaya koymak mümkün olacaktır. Descartes bu konuda garantör olarak Tanrı'yı işe koşarak, sistemi güvence altına almak çalışır. Tıpkı bunun gibi Spinoza da kesinlik, sağlamlık ve nesnellik üzerine bir sistem kurmak ister. Fakat o Descartes'tan devşirdiklerini farklı bir şekilde kurgular. Alquié'ye göre Spinoza, Descartes gibi insan bakış açısından başlayan bir ‘metot filozofu’ değildir; Tanrı'nın ufkundan hareket eden bir ‘sistem filozofu’dur; bu bakımdan, *Ethica* metodolojik olmaktan çok sistematik⁸⁶ bir eserdir.⁸⁷ Bununla birlikte, Spinoza açısından

⁸⁵ Descartes René, *Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 32.

⁸⁶ *Ethica*, felsefenin neredeyse bütün önemli alanlarına dokunan geniş kapsamlı bir eserdir. Metafizikten din felsefesine, epistemolojiden psikolojiye, etikten politikaya uzanan geniş bir yelpazesi vardır. Bu bakımdan, Tanrı'nın doğası, zihin ve beden ilişkisi, tutkular, mutluluk, iyi ve kötünün statüsü, ölümsüzlük, sonsuzluk, yaşamın anlamı vd. konuların işlendiği devasa bir kitaptır. Bu nedenle, bu eseri saydığımız yönleriyle karşılaştırabileceğimiz belki de tek kitap Platon'un *Devlet*'idir; Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2006, Preface.

varlık kanıtlanmaya ihtiyacı olan bir şey değildir. O zaten vardır ve oradadır. Bu olumlama üzerine bir şeyler inşa eder. Yani aslında insan var olduğu için düşünen biridir.

Spinoza *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de (*Tractatus de Intellectus Emendatione*) amacını şu şekilde belirler: “Öyleyse amacımız açık ve seçik fikirlere, yani bedenin rastgele hareketlerinden değil, saf zihinden kaynaklanan fikirlere ulaşmaktır. Akabindeyse, tüm fikirlerin tek bir fikir altında toplanabilmesi için, bu fikirleri, zihnimizin Doğanın gerçekliğini hem bütününe hem de parçalarına yönelik olarak düşüncede mümkün merteye yeniden üretebileceği şekilde birleştirip düzenlemeye çabalayacağız.”⁸⁸ Esas olan, tikel bir olumlu özden, doğru ve geçerli bir tanımdan hareketle elde edilecek kesin bir sonuçtur. Bu bakımdan, verili bir tanımdan hareketle düşünce kurulur: “en yetkin yöntem, zihnin en yetkin Varlığın verili fikrinin standardı uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntemdir.”⁸⁹ Öyleyse, bir düşüncenin seyrini belirleyen şey, o üzerine düşünülen nesnenin ne denli iyi tanımlandığıdır. İyi tanımlı mümkün kılan koşullar nedir? Spinoza'ya göre bir tanımlı eksiksiz yapan şey, tanımladığı şeyin en içsel özünü açıklaması ve bunu o şeyin özellikleriyle karıştırmamasıdır. Çünkü özellikler ancak öz bilindikten sonra anlaşılabilir. Özler dikkate alınmazsa anlama yetisinin kurduğu bağıntılar birbirine karışır: “İnsan zihninin Doğanın sadık bir imgesini yeniden üretebilmesi için tüm fikirlerini bütün Doğanın kaynağı ve kökenini temsil eden fikirden çekip çıkarması gerekir, ki bu fikir de aynı şekilde başka fikirlere kaynaklık edebilsin.”⁹⁰ Spinoza yaratılmış ve yaratılmamış şeylere ilişkin tanımlamalar için birkaç koşul ortaya koyar:

Ethica, çok yönlü, çok iddialı ve çok da cüretkar bir eserdir. Eserde isimleri açıkça anılmasa da, Platon'dan Aristoteles'e, Stoacılar'dan Maimonides'e, Bacon'dan Descartes ve Hobbes'a kadar pek çokları üzerine bilginin hissedildiği, felsefe literatürünün en etkileyici çalışmalarından biri olarak, bir yandan Öklid modeli çerçevesinde tasarlanan formuyla okuyucuyu ilk bakışta ürküten, heyecanlandırmayan ve dahi başlayamadan yıldırın, diğer yandan ise biraz sabırla yüzeysel görünen kabuğu aşılarak kolaylıkla ulaşılabilen bir metindir. Geometrik yöntem, vardığı sonuçların kesinliği itibarıyla metodolojik bakımdan temeldir. Bu yöntem sayesinde eseri herkesin rahatlıkla okuyup anlayabileceğine ilişkin sarsılmaz inancı Spinoza'yı ilkin Flamanca tercümesinin yapılmasına sevk etmiştir. Amaç doğrudan herkesin kolaylıkla ulaşabilmesiydi.

⁸⁷ Alquié'nin *Nature et Vérité*'sinden aktaran Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s. 118.

⁸⁸ Benedictus de Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2015, s. 73.

⁸⁹ Spinoza, a.g.e., s. 51.

⁹⁰ Spinoza, a.g.e., s. 53.

1) Tanımlanacak şey yaratılmış bir şeyse, tanım, yukarıda da söylediğimiz gibi, bu şeyin en yakın nedenini içermelidir. Söz gelimi, bu kurala göre, dairenin şu şekilde tanımlanması gerekecektir: bir ucu sabit, diğer ucu hareket eden herhangi bir çizgiyle tanımlanan şekil. Açıkça ki, bu tanım dairenin en yakın nedenini içermektedir.

2) Tanımlanacak şeyin mefhumu veya tanımı öyle olmalıdır ki, başka şeylerle bağlantı içinde değil de tek başına ele alındığında, şeyin tüm özellikleri tanımdan çıkarsanabilmelidir. Yukarıdaki daire tanımı tam da böyle bir tanımdır, çünkü bu tanımdan hareketle, merkezden çevreye doğru çizilecek tüm çizgilerin birbirine eşit olduğunu açıkça çıkarabiliriz.

(...) Yaratılmamış bir şeye ilişkin tanımın koşulları ise şöyledir:

1) Her tür nedeni dışarıda bırakmalıdır; başka bir deyişle, tanıma konu olan şey, izahı için kendi varlığı dışında hiçbir şeyi gerektirmemelidir.

2) Şeyin tanımı veri alındığında, şeyin varolup varolmadığı sorusuna mahal kalmamalıdır.

3) Zihin söz konusu olduğunda, tanım sıfat formuna sokulabilecek hiçbir ad içermemelidir; yani, herhangi bir soyutlama yoluyla izah edilmemelidir.

4) Son olarak, (bunu belirtmek pek gerekli olmasa da) şeyin tüm özellikleri tanımından çıkarsanabilmelidir.⁹¹

Spinoza'ya göre kesinlik için sahip olmamız gereken tek şey bir doğru fikirdir. Bu doğru fikir aynı zamanda hakikatin ölçütüdür: “Nasıl ki ışık hem kendisini hem de karanlığı açığa vuruyorsa, aynı şekilde hakikatin (*veritas*) kendisi de hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür.”⁹² Yani bilmek için bildiğimizi bilmekten daha fazla bir veriye gerek yoktur.⁹³ Kesinlik nesnel özün kendisidir ve biçimsel özü bilmeyi sağlar. Diğer bir deyişle, Spinoza'da bir şeyi bilme yöntemi, o şeyin fikrinin fikrine sahip olmayı gerektirir: düşünümsel bilgi. İki fikir arasındaki ilişki, onların biçimsel özlere arasındaki ilişkiyle bir ve aynıdır. Bu bakımdan, en yetkin varlığa ilişkin fikrin fikri, diğer fikirlerin fikirlerinden üstündür.

Öyleyse, bir fikri doğru yapan karakteristiği yine o fikrin kendisinde aranmalıdır ve bu karakteristikler anlama yetisinin doğasından türetilmelidir.⁹⁴ Zihnimizin Doğanın gerçekliğini düşüncede yeniden üretebilmesi, yani Doğanın özüne, düzenine ve birliğine düşünce şeklinde sahip olabilmesi için şu soruyu yanıtlaması gerekir: Tüm şeylerin nedeni olan, öyle ki özü düşüncede temsil bulduğunda aynı zamanda tüm fikirlerimizin de nedeni olan bir varlık mevcut mudur, mevcutsa nasıl idrak edilebilir?

⁹¹ Spinoza, a.g.e., s. 74-75.

⁹² Spinoza, *Ethica*, s. 271, 2. Bölüm, 43. Önerme, Kanıtlama; ayrıca bkz, Spinoza, **Short Treatise on God, Man, and His Well-Being**, “On the True and the False”, *Complete Works* içinde, s. 79.

⁹³ Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s. 50.

⁹⁴ Spinoza, a.g.e., s. 65.

Spinoza, üzerinde kuracağı sistemin temel önermelerinin alt yapısı için doğruluğu kendiliğinden apaçık olan aksiyomlar verir. Onun aksiyomlarla başlayıp tanımlarla sürdürdüğü ve nihayetinde önerme ve onların kanıtlamalarını sunduğu geometrik yöntem –geometri ereklerle değil, özlerle ilgilendiği için- her türden teleolojik yaklaşımları dışarıda bırakma isteğinden kaynaklanır. Spinoza'nın neden ısrarla geometrik bir yöntemle yazdığıyla ilgili pek çok yorum yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: 1) Gerçek bir neden ve etki ilişkisi olarak düşündüğü mantıksal bir sebep ve sonuç ilişkisine olan vurgusu; 2) öğrencilerine net bir sunum olması, yani pedagojik birtakım nedenler ve fikirlerini muhalif okuyucularından gizleme çabası; 3) bu düzenin, aklın kendi kendisinin avukatı olmasını mümkün kılması; 4) bütün felsefesinin birbiriyle olan bağlılığını gösterebilmek, öyle ki okuyucu eserin hakikatine ikna olabilsin; 5) yapılandırılmış bir düşünce çatısının pratik değeri.⁹⁵

Ethica diğer filozofların eserlerinde olduğu gibi varlık sınıflaması konusuna pek girmez. Birinci bölümün ilk onbir önermesi genel hatlarıyla *causa sui*'nin⁹⁶, açıklamasına ayrılmıştır. Başlangıç noktası, inşa sürecinde önemlidir.⁹⁷ Rızık, pek çok yorumcunun dikkate almadığı ya da ıskaladığı önemli bir konu olması bakımından Spinoza'nın işe tözle değil, *causa sui*'yle (kendi kendinin nedeni) başladığını ısrarla vurgular. Bu iki başlangıç arasında önemli bir fark vardır. Başlangıcın tözle yapıldığı bir sistem, gerçeklik düzenlerinin özleriyle bir ve aynı görülen ve salt zihinle kavranan özniteliklere göre metafizik bir öncelik ya da ontolojik temel yanılmasına yol açar. Oysa *causa sui* ile yapılacak bir başlangıçta özniteliklerin sonsuzluğu fikriyle kurulan bir tözün gerçek oluşumuna ilişkin etkin bir açıklama yapılır. *Causa sui*'den hareketle kurulan yapı, nesnesinden ayrı salt düşünceyle yapay olarak kurulan bir oluşum ortaya koymaz: Sonsuzca sonsuz olan bir gerçekliğin, sonsuz olan varlıklarla ilişkisini kurar. Bu kurulumda çokluk Bir'in alt kümesi gibi tariflenmez.⁹⁸ *Causa sui*, kendinin varlık nedeni olarak aynı zamanda gerçekliğin ya da şeylerin yasasının bütünsel açıklama ilkesidir.

⁹⁵ Steinberg Diane, *On Spinoza*, Wardsworth Philosophers Series, America, 2000, p. 3.

⁹⁶ *Causa sui*, Spinoza'da bütün bir sistemin üzerine oturduğu hareket noktasıdır.

⁹⁷ Birinci bölümdeki tanımlar başlangıç noktalarıdır. Spinoza'yı eleştirenler bu tanımlarda ziyadesiyle sayılı bulunduğunu ileri sürerler. Ancak bu eleştiri Spinoza için pek anlamlı değildir. Çünkü ona göre bir tanım doğru ya da kanıtlanabilir olmak zorunda değildir. Tanım, bir şeyi onu kavrayabildiğimiz şekilde açıkladığı ölçüde makuldür; Spinoza, *Ethica*, 2. Bölüm, 43. Önerme.

⁹⁸ Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 60.

Spinoza, *causa sui* tarifiyle varolanları birbirinden ayırarak başlar. Buna göre varolan şeyler ya *kendinde* ya da *başka şeyde* vardır. Kendinde olan, kendisiyle kavranan, kavramını oluşturmak için kendisi dışındaki hiçbir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şey, tözdür.⁹⁹ Ve bu töz tanımı gereği –plüralist ve düalist öğretilere karşı- tektir. Tözün üç temel özelliği, birlik, sonsuzluk ve bölünemezliktir. Bu bakımdan, sonsuz ve bölünemez olduğu için evrende aynı doğada olan birden fazla töz olamaz.¹⁰⁰ Çünkü birden çok tözün varlığı kabul edilirse, aynı doğaya sahip birden fazla tözün olabilme ihtimali doğar ki töz doğası gereği ürettiklerinden öncedir¹⁰¹; dolayısıyla bir tözü başka bir tözden ayrı kavrama imkanı da yoktur. Yine, herhangi bir özniteliği tözün bölünebilirliğine işaret ederse, o öznitelik kavranılabilir olmaktan çıkar.¹⁰² Buradaki açmaz töz parçalara ayrıldığı zaman her bir parçanın hala tözün doğasını koruyup koruyamayacağı sorunudur. Koruyacağını ileri sürdüğümüzde zorunlulukla o parçaların da sonsuz ve kendisiyle kavranan olduğunu kabul etmemiz gerekir ki birden çok tözle karşılaşırız. Tözün doğasını aynen koruyamayacağı ileri sürüldüğünde ise tözün eş parçalara ayrılabilmesi ve aynı zamanda doğasına aykırı bir şekilde varolmasının imkan dahilinde olmadığı bir durumla karşılaşırız. Tanrı'nın sonsuz ve bölünemez olması, Onun tekliğine işaret eder. Öyleyse, birden fazla tözün kabul edilmesi birden fazla Tanrı'nın varlığına işaret edeceği için kendinde çelişiktir. Bir başka deyişle, mutlak olarak¹⁰³ sonsuz tek bir töz vardır. Yaratıldığı söylenen şeyler de esasen yaratılmış değildir, sadece tözün husûle gelme tarzlarıdır. Burası soyut bir alan, içkinliğin teorik halidir. Spinoza, mutlak olarak sonsuz tek töze Tanrı der: “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.”¹⁰⁴ Böylece, felsefe tarihinde hep olan ama geri planda kalan içkinlik meselesi Spinoza'yla birlikte değerine/statusüne kavuşur. Spinoza, içkin neden fikrini büyük veya ilk nedenlerden kurtarıp, her şeyi kendi tarzı olarak ihtiva eden, tüm özniteliklere sahip, mutlak anlamda sonsuz bir töze yükleyerek hakiki bir içkinlik düzlemi ortaya koyar. Onun felsefesinde her şey bu düzende gerçekleşir. Bu, Deleuze'a göre, olağanüstü bir sabit plan icadıdır. Her şey hareket halinde olduğundan,

⁹⁹ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 3. Tanım.

¹⁰⁰ Spinoza, a.g.e., s. 39, 1. Bölüm, 5. Önerme.

¹⁰¹ Spinoza, a.g.e., s. 37, 1. Bölüm, 1. Önerme,

¹⁰² Spinoza, a.g.e., s. 61, 1. Bölüm, 12. Önerme

¹⁰³ Mutlak anlamda sonsuz olması, özünün öze ilişkin her şeyi ifade etmesi nedeniyledir.

¹⁰⁴ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 6. Tanım

bu plan hiçbir biçimde hareketsizlik planı olmayacaktır. Spinoza'nın amacı kavramı tarihsel yüklerinden ve modifikasyonlarından kurtararak, her şeyi içkinliğin sabit planı üzerine yansıtmaktır. Bu girişim aslında varlığa mutlak olarak tekkesli bir statü kazandırma çabasıdır. Bu varlık şüphesiz tüm özniteliklere eşit ölçüde sahip olan tözdür, yani varlık olarak varlıktır. Tözün özü hepsi birbirine eşit olan özniteliklerdir; tarzları ise olanlardır.¹⁰⁵

Spinoza, tözü Tanrı'yla¹⁰⁶ özdeşleştirir: “Tanrı’dan başka bir töz ne var olabilir ne de kavranabilir.”¹⁰⁷ Fakat bu Tanrı klasik ya da modern anlamıyla bir Tanrı değildir.¹⁰⁸ Bilindiği gibi Spinoza geleneksel kavramların içeriklerini boşalt-doldur yapmasıyla ünlüdür: “üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başl(ar). Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleş(i)r ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin topraklarını sahibine döndürürcesine, yeniden tertipl(er).”¹⁰⁹ Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Neden Tanrı üzerine kuruluş gerçekleştirmektedir? Bu sorunun yanıtını en iyi Deleuze’de bulmak mümkündür. Ona göre resim sanatının çizgileri, renkleri ve hareketlerinin benzerlik zorlamasından özgürleşmesi için Tanrı ve İsa’ya duyulan ihtiyaç, benzer şekilde felsefede kavramların özgürleşmesi düzeyinde gerçekleşmiştir. Kavramın özgürleşmesiyle kastedilen, kendisine dayatılan zorlamadan, yani bir şeyi temsil etme görevinden kurtulmasıdır. Spinoza’nın da söylediklerinin herhangi bir şeyi temsil etmesi söz konusu değildir.¹¹⁰ Onun Tanrı diye adlandırdığı şey, başka bir düzeyde gerçekleştirilemeyecek olan bir yaratımdır. Filozof, ‘kavramların daha önceden

¹⁰⁵ Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s. 96.

¹⁰⁶ Spinoza'nın Tanrı tanımı, ilahi bir varlığın antropomorfik unsurlara büründürülmesine olanak vermez. Yahudi cemaati, aforozu sonrası onun Tanrı tanımını ‘sadece felsefi anlamda varolmaklığı’ nedeniyle kınamıştır.

¹⁰⁷ Spinoza, a.g.e., s. 63, 1. Bölüm, 14. Önerme

¹⁰⁸ Monoteist dinlerin Tanrı’sı, özellikle Yahudi-Hıristiyan modeli, bir kişi olarak akıl ve iradeyle tariflenir. Bu yönüyle, sonsuz akıl, mutlak iyilik, her şeyi bilen (*omniscience*), her şeye kadir (*omnipotence*), mükafatlandırıcı, cezalandırıcı, ‘ol!’ deyince olduran bir varlıktır. Oysa bu varlık Grekler için anlaşılabilir değildir. Çünkü Grekler hiçten yaratma/var etme fikrine yabancıdır. Onlar, hiçbir zaman bir şeyin hiçbir şey olmasını ya da hiçten varolmasını kavramsallaştırmak için uğraşmamışlardır. Onlar için var vardır, fakat var-değil olan/varolmayan da var-değildir. Bu bakımdan, mevcudiyetin doğrulanmaya ihtiyacı yoktur.

¹⁰⁹ Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Sunuş, s. 22; benzer ifade için ayrıca bkz, Warren Montag & Ted Stolze, *The New Spinoza*, “The Only Materialist Tradition: Part 1: Spinoza”, Louis Althusser, Tras. Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 11.

¹¹⁰ Deleuze, a.g.e., s. 90.

hazır bulunan, verili olan herhangi bir şeyi temsil etme yükümlülüğünden kurtulmaları için Tanrı'dan faydalanıyordu'.¹¹¹ Burada önemli olan söz konusu kavramın neyi temsil ettiğinden ziyade başka kavramlarla oluşturduğu küme içinde nasıl bir yere sahip olduğudur.¹¹² Spinoza'ya göre Tanrı Doğa'dadır, Doğa Tanrı'dadır.¹¹³

17. yüzyıl düşünce dünyasına sinmiş olan bir düşünme biçimine dikkat çekmenin yeri işte tam da burasıdır: 'Sonsuz'dan başlayarak her şeyi anlama çabası. Evreni anlamak için işe sonsuzla başlamak pek çok kişiye olanaksız görünebilir, fakat Deleuze'e göre bu son derece doğaldır. Varlık sadece tek ve mutlak sonsuz olmasıyla değil, fark edilebilir olduğu için tekildir. Deleuze için *Ethica*'nın olanaksız görülen başlangıcı budur.¹¹⁴ Bu yorum, töze ilişkin idealist tefsirlere geçit vermez. Çünkü sonsuzla kastedilen belirsizlik değildir: varlık kendisi dışındaki şeylerden ayrı ya da farklı değildir. Ancak bu varlığın farksız olduğu anlamına da gelmez. Onun ayrımı kendi içindedir: *causa sui* hem sonsuz hem de belirlidir. Dolayısıyla, varlığın farkını başka şeylere göre değil, kendinde tanımak gerekir; çünkü o kendinde farklıdır. Bu bir içsel farktır.

¹¹¹ Deleuze, a.g.e., s. 91.

¹¹² Ulus Baker şöyle diyor: "Olağan dindar zihniyet kadar Tanrıbilimsel düşünce de Tanrı'yı bir 'kullanım değeri'ne sahip kıldığı ölçüde Spinoza'nın Tanrı fikrini 'pratik felsefe'nin temel dayanağı haline getirmesi suçlanabilir bir girişim değildir. Spinoza, tıpkı bir Rönesans ressamının yaptığı gibi, hep ilahiyattan, tanrısalıktan ve dinsel-metafizik temalardan bahsedip durur. Ama ne kadar bahsederse, o kadar fazla 'tanrı tanımazlıkla' suçlanmış olması bize onun felsefesinin anahtarlarından birini kazandıracaktır."; Nadler, a.g.e., Önsöz, s. 23.

¹¹³ Spinoza, Tanrı'dan söz ederek sırtını büyük ölçüde Greklere yaslayarak, Tanrı'nın Yahudi-Hıristiyan modeli şeklinde var olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre gerek monoteist dinlerin gerekse paganların Tanrı tasavvuru bütünüyle antropomorfiktir. Spinoza, aşkınlığın hiçbir türüne geçit vermeyecek şekilde içkin bir varlık olarak Tanrı'yı –metafizik anlamda- doğal(la)ştırır. Tanrı'nın doğalaştırılması ya da tersine Doğa'nın tanrılaştırılması fikri, Yahudi-Hıristiyan anlayışıyla örtüşmez. Çünkü bu anlayışlarda doğa kutsallığı olan bir şeydir. Kutsal olan tek şey, doğanın dışında ya da ona aşkın olan Tanrı'dır. Fakat Spinoza Tanrı'yı bütün doğaüstü niteliklerinden arındırır. Bu nedenle, doğada gizli-saklı ya da insan zihninin anlayamayacağı hiçbir gizemli olgu/durum/olay yoktur. Aksini söyleyenler genelde cehaletini saklama gayretindeki art niyetli insanlardır (özellikle din adamları). Onlar insan zihninin bir konuda bocaladığı her durumda tanrısal iradeyi işe koşarak, konunun üstünü kapatmadaki ustalığıyla bilinirler. Halbuki özü itibarıyla üzerinde düşünülemez hiçbir şey yoktur; eğer düşünemiyorsak, bu sadece bizim anlama yetimizin o anki kapasitesiyle alakalıdır. O halde Tanrı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin nitelediği şekliyle bir *potestas* (iktidar sahibi) değildir. Bir başka deyişle, Spinoza için Tanrı eskiden beri insanlara üstten ahlaklılık buyuran ve yerine getirildiğinde ödül; çiğnendiğinde ise ceza kesen bir zat değildir. Onun Tanrı'sı bunun tam karşısında mevzilenir. O bir *causa sui*'dir; ontolojik bir bütünlüğün sonsuzca sonsuzlaşım çeşitlenmesiyle üreten bir güçtür.

¹¹⁴ Hardt, a.g.e., s. 125.

Öyleyse, buradaki bahse konu Tanrı ne klasik anlamıyla teizmin ne de monoteizmin Tanrı'sıdır; monizme¹¹⁵ has bir varlık olması bakımından mutlak, tek ve sonsuz tözdür. Bir ve tek olması monoteizmde olduğu gibi 'bir veya tekliği' ifade etmez, fakat daha çok töz olması bakımından 'bir veya teklik'e işaret eder. Bu bağlamda töz ya da Tanrı *causa sui* (kendi kendisinin nedeni) dir. Bu yönüyle Tanrı öncesiz-sonrasız veya ezeli-ebedi ve özü varoluşunda içerilendir. Eğer varolmayan olarak kavranabiliyorsa, bu durum Onun özünün varoluş içermediğini gösterir.¹¹⁶ Ezeli-ebediliğine gelince, Spinoza bununla zaman veya süre bağlamında bir şeye işaret etmez; doğrudan Tanrı'nın özünü ve varoluşunu kasteder.¹¹⁷

Spinoza'da Tanrı biricik özgür varlıktır. Özgürlükle anlatılmak istenen, bir şeyin kendi doğasının zorunluluğuyla eylemde bulunmasıdır veya eylemesidir. Spinoza özgürlüğü şöyle tanımlar: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir."¹¹⁸ Tanrı, sözcüğün bu anlamıyla özgürdür; özünü kendi belirler.¹¹⁹ Zorunluluk sınırlarında iş gören Tanrı, aynı zamanda zorunluluğu bildiği için özgürdür. Öyleyse, Tanrı'nın özgürlüğü ile zorunluluğu bir ve aynı anlamdadır. Bu özdeşlik şunu demeye getirir: Tanrı ya da Tanrısal Doğa olduğundan başka türlü var olamaz: "Varlıklar Tanrı tarafından farklı bir şekilde meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'yı en mükemmel Varlık olarak düşündüğümüz için, O'na atfetmek zorunda kaldığımız doğadan farklı bir doğa atfetmek zorunda kalacaktık."¹²⁰ Tanrı özgürdür, ama özgür irade sahibi değildir. Dilediğini dilediği şekilde yapabilen bir varlık değildir. *Causa sui* olarak Tanrı doğadaki irili ufaklı var olan ya da olacak olan her şeyin içkin nedenidir. Bu nedenle, doğada olumsal (*contingentes*) diye

¹¹⁵ Bir töz kuramının metafiziksel bir monizm olarak temayüz etmesi, iki durumda mümkündür: 1) Gerçekliğin çeşitliliğini kabul etmek, 2) Gerçekliğin çeşitli elementlerinin nasıl tek bir bütünde birleştirildiğini zor da olsa açıklamak. Yani yapılması gereken, salt yanılmanın ötesine geçerek makul bir açıklama yapmak ve bütünün salt bir kütleden daha fazla bir şey ihtiva ettiğine göstermektir; Diane, *On Spinoza*, s. 19.

¹¹⁶ Spinoza, *Ethica*, s. 37, 1. Bölüm, 7. Aksiyom.

¹¹⁷ Spinoza, a.g.e., s. 35, 1. Bölüm, 8. Tanım.

¹¹⁸ Spinoza, a.g.y.

¹¹⁹ Balibar, bu konuda zihinlerde oluşabilecek herhangi bir karışıklığı önceleyecek bir saptama yapar: "Özgürlük elbette ki kısıtlamaya karşıdır –kısıtlama ne kadar güçlüyse özgürlük o denli azalır- ancak belirlenimciliğe ya da daha ziyade belirlemeye karşı değildir."; Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (Fransızcadan çev. S. Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 152.

¹²⁰ Spinoza, a.g.e., s. 123, 1. Bölüm, 2. Not.

gösterilebilecek hiçbir şey yoktur. Şeyleri zorunlu kılan, onların nedenleridir. Şeyin varoluşu ya özünden ya da nedeninden türer. Bu bakımdan, zorunlu şeyler özleri bakımından çelişki içermez. Çelişki içerenler, imkansız (*impossibile*) olanlardır. Bir şeyi olumsal yapan şey, öyleyse, ne zorunlu ne de imkansız olmasıdır. Spinoza'nın Tanrı'sı evrenin içkin nedeni olarak zorunlulukla vardır ve zorunlulukla üretir. Onun üretimi şeyleri yoktan var eden bir yaratma fiili değildir. Yaratmadan kasıt, her şeyin belli ve belirli bir şekilde zorunlulukla meydana getirilmesi, üretilmesi fikridir. Spinoza ilk dönem yazılarında Tanrı için yaratma fiilini birkaç kez kullanmıştır ama sonra kullanmamayı tercih etmiştir. Örneğe: “Tanrı, halihazırda yerleşik kıldığımız bütün şeylerin yaratıcı (*creator*)sıdır (...) Biz diyoruz ki yaratma hiçbir nedenin etker nedenin ötesinde olmadığı; ya da yaratılmış bir şeyin varlıkta kalması için Tanrı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı bir işlem (*operation*)dir”.¹²¹ Yaratma ile üretme arasında temel bir fark görür: yaratmada bir şeye aynı anda hem öz hem de varoluş bahşedilirken, üretmede sadece varoluş bahşedilir.¹²² Bu nedenle Doğa'da yalnızca üretimler vardır.

Bu tek töz temelindeki içkinlikçi ontoloji, doğanın dışında hiçbir aşkın gücün, iradenin olmadığını gösterir.¹²³ Aslında bu son cümledeki ‘doğanın dışında’ ifadesini iki şekilde anlamak gerekir. İlk olarak ‘doğanın dışında’ ifadesi –ki o cümlede kullanıldığı mana itibarıyla da- doğanın ötesinde, dışında anlamına gelir. Fakat ikinci olarak da ‘doğanın dışında’ ifadesini belki ilk harfi büyütme suretiyle ‘Doğanın dışında’ şeklinde değiştirerek ‘Tanrı’dan başka’ veya ‘Tanrı haricinde’ anlamında da kullanma hakkını kendimizde görebiliriz. Esasen bu hakkı bize Spinoza'nın kendisi tanır. O, tözle özdeşleştirdiği Tanrı'ya aynı zamanda Doğa (*Natura*) da der. Fakat bu özdeşlik Spinoza'da sadece metafizik bağlamda anlaşılmalıdır. Çünkü ontolojik anlamda Tanrı ile Doğa'yı bir ve aynı görmez.¹²⁴ Nitekim Oldenburg'a yazdığı 73. Mektubunda şunları söyler: “Her şeyin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı'da devindiğini ve bunu, her ne kadar farklı bir biçimde ifade edilmiş olsa da, Paul ve belki bütün kadim filozoflarla, daha da ileri giderek, her ne kadar yozlaşmış olsalar da, belirli geleneklerden hareketle

¹²¹ Spinoza, “Of Creation”, *Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, *Complete Works* içinde, s. 203.

¹²² Spinoza, “Short Treatise on God, Man, and His Well-Being”, *Complete Works* içinde s. 41.

¹²³ Balanuye, *Spinoza*, s. 24; ayrıca bkz, Spinoza, a.g.e., s. 46.

¹²⁴ *Ethica*'nın Flamanca basımında ‘sive Natura’ yoktur. Nadler'e göre muhtemelen Spinoza'nın arkadaşları Tanrı'yı Doğa'yla özdeşleştirmenin belirli bir kesimin tepkisini çekeceği korkusuyla çıkarmışlardır; Nadler, a.g.e., s. 330. *Deus, sive Natura* ile Doğa'yı Tanrılaştırdığı ya da Tanrı'yı Doğalaştırdığı düşünülebilir.

kestirilebildiği kadarıyla, bütün kadim Yahudilerle birlikte teyit ettiğimi söylüyorum. Ne var ki *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Tanrı'nın Doğa'yla (bununla bir tür kütle ya da cismani maddeyi anlamaktadırlar) özdeşleştirilmesine yaslandığını düşünen bazı insanlara gelince; onlar tümüyle yanılmaktadırlar.”¹²⁵

Doğa (*Natura*) sözcüğü hem öz (*essentia*) hem de varoluş (*existentia*) anlamına gelir. Bu bakımdan, Doğa'nın (Tanrı'nın) doğası (*essentia*), Onun varoluşudur (*existentia*).¹²⁶ Spinoza bu iki anlamı da hesaba katarak *natura* kavramını varolanlar arası ontolojik ilişkiyi ifade edecek şekilde ikili anlamda sunar. Birincisi, dış dünyada, tecrübe dünyasında var olanların etkileşime girdiği fenomenler alanıdır. Spinoza'nın ifadesiyle burası *natura naturata* (doğalanan doğa) sahasıdır. Bu saha, Tanrı'nın doğasından zorunlulukla çıkan, Onun öznitelikleriyle belirlenen tarzların diyarıdır. Kısa *İnceleme*'de *natura naturatayı* ikiye ayırır: tümel ve tikel. Tümel kısmı, doğrudan Tanrı'dan çıkan tarzlarından oluşurken, tikel olan tarafta ise tümel tarzlardan çıkan tekil tarzlardan oluşan şeyler bulunur. Bu yönüyle, *Natura Natura* kavranmak için kendisinden başka bir şeye, töze gereksinir.¹²⁷ Bu şey, *natura* kavramının ikinci ve asli anlam katmanı olarak, var olanların sonsuz özünü ifade eden *Natura Naturans*dir (Doğalayan Doğa). *Natura Naturans*, töz ya da Tanrı'dır; kendinde olan, kendisiyle kavranan, ezeli-ebedi varlık. Spinoza'da *Natura Naturans*'ın *natura naturatayı* zorunlulukla ve özgürce sürekli üretimi, doğalayışı realitenin dinamikliğini gösterir. Öyleyse, insan zihni Tanrı'ya iki şekilde nüfuz edebilir. Çünkü *Natura Naturans* ve *natura naturata* tek gerçekliğin iki veçhile görünüşüdür. Bu bakımdan, Tanrı hem bir başlangıçtır hem de bir sondur. Çünkü Tanrı hem sistemin bütünüdür (*natura naturata*) ve hem de o bütünü kuşatandır (*Natura Naturans*). Dolayısıyla, şeyleri anlama çabamızda ilk neden olan Tanrı, nihayetinde bilme ve sevmeye sürdürülen felsefenin vardığı son noktadır. Yapı, baştan sona natüralisttir: Tanrı Doğa'dadır veya her şey Tanrı'dadır: “Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz (*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*).”¹²⁸

¹²⁵ Spinoza, “Letters”, *Complete Works* içinde, Letter 73/LXXIII, s. 942. (Türkçe Çeviri yazara aittir).

¹²⁶ Elmas, *Spinoza ve İnsan*, s. 102.

¹²⁷ Spinoza, “On *Natura Naturans*” *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, *Complete Works* içinde, s. 58.

¹²⁸ Spinoza, *Ethica*, s. 65.

1.1.3. Sonsuz Öznitelikler

Spinoza'ya göre bir şeyin bir şey olarak yetkinliğini belirleyen ölçüt, ne kadar özniteliğe sahip olduğuyula ilgili olmak durumundadır. Öyle ki hiçbir şey, hiçbir şey olması veçhile hiç özniteliğe sahip olmadığı gibi, bir şey ne kadar bir şeyse, o kadar çok özniteliğe sahip demektir. Buradan çıkan sonuç, Tanrı en yetkin ve sonsuz bir Şey olduğundan, sonsuz özniteliğe sahiptir.¹²⁹ Bir önceki kısımda da ifade edildiği gibi tözün ya da Tanrı'nın doğasını ya da ne tür bir varlık olduğunu anlamanın en iyi yolu, niteleyenleri/öznitelikleri üzerine yoğunlaşmaktır. Çünkü töz kendini öznitelikleriyle açık eder; onlardan her biri tözün özünü kavramayı mümkün kılar. Bir öznitelik, zihnimizin (*intellectus*) tözün özünü kuran şey olarak¹³⁰ kavradığıdır.¹³¹ Bu bakımdan, töze ait olan her şey özniteliklerinde içerilir. Şeylerin bütünlüklü kavranışı ancak tözün birbirinden bağımsız ve özsel özellikleriyle mümkündür. Spinoza özniteliklerle aslında Tanrı'nın varoluşunu ve ezeli-ebedi özünü açığa vuran niteleyenleri ifade eder.¹³² Bu bakımdan, öznitelikler tözün sıradan özellikleri değil, onlarla tözü bildiğimiz asli niteleyenlerdir; doğrudan tözün değil, fakat özünün varoluşunun ifadeleridir.

Tek töz olarak Tanrı her biri kendi türünde mükemmel ve sonsuz özniteliklere sahiptir. Bu özniteliklerin her biri de kendi türünde sonsuzdur, fakat aynı zamanda bütün öznitelikler bir arada mutlak anlamda sonsuzdur. Kendi türünde sonsuz oldukları için biri diğerine indirgenemez. Buna rağmen aynı nedenselliğe tabi olmaktan da kurtulamazlar. Bu sayede *intellectus*la ya da akli görmeyle bakıldığında öznitelikler Bir'in içinde çok'u ya da tersine çoktaki Bir'i kavramayı mümkün kılar.¹³³

Her bir öznitelik sonsuz bir gerçekliğe sahiptir. Töz, özniteliklerin sonsuzluğuyla kurulur. Bu nedenle, (özniteliklerin sonsuzluğuyla sonsuzlaşan ve kendinde sonsuz

¹²⁹ Spinoza, *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, *Complete Works* içinde s. 40.

¹³⁰ Burada önemli bir meseleye dikkat çekmekte yarar var: Spinoza özniteliği tözün özü olarak tanımlamıyor, fakat *intellectus*u işe koşarak öze işaret etmekle yetiniyor. Yani öze götüren bir yol olarak öznitelik tanımlıyor. Balanuye bu konuyla ilgili haklı olarak birkaç soru formüle eder: "Spinoza bu tanıma neden *intellecti* ekledi? Sonlu bir tarz olan insanın, niteleyenler aracılığıyla hiçbir zaman Tözün özüne ilişkin yeterli bir kavrayış gerçekleştiremeyeceğini mi söylemek istedi? Yoksa, *intellectin* Tözün özünü kavrayabileceğini, ancak kavrayabildikçe –yani giderek daha fazla kavrayabilir oldukça- bunu başaracağını mı söylemek istedi?" Çetin Balanuye, "Spinozacı Paralelizm Öğretisi: Çelişki mi, Çare mi?", *Spinoza İle Karşılaşmalar*, der. G. Ateşoğlu ve E. Canaslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 33.

¹³¹ Spinoza, *Ethica*, s. 33, 1. Bölüm, 4. Tanım.

¹³² Spinoza, *Ethica*, s. 93, 1. Bölüm, 20. Önerme

¹³³ Solmaz Zelyüt, *Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s. 42.

olan) sonsuz bir varlık gerçekten/zorunlulukla vardır. Bir başka deyişle, tözün ya da Tanrı'nın sonsuzluğu, sonsuz özniteliklerin sonsuzluğuyla belirlenir. Çünkü özniteliklerin kudreti, bir varlık sonsuzluğunu ve aynı zamanda bir varolma zorunluluğunu ifade eder. Tözün bir *causa sui* olarak serimlenişini gerekli kılan neden, bu gerçekliktir. Aslında özniteliklerin tözsel kudrete doğru ontolojik yükselişini seyre ediyoruz. Tözün tek oluşu, sonsuzca sonsuz olmasından kaynaklanıyor. Çünkü bütün sonsuz öznitelikler gerçekte tek bir gerçekliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Kendi türünde birbirinden başka olan öznitelikler, tözün ontolojik birliğini kurma esnasında yine iç çeşitliliklerini korurlar. Özniteliklerle oluşan tözün birliği bütün sonsuz özniteliklerin sonsuzluğunda bir eşitlemeden ibarettir. Bu bakımdan, mutlak anlamda sonsuz, her bir özneliğin sonsuzluğunda sonsuzlaşan bir çeşitliliştir, fakat farksızlık değil.¹³⁴ Öyleyse, Tanrı'nın tanımı, sonsuzun ontolojik olması bakımından gerçek bir tanımdır. Kendisi dışında hiçbir şeyin varolmadığı bir sonsuz kudret olarak var olan Tanrı, ne en yüce ve ilk var olan ne de sadece düşüncede kurgulanmış-varolanların temelsiz temelidir.¹³⁵ Varolma zorunluluğu sonsuz olma gücünden doğan bir varlıktır. Spinoza'nın inşa süreci yapay değildir. Gerçeğin bizatihi kendisinden hareketle kurulan bir sistemdir: sonsuzdan sonsuza giden bir içkinlik sürecinin inşası. Bu inşa, tözün bir kuruntu ya da salt hayal ürünü bir şey olmadığını gösterir:

Tözün (ya da varlığın) birçok sıfatı [özneliği] olabileceğini kanıtlamadığıma dair söyledikleriniz konusunda, belki de kanıtlamaların dikkatinizden kaçtığını belirtmek isterim. Gerçekten de iki kanıt gösterdim: 1) Bizce aşikar olan şey, her varlığın bizce bazı sıfatlar altında düşünülmüş olması ve bir varlığın gerçekliği ya da varlığı ne kadar varsa, ona o kadar çok sıfat tanımak gerektiğidir. Mutlak anlamda sonsuz bir varlık da bunun ardından tanımlanmalıdır, vb. 2) Sanırım en iyi kanıt şudur: Bir varlığa ne kadar sıfat atfedersem, ona o kadar varoluş yüklemek zorundayım, yani onu bir hakikat olarak tahayyül ederim: Bir kuruntu ya da benzer bir şey oluşturmuş olsaydım durum tam tersi olurdu.¹³⁶

Ne var ki insan zihni bu niceliksel ve niteliksel olarak sonsuz olan özniteliklerden sadece ikisini bilebilir: Yayılan şey (*res extensa*) ve düşünen şey (*res*

¹³⁴ Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 76.

¹³⁵ Rızık, a.g.e., s. 77.

¹³⁶ Spinoza'nın De Vries'e 9. mektubundan aktaran Rızık, a.g.e., s. 68.

cogitans).¹³⁷ Yayılım özniteliği fiziki cisimleri ihtiva eder; düşünce özniteliği ise fikirler dizgesidir. Bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı açıdan görünümü olan bu öznitelikler, tanrısal düzeni tecrübe ederek kavramayı sağlar: onlar bir varolan üzerine düşünmenin imkanıdır. Çünkü insan zihni bir şeyi ya fikirler bakımından ya da cisimler bakımından bilebilir.

Sözlük anlamıyla yayılım cisimselliği gerektirir. Bir şeyin yayılımı, o şeyin kütesinin kapladığı, uzandığı yere, derinliğe, genişliğe işaret eder. Bu durumda Tanrı'nın yayılımsal bir varlık olması, Onun Doğa olduğuna mı işaret eder?¹³⁸ Spinoza Tanrı'nın yayılım özniteliğiyle, cisimsel ya da bedensel bir varlık olduğuna gönderme yapmadığını söyler:

Tanrı'nın bir insan gibi beden ve ruhtan ibaret olduğunu ve duygularının esiri olduğunu sanan bazı insanlar var. Bunların Tanrı'nın hakiki bilgisinden ne kadar uzak olduğu az önceki kanıtlamalarımın da yeterince anlaşılıyor. Ama bu tür insanları şimdi bir kenara bırakıyorum, çünkü Tanrı'nın doğası üzerine biraz kafa yoran adam Tanrı'nın bedenli bir varlık olduğunu kabul edemez. Bunun en iyi kanıtı, beden dendiğinde, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmamış herhangi bir biçimi anlamamızdır. İşte böyle bir şeyi Tanrı'ya, yani mutlak anlamda sonsuz bir varlığa yüklemek büyük saçmalaktır.¹³⁹

O halde, Tanrı'nın yayılımsallığını nasıl anlamak gerekir? Zelyüt, Spinoza'nın vahdet-i vücud ile vahdet-i mevcut arasında bir duruma işaret ettiğini ileri sürer.¹⁴⁰ Yayılım özniteliğinin fonksiyonuna baktığımızda, cisimler ya da bedensel şeylerin kendini açıkladığı bir niteleyen olması bakımından cisimlerle içkin bir ilişkidir. Fakat tanrısal yayılımı cismani düşündüğümüzde, o halde evrendeki irili ufaklı her şeyin toplamının Tanrı'yı vermesi gerekir. Fakat durum başkadır. Spinoza yayılımsallıkla Tanrı'nın belli bir tahtının veya mekanının olduğunu değil de, sınırsızlığını ve her yerde hazır ve nazır olduğunu anlatmak ister. Cisimler sadece Tanrı'nın yayılım özniteliğinden husule gelen modifikasyonlardır ya da olma tarzlarıdır.

¹³⁷ Tanrı'nın sonsuz özniteliklerinden sadece ikisi insan zihni tarafından bilinebiliyor, ama bu durum Onun bütün özniteliklerini bilebilecek bir zihnin olmadığını anlamına gelmez. Spinoza'ya göre Tanrı'nın bütün özniteliklerini kavrayan bir sonsuz zihin vardır; Spinoza, **Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts**, *Complete Works* içinde, s. 145-146.

¹³⁸ Tanrı'nın iki özniteliğinin yayılım ve düşünce oluşunu öne sürdüğünde çağdaşları şaşırmıştır ve genelde yanlış anlamışlardır. Halbuki Spinoza bir öz olarak yayılımdan söz etmekteydi, maddenin kendisinden değil. Yani Tanrı'nın bedensel ya da cismani olduğunu iddia etmiyordu.

¹³⁹ Spinoza, *Ethica*, s. 65, 1. Bölüm, 15. Önerme, Not.

¹⁴⁰ Zelyüt, a.g.e., s. 31.

Aynı bakışı düşünce özniteliğine de tahvil ettiğimizde, insan açısından evrenin aslında bu iki öznitelikten oluşan bir alan olduğu ortaya çıkar. Bu bakımdan, insan bilşi bakımından, düşünce yayılımla ve yayılım da düşünceyle anlamlıdır. Öyleyse, Tanrı yayılımsallığı ölçüsünde düşünen ve düşündüğü ölçüde de yayılımsal olan bir mutlak varlıktır.¹⁴¹

Gerek yayılım gerekse düşünce özniteliği hem kendi türünde hem de niceliksel olarak sonsuzdur.¹⁴² Bu sonsuzluk, çokluktan birliğe geçişi de mümkün kılan en temel özelliktir. Bu geçişlerde güzergah gidişli-gelişli olmak üzere çift yönlüdür. Mantıksal açıdan töz özniteliklerinden ve ondan çıkan her şeyden önce gelir. Bu bağlamda, töz olmaksızın öznitelikler kavranamaz; onların kavramları, tözün kavramına ihtiyaç duyar. Ancak diğer taraftan öznitelikler altında varolanları kavradığımızda tözün özünü kavrama imkanı buluruz. Epistemolojik açıdan tözün özü kabul edilen öznitelikler ile Tanrı arasında hiçbir biçimde aşkın bir ilişki yoktur. Her bir öznitelik, Tanrı'nın kudretinin ifadesi olarak vardır. Deleuze'e göre aslında bütün her şey tözün açıklamaları ve içerimlemeleridir. Açıklamayla kastedilen, bir kendini açıklama, açma, yaymadır. Şöyle ki töz kendini özniteliklerde açılır; öznitelikler ise tözde içerimlenir ve tözü açıklar. Açıklayanın içerimlenen olduğu aşikardır. O yüzden her bir öznitelik birer ifadedir. Varlığın ifadesi ya da keyfiyeti, onun olumlanmasıdır, yani öznitelikler olumlamalardır. Tanrısal öz kendini sadece bir öznitelikte değil, biçimsel olarak aynı özniteliklerin sonsuz sayısı içinde ifade eder. Özniteliğin ifade edici yönü, olumlamanın biçimsel, edimsel ve tek anlamlı olmasından ileri gelir. Deleuze'e göre Spinozacı ontoloji içkinlik ve ifadenin¹⁴³ bir birleşimidir. Doğa açıklama ve içerimleme üzerine kurulu bir düzendir.¹⁴⁴ Bu düzenden sorumlu olan zihnin yapabileceği en önemli faaliyet, anlamaktır.

¹⁴¹ Spinoza, a.g.e., s. 161, 2. Bölüm, 1. Önerme.

¹⁴² Her ne kadar aynı nedenselliğe tabi olsalar da öznitelikler arasında, örnekse yayılım ve düşünce arasında bir nedensel ilişkinin olup olmadığı sorusu akla gelir. Descartes zihin ve beden arasındaki ilişkiyi, birbirleriyle etkileşim sorununu tatmin edici olmaktan uzak bir gudder formülasyonu ile çözmeye çalışmış ve fazlaca eleştirilmiştir. Spinoza sorunu kendi yönteminde çözer. Ona göre öznitelikler tek bir tözde kimi zaman zihin kimi zaman da beden formunda ilişkisiz olarak kavranır. Bu bakımdan biri diğerinin nedeni ya da sonucu değildir.

¹⁴³ Bu iki kavram, Ortaçağ'daki *complicare-explicare* kavram çiftinin modern versiyonudur; Hardt, a.g.e., s. 135.

¹⁴⁴ Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, 53.

1.1.4. Sonsuz ve Sonlu Moduslar

Tanrı'nın tek töz olarak belirlenmesi, O'ndan başka hiçbir tözün olamayacağı anlamına gelir. Öyleyse, diğer bütün varolanlar birer olma keyfinde durmaları bakımından Onun tezahürlerinden başka bir şey değildir.¹⁴⁵ Spinoza, bu olma tarzlarına 'modus' der. Bir modus kendinde değil, fakat başka şeyde kavranan hal ve değişimdir.¹⁴⁶ Bu bakımdan, töz olmadan kavranamayan ancak tersi durumda ise tözün ve özniteliklerin dolayımı kavranışını mümkün kılan tarzlardır. Çünkü Töz ve onun öznitelikleri hiçbir biçimde doğrudan/vasitasız kavranamaz, ancak dolayımı/vasıtalı bir biçimde kavranabilirler. Bu dolayımı ya da vasıtayı temin eden şeyler, tözün yüklemelerinin tezahürleri olan moduslardır: "Tanrı, *modus*larının olduğu her şeydir; ama *modus*ları O'nun olduğu şey değildir: tıpkı bütünü, parçalarının olduğu her şey olmasına karşın tüm parçaların bütünü olduğu şey olmaması gibi".¹⁴⁷ Tıpkı tözün özniteliklerle olan açıklama ve içerikleme ilişkisinde olduğu gibi, özniteliklerle moduslar arasında da aynı ilişki vardır: bir ifade etme ve edilme ilişkisi. Modusların Tanrı'yla ancak dolayımı bir ilişkisi vardır.¹⁴⁸ Bu dolayım aracı da özniteliklerdir. Bu nedenle, olma tarzları olarak moduslar Tanrı'nın ancak öznitelikleri sayesinde husule gelen tezahürleridir. Bir başka deyişle, üretme ve üretilme ilişkisi özniteliklerle moduslar arasındadır. Bir önceki kısımda değindiğimiz *natura naturata* modusların birer tarz olarak zaman ve mekan ışığı altında oldukları yerdir. *Natura naturata*, Tanrı'nın kendi içinde kendi olmasını ifade eder; doğa içerisinde kendini açmasıdır¹⁴⁹ ya da kısmen Platoncu sahneye atıf yaparak, kendini kendinde kendine basarak seyrettirmesidir.

Spinoza, özniteliklerle ilişkisinde modusları sonlu ve sonsuz olarak ikiye ayırır. Bir modusun sonlu olması tanımı gereği anlaşılabilir, fakat sonsuz olduğunu ifade etmek güçtür. Basit olarak sormak gerekirse, tanımı ve doğası gereği sonlu olan bir olma tarzını sonsuz yapan nitelik nedir? Bu, şüphesiz modusların özniteliklerle ilişkisi

¹⁴⁵ Spinoza, a.g.e., s. 35, 1. Bölüm

¹⁴⁶ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 5. Tanım.

¹⁴⁷ Zelyüt, a.g.e., s. 29.

¹⁴⁸ Dolayımılık fikri yalnızca bir sonlu modusun üretim tarzı bakımından düşünülmelidir. Spinoza ilişkinin doğrudanlığının olası sonuçlarının tehlikesinin farkındadır. Bu bakımdan, yetkinsizliğin sadece olma tarzlarına has bir durum olduğuna dikkat çekmek için sonlu bir modusun husule gelme tarzını dolayımı bir biçimde tasarımlar.

¹⁴⁹ Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 106.

ekseninde yanıtlanması gereken bir sorudur: “sonlu ve sınırlı varoluşa sahip bir şeyin, Tanrı’nın herhangi bir sıfatının (özniteliğinin) mutlak doğasından meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı’nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey (21. Önermeye göre) sonsuzdur ve ezeli-ebedidir. Öyleyse söz konusu şeyin Tanrı’nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatından meydana gelmiş olması icap eder.”¹⁵⁰ Yayılım ve düşünce özniteliğinden biri sonlu diğeri sonsuz olmak üzere iki tür modus çıkar. Yayılımın sonlu modusları, dış dünyadaki varolanlar, bireysel-fiziksel şeylerdir. Onları sonlu yapan en temel özellik yayılım alanı boyunca mevcudiyete sahip olmamalarıdır. Yayılımın sonsuz modusları ise hareket ve hareketsizliktir. Bunları sonsuz olarak nitelemenin nedeni ise yayılım alanı boyunca mevcudiyete sahip olmalarıdır. Sonsuz moduslar, yayılım özniteliğinin kendisinden doğrudan ürerler; onun değişime uğrayarak dönüşmüş halidirler. Sonlu olanları ise diğer sonlu ve sonsuz moduslara bağlıdır. Tıpkı yayılım özniteliği gibi düşünce özniteliği için de aynı çözümlemeyi yapar Spinoza. Düşünce özniteliğinin en temel niteliği ise fikir ve düşüncedir. Nasıl ki yayılım özniteliğinin bir modifikasyonu olarak hareket ve hareketsizlikten söz ettiysek, aynı şekilde düşünce de akıl ve irade biçimini alır. Onları sonsuz yapan işte bu dönüşümleridir.¹⁵¹

Öyleyse, insan Tanrısız düşünemeyen, ancak Tanrı’da olan ve onun özniteliklerinden dolayımı olarak husule gelen bir modus olarak karşımızdadır. Tanrısal doğanın her şeye önceliği vardır. Öznitelikler alanı henüz ayrışmamış bir bütünlük alanıdır; zaman ve mekan altında tasavvur edilemez. Oysa *natura naturata* modusların Tanrı’da içerilen bütünlük alanındaki ayrışmamış özlerinin (*essence*) zaman ve mekan ışığı altında belli (*certain*) ve belirli (*déterminé*) bir tarzda olmaya belirlendikleri, vücut buldukları yerdir. O halde, bütünlüklü bir alanın belli ve belirli bir tarzda ayrışmış parçası olarak insanı anlamamanın yolu, Tanrısal doğayı anlamaktan geçer. İnsan üzerine bir çalışmanın teolojik-ontolojik çözümlemeye duyduğu ihtiyacın nedeni ya da şöyle söyleysek, *Theos*’a has seyir anlamında kuramın imkanını analitik tesis bakımından tercüme eden varlık düşüncesine ilişkin çözümlemenin gerekliliği tam olarak budur: Sonsuz varlıktan sonlu olma tarzlarına doğru bir seyir.

¹⁵⁰ Spinoza, a.g.e., s. 106, 1. Bölüm, 28. Önerme, Kanıtlama.

¹⁵¹ Spinoza, “Letters” *Complete Works* içinde, 64. Letter, s. 919.

Tanrı mutlak anlamda sonsuz varlıktır; kendi özüyle vardır ve sonlu var olanların varlığındaki edimsel güçtür. Bir başka deyişle, sonsuz sonluya içkindir. Bu bakımdan, Tanrı'nın özünü tezahürlerinin özünden ayrı tutmak kaydıyla sonlu olan özü itibarıyla –bir bakıma- sonsuzdur. Çünkü Tanrı hem kendinin hem de her şeyin nedenidir. Bu yönüyle, sonsuzun sonlu ile bağı ancak içkin neden olarak Tanrı fikriyle mümkündür. Tanrı'nın sonsuz varlığı sonsuzca çeşitlenmeyi ihtiva ettiği için mutlak anlamda sonsuz varlığın özüyle, tekil şeylerin aktüelliğini aynı sahnede ifade edebilmeyi mümkün kılan, sonsuzun içkinliğidir. Bir başka deyişle, Tanrı etkileri bakımından içkin neden iken, aynı zamanda bir bütündür.¹⁵²

Tanrısal kudret olarak sonsuz farklı biçimleriyle şeylerde kendini nasıl gösterir? Tekil bir şeyin özü, o şeyin özellikleri hakkında bilgi verir, fakat varlığı ya da varlık nedenini¹⁵³ açıklamaz. Öz, şeyin varlığını zorunlu kılmadığı gibi varlıktaki sürekliliğinin de nedeni değildir. O halde, şeyler varlığa gelmek ve varlıkta kalmak için özden başka bir şeye gereksinirler. Bu şey Tanrı'nın kudretidir. Tüm şeyler, Tanrı'nın sonsuz kudretiyle varolmaya ve eylemeye belirlenir. Sonsuz, sonsuz olması veçhile tezahürleri olan sonsuz sayıdaki modusta dışsallaşır. Öyleyse, Tanrı'nın sonsuz kudretiyle tekil bir varolanın varolma ve eylemde bulunma kudreti arasında bütünüyle aynılık içermeyen-içkin bir ilişki vardır. Tanrı ile bir tekil modus ne öz ne de varoluş bakımından bir ve aynıdır. Yani tezahür olarak modus, varlık nedeni olarak tözden başkadır ve kendine has bir gerçekliğe sahiptir. Tanrı, özü ve varoluşu bir ve aynı olan ya da özü varoluşunu zorunlu kılan/üreten bir sonsuz varlıktır. Tekil şeylerin de varoluşu zorunludur; fakat zorunlu kılan unsur özleri değil, Tanrı'nın kudretidir:

Tüm doğal şeyler, var olsunlar ya da olmasınlar, upuygun olarak kavranabilirler. Bununla birlikte, doğal şeylerin kendi varlıkları içinde varolmalarını ve varlıklarını sürdürmelerini sağlayan ilke bunların tanımlarından çıkarılamaz, zira ideal özleri onlar varolmaya başladıktan sonra varolmalarından önceki özle aynı kalır. Başka bir deyişle, ne bunların sayesinde varoldukları ilke ve ne de varoluşlarını devam ettiren şey özlerinden çıkarılabilir; varolmaya devam etmek için varolmaya başlamaları için gerekli olan aynı güce

¹⁵² Spinoza, *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, *Complete Works* içinde, s. 40.

¹⁵³ Bir şeyin varlık nedeni, o şeyin üretim güzergahının bilinmesi olarak düşünme gücüyle kavranır.

ihtiyaç duyarlar. Bunun neticesi olarak doğadaki her şeyin kendisi sayesinde varolduğu ve eylemde buldukları güç Tanrı'nın ebedi gücünden başkası olamaz.¹⁵⁴

O halde, Spinoza'da her tür varoluş zorunludur. Şu farkla ki Tanrı'nın varoluşu Tanrı'ya özgü bir zorunluluk, tekil şeylerinkiyse kendilerine özgü bir zorunluluktur. İlki, zorunlu varoluş; ikincisi ise varolma zorunluluğudur.¹⁵⁵ Bu, şunu söylemekle aynıdır: töz ile moduslar özleri ve varoluşları bakımından farklı, fakat tözün nedenselliği bakımından ortaktır. Sonsuz nedensellik her bir şeyi tekil öz ve olma tarzı olarak üretir. Modusların varoluşu ise belli bir ilişki altındaki karşılaşmayla edimselleşir. Bu bakımdan, sonsuz varlık olarak tözün belirli bir sonucu olarak modus özelde kendine özgü bir öz ve varoluşa sahiptir; sonsuzun sınırlı bir ifadesi olarak tekil bir farklılıktır.

Bireysel tecrübenin düzeyi, sonsuzun sonludaki varlık tarzını sorunsallaştırır. Birer tezahür olarak sonlu moduslar, nedenselliğin sonsuzluğuyla bir güç derecesi olarak sınırlanırlar. Sonlu ve sınırlı her modus, hem nedenin sonsuz için gücüyle hem de kendisini oluşturan sonsuz parçaların edimiyle sonsuzdur. Bireysel tecrübe, sonsuzun sonludaki icraatlarını ortaya koyar. Böylece, hiçbir aşkın unsura müracaat etmeksizin, bireysel tecrübede akılla sonsuzu bir araya getirmek mümkün olur.

1.2. Teorik Düzeyden Pratik Düzeye Geçiş İmkânı Sağlayan Onto-Epistemolojik Çözümlenmeler

Spinoza, bilgiyi, onunla var olmasını tasdik eden Descartes gibi bir metot sorunu olarak görmez.¹⁵⁶ Çünkü Greklerin bakışıyla varlık hep vardır ve oradadır; ondan şüphe etmek yersizdir. Bununla birlikte, Spinoza için bilgi sorunu etik bir sorundur. Etik bir sorun olması nedeniyle bilgi mertebeleri varolma tarzlarıyla bağıntılıdır. Ne için/uğruna bilme? Yanıt nettir: *eternal* mutluluk/kutluluk/hoşnutluk/doyunluk. Spinoza ontolojinin epistemolojiye ve epistemolojinin de etiğe bağlandığı, aslında

¹⁵⁴ Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 15.

¹⁵⁵ Rızk, a.g.e., s. 47.

¹⁵⁶ Spinoza, 'düşünüyorum, o halde varım' değil, sadece "insan düşünür" der, fakat tam da bu nedenle vardır demez; Spinoza, *Ethica*, s. 161, 2. Bölüm, 2. Aksiyom.

bütünleştirildiği bir sistemin filozofudur. Epistemik ölçülerin varolma tarzlarıyla alakası ve etik ölçüler ile epistemik ölçüler arasındaki paralellik, epistemolojik kavramları kolaylıkla etik olanla bütünleştirmeyi sağlar. Bu bakımdan, pratik olana geçişi mümkün kılan, varolma düzeyi ile bilme düzeyinin birbirine eklemeli olduğu onto-epistemolojik çözümlenmelerdir. Bu kısımda birey, bireyi oluşturan parçalar, zihin-beden, bilme mertebeleri ve özellikle kurucu işlevi bakımından ortak nosyonlar ile uyumlu fikirler - varoluş tarzlarıyla ilişkisinde- tartışılacaktır.

1.2.1. Zihin ve Beden Üzerine

Spinoza'da her fikre bir şey ve her şeye de bir fikir karşılık gelir. Çünkü fikirler şeylerle aynı düzen ve bağlantıya sahiptir. Spinoza'nın Tanrı'sı hem her şeyi üreten hem de kendini ve her şeyi düşünen bir varlıktır. Yani Tanrı'nın düşünme gücü ile edimsel eyleme gücü eşittir: Kendisi hakkında bir fikir oluşturan, sonsuz bir anlama yetisine sahip bir varlık. Kendini anlaması, üretmesi ve üretirken de ürettiği her şeyi anlaması için yeterlidir. Zaten doğasından kaynaklanan her şeyi anlamaksızın kendi özünü anlayamaz. Bu nedenle, Tanrı'nın oluşturduğu fikir hem kendi özünün fikridir, hem de özniteliklerinde biçimsel olarak ürettiği her şeyin fikridir. Tanrı sonsuz sayıda özniteliğe sahiptir, fakat güç bakımından sadece iki eşit gücü vardır: 1) varolma ve eyleme gücü, 2) düşünme ve bilme gücü. İlki, Tanrı'nın biçimsel özüdür. Sonsuz öznitelikler var olma gücüne aynı ifadeler olarak biçimsel açıdan eşit şekilde katılırlar. Tanrı'da biçimsel olarak ayrılmış olan aynı öznitelikler, Tanrı fikrinde nesnel olarak ayrılır. Bu bakımdan, şeyler Tanrı'nın sonsuz doğasından iki şekilde doğar: ya şu veya bu öznitelik altında biçimsel olarak ya da Tanrı fikrinden nesnel olarak -ki bu iki şekilde de doğan şeyler aynıdır. Bir başka deyişle, bir ve aynı şey, varolma ve eyleme gücü altında bağlı olduğu öznitelikte biçimsel olarak; düşünme ve bilme gücü altında ise bağlı olduğu Tanrı fikrinde nesnel olarak vardır. Dolayısıyla, bir özniteliğin modusu ile bu modusun fikri bir ve aynıdır. Öyleyse, Tanrı'nın mutlak özü, özniteliklerde biçimsel, bu özü zorunlulukla temsil eden fikirde ise nesneldir. Tanrı'da biçimsel olarak ayrılan aynı öznitelikler, Tanrı fikrinden nesnel olarak ayrılırlar. Denebilirse, Tanrı'nın mutlak gücü nesnel olarak düşünme ve bilme gücüdür; biçimsel olarak ise varolma ve eyleme

gücüdür. Bu bakımdan, Tanrı fikri düşüncenin yalnızca bir modusudur, yani olanaklılığı bakımından doğalanın doğanın bir parçasıdır, fakat zorunluluğu açısından doğalayan doğada temellendirilmiştir.¹⁵⁷

Bununla birlikte, Tanrı fikrinin statüsü biraz karmaşıktır. Nesnel zorunluluğu açısından mutlak bir ilkedir ve bu yönüyle mutlak olarak sonsuz töz kadar birliği vardır. Biçimsel olanaklılığı açısından da düşünce özniteliği altında kavranan bir modusdur. Bu ikili yönüyle Tanrı fikri moduslara tözsel birlikten bir şeyler iletmeye elverişlidir.¹⁵⁸ Bu sayede Tanrı'nın bütün öznitelikleri sayesinde oluşturulmuş tözsel birlikten, sonsuz anlama yetisinde kavranan, fakat onu bir öznitelikte ifade eden moduslar tarafından oluşturulmuş bir değişkenin birliğine geçilir: tözsel birlikten modsal birliğe geçiş.

Moduslar, yayılım özniteliği altında bedene ve düşünce özniteliği altında da zihne sahip olma tarzlarıdır. Bu yönüyle kendi bedenini kavrayan bir zihne sahiptir, tıpkı Tanrı gibi.¹⁵⁹ Bir insanın kendini bilme süreci bedenini tanımasıyla başlar: "Spinoza'nın gibi görkemli bir zekaya yakışan görkemli bir fikirdir bu: kendi maddi üremesini izleyen koskocaman bir evren fikri...Sonsuz bir ölçekte üreyip sürekli bir biçimde yer kaplarken, bir yandan da kendini algılayan yüce bir evren...ve bunun bir küçük modeli olarak, kendi bedenini algılayan insan zihni..."¹⁶⁰ Hangi öznitelik altında kavranırsa kavransın, düşünen ile yayılan bir ve aynı şeye karşılık gelir.¹⁶¹ Yani her fikre bir şey ve her bir şeye bir fikir karşılık geldiği için zihin esasında bedeni olduğu cismin¹⁶² fikridir. Bir başka deyişle, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; fiilen varolan belirli bir yayılma tarzı.¹⁶³ Bu bakımdan, zihnin fikri olduğu bedende algılayamadığı hiçbir şey söz konusu değildir. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendi üretimini seyreden ve kendi kendisini anlayan bir varlık olması, her şeyin fikrine sahip olduğunu gösterir. Belli ve belirli bir tarzda varolan insan da zihni ve bedeni

¹⁵⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2005, s. 123.

¹⁵⁸ Deleuze, a.g.e., s. 128.

¹⁵⁹ Buradan, zihinsel özü itibarıyla insanın Tanrı'yla aynı öze sahip olduğu anlaşılmalıdır, sadece tanrısal idrakın bir parçasıdır.

¹⁶⁰ Fransez, a.g.e., s. 144-145

¹⁶¹ Spinoza, *Ethica*, s. 171, 2. Bölüm, 7. Önerme, Not.

¹⁶² Bu çalışmada *corpus* sözcüğü bağlamına göre beden ve cisim olarak karşılanmıştır. Varolan her şeyin bir *corpusu* olduğu düşünülürse, canlı ve cansız ayrımını ve bağlamını gözeterek, kimi yerde beden ve kimi yerde ise cisim olarak kullanılmıştır.

¹⁶³ Spinoza, a.g.e., s. 189, 2. Bölüm, 13. Önerme.

bakımından Tanrı'da, yani ayrışmamış bütünlükte, belirsiz de olsa, hem fikir hem de beden olarak içerilir. Böylece, insan zihninin Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçası olarak şeyleri algıladığını veya kavradığını söylediğimizde, aynı zamanda Tanrı'nın o fikre sahip olduğunu satır arasında ifade etmiş oluyoruz.¹⁶⁴

Tekrar etmek gerekirse, insan zihnini biçimsel olarak kuran fikrin nesnesi beden olduğu için, zihnin bedende algılayamadığı hiçbir şey yoktur. Peki, bu durumda kendi kendini oluşturan bir soru belirir: zihin bedeni nasıl bilebilmektedir? Ya da doğru yere bakmayı sağlaması açısından soruyu daha karmaşık hale getirebiliriz: iki ayrı öznelik altında kavranan iki ayrı şeyin birbiriyle etkileşmesini mümkün kılan nedir? Spinoza'da beden ve keza zihin farklı doğaya sahip pek çok parçadan oluşur ki bu parçaların her biri karmaşık yapıdadır.¹⁶⁵ Bu yönüyle, bir beden kendisini oluşturan diğer bedenlerin bir bütünüdür; aynı şekilde zihin de kendisini oluşturan diğer fikirlerin bütünüdür. Yani Spinoza'da her tekil yapıyı oluşturan bir 'çokluk' söz konusudur. Bir başka yönüyle, doğada hiçbir sonlu varolan kendi başına var değildir; hep başka şeylerle etkileşim halindedir. Kendisini oluşturan parçaları arasında sürekli bir etkileşim olan insan bedeni, diğer bedenlerle karşılaşmalarında pek çoklarına maruz kalır veya etki eder. Bedenin hallerine ilişkin bütün fikirler zihinde olduğu için bedenin etkilendiği ya da etkilediği cisimlerin fikirleri de zorunlulukla zihinde bulunur. İşte bir zihin, fikri olduğu bedeni, dolayısıyla kendisini bu şekilde bilebilir: "Zihin ancak bedeninin hallerine ilişkin fikirleri algılayarak kendisini bilir."¹⁶⁶

Fikirlerin düzeni ve bağlantısıyla şeylerin düzeni ve bağlantısı bir ve aynı olduğu için¹⁶⁷ bedeninin halleri ile onların fikirleri aynı ilişkiselliktedir. Fakat insan zihni bedenini doğrudan bilemez. Tanrı'da olduğu şekliyle fikirleri kavramasıyla ya da bedeninin hallerini algılamasıyla bilebilir. Bu aslına bakılırsa şunu söylemekten farksızdır: zihnin bedeni gerçekten bilmesi ancak bildiğini bilmesiyle mümkün olur. Şöyle ki Tanrı her şeyin fikrine ve o fikirlerin de fikirlerine sahiptir. Çünkü Tanrı'da bir yönüyle kendi özünün fikrinin, diğer yönüyle bu özden üreyen her şeyin fikrinin bulunması, bir şeyi bildiğini de bildiği anlamına gelir. Benzer şekilde, insan da bir şeyin

¹⁶⁴ Spinoza, a.g.e., s. 187, 2. Bölüm, 11. Önerme

¹⁶⁵ Spinoza, a.g.e., s. 209, 2. Bölüm, 13. Önerme, Önkabuller.

¹⁶⁶ Spinoza, a.g.e., s. 229, 2. Bölüm, 23. Önerme.

¹⁶⁷ Spinoza, a.g.e., s. 171, 2. Bölüm, 7. Önerme.

fikrinin fikrini edinebilir. Yani insan zihninin bedenini bilmesi, bedeni zihni kuran fikrin nesnesi olduğu için aslında bildiğini bilmesi veya kendini bilmesi anlamına gelir. Aksine eğer insan zihni bir şeyi doğanın genel düzenine göre algılasa, kendini, bedenini ve kendisi dışındakileri açık ve seçik olarak bilemez; ancak bulanık fikirler oluşturur. Zihin kendi bedeninin hallerine ilişkin doğru fikirler edinmek için onların fikirlerini Tanrı'da oldukları haliyle kavramalıdır.¹⁶⁸ Çünkü Tanrı'yla ilişkili olduğunda bütün fikirler doğrudur.¹⁶⁹ Bedenin fikri olarak zihin Tanrı fikriyle bilginin üçüncü mertebesinde birleşerek nesnesi olan bedeni doğası itibarıyla kavrayabilir.¹⁷⁰ Demek oluyor ki şeylerin kavranmasında iki farklı sahneden söz ediyoruz. Bu iki sahne ilerleyen kısımlarda daha ayrıntılı olacak işlenecektir.

1.2.2. Birey ve Bireyliğin Üç Boyutu

Var olan her şey Tanrısal doğanın zorunluluğunun birer ifadesi olarak vardır. Tanrısal zorunluluğa tabi olmaları, modusların hiçbir koşulda bireyselliğinin olmadığını göstermez. Çünkü şeyler sadece Tanrısal doğada içermeleri bakımından var değildir. Öte yandan onlar zaman ve mekan altında var olmaya belirlendikleri için doğa içinde diğer olanlardan ayrı bir tekil öz olarak varoluşunu sürdürürler.¹⁷¹ Yani onların bireysel varoluşu kendisi dışındaki olma tarzlarıyla ilişkisinde düşünülür. Bu bakımdan bir modusun ne varoluşu ne de yok oluşu doğrudan Tanrı'yla ilgilidir. Çünkü önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi, Tanrısal üretimde bir düzen vardır. İlk her bir öznitelik kendi mutlak doğasında açıklanır. Bu bakımdan bir özneliliğin ilk ifadesi bir sonsuz modustur. İkinci olarak ise öznitelikler belli ve belirli bir tarzda modifikasyona uğrayarak ifade edilir. Böylece sonlu moduslar var olmaya belirlenir. Öyleyse, sonlu bir birey, öznitelikten doğrudan çıkan bir sonsuz modusun modifikasyonu ve oranı olarak

¹⁶⁸ İşte bu fikir Spinoza'yı felsefe tarihinde temayüz ettiren yönlerden biridir. Platon'dan beri doğanın genel düzenine göre şeyleri algılayıp, buradan en üst ilkeleri türetme çabası, Spinoza'da bedenin kendi hallerine ilişkin doğru fikirler edinmek suretiyle bir bağlama oturmaktadır.

¹⁶⁹ Spinoza, a.g.e., s. 235, 2. Bölüm, 29. Önerme.

¹⁷⁰ Rızık, a.g.e., s. 127.

¹⁷¹ H. H.Joachim, *A Study of Spinoza's Ethics*, Clarendon Press, London, 1901, s. 191.

Tanrı'nın bir olma tarzıdır. Bu nedenle, sonlu bir modusun varoluşu ve yokoluşu belli ve belirli şekilde varolmuş olan bir başka modusla belirlenir.¹⁷²

Bireysellik, kinetik ve dinamik olmak üzere iki yönüyle açıklanabilir. Kinetik olarak maddenin mekanik ilişkilerinin sonucunda fiziksel birey, bedenlerin birliğinden müteşekkil sonsuz parçadır. Nedensel olarak üretilen cisimler arasındaki fonksiyonel ilişkiler ya da diferansiyel bağıntılar bireyin özünü ortaya koyar.¹⁷³ Birey, özünün nedensel gücüyle varlığını sürdürmeye çabalar. Gücü aslında Tanrı'nın nedensel ilişkilerinin tek teklerdeki mührüdür ya da ifadesidir. Bu *potentia* anlamındaki gücüyle fiili varoluşunu sürdürür. Dinamik olarak ise bireyi birey yapan, bedenini sürekli olarak dolduran etkilenişlerin/duygulanımların toplamıdır. Bununla eyleme gücünü arttırabilir. Öyleyse, bireyin özü, bedensel birliği oluştuktan sonra varoluş evresinde aktifleşir. Bir başka deyişle, varolmayan bir modusun özünün, içerildiği öznitelikte bir bireyselliğinden söz edilemez; sadece henüz ayrışmamış bütünlük olarak Tanrı'da içerilir. Yani fiilen varolmasa da bir modus Tanrı'nın özniteliklerinde içerilmesi bakımından vardır. O halde, ayrışmamış bütünlükte içerilen özler, varolmaya belirlenince şu ya da bu modusun özü olarak nasıl birbirinden ayırt edilmektedir, yani onlara bireyselliğini veren ilke nedir?

Spinoza'da her birey kendi içinde sonsuz sayıda parçadan oluşur. Bu parçalar en basit cisimlerdir. Cisimler veya bedenler (*corpus*) ikiye ayrılır: basit ve bileşik. Basit bir cisimle kastedilen, bölünemez olan atomlar veya belirsiz şeyler değildir. O halde nedir bunlar? Deleuze, 17. yüzyılın çarpıcı kavramlarından biri olan 'edimsel sonsuz' kavramını işe koşarak bu cisimleri anlamayı teklif eder.¹⁷⁴ Edimsel sonsuz, basit olarak, sonsuzun edimsel olduğunu, sonsuz edim halinde olduğunu ifade eder. 17. yüzyıl metinleri insanın sonsuz karşısındaki pozisyonu üzerine yazılmıştır. Son terimler vardır; örnekte en basit cisimler. Bunlar nihai, yani artık bölünemeyecek olan terimlerdir ve sonsuz küçüktürler. Bu sonsuz küçükler edimsel sonsuzdur. Bu terimler sonlu ve belirsiz olana karşı kullanılır. Tüm niceliklerden daha küçük olmayı ifade eden sonsuz küçükler teker teker ele alınıp incelenemez; ancak sonsuz toplamlar şeklinde var olabilirler: sonsuz kümeler. Bu nedenle, Spinoza'da birey sonsuz küçüklerin bir

¹⁷² Spinoza, a.g.e., s. 109, 1. Bölüm, Not.

¹⁷³ Rızık, a.g.e., s. 133.

¹⁷⁴ Deleuze, a.g.e., s. 150.

toplamıdır.¹⁷⁵ 17. yüzyıl matematiğinde içerilen sonsuz kümeler kuramı, yüzyılın özellikle ikinci yarısında pek çok filozofun müracaat ettiği bir teoridir. Sonsuz küçüklerin sonsuz kümelere dayanan edimsel sonsuz fikri, her bireyin ayrı ayrı sonsuz küçük parçaların bir sonsuz kümesine sahip olduğunu ifade eder. Bu durumda, bu sonsuz kümeleri birbirinden farklı kılan ölçütün ne olduğu merak konusu olur. Soru şöyle de formüle edilebilir: Sonsuzlukları birbirinden ayırt eden şey nedir? İçerildiği öznitelik altında ayrışmamış bütünlük içindeyken bir modus, farklılaşarak öznitelik dahilinde nasıl bireysel bir varoluşa sahip olabilmektedir? Spinoza buna hareket¹⁷⁶ ve hareketsizlik¹⁷⁷ bağıntısıyla/ilişkisiyle yanıt verir: “Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz, ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen birey.”¹⁷⁸ Demek ki bir bireyi diğerlerinden ayırt eden ve ne ise o olmasını belirleyen şey, kendisini oluşturan parçalar arasındaki hareket ve hareketsizlik oranı/bağıntısıdır. Bu yanıtla sonsuz bir kümenin sonlu bir bireyliğe nasıl ait olduğunu açıklamaya çalışır. Bu bağıntı nedir? Deleuze için bir diferansiyel bağıntıdır. Bir sonsuz kümeyi bir diğerinden ayırt etmeyi mümkün kılan şey ise kudretidir. Böylece, bir sonsuz küme diğerlerinden daha üst bir derecede ele alınabilir. Çünkü diferansiyel bağıntılar başka terimler arasında bir sonsuz kümenin kudreti, derecesi olarak okunabilir.¹⁷⁹ Öyleyse, edimsel sonsuza anlamını veren şey, bu kudret derecesi meselesidir. Zaten birey sorunu basit cisimler düzeyinde pek önemli değildir, fakat tekil yapıyı oluşturan çokluk söz konusu olduğunda o beden nasıl birey olacağı tartışmaya açılır. Dışsal ilişkilerle belirlenen parçalardan oluşan bedenin diğer

¹⁷⁵ Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 151.

¹⁷⁶ “Bütün cisimler ya hareket halindedir (*vel moventur*) ya da hareketsiz halde (*vel quiescunt*)”; Spinoza, *Ethica*, s. 195, 2. Bölüm, 13. Önerme, 1. Aksiyom.

¹⁷⁷ Spinoza, bu noktada yepyeni bir fizik görüşünü gündeme taşıyordu; çünkü Descartes’ın fizik görüşünde mekanikte ilk veri sonsuz kabul edilen Uzamdı ve Hareket bir başlangıcı ve sonu olması nedeniyle hep sonluydu. Spinoza ise hareketin de sonsuz olduğunu ileri sürerek yepyeni bir yol açmaya çalışmıştır -ki birey kavramı bu yenilik sayesinde ortaya çıkar. Çünkü Descartes’ın homojen bir blok olarak düşündüğü Doğada her şey bir makine parçasıdır. Belirsiz bir kitle olan bu tasarımda bireyler yalnızca birer soyutlama olarak vardır; fakat Spinoza bireyleri birer devinim birliği olarak kavrar. Bir devinim birliği olarak birey kavrayışı ise bireyin mekanik olarak tanımlanmasının önüne geçer; bkz; Fransez, a.g.e., s. 156.

¹⁷⁸ Spinoza, a.g.e., s. 203, 2. Bölüm, 13. Önerme, 2. Aksiyom, Tanım.

¹⁷⁹ Deleuze, a.g.e., s. 161.

bedenler karşısında bağıntısını koruma direnci, varlıkta kalmadaki ısrarı, kudretine/gücüne işaret eder.

Değişmez kalan cisimler ya da cisimlerin birliği olan bireyler değil, parçaları birleştiren bağıntı ya da iletişimidir. Sonsuz sayıda sonsuz küçük parçalar şeyi tanımlayan belli bir bağıntı-oran altında o şeye aittir. Yani, onu oluşturan sonsuz sayıda diferansiyel bağıntı vardır. Belli bir bağıntıyla ya da bağıntı toplamıyla tanımlayan şey ise tekil biricik özünü ifade eder. Bir başka deyişle, hareket ve hareketsizlik oranı tekil özü ifade eder. Bu, bireyin değişmez yapısını tanımlar. Bu durumda her birey bir tekil özdür. Tekil öz Spinoza'da ezeli-ebedidir. O halde, tekil özün ezeli-ebedi olması, biz henüz var değilken, özümüzün var olduğunu gösterir.¹⁸⁰ Geçici olan ise sadece sonsuz küçük parçaların bize ait oldukları zamandır, yani bağıntıyı-oranı etkili kıldıkları durumdur. Çünkü bu parçalar bağıntıyı etkili kıldıklarında bize aittirler, fakat başka bir cismi karakterize eden bir bağıntıya girdiklerinde ise ölümümüz gerçekleşir. Bir başka deyişle, insan hem birleşimi hem de uyumu bakımından bileşik bir cisimdir ve parçalarını birleştiren bağıntı değişmez kaldığı sürece varlığını sürdürür. Fakat insan bedeninin bileşenlerinin aralarındaki hareket ve hareketsizlik ilişkisi bir başka ilişkiye geçtiğinde ölüm gerçekleşir:

Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum. Çünkü bedenin kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insan bedeninin kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkara yeltenmiyorum. Çünkü hiçbir şey bana, beden bir cesede dönüşmedikçe ölmez dedirtemez; gerçi yaşadığımız deneyimler bunun tersini kanıtlar gibi.¹⁸¹

Öyleyse, bireyin varlıkta var kalma ısrarı ve kendisini yok etmek isteyen dışsal uyaranlara karşı direnci, onun (varolma) gücünü ya da özünü ortaya koyar. Bağıntısı koruduğu sürece varlığını sürdürür, fakat bağıntısı başka bir düzeye geçtiğinde ise ölümü gerçekleşir. Bu bakımdan, bir bedenin varlıkta ne kadar süre kalacağı hakkında hiçbir şekilde net bilgi verilemez. Çünkü bu, doğanın ortak düzenine bağlıdır:

¹⁸⁰ Spinoza'da özler –Leibniz'de olduğu gibi- imkan değildir; olan her şey gerçektir, yani özler varolanlardır; Deleuze, a.g.e., s. 167. Öz, özü olduğu bireyin varoluşuyla karışmayan bir varoluşa sahiptir; mantıksal bir imkan değil, fiziksel bir gerçekliktir. Bu fiziksel gerçeklik varoluşun fiziksel gerçekliği gibi düşünülmemelidir.

¹⁸¹ Spinoza, a.g.e., s. 611, 4. Bölüm, 39. Önerme, Not.

Biz bedenimizin varoluş süresiyle ilgili ancak çok yetersiz bir bilgiye sahip olabiliriz. Bizim bedenimizin varoluş süresi kendi özüne bağlı olmadığı gibi Tanrı'nın mutlak doğasına da bağlı değildir. Aksine bedenimizi varolmaya ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler, kendileri de başka nedenler tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya zorunlu nedenlerdir ki, bu başka nedenler de başka nedenler tarafından aynı şekilde belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca devam eder. Bu yüzden bizim bedenimizin varoluş süresi doğanın ortak düzenine ve varlıkların yasasına bağlıdır.¹⁸²

Bir öz birbirine dışsal sonsuz sayıda yayılımsal parçanın bireye ait olmaya dışarıdan belirlenmesiyle, yani bireyi karakterize eden bağıntı altına girmeye belirlenmesiyle varoluşa geçer. Doğmak tam olarak böyle bir durumdur: “Sonsuz sayıda uzamlı (yayılımsal) parça dışarıdan, diğer parçalarla karşılaşma yoluyla benim olan, beni karakterize eden bağıntı altına girmeye belirlendiğinde ben doğarım.”¹⁸³ Bu bağlamda, doğumla birlikte zaman ve mekanla bir bağıntıya gireriz. Varlıkta kalabilmek için sürekli başka şeylere ihtiyaç duyarız. Bu, bedeninin sürekli yenilendiğini gösterir. Bu bakımdan, yaşamak dışsal cisimleri kendi parçalarımızla birleştirmektir. Ne zaman ki karakteristik bağıntılarımız altında bize ait olan yayılımsal parçalar bize ait olmaktan çıkıp, başka şeyleri karakterize eden bir bağıntıya dahil olur, işte o zaman ölüm gerçekleşir. Ölüm bir kaçınılmazlıktır; daha güçlü olanla karşılaşma, daha az güçlü olanı bozguna uğratar: “Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.”¹⁸⁴

Ölüm gerçekleştiğinde yayılımsal parçalarımız artık bize ait değildir; karakteristik bağıntılarımız etkisiz hale geçmiştir. Fakat bağıntıların zamansız bir hakikati vardır Spinoza için; bağıntılar kendisini oluşturan terimlerden bağımsızdır. Bu bakımdan, bağıntılar bedeninin ölümünden sonra etkili olmasa bile bağıntı olması bakımından hala edimseldir. Onun bu etkili olmayan edimselliği, özün yayılımsal parça olmayıp, bir güç derecesi olmasından kaynaklanır.¹⁸⁵ Öyleyse, Spinoza'da karşılıklı ilişki içinde olan çift-yönlü bir zamansızlık/ezeliyet-ebediyet vardır. Bir yönüyle bireyi karakterize eden bağıntıların ebediliği, diğer yönüyle ise özün ölümün etkileyemediği

¹⁸² Spinoza, a.g.e., s. 243, 2. Bölüm, 30. Önerme.

¹⁸³ Deleuze, a.g.e., s. 221.

¹⁸⁴ Spinoza, a.g.e., s. 525, 4. Bölüm, Aksiyom.

¹⁸⁵ Deleuze, a.g.e., s. 223.

ebediliği söz konusudur.¹⁸⁶ Bu düzeyde bağıntılar arasında karşıtlık olamaz. Çünkü bütün bağıntılar sonsuzca bileşir. Sadece öznelikleri altında ayrışmamış bütünlük olarak zorunlulukla uyuşan/bileşen özler, varoluşu belirlendikten sonra aynı doğal zorunlulukla uyuşmazlar. Yani burada bir güç derecesi olarak özün, bir başka güç derecesini bozguna uğratması gibi bir durum asla mümkün değildir. Bozguna uğratma sadece bireye ait olan yayılımsal parçalarda gerçekleşir.

Spinoza'ya göre insan bedenen varlıktan kesildiğinde zihni hepten yok olmaz; ondan geriye ebedi bir parça kalır.¹⁸⁷ Bedenin ölümünden sonra geriye zihinden bir ebedi parça kaldığını söylemek, Spinoza okuru için endişe vericidir: bir tür ölümsüzlük fikri mi söz konusudur? Spinoza'da ebedilik ölümsüzlük anlamına gelmez. O her türden ölümsüzlük fikrine karşıdır. Ona göre biz sadece ezeli-ebedi olduğumuzu deneyimleyebiliriz. Spinoza'ya kadar ölümsüzlük meselesi çoğunluk bir öncelik-sonralık düzeyinde anlaşılmıştır. Fakat Spinoza sorunu bir önce-sonra olmaktan ziyade bir aynı zamanda olma meselesi olarak kavrar.¹⁸⁸ Bunun anlamı şudur: ölümlüken ezeli-ebedi olduğumuzu deneyimleriz. Bu, zaman ufku uyarınca gerçekleşemeyecek olan bir şeyi şimdide deneyimlemektir. Ezeli-ebediliği deneyimlemek, zaman ve mekan ufkunda sahip olduğumuz parçaların, güç derecesi olmamız bakımından kudretli parçalarımızdan farklı olduğunu tecrübe etmektir. Bir başka deyişle, sahip olduğumuz yayılımsal parçalara indirgenemeyecek bir güç derecesi olduğumuzu anlamaktır. Bu nedenle, ölüm gerçekleştiğinde, yani yayılımsal parçalar bize ait olmaktan çıktığında ezeli-ebedi olarak bizdeki güçlü parçayı etkilemez. Ancak bu deneyimi sadece bağıntıya bir edimsellik getirerek, upuygun fikirlere ve aktif duygulara sahip olanlar yaşayabilir. Aksine, bağıntılarını edimselleştirememiş, yani rastlantısal olarak karşılaştığı yayılımsal parçaların yasasına tabi olanlar, ezeli-ebedi olmayı deneyimleme fikrine bile sahip olamayacaktır.¹⁸⁹

Bir başka deyişle, Tanrı her şeyin hem özünün ve hem de varoluşunun nedenidir.¹⁹⁰ Bu nedenle, Tanrı'da her bedenin özünü ifade ya da *kendinde(n) seyirle*

¹⁸⁶ Deleuze, a.g.e., s. 224.

¹⁸⁷ Spinoza, a.g.e., s. 761, 5. Bölüm, 23. Önerme.

¹⁸⁸ Deleuze, a.g.e., s. 230.

¹⁸⁹ Deleuze, a.g.e., s. 231.

¹⁹⁰ Spinoza, a.g.e., s. 103, 1. Bölüm, 25. Önerme; Benedict de Spinoza, *Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Translated by R. H. M. Elwes, eBookMall, Inc., 2002, s. 62, 1. Bölüm, 34. Önerme.

darb eden bir fikri bulunur: “Tanrı’da tek tek her insanın bedeninin özünü sonsuzluğun [ebediyetin] bakış açısıyla ifade eden bir fikir zorunlulukla vardır.”¹⁹¹ Bu fikir zorunlulukla insan zihninin özüne aittir. Dolayısıyla, zamansız bir gerçek olan ebediyete sahiptir. Spinoza ebedilikle (*aeternitas*)¹⁹² şeyin bizatihi varoluşunu anlar. Ebedilik zamansız (*timeless*) bir gerçektir. Bu nedenle, insan zihninin varoluşu dış dünyaya ait iken, özü zamansız bir gerçeklik olan ebediyete aittir. Şeyler iki şekilde kavranır: ya zaman ve mekan altında ya da sonsuzluğun ufku altında. Bu yönüyle, insan bedeni öldüğünde, sonsuzluğun ufkunda ebedi olan bir parçayı geride bırakır. Dolayısıyla, bedenle birlikte zihin tümünden yok olmaz.

Öyleyse, Spinoza’nın ölümden sonraki durumla ilgili görüşünü şöyle ifade edebiliriz: yaşam boyu kendimizin en büyük parçası olacak şekilde yapıp etmelerimiz, bizim en büyük parçamız olacaktır. Ölümlü bir parçayı en büyük parçamız yaptığımızda ise öldükten sonra en büyük parçamız da ölecektir. Bir başka ifadeyle, zihin ancak edilginlikten etkinliğe doğru seyreden bir bedenle bağlantısında ebedi olur.

Birey hakkında bu kadar bilgiden hareketle, toparlayıcı bir okuma olması bakımından, Deleuze’ün Spinoza’nın bireyiyle ilgili derlediği üç boyutu ortaya çıkar. Buna göre birey ilkin bir bağıntıdır; ikinci olarak bir kudret/güç (*potentia*) ve üçüncü olarak da içsel kip/modustur.¹⁹³ Bağıntı olması bakımından birey bir bileşim/bileşke düzleminde konumlanır ve bireyleşme bütünüyle bileşim hareketlerine bağlı düşünülür. İkinci düzlemde birey bağıntılara bağlı bileşimselliğinde değil, bir *potentia* olarak vardır. Son olarak ise bir derece olması bakımından tarz/tavır/modus olarak vardır. Bu üç boyutuyla bakıldığında bireyin töz olmadığı açıktır. Çünkü töz ne bir bağıntı, ne bir kudret ne de bir derecedir. Deleuze, 17. yüzyıl dünyasının yöneldiği haliyle bağıntı fikrini konumuzla yakınlığı içinde şöyle açar: Her bağıntı bir ölçüdür ve her ölçünün sonsuzla karşılıklı içkinliği söz konusudur. Bu içkinlik teması, bağıntıyı saf haliyle düşünmeyi mümkün kılar. Bağıntıları ifşa etme yetisi olarak zihnin (*intellect*) faaliyetinde bir sonsuzluk vardır. Sonlu ile sonsuz arasındaki ölçü bu tür bir bağıntı teorisiyle kurulmaktadır. Sonlu bir şeyin belli türden bir bağıntı altında sonsuzluk içerdiği fikrinde Deleuze sonsuz ile sonlu arasındaki bağın (diferansiyel bağın) ancak

¹⁹¹ Spinoza, *Ethica*, s. 761, 5. Bölüm, 23. Önerme, Kanıtlama.

¹⁹² Ebedilik ile sonsuzluğu yer yer ayırsak da, onlar bazen birbirini yerine kullanılmaktadır.

¹⁹³ Deleuze, a.g.e., s. 191.

sınır kavramıyla mümkün olduğuna dikkat çeker. Böylece üç anahtar kavram belirir: “sonsuz, bağıntı ve limit/sınır.”¹⁹⁴

Bir başka ifadeyle, saf haldeki bağıntı meşhur sonsuz küçükler hesabıyla zorunlulukla sonsuzu gerektirir. Nitekim saf bağıntı sonsuz küçükler arasındaki diferansiyel bağıntıdır. Sonsuz ile bağıntı arasındaki içkinlik ancak saf diferansiyel bağıntı düzeyinde mümkündür. Buradan hareketle, sonsuz bağıntı sonlu bir şeye gönderme yapar. Sonsuz ile bağıntı arasındaki karşılıklı içkinlik düzeyi sonludur. Yani bu üç şeyi –saf bağıntı, sonsuz ve sonlu- birleştirmek için bir limite/sınıra yaslanmak gerekir. Öyleyse, sonlu birey düzeyinde bir sınır vardır. Bu sınır, sonludaki sonsuza engel teşkil etmez; sadece bireyin sonluluğuna işaret eder.

17. Yüzyıl düşünce dünyasında şu ya da bu şekilde bağıntı, sınır ve sonsuz kavramı bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Çünkü evreni okuma biçimi, şeyleri ele alma tarzları bu kavramları gerektirmiştir. Özellikle, mikroskoplar dönemin matematikçileri için sonlu bağıntılarda mevcut bir sonsuzun iş başında olduğu hissi veren aletlerdi.¹⁹⁵ Günümüz dünyasında şeyleri ele alış tarzı, yani o dönemin matematiksel sisteminin kullandığı kavramlar kümesi değişiklik gösterebilir. Ancak o dönemki haliyle saf bağıntıyı terimlerinden bağımsız düşünebilmenin imkanı limitteydi; limit, bağıntıyı sonsuz ve sonsuz küçükler kümesinden bağımsız olarak bilmenin zeminiydi. Bu limit düşüncesi, Descartes’ı sonsuzun anlaşılamayacağı, fakat sadece kavranabileceğini düşünmeye sevk etmiştir. Ve eğer açık ve seçik olarak kavranıyorsa, bu durum onun bilgisinin bir zemini olduğuna da işaret eder. Fakat her ne kadar bilmek için bir zemin olsa da, varlığının zeminini kavrayamayız, çünkü bunun için sonsuza denk olmak gerekir. Öyleyse, 17. yüzyılın en yenilikçi savlarından biri şudur: saf bağıntı olması bakımından bağıntı fikri, sonsuza müracaat etmeksizin düşünülemez.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Deleuze, a.g.e., s. 194.

¹⁹⁵ Deleuze, a.g.e., s. 195.

¹⁹⁶ Deleuze, a.g.e., s. 197.

1.2.3. Bilginin Üç Mertebesi

Spinoza, bilginin üç türünü ya da mertebesini kaydeder.¹⁹⁷ Aslında *Tractatus de Intellectus Emendatione*'de (*Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*) bilginin dört türünden söz eder¹⁹⁸, fakat *Ethica*'da bu dört türün ilk ikisini birinci mertebede birleştirerek, onları duyusallık ve hayalgücü sahnesinde karşılaştığımız upuygun olmayan bilgiler olarak tanımlar. Buna göre, birinci tür bilgi (*cognitio primi generis*) belli belirsiz rastgele deneyimden, duyularımız aracılığıyla bulanık ve bölük pörçük tekil şeylerden edinilen sanı (*opinio*) ya da hayalgücüne (*imaginatio*) dayalı bilgiden ibarettir. Bilginin bu düzeyi, esasında duyusallık ve hayalgücünün etkisinde ve/veya belirleyiciliğinde edilginliğe, tutsaklığa/esarete boğulduğumuz gündelik bilgidir. Gündelik bilgi, doğanın genel düzeni ışığında oluşturulan fikirler olduğundan dolayı zorunlulukla upuygun olamaz. Burada hayalgücünün etkilenmeleri ve bu etkilenmeler sonucu oluşan tutkular bulunur. Bu nedenle, yanlışlığın temel nedeni, upuygun olmayan fikirlerdir. Bunlar aslında fikir olmaktan çok birer imgedirler. Birer 'imge' olarak dış cismin varlığını ve onun bedendeki etkisini gösterebilirler de, özünü ifade etmedikleri/açmadıkları için aslında sadece birer tasarımdırlar. İmge veya gösterge olmaları bakımından birbirlerine hafızayla bağlanırlar. Gelgelelim, bunların varlığı bilginin oluşumu açısından zorunludur. Hatta upuygun olmayan fikirler zorunlulukla vardır. Bir başka deyişle, doğru ve yanlış bir ve aynı zorunlulukla vardır. Şu farkla ki yanlış olan insanın zihnine bağlı fikrinin ifadesiyken, doğru olan Tanrı'ya bağlı bir fikrin ifadesidir. Spinoza'ya göre insan zihni doğal olarak upuygun olmayan fikirlere maruz kalır. O halde, doğası gereği maruz kalan insan zihninin upuygun fikirlere ulaşması nasıl mümkün olmaktadır?

Bu aşamada Spinoza, 'ortak nosyonlar' kuramını işe koşar. Bir ortak nosyon, basit olarak ifade etmek gerekirse, birden fazla şey arasındaki ilişkilerin bileşimi fikridir. İkinci tür bilgi (*ratio*) akılyürütme yoluyla şeylerin özelliklerine ilişkin ortak nosyonlara ve upuygun fikirlere ulaşabildiğimiz rasyonel bilgi türüdür. Akıl yürütme ve çıkarım yapmanın esas olduğu bu düzey, ilişki kuran ve hesap yapan *rational* yanımızdır; bizi nedenlerin bilgisine ulaştırır. Bu düzlemde gündelik hayatın

¹⁹⁷ Spinoza, "Ethics", *Complete Works*, 40. Önerme, 2. Not, s. 267-268.

¹⁹⁸ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", *Complete Works*, s. 8-9.

bağlantıları da dahil olmak üzere bilimsel veya başka nedenler ve sonuçlar üzerine enine boyuna düşünme olanağı vardır. Bu bakımdan, bu merteye, esaretten çıkış yoludur. Böylece insanı evrenselliğe yükseltir. Bir başka deyişle, sonluluğun zorunlulukla esiri olduğu bir bakış açısını ifade eden ve edilginliklerle dolu ilişkilerle yaşamının doğal sonucu olarak maruz kaldığımız durumlara yönelik özneliğimizi yansıtan hayalgücü akıl gücüne dönüşerek fikirleri upuygun şekilde birbiriyle ilişkilendirebilir. Dolayısıyla, birey kendi özünden doğan sevinci tecrübe edebilir.¹⁹⁹ Fakat hakikate erişmede sadece bir adımdır.

Nedenlerin bilgisinin bizi sınırına kadar getirip bıraktığı yer, sonsuzluktur; özler alanıdır. Gelgelelim, özün, Sonsuz Varlığın bilgisi için *Natura naturans*'ın *natura naturata*'yla ilişkisini bilmek gerekir. Bu bağlamda Tanrı akıl yürütmeye varılan bir son aşama değil, sistemin *intellectus*la bir bütün olarak sonsuzluğun ufku altında görülmesiyle/kavranmasıyla varlığı bilinendir.

Şeylerin fikirlerle aynı düzen ve bağlantıya sahip olması, dolayısıyla zihnin bedenini fikri olarak belirmesi, akli daha çok ortak nosyon oluşturmaya ve kendini bilmeye yöneltir. Bilme edimi, bedeninin hallerine ilişkin upuygun-olmayan fikirleri upuygun şekilde bir araya getirmeye yönelik bir faaliyettir. Bu bakımdan, üçüncü ve en üst mertebeyi temsil eden bilgi türü (*scientia intuitiva*) ise doğanın genel düzeniyle ilgili upuygun bir fikir edindikten sonra, bu genel düzenin aslında şeylerin özünde işlediğini görülemeye işaret eden sezgisel bilgi türüdür.²⁰⁰ İkinci mertebede ortak nosyonlara ve upuygun fikirlere sahip olmamızı sağlayan yeti akıldır (*ratio*). Üçüncü düzeyde ise *rationun* yerini *intellectus*²⁰¹ alır. Çünkü akıl insanı mutlu etme, mutluluğa taşıma kudretine sahip değildir. *Intellectus* anlamında anlama yetisi Tanrı'nın sonsuz kudretinin bir parçası olarak insana bahşedilmiş bir görme/düşünme yetisidir.²⁰² Bilginin üçüncü mertebesi, varlığın içkin hakikatini zamansallık kaydında düşünmenin ötesine geçerek sonsuzluğun ufku altında görmeyi/kavramayı mümkün kılan *intellectus*

¹⁹⁹ Spinoza, a.g.e., s. 725, 5. Bölüm, 4. Önerme, Not.

²⁰⁰ Spinoza, a.g.e., s. 263, 2. Bölüm, 40. Önerme, 2. Not.

²⁰¹ Türkçede önerilen anlık, anlık gibi karşılıkların *intellectus*u ifade etmede yetersiz kaldığını düşünen Gözkan karşılık olarak kavramın tarihselliğine de yaslanarak 'akli sezgi yetisi'ni önermektedir; H. Bülent Gözkan, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, s. 80. Bununla birlikte, dilimizde 'zihin gözü/zihinle görme' de terimi karşılama kudretine sahip görünmektedir.

²⁰² Bu kavramı belki Platon'un *noesis*'iyle birlikte düşünmek ufuk açıcı olabilir.

dairesindeki düzeydir. Bu, ‘alimane temaşa’²⁰³ düzeyi, alimlik mertebesidir. İnsan zihninin bu mertebeye ulaşmasını sağlayan, nedenlerin bilgisine, *ratioya* ek olarak Tanrı’nın *Intellectus*’unun bir parçasına sahip olması ve bu sahip olduğu parçayla şeyleri sonsuzluğun ufkunda, yani bir bütün olarak bütünde görme, bilme gücüdür. Burada nesne kendisini dolaysızca anlama yetisine görünür kılar. Sevgi, bu bilme düzeyinden doğar.

İnsan zihni Tanrı fikriyle ancak üçüncü mertebede birleşerek, nesnesi olan bedenün özünü kavrar, yani kendini bilir.²⁰⁴ Kendini bilmek için zihnin fikri olduğu nesneyi, yani bedeni kavramak ve ona ilişkin upuygun fikirler oluşturmak gerekir. Bir fikrin upuygunluğu, fikri olduğu nesneden bağımsız düşünüldüğünde, doğru bir fikrin bütün özelliklerine sahip olması anlamına gelir.²⁰⁵ Öyleyse, bir şeyi bildiğini söylemekle, o şeyin upuygun fikrine, nedeninin bilgisine sahip olduğunu ifade etmek bir ve aynı anlamdadır. Bu bakışla, Spinozacı sistem esasında bilginin üçüncü mertebesi üzerine, yani bilme nesnesi olan Tanrı üzerine kuruludur. Çünkü sistemin sayıtlısı ya da zemini bu bilginin olanaklılığına ilişkindir.²⁰⁶

Spinoza’nın bilginin üç türü arasında yaptığı ayırım, bireylik kuramının üç boyutuna paralel geliştirilmiştir. Deleuze’e göre Spinoza’nın bu paralellige vurgu yapmaması anlaşılabilir bir durumdur; çünkü söylediği şeyi açıklayacak olan kişi Spinoza değildir.²⁰⁷ Şimdi, bireyliğin üç boyutunun hangi anlamda üç bilgi türüne karşılık geldiğini açıklayalım. Hatırlanacağı gibi bireyliğin ilk boyutu bedende sonsuz sayıda yayımsal parçanın olması halidir. Bu anlamda birey, birbirine dışsal olan sonsuz sayıda dışsal parçanın kümesine sahiptir, yani bitimsiz bir bağıntı halindedir.

²⁰³ Zelyüt, a.g.e., s. 62.

²⁰⁴ Rızık, a.g.e., s. 127; Spinoza, *Kısa İnceleme*’de bilme mertebelerini yetkin insan üzerinden şöyle tasvir eder: “Kanı bizi yanıltır; doğru inanç sadece gerçekten sevgiye değer olan şeye gözümüzü açarak, bizi gerçek bilgiye götüren bir yol olmasından ötürü iyidir. Dolayısıyla, peşine düştüğümüz nihai amaç ve bildiğimiz en mükemmel şey, doğru bilgidir. Ama bu doğru bilgi de kendisine sunulan nesnelere bakımından ayrılır. Bilginin kendisini birleştireceği nesne ne kadar iyiye, kendisi de o kadar iyidir. Bu nedenle, en yetkin insan en yetkin varlık olan Tanrı’yla birleşen ve onu idrak eden insandır”; Benedictus de Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara, 2015, s. 85.

²⁰⁵ Spinoza, *Ethica*, s. 159, 2. Bölüm, 4. Tanım.

²⁰⁶ Spinoza’ya göre bir şeyin upuygun bilgisi, eksiksiz bir Tanrı bilgisini ve şeylerin Tanrı’yla nasıl ilişkili olduğunu bilmeyi gerektirir. Yani insan zihni Tanrı’nın ebedi ve sonsuz özünün upuygun bilgisine sahip olabilir. Nadler, tarihte hiçbir filozofun bu savı ileri sürmeye bu denli istekli olmadığını söyler; Nadler, a.g.e., s. 338.

²⁰⁷ Deleuze, a.g.e., s. 211.

Bilginin birinci türü ise upuygun olmayan fikirlerin toplamıdır. Deleuze ilişkiyi şöyle kurar: Yayılımsal parçalarımız olduğu ölçüde, yani sonsuz sayıda dışsal parçadan oluşmamız ölçüsünde upuygun olmayan fikirlere maruz kalırız.²⁰⁸ Fakat birinci tür bilgiye maruz kalış, bu bulanık dünyaya çakılı kalacağımız anlamına gelmez. Upuygun olmayan bu dünyadan çıkmanın yolu ikinci tür bilgidir. Bilginin bu türü, bağıntıların bileşmesinin ve ayrışmasının bilgisidir. Bu bakımdan, bireyliğin ikinci boyutuna karşılık gelir. Birinci türde karşılaşmaların, birbirine dışsal parçaların birbirleriyle etkileşiminin bilgisi söz konusuysen, ikinci türde bireyin karakteristik bağıntılarının başkalarinkiyile nasıl bileştiğinin ve bozguna uğratıldığının bilgisiyle meşgul olunur. Bu nedenle, bilginin ikinci türünde upuygunluk bulunur. Çünkü nedenlerin bilgisine doğru yönelen bir edimdir: bireyleri bileştiren ya da bozan bağıntılarla ilgili her şeye yanıt verir, fakat tekil özlerle ilgili hiçbir şey öğretmez. Spinoza'nın örneğini hatırlayacak olursak, kilüs ve lenf kanın parçalarıdır. İkinci tür bilgiyle, onların kanı nasıl oluşturduklarını açıklayabiliriz, fakat bu açıklama kilüsün, lenfin ve kanın özünün ne olduğunu bize öğretmez. Bilginin ikinci türü pek çok yorumcu tarafından matematiksel bir bilgi türü olarak değerlendirilir. Fakat Deleuze bu yorumu yapmanın uygun olmadığı konusunda, hatta budalalık olduğunda ısrarcıdır. Ona göre ikinci türün matematiksel tür olduğunu iddia etmek, durumu bütünüyle soyut olana indirgemektir, ki Spinoza bize tümüyle hayati meselelerden söz etmektedir: Hayat matematik üzerine kurulmaz. O halde, ikinci tür bilgiyi günlük yaşam içinde nereye koyacağız? Örneğe, yüzmeyi öğrenmekle ilişkisinde ikinci türden upuygun bilgi nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruyu soran Deleuze özetle şöyle yanıtlar: Yüzmeyi bilmemek, kendini dalgayla karşılaşmanın insafına terk etmek demektir. Dalga bizi bir o yana bir bu yana savurur. Bu darbelerin etkisiyle çarpınıp dururuz. Bunların hepsi dışsal bağıntıdır. Çünkü henüz bileşen ve ayrışan bağıntıların bilgisine sahip değilizdir. Dolayısıyla, dalganın bizi dövdüğünü zannederiz; edilgin olduğumuz, tutkuların içinde kaldığımız için. Ne zaman ki dalganın hareketiyle ilgili “matematiksel, fiziksel, bilimsel bir bilgi”ye sahip oluruz, işte o zaman karakteristik bağıntılarımızı dalganinkilerle doğrudan bileştiririz. Böylece, ilişki boyut değiştirir. Ancak bu boyut dalga ile bedenimiz arasındaki temastan ibaret bir ilişki değil, bağıntılar arasındaki bir ilişkidir. Yani dalganın ıslak parçalarının bedenimiz üzerindeki etkisi, bundan böyle dalgayı oluşturan bağıntılarla bedenimizi oluşturan bağıntıların

²⁰⁸ Deleuze, a.g.e., s. 213.

birbiriyle ilişkisine dönüşür.²⁰⁹ Bu örnekten hareketle, ikinci tür bilgide matematik sadece işin bir kısmıdır; gerisi yaşama dairdir. Öyleyse, ikinci tür bilgide en önemli husus bir bedenün karakteristik bağıntılarının bir başka bedenün karakteristik bağıntılarıyla yoğrulması meselesidir. Ancak Spinoza’da asıl veya en üst mertebeye, bağıntıların değil, özlerin bilgisidir ki bunun için üçüncü türe işaret eder. Anlaşılacağı gibi, özlerin bilgisi bağıntıların bilgisinin bir adım daha ötesidir. Çünkü bağıntıların bağlı olduğu ya da bağıntılarda ifade edilen şey, özdür. Tıpkı özniteliklerin tözü açıklaması gibi, bağıntılar da özü açıklar. Özle kastedilen bir güç (*potentia*) derecesidir. Bir güç derecesi olarak bireyin kendisine ve başka güç derecelerine ilişkin eriştiği bilgi, üçüncü türdür.²¹⁰ O halde, bilgi tekil özlere ilişkindir. Gündelik yaşamda birey olması bakımından üç boyuta sahip herkes, ona paralel olan üç bilgi türüne ne yazık ki sahip değildir. Açıkça görülüyor ki bilgi türleri aslında birer varoluş halleridir.²¹¹

1.2.4. Ortak Nosyonlar

Spinoza’nın mücadele ettiği konulardan belki de en önemlisi hayalgücünün ürünü olan ‘şeyler’dir. Onları tümünden yok edemeyeceğini de bildiği için, bilgiye dönüştürmeye çalışmıştır. Buna göre yanılgıları zihinden ötelemenin en esaslı yolu nedenlerin bilgisidir. Bunun için de geometrik yöntem ihtiyacı vardır. Gelgelelim, insanın, kendisini ele geçirmiş olan gündelik sorunlardan kurtararak, sonsuz varlığın bir parçası olduğu düzeyde görebilmesi/kavrayabilmesi için nedenlerin bilgisinin ya da rasyonelliğin de ötesinde üçüncü tür bilgiye ihtiyacı vardır. Pekçokları rasyonelliğe geçiş yapabilir, fakat üçüncü mertebeye çok az kişinin yük(1/s)enebileceği bir düzeydir. Bunun için her türden yanılgıya yol açan fikri dönüştürmeye çalışan bir yapı inşa etmesi önemlidir. Bu, yanılgılığı doğruluğa, tutkularımızı ve davranışlarımızı edilginlikten etkinliğe, onları tümünden olumsuzlamadan ve kısmen muhafaza ederek dönüştürme operasyonudur: “İmgelem (Hayalgücü) ve akıl arasındaki temel fark, ilkinin olumsuzluğu

²⁰⁹ Deleuze, a.g.e., s. 216-217.

²¹⁰ Deleuze, a.g.e., s. 218.

²¹¹ Rocca, a.g.e., s. 186.

ve ikincisinin zorunluluğudur. Ortak nosyon imgelemi sürekli kılan dönüşümü işletir, bu akla geçiştir.»²¹²

Spinoza'da süreç diyalektik ilerlemez. Ortak nosyon, hayalgücünü olumsuzlamaz, fakat onu akıl dairesine dahil eder/getirir, yani muhafaza ederek akılla birleştirir. Dolayısıyla, akıl ile hayalgücü birbirine zıt ve birbirini dışlayan kavramlar değildir. Böylece, akli kendisi hakkında oluşturulmuş mitlerden arındırmayı sağlayan güç yine bir akıl ürünü olması bakımından ortak nosyonlardır. Bu bakımdan, Spinoza ilk bilgi türünü dışlamaz, fakat daha ziyade onu sistemi için sıçrama noktası yapar. Birinci tür bilgiyi oluşturan hayalgücü, sanı ve esinden yalnızca hayalgücü, ikinci ve üçüncü tür bilgiye geçişi mümkün kılar. Çünkü bileşebilirlik yasalarına kapalı olan sanı ve esinden farklı olarak hayalgücü bileşebilir ilişkilerin düşünülmesini mümkün kılar. Bu bakımdan, ortak nosyonların oluşum koşullarını hazırlayan şey, hayalgücüdür.²¹³

Ortak nosyonlar, yukarıda da tanımlandığı gibi, birden fazla şey arasındaki ilişkinin bileşimi fikridir. Onlar, bireyler arasında akla uygun ilişkiler/bağıntılar düzenlemede ve bireysel olanın korunmasında merkezi bir öneme sahiptirler.²¹⁴ Spinoza ortak nosyonları ikiye ayırır: en evrensel olanlar ve en az evrensel olanlar. En evrensel olanlar en az kullanışlı olanlardır. En az evrensel olanlar ise genel olarak birbiriyle uyumlu iki beden arasındaki benzer bir bileşimi temsil ederler. Bunlardan ilki *Ethica*'nın daha ziyade 2. Bölümünün teorik konusudur. İkincisi ise 5. Bölümde pratik işlevi bakımından ayrıntılı şekilde işlenir.²¹⁵ Pratik işlevi bakımından kurucu bir yönü olan ortak nosyonlar tutkudan eyleme, bulanık ve bölük-pörçük olandan upuygun olana,

²¹² Hardt, a.g.e., s. 182.

²¹³ Huenemann bir hususa dikkat çeker. Buna göre bizi ayrıcalıklı bir bilgi türüne ulaştırmaları bakımından ortak nosyonların bir nevi özel statüye nail olmaları gerekir. Peki ama nedir bu statü?; Charlie Huenemann, *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 100. Ortak nosyonlar, zihinsel mevcudiyetleri gereği zihnin doğasında oldukları için, düşüncenin doğasına/özüne içkindirler. Bu, onları her zihne içkin kılar. Bunun anlamı, her cisimsel varlığın bir fikri olması hasebiyle onların her var olanda bulunduğuudur. O halde, herkesin zihninde mevcut olan bu nosyonlar, bilme mertebesinde insanı nasıl bilginin en üst basamağına taşıyabilmektedir? Bizi herhangi bir cisimden daha ayrıcalıklı kılan şey nedir? Spinoza'da bütün fikirler eşit değildir. Her bir fikrin gücü vardır. Bir insanın fikri, başka herhangi bir canlının fikrinden kudreti bakımından farklıdır. Kapasite bakımından insan bedeni diğer canlılardan daha yetenekli olduğundan ve beden ile zihin arasındaki paralelizm göz önünde bulundurulduğunda bedene ait fikirler de daha muktedir olacaktır. Buradan çıkan sonuç, bilginin birinci düzeyi bakımından, insanın diğer canlılardan ve birbirinden farkı hayalgücünü işleyebilme becerisidir: Upuygun bilgiye erişmenin zorunlu güzergahı.

²¹⁴ Moira Gatens and Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London and New York, 1999, s. 104.

²¹⁵ Gatens and Lloyd, a.g.y.

hayalgücünden akla dönüştüren ‘sihirli’ anahtarlardır. Hardt, burada mutlaka bir sihir aranacaksa büyü'nün bütünüyle dönüştürme fiilinde olduğunu söyler. Bu dönüştürme işlemini esasen aklın pratik bakımdan tesis edilme sürecinin merkezidir.²¹⁶

Spinoza'ya göre belli bir hareket ve hareketsizlik bağıntısıyla tarif edilen bir beden bir başka bedenle rastgele bileşmesiyle, iki bedenin parçalarında varolan bir bütünlük oluşur. Ortak nosyonlar ancak ve ancak hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunduğu upuygun olarak kavranırlar.²¹⁷ Öyleyse, ortak nosyonlar ilk olarak iki ya da daha fazla beden arasındaki bileşimin bütünlüğünde yakalanırlar. Bu kavranışlarıyla biyolojik bir anlam taşırlar.²¹⁸ Burada önemli olan, birden fazla beden arasında gerçekleşen uyuşma fikridir. İkinci olarak ise birbirleriyle uyuşsun ya da uyuşmasın bütün bedenlerde ortak olan birtakım şeyler vardır: yayılım ve hareket-hareketsizlik bağıntısı. Nihayetinde bütün herşey Tanrı'nın öznitelikleri altında bileşir. Fakat uyuşmazlığı ortak nosyonlardan kaynaklanmaz. Bunu anlamak için rastlantısallık alanını terkedip, duruma içeriden bakmak gerekir.

Ortak nosyonlar, doğası gereği upuygun olmayan fikirlere maruz ya da mecbur kalan veya muhtaç olan insanın, onları upuygun fikirlere dönüştürebilmesinin tek yoludur: insanlara düşünme güçlerini nasıl geliştireceklerine ilişkin bilmeden anahtarını verir.²¹⁹ Spinoza bunların soyut ve kurgusal kavramlarla karıştırılmaması gerektiğinde ısrarcıdır. Ortak nosyonları soyut ve kurgusal kavramlardan ayıran, bir bileşim birliğinin temsili olmalarıdır. Bu yönüyle ortak nosyonlar ilişkileri olduğu gibi – ne iseler o şekilde- kavramanın aracılıdır: “Ortak mefhumlar (nosyonlar) işte bu anlamda matematiksel olmaktan çok biyolojiktirler; bütün Doğanın bileşiminin birliğini ve bu birliğin değişim kiplerini anlamamızı sağlayan doğal bir geometri oluştururlar.”²²⁰

Yaşam, güç derecesi olarak modusların birbirleriyle karşılaştıkları; birbirleriyle bileştikleri ve birbirlerinden ayrıştıkları veya bozguna uğrattıkları bir alandır.²²¹

²¹⁶ Hardt, a.g.e., s. 179.

²¹⁷ Spinoza, *Ethica*, s. 253, 2. Bölüm, 38. Önerme; ayrıca bkz, Huenemann, a.g.e., s. 9.

²¹⁸ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 88.

²¹⁹ Gatens and Lloyd, a.g.e., 103.

²²⁰ Deleuze, a.g.e., s. 90.

²²¹ Spinoza'da doğanın bütünü bakımından yalnızca bileşme vardır; çözümlenme söz konusu değildir. Doğada hem bileşme hem de çözümlenme olduğunu söylemek, kavrayış eksikliğimizden kaynaklanır. Doğa tüm bağıntıları kucaklar, bu nedenle doğada yalnızca bileşmeler gerçekleşir.

Bedenler güçlerini arttıran başka bedenlerle karşılaştıklarında ortaklık oluşur ve bu durum onlara sevinç verir. Bu bakımdan, bedenlerin sürekli ilişki durumu, etik bir durumun kaynağıdır. Ortak nosyonlar oluşturmak için öyleyse bedenler arasındaki ilişkinin bileşiminin sevinç verecek şekilde varoluşumuzla uyuşması gerekir. Ortak nosyonların pratik işlevi bir müşterek alan yaratmasıdır. Ortak yaşam, ortak nosyonlara dayalı ilişkileri düzenleme imkanını mümkün kılar.²²² Yani ortaklık vurgusu sadece belirsizlikleri zihinlerden öteleyerek çokluğun ortaklaşmasına gönderme yapar; farkları yok etmez, yalnızca bireyler arasındaki kesişim kümesinin içinde oluşan küçük bir evrensel küme oluşturmamızı sağlar. Aksi halde, farkları yok ederek sadece benzerlikleri dikkate alan bir birlik kurulmuş olsa ortaklaşmaktan ziyade yığınlaşma ya da kitleleşme adı verilirdi, fakat buradaki amaç tekleşme değildir. Bireylerin ortak nosyonları kavramasıyla varoluş ve eyleme gücünü arttıran bir karşılaşmayla oluşan bir çokluk her zaman örtük olarak vardır; uygun şartlar oluştuğunda açık ve seçik bir şekilde ortaya çıkar. Öyleyse, ortak nosyonlar, öncesinde anlamadığımız bir şeyin anlama konusunda gösterdiğimiz ortak çabayla, aklın gelişiminin ve aklın kılavuzluğunda yurttaş olmanın başkalarıyla karşılıklı ilişkimize ve olduğumuzdan başka bir şey olma mağrifetimize bağlı olduğunu gösterir.²²³

Ortak nosyonlar kuramı Spinoza'da etik bir projeyi hazırlayan ilk adımdır. Şöyle ki pratik olana ilişkin başlangıç adımını atmayı sağlayan inceleme nesnesi bedendir. Bedeni oluşturan yapı ve ilişkiler üzerine bir çözümleme iki beden arasındaki benzerlikleri saptamayı sağlar. Dolayısıyla, bedenimizin bir başka bedenle ilişkisini tanıdığımız için ve ortak ilişkiyle de uyuşma sağlayarak yeni bir ilişki oluşturmamıza vesile olduğu için bu karşılaşma zorunlulukla sevinçli olur. Bir başka deyişle, bedenler arasındaki benzerlikler ve ilişkiler üzerine bir çözümleme, sevinçli olanı tercih etmede gerekli ölçütleri verir ki bu 'ilk etik seçim'dir.²²⁴ Bu seçimde uyumlu karşılaşmalara, yani sevinçli tutkulara yönelir; uyumsuz karşılaşmalardan, yani kederli tutkulardan kaçınırız. Bu yönelme ve kaçışın kendisi bir seçimdir ve bu seçim ortak nosyonlar üretildiğini gösterir. Çünkü bir ortak nosyon bedenler arasındaki bileşme benzerliğinin fikrine karşılık gelir. Bu bakımdan, ortak nosyon üretimi, etik olana açılan ilk kapıdır.

²²² Gatens and Lloyd, a.g.e., 105.

²²³ Gatens and Lloyd, a.g.e., 127.

²²⁴ Hardt, a.g.e., s. 179.

Kendileri upuygun olan ortak nosyonlar upuygun fikirler oluşturmamızı sağlayan en önemli unsurlardır. Öyleyse, bir insanın sahip olacağı ilk upuygun fikir iki beden arasındaki benzerlikte ortak olan bir şeyin keşfidir; bu keşif başka bir keşfe, o da bir başkasına vs. götürür. Ortak nosyonlar sayesinde rastlantısallıkla gözlediğimiz uyuşmaların ötesine geçerek moduslar arasındaki uyuşmayı, durumun içsel mantığını kavrarız. Ortak ilişki bir uyuşmayı beraberinde getirdiği için de zorunlulukla eyleme gücümüz/takatimiz artar.

Yine de bir ortak nosyonu nasıl edindiğimizi, yani nasıl ve hangi durumlarda biçimlendirildiğini daha açık bir biçimde ortaya koymak gerekir. Soruyu şuna indirgemek mümkündür: Bir karşılaşmayı nasıl upuygun hale getirebiliriz? Sevinç, Spinoza'da eyleme gücümüzü arttıran bir duygulanımın tecrübesidir. Bir duygulanım hem sevinçli ve pasif, hem de sevinçli ve aktif olabilir. Burası Spinoza'nın eylem (*actio*) ve tutku (*passio*) arasında yaptığı ayırım uğrağıdır. Buna göre sevinçli bir tutku kaynağını dışsal bir nedenden alır, fakat sevinçli bir eylem içsel bir nedenden doğar. Ancak dışsal bir nedenin yerine içsel bir nedenin geçirilmesiyle pasif olan sevinç aktifleşir. Sevinçli bir tutku yalnızca bir bedenle ortak bir ilişki kuran başka dışsal bedenden doğar. Zihin bu ortak ilişkiye ilişkin fikir oluşturduğunda sevinçli tutku artık aktiftir. Yani bir duygu kendisi hakkında açık ve seçik ya da upuygun fikir oluşturulduğunda tutku değil, artık eylemdir. Bu işlemde esas olan nedenin kuşatılması edimidir. Nedenin kuşatılmasıyla birlikte tutku sahnesi terk edilir ve eylem sahnesine geçilir. Özetle, ortak nosyonun kuruluşu aslında duygulanımın nedeninin kavranmasıyla gerçekleşir. Kendi nedenini ifade eden duygulanım böylece aktif hale gelir. Bir başka deyişle, zihnimizin kendi bedenimiz ile ilişkiye giren bedenin paylaştığı ortak ilişki düşüncesi oluştuğunda *passio*'dan *actio*'ya dönüşüm gerçekleşir.

Deleuze, ortak nosyonlar tematiğinin Spinoza felsefesinde ontolojik kopuşa²²⁵, spekülasyondan pratiğe dönüşüme işaret ettiğini ileri sürer.²²⁶ Pratik sahnede artık varlık verili bir düzen değil, bileşebilen ilişkiler yumağıyla dikilmiş bir kumaştır adeta.

²²⁵ 'Kopuş' ifadesi çok radikaldir. Çünkü 'ontolojiden kopma' benzeri bir ifadenin Spinoza felsefesi için dikkatle ve hassasiyetle kullanılması gerekir. Bu nedenle, daha yumuşak bir deyişle, kastedilen, ortak nosyonlar tematiğinin, ontolojik derinleşmeyi saklı tutmak kaydıyla, pratik olan üzerine derinleşmeyi mümkün kıldığıdır.

²²⁶ Hardt, a.g.e., s. 177.

Sorun esasında ontolojik bir kuruluş meselesidir. Bu kuruluşun en temel özelliği varlığın nedenselliğinin ifadesidir. Ortak nosyonların pratik izlemi, ontolojik bir soruşturmaya etik bir tasarıya dönüştürür. Bir başka deyişle, fiziksel bedenlerin ve bilgi kuramının birbirini nasıl gerektirdiğini ve birlikte nasıl etik ufku meydana getirdiklerini gösterir. Bu tasarımın ‘buyrukları’ şöyle der: “Aktif ol, upuygun ol, var ol.”²²⁷ Spinoza’nın bir etik buyruk olarak aktifleşmeye yönelik belirlediği hedef arzusunu gerçekleştirme edimi elbette eğitimle ilgilidir. Bir sonraki kısımda değineceğimiz gibi kutluluk ancak erdem peşinde bir eğitimle mümkündür.



²²⁷ Hardt, a.g.e., s. 178.

2. Spinoza’da Teorik Çözümlemeden Pratik Çözümlemeye: ‘Etik Olan’

Buraya kadar ‘Etik Olan’ın kuruluşu için izlediğimiz düşünme güzergahı özetle şöyledir: bir şeyin doğruluğu ve o doğruluğun kesinliği, fikrin nedeniyle olan içsel ilişkisidir. Bir fikrin upuygun olması, nedenini ifade etmesiyle bir ve aynı anlamdadır. Bu bakımdan, nedeni ifade etme, ontolojik bir çözümlemeyi gerekli kılar. Çünkü fikrin upuygunluğu, varlığın yapısı ve bağlantılarıyla ilgilidir. Aslında varlığın karakteristikleriyle, doğruluğun karakteristikleri arasında paralellik vardır. Varlığı tanımlayan ölçütler, bir fikri doğru yapan ölçütlerle aynıdır. Bu nedenle, çözümleme onto-epistemolojik bir karaktere bürünür. Öyleyse, bir fikrin upuygunluğu, kendi doğalanma/üretileme güzergahını dışa vurmasına bağlıdır. Bu güzergah da zorunlulukla varlığın yapısı ve bağlantılarıdır. Bir başka deyişle, varlık hakkındaki bilgimiz upuygun fikirlerimizin miktarıyla ölçülür. Nitekim düşünme gücü upuygun fikirlerle dolduruldukça bilgi oluşur. Spinoza’da doğruluk meselesinin bizi götürüp sınırında bıraktığı yer, o halde, güç meselesidir. O, varlığın karakteristikleriyle gücü işe koşarak, epistemolojik sahneyi etik olana dönüştürür. Bu dönüşüm, -‘Ortak Nosyonlar’ı aktarırken de değindiğimiz gibi- genel olarak insan yaşamının büyük bir kısmının upuygun olmayan fikirlere gömüldüğü bir bağlamda upuygun fikirlere nasıl ulaşabildiğimizdir yanıtıdır. Kısacası, upuygun olmayan fikirlerden upuygun olanlara doğru yürünecek bir yolun taşları etik bir mimarının tesisine götürür.

2.1. Bir Beden Neye Muktedirdir?

‘Zihin ve Beden Üzerine’ isimli kısımda Spinoza’nın zihin ve beden hakkındaki görüşlerini –ontolojik, fizik ve epistemolojik içerimleriyle- ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalıştık. Şimdi, teorik düzeyden pratik olana geçiş imkanını mümkün kılması bakımından bedeni -kudreti bakımından ve duyguları üzerinden- yeniden okumak gerekir. Beden üzerine yapılacak çözümleme pratik olana geçiş koşulu olması bakımından kurucudur. Çünkü Spinoza’da beden bir etik mekanizmadır. Bu nedenle, pratik olanın tesisi, varlığın ilişkilerinin alt tabakadan başlayıp üst tabakalara doğru

kurulum seyridir. Spinoza'nın fizik alanında hareket ve dinginlik halindeki bedenleri etik alana tahvil edildiğinde artık arzu dolu bedenlerdir.

Bir beden neye muktedirdir? Aslında beden ne yapabileceğine ilişkin bir soru doğrudan güçle ilgili bir sorudur. Spinoza'da güç tematiği beden in içsel yapısına bağılı düşünülür. Bu bakımdan, gücün doğasını anlamak isteyen birinin yapacağı ilk iş, beden in içsel yapısını çözümlenektir ki bu yapı bir önceki kısımda fiziksel olarak ortaya koymaya çalışıldı. Spinoza'nın fiziğı basitçe bedenlerin karşılıklı bileşmeleri ve ayrışmalarını ya da uyuşma ve çatışmalarını belirlemeye çalışan bir incelemeden ibarettir. Beden bu bakımdan dinamik bir ilişkiselliktedir; statik bir içsel yapıya sahip değildir. Beden in içsel yapısıyla kastedilen esasında onun ilişkiselliğıdir; neler yapabileceğine ilişkin soru, etkilenme kudretinin (duygulanabilme gücünün) doğasına ve sınırlarına yöneliktir. Duygulanabilme gücünün hep etkin ve edilgin duygulanımlarla dolu olması, kendi varoluşunda taşıdığı 'yük'ün tezahürüdür. Fiziksel açıdan görünen bu 'yük' ya da doluluk, etik açıdan bileşime ya da ayrışmaya bağılı olarak değışir. Edilgin duygulanımlara bağılı olarak en alt seviyelere inebilen duygulanma gücü, etkin duygulanımlarla en üst seviyelere ulaşabilir. Bu nedenle, esas olan, beden in neye muktedir olduğunu bilebilmektir ya da gücümüzün sınırını keşfetmektir.

Öncelikle söylemek gerekir ki, Spinoza, 17. yüzyıla kadar bir beden in (yapısının) nelere muktedir olduğunu henüz açıklayabilecek bir bilgisel temel oluşturulamadığını düşünür. Yani zihinden bağımsız olarak bir beden in kendi yapısı ya da bünyesi dikkate alındığında dışsal uyaranlar tarafından nasıl etkilendiğı ya da onları nasıl etkilediğı konusunda yeterince ilgilenmiş değildir. Yaygın anlayış, zihin ve beden arasında bir nedensellik olduğunu varsayar. Fakat bu nedensel ilişkiyi sonuna kadar götüren biri de henüz çıkmamıştır. Bu ilişkide belirleyici, yönetici, komuta merkezi olarak zihni görürler. Çünkü beden daha ziyade atıl bir küttedir. Sadece bir başına, bir köşede sabit duran, zararsız atıl bir kütle olarak görülmez, bütün şeytani işlerin kaynağı addedildiğı için aynı zamanda tehlikelidir ve bu nedenle dizginlenmelidir. Zihin de bütün olumlu kavramlarla ilişkilendirilen, beden karşısında tanrısal addedilen kusursuz bir yetidir. Fakat Spinoza zihni sadece insana özgü görmez. Ona göre her sonlu modus bir beden ve bir zihinden oluşur:

Hiç kimse zihnin bedeni nasıl ve ne şekilde hareket ettirdiğini de bilmiyor, aynı şekilde bedene ne ölçüde hareket kabiliyeti kazandırabildiğini ve hangi hızla hareket ettirebildiğini de. Bu yüzden 'beden şu ya da bu hareketi yapıyorsa, bunun nedeni zihnin beden

üzerindeki hâkimiyetidir' diyenler, aslında ne dediklerini bilmiyorlar ya da kulağa çok hoş gelen sözcüklerle, bedenın söz konusu hareketlerinin gerçek nedenini bilmediklerini ve buna sadece çok şaşırdıklarını itiraf ediyorlar. Neyse ne, ister zihnin bedeni ne şekilde hareket ettirdiğini bilsinler isterse bilmesinler sonuçta hepsinin söyleyeceği şey şu: Tecrübeyle sabittir ki, insan zihni düşünmeye muktedir olmadığı zaman beden de atıl durumdadır. Ardından da en fazla şunu ekleyecekler: Yine tecrübeyle sabit ki, bizim konuşmamızı ya da susmamızı ya da bunun gibi değişik davranışlarda bulunmamızı sadece zihin belirleyebilir, bu yüzden biz bütün davranışlarımızın zihnin isteğine bağlı olduğuna inanıyoruz.²²⁸

Deleuze, Spinoza'nın 'bir bedenın neler yapabileceğini henüz bilmiyoruz' sözünü bir savaş çılgılığı olarak görür.²²⁹ Çünkü sürekli olarak bilinçten, zihinden, zihnin beden üzerindeki gücünden söz edilir, fakat bedenın kapasitesi hakkında pek bir şey bilinmez. Buradan hareketle yapılan saptamalar, ahlak temelli olmaktan kendini kurtaramaz. Bu tür belirlemelerin sayılıtsı ya da ilkesi, 'zihin ve bedenın eylemi, birinden biri maruz kalmaksızın gerçekleşemez' şeklinde karşımıza çıkar. Örneğe, 'zihnin eylemi bedeni maruz bırakır ya da zihin maruz kalmaksızın beden eylemde bulunamaz' şeklindeki bir düşünce, örtük olarak, zihnin ve bedenın kapasitesini veya gücünü ölçmeye yöneliktir. Fakat böyle bir ölçüm yapmak için elimizde herhangi bir kantar olmadığı için ne zihne ne de bedene değer biçebiliriz. Bununla birlikte, Spinozacı zihin ve beden öğretisi²³⁰, zihin ile bedenın birinin etkinliğinin ötekinin edilginliği olduğuna yönelik ahlak temelli ilkeyi bertaraf eder. Çünkü zihne tanınacak bir ayrıcalık sadece maddenin değil, varlığın da düşünceye bağımlı olmasını gerektirir ki bu idealist yorumlara yol olur. Spinoza'ya göre bedenın düzeniyle zihnin düzeni doğası gereği paraleldir, yani birindeki etkinlik aynı anda diğesinde de etkinlik olarak karşılık bulur; aynı şekilde birinin edilginliği diğesinin de edilginliğidir.²³¹ Bu bakımdan, Spinoza'nın paralelizm öğretisi zihnin her türden üstünlüğü fikrini ve ahlaki amaçsallığı, dolayısıyla her türden aşkınlığı dışlar. Bu yönüyle, Hardt, Spinoza'nın öznitelikler kuramının yol açması muhtemel aşkın, idealist veya öznelci anlayışlara karşı, Deleuze'ün, onun materyalist yorumunda ısrar ettiğini söyler.²³² Kuramın materyalist yorumu maddeyi zihinsel olanın önüne geçirmez, fakat her ikisinin de varlığın eşit ifadeleri olduğunu ileri sürer. İşte bu nedenle gerçek bir ontolojinin materyalist olması gerekir.

²²⁸ Spinoza, *Ethica*, s. 327, 3. Bölüm, 2. Önerme.

²²⁹ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 254.

²³⁰ Deleuze buna "paralelizm öğretisi" der.

²³¹ Spinoza, a.g.e., 3. Bölüm 2. Önerme Not.

²³² Hardt, a.g.e., s. 141.

Gelgelelim, bedensel hareketlerin tamamıyla kendi içsel fiziki nedensellikleriyle açıklanması ve anlaşılmasında ısrar eden Spinoza için zihinden hiçbir yardım almaksızın salt kendi bünyesiyle-doğasıyla beden zihni şaşkınlığa düşürecek birçok şey yapabilir:

Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimiyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz.²³³

Bir zihni ya da bir bedenin birbiriyle sürekli etkileşim halinde olan canlı parçalarının olması, onları olağanüstü hale getirir. Çünkü beden diğer bedenlerle etkileşimdeyken, zihin de o bedenlerinin fikirlerinin ve duygulanımlarının fikirleriyle etkileşim halindedir. Bu etkileşimler iki şekilde sonuçlanabilir: ya iki cisim arasında bileşme olur ya da ayrışma gerçekleşir. Doğası gereği bir bilinç nedenlerden ziyade sonuçlara bakar. Dolayısıyla doğa yasalarının bir bileşme ilişkisi olduğundan habersizce, etkileşim sırasında ilişkilerin nedenler düzeyindeki bileşmesinin sevinçle; ayrışmasının ise kederle sonuçlandığını görür. Bu görüş, eyleme gücünü belirler. Bununla birlikte, sürekli bir bileşme ya da çatışma içinde olan bedenlerin yapısı güç bahsini daha derinlikli incelemeyi mümkün kılar. Bu bakımdan, beden veya zihin kendisi hakkındaki mevcut (yukarıda örneklere çalıştığımız tarzda düşüncelerden müteşekkil) bilginin veya bilincin ötesindedir. Bu nedenle, bedeni kavramak için, mevcut bilginin ötesine geçerek, nelere muktedir olduğunu bilmek gerekir.

Buraya kadar oluşan bilginin üç mertebesine ve bireyin üç boyutuna paralel olarak üç tür fikirden söz edebiliriz: 1) Etkinlenme fikirleri, 2) Ortak Nosyonlar, 3) Öz fikirleri. Bu fikirlerin sıralanışı aslında insanın bilge olma yolundaki uğrak yerleridir. İlk durumda, rastlantısal karşılaşmaların esiri olarak, bedenimizin başka bedenler tarafından sadece etki aldığını duyumsarız, fakat nasıl ve ne şekilde etkilendiğini bilmeyiz. Çünkü buna ilişkin bir fikrimiz henüz oluşmamıştır. İnsan yaşamı önemli ölçüde etkilenme fikirleriyle doludur. İkinci durumda, bedenimizi etkileyen başka bedenlere ve onların parçalarına ilişkin fikir oluşturabilmek için ilişkiye girdiğimiz cisimlerin ilişkileri hakkında fikirler edinerek, karşılaşmayı kavrarız. Ortak nosyonlar

²³³ Spinoza, a.g.e., s. 325, 3. Bölüm, 2. Önerme.

bu nedenle pek çoğunun ulaşamayacağı bir fikir türüdür. Üçüncü durumda ise bir beden ne olduğunu kavradıktan sonra onun neye muktedir olduğu sorusu üzerinden doğasına/özüne ilişkin fikirler edinilir. En zor olan da bu üçüncü tür fikirlere ulaşmaktır. Bu fikirlere ulaşmanın tek yolu felsefe yapmaktır. Fakat bu türler arasında da yine keskin ve geçişsiz sınırlar yoktur. Hep bir ilerleme-gerileme söz konusudur. İnsan yaşamındaki git-gel durumları ve ruhun sürekli dalgalanışı genel olarak insanı birinci tür fikre mahkum etse de, *kurtuluş* üçüncü türdedir.

O halde, bir beden yapabileceklerini, yani nelerin onun gücü dahilinde olduğunu sorguladıktan sonra ancak zihnin ne olduğunu ve gücünün nereye uzandığını bilebiliriz ve yine ancak bu şekilde zihni bedenle mukayese etme olanağı elde ederiz, ki sadece bu yolla zihnin gücüne değer biçebiliriz. Yani bedenle ilgili yönü ortaya konmadıkça, güç üzerine düşünmek zorlaşır: “Spinoza’nın fiziği etiğinin temel taşıdır.”²³⁴

2.2. Güç Kuramı

Spinoza mutlak olanın tekil ve tek anlamlı olarak ifadesi veçhile Tanrı fikrini mantıksal olarak kurar. Kurulan bu Tanrı fikri geleneksel fikir ve imgelerden farklıdır. Ontolojik ilkelere ulaşmak için varlığın katını açmaya çalışan Spinoza’nın geliştirdiği yapıda iki ilke önemlidir: tekillik ve tek anlamlılık. Varlığın tekilliği tanrısal özün mutlak içkinliğini gerektirir; mutlak içkinlik de tek anlamlılığı. Deleuze buna ‘tözün soykütüğü’ de der.²³⁵ Tek anlamlılık öznitelikler arasında bir yandan biçimsel bir farka, diğer yandan da mutlak bir ontolojik ortaklığa işaret eder. Bu sayede varlık *a priori* olarak kurulur. Fakat varlığın esas kuruluşu ontolojik bir pratikle gerçekleşir. Bu yönüyle, yani salt spekülasyon alanında kurulan bir varlık olmaması nedeniyle Spinozacı düşünce idealist bağlama oturtulamaz. Varlığın gerçek kuruluşu söz konusu olduğunda sözünü ettiğimiz iki ilkeye üçüncüsü eklenir: varlığın güçleri ilkesi. Spinoza’da var olmak, güce sahip olmakla aynı anlamdadır. Bu bakımdan, güç sürekli bir edim halindedir; dinamik özdür. Güç, varlığın özüdür. Özle kastedilen, olduğunda

²³⁴ Hardt, a.g.e., s. 167.

²³⁵ Hardt, a.g.e., s. 136.

şeyin de zorunlu olduğu, fakat olmadığında ya da ortadan kalktığında şeyin de olmadığı ya da ortadan kalktığı, yani klasik deyişle şeyi o şey yapan şeydir.²³⁶ Bireyin özünü oluşturan, bedenlerin veya cisimlerin birlikteliği ve onlar arasındaki bağıntıysa, o halde cisimler değişmeye maruz kaldığında bireyin özü de değişir mi? Öz, değişmeden kalan bir güçtür. Özünü oluşturan cisimlerin birlikteliği, cisimler her ne kadar sürekli olarak değişime maruz kalsa da, değişmez.²³⁷ Bu sayede birey hep kendi doğasını korur. Cisimlerin birlikteliğinden oluşan bireyden başka, farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan bir birey türü de aynı şekilde kendi doğasını korur. Birey türleri sonsuzca genişletildiğinde, en nihayetinde Doğa bir Birey olarak karşımıza çıkar: her bir parçası sonsuz şekilde değişse de, bütünlüğü hep ayniyetini koruyan bir Birey.²³⁸ Nitekim Doğa bütün bireyleri içermeyen bir Bireydir. Onun bağıntılarının bileşmesinin belli bir düzeni vardır. Doğanın bütünü olası (ki sonsuz sayıdadır) tüm bağıntıların etkili kılınmasının toplamıdır. Dolayısıyla, olası bütün bağıntılar zorunludur. Bir Birey olarak Doğa'nın doğası ya da özü, onun etkin gücüdür. Çünkü etki etmediğini düşünmek, var olmadığını söylemenin bir başka ifadesidir. Her güç (*potentia*) eyleyiş halindedir, etkindir. O halde, Tanrı'nın özü fiili olarak eyleme halinde olmasıdır. Spinoza güç kavramını kullanırken, ikili bir ayırım uğrağı belirler: *potentia* ve *potestas*.²³⁹ *Potentia* sadece özle özdeş olan bir güce işaret eder. *Potestas* ise tanrısal gücü hükümdar gücü anlamında bir iktidara çevirir.²⁴⁰ Bu bakımdan Tanrı'nın gücü iki yönüyle ortaya çıkar: mutlak varolma gücü ve mutlak düşünme/kendi kendini anlama gücü.²⁴¹

Hatırlanacağı gibi, önceki *-Birey ve Bireyliğin Üç Boyutu-* kısımda bireyselliği bir taraftan maddenin mekanik ilişkileriyle, diğer taraftan ise bireyin özünün yine birey tarafından olumlanmasını sağlayan varolma kudretiyle, kinetik ve dinamik olarak iki veçhile açıklamıştık. Buna göre birey hem bedenlerin birliğiyle sonsuz parçadan meydana gelen bir fiziksel bedendir, hem de bedenler arasındaki bağıntıların doğadaki nedensel ilişkilerle üretilmesiyle, özünün nedensel gücüyle var kalmakta ısrar edendir. Söz konusu nedensel güç, her şeye içkin Tanrısal ilişkilerin tek teklerde kendini gösteren mührü ya da ifadesidir. Bireyin nedensel ilişkilerle oluşan özü, öyleyse, aynı

²³⁶ Spinoza, a.g.e., s. 157, 2. Bölüm, 2. Tanım.

²³⁷ Spinoza, a.g.e., s. 203, 2. Bölüm, Kanıtlama.

²³⁸ Spinoza, a.g.e., s. 207, 2. Bölüm, 7. Yardımcı Önerme.

²³⁹ Bu ayırımın mimarı bilindiği gibi Aristoteles'tir.

²⁴⁰ Deleuze, a.g.e., s. 72.

²⁴¹ Deleuze, a.g.e., s. 73.

zamanda fiili varoluşunun da koşuludur. Fiili varoluşu bakımından bireyi birey yapan, bedenini, etkilenme kudretini/gücünü sürekli bir biçimde dolduran duygulanımların belirlemesidir. Bu bakımdan, öz ya da güç bireyin varoluşa belirlenmesiyle de aktif bir işleve sahiptir.

Varolan her şey bir yandan Tanrı'yla, diğer yandan ise diğer varolanlarla zorunlu bir ilişkidedir. Özniteliklerde ayrışmamış bütünlük içerisinde bir öz olarak ihtiva olunan her bir şey, varolmaya belirlenmesiyle birlikte artık zaman ve mekan içinde tekil/bireysel ve sonlu bir varolan olarak mevcuttur.²⁴² Bu mevcudiyeti kendisi dışındaki varolanlarla zorunlu bir ilişkiye girmesini gerektirir. Onu varolmaya ve bir eyleme belirleyen yine kendisi gibi sonlu ve sınırlı var olanlardır: “Hareket halinde ya da hareketsiz halde olan bir cismin hareketi ya da hareketsizliği bir başka cisim tarafından belirlenmelidir; bu başka cismin hareketi ve hareketsizliği de zaten üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir, bu üçüncü cisminkilerse bir dördüncüsü tarafından belirlenmiştir ve bu böyle sonsuza dek sürer.”²⁴³ Özü itibarıyla sınırlanan bir sonlu var olan, varoluşu itibarıyla da belirlenmiştir. Kendisini etkin özülle ortaya koyduğu haliyle bir sonlu var olanın gücü, Tanrısal doğanın veya gücün bir parçasıdır. Bu yönüyle öz bireyin varolma gücü ya da istidadıdır. Sonsuz parçalar arasındaki bağıntıyla gerçekleşen belli bir ilişki oranıyla belirlenen tekil öz, tözün bireyde içsel bir olumlanmasına karşılık gelir. Nasıl ki varolmasını ve eyleme belirlenmesini bir dış neden ya da bağıntılar belirliyorsa, doğada varolan bir şeyin özünde kendisini ortadan kaldıracak bir neden bulunmadığından, aynı şekilde yok olmasının da nedeni yine bir dış nedenin ya da bağıntının müdahalesidir.²⁴⁴ Çünkü doğasında doğasını olumsuzlayacak ya da yok edecek bir şey barındırmayan bir sonlu var olanın aksine kendini olumlaması söz konusudur. Bu olumlama, kendi varoluşunu kendisi dışındaki tekil varolanlara karşı sürekli koruduğuna işaret eder. Aynı şekilde onun kendini koruduğu diğer varolanlar da kendi varoluşunu korumakta ısrarcıdır.²⁴⁵ Özü güç parçası olarak belirlenen bir sonlu varolan, kendisini belirleyen sonsuz sayıda parçayı bağıntısı altında toplamaya belirlenmesiyle birlikte varoluşunu korumaya başlar. O halde, doğadaki irili ufaklı her şey, varolmaya ve bir eyleme belirlediği andan itibaren, kendisi

²⁴² Spinoza, a.g.e., s. 175, 2. Bölüm, 8. Önerme Sonucu.

²⁴³ Spinoza, a.g.e., s. 197, 2. Bölüm, 13. Önerme.

²⁴⁴ Spinoza, a.g.e., s. 337, 3. Bölüm, 4. Önerme.

²⁴⁵ Joachim H. H., *A Study of Spinoza's Ethics*, Clarendon Press, London, 1901, p. 141.

dışındaki şeylere karşı zorunlulukla (özünün kinetik yapısı itibarıyla) kendi varoluşunu sürdürmeye çabalar: “Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.”²⁴⁶ Doğadaki bütün her şeyin özünde bulunan bu çaba, şeylerin adeta doğasına işlenen bir nakış gibidir. Hatta Zelyüt’ün deyişiyle, *Deus sive Natura*’nın onlara vurduğu damgadır.²⁴⁷ Bu damga varolan her şeyin olagelmesini sağlayan bir mühürdür.²⁴⁸

Öyleyse, tıpkı Tanrı’nın gücünün, O’nun etkin özü [*Dei actuosam essentiam*] olması gibi, her bir şeyin varlığını sürdürmek için harcadığı çaba da aslında onların fiili özüdür. Sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip olanların fiili özü, Tanrı’nın sürekli eyleyiş halindeki özüyle olan dolayimli ilişkileridir. Bu bakımdan, her varolanın varoluşunu sürdürme istidadı ya da var kalma direnci, Tanrı’nın özünün fiili olarak sürekli eyleyiş halinde olmasının doğal bir sonucudur. Bu nedenle, bir öz olması bakımından *conatus*, bireyi kendisini oluşturan bağıntılar altında kendisine ait olan parçalarını koruma istidadıdır; özün dışavurumudur. Özün bir direnç olması kendini daha ziyade cansız varlıklarda/olanlarda gösterir. Cansız olanlarda öz bir dirençtir. Fakat canlı var olanlarda ‘can’ı koruma istidadı olarak belirir. Yani *conatusu* insani kılan, ‘can’ını koruma çabasıdır. Bu yönüyle insani çaba, diğer dirençler karşısında üstündür.

Yukarıda gücün ikili yönüne vurgu yapmıştık: etkileme ve etkilenebilme (duygulanabilme). İnsani düzeyde güç ya da *conatus* bir istidat olmasının yanında aynı zamanda bir yaşama arzusudur. Bu ikili yön, önce arzulamak sonra yaşamak veya önce yaşamak sonra arzulamak olarak formüle edilebilir. Arzu bir edim gücüdür. Bu bakımdan, varlığın özüdür. *Conatus*, zihinle ilgisinde irade (*voluntas*); zihinle ve

²⁴⁶ Spinoza, a.g.e., s. 339, 3. Bölüm, 6. Önerme.

²⁴⁷ Zelyüt, a.g.e., s. 71; ayrıca bakınız, *Kısa İnceleme*’de Spinoza şöyle diyor: “Bir Proprium olduğunu söylediğimiz ikinci sıfat ise Tanrı’nın takdiridir ve, bize göre, hem Doğa’nın bütününde hem de tikel şeylerde rastladığımız, varlığı koruyup muhafaza etmeye yönelik çabadan başka bir şey değildir bu. Zira şurası açıktır ki, hiçbir şey kendi doğası gereği kendi yıkımı için çabalayamaz; tersine, her şey kendi içinde kendini bulunduğu konumda muhafaza etmeye ve daha iyi bir konuma getirmeye çabalar. Öyleyse, burada verdiğimiz tanım uyarınca, bir tümel bir de tikel İlahi Takdir olduğunu ileri sürüyoruz. Tümel İlahi Takdir, tek tek her şeyin, Doğanın bütününe bir parçası olduğu kadarıyla husûle getirilmesini ve devam ettirilmesini sağlayan şeydir. Tikel İlahi Takdir ise, her tekil şeyin, Doğanın bir parçası olarak değil ama başlı başına bir bütün olarak kendi varlığını muhafaza etmeye yönelik çabasıdır; Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, s. 53.

²⁴⁸ Spinoza *Politik İnceleme*’de şöyle der: “Aslında, tüm insanların gösterdiği evrensel kendini koruma çabasından yola çıkıyorum. Öyle ki, ister bilge ister sağduyudan yoksun olsun, herkes aynı şekilde bu çabayı gösterir; Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 32.

bedenle ilgisinde ise iştaktır (*appetitus*). Bu ikisi varlığın özünü oluşturur.²⁴⁹ Spinoza, bilincine varılmış iştahı arzu diye tanımlar. *Conatus* sürekli olarak dışsal etkilenişlerle belirlendiği için, iştahın bilincinin nedeni de bu etkilenişlerdir. Öyleyse, bilinç denilen, *conatusun* dışsal etkilenişlerle belirlenmesinin duyumsandığı zamana/ana bağlı oluşan bir farkındalıktır.

Conatus bir var olanın varoluşa geçme yönelimi değil, onu koruma ve olumlama istidadıdır. Bir başka deyişle, bireye özgü nedenselliğinin ontolojik bakımdan olumlanmasıdır. Çünkü hiçbir olanın ve varolanın özü varoluşa geçme arzusu taşımaz. Varoluştan kesildiği zaman da özden birşey yitirmez, fakat sadece özü oluşturmayan yayılımsal parçalarını kaybeder. Dolayısıyla, ölümlülük bir varolanın içinde ölümü taşıdığı için değil, dışsal etkilenişlere maruz kalmasıyla birlikte düşünülmelidir. Bir güç derecesi olarak varolanın özünün varoluşa belirlenmesiyle birlikte *conatus* olmasının nedeni, öz sahnesinde zorunlulukla uyuşan güçlerin varoluş sahnesinde aynı zorunlulukla uyuşmamasıdır. Öz sahnesi, sonsuzluğun ufkudur. Olma hallerinin mevcut varoluş sahnesi ise zaman ve mekan ufkudur. Bu nedenle, sürekli eyleyiş halinde olan öz, varoluşta bir çaba olarak belirir. Her var olanın özü, öyleyse, tanrısal doğanın bir parçasının kendi içindeki üretimidir. Özü kesintisiz eyleyiş olan sonsuz varlık, bireysel yaşama yayılmış bir durumdadır. Bu nedenle, bireyin eyleme belirlenmesinin ve üretmesinin tek ve zorunlu koşulu, sonsuz varlıktır.²⁵⁰ Bu bakışla, Tanrı her bireyin var olma gücünün ontolojik olarak olumlanmasının teminatıdır. Sonlu bir var olanın varoluşunu sürdürmesini sağlayan güç, en derininde Tanrısal güçtür. Bu bakımdan, sadece varolmaya belirlenmelerinin değil, varoluşlarını sürdürmelerinin de nedenidir. Varoluş evresindeki her varolanın çabası ise aralarındaki bir güç mücadelesi olduğunu gösterir. Yine ‘Birey ve Bireyliğin Üç Boyutu‘ kısmında ifade ettiğimiz gibi, “Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.” Yani insanın gücü dışsal etkilerin gücüyle sınırlıdır. Bu mücadele içinde bir varolanı diğer varolanlardan ayıran şey, gücünün derecesidir: “Akli başında insan ile akılsız insan, etkilenişleri ve duygularıyla birbirlerinden ayrılırlar, ama bu etkileniş ve duygulara bağlı olarak aynı şekilde varoluşta sürüp gitmeye çabalarlar. Bu bakış açısına göre aralarındaki tek fark

²⁴⁹ Spinoza, *Ethica*, s. 343, 3. Bölüm, 9. Önerme, Not.

²⁵⁰ Rızık, a.g.e., s. 141.

bir güç farkıdır.”²⁵¹ İnsanlar arasındaki farkın bir güç farkı olması, Spinoza’da bireyin indirgenemezliğini ya da başka bir birey zemininde tüketilemeyeceğini, tekliğini gösterir.

Spinoza’nın spekülâtif sistemini dinamik ya da pratik bir yapıya dönüştüren unsur da dolayısıyla güç ilkesidir. Deleuze’e göre burada hem bir natüralizm hem de bir modern materyalizm hissedilir. Çünkü güç ilkesi bir eylem-devinim ilkesi olmasının yanında aynı zamanda bir duygu ilkesidir. Yani gücün ikili yönü söz konusudur: etkileme gücü ve etkilenebilme gücü. Bu bakımdan, Tanrı hem mutlak anlamda sonsuz varolma gücüne, hem de sonsuz şekilde duygulanabilme gücüne sahiptir.²⁵² Bir duygulanım etkin ya da edilginliğe bağlı olarak eylem ya da tutku olabilir. Bu anlamda bir modusun varolma gücü her zaman onun duygulanma gücüne karşılık gelir. Öyleyse, varolma ve duygulanabilme gücü/etkilenme kudreti, gücün içsel yapısını ortaya koyar. Gücün içsel yapısını ortaya koyan iki güç arasındaki eşitlik ve/veya paralellik teoriye pratik bir yön kazandırır. Duygulanabilme gücü etkin ve edilgin duygulanımlarla doldurulup boşaltılır. İçsel nedenli olduğunda etkin, fakat dışsal nedenli olduğunda edilgindir. Duygulanabilme gücünü kuran şey, bu etkin ve edilgin duygulanımlardır. İşte ontolojiden etik olana geçmeyi mümkün kılan ve aynı zamanda çerçevesini kuran, bu ayrımıdır.

Bir başka deyişle, bedenın eylemi ve tutkusıyla ya da etkinliği ve edilginliğiyle zihnin etkinliği ve edilginliğinin paralel olduğunu ifade eden bir güç kuramı, etik dünyaya açılan bir penceredir.²⁵³ Bu öğretı, ahlakın yerine etiği ikame eder. Gerek zihin gerekse beden hep kendisine yararlı olanı arar. Bunun için karşılaştığı zihin veya bedenlerle ya bileşir ya da onu yıkıma uğratar. Böylece bir kişi kendi bedenine uygun bir ilişki altında bileşen bir bedenle karşılaştığında, onunla bileşmeye, tersi durumda ise onu yıkıma uğratmaya çabalar; o bedene kendi doğasıyla bileşecek yeni bir ilişki dayatmak için gücü ölçüsünde elinden geleni yapar.

²⁵¹ Deleuze, a.g.e., s. 77.

²⁵² Hardt, a.g.e., s. 138.

²⁵³ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 256.

2.3. Conatusun İmtihanı: Etkin ve Edilgin Duygulanımlar

Spinoza'ya göre filozoflar, din adamları ve sanatçılar tarafından duygular üzerine yazılan pek çok eser vardır. Fakat bunların ezici bir çoğunluğu iştah ve/veya arzu gibi temel kavramları, insanın en asli özelliği addettikleri akla ulaşmada en önemli 'ayartıcı güç' olarak işlemişlerdir. Nitekim Balanuye'nin de vurguladığı üzere "tektanrılı dinlerin hepsi ve Batı felsefesinin küçümsenemeyecek bir bölümü için cenneti yitirmemize yol açan elmadır arzu."²⁵⁴ Bu nedenle, duyguların doğası ve gücünü tıpkı bir geometricinin şekilleri ele aldığı gibi nesnelliği içerisinde açıklamak gerekir. Dolayısıyla, duygular ve duygulanımlar üzerine yapılacak bir incelemenin aşkın bir gücü temsil eden Yasa'ya değil de doğanın evrensel yasalarına ihtiyacı vardır:

Kuşkusuz insanın kusurlarını ve budalalıklarını geometrik yöntemle açıklamaya çalışmam ve mantığa aykırı olan şeyleri, yani insanların boş, saçma ve ürkütücü bulup bas bas bağırdıkları şeyleri mantıksal çıkarımlarla kanıtlamak istemem söz konusu kişilere şaşırtıcı gelecektir. Ama benim savım şu: Doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkânı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem de bir ve aynı olmalıdır, yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız.²⁵⁵

Spinoza'nın insan doğasını doğal terimlerle çözümlemesi, doğa ile politik toplum arasında nihai bir ilişkisizlik-kopuş olduğunu varsayan geleneksel anlayışların son derece kusurlu bulması nedeniyle, alternatif bir bakış teklif eder.²⁵⁶ Buna göre varolanlar, içkin ve doğal nedenler çevreninde kalarak, doğasına ve gücüne ya da kapasitesine göre değerlendirilmelidir.²⁵⁷ Bir geometrici edasıyla filozofun sorması gereken sorular ana hatlarıyla şöyledir: Hakikate ulaşmanın iki yolu olarak düşünce ve yayılım özniteliğinin birer tezahürü olan insan zihni ve bedeni, diğer insanları nasıl etkilemekte ve yine onlardan nasıl etkilenmektedir? Etkilendiği duygulanımların etkin nedeni olabilmesi veya duygularını aklın kılavuzluğunda denetlemek için neler

²⁵⁴ Balanuye, *Spinoza*, s. 132.

²⁵⁵ Spinoza, *Ethica*, s. 315, 3. Bölüm, Önsöz.

²⁵⁶ Gatens and Lloyd, a.g.e., s. 87.

²⁵⁷ "Şeylerin mükemmelliği doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli"; Spinoza, a.g.e., s. 155, 1. Bölüm, Ek.

yapabilir? İnsanın faili olduğu ancak içinde bulunduğu haller gereği asli-faili olamadığı yaşantılar nasıl ayırt edilebilir? İnsanın maruz kaldığı haller ile insanın bizzat belirleyici nedeni olduğu haller arasındaki ayırım güç konusu ekseninde nasıl irdelenebilir? İnsan olması bakımından insanın tekamülü nasıl tamamlanır? İnsanın gücü nereye kadar uzanır?²⁵⁸

Daha önce ‘Ortak Nosyonlar’ kısmında insan zihninin doğal düzende genellikle upuygun olmayan fikirlerle dolu olduğunun altını çizmiştik. Epistemolojik sahneyi etik olana döndürdüğümüzde aynı şekilde insanın varoluşunda duygulanabilme gücü ya da etkilenme kudreti genellikle pasif ya da edilgin duygulanımlarla ya da etkilenişlerle doludur. Birey kendi nedeni olmadığı için onun etkilenme gücüyle açıklanamayan, başka bedenlerin eylemine maruz kalır/bırakılır. Bir başka deyişle, insan, Doğa’nın ve doğasının gereği olarak zorunlulukla tutkulara/edilgin duygulara maruz kalan bir varolandır. Bu, onun seçimi değildir. Edilginliği gücünün sınırlarını gösterir.²⁵⁹ Ancak bir şeyi arzulamak için önce o şeye doğrudan veya dolaylı bir tarzda maruz kalmak gerekir. Soru hala yanıtlanmayı beklemektedir: tutkuların zorunlulukla esiri olan insan çabasında nasıl yetkinleşecektir?

Spinoza’ya göre bazı duygulanımlar insanı eyleme sürükler, fakat bazıları buna engel olur. Eyleme gücünün yapısı dinamiktir; duygulanımların belirlemesine bağlı olarak değişim gösterir. İşte burada *conatusun* bir öz olması bakımından üretici yönüyle, bir duyarlılık olması bakımından ise zihin ve beden tutku ve eylemleriyle ilişkili olan yönünün kesişimine rastlanır.²⁶⁰ Bu ikili yönüyle *conatus* ontolojik güç ilkesinin fiziksel ve duygusal olan iki yönüyle iç içe geçer.

Duygular üzerinde yapılacak bir inceleme, her şeyden önce duygu ile duyguları birbirinden ayırarak, onların ne olduğunu ortaya koymak durumundadır. Spinoza işe tam olarak buradan başlar. Ona göre bir duygu (*affectus*), bedenin eyleme gücünü arttıran ya da azaltan ve aynı zamanda bu gücün artıp azalmasında etkili olan duygulanımlar (*affectiones*) ile onların fikirleridir.²⁶¹ Bir bedenin başka bedenlerle

²⁵⁸ Elmas, a.g.e., s. 152.

²⁵⁹ Rocca, a.g.e., s. 27.

²⁶⁰ Hardt, a.g.e., s. 168.

²⁶¹ Spinoza, a.g.e., s. 317, 3. Bölüm, 3. Tanım.

karşılıklı etkileşme durumunda bu etkileşmenin kendi üzerindeki etkilerinin aynı anda zihninde fikirleri oluşur. Eğer bu etkilenme sonucu oluşan etkinin upuygun nedeni olunabilirse, duygu bir eyleme (*actio*) dönüşür. Fakat nedeninin bilgisine erişemediği durumda ise bir tutkudan (*passio*) ibarettir. Gelgelelim, sırf eyleme gücünü arttırdığı için bir etkilenim-etkisi eyleme dönüşmez. Eyleme dönüşmesi için biçimsel olarak ona hakim olmak gerekir. Böylece bir fikrin upuygun hale gelebilmesi için, yani tutkudan eyleme dönüşebilmesi, onu etkileyen bedenin özünü doğrudan ifade etmesi ve kendi özünün diğer özlerle içsel uyumunu gösteren bir fikir haline gelmesi gerekir. Bir başka deyişle, duygu ve duygulanım fikri esasen bir duygudur. Şöyle ki bedenin her duygulanımı yayılım özneliliğinin bedendeki tezahürüdür. Bu bedenin düşünce özneliliği altında bir fikri de vardır. Bu bakımdan, bir düşünce modusu olarak fikir duyguya karşılık gelir. Yani duygunun ilk formu-fikir hali bir *passiodur*, fakat ikinci formu-fikrin fikri olma hali ise bir *actiodur*. *Actio* sahibi olarak insan edilginlikten etkinliğe geçmiş halde duygulanır.

Edilgin duygulanımlar, bedenimizin diğer bedenlerle ilişkisinde nedeni olmadığı rastlantısal karşılaşmaların ürünüdür. Bu bakımdan, tutkuların düzeni rastlantısallık üzerine kuruludur. Bu rastlantısallık üzerine yapılacak bir inceleme oldukça karmaşıktır. Çünkü karşılaşan bedenlerin kendisi statik yapıya sahip birlik değildir; sürekli bir biçimde gerek içsel gerekse dışsal olarak değişime maruz kalırlar. Bu nedenle, iki bedenin karşılaşması, onların bileşip ayrışmalarına göre değerlendirilecektir.

Öyleyse ömür, etkiye maruz kalan insanın, özyle açıklanabilen ve özünden çıkan eylemleri ile başka şeyle açıklanan ve dışsal açıklamaya mecbur tutkuları arasında sıkışır kalır. Bu sıkışıklıkta birey eyleme gücünü arttırmak için mücadele eder. Onun çabası etkinlik ve edilginlik arasındaki dinamik ilişkiyle belirlenir. Aslında eyleme gücündeki artış ve azalış bireyin ve kurduğu bütün ilişkilerin tarihselliğini gözler önüne serer.²⁶² Bir kez daha vurgu yapmak gerekirse, öz sahnesinde zorunlulukla uyuşan ama varoluş dünyasında artık uyuşmayan modusların var olmaya ve eyleme belirlenmesiyle birlikte karşılaştıkları iki mümkün durum vardır. Birincisi, kendisiyle uyuşan var olanlarla karşılaşp, ilişkilerini kendi ilişkileriyle bileştirebilir. İkincisi ise kendisiyle

²⁶² Rızk, a.g.e., s. 140.

uyuşmayan var olanlarla karşılaşp, ilişkileriyle kendi ilişkilerini yıkabilir ya da onların ilişkisini bozabilir.

Nitekim rastlantısal karşılaşma halinde iki tip edilgin duygulanım karşımıza çıkar. İlkinde, ilişkisi bizimkiyle uyuşan bir nedenle karşılaşma sonucunda oluşan yeni bir ilişki meydana gelir. Bu karşılaşma bizim için iyi veya faydalı olarak nitelenebilir. İyi veya faydalı olan bir karşılaşma, eyleme gücümüzü arttıracığı için sevinç vericidir. O halde, ilk durumda karşılaşma edilgin ama sevinçli bir duygulanımla sonuçlanır. İkinci karşılaşma halinde ise, aksine, ilişkisi veya doğası bizimkiyle uyuşmayan bir bedenle rastlaşırız. Bu rastlaşmada iki durum gerçekleşebilir. Biri diğerinin ilişkisini bozabilir ya da ikisi de birden çözülebilir. Her iki biçimiyle de eyleme gücü azalacağı için karşılaşma keder verici olacaktır. Dolayısıyla, karşılaşma hem edilgin, hem de kederli bir duygulanımla sonuçlanacaktır. Bu durumda, gücümüz başkasının gücüyle hareketsizleştirilmiştir. Ne ise odur; olduğundan farklı bir tepki veremeyecek bir durumdadır.²⁶³

Sevinç kaynaklı duygulanışlar ile keder kaynaklı duygulanışların oranıyla belirlenen etkilenme gücü anlaşılacağı gibi sürekli olarak dolup boşalabilir. *Conatusun* işlevi bu belirlemelerde eyleme gücünü arttırmak için sevinç kaynaklı duygulanışların nedenini ve bu nedeni koruyan unsuru bulmaktır. Öyleyse, *conatus*, etkilenme gücüyle belirlenen eyleme gücünü artırma çabasıdır.²⁶⁴

Hobbes'tan devraldığı doğal hak öğretisinde Spinoza doğa halinde insanın rastlantısal karşılaşmaların insafına veya esaretine göre yaşadığını ve bu halin yaşanılır olmadığını söyler. Dış dünyada edimsel karşılaşmalara bakıldığında, insanların birbirleriyle uyuşma oranı çok düşüktür; bunların çoğu kederli karşılaşmalardır. Çünkü duygulanabilme gücümüz daha ziyade edilgin duygulanımlarla doludur; onlar da çoğunlukla keder vericilerden ibarettir. O halde, dört bir yanımızı çepeçevre sarmış olan edilginlik içerisinde nasıl etkin hale gelebiliriz? Duygulanabilme gücümüzü nasıl sevinçli tutkularla doldurabiliriz, dolayısıyla eyleme gücümüzü/takatimizi nasıl arttırabiliriz? Burası artık etik olanın sınırlarını keşfettiğimiz yerdir.

²⁶³ Friedrich Nietzsche 'nasibi kıt' insanla sanıyorum bunu kastetmektedir.

²⁶⁴ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 76.

Spinoza, bir ilke olarak eyleme gücünü arttıran karşılaşmalara yönelme ve azaltan karşılaşmalardan kaçınma amacıyla bütün diğerlerinin alt başlıkları olabileceği üç temel duygu belirler: Arzu (*cupiditas*), sevinç (*laetitia*) ve keder (*tristitia*). Sevinç duygusu zihnin daha üst bir mertebeye erişmesini sağlar. Çünkü beden eyleme gücünü arttıran ya da azaltan bir etki, aynı anda zihnin de gücünü artırır ya da azaltır.²⁶⁵ Sevinç, aynı anda zihin ve bedenle ilişkisinde neşe (*hilaritas*); sadece beden ve bedensel bir parçayla ilişkisinde haz/tahrik (*titillation*) formunu alır. Keder duygusuyla ise zihin daha alt bir yetkinliğe geçer. Zihin ve bedenle birlikte düşünüldüğünde melankoliden, fakat sadece beden ve bedensel bir parçayla düşünüldüğünde acıdan (*dolor*) ibarettir. Bu iki duygu da sunulduğu şekliyle zihnin edilginliğini gösterir. Bununla birlikte, zihnin etkin olduğu tek durum, şu halde, arzulama halidir. Arzu, nesnesi itibarıyla önceden belirlenmiş ve tanımlanmış değildir; nesnesi sürekli değişen ve yerine bir başkasının ikame edilebildiği bir öze işaret eder. Bu bakımdan, bir yoksunluğun ifadesi olarak değerlendirilemez; aksine sonluluğun pozitif bir ifadesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, arzu iştahın bilincidir. Fakat sevinç ve keder, henüz beden ve zihnin o anki maruz kaldığı bir durumla oluşan duygulanımlardır.

Arzu, insanın varoluşunu sürdürmek için harcadığı çaba olmak bakımından insanın özüdür.²⁶⁶ Çaba aşamasında arzu, sevinç ve kederle içsel bir nedensel ilişkidir. Bu ilişki esasen iki yönlüdür: bir yandan sevinç ve kederin güdüleyici nedenidir, diğer yandan da sevinç ve kederin doğurduğu bir duygudur.²⁶⁷ Sevincin doğurduğu bir arzu ile kederden doğan bir arzu arasındaki fark, ilkinin ikincisinden daha güçlü olmasıdır. Çünkü sevinç kaynaklı bir arzu, sevince neden olan şeyin gücünü de kendisine katarak daha güçlü bir duygu haline gelir. Fakat kederden doğan bir arzu, kedere neden olan dış nedenin güçsüzlüğüne maruz kalarak daha güçsüz hale gelir: “Öyleyse sevinçten doğan arzunun kuvveti insanın gücü ile dış bir nedenin

²⁶⁵ Spinoza, a.g.e., s. 347, 3. Bölüm, 11. Önerme.

²⁶⁶ Balanuye, varlığın özü olmak bakımından arzu için olası kafa karışıklığını gidermek adına bir anlam çevreni oluşturur. Buna göre, arzuyu ikiye ayırmak gerekir: içkin arzu ve öznel arzu. Her var olanın varlıkta kalma çabası içkin arzuya işaret ederken, zihninin edilgin duygulanımlarının sonucu oluşan duygu da öznel arzuya karşılık gelir. Bu iki yönlü anlam çevreni, arzuyu insandan bağımsız da düşünmemeye imkan verir; Balanuye, a.g.e., s. 148.

²⁶⁷ Spinoza, a.g.e., s. 405, 3. Bölüm, 37. Önerme.

birlikteliğiyle, kederden doğan arzunun kuvveti ise salt insanın gücüyle tanımlanmalıdır; bu yüzden birincisi ikincisinden daha kuvvetlidir.”²⁶⁸

Spinoza, tümüyle tutku olan edilgin duyguların doğurduğu kör arzular ile akıldan doğan arzular arasında ayırım yapar ve insan için akıldan doğan arzuları salık verir. Çünkü sadece akıldan doğan arzularla bir iyinin peşine düşülebilir ve kötü olandan kaçınılabılır.²⁶⁹ Aklın kılavuzluğunda bir iyiyi arayan insan için arzu etkin bir durum olarak erdeme karşılık gelen ahlaktır. Tersine, iyi olan kör arzularla aranırsa, arzu hırsla dönüşerek insanı edilgin yapar.²⁷⁰ Burada arzunun etkin’liğini ya da edilgin’liği belirleyen ölçü, nesnesinin upuygun fikrine sahip olup olmamaktır. Bu bağlamda, Balibar’ın dikkat çektiği husus Spinoza’nın sistemi için son derece önemli bir konuyu açar: Spinoza’nın esas ayrımı bilinçlilik ya da bilinçsizliği değil, fakat etkinlik ve edilginliği dikkate alır.²⁷¹ Dolayısıyla, bütün mesele, bireyin arzu nesnesine maruz kalarak mı, yoksa o nesnenin upuygun nedeni olarak mı yaşamını sürdüreceğine ilişkindir.

Üç temel duygudan keder hariç diğer ikisi –arzu ve sevinç- edilgin’lik’lerinin yanı sıra etkin de olabilen duygulardır.²⁷² Bir başka deyişle, edilgin olunduğu durumda zihne egemen olan tutkular (*passio*) olarak arzu ve sevinç, etkin olunduğu durumda zihnin tutkular üzerinde birer eylem (*actio*) olmalarını sağlayan duygulardır. Bu şu anlama gelir: çoğunlukla upuygun olmayan-bulanık fikirlerle ve beden rastlantısal karşılaşmalarda aldığı edilgin duygulanımlarla hallenen zihin, upuygun fikirlere sahip olabilir. Hatta bir adım daha öte giderek, sahip olduğu upuygun fikre sahip olduğunun da farkına varabilir. Diğer bir ifadeyle, bir zihin bedenin etkisini upuygun şekilde bilebilir ve etkisinin kendi gücünden çıktığının bilgisiyle sevinç duyar. Bu yönüyle sevinç artık edilgin değil etkin bir duygudur. Tıpkı sevinç gibi arzu da upuygun olmayan fikirlerden doğabildiği gibi upuygun olanlardan da kaynaklanabilir. Bu haliyle

²⁶⁸ Spinoza, a.g.e., s. 557, 4. Bölüm, 18. Önerme, Kanıtlama.

²⁶⁹ Spinoza, a.g.e., s. 665, 4. Bölüm, 63. Önerme.

²⁷⁰ Spinoza, a.g.e., s. 727, 5. Bölüm, 4. Önerme, Not.

²⁷¹ Balibar, a.g.e., s. 134.

²⁷² Spinoza, a.g.e., s. 461, 3. Bölüm, 58. Önerme.

arzu, bedeninin etkin gücü olarak *conatus* kaynaklıdır ve eyleme gücünü arttırıcıdır; arzunun etkinliği sevincin etkinliğini, sevincin etkinliği de *conatusu* güçlendirir.²⁷³

Öyleyse, Tanrı'nın sürekli olarak eyleyiş halinde olan özünün varoluş sahnesinde birer tezahürü olan sonlu modusların sonsuz karşılaşmalarında etkin ya da edilgin tarzlara bürünmesi bütünlüğünde anlaşılabilir bir durumdur. Etkinliklerine ya da edilginliklerine bağlı olarak, eyleme güçlerinin artışı ya da azalışı da aynı oranda anlaşılabilir. Yukarıdaki açıklamalar göstermektedir ki etkin ya da edilgin haller sonucu artan ya da azalan eyleme gücü bütünüyle zihnin upuygun olan ya da upuygun olmayan fikirleriyle ilgilidir. Zihin, fikri olduğu bedeni, beden etkin olduğu sürece upuygun bir fikirle, upuygun şekilde bilir; bu da zihnin etkin durumudur. Zihin etkin olduğunda kendisiyle ilişkilendirilebilecek bütün duygular sevinç ve arzuyla bağıntılıdır. Zihnin etkinliği, onun bir şeyi kavrayarak yapması anlamına gelir. Bir başka deyişle, zihin kavradığı durumlarda başka bir şey yapmaya mecbur kılınmıyorsa etkin, fakat kavrayamadığı, hatta ortada kavranacak bir durumun olduğunu bile fark edemediği bir durumda ise edilgindir. O halde, zihnin etkinliğinin ölçüsü bir eylemi kavradığı için yapıyor olmasıdır. Bu tür bir eylem, yapılan şeyin erdemden doğduğunu gösterir:

Bir insan bire bir [upuygun] olmayan fikirlere sahip olduğu halde bir şey yapmaya zorlandığı sürece edilgindir, yani kendi özüyle tam olarak kavranamayacak bir şey yapıyordu; şöyle dersek kendi erdeminden kaynaklanmayan bir şey yapıyordu. Oysa anladığından ötürü bir eylemi yapmak zorunda olduğu sürece etkin demektir; ya da başka deyişle sadece kendi özüyle kavranabilecek bir şey yapıyordu, yani tümüyle kendi erdeminden kaynaklanan bir şey yapıyordu.²⁷⁴

Spinoza'da insan zihni, Descartes'ta olduğu gibi, kendi varlığını ya da bedeninin özünü düşünmeyle bilme konusunda ilk gerçeklik değildir. İnsanın kendine ilişkin bilgisi epistemolojik sahneye ek olarak bir hakikat ve mutluluk arayışıyla şekillenen bir

²⁷³ Bütün insanların ortak hallerini ifade etmeleri bakımından duygular/duygulanımlar üzerinde düşüncenin/zihnin bir gücü vardır, fakat bu güç genellikle bir bastırma/baskılama/tahakküm gibi düşünülür. Oysa Spinoza bu güçle bir düşünme gücünü kasteder. Buna göre, bize olumsuz bir etki veren duygu, nedeninin kuşatılmasıyla/kavranmasıyla olumsuz yönünü yitirir ve doğanın zorunlu etkilerinden birine dönüşerek, zarar verici olmaktan çıkar. Çünkü bundan böyle duygu bizim duygumuzdur. Demek ki, duygular insan zihniyle kavranabilen hallerdir. Kavranırsa, insan anlaşılabilir. Öyle ki birinin bir şeyi neden yaptığının yanıtını arayan biri evvela duyguları/duygulanımları anlamak durumundadır. Bu kavrayış zihnin duygular üzerinde gücü ya da kabiliyetidir.

²⁷⁴ Spinoza, a.g.e., s. 569, 4. Bölüm, 23. Önerme, Kanıtlama.

etik güzergaha muhtaçtır. Bedenin fikri olarak insan zihni ancak bilginin üçüncü mertebesine yükselip, Tanrı fikriyle buluşarak kendi varlığını/bedenin özünü kavrayabilir. Bedenin fikri olan zihnin varoluş sahnesinde bedenin özünün kavranması olan zihne evrilmesi, etik bir dönüşüme ilişkin tecrübedir.²⁷⁵ Bu belirleme şunu göstermektedir: *conatus* kendini en iyi şeyleri Tanrı'da oldukları haliyle bilme çabasında ifade eder. Öyleyse, var olma çabası edilgin duygulanımlardan etkin duygulanımlara geçmeyi mümkün kılan bir tecrübeyle tutku sahnesini aşar. Bir başka deyişle, insanın kendi varlığından hareketle yapacağı belirlemelerin mutlak anlamda sonsuz varlık olarak Tanrı'yla birleşmesi sonucunda aslında sonsuz varlığın bireysel yaşamda sonsuzca yayıldığını tecrübe ederek varoluşunun tekamülünü tamamlaması, daha en baştan etik bir güzergahta yol alındığını gösterir. Dolayısıyla, Spinoza'nın kendini bir ontoloji olarak sunan felsefesinin aslında –farklı disiplinler açısından anlamının ancak sahnelerde yer alma bakımından farklı olması gibi- bir etik olduğu ortaya çıkar.

Bir özü ifade etmesi bakımından arzuyu belirleyen, edilginlikle etkinlik arasındaki gerilimli ilişkidir. Bu ilişki etik düzenin belirleyicisidir ve zorunlulukla bedeni ve doğayı gereksinir. Çünkü bedenin etkilendiği duygulanımlara ilişkin fikirleri oluşturması yönüyle zihne yayılan edilginlik, duygulanımlarla mücadelesinde onun güçlerini de işe koşmak durumundadır. Nitekim arzu bir değere doğru kendini aşarak dönüşür. Spinoza'da arzunun etik olana dönüşümünün koşulu, doğaya, özelde bedene yönelen bir sevgiyle etkilenme kudretini azami düzeyde genişletmektir. Bu bakımdan, mutlak anlamda sonsuz varlığın değeri ve kutsallığı korunacaksa eğer, O'nun her türden aşkınlık fikrinden, doğayı aşan bilumum özelliklerinden arındırılması ve tümüyle dünya sevgisine bağlanması gerekir. Bu bağlamda, etik, iyinin ya da sevincin kötüye ya da kedere karşı mücadelesinin aktüel kılındığı bir düzenin adıdır. Etik düzende, ahlaki düzende olduğu gibi, değerler lehine girişilen bir mücadelenin bulanıklığı içinde kaybolma tehlikesi hissedilmez.

²⁷⁵ Rızk, a.g.e., s. 128.

2.4. Etik ve Ahlak ya da Yasa ve Yasak

İnsanlık tarihi boyunca yaşamda pekçok bakımdan belirleyici bir konumda olan din, gerek doğa bilimlerinde gerekse sosyal ve beşeri bilimlerde artan bilgi ve deneyimle birlikte giderek belirleyici konumunu kaybetmeye başlamıştır. Söz konusu gelişmeler öncesinde dinin alanında hesabı görülen pekçok konu artık bilim merkezli ele alınır hale gelmiştir. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Avrupa merkezli gelişen yeni evren ve insan modeli, hem insanın doğayla hem de diğer insanlarla ilişkisinde yepyeni çığırılar açarak, Tanrı merkezli kavrayışları önemli ölçüde zayıflatmıştır. Öyle ki doğa yasaları ve sonucunda ortaya çıkan pozitif bilimler karşısında müdahaleci bir tanrısal öğenin varlığının kabulünde tereddütler baş göstermiştir. Bu nedenle, önceleri Hıristiyanlığın kontrolündeki politika, hukuk, etik, eğitim, iktisat, temel bilimler başta olmak üzere pekçok alan sekülerize edilerek, laik bir anlayışın disiplinleri haline getirilmeye çalışılmıştır. Diğer alanlar bir tarafa, özellikle etiğin dinsel olanın kontrolünden çıkarılması yönündeki çaba, modernitenin tekamülünde önemli bir adımdır. Çünkü dinin varlığını sürdürmesini sağlayan en önemli unsur olarak ahlak anlayışında bilinçdışı bir otoritenin varlığına teslim olmak, modernitenin kendi kendisiyle çelişkisi anlamına gelecektir.²⁷⁶ Nitekim tek tanrılı Sami dinlerin ödüllendiren, cezalandıran, seven, öfkelenen ve müdahale eden ‘antropomorfik’ Tanrı anlayışı, moderniteyle birlikte gelişmekte olan düşünsel iklim, bilimselliğe uygun düşmemekteydi. Din ve bilim karşıtlığı veya çatışması üzerinden değil de, bilinç merkezli gelişen yenedünya görüşü açısından Tanrı kavramı, bir kavram olmak bakımından her şeyden önce bir bütünlük olarak kendini gösterir. Öyle bir bütünlük ki hem varlık bilincimizin hem de bildiklerimizin garantörüdür. Yani hem içimizi, hem de dışımızı bilmenin temel şartıdır. 17. yüzyılda Tanrı kavramını bu şekliyle ortaya koyan başlıca isim kuşkusuz Descartes’tır. Bununla birlikte, aynı kavramları kullanmak suretiyle, başka bir iş yapmaya çalışan bir diğer isim ise Spinoza’dır.

İnsanların eylemsellik alanı için belirlenen etik kurallar yüzyıllarca Tanrı’nın emri/buyruğu/yasası olarak sunulmuş, insanları pekçok felaketten korumaya yardımcı olmuştur. Gelgelelim, 17. yüzyılla birlikte ve özellikle 18. yüzyıldan itibaren eleştirel

²⁷⁶ Yasin Ceylan, *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 42.

akıl felsefelerinin büyük etkisiyle etik kuralların vahiy kaynaklı değil, akıl kaynaklı olduğu, yani insan aklının kendisinden geldiğine ilişkin öğretiler çoğalmaya başlamıştır. Modern insan, akla en uygun/makul olanın peşine düşmüştür. Bir modern için herhangi bir yasanın vahiy kaynaklı olması, o yasayı ya da buyruğu güçlü kılmak bir yana, güçsüz kılarak şüpheli hale getirmektedir. Dolayısıyla, pratik olanı belirleyen ilkelerin insan aklından doğduğuna yönelik bu ‘inanç’, ahlakın tek kaynağının din olmadığını göstermiştir. Bu konuda formüle edilen meseleler çok genel olarak şu soru etrafında toplanır: Dine ya da vahye dayalı kutsal kitaplara müracaat etmeksizin sadece insan aklından doğan ahlaki ilkeler sistematik hale getirilebilir mi? Bu soruyu 18.yüzyılda Kant, “dinden ayrı bütünüyle akla dayalı bir ahlaki düzen tesis edilebilir” şeklinde yanıtlayacaktır. Bir soru daha belirir: Dinsel dogmalardan ayrı sistemleştirilecek olan bir ahlak düzeninde, ahlak tekelinden alındığında dinden geriye ne kalır? Böyle bir düzen varlığını sürdürebilir mi?²⁷⁷ O halde, dinsel bir ahlak ile akılsal bir ahlak arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Dinsel ahlak, dış kaynaklıdır ve farklı kültürler ahlaki eylemi belirleyebilir. Fakat akılsal ahlak iç kaynaklıdır; insan doğasına dayanır. Herkes akıl sahibi olduğu için kültür ve ırk ayrımı gözetilmeksizin zorunlulukla bu kaynaktan beslenir. Bu nedenle, iç kaynağın ilkeleri ne dinin ne de başka belirleyici dış güçlerin tekelinde olamaz. Bu ilkeler insan doğasından hareketle ve doğa yasaları uyarınca oluşturulduğu için, doğal ahlakıdır. Akıldan doğan ahlakta vurgu, insanın kendi doğasındaki mevcut kuralları işe koşarak ya da potansiyelleri aktüelleştirerek bir eylemde bulunmasıdır.

Ahlak, dinin önemli bir kısmıdır, fakat bütünü değil. İnsanların deneyim ve teorik akılla çözemediği birtakım sorunlara verilen yanıtlarla kurulan metafizik bir sistem olarak din, teorik ve pratik alanda egemen olan bir dünya görüşü olarak şekillenmiştir. Bununla birlikte, kaynağında Tanrı inancı olmayan ahlak anlayışları da vardır. Bu anlayışlar arasındaki farklılık, ‘iyi’nin nasıl kavrandığına bağlı olarak kendini gösterir.²⁷⁸ Şüphesiz, iyiyi tanımlamak büyük bir sorundur: Bir eylemi iyi yapan şey nedir? İyi ahlaki eylemin kendisinde midir, yoksa bizim eyleme yüklediğimiz bir değer midir? Bu konuda iyi ve kötünün eylemin ya da olgunun kendisinde bulunan değerler

²⁷⁷ Ceylan, a.g.e., s. 93.

²⁷⁸ Ceylan, a.g.e., s. 94.

olduğunu savunanlar olduğu gibi, ahlaki bir eylemin kendi içinde hiçbir değer taşımadığını iddia edenler de olmuştur.

Yukarıda genel bir çerçeve olması bakımından verilen bilgiler bağlamında Spinoza'nın ahlak ve etik hakkındaki görüşünü iyi ve kötü kavrayışı üzerinden aktarabiliriz. Buraya kadar esasında 'etik olan'ı ortaya koyacak çerçeveyi sağlayan metafizik, epistemolojik ve psikolojik çözümlenmeler yapıldı. Spinoza'ya göre 'etik olan' mevcut iyi, kötü, mutluluk, erdem ve 'ne yapmalıyım?' şeklinde nosyonlardan çıkarsanabilir değildir. Bu nosyonlar (genel olarak değer terimleri) ancak natüralist tanımlarıyla ve aklın kılavuzluğunda/buyruğunda herkesin kendisi için yararlı olanı araması ölçüsünde göstereceği çabaya eklenmek koşuluyla etik için temel olabilirler.

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine adlı çalışmayı şu cümlelerle açar Spinoza:

Deneyim bana gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin tümüyle boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, korkumun kaynağı ve nesnesi olan tüm şeylerin zihin onlardan etkilenmedikçe kendi içinde iyi ya da kötü hiçbir şey barındırmadığını fark edip, gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin olup olmadığını, aslına bakılırsa, keşfetmesi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim nihayet.²⁷⁹

Spinoza servet, itibar ve duysal haz gibi insan zihnini çelen sözde iyilerin veya peşine düşülen sözde ereklerin insanın varlığını korumasına hiçbir katkısı olmadığını, aksine köstek olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre deneyim göstermiştir ki mal-mülk edinmek için kendisini tehlikeye atan insanların akıbeti hiç de müspet olmamıştır. Aynı şekilde itibar kazanmak veya mevcut itibarını korumak için eylemde bulunanların kendi sonlarını hızlandırdıkları da bir gerçektir. Yine cinsellik peşinde ömür harcayanların enerjileri, olması gerekenden önce tükenmiştir. Buna karşılık, ebedi ve sonsuz bir şeye duyulan sevgiyle zihin, her türden kederden uzak bir sevinçle beslenir. Sevgi zihnimizin gerçekten iyi ve muhteşem olan bir nesneyle birleşmesidir.²⁸⁰ Öyleyse, insanlar için

²⁷⁹ Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s. 39.

²⁸⁰ Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, s. 87.

peşine düşülmesi, arzulanması gereken şey, *amor Dei intellectualis*'tir (entelektüel Tanrı sevgisi).²⁸¹ Ancak bunu yaparken, bir yandan da yaşamı idame ettirebilmek için birtakım kuralların olması gerekir:

1- Çokluğun kavrayışına hitap etmek ve amacımıza ulaşmamıza mani olmayacak her ne varsa onu yapmak. Zira kendimizi olabildiğince çokluğun kavrayış seviyesine göre ayarlırsak, bundan hiç de azımsanmayacak ölçüde fayda sağlarız. Üstelik bu sayede onlar da hakikati daha bir can kulağıyla dinleyecektir. 2- Ancak sağlığı korumaya elverdiği kadarıyla hazların tadına varmak. 3- Son olarak, hayatı ve sağlığı idame ettirmeye ve toplumun amacımızla çelişmeyen göreneklerine ayak uydurmaya elverecek ölçüde para ve mal mülk edinmeye çalışmak.²⁸²

17. yüzyıl düşünce dünyasına optiğin giriş yapmasıyla birlikte fiziksel, estetik, etik ve politik alanda köklü değişimler meydana gelmiştir. Buna göre renk ve ses gibi şeyler artık şeylerin bir niteliği değildi, sadece şeylerin içinde özneyi etkileyen kalıplardı. Spinoza'nın 1674'te Hugo Boxel'e yazdığı yazısında şu sözlere rastlanır: "Güzellik, sayın bayım, bakılan nesnenin niteliğinden çok, nesneye bakanda beliren bir etkidir. Eğer gözlerimiz daha güçlü ya da daha güçsüz olsaydı, daha farklı bir bedensel yapımız olsaydı, bize güzel görünen şeyler çirkin, çirkin görünen şeylerse güzel görünürlerdi. (...) Öyle ki, kendilerinde ya da Tanrı'yla bağlantıları içinde ele alınan şeyler ne güzel ne de çirkindir."²⁸³ Öyleyse, güzellik, çirkinlik, düzen, kaos, iyilik, kötülük gibi nitelikler doğanın kendisinde olan şeyler değildir. Bunlar hayalgücünün ya da iştahın doğaya/gerçeğe atfettiği niteliklerdir. Çünkü bir şeye, iyi olduğuna kanaat getirdiğimiz için değil, ona iştah kabarttığımız, arzuladığımız için iyi diyoruz.²⁸⁴

Spinoza için kendisinden önceki pek çok filozofun, din adamının ve şairin belirlediği anlamda doğada iyi veya kötü diye niteleyebileceğimiz hiçbir durum/olan-biten söz konusu değildir. Çünkü hiçbir duygu kendinde iyi ya da kötü olamaz. Oluşturuldukları şekliyle iyilik ve kötülük gibi modeller bir şeyi övgüler ya da yergiler düzerek anlamaya çalışmanın sonucudur. Bu nedenle, onlar etik'i övgü ve yergi üzerinden belirlemeye çalışmışlardır:

²⁸¹ Oysa çoğunlukla karşılaşılan, umut ve korku gibi duyguların ürettiği tutkusal bir Tanrı sevgisidir. Bir din tutkularla etkilendiği ölçüde hurafeye dolar.

²⁸² Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s. 44.

²⁸³ Spinoza'nın *Correspondencia*'sından aktaran Diego Tatian, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, çev. H. Turşucu ve S. A. Hancı, Dost Yayınevi, Ankara, 2009, s. 66.

²⁸⁴ Spinoza, *Ethica*, 3. Bölüm, 9. Önerme, Not.

Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladıkları şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak, veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir.²⁸⁵

Spinoza fikriyatına dayalı bir etik, insanların eylemlerini uydurmak durumunda olduğu bir iyi ve kötü reçetesi sunan ahlaki sisteme karşı olarak, kendi doğamızı tanımamız/bilmemiz sayesinde yetkinleşeceğimizi ifade eden bütünüyle doğalcı bir öğreti ya da yaşam biçimidir. Çünkü doğamızda var olmamızı, yaşama gücümüzü engelleyen hiçbir şey bulunmaz. Bu nedenle, var olanlar üzerine düşünmenin kendisi, etik olanı hazırlayan bir edimdir ve yaşamda etik olan tek şey eyleme gücümüzü arttıracak rastlantısal karşılaşmalar örgütlemek ve azaltacak olanlardan uzaklaşmaktır.

Spinoza'da doğa, bileşen ya da ayrışan tekil olma tarzlarının ilişkilerinin nihayete erdiği bir kümedir. Bu bakımdan, dünya içinde bir olma tarzı, örtük olarak etkileyen ve etkilenen bir varolanı tanımlar. Bu kümede iyi ya da kötü hiçbir şeye rastlanmaz. Onda daha ziyade doğamıza uygun ya da uygun-olmayan, yararlı ya da yararlı-olmayan şeyler, varolanlar, rastlantısal ilişkiler vardır. Bu nedenle, iyi ve kötü olan, her bir varolanın doğasına göre bileşen ya da ayrışan veya eyleme gücünün artmasına yardımcı olan ya da ona engel olan şeylerle belirlenir. Bir başka deyişle, insanların iyi ve kötü dedikleri şey, olanların ve varolanların doğa yasaları uyarınca bileşen ve ayrışan ilişkilerinin bir ürünüdür. Yani bir beden başka bir bedenle bağıntısını bileştirdiğinde eyleme gücü (*potentia agendi*) artıyorsa, iyi; azalıyorsa, kötüdür. O halde, iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, sevinç ve keder duygusuyla zorunlulukla oluşan sevinç ve keder fikrinden ibarettir. Bir başka deyişle, varoluşumuzu korumaya yardımcı olan şeyler ya da durumlar iyi; engel olanlar ise kötüdür.²⁸⁶ Bu

²⁸⁵ Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 11-12.

²⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, s. 539-540, 4. Bölüm, 8. Önerme.

haliyle, iyi ve kötüyle ilgili ilk nesnel tanım, bir şeyin ya da durumun doğamızla uyuşup uyuşmaması halidir. İkinci tanım ise insana ait iki varoluş tarzı bakımından öznel olarak verilebilir. Bu haliyle, ilişkisini doğasıyla uyuşan şeylerin ilişkisiyle bileştirmeye çalışan ve bileştiği ilişkilerle eyleme gücünü artırma çabasında olan kişiler iyi; aksine doğasıyla uyuşmayan rastlantısal ilişkilere girerek, edilgin kaldığı duygulanımlarla güçsüzleşen ve bununla yetinen kişiler kötüdür.²⁸⁷ Öyleyse, iyi ve kötü, karşılaşmaların doğasına göre değişkenlik gösteren iki durumdur. Bununla birlikte, Blyenbergh'e yazdığı mektupta Spinoza, Tanrı'nın açık bir fikrine sahip olup tüm eylem ve düşüncelerini bu fikre göre düzenleyen kimseleri, iyi; Tanrı'nın fikrine sahip olmayıp, sadece dünyevi şeylerin fikirlerine sahip olan ve eylem ve düşüncelerini bu fikirlere göre düzenleyenleri, kötü diye niteler.²⁸⁸

Spinoza gerçekçi olmaktan yana tavır koyar. Tutkuları merkeze almadan, onlardan kaçınarak tasarlanan bir ideal ahlaki düzen fikri ona göre hiç de gerçekçi değildir. Aslına bakılırsa, tutkuları işe koşmadan oluşturulan düzen fikri, hakikati insanlıktan saklayan bir fikirdir ve bu nedenle uygulanabilirliği hep zayıf olmuştur. Halbuki, etik, rasyonel olduğu kadar rasyonel-olmayan tutkularımızı da işe koşarak bir pratik gerçeklik kazanır ve bir yergi olmanın ötesine geçer. Bir başka deyişle, olması gerekenlerden ziyade olanların ne olduğuyla, nedenleriyle ve nasıl işledikleriyle ilgilenir.²⁸⁹

Spinoza'da iyi ve kötünün ilişkisellik üzerinden tanımları, varolanları aşkın değerlerin ötesinde içkin varoluş tarzlarıyla anlamaya çalıştığı için ahlak sistemini etik'e dönüştürür. Bundan böyle iyi ve kötü olan bir değer karşıtlığı üzerinden değil, varoluş tarzlarının niteliksel farklılığı üzerinden anlaşılır. Fakat doğayı anlayamama ya da yanlış anlama sonucunda bu kavramlar bize üstten buyrulmaya başlar: "Bir yasayı anlamadığımız anda, o yasa bize '-melisin/-malısın' tarzında bir ahlaki buyruk olarak görünür."²⁹⁰ Yasanın bir ahlaki buyruğa dönüşmesinin nedeni, aşkın bir güç olan Yasa fikriyle belirlenmesidir. Halbuki onları belirleyen tek şey, içkin bir güç olması

²⁸⁷ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 32.

²⁸⁸ Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, Yay. Haz. A. Nahum ve G. Çankaya, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 97.

²⁸⁹ Gaye Çankaya Eksen, "Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine", *Spinoza'yla Karşılaşmalar*, s. 24.

²⁹⁰ Deleuze, a.g.e., s. 32.

bakımından bilgidir. Spinoza'nın etiğinde iki anahtar kavram: *potentia* ve *potestas*.²⁹¹ Doğa yasaları bir kudret normudur. Ancak o yasaları anlamadığımız zaman bize emir ve yasak olarak görünürler. Emir ve yasakları içeren ahlak yasaları ya da ödevler aslında bütünüyle toplumsal öğelerdir.²⁹² Adem'in ilk günah öncesinde Hıristiyan geleneğinin ileri sürdüğü gibi akıllı veya özgür olmadığını savunan Spinoza, Adem'i bir çocuk gibi düşlemek gerektiğinde ısrar eder. Ona göre Tanrı Adem'e hiçbir şeyi yasak etmemiştir; sadece ilişkiye girdiği takdirde o meyvenin bedenini yıkıma uğratacağını vahyetmiştir.²⁹³ Fakat Adem'in anlama yetisi bir çocuğunki gibi zayıf olduğu için, doğa yasasını bir ahlak yasası gibi algılamış ve itaatsizlik etmiştir. Halbuki vahyedilen bir yasak değil, daha ziyade yapacağı eylemin zorunlulukla doğuracağı sonucu ifade eden sonsuz ve zorunlu bir gerçektir.²⁹⁴ Ama Adem doğa yasalarını ihlal edilebilecek ahlak yasaları gibi tahayyül etmiştir: "Aslında, Tanrı Adem'e eyleminin zorunlu sonucunu belirtmiş, ama bu sonucun zorunluluğunu belirtmemiştir".²⁹⁵ Adem'in bilgi eksikliği, vahyi yasa, Tanrı'yı da bir hükümdar formuna sokmuştur. Bu nedenle, özgür ve akıllı

²⁹¹ Bunlar dilimizde genel olarak potansiyel ve aktüel hali göz önünde bulundurularak kudret ve güç olarak karşılanmaktadır.

²⁹² Spinoza'da mutlak anlamda yasa, 'bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını' ifade eder; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 95. Yasa farklı kullanım biçimleriyle kendini gösterir. Bir yönüyle doğanın zorunluluğuna bağlı olarak doğa yasasıdır. Bir başka yönüyle ise insani kararlarla oluşturulmuş toplumsal yasadır. İlkinde doğanın zorunluluğuna bağlı olması bakımından yasa şeylerin doğasından kaynaklanır. İkincisinde insani karara bağlı olarak hukuk diye adlandırabileceğimiz, insanların kendilerini ve başkalarını korumak için koyduğu yasalar, insan iradesinden kaynaklanır. Ancak insanlar doğaları gereği edindikleri haklarından vazgeçmeye zorlanıp, belirli bir biçimde yaşamaya mecbur bırakıldıklarında söz konusu olan insani bir karardır. Bu nedenle, yasadaki genel olarak anlaşılan, uyup uymama kararının insanın kendisine ait olduğu bir ilke olmuştur. Bu yanlış algıyla, toplumsal yasalar bütünü yasa kavramının bütünü gibi düşünülmüştür. Çünkü insanlar doğa yasasının sonsuz nedenselliğinden habersizdir. Onlar yasa koyucular tarafından yönlendirilir. Buna göre, sunulan paket-program yasalara uyanlar ödüllendirilir, fakat uymayanlar cezalandırılır. Bu nedenle, yasayla mutluluk/kutluluk arasındaki bağ yitirilmiştir ya da üstü örtülmüştür. İnsanlar nedenlerin bilgisinden uzaklaştırılarak sadece etkilerin belirleyiciliğine gömülmüştür. Tüm bunlardan hareketle Spinoza, yasayla iki şeyi anlar: 1) İnsani yasa, 2) Tanrısal yasa. İnsani olan, insan yaşamına hizmet eden ve devletin güvenliğini sağlayan yaşam kurallarıdır. Tanrısal olan da insanın en üstün yararını –hakiki Tanrı bilgisini ve sevgisini- içeren yasadır; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 97. Tanrı sevgisi, Tanrı bilgisinin sonucunda doğar. Bilgisini edinmenin yolu ise ortak nosyonlara sahip olmaktır. Bu nedenle, anlama yetimizi geliştirdiğimiz ölçüde Tanrı bilgisine erişebiliriz. Böylece, tanrısal yasayı ve onun bir sonucu olacak olan toplumsal yasayı bilir ve severiz. Bununla birlikte, *Kısa İnceleme*'de de yasalar hakkında şu tespitlerde bulunur: "İhlal edilemez tüm yasalar ilahi yasalardır. Zira olup biten ne varsa, onun hükmü hilafına değil, onun hükmüne uygun gerçekleşir. İhlal edilebilir tüm yasalar beşeri yasalardır. Zira insanın kendi mutluluğu için verdiği her karar, Doğanın bütününe hayrına değildir ille. Tersine, başka pek çok şeyin yıkımına yol açabilir"; Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, s. 144.

²⁹³ Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, s. 56.

²⁹⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 101.

²⁹⁵ Rızk, a.g.e., s. 189.

bir ilk insan olarak Adem figürü makul değildir.²⁹⁶ Akıl hiçbir durumda doğaya aykırı bir şey talep etmez. Aklın da kuralları vardır, fakat bu kurallar eyleme gücüyle ilgili yaşama normlarıdır. Bu normlar bazen ahlak yasalarıyla da çakışabilir; ancak çakışma gerekçeleri hep farklıdır. Örneğe, akıl ahlakın da emrettiği gibi ‘öldürmemelisin’ şeklinde bir yasak koyabilir, ama bu yasağı koyarken dayandığı temeller ve nedenler farklı olacaktır. Bu nedenle, şeyleri belirlenmiş iyi ve kötünün ötesinde doğalarına ve ilişkilerine göre anlamak gerekir. Belirlenmiş iyi ve kötünün ötesine ise ancak üçüncü tür bilgiyle geçilebilir. Bu bilgi insanı esaretten, tutkularının esiri olmaktan kurtarıp, onların etkin nedeni olmasını sağlayan yönüdür.

Deleuze etik ile ahlak arasındaki farkı etoloji bilimine başvurarak açıklar.²⁹⁷ Etoloji, kısaca, olma tarzlarının pratik bilimidir; bedenlerin *ethosunu* inceler.²⁹⁸ En genel tanımıyla, canlının iç ve dış ortamdan gelen fiziksel, kimyasal değişikliklere karşı vermiş olduğu tepkileri, davranışları inceleyen bilim dalıdır. Deleuze’e göre günümüzde etiği aslında etoloji altında tanıyoruz. Etoloji altında etik, ahlaktan farklıdır. O, her bir olma tarzının yaşanılabilir/sürdürülebilir bir dünya yaratma tecrübesi bakımından daha çok veya daha az başarılı olarak görüldüğü bir alanın adıdır. Bu nedenle, biz insanlar varlıkta olma tarzları olarak etiğin nesnesiyiz. Ancak ahlakta birbiriyle iç içe geçmiş iki şey söz konusudur: öz ve değerler. Ahlak insanı değerler aracılığıyla öze, özü gerçekleştirmeye çağırır. Fakat bunu varlık bakımından yapmaz. Bu nedenle, ontolojik bir bakışla ahlak oluşturulamaz. Çünkü ahlak varlıktan üstün bir şeye ihtiyaç duyar: Bir, İyi vd. Bu yönüyle ahlak sadece olanı değil, varlığı da yargılayabilir. Ahlakta önemli olan öz ve değerlerdir. Önemli olan her zaman özü gerçekleştirmektir. Bu demektir ki ahlak gerçekleşmesi zorunlu olmayan bir özün olduğunu bir kabul eder ve bu öz adına insana buyurur. Dünyaya ahlaki bir bakış ancak özden hareketle kurulur. Değerler potansiyel haldeki özün gerçekleşmesini sağlar. Buna karşılık, etikte bambaşka bir sahneyle karşılaşırız. Örneğin, Spinoza sıkça özden söz eder, fakat bu öz sadece potansiyel olarak bulunan ve gerçekleştirilmesi değerlere muhtaç insanın özü değildir; sadece varoluş ve varolandır. Bir başka deyişle, öz bütün herkesin kapsama alanına girdiği genel ve soyut bir kavram değil, bireyi tekilleştirerek ona tekil bir *fortuna*

²⁹⁶ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 263.

²⁹⁷ Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 123.

²⁹⁸ Gatens and Lloyd, a.g.e., s. 148.

bahşeden güce işaret eder.²⁹⁹ Nitekim insanın özünün arzu olarak belirlenmesi, her bir bireyin arzu yönünden farklılığı itibarıyla indirgenemezliğini ifade eder. Etik, varolanlarla tekillikleri bakımından ya aralarındaki niceliksel fark ve karşıtlığıyla ya da niteliksel kutuplaşmasıyla ilgilendir: “Her tekil yapı, onu oluşturan bir çoğulluğun, bir tür bileşkenin fark edilmesiyle anlaşılır.”³⁰⁰ Bu yönüyle, çoğulluklarla çoğullukların karşılaşılarak birbirlerini etkilediği bir evren içinde buluruz kendimizi.³⁰¹ Birçok şeyde ortak olan bir öz değil de, var olanlarda şu ya da bu ölçüde olan bir nicelik farkı etiği tanımlar: “Var olanlar veya olanlar eşzamanlı olarak iki açıdan varlıktadır; varoluş kipleri arasındaki niteliksel karşıtlık açısından ve var olanların niceliksel ölçüğü açısından.”³⁰² Bu iki açı esasında etik ile ontoloji arasındaki ilişkiyi açığa vurur.

Ahlak bir yargı sistemidir ve yargılama her zaman varlıktan üstün olan bir makama ihtiyaç duyar. Zaten değer denilen şey, varlıktan üstün olan bu şeyin ifadesidir. O halde, yargılamak her zaman bu üstün merciin rızasını almayı gerektirir. Ahlak ya da dinsel ahlak öğretileri insanların zayıflıklarıyla, tutkularıyla ilgisinde bir dışlama, olumsuzlama, onlarla savaşıma ya da karşıtlık oluşturma operasyonlarıyla seçkinleşir. Buna karşılık, etik, bu operasyonlardan kaçınarak, onları sadece anlayarak dönüştürme çabasıyla temayüz eder: tutkularımızı, durumlarımızı edilginlikten etkinliğe çevirme işidir. Bu bakımdan, ‘şunları yap ki, bunları elde edebilesin’ şeklinde ödev ve buyruk yerine sadece onları nedenleriyle, nedenlerini kuşatarak anlamayı öğütleyen bir sistem olarak etikte yargılama yapılmaz, daha ziyade yapılan eylemin nasıl mümkün olduğu sorgulanır: o şey içerildiği varoluş tarzıyla açıklanır. Etik bakış şu soruları sorar: “Neye muktedirsin? Ne yapabilirsin?”³⁰³ Başka bir ifadeyle, şeyler yapabildikleriyle tanımlanır. Etiğin penceresinden bütün olan ve varolanlar bir niceliksel ölçüğe bağlıdır. Her şey ve herkes şu ya da bu ölçüde güce (*potentia*) sahiptir. Bu güç, olan ve var olanlar arasındaki farklılaşabilir niceliktir; şeyin ne olduğuyula değil de ne yapabildiğiyle ve maruz kaldığı şeyler karşısındaki direnciyle ilgilidir. Sözün kısası, Spinoza’da öz eşittir güçtür. Bu bakımdan bakıldığında ise etik olan bütünüyle ontolojik bir proje

²⁹⁹ Balibar, a.g.e., s. 134.

³⁰⁰ Eksen, a.g.e., s. 17.

³⁰¹ Spinoza’da etik ve politik içerimiyle çokluk tek tekleri bastıran, yutan ya da homojenleştiren, onlara aşkın bir tümelden başkadır. Kendi bütünlüğünü kendisi oluşturan bir kavrayıştır. Kendisini oluşturan tekilliklerin bileşkelerinin bir çoğulluğu olarak bütünlük, tekil olanın farklılığı koruyan bir bakışla kurulmuştur.

³⁰² Deleuze, a.g.e., s. 126.

³⁰³ Deleuze, a.g.e., s. 127.

olarak okunabilir. Mutlak olarak sonsuz tözün olma tarzları olarak modusları birbirinden doğasına ve güçlerine göre ayırarak anlaşılır kılan bir modeldir.

Öyleyse, etik, insanın eylemsellik alanındaki durumları, davranışları, niyetleri aşkın değerlere müracaat ederek değil de içermledikleri varoluş halleriyle ilişkilendirerek değerlendirir ya da yargılar.³⁰⁴ Etik düzeyde her bir şey kendi tekiliğinde, varolma çabasında temayüz eder. Bu bakımdan, bir şey başka bir şeye göre ve/veya kıyasla ya da bir şey uğruna var değildir. O, kendinden türeyen kıstaslara sahiptir ve bu kıstaslara göre değerlendirilir. Spinoza'nın evreni ilişkilerden ibarettir. Evrendeki irili ufaklı her şey de birer ilişki tarzı olarak vardır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu tarzların en temel özelliği etkilemeleri ve etkilenmeleridir. Bir beden yapabilecekleri, onun etkilenme kapasitesini/gücünü (*potentia*) gösterir. Varolan her bir şey başka bir şeyle değil de kendinde ele alındığında her bir şeyde özünün ulaşabildiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiği için³⁰⁵ bu gücü yayabildiğince yayması, dolayısıyla eyleme gücünü olabildiğince arttırması etik bir görevdir. Filozofun görevi öyleyse kederli olan her şeyi, kederden beslenen herkesi açığa çıkarmak/ifşa etmek ve sevinçli tutkularla temellenen bir etik anlayış ortaya koymaktır.³⁰⁶ Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, çoğunluk etik yerine yergi yazmakla yetinmiştir. O halde, aklın tek buyruğu, *pietas* ile *religionun* gerektirdiği, olabildiğince edilgin sevinci olabildiğince etkin sevinçle zincirlemektir; eyleme gücünü arttıran tek edilgin duygulanım sevinçtir ve sadece sevinç etkin bir duygulanım olabilir.

³⁰⁴ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 269.

³⁰⁵ Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, s. 53.

³⁰⁶ Michael Della Rocca, Spinoza'nın bir filozof olarak insan psikolojisine ilişkin metafizik temellerden hareketle etiği kurduğunu ve bu inşada neyin bizler için iyi olduğunu ve doğamız ve gücümüz ölçüsünde etik bakımdan yapmak durumunda olduğumuz şeyleri belirlemeye çalıştığını ifade eder: Rocca, *Spinoza*, s. 175.

2.5. Etik Olan ve Hakiki Din

'Etik olan', gücümüzü mevcut düzenin verili sınırlarının ötesine –olabildiğince ötesine- taşımayı ifade eden *conatus*la ilgili bir alanı kapsar.³⁰⁷ Bir başka deyişle, etik olan, bir bireyin kendi kendisinin azami ölçüde nedeni olabilmesi için harcadığı çabanın kendisidir. Sınırın en ucunun keşfiyle birlikte yine ve yeniden en uç sınıra doğru ilerlememizi buyurur. Şüphesiz, bir insan hiçbir zaman bir *causa sui* olamayacaktır, fakat önemli olan çabasını azami düzeye yükseltmesi, yaymasıdır.³⁰⁸ Bu bakımdan, medeni durum, gücümüzü arttırmasıyla doldurulmuş bir doğa durumudur. Burada doğa durumunun olumsuzlanması değil, daha ziyade korunması, korunarak güçlendirilmesi, aklın yönetiminde iyileştirilmesi söz konusudur. Güç artışı ise bileşebilen ilişkilerin karşılaşmalarını örgütlemeye gerçekleşir. Öyleyse, etik bir durumun kaynağında ilişkisellik yatar.

Yaşam denilen akış, kuvvetlerin birbirleriyle karşılaşmalarına ve bu karşılaşmalarda birbirleri karşısındaki bileşme ve çözümlerine tanıklık eder. Bedenler kuvvelerini arttıran başka bedenlerle karşılaştıklarında aralarında bir ortaklık oluşur ve bu durum bedene sevinç verir. Bu bakımdan, ortak nosyonlar oluşturmak için bedenler arasındaki ilişki bileşiminin bedene sevinç verecek şekilde varoluşumuzla uyumu için çaba göstermek gerekir. Ortak nosyonların pratik işlevi etik ve politik anlamda bedenler arasında müşterek bir alan yaratmasıdır. Ortaklık vurgusu sadece belirsizlikleri zihinlerden öteleyip, çokluğu bileştirme çabasıdır. Bu çaba farkları ortadan kaldırmaz; sadece bireyler arasındaki ortaklaşmayla oluşan evrensel bir alan oluşturmaya yardımcı olur. Aksi durumda, bir ortaklaşmadan değil, tekleşme yolunda çokluğun dönüştüğü bir kitleyle ya da yığınla karşılaşırız. O halde, bir durumu etik olana ya da etik bir hale dönüştürmenin imkanını ortaya koyduktan sonra bu imkanın nasıl mümkün kılınacağına ilişkin bir çözümleme yapmak gerekir.

³⁰⁷ Rocca, bunu radikal ama iyi anlamda egoist bir etik olarak görür. Buna göre bizim için iyi ve doğru olan tek şey, gücümüzü arttırma çabasıdır. Güç, bilme ve anlama çabasıyla eşzamanlı arttığı için etik bütünüyle bilgiye dayalıdır; Rocca, a.g.e., s. 204.

³⁰⁸ Spinoza'nın önerisi bir tür ödev gibi okunmamalıdır. Daha ziyade edilgin bir durumdayken, bağıntısıyla bağıntımıza etki eden –henüz o ne olduğunu bilmediğimiz- dış nedenlerin bilgisine sahip olmak suretiyle etkinleşmemiz gerektiğini salık verir. Bir başka deyişle, edilginlikten, yani tutkuların, etkinliğe, yani eylemlere nasıl geçileceğinin tarifini sunar.

Bir güç olarak *conatus* sürekli bir eyleyiş halindedir, onu belirlemekte olan duygulanımlara bağlı olarak yarar peşindedir. Yarar peşindeyken gücü dahilindeki her şey onun hakkıdır. Yani bir beden hem etkin hem de edilgin haldeyken gücü dahilinde uzanabildiği yere kadar uzanır. Bu nedenle hak, güç ve gücün gerçekleştirilmesinin birliğidir: “Tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve, o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.”³⁰⁹ Öyleyse, doğa yasası bir güç normudur, fakat ödev normu değil. Bu bakımdan, herkes birbirinden *conatusunu* belirleyen duygulanım cinsi bakımından farklılaşır. Bu etik bir farklılıktır. Bu bakımdan, doğada ahlaki bir karşıtlık yoktur, sadece etik bir farklılık vardır. Bu etik farklılık doğrudan *conatusla* ilgili değil, daha ziyade onu belirleyen duygulanım cinsiyle ilgilidir.³¹⁰ Eyleyken, eyleminin gerçekleştiği koşullara bakıldığında, pekala kendisi dışındaki tarzlarla rastlantısal karşılaşmasında bir modus doğallıkla kendisini bir şeye maruz bırakacak olan birini eyleme gücünü arttırmak için yok etmek isteyebilir. Bu iştahı, kendisinden daha güçlü bir şeye rastlantısal olarak karşılaşma ihtimalini hesap ederek kursağında kalabilir. Bu bakımdan, ancak karşılaşmaları kendi doğasıyla uyuşan moduslarla, uyuşma noktaları üzerinden örgütlemek suretiyle eyleme gücünü arttırmanın yolunu bulmak gerekir. Bir başka deyişle, doğa halini yaşanılır kılmak için ancak rastlantısal karşılaşmaları örgütlemek gerekir. İnsan kendisi için yararlı olanı rastgele aradığı doğa halinde ilişkisi kendisinininkiyle uyuşmayan veya bileşmeyen bedenleri yıkıma uğratmaya çabalar. Oysa insan, yararlı olanın peşine örgütlenmeye yönelik düşerse, diğerleriyle uyduğu ilişkiler altında karşılaşmaya çalışır. İşte bu ikinci çaba peşine düşülmesi gereken asıl yarardır. Asıl yararın peşindeyken elbette bazı kötü karşılaşmalara maruz kalırız, fakat her şekilde ilişkimizi bizimkiyle uyuşan ilişkilerle bileştirmeye çabalarız. Bu çabadan azami düzeyde sevinçli duygulanım elde edilir. Böylece, eyleme gücümüz mümkün olduğunca artar. Burada *conatusun* gerçek anlamı ortaya çıkar: Aklın kılavuzluğunda upuygun fikirlere ve dolayısıyla etkin duygulara götüren bir eylemi gerçekleştirme çabası. Erdemli olmayı belirleyen, bu çabanın sürekliliğidir. Şöyle ki erdem insanın doğasının yasalarına uygun eylemde bulunarak varlığını koruma çabasıdır.³¹¹ Bu bağlamda, erdem

³⁰⁹ Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 16.

³¹⁰ Deleuze, a.g.e., s. 261.

³¹¹ Spinoza, *Ethica*, s. 525, 4. Bölüm, 8 Tanım.

ve güç bir ve aynı şeydir: “Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarları olacaktır ve, dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar.”³¹² *Natura Naturata, Natura Naturans* gibi ayrışmamış bir bütün değildir. Bu nedenle, hakkın ölçüsü aynı zamanda bireyselliğin ölçüsünün ifadesidir.³¹³

Spinoza'nın insan için bir amaç olarak belirlediği ilkesi nettir: Herkes kendine yararlı olanı aramalıdır. Daha önceleri ahlaksızlığa götürdüğü düşünülen bu ilke Spinoza'da ahlakın-erdemın temel ilkesidir: “İnsanın kendisini koruma çabası erdemın ilk ve tek temelidir. Çünkü bu ilkeden daha üstün bir ilke düşünülemez ve bu ilke olmadan da hiçbir erdem kavranılamaz.”³¹⁴ Erdem, insanın doğasının yasalarından doğan bir şeyi açığa çıkarma gücünü içeren özüdür. Bu çabasında erdemli olmak bir şey, erdemli kalabilmek başka bir şeydir. Yukarıdaki irdelemeler ışığında erdemli kalabilmenin tek koşulu, bilmektir. Bu bilme-koşullu erdem fikri, başka bir şey uğruna değil, sadece kendisi için istenebilen ve en fazla yararını göreceği bir ahlak ilkesidir. Ne var ki hiçbir insan yalnız başına değildir. Varlığını koruma sürecinde başka olan ve varolanlara ihtiyaç duyar. Bu süreçte kendine yararlı olabilecek şeyler arayan insan, doğası gereği kendisine en yakın olarak yine bir insanı görür. Bu bakımdan, arzu edeceği en makul şey, başka insanlarla uyuma fikri ve hep birlikte varlıklarını koruma çabasıdır. Spinoza'nın özlem duyduğu ve arzu ettiği düzen, herkesin aklın kılavuzluğunda bütünün ortak yararı için çabaladığı bir sistemdir. Bu düzenin temel ilkesi de kendin için istediği şeyi başkaları için de istemek ve kendin için istemediğini onlar için de istememektir. Şu soru sorulabilir: bir kimse kendi varlığını korumak istemeyebilir mi? Spinoza'nın yanıtı nettir: birinin kendi varlığını korumayı reddetmesi, tıpkı kendi doğasından ötürü *yemek yememeyi* istememesi durumunda olduğu gibi, bir şeyin hiçlikten doğması kadar imkansızdır. 1665'te mektuplaştığı Blyenbergh Spinoza'ya, ‘birinin doğasıyla en iyi bağdaşan şey kendini asmaksa, kendisini asmaması için bir gerekçesi olabilir mi?’ şeklinde sorduğu bir soru üzerine, Spinoza ‘eğer biri darağacında, masasında otururken olduğundan daha rahat yaşadığını görüp de kendini

³¹² Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 20.

³¹³ Balibar, a.g.e., s. 79.

³¹⁴ Spinoza, *Ethica*, s. 569, 4. Bölüm, 22. Önerme.

asmamışsa budalalık etmiştir. Ve erdemi gözetmektense suç işleyerek daha yetkin ve daha iyi bir hayat, yani daha yetkin bir öz elde edebileceğini açıkça gören birinin suç işlememesi budalalık olurdu. Çünkü böylesine sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır.³¹⁵ Öyleyse, meselenin vardığı yer şurasıdır: mutlu ya da iyi yaşamak için her şeyden önce fiili olarak yaşamayı arzulamak gerekir.³¹⁶

Bilme ve anlama çabası erdemin temeli olduğundan, bu bilme ve anlamaya yardımcı olan her şey, iyi ve yararlı olacaktır. Aksine yardımcı olmayıp, engel olan her şey ise kötü ve yararsızdır. Fakat ne yardımcı oluyor ne de engel oluyorsa, o şey ne iyi ne de kötüdür:

Öyleyse, bir şey bizim doğamızla ne kadar uyuyorsa bize o kadar faydalıdır, yani bizim için o kadar iyidir; öte yandan bir şey bize ne kadar faydalıysa bizim doğamızla o kadar uyur. Çünkü o şey bizim doğamızla uyumuyorsa zorunlu olarak bizim doğamızdan ya farklı olacak ya da ona aykırı olacaktır. Farklı olursa o zaman ne iyi ne kötü olacaktır; ama aykırı olursa o zaman da bizim doğamızla uyusana da aykırı olacaktır, yani iyi olana da aykırı olacaktır ya da şöyle dersek, kötü olacaktır. Öyleyse bir şey ancak bizim doğamızla uyumadığı ölçüde kötüdür; buna göre, bir şey bizim doğamızla uyduğu ölçüde faydalıdır ya da tam tersi.³¹⁷

Demek ki, herkesin aklın buyruğunda kendisi için isteyebileceği iyi, bilmek ve anlamaktır. Edilgin duygulara tutsak yaşayan ve doğallıkla birbirleriyle uyumayan insanlar, aklın kılavuzluğunda yaşadığı sürece doğallıkla birbirleriyle uyurlar.

Zihnin en yüksek erdemi anlamaktır. Anladığı sürece etkin olan bir zihnin anlayabileceği en yüksek şey ise mutlak anlamda sonsuz varlık olarak Tanrı'dır.³¹⁸ Tanrı bilgisi, bir zihnin en üstün iyisidir:

Tanrı sevgisi insanın en yüce kutluluğu, sonsuz mutluluğu, son amacı ve tüm insani eylemlerin yöneldiği hedeftir. (...) Söylediğimiz gibi, ceza ve herhangi bir eziyet korkusu ya da haz almak istediğimiz için bir başka şeye duyduğumuz sevgi nedeniyle değil de, yalnızca en üstün yarar olduğunu düşünerek Tanrı'yı sevmek... Gerçekten de Tanrı idesi ve sevgisi tüm

³¹⁵ Spinoza-Blyenbergh, a.g.e., s. 99.

³¹⁶ Daha iyi bir yaşam arzusunun kendisi etik olan bir özlemdir. Spinozacılık aslında bir 'iyi yaşam' arayışıdır: Gerçekleştirilemeyen kabiliyetler, potansiyeller veya kudretler için yeni bir varolma tarzı, yaşama modelidir. Bir ontoloji kitabı gibi görünen *Ethica* anlamını bir yaşama pratiği olmasında bulur. Gündelik hayatımızda yol gösteren bir yaşam kılavuzu.

³¹⁷ Spinoza, a.g.e., s. 581, 4. Bölüm, 31. Önerme Sonucu.

³¹⁸ Rocca, a.g.e., s. 187.

eylemlerimizin yönelmek zorunda olduğu son amaçtır. Ne var ki haz düşkününü insan bunu anlayamaz. Bu ona boş gelir. Çünkü Tanrı hakkında yetersiz bir bilgisi vardır ve dahası, bu en üstün yararda dokunacak, yiyecek ya da etini kızıştıracak, yani onun en hoşuna gidecek şeylerden hiçbirini bulamaz. Öyle ya, sözkonusu en üstün yarar salt spekülasyon ve saf zihinden başka şey değildir. Ama anlama yeteneğinden ve sağlıklı bir zihinden daha değerli hiçbir şeyleri olamayacağını bilenler tüm bunları tartışmasız kabul edeceklerdir.³¹⁹

O halde, salt kendi yararımızı ararken, ilk olarak zihnimizi olabildiğince mükemmelleştirmeye çalışmalıyız. Çünkü zihnin mükemmelliği en üstün yararımızı açığa çıkarır. Zihnin en üstün iyisi olarak Tanrı bilgisi, diğer bütün bildiklerimizin garantörüdür. Doğa içerisindeki her şey şu ya da bu ölçüde Tanrı kavramını okur. Bu sesi işitmek, doğal olanı tanımayı gerektirir. Doğal olanlar hakkındaki bilgimiz arttıkça tanrısal olana varırız. Tanrısal olanın bilgisi erdem peşindeki herkesin ortak iyisidir. Ortaklığı aklın doğal zorunluluğundan doğar. Bu ortaklıktan herkes eşit ölçüde sevinç duyar ve sevincini diğerleriyle paylaşma hazzını yaşar. Onun bu arzusu aslında zihnin özüdür. Zihnin özünde korunan/içerilen Tanrı bilgisi arttıkça, kendisi için istediği iyiyi herkesin erişimine açık hale getirmek için çabalayacaktır. Bu bağlamda, salt Tanrı bilgisine sahip olduğu için neden olduğu eylemler, iyi ve yararlı olacaktır. Ancak sevincini paylaşırken insan iki şey yapabilir. Sevdiği bir şeyi başkalarına dayatmak isteyebilir. Yani kendisi dışındaki insanların tercihlerine aldırış etmeksizin/saygı duymaksızın kendi ölçülerine göre yaşamasını isteyebilir. Bu tür insanlar salt sanılarla hareket ederler. Bu nedenle, zorunlulukla hiç bilmediği eylemler yaparlar. Spinoza bunlara köle der. İkinci olarak ise başkalarının zorlamasıyla değil de aklın kılavuzluğunda erdem peşinde olup, Tanrı bilgisinin yönlendirdiği bir eylem yaparak, kendisi için istediğini başkaları için isteyebilir. Bu insanlara da özgür der.³²⁰ En uç safhada insanı özgür, güçlü ve akıllı diye tanımlayacak ölçüt, o halde, kendi eyleme gücüne sahip olması, upuygun fikirleri ve etkin duygulanımları kendinde bulundurmasıdır. Köle ve zayıf insan için ise ölçüt upuygun-olmayan fikirlerle eyleme gücünü azaltan edilgin veya kederli duygulanımlarla dolup taşmasıdır. Spinoza'da

³¹⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 98.

³²⁰ Spinoza, *Ethica*, s. 671, 4. Bölüm, 66. Önerme; ayrıca bkz, *Politik İnceleme*, s. 20; farklı bir bağlam için ayrıca bkz, *Politik İnceleme*, s. 39: “Özgür bir halk üzerinde, umut korkudan daha fazla etki yapar; güç yoluyla boyun eğdirilmiş bir halk üzerinde, aksine asıl önemli olan dürtü umut değil korkudur. İlkine dair, onun yaşama sevincine sahip olduğu, ikincisine dair ise, onun sadece ölümden kaçmaya çalıştığı söylenebilir. Birincisi, kendisi yoluyla yaşamaya çabalar, diğeri ise zor yoluyla galibin yarasını kabul eder. Bunu, birine köle, diğerine özgür demek suretiyle ifade ederiz.”

gerçek din olarak etik, öteki karşısında aklın kılavuzluğunda eylemde bulunma arzusundan kaynaklanır. Bu arzu başkalarına kendi ölçülerine göre elbise dikmeye yönelik bir tutku değil, fakat onun dönüşmüş hali olarak erdem kendisidir.

Spinoza erdem anlayışıyla bireyin birey olma sürecinde/serüveninde sonsuza açılarak evrensel olanı arzulamaya ve evrenseli tesis etmeye doğru ilerleyen varoluşunu gözler önüne serer. Bu serüvende arzunun edilginlikten etkinliğe dönüşümü, beden etik olanı tecrübe etmesiyle gerçekleşir. Bireyin arzusunun etkin hali, aklın faaliyetidir. Spinoza için erdem ve arzu aslında bir ve aynı şeydir. Bireyin tekil özüne uygun olan, edilginlikten dönüşen etkin var olma arzusudur. Dolayısıyla, erdem şeylerin sonsuzla ilişkisinde ontolojik zorunluluğunu bilginin üçüncü mertebesinde kavrayan sevinç kaynaklı bir arzudur. Öyleyse, erdem denilen aslında edilginlik içerisinde maruz kaldığımız bulanık algıların tecrübesini doğada hüküm süren zorunluluğun bilgisiyle düzenleme faaliyetidir.

Toplumsal bağlamda bir kişinin kendi yararını gözetmesinde diğerleri açısından olumsuz sayılabilecek bir durum yoktur. Aksine, bu durum istenilen-arzu edilen bir sonuçtur. Çünkü kendine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan bir kimse erdemle donanır ve böylece paylaştığı ortak nosyonlarla diğerleri için etkin etkilenişler/karşılaşmalar örgütler: “İnsanların birbirlerine en çok yararı dokunduğu an, kendilerine yararlı olanı en çok aradıkları andır. Çünkü bir insan kendisine yararlı olanı aradıkça ve kendi varlığını korumaya çabaladıkça, erdemle donanır.”³²¹ Spinoza'nın bu yaklaşımı, ahlaksal yargılara dayanan benzer öğretilerden ayrılır. Çünkü iyi bir insan olmak için vicdana kulak verip kendini ötekine feda etmeyi salık vermez. Fakat, bu dünyaya aşkın bir Varlık'la, Töz'le, Bir'le, İyi'yle, Yüce'yle ilişkilendirilen iyi, bir yüceliğin eseri olduğu için 'iyi yaşamak' konusunda tökezler. İyi biri olmak ve iyi yaşamak gerilimli bir ilişkiye dönüşür. Ancak, bütün olma tarzlarının paylaştığı bir evrenin içkin düzleminden hareketle oluşturulan bir 'iyi'ye dayalı erdem anlayışında öteki karşısında ben'i feda edecek bir ahlak yasasına ihtiyaç yoktur. Ben'in öteki için yapacağı tek şey, kendi doğasının gücünden doğacak yararın peşine düşmesini ve bu arayışını gerçekleştireceği takati (*agendi potentia*) kazanmasını sağlamaktır. Birinin kendisi için istediği bir şeyi başkaları için istemesi rasyonel bir durumdur. Bu rasyonel

³²¹ Spinoza, *Ethica*, s. 591, 4. Bölüm, 35. Önerme, II. Önerme Sonucu.

arzu herkeste olabilir ama eğer olamıyorsa o kişiler edilgin duygulanımların esareti altında bir yaşam sürmektedirler. Onlar bulanık fikirlerle yaşadıkları için kendi doğasını, kudretini kavrayamamaktadırlar. Bu kavrayış zor, fakat olanaksız değildir. Spinoza bu olanağın peşindedir.³²²

Kendine yararlı olanı aramayı ifade eden erdemlilik, tecrübelerimizin upuygun şekilde düzenlenmesi çabası olarak tekil özümüzden kaynaklanacak olan bütün etkileri aktüelleştirmememizi sağlar. Gelgelelim, bedenin kendisiyle uyumlu olan bedenlerle ilişkisel varoluş çabası, eyleme gücünü arttıran bütün bedenlerle bileşebildiğini gösterir. Bu bakımdan, bireyin gücü, bedeninin diğer bedenlerle, daha genel ifadeyle, bir bütün olarak doğayla ilişkisine bağlıdır. Bu ilişkiselliğinde doğallıkla kendine yararlı olanı aramaya çabalayan birey, aklın tekamülüyle birlikte artık ötekinin yararını gözetecek bir yararlılık fikrinin peşine düşer. Ötekinin gücü artmadıkça kendi eyleme gücünün artmayacağını farkına varan birey, nihayet insan doğasının gerçekte bireylerdeki ortak özellikler bütününden ibaret olduğunu kavrar. Bu kavrayışla birlikte, kendini ötekine göre konumlayan bir evrensellik altında kendini gerçekleştirmeye çabalar:

Öyleyse, insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları. Buradan çıkan sonuca göre, aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler.³²³

Şu durumda, bizim için yararlı olan asıl şeyin ne olduğunu bilmek, özümüzde/doğamızda potansiyel olarak bulunan şeyleri aktüelleştirmemizi ve dolayısıyla *conatusumuzun*/arzumuzun upuygun nedeni olmamızı sağlar. Etkin ve üretici arzumuz sürekli olarak eyleme gücümüze yaptığı arttırıcı etkiyle zihnimizi ya da anlama yetimizi/zihin gözümüzü açar. Bireyin etkin hali aslında akla geçiş güzergahını tarifler. Akıl bireyin etkin arzusudur. Bilme edimi, sonsuz zorunluluğu/nedenselliği kavrayan zihnin, bedenin duygulanımlarını belirleyen bir nedene dönüşen arzusunun

³²² Balanuye, a.g.e., s. 175.

³²³ Spinoza, a.g.e., s. 561, 4. Bölüm, 18. Önerme, Not.

ifadesidir. Nitekim zihnin en üstün iyisi ya da en yüksek erdemi bu bilme çabasıdır. Yani edilginliklerle dolu bölük pörçük ilişkileri etkin bir güç olarak sonsuzluğun ufku altında düzenleyerek, zorunluluğun bilgisine sahip olmaktır. Böylece, aklın kılavuzluğunda varlığını korumaya çabalayan insanlar, arzu ile bilme ediminin bir ve aynı şey olduğunu kavradıktan sonra en yüksek erdemin ne olduğu konusunda birleşirler. Buradan anlaşılacağı gibi, erdem arzunun niteliksel dönüşümü olarak bilme çabasıyla doğrudan ilişkilidir: “Erdemin iç gücü, bilme arzudur.”³²⁴ Öyleyse, her bir birey eyleminin ontolojik hakikatine karşılık gelen zorunluluğun bilgisine göre ilişkileri düzenlemelidir.

İşte dinin ve dindar olmanın ölçüsü: “Ben Tanrı fikrine sahip olduğumuz, yani Tanrı’yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve eylemlerimizin hepsini din başlığı altında topluyorum. Öte yandan aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuna da dindarlık adını veriyorum.”³²⁵ Tanrı bilgisi nedenlerin sistematik bir biçimde anlaşılmasına bağlıdır. Şeylerin üretilme nedenlerini ve düzenlerini ortak ilişkilerden hareketle ilişkilendirme çabasıyla erişilen sonsuz varlığın gerçekliğinin içkin zorunluluğu olduğunu kavramak, zihnin en yüksek iyisidir: “Tanrı’yı bilme arzusu bilginin üçüncü türüne ve varlığın gerçek hazzına varır. Bu koşullarda, etik yaklaşım ile spekülative arzu, *sonsuzluk deneyimi* olarak adlandırılabilir şeyin içinde örtüşürler.”³²⁶ Spinoza’da bilginin spekülative güzergahı ile bireysel ve toplumsal kurtuluşun etik güzergahı bir ve aynı rotayı ifade/takip eder.³²⁷ Zihin ancak sonsuzun zorunluluğunu kavrayarak kendi özünü bilebilir. Kendi özünü bilebilmesinin koşulu ise bedeninin tecrübesiyle gerçekleşen etik bir karşılaşmadır.

Dindarlığın ölçütünden anlaşılacağı gibi, insanın her şeyden önce kendini bilmesi gerekir. Kendisini bilmesi, bedenini ve bedensel parçalarını, zihnini ve zihinsel parçalarını nedenleriyle birlikte uygun olarak bilmesi demektir. Ancak bu şekilde Tanrı’da, sonsuzluğun ufkunda olduğunu kavrayabilir:

³²⁴ Rızık, a.g.e., s. 259.

³²⁵ Spinoza, a.g.e., s. 599, 4. Bölüm, 37. Önerme, 1. Not.

³²⁶ Rızık, a.g.e., s. 263.

³²⁷ Spinoza, *Kısa İnceleme*’de şu ifadelerle yer verir: “İnsan da Doğanın bir parçası olduğu sürece Doğanın yasalarına uymak zorundadır. (Gerçek) din budur. Ve insan böyle yaptığı müddetçe esenlik içindedir”; Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, s. 125.

Sonsuzluk Tanrı'nın kendi özüdür, çünkü bu öz zorunlu varoluşu gerektirir. O halde şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavramak, şeyler Tanrı'nın özü sayesinde kavranıldıklarından ya da Tanrı'nın özü sayesinde varoluş içerdiklerinden, onları gerçek varlıklar olarak kavramaktır.³²⁸

Bedeni eyleme gücüne, zihni de anlama gücüne sahip olan bir insan, bütün duygulanımlarını Tanrı fikriyle ilişkilendirebilir. Bu bakımdan, bedenen birçok etkinlikte bulunan birisi, zihninin önemli bir kısmını oluşturan Tanrı sevgisine sahip olur. Demek ki zihnin en yüksek iyisi, şeyleri bilginin üçüncü mertebesiyle kavramaktır.

Aklın kılavuzluğunda içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuyla kendimiz dışındaki var olanlara –öfke, nefret ve hınca maruz kalsak bile- hep sevgiyle karşılık veririz. Böylece, kötü olandan kaçınmak için değil, sırf akıldan doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuyla iyi olanın peşine düşeriz: “*Korkunun güdümünde hareket eden ve kötü bir şey yapmaktan kaçınmak için iyi bir eylemde bulunan insan, aklın güdümünde hareket etmiyor demektir.*”³²⁹ Çünkü dindar insan doğadaki bütün olup-bitenin Tanrısal doğanın zorunluluğuyla gerçekleştiğini, bu nedenle olan-biteni kötü diye nitelendirmenin esasen şeyleri zaman ve mekan ufkunda upuygun olmayan bir biçimde kavramamızın nedeni olan bir cehaletten kaynaklandığını bilir. Dindar insan zorunluluğun bilincinin özgürlüğü olduğunun farkındadır. Bu bilinçle, şeyleri birbirleriyle hangi ilişkiler altında bileşip, hangileri altında ayrıştıkları durumlar üzerinden kavradığı, yani doğalarına veya güçlerine göre tanımladığı için hiçbir aşkın güce ya da mite ihtiyaç duymadan umut ve korku arasında sıkışıp kalmaz.

³²⁸ Spinoza, *Ethica*, s. 771, 5. Bölüm, 30. Önerme, Kanıtlama.

³²⁹ Spinoza, a.g.e., s. 663, 4. Bölüm;

İKİNCİ BÖLÜM

LEVİNAS VE 'ETİK OLAN'

“Spinoza ve ‘Etik Olan’” adlı bölümde ‘etik olan’ı mümkün kılan anlamlılık üzerine ontolojik, teolojik ve epistemolojik düzlemde bir irdeleme yapıldı. Bu bakımdan, doğrudan etik’i nesne edinmeden, içkin olduğu onto-epistemolojik (arka) plan incelendi.

Levinas’ın felsefesi, varlığın ötesinin ya da aşkınlığın araştırılmasıyla başlar: “İncelememizde araştırılan şey ötenin, aşkınlığın anlamıdır, etik değildir. Bu anlamı etikte buluyoruz. Evet anlam; çünkü etik, ‘biri-diğeri-için’ yapılanır. Evet, varlığın ötesine ilişkin anlam; çünkü insan sürekli artan bir sorumlulukta, bir varlığın kendi varlığını yıkıma uğrattığı bir çıkar-gözetmezlikte kendini tüm erekliliğin dışında bulur.”³³⁰ Ona göre varolanlar –kendilerini haklılandırmak için- varlıktan başka’ya, etik olana muhtaçtır. Bu durumda, Levinas’ın pek de hoşuna gitmeyeceğini düşündüğümüz bir soru formuyla (ne’lik sorusu) sormak gerekir: Etik olan (*the ethical*) nedir? Bu soru içerisinde kendisiyle bağıntılı bir diğer soruyu sordurur: Etik-olmayan nedir? (*non-ethical*) Ve en az bunlar kadar önemli bir soru daha: Etik-olmayan’dan etik olan’a nasıl geçilir? Aslında soru şöyle de sorulabilir: Varlık alanından varlığın berisine ve ötesine/varlıktan başka türlü’ye nasıl geçilir? Bu ve benzeri sorulara verilecek yanıtlar, Levinasçı düşüncüyü bir bütün olarak ortaya koymayı gerektirir. Etik-olmayan’ın varlıkla, etik olan’ın ise varlıktan başka türlü’yle organik bağı açığa çıkarıldığında, Levinas’ın temel sorunu izah edilmiş olacaktır.

³³⁰ Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 179.

Levinas: ‘Etik Olan’ı Hazırlayan Bir Yaşam

Emmanuel Levinas, 12 Ocak 1906’da Litvanya’nın Kovno kentinde doğmuştur.³³¹ Litvanya’nın Kovno kenti Levinas ailesinin de mensubu olduğu, heretiklerin bile kendilerini dışladıkları geniş bir Yahudi cemaatini içinde barındırır.

Levinas’ın bir şey okumaya yönelik öğrendiği ilk dil, İbranice’dir ve yakınlarının Yidişçe konuştuğu bilinmektedir (öyle ki Napolyon’un Litvanya’nın başkentini Kuzey’in Kudüs’ü olarak selamladığı söylenir). Formel anlamda eğitimde ve günlük hayatta konuştuğu dil ise Rusça’dır. Rusça, onun ana dilidir. Levinas’ların evinde Rusça konuşulmaktaydı ve ana dili sayesinde henüz gençlik döneminde büyük Rus edebiyatçıları –Gogol, Turgenyev, Tolstoy, Dostoyevski vd- okumuştur. Onlar, Levinas’ın felsefi problemlere ilgisini derinleştiren isimlerdir. Eserlerinde etkisinin en yoğun hissedildiği yazar ise Dostoyevski’dir. Çocukluktan beri bir yandan Rus edebiyatı ve kültürü, diğer yandan ise Eski Ahit okumaları³³², Emmanuel’in ilerleyen dönemde metinlerini oluşturmada katkısı olan iki ayrı alandır. Bu iki alan aynı zamanda onun Fransız ve Alman geleneğini tanımasına da önayak olacaktır.

1915’te I. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle, Almanlar Eylül ayında Kovno’yu abluka altına alır ve halk Kiev’e iltica etmek üzere başvurularının reddedilmesiyle Ukrayna’nın Kharkov şehrine doğru göç ederler. 1917 devrimlerine tanıklık eden aile, 1920’de yeniden Litvanya’ya geri döner. Emmanuel de Kovno’daki *Gymnasium*’da (lise) öğrenimini sürdürür ve 1923’de Emmanuel Levinas üniversite öğrenimi için Fransa’ya, Strasbourg Üniversitesi’ne gider ve 1926’da tahsilini tamamlar. Burada Husserl’in Mantık Araştırmaları’nı ziyadesiyle okur ve kendisine tez konusu olarak Husserl’de ‘görü teorisi’ni seçer. Bunun üzerine, 1928’de Freiburg’a gider ve bu vesileyle orada Heidegger’i keşfeder ve özellikle Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ı üzerine yoğun okumalarla vaktini geçirir. Aynı yıl Husserl üzerine bir inceleme yazısı yayınlarken, Strasbourg’a döner ve burada sonrasında Enstitü ödülüne

³³¹ Levinas’ın yaşamöyküsünün ve eserlerinin yazımında, *kronolojiye uymak bakımından*, Özkan Gözel’in editörlüğünde yayımlanan *Levinas* adlı derlemeden yararlanılmıştır; Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 13-35.

³³² Levinas, Eski Ahit’in ayetlerine, bir geleneğin ve bir tarihin kalıntısı ya da mirası olarak bakar; tıpkı bir şiire bakıldığı gibi. Onun için Kitab-ı Mukaddes salt temel bir kitap olduğu için değil, fakat pek çok felsefi soruna dikkat çektiği için önemlidir.

layık görülecek ve aynı zamanda Sartre gibi bir ismi fenomenolojiyle tanıştıracak olan *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* isimli doktora tezini savunur. Mezkur tez çalışması aynı yıl kitap olarak basılır. Felsefe tarihinin dev isimlerinden olan Platon, Descartes, Kant, Bergson ve özellikle de Husserl ile Heidegger'den etkilenmiş olan Levinas'ın³³³ denebilirse ilk kaşifi ya da daha doğrusu yorumuyla tanınmasını hızlandıran kişi Sartre olmuştur. Sartre'ın, bir kitapçada Levinas'ın Husserl üzerine yaptığı çalışmayı görüp yüzeysel bir inceleme yapmasının ardından metinle ilgili şöyle söylediği aktarılır: “İşte yazmak istediğim felsefe budur.”³³⁴ 1928'de Fransız vatandaşlığına kabul edilen Levinas, Paris'te askerlik vazifesini yerine getirir. Yine burada Litvanya'yadaki bir tanıdığı olan Raissa Levi'yle evlenir. 25 yaşına geldiğinde Levinas, felsefesini kuracak gerekli altyapıyı oluşturmuş durumdaydı. Onun bu birikimi, edebiyat, felsefe ve din ile ilgili yaptığı çeşitli okumaların ve elbette dışlanmışlığın ve saldırıların beraberinde getirdiği yaşam tecrübesinin/'imtihan'ının ürünüydü. Levinas'ın felsefesi büyük ölçüde kişisel deneyimlerine yaslanır. O buna 'imtihan' (*épreuve*) diyor. Çünkü imtihan'da ben'in efendiliğini ifade eden bir bilme değil, fakat maruz kaldığı, onu aşan entelektüel bir doğrulama durumunu ifade eden edilgin tecrübeyle söz konusudur.³³⁵ Onun kullandığı terminolojiye bakıldığında, çoğu, kişisel tecrübelerinin sonucunda kendisi için anlamlı hale gelen terimlerin kavramsallaştırılmaya çalışıldığı görülür: bulantı, uykusuzluk, yorgunluk, yüz, iz, hüviyet vd.

1932'de Fransa'da Heidegger üzerine yazılan ilk makaleyi –*Martin Heidegger ve Ontoloji*- yayınlar. Aslında bu makale Levinas'ın yaklaşık beş yıl öncesinde tasarladığı Heidegger üzerine bir kitap projesinin parçasıdır, fakat o, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılımıyla birlikte projeyi rafa kaldırmıştır.³³⁶ 1933'te 'Fransız ve Alman Kültüründe Tinsellik Kavramı' başlıklı bir makale daha yayınlar.

³³³ “Levinas ve Etik Olan' isimli ana bölümde Levinas'ın bu düşünürlerden ne bakımdan etkilendiğiyle ilgili bilgiler bulunmaktadır.

³³⁴ Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, New York, 1984, s. 53.

³³⁵ Marie-Anne Lescourret, “Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995”, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, edit. Volkan Çelebi, İstanbul, 2010 Sonbahar: 8-9, s. 31.

³³⁶ Öyle ki Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılımıyla birlikte Levinas ontolojiye taban tabana karşıt bir serüvene atılacaktır. Onun bu konuda şöyle dediğine tanık oluyoruz: “Çoğu Alman'ı affedebiliriz ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger'i affetmek güçtür”; Critchley'den aktaran Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 34.

Elbette bundan önce yayınladığı, ‘Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler’i de eklemek gerekir. 1934’te artık Heidegger’in ontolojisiyle arasına iyice mesafe koyduğunu gösteren ilk özgün çalışması olarak *Kaçış Üzerine*’yi (*De l’Évasion*) kaleme alır (uzunca bir süre sonra bağımsız bir eser olarak basılacaktır). Bu eserde dünyada olmaklığın -özellikle toplama kamplarında olmaklığın- beraberinde getirdiği bulantıyla sıkıntı çeken insanın durumu ve bu durumdan kaçışı fenomenolojik açıdan anlatılır.

II. Dünya Savaşı, Levinas’ın düşüncelerinin giderek yeni bir boyuta kaymasına neden olmuştur. Bu yeni boyut, etiğin önceliği meselesine ilişkindir. Litvanya’da antisemitizm havasını burnunun direklerini sızlatıcı düzeyde teneffüs eden düşünür, Dostoyevski ile kendinde duyduğu suçluluk duygusunu ve aynı zamanda aşk ve özgeciliği yoğun olarak hisseder. Bununla birlikte, üzerindeki baskılar da onda bir kaçış ihtiyacını ortaya çıkarır ve bu ihtiyaç özellikle Yahudilerin Yahudiliklerini ablukaya alan ve onların umudunu kıran Hitlerizmle en yoğun şekilde duyumsanır. Kaçış, kimliğin bağımsızlığının ve sorumluluk olarak özgürlüğün ifadesidir. Bu nedenle, yaşamında maruz kaldığı baskı ve onun beraberinde getirdiği bezmişlik hali, Levinas’a, *varlıktan çıkmayı* zorunlu kılar. Çünkü o antisemitizmi fikri düzeyde ontolojinin karşılığı olarak okur. Ontoloji eleştirisi, ontolojiden başka’ya olan özlemiyle birlikte düşünülerek, onun yerine temel olarak varlıktan başka’yı geçirir: “Bir düşünür kendi zamanına ve kendi zamanı hakkında cevap ve hesap verir. Felsefi haysiyeti, kendi tikel durumunu, ruh halini, ‘psikolojisini’, örnek sonuçlar, bir dünya görüşü çıkarsamak için aşma kapasitesinde yatıyor.”³³⁷

Levinas, 1939’da Fransız ordusunda Almanca ve Rusça konusunda çevirmen olarak görevlendirilir. Ancak çok geçmeden Alman ordusu tarafına esir düşer ve Kuzey Almanya’daki Fallinpostel’de bir kampta aylarca esaret içinde yaşamaya mahkum edilir. Burada talihin cilvesi olarak bir rastlantıdan söz edilir. Levinas’ın esir olarak tutulduğu kampın numarası 1492’dir. Bu, Yahudilerin İspanya’dan sürgün edilmesinin tarihidir. 1940’da Levinas’ın pek çok yakını milliyetçi grupların düzenlediği ‘kanlı pogrom’lar sırasında Naziler tarafından öldürülmüştür. Bu öldürülenler arasında annesi, babası ve erkek kardeşleri (Boris ve Aminadab) de vardır. Levinas’ın savaş dönemine

³³⁷ Lescourret, a.g.e., s. 33.

ait notları daha sonra ‘Tutsaklık Defterleri ve Diğer Yayınlanmamış Yazılar’ ismiyle yayınlanır.

1945’te esirlik hayatı sona erer ve Paris’e geri döner. Burada ENIO (*Ecole Normale Israélite Orientale*) müdürü olur. Onun yaşamı önemli ölçüde buradaki öğrencilerinin rutin problemleriyle ilgilenerken, yani idarecilikle geçer. Bu sıralarda Talmud okumalarını yoğunlaştırır. Öyle ki sonrasında üzerine kitap yazacağı ölçüde bir müfessir mertebesi yükselir. Bu mertebeye yükselişine ön ayak olan kişi Henri Nerson’dur. Nerson Levinas’ı bir Talmud şarihi olarak bilinen Chouchani’yle tanıştıran isimdir. Chouchani’nin rehberliğinde Talmud okumaları konusunda yetişen Levinas, hikmet dolu bir düşünceler ve sez(g)iler dizisiyle buluşur.³³⁸ Bu dizinin aydınlığında felsefe, Levinas için soluk renkli bir düşünme etkinliği gibidir. Hocasıyla birlikte Talmud’u İbranice ve onun da kökeni olarak Aramice’siyle inceleyen Levinas, bu sıralar felsefe çalışmalarını askıya alır. Aslında Levinas’ın Talmud’u keşfini hazırlayan nedenlerin başında, Batı düşünce geleneğinin Aynılık rejimi içerisinde erittiğini düşündüğü Başkalık fikrine ilişkin özlemi gelir. Bu motivasyondan hareketle, Yahudi düşüncesini Batı düşüncesinin yanına getirir ve ikisiyle bir felsefi söylem oluşturmaya çalışır.

Platon, Descartes, Spinoza, Kant, Bergson ve Husserl ile Heidegger gibi dev isimlerin yanı sıra, Levinas üzerinde ciddi etki yapmış bir isim de Franz Rosenzweig’dır. Rosenzweig, *The Star of Redemption* (Kefaret Yıldızı) adlı kitabında felsefi ve teolojik bir mevziden yaratılış, vahiy/ifşa (*revelation*) ve kefarete gibi kavramlarla bütün anlamlara öncel bir anlam çevreni oluşturmaya çalışmıştır. Ona göre parçalı bir bütünlük (*totality*) anlayışının dışında birleştirilemez-olanı, farklılığı düşünmek gerekir. Çünkü her şey birleştirilemez. Mesela ontolojinin Tanrı, evren ve insan üçgenindeki üç parça tümüyle bir araya getirilebilir değildir. Tanrı aşkındır,

³³⁸ Ayrıca ifade etmek gerekir ki Levinas, İsrail Devleti’nin varlığının, dünyanın çeşitli ülkelerinde yaşamakta olan Yahudileri diri tuttuğunu, fakat bunun Batılı ülkelerin ışığıyla aydınlanan Yahudiler için yeterli olmadığını savunur. Bunun için, kutsal metinlerle ilgili, duygusal olmayan, daha ziyade talep edilecek şekilde, özellikle İbranice çalışmaların yapılmasını gerekli görür. Bu nedenle, Talmud okumalarına çok önem verir; Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. by Sean Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, s. 258. (Eserin Fransızca orijinal adı: *Difficile Liberte Essais sur le judaisme*)

Başka'dır ve bu yönüyle indirgenebilir değildir.³³⁹ Kısacası, Rosenzweig'in Yahudilik ve Hıristiyanlık merkezli felsefi düşüncelerinden önemli ölçüde istifade eden Levinas için bütünlük, bütünlleştirme (*totalization*) anlayışının enine-boyuna ve sert eleştirisiyle karşılaştığı ilk uğrak burasıdır. Öyleyse, denilebilir ki Levinas'ın düşüncelerinin arka planında hem fenomenoloji merkezli düşünceler hem de Yahudi ve Hıristiyanlık içerisindeki felsefileştirilebilir öğeler bulunur. Şöyle ki bir ilişkiyi etik olarak belirlemesinde dinin etkisi; bu ilişkiyi dilde ifade etmesi bakımından felsefenin etkisi hissedilir. Bu bakımdan, felsefe ona göre bir yanıyla Yunani'dir, diğer bir yanıyla da Yunani-değildir. Bu iki kök, modern felsefeyi belirleyen iki ana damardır. Levinas'ın felsefesinde hiçbir zaman doğrudan belirtilmese de dinsel metinlerin düşünceleri üzerinde etkisini görmek zor değildir.³⁴⁰ O, Kitabı metinlerle ilişkisini şöyle açıklar:

Yahudi kültürünün entelektüel bakımdan takdir ve teşvik edildiği ve Kitabı (*biblique*) metinlerinin yorumunun, tefsirinin hayli yüksek bir düzeyde öğretildiği bir ülkede, Litvanya'da doğdum. Kitab-ı Mukaddes'i İbrancesinden okumayı ilkin orada öğrendim. Ama Yahudi düşüncesiyle faal bir biçimde alakadar olmam çok daha sonraları olmuştur. İkinci dünya Savaşı'ndan sonra Paris'te, Talmud yorumunda seçkin bir ustayla, istisnai bir zihni çevikliğe sahip bir kişiyle karşılaştım, bana Rabbinik metinlerin nasıl okunacağını o öğretti. Onun derslerini 1947'den 1951'e dek dört yıl boyunca takip ettim; nitekim *Talmud Dersleri* kitabımda yazdıklarım onun gölgesi altında yazılmıştır. Benim Yahudi geleneğine yönelik üstü örtülmüş ilgimi yeniden harekete geçiren savaş sonrası gerçekleşen bu karşılaşmadır. Ancak ben üstümdeki bu Yahudi etkisini kabul ederken, ondan inanma ya da inanmama terimleriyle bahsetmek istemiyorum. 'İnanmak' birinci tekil şahısta kullanılacak bir fiil değildir. Kimse Tanrı'nın varolduğuna *inanıyorum* –veya *inanmıyorum*- diyemez gerçekten. Tanrı'nın varlığı bir insan ruhunun dile getirdiği mantıki kıyaslarla açıklığa kavuşturulacak bir mesele değildir, ispatlanamaz. Tanrı'nın varlığı, *Sein Gottes*, kutsal tarihin kendisidir; insanın insanla ilişkisinin kutsallığıdır, bu ilişkinin içinden Tanrı geçer. Tanrı'nın varlığı onun, Kitabı tarih içinde, kendisini açığa vurusunun öyküsüdür.³⁴¹

³³⁹ Emmanuel Levinas, *In The Time of the Nations*, trans by Michael B. Smith, The Athlone Press, London, 1994, s. 156.

³⁴⁰ Levinas, kaynağı Yunan olan ve varlık ve bilgi çatısıyla özgürlük merkezli söylemleri, yer yer felsefi olmayan birtakım araçlarla değiştirmeye ve salt Yunan kaynaklı olmayan bir felsefi söylem geliştirmeye çalışır. Onun düşüncelerinin şekillenmesinde Yahudi kültürünün ve dinlerin etkisi şüphesiz sezilebiliyor. Özellikle Nazizmin yükselişiyle Yahudilere yaşatılanların etkisiyle, Heidegger ve Husserl gibi büyük bir hayranlık beslediği isimlere karşı şekillenen duruşu, Nazizmin kendi yaşamını şu ya da bu şekilde belirlediğini gösteriyor.

³⁴¹ Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 265.

1946'da yakın bir ahababı olan Jean Wahl'ın davetlisi olarak College de France'da konferans vermeye başlar ve buradaki sunumları *Zaman ve Başka [Le Temps et l'Autre]* adı altında 1948'de yayınlanır. Bu çalışma, dışilliği erilliğin ötekisi olarak sunması nedeniyle, en fazla Simone de Beauvoir'in eleştirisine muhatap olur.

Levinas'ın kitap olarak yayınladığı ilk özgün çalışması, savaş sırasında esaret altındayken yazdığı, Varlık'ın her yerde hazır ve nazır olmasıyla insana nefes dahi aldirtmayan istilacılığı karşısında insanın durumunu konu edinen *Varoluştan Varolana*'dır [*De l'Existence a l'Existant*]. 1946'dan 1951'e kadar pek çok makale kaleme alır. Bunlar arasında en ilgi çeken şüphesiz *Ontoloji Temel midir?* adlı yazısıdır. Bu yazıda aleni bir şekilde Heideggerci ontolojiyi etik perspektiften hareketle eleştirir ve ontolojinin temel olup olmadığını sorgular. 1956'da "Felsefe ve Sonsuz Fikri" başlığıyla, o güne kadar yaptığı çalışmaları en iyi şekilde kapsayan ve temel eserlerinden biri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'u müjdeleyen bir yazı kaleme alır. Bu yazısıyla, özellikle Descartes'tan esinlendiği sonsuz fikrini geliştirir. Ve nihayet 1961'de Jean Wahl'in yardımıyla *Bütünlük ve Sonsuz: Dışsallık Üzerine Deneme* yayınlanır. 1962'de kitabın yayınlanması üzerine Jean Wahl'in davetlisi olarak Fransız Felsefe Cemiyeti'ne çağrılan Levinas, burada, eserin argümanlarını bilgisel temelde açıklayan "Aşkılık ve Yükseklik" başlıklı bir konuşma yapar. 1963'te ise Henri Nelson'a ithaf ettiği, *Zor Özgürlük [Difficile Liberté]* adlı kitabı yayınlanır. Bu kitap genel olarak Yahudilik üzerine bağımsız yazılardan derlenen bir çalışmadır. Yine bu sırada *Anlamlanma ve Anlam* isimli, ikinci büyük şaheseri olan *Varlıktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*'yi haber veren bir makale yayınlar. Bu şaheseri müjdeleyen bir diğer önemli makale ise 1967'de kaleme aldığı "Yerine Geçme"dir [*Substitution*]. Bir yıl sonra ise Talmud üzerine yaptığı çalışmaların bir ürünü olarak *Dört Talmud Okuması* yayınlanır. 68 olayları üzerine cevaben yazdığı birkaç yazısı daha bulunmaktadır: "Hümanizm ve Anarşi", "Yahudilik ve Devrim", "Kimliksiz". 1972'de *Öteki İnsanın Hümanizmi* adlı çalışması yayınlanır ve 1973'de Sorbonne felsefe kürsüsüne profesör olarak atanır. 1974'de ise *Bütünlük ve Sonsuz* kadar etkileyici olan bir diğer eserini, *Varlıktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*'yi yayınlar. 1974'ten 1995'e kadar, yani ölümüne kadar çeşitli makale ve kitaplar kaleme almış olan Levinas, uzun süren bir hastalığa yenik düşerek, 25 Eylül 1995'de yaşama veda etmiştir.

Öte yandan, Levinas'ın biyografisinin oluşumuna etki eden dehşet-engiz olay şüphesiz Nazi işgali ve kıyımıdır. *İmza* başlıklı yazısında biyografisini kısaca şöyle özetlemiştir:

Litvanya'da çocukluk yıllarından İbranice İncil; Puşkin, Tolstoy; Ukrayna'da 11 yaşındayken tecrübe edilen 1917 Rus Devrimi; 1923'ten itibaren Charles Blondel, Halbwachs, Prandides, Carteron ve sonrasında Guéroult'nun ders verdiği Strasbourg Üniversitesi. Maurice Blanchot'yla ahbablık ve Dreyfus Olayı zamanında yeniyetme hocaların aracılığıyla, insanlıkla aynı düzeyde bir halkın ve bir kimsenin kökenlerle olduğu kadar tin ve kalple de bağı kurabildiği bir milletin, yeni gelmiş biri için başdöndürücü vizyonu. 1928-1929'da Freiburg'da kalma ve bir yıl daha öncesinde Jean Héring'le başlayan fenomenolojide bir çıraklık. Sorbonne, Léon Brunschvicg. Gabriel Marcel'in Cumartesi akşam partilerinde felsefi yenilikçilik. Jean Wahl'ın entelektüel ve anti-entelektüalist nezaketi ve Almanya'da uzun süren bir esaretin ardından yeniden kavuşulan cömert ahbablığı; Wahl'ın kurduğu ve esinlediği *Collège Philosophique*'de 1947'den beri düzenli konferanslar. *Alliance Israélite Universelle du Bassin Méditerranéen* okullarına yönelik Fransız öğretmenler yetiştiren yüzyıllık *Ecole Normale Israélite Orientale*'nin müdürü. Dr. Henri Nelson'la günlük iletişim, saygın –ve amansız- tefsir ve Talmud hocası M. Chouchari'ye düzenli ziyaretler, 1957'den itibaren, Fransız Yahudi Entelektüelleri toplantısında Talmudik metinler üzerine yıllık konferanslar, 1961'de Edebiyat Doktorası derecesi için tez. Poitiers Üniversitesi'nde 1967'den itibaren Paris-Nanterre Üniversitesi'nde profesörlük ve 1973'den itibaren Sorbonne'da. Bu birbirinden farklı envanter bir biyografidir. Bu biyografiye Nazi dehşetinin önsezisi ve hafızası hakimdir.³⁴²

Levinas'ın yaşamı ile düşünceleri arasında kurabileceğimiz paralellik üzerinden, onun 'öteki'ne yaptığı yeğnilikli vurgu belli bir bağlama oturur. Bir öteki olarak saygı talebi, aynılık rejiminde farklılıkların bütünleşmeye kurban edilmesi karşısında tekillikleri savunma arzusu; bütün bunlar göstermektedir ki, Levinas'ın sorunu büyük ölçüde Avrupa'nın aynılık rejimini kırma ve Yahudilere bir öteki olarak varlıklarını sürdürebilmeleri için bir alan yaratma çabasıdır. Bu bağlamda onun şu sözlerine tanık oluruz:

Holokostu unutmak değildir bu. Hiç kimse Holokostu unutamaz. Her birimizin en kişisel ve en dolaysız belleğinde yer eden, hayatta kaldığımız için bazen kendimizi suçlu hissetmemize yol açan en yakınlarımızla ilgili şeyleri unutmak imkansızdır. Ama bu, içinde bazen Tanrı'nın sesinin çınladığı insanın sesine kulaklarımızı kapamamızı hiçbir şekilde haklı

³⁴² Levinas, 'Signature', *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Çeviri Yazara aittir, s. 291.

çıkarmaz. Holokostu hatırlayarak Tanrı'nın bütün durumlarda bizimle birlikte olduğunu söylemek, cellatların kemerinde yazan 'Gott mit uns' [Tanrı bizimle beraberdir, ç.n.] sözleri kadar iğrençtir. Sorumluluğun sınırları olduğuna, 'kendimdeki' sorumluluğun sınırı olduğuna hiçbir şekilde inanmıyorum. Tekrarlıyorum, ben *kendim* asla ve asla Başkası'na karşı sorumluluktan feragat edemem. Fakat bize böyle bir düşmanlıkla saldıranlara, böyle bir şeyi yapmaya hakları olmadığını; dolayısıyla, sınırsız sorumluluk duygusuyla beraber, kuşkusuz bir savunmaya da her zaman yer olduğunu, çünkü bunun [Sabra ve Şatila katliamı, ç.n.] her zaman, yalnızca 'benim' bir meselem değil, aynı zamanda komşularım olan yakınımdaykilerin de meselesi olduğunu söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Böyle bir savunmayı siyaset, ama etik açıdan gerekli bir siyaset olarak adlandırıyorum.³⁴³

20. yüzyıl Yahudiler için ironik bir zamanı tarif eder. Onlar bu yüzyılın hem aktörü³⁴⁴ hem de mağduru, hem öncüsü hem tutsağı, hem eleştirmeni hem eleştirileni olmuştur. Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Freud gibi isimler, modernitenin büyük devrimcileridir. Bunlar, Yahudilik dinini aşan, fakat bu geleneğin bir parçası olan heretiklerdir (Yahudi olmayan Yahudiler, *Non-Jewish Jew*). Din olarak Yahudiliği oldukça arkaik bulan bu isimler, hakikati Yahudiliğin ötesinde aramışlardır. Bu bakımdan, felsefe, sosyoloji, ekonomi ve siyasette bu isimlerin idealleri modernitenin özünü oluşturmaktadır. Modern kültürün oluşmasında bir engel olarak gördükleri 16. yüzyıl geleneğinin hasidik Yahudiliğine karşı, Isaac Deutscher'in kahramanı Spinoza idi. Çünkü ona göre Spinoza, bir dini cemaate ait olmamanın tahayyül edilemediği bir dönemde cemaatten dışlanmış ve Yahudilik ve Hıristiyanlığın sınırlarını aşan bir içkinlik felsefesi ortaya koymuştur. Kurtuluşu, Tanrı'da görenlere inat, doğa yasalarına ve aklın kılavuzluğunda bu yasalara uymakta bulan Spinoza, heretik ilan edildi. Bu nedenle, Yahudi geleneği, 20. yüzyılın hakim akımlarına öncü olmasından evvel Spinoza ile başlatılmalı ve ulusların yasalarını aşan evrensel bir insan emansipasyonunu savunan Marx ve Heine ile devam ettirilmelidir. Bu kanatta doğan geleneği Deutscher şu örnek üzerinden tarif eder: "Dinin? Ateistim. Yahudi milliyetçisi misin? Enternasyonalistim. Sonuç olarak bu iki yönü de olmayan bir Yahudiyim. Yahudiyim, o halde zulmedilen, yok edilen, insanlarla koşulsuz bir dayanışma içindeyim. Yahudiyim;

³⁴³ Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık İçinde*, s. 288.

³⁴⁴ Bununla kastedilen, 'kendi kazdıkları kuyuya düşmüş oldukları' mesajı değildir. Daha ziyade, farklı boyutlarda modernitenin oluşumuna yaptıkları katkı kastedilmektedir. Özellikle 1930'lardaki Yahudi Alman göçünün etkisinin bundaki payı çok büyüktür. Bu göçle birlikte dünyanın eksenini Atlantik'in bir ucundan diğer ucuna doğru yer değiştirmiştir. Yahudi Almanların Amerikan üniversitelerine katkıları azımsanamayacak kadar fazladır. Bu anlamda, 20. Yüzyıl bir Yahudi yüzyılıdır. Fakat aynı zamanda antisemitizmin de en yoğun soluklandığı dönemdir.

çünkü Yahudi trajedisini kendi trajedim olarak hissediyorum çünkü Yahudi tarihinin nabzı parmaklarımın ucunda.³⁴⁵

Yahudi halkının hafızasındaki değişim süreci esas itibariyle Holokost'un³⁴⁶ anısı etrafında şekillenir. 18. yüzyılda doğup, özellikle sömürgecilik ve milliyetçilikle doruk noktasına ulaşan, 19. yüzyılın sonlarında Batılı toplumların yaşadığı dönüşümün neden olduğu antisemitizm, Avrupa'nın içine düştüğü krizle birlikte en ölümcül hale gelmiştir. Aslında Yahudi düşmanlığı yeni bir şey değildi; en az bin yıllık bir tarihe yayılır. Fakat 19. yüzyıl boyunca Avrupa'nın modernleşme süreci ile birlikte ve ardından yaşanan iki dünya savaşının ürettiği krizde Yahudiler, özellikle Nazi Almanya'sında zirve yapan Avrupa iç savaşının sorumlusu olarak görüldü. Faşizmin ve antisemitizmin buluşmasıyla yükselen milliyetçiliğe kurban verilen savunmasız bir azınlık olarak Yahudiler, 1945'ten sonra insan haklarının bir çeşit sivil dini olarak gelişen Holokost'un hafızasıyla, cemaatsel bir aidiyet üzerinden birleşmeye çalışmışlardır. Böylece, *shoah*'in³⁴⁷ hafızası liberal demokrasilerin temel etik dayanağı haline gelmiştir. Bu tabloda, 'resmi geleceğin iyi yapılmış kopyalarında Levinas, Murras'ın yerini almıştır.³⁴⁸ Yahudi sorunu sadece Nazizmin verdiği zararlardan ibaret bir sorun değildir. Sekülerleşmiş haliyle bu sorun, Avrupa'nın geçmişini tesis etmiştir.

20. yüzyılda totalitarizmin çokluğu baskılayan, ötekiliğin bütün formlarını yadsıyan, iç ayrılıklara olanak tanımayan tek vücut bir topluluk oluşturma çabasının ilk kurbanları, ilk vatansız kurbanları Yahudiler ve kısmen Çingeneler'dir. Bilindiği gibi, Arendt'in tespitleri, politikanın ontolojik kavramlarını reddedip, var olmanın içinde olmadığı, insanlar arasındaki ilişkinin temelde olduğu bir alan kurmaya yöneliktir. Nazizmin yenilgisini Aydınlanmanın bir zaferi olarak görenler, nedense totalitarizmin Batı geleneğinin bir sonucu olduğunu görmek istemiyordu.

Auschwitz'den sonra Avrupalı toplumlar arasında antisemitizmin Yahudileri ötekileştiren algıya hakimiyetinin son bulmasıyla, onlara karşı hissedilen aşağılama

³⁴⁵ Enzo Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, çev. Z. Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 46-47.

³⁴⁶ 'Holocaust' (Holokost), Yunanca 'bütün' anlamına gelen 'holos'a ve 'yanık' anlamına gelen 'kaustos'un eklemlenmesiyle oluşan bir sözcüktür. Bununla, II. Dünya Savaşı'nda Nazilerin, yaklaşık 6 milyon Yahudi'ye yaptığı soykırım kastedilir.

³⁴⁷ Holokost'un İbranice'deki karşılığı olarak felaket anlamına gelir.

³⁴⁸ Traverso, a.g.e., s. 21, 24.

duygusu yerini suçluluk duygusuna bırakır. Avrupa, suçluluk duygusuyla kendi iç hesaplaşmasını yaşamaktaydı. Bundan böyle artık Yahudilik politik bir çözüme muhtaç tarihsel durum olarak görülmekteydi. Onlar artık, önceden olduğu gibi, politik bir mevcudiyete hakkı olmayan parya pozisyonunda görülmüyordu.

‘Levinas ve Etik Olan’ adlı bölüm, bu hafızanın hakim olduğu bir düşünce adamının fikirlerinden oluşan doktrini konu edinmektedir. Bu bakımdan, tıpkı Spinoza’da olduğu gibi, Levinas’ın da yaşamıyla düşünceleri arasındaki bağın önemli olduğunu, hatta birinin diğerini bir bakıma koşullandırıldığını görmek önemlidir.



1. 'Etik Olan'ı Hazırlayan Metafizik Düzey

Levinas, etik olmayandan etik olana geçişi mümkün kılacak bir imkanın peşindedir. Etik, ötenin imkanıdır. Bu geçiş ona göre çağımızın hakiki zorunluluğudur.³⁴⁹ Peki nedir etik olmayan (*non-ethical*)? Levinas, bununla varolanların düzenine işaret eder. Bu düzen başkalığın aynılığa indirgendiği onto-lojik alandır. O halde, bu alandan ya da içkinlik düzeninden, varlık içrelikten etik olana ya da aşkınlık düzeni olarak varlığın ötesine geçmek nasıl mümkündür? Fakat daha öncesinde şu sorulabilir: Bu geçiş neden önemlidir? Çünkü, Levinas'a göre içkinlik düzeninde varolanın ve adaletin kendini haklılaştırabileceği, dolayısıyla adaletin varolanların düzeninde tecelli edebileceği biricik imkan etikdir. Ne var ki etik imkanın mümkün kılındığı yerde yeniden etik olmayan düzene zorunlulukla geçiş yapılır. Öyleyse, her şeyden önce etik olmayandan etik olana geçişteki aşma fikriyle beliren, varlığın ötesi olarak nitelenen aşkınlığı ortaya koymak gerekir.

1.1. Metafiziğin Ontolojiye ya da Aşkınlığın İçkinliğe Önceliği³⁵⁰

Levinas'a göre teorik düşünce nesnesini iki şekilde ele alabilir. Birincisinde, nesnesini bütünlüğünde kuşattığını zannederek, onu bütünlüğün bir parçası olarak tesis eder. İkincisinde ise nesnesini, onun başkalığı üzerinden kurabilir. Bunlardan ilki ontolojiye, ikincisi de metafiziğe özgüdür. Ontoloji, şeyin başkalığını, aşkınlığını yadsıyarak, bütün her şeyi kuşatan bir bütünlük fikri üzerine kurar nesneyi. Bu bakımdan, ontoloji, teorik düşüncenin dogmatik tarafıdır: "Felsefenin teoretik niteliği, varlık *sorusunu* kaçınılmaz kılar. Varlık bilginin bağlaşığıdır. Bilgi varlık tarafından

³⁴⁹ Levinas'tan aktaran Elif Çırakman,, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not"; Gözel Özkan., *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 412.

³⁵⁰ Felsefi literatürde metafizik kavramı, genel olarak, teoloji ile ontolojiyi aynı anda içerimleyen bir alana karşılık kullanılır. Levinas, ontolojiyi, şeylerin varlık ile bilgi kategorileriyle kavrandığı bir alan olarak gördüğü ve bilimum logos-merkezci düşünme biçimlerinden kendini soyutlamak istediği için, varlıktan başka türlü'sünü düşünmeyi dener. Varlıktan başka türlü'nün kavrandığı düzey, ona göre, "içinde fizik olmayan metafizik"tir. Metafizik, onto-lojinin kategorileriyle ulaşılamayan, hep kavranılmadan kalan bir fazlalıklardır alanıdır.

kendi tezahürü olarak kışkırtılır.”³⁵¹ Burada hakikat, özgürce yapılmış bir araştırmada elde edilen verilere özgürce iştirak etmektir. Hakikatin araştırmacısı olan düşünür bütünüyle özgürdür; karşılaştığı her başka’ya rağmen ben’in özgürlüğünü farkeder ve bu bakımdan onun düşünmesini belirleyen hiçbir belirleyici/sınır koyucu yoktur. Bu bağlamda, araştırmacının özgürlüğü hakiki anlamını hakikatte bulur. Bir başka ifadeyle, burada özgürlük, düşünürün varlıkla ilişkisinde varlığın ötesine, bilinemez olanlara rağmen, doğasını, kimliğini ve kendiliğini koruması anlamına gelir. Felsefe de Aynılık rejimi karşısında *başka* olarak duran bütün her şeyi Aynı’ya indirgeme çabası olarak iş görür: “Felsefe temelde hakikatin araştırılması olduğu sürece, bu benzetme [Başka’nın Aynı’ya benzetilmesi] felsefenin içinde üretilir (...) Hakikat, her upuygunluğun varsaydığı kökensel upuygunluktur. Bilginin Ben’i, aslında, hem Aynı’nın âlâsı, hem aynılaştırma olayının kendisi, hem de her Başka’nın Aynı’ya dönüştüğü potadır. Felsefi simyanın felsefe taşıdır.”³⁵² Bu çaba, esasında, düşüncenin hiçbir şeyle sınırlandırılmadığı, indirgenemez her şeyden özgürleştiği bir özerkliğe (*auto-nomos*) doğru ilerleme fikrinin kendisidir. İlerleme fikriyle, felsefe, insanın, varlığı kuşatabilme marifetine bağlanmıştır/indirgenmiştir: “Varlığın tarih boyunca insan tarafından fethi – işte özgürlüğün, özerkliğin ve Başka’nın Aynı’ya indirgenmesinin ulaştığı formül.”³⁵³

Oysa metafizik, aşkınlık düşüncesiyle, varlık fikrine belli bir mesafeden yaklaşan, teorik düşüncenin eleştirel yanıdır. Onto-loji’de olduğu gibi, metafiziğin nihai hamlesi ‘kendini bil’(mek) değildir.³⁵⁴ Burada, hakikatin araştırmacısı olan düşünür kendinden ayrı/başka bir gerçeklikle, ‘mutlak olarak başka’ olanla ilişkiselliktedir. Hakiki anlamda deneyim, bizleri çevreleyen Doğanın ötesine doğrudur ve bu bağlamda onun hakikiliği bizi ne ölçüde doğamızın ötesine götürmesiyle ölçülür. “Deneyimin kızı” olarak hakikat arayışında felsefe mutlak olarak başka olanla, yaderklik (*hetero-nomos*) mesabesinde ilişkilidir. Hakikat yüksekte olana açılımı amaçlar. Bu bakımdan, felsefe metafiziğe, metafizik de ilahi olana götürür. Levinas’a göre metafizik ilişki de ancak etik bir ilişki olarak mümkündür.³⁵⁵ Başka’nın Aynı’ya direnişi aslında felsefenin başarısızlığıdır. Çünkü felsefi bilgi *a priori* bilgi olarak hakikatin, yani temsil ile

³⁵¹ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2011, s. 156.

³⁵² Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tamkılık* içinde, s. 117.

³⁵³ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 134-135.

³⁵⁴ Levinas, “Hakikat ve Adalet”, *Levinas* içinde s. 135.

³⁵⁵ Levinas, “Özgürlük ve Buyruk”, *Levinas* içinde s. 291.

gerçekliğin ya da fikir ile nesnenin upuygunluğu arayışıdır. Gelgelelim, Başka, yapısı itibarıyla, kendisini temsil edecek bir varlığın ufkunda kavranabilir değildir.

Felsefenin hakikat arayışı olarak tanımında karşımıza çıkan iki yoldan ilkinde yaderklik, ikincisinde özerklik merkezdedir. Batı felsefesi tercihini genel olarak ikinciden –özerklikten, özgürlükten ve Aynı’dan- yana kullanmıştır: “Nitekim Batı düşüncesi, çoğunlukla, aşkın olanı dışlayan, her tür Başka’yı Aynı’da kapsayan ve özerkliğin felsefi önceliğini ilan eden bir düşünce olarak belirlemiştir.”³⁵⁶ Özerkliğe yapılan vurgu, örtük olarak, hakikatin özünün, bilinemez olan bir Tanrı’yla kurulacak yaderk bir ilişkide açığa çıkmayacağını ifade eder. Bu ifade ise vahyeden/beyan eden bir Tanrı’ya karşı felsefenin ateistik ruhunu ortaya koyar. Bu bağlamda, felsefe, vahyeden, kendini ifşa eden ve hakikati insan zihnine yerleştiren bir Tanrı’nın reddiyesidir. Levinas bu geleneğe karşı teklif edeceği konsepsiyonun felsefi olduğunda ısrar edecektir:

Terimleri altüst etmek suretiyle, antik bir geleneği, hukuku iktidar içinde okumayan ve her başka’yı Aynı’ya indirgemeyen bir geleneği takip ettiğimizi düşünüyoruz. Felsefenin ateizm ile başladığı Heideggercilere ve Yeni-Hegelcilere karşı biz, Başka’nın geleneğinin zorunlu olarak dinsel değil, felsefi olduğunu söylemek durumundayız.”³⁵⁷

Felsefe, Levinas’a göre, bilmenin özüdür. Fakat bilme özü itibarıyla bir nesneye doğru gitmeyle tanımlanamaz. Bilmenin diğer edimlerden farkı, kendini nesneleştirebilmesi, tartışma konusu yapabilmesi ve böylece kendi varlık nedeninin berisini kuşatabilmesidir. Felsefe yapmak bu anlamda özgürlüğün berisine doğru yol almaktır. Nesnel bilgiye indirgenebilir bir karakteri olmayan bilmenin özü, Başkası’nı buyur etmektir. Başkası’nı buyur etme zaten özgürlüğü tartışma konusu haline getirir. Beriye doğru giden eleştirel bilme etkinliği aynı zamanda *cogito*’nun bilgisinin de ötesine geçer. Öyleyse, eleştirel bir şekilde bilme etkinliği olarak felsefe, özgürlüğünü haklılaştıracak bir temel ya da kesinlik arayışıysa, ahlaki bilinçle ya da vicdanla başlamalıdır, *cogito*’yla değil.³⁵⁸ Çünkü aklın özü, basit olarak, insana bir kesinlik ya da temel arama çabası değildir. Buna karşılık, vicdan ya da ahlaki bilinç, bilincin diğer

³⁵⁶ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 135.

³⁵⁷ Levinas, a.g.e., s. 141.

³⁵⁸ “Aşkınlık ve Yükseklik”te Levinas vicdanla ilgili şöyle der: “Ve vicdan, özeleştirel olduğu için, ileriye hareketinde –hep ikinci yönelim olan, bu yüzden de dogmatik kalan düşünümün hareketinden önce- kendi eleştirisini yaptığı içindir ki, vicdan ilktir ve ilk felsefenin kaynağıdır”; s. 126.

tarzlarından biri değildir, fakat bizatihi bilincin koşuludur.³⁵⁹ Ne var ki, şimdi'ye koşullu olan felsefe, varlığın kavranmasından ibarettir; ya ontoloji ya da fenomenolojidir. Ontoloji tam olarak *etré* fiilinin anlaşılmasından ibarettir. Öyle ki bu söylemiyle felsefe, söylemini aşan şeyleri dahi ihata eder. Bu nedenle, varlık fikrinden ya da içkinlikten hareketle düşünülen başka, başkalığını yitirir.

Levinas, bütünlük oluşturmayan ve sentezlenemeyen olarak sunduğu Aynı ile Başka'nın ilişkisini kurmaya çalışır ve Hegelci anlamda diyalektiğin iki terimi olmayan Aynı ile Başka ilişkisini aşkınlık üzerinden kurar. Aşkınlık, felsefe tarihinde birbirinden farklı anlam çevreniyle ifade edilmiş ve bunlarla genel olarak Başkalık Aynılığa hapsedilmiştir. Bu farklı anlamalar içinde kendi yerini belirlemek üzere Levinas aşkınlıkla ne kastettiğini açıklama ihtiyacı duyar: “Aşkınlık, aşma hareketi (*trans*) ile yükselme hareketi (*scando*) anlamına gelir. Bu anlamda, yükselme yoluyla, düzey değişikliği yoluyla mesafenin aşılması yönünde ikili bir çaba demektir; demek ki aşkınlık kelimesi bütün metaforlarından önce yer değişimi anlamında düşünülmelidir.”³⁶⁰ Aşkınlık üzerinden ilişkinin kurulması, ilişkinin terimlerinin bir bütünlüğe ve sona erişerek, birbirinde erimediğini gösterir. Bir başka yönden, aşkınlık, Levinas'ta varlık ile Tanrı'nın birlikte düşünülemeyeceğini ifade eden bir kavramdır.

Levinas'a göre varlık, ontoloji, ben, aynı, aynılık, siyaset, devlet, adalet gibi fikirler veya kavramlar aynı düzlemin ya da şöyle denebilirse, aynılık rejiminin alanına sahiptir. Bu kavramların hepsi *bütünlük* tahayyülünde buluşurlar. Batı'ya has gelenekte bireyler, *conatus essendi*'leri gereği aralarındaki mücadeleyi *bilme* ya da akıl sayesinde tesis ettikleri barışla nihayete erdirirler. Akılla güvenceye aldıkları hakikat etrafında buluşan bireyler, evrensel bir *nomos* altında kaynaşırlar. Bu kaynaşımında herkesin her şeyden herkesle eşit pay aldığı bir düzen yaratılır. Burada Grekçe anlamıyla bilgi veya hakikat arayışında olan felsefe, tüm bilimlerin ve siyasetin kraliçesi olarak, insanın insanlığının, özgürlüğünün haklılandırılmasının ilkesi haline gelir. Felsefe, barış içinde herkesin herkesle eşit olduğu bir tinsellik oluşturur. Barışla kastedilen, insanın kendi için varoluşunda özgürce, refah ve güvenlik içinde yaşadığı bir durumdur. Öyle ki, insan haklarının kaynak olarak müracaat ettiği yer burasıdır. Levinas tam da burada

³⁵⁹ Levinas., “Hakikat ve Adalet”, *Levinas* içinde, s. 173-175.

³⁶⁰ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 158.

itirazını geliştirir³⁶¹ ve şöyle sorar: “Bireyin insanlaşmasında, adaletinde ve barışında, Devlet’e ve Tümel ile Tikelin mantığına başvuran insan hakkı, göz ardı edilmez bir düzendir. Yine de, Bireyin bu insanileşmesinin başlangıcı acaba burada mıdır? Siyasi kaderini tikelin barışında gören bu insanileşmenin, bir başka hak vermeyi (*collation*) ve daha eski bir barışı hatırlaması gerekmez mi? İşte, benim sorunum bu.”³⁶²

Levinas, ontolojinin her şeye muktedir, her şeyi bilebilen, özerk, özgür, doğayı dönüştürme gücüne sahip, varlığını sürdürmekte ısrarcı öznesine karşı olarak, etik öznellik kuramı geliştirir. Çünkü kendi kendisinin efendisi olan, kendine yeter özne, yeri geldiğinde başkasının da efendisi olabilmekte ve kendisi dışındakilere şiddet uygulayabilmektedir: “Aynının felsefesinin yansıdığı bir medeniyette özgürlük bir zenginlik olarak gerçekleşir. Başka’yı indirgeyen akıl, bir temellük ve bir iktidardır.”³⁶³ Bir başka deyişle, Batı düşünce geleneğinin teorik olarak kurulan öznesi salt kavramsal değil, tarihsel gerçeklik olarak da kendisi dışındakileri, başkalarını yok eden bir öznedir. Levinas’ın bütünlük eleştirisini yapmasını hazırlayan ya da mümkün kılan esas neden³⁶⁴, bu tarihsel öznenin yok edici faaliyetleridir. Bu faaliyetlerden biri ve belki de en büyüğü Hitlerizmin ırkçı eylemleridir.³⁶⁵ Hitlerizm, varlığı bedenine indirgemıştır. Bununla insanı bedenine zincirlemiştir. Levinas’a göre insanın insanlığı ancak zincirlendiği bedenden, varlıktan kaçışla ve bu kaçışla birlikte aşkınlığa açılmayla ortaya çıkar. Bu bakımdan, Hitlerizm, aşkınlığı yok eden, insanın insanlığına karşı faşizan bir ideolojidir.³⁶⁶

Metafizik bir aşkınlık olmaksızın kendi başına ontoloji, bütün her şeyi yapmaya muktedir bir özne fikrini temellendirerek, meşru kılar. Oysa, ontolojinin ötesinde metafizik aşkınlık, ontolojik olanın sınırınıdır. Bu yönüyle metafizik ontolojiyi önceler. Çünkü aşkınlıkla ilişki etik bir ilişkidir. Levinas’ın öğretisi ontoloji eleştirisine dayalı, fakat bu eleştiriyle sınırlı olmayan, kendini bir etik olarak sunan bütünlüğe sahiptir.

³⁶¹ Bu soracağı soru aslında Collingwood’un dediği gibi, içinde yanıtı düşünülmüş bir sorudur. Levinas esinin/ilhamın aşkınlığında tını peygamberlik olan bir insanlıktan söz edecektir.

³⁶² Levinas, “Biriciklik Üzerine”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 193.

³⁶³ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 137.

³⁶⁴ Levinas, bütünlük fikrine ilişkin karşı çıkışını tarihsel olarak koşullandıran nedenlerin yanında, fikir düzeyinde esasen Rozenweig’in *Stern der Erlösung* adlı eserinden etkilenmiştir. Bu etkilenmeyi, *Bütünlük ve Sonsuz*’un önsözünde Rozenweig’e atıf yaparak ifade eder.

³⁶⁵ Levinas’ın siyaset hakkındaki düşüncelerinin oluşmasında Nasyonal Sosyalizmin etkileri hissedilir. Bu ideolojiyi meşru kılan ya da kılmaya meyilli bütün dayanakları dayanaksız hale getirme amacıyla şekillenen düşünceleri, İyi’nin formülasyonunu hazırlar.

³⁶⁶ Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 46-47.

Öğretisinin bütünlüğünü kuran başlangıç noktası olarak ontoloji eleştirisiyle başta Heidegger olmak üzere Platon, Descartes, Kant, Hegel, Bergson ve Husserl gibi pek çok düşünürle hesaplaşarak metafizik düzeyde etik olan'ı geliştirir. O, varlığı aşma, onun ötesine geçme teşebbüsünde düşüncelerini bir başkalık felsefesi olarak geliştirdiği öğretisiyle aşma imkanı yakalamaya çalışır. Bu bakımdan, Levinas'ta varlıkta çakılı öznenin esenliği, başkası (*autrui*) ile ilişkide aranır. Başkasıyla ilişki, varlığın içkin düzenine indirgenemez olan başkalıkla ilgilidir. Başkası, bilgiye, bilince, kavranırlığa konu olmayan, temalaştırılmayan, temsiliyeti olmayan, kendi ölçülerimizle anlaşılamayandır. O, her tür kavramadan kaçarak başkalığını muhafaza eder. Bu nedenle, başkası ile ilişki, ben'in onu içselleştiremeyeceği, başkalığını aynıya ve aynılığa indirgemeyeceği, dolayısıyla ben'in de, başkasının da ilişkide ayrılık içinde bir yakınlıkta kaldığı münasebeti ifade eder. Bir başka deyişle, ben ve başkası birbirlerinde eriyip yitmez, tersine ayrılık içinde her biri kendiliğini, tekilliğini bir bütünde yitirmeksizin korur. Bu ilişkide ben ben'dir; başkası da başkasıdır ve hep öyle kalır. Üçüncü bir terimin devreye girmesiyle oluşacak olan bir ideal evrensellikte ya da bütünlükte karakterlerini kaybetmezler: "Tanrısal olanın birleştirme ile veya bütünsellik ile bu şekilde özdeşleştirilmesine karşı mücadele etmeye çalışıyorum. İnsanın başkasıyla ilişkisinin farklılık olması, birlik olmasından *daha iyi*'dir: Toplumsallık, eriyip kaynaşmaktan daha iyidir."³⁶⁷

Başkası (Autrui), *Başka*'dan (*Autre*) çok daha genel bir kavramdır ve O'nun en temel özelliği aşkınlıktır.³⁶⁸ Bu bakımdan, *Başkası Başka*'yı içeren, kimi zaman Tanrı, kimi zaman insan, kimi zaman herhangi bir varolan ya da iyilik olabilen metafizik bir kavramdır. *Başkası*'nı *Başka*'dan ayıran bir diğer önemli özellik, tekil olmasıdır. Oysa *Başka*, hep kendinden *başka olana* gönderimde bulunur. Levinas'ın kullandığı *autre*'yi, Türkçe'de karşılayan en iyi sözcük *başka* gibi görünmektedir. Her ne kadar *autre*'yi kimi zaman *öteki* sözcüğüyle karşılamak mümkün olsa da, esasında *öteki* ile *başka* Türkçe'de farklı anlam çevrenine sahip iki sözcüktür. Öteki, 'o değil, diğeri/öbürü' şeklinde kullanılan cümlelerde işaret edilenden ayrı olanı ifade eder. Söz gelimi, karşımızda yan yana bulunan iki nesneden sağ taraftakini kastederek 'o değil,

³⁶⁷ Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 271.

³⁶⁸ Levinas'ta *autrui* ve *autre*, metnin bağlamına göre anlam çevreni genişleyip daralabilen kavramlardır. Ama genel olarak *autrui* için başkası ve *autre* için başka ya da başka olanı kullanacağız.

diğeri/öteki’şeklinde vurgu yaparak, asıl nesneye işaret ederiz. Bununla birlikte, kendimize yakın görmediğimiz, cemaatimizin dışında mevzilendirdiğimiz kesim için de yabancılaştırma, uzaklaştırma anlamında ‘öteki’ sözcüğünü kullanırız. *Türk Dil Kurumu* bu sözcüğe karşılık olarak şunları önerir: “Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan”, “diğeri, öbürü”, mevcut kültürün içinde dışlanmış olan”. Oysa başka sözcüğü, Türkçe’de ‘bilinenden ayrı, değişik, farklı, özge”, “nitelik yönünden alışılmışın dışında bir üstünlüğü olan” anlamına gelir.³⁶⁹ Bu anlamları göz önünde bulundurulduğunda, *öteki* sözcüğünde *başka*’da olmayan epistemik ayrım göze çarpar. Levinas’ın ele aldığı başka, ‘mutlak anlamda başka (olan) Başka’dır (*Autre absolument autre*). Bu haliyle *Başka*, aynıya göreli ve varlığa içsel olmayan, dolayısıyla ne ontolojinin ne de mantığın kategorileriyle anlaşılabilen *biridir/bir şeydir*, fakat sadece etikte deneyimlenir.³⁷⁰ Bu bakımdan, Aynı ile Başka arasında zannedildiği gibi bir zıtlık yoktur. Zıtlık olduğunu düşünenler –ki Platon’dan beri düşünülmektedir- ortaya çıkabilecek etik sorunları hesap etmemiştir. Onlar arasında zıtlık olmadığı gibi, aralarındaki ayrım da ontolojik veya epistemolojik değildir. Öyleyse, Levinas’ta *başka*, yabancılaştırmayı, dışlamayı içeren *öteki sözcüğünden* farklı bir *kavrama* işaret eder. O, ben’in *başkası* karşısında duyduğu sorumluluktur. Bu sorumluluğu hatırlatan, *Başkasıyla* karşılaşmaktır. *Başka olan, Başkasının (Autrui)* belirişidir.³⁷¹ *Başkasıyla* karşılaşma, gözlerinin rengini dahi fark edememe halidir. Karşılaşma, dış dünyada rastlanılan deneysel bir rastlaşmadan ziyade, özsel olan bir duruma gönderme yapar: “İnsan, karşılaşmayı ifade etmeksizin karşılaşamayacağım tek varlıktır. Karşılaşma tam da bu noktada bilgidен ayrılır. İnsana gösterilen her tavırda bir selam vardır –bu tavır, selam vermeyi reddetme bile olsa.”³⁷² Bu karşılaşmada *Başkasının* başkalığının indirgenemez, temalaştırılmaz yönü keşfedilir. Söz konusu karşılaşma tümüyle etikdir ve onu önceleyen başka hiçbir şey olmadığı için felsefenin, felsefi düşünmenin en esaslı konusudur.³⁷³ Ancak *Başka olan*, varlık düşüncesinden, yani içkinlikten hareketle üzerine düşündüğümüz zaman, başkalığını kaybeder. Çünkü *Başka’nın* başkalığını

³⁶⁹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5afac4d651b033.67692138, 15.05.2017.

³⁷⁰ Calin, Rodolphe and Sebbah, François-David., *Levinas Sözlüğü*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 35.

³⁷¹ Levinas terminolojisinde genelde şu kullanım yaygındır: *Autre/autre*: Başka/başka ve *Autrui/autrui*: Başkası/başkası. Önay Sözer, “Emmanuel Levinas: Aynı-olan’daki *Başkası*”, der. Z. Direk ve R. Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos Yayınları, Ankara, 2004, s. 115-133.

³⁷² Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, *Levinas* içinde, s. 82.

³⁷³ Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 1996, s. 48.

belirleyen, içkinlik düzlemindeki varolanlarla ortak hiçbir şeye sahip olmamasıdır: ortak bir şeyin olmamasıyla, yani bütünüyle başka olmasıyla *Başka Başkası* olur. Bir başka deyişle, *Başkası* Mutlak *Başka* olandır. Bu bağlamda, *Başkası*'nın başkalığı metafiziktir. Metafizik ise bu anlamda başkasının mutlak Sonsuz'dan ayrılmışlığını ifade eder.

Başkası bir fenomen değil, bir muammadır (*enigma*) ve ben'in O'nunla ilişkisi bakışsımsızdır. Levinas, muamma ile fenomenin karşısını kasteder. Muamma, tezahür etmeksizin tezahür eden Başka Olan'ın bir özelliğidir:

Tam ışıpta belirme olarak fenomen, yani varlıkla ilişki, içkinliği bütünlük, felsefeyi de ateizm olarak sağlama alır. Fenomeni rahatsız eden bir anlamın, ama arzulanılmaz bir yabancı olarak geri çekilmeye hayli meyyal bir anlamın müdahalesi olarak Muamma, kulağın uzaklaşan adımlara doğru çevrilmesi ölçüsünde, bizzat aşkınlıktır, Başka olarak Başka'nın yakınlığıdır.³⁷⁴

Başkası'nın bir diğer önemli özelliği, O'nun Sonsuzluğu fikridir. Başkası'nın Sonsuzluğu, bütünleşmeyi kesintiye uğratar. Çünkü Sonsuzluk fikri bizatihi aşkınlıktır; bu yönüyle bütünleştirmeye direnir. Sonsuz, Levinas'a göre, özümsememez/içselleştirilemez olan bir başkalığı ifade eder.

Öyleyse, Levinas'ın geliştirmeye çalıştığı aşkınlık anlayışı, ayrılık içinde ve bütünleşmeye karşı olarak, terimlerin birbiriyle bütünleştiği aşkınlık anlayışlarından farklıdır. Bütünlük fikri karşısında, ben'in içsellğine ve başkasının başka'lığına ısrarla yaptığı vurguyla, 'tekil olan'ın karakterinin altını çizer. 'Tekil olan', soyut ve ideal kavramlarla bütünleştirilemeyen, ancak somut, dolaysız ve duyulur düzeyde temayüz eden bir karaktere sahiptir. Soyut, genel ve idealist bir düzlemde kavramsal olarak bütüne dahil edilmeye çalışılan 'tekil olan', bu operasyon öncesi somutluğu, duyusalılığı ve dolaysızlığı içinde anlamın kaynağı olması bakımından tecessüm eder. Dolayısıyla, tekil olanı bu operasyon öncesi karakteriyle anlamak gerekir ki, bu kavrayış, idealist ve entelektüalist kavrayışlara tümünden karşıdır. Levinas'a göre aşkınlık, pek çok filozofun düşündüğü gibi seyre/temaşaya dayalı kavranmaz, fakat ben ve başkası ilişkisinde etik müşahade ekseninde ortaya çıkar: etik ilişki, aşkınlığın yuvasıdır ve sadece kanlı-canlı insanlar arasında gerçekleşir.

³⁷⁴ Levinas, "Muamma ve Fenomen", *Levinas* içinde, s. 222.

Batı felsefesi geleneği, Levinas'a göre, Başka'yı açığa çıkarma çabası olarak okunmalıdır. Fakat açığa çıkmaya direnen yapısıyla Başka, filozofların çabasıyla açığa çıkarılmaya çalışılır ve nihayetinde varlık olarak tezahür ettirilerek başkalığından edilir. Batı felsefesi geleneğinin bir varlık felsefesi ya da bilimi olarak süregelmesi, Başka'yı anlama çabasının varlıkta sabitlenerek, varlığı anlama çabasına dönüşmesi nedeniyledir. Çünkü akılla anlaşılmaya çalışılan Başka'nın başkalığını yitirmesiyle bilinç yeniden kendine döner. Burada İnsan da, varlığı anladığı ölçüde tekamül eder. Kurgulanan içkinlik ve özerklik temasıyla felsefe bir tanrıtanımazlık şeklinde serpilegelmiştir. Levinas'a göre bu gelenekte -Aristoteles'ten Leibniz'e kadar- Tanrı rasyonel ya da akla uygun bir varlığa işaret eder.³⁷⁵

Bu çerçevede, *onto-logie*'nin birinci kısmı varlığı, ikinci kısmı da bilgiyi, bilinci, logos'u ifade ettiğinden, Levinas eleştiri oklarını varlıkla birlikte bilince, bilgiye yöneltir. Çünkü aynılık rejimi bilincin içkinliğinde bir varlık tasavvuruyla kurulmuştur. Oysa başkalık bilincin, bilginin, düşünmenin kendi içeriklerine indirgeyemeyeceği bir fazlalıktır. Levinas'a göre asli anlam bu fazlalıktadır. Fazlalık olarak başkalık, bu nedenle ontoloji(nin) rejimini alt üst edecek bir kudrete sahiptir. Öyleyse, anlam varlıkta değil, fakat varlıktan başka'da ifadesini bulur. Fazlalık olarak başkalıkla ilişkide aşkınlığa açılmanın imkanını bularak, varlığın ve bilincin kategorilerini aşma çabası, Levinas'ın temel felsefi sorunudur. Fazlalığın ya da varlığın ötesinin ifadesi olarak aşkınlık, önceki aşkınlık tasavvurlarında olduğu gibi, akılla, özlü düşünmeyle değil, bizatihi insani ilişkilerin somutluğunda, etikte mümkün olan bir öteye-geçme işlemidir. Bu, şöyle de söylenebilir: etik, varlığın ve bilincin ötesine geçmeyi, onları aşmayı mümkün kılan biricik aşkınlık imkanıdır. İlk dönem çalışmalarında Levinas bu imkanı eros'ta aramış, fakat nihai olarak etikte sabitlemiştir. Ancak imkanın gerek eros'ta gerekse etikte arandığı aşkınlık tasavvurunda belirleyici olan her şekilde başkası'yla ilişkidir. Kendisi hakkındaki kavramsallaştırmama sığmayan, yalnızlığını kesintiye uğratan, varlığa raptolunmuşluğundan beni kurtaran kişi olarak başkası, bu yönüyle mahkum olduğum egolojik ve ontolojik düzenimi dönüştürür. Buradan hareketle geliştirilen özne anlayışı, öyleyse, varlığın ve bilincin kategorilerine sığmayan, onları aşan, başkasıyla ilişkisinde uyanan, bireyleşen bir tasavvuru ortaya koyar.

³⁷⁵ Levinas, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 131.

Bir *öte* ile ilişki olması veçhile başkası'yla ilişki, temalaştırılmayan, nesneleştirilemeyen, bilinç ve varlık kategorileriyle belli bir kontekste incelenebilir olmayan aşkınlık ilişkisidir. Bu bakımdan, Levinas'ın tasarladığı anlamıyla özne, bilinç içeriklerimle kavradığım, belli bir kontekste yuvaladığım kişi değil, fakat bizatihi kanlı-canlı, karşımda duran insandır. Bu, sokakta karşılaştığım, yeme-içme ihtiyacı olan, benimle iletişim kuran kişidir: “Yalnızca karşılaşılan insanın bir anlamı vardır”.³⁷⁶ Öyleyse, Levinas'ta özne, ancak yüz yüze ilişkide özneleşir, biricikleşir. Özne'liği tarif eden bilinç değil, bundan böyle sorumluluktur. Başkası'na karşı sorumluluğunda özneleşen birey, artık etik öznedir. Sorumluluğu karşısındakine hassas olmayı gerektirir. Etik hassasiyet, bireyi özneleştiren bir duyarlılıktır. Greklerde olduğu gibi birey entelektüel marifetlerle (bilinçle) değil, sorumlu olmayla, vicdanla insanlaşır. Bu nedenle, etik ontolojiden daha temeldir ve ondan öncedir. Çünkü, *cogitonun* öncesinde bir teyakkuz hali söz konusudur. Her düşünce, Sonsuz Başka'nın hakimiyetindedir. Başka'yı, başkalığı düşünmek, tatmin edilemez bir merakın sonucudur.³⁷⁷

Levinas, etiği bir üst yapı olarak kurmaz. Ona göre etik olan, varlığa ve bilgiye öncel olarak temel ilkedir. Bu nedenle, her türden nesnellik, etik olana katılmak durumundadır: “Etik ilişki, bilginin öncel bir ilişkisine aktarılmaz. Etik ilişki, bir üst yapı değil temel ilkedir. Onu bilgiden ayırmak, subjektif bir duyguya indirgemek anlamına gelmez. İçerisinde varlığın düşünceyi, Başkası'nın Aynı'yı aştığı sonsuz fikri, ruhun içsel oyunlarından ayrılır ve yalnızca o, dışsal olanla ilişki, deneyim adını hak eder. Bundan dolayı sonsuz fikri, bilgiden bile daha *bilişseldir* ve her türlü nesnellik ona katılmak zorundadır.”³⁷⁸

³⁷⁶ Levinas'tan aktaran Gözel, a.g.e., s. 23.

³⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Alterity and Trancendence*, trans by Michael B. Smith, Edit by Lawrence D. Kritzman, Columbia University Press, New York, 1999, s. 98.

³⁷⁸ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 145.

1.2. Varlıktan Çıkış Üzerine

Levinas düşüncesinin ayırt edici yönü, varlığa rağmen varlıktan başka türlü düşünme çabasıdır.³⁷⁹ Bu çabanın en başat motivasyonu şüphesiz insanın insana zulmü, özelde Yahudilere yaşatılanlar ve bunun kuramsal ayağı olarak gördüğü *onto-logie*, özelde Heideggerci anlayışı ortadan kaldırma kararlılığıdır. Bu yönüyle Levinas'ta etik kendisine rağmen gerçekleştiği varlığa, onu aşmak üzere gereksinir. Bir başka deyişle, etik bir imkanın şartını sağlayan, varlık eleştirisidir. Etiği ontolojiden arındırma, varlıktan soyma çabasıyla, varlığın berisine ve ötesine işaret eden Levinas yeni bir özne-lik anlayışı geliştirir:

Dünyayla bağlarını koparmak, her zaman *öteye*, Platon'un idealar alanına ve dünyaya tahakküm eden ebediyete gitmek anlamına mı gelir? Berideki bir özgürleşmeden bahsedilemez mi? Zamanın berisinde yol alan ve onun "fasıla"larında olup biten bir hareketle zamanın kesintiye uğratılmasından söz edilemez mi?³⁸⁰

Varlığın ötesine geçmek, önceki filozofların yaptığı gibi bir varolanı daha üst bir varoluş mertebesine yükseltmek anlamında aşkın olana açılmak demek değildir. Çünkü bu tür anlayışlar son kertede varlıkta kalmayı ifade eden bir öznelik inşasıdır. Oysa asli anlamda aşkınlık, Levinas'a göre varlıkta kalmayıp, onun ötesine geçmeyle ya da varlıktan çıkışla ifadelendir. Varlığın ötesine geçerek, İyi olana doğru hareketinde özne varolan olarak varolanlığından da soyunarak, varoluşunun üstüne yükselir.³⁸¹ Öyleyse, Levinas'ta İyiye doğru seyir varlıktan hareketle ama onu aşıp ötesine geçerek gerçekleşir. Bu seyir, İyi'nin varlıktan önce olduğuna işaret eder. Varlıktan başka'ya geçiş aslında bir aşkınlık hareketidir. Bu hareket ben'in kendinden çıkışını ve başkası için olmayı gerektirir; yani varlıktan çıkış ile kendinden çıkış çakışır.

Levinas, Kant'ın ünlü dört sorusuna yaptığı göndermeyle şu tespitte bulunur:

³⁷⁹ Türk Karahanoğulları, çalışmasında şuna dikkat çeker: "Levinas için varlık zaten 'varlıktan başka türlü' içinde taşıyan, bu nedenle de felsefenin ontolojik tasarımlarını geçersiz kılan bir 'varlık'tır"; Duygu Türk Karahanoğulları, *Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2012, s. 46.

³⁸⁰ Levinas, "Gerçeklik ve Gölgesi", *Levinas* içinde, s. 60.

³⁸¹ Gözel, a.g.e., s. 37.

Kantçı felsefeye göre felsefeye sorulan dört sorudan (Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? İnsan nedir?) ikincisi, sonraki ikisinin bütün kapsamıyla ilkinin aşar gibidir. *Ne bilebilirim?* sorusu sonluluğa yöneltir, ama *ne yapmalıyım?* ve *ne ummaya hakkım var?* soruları daha öteye ve her koşulda sonluluktan başka yere gider. Bu sorular varlığın kavranmasına indirgenmezler, fakat insanın görevini ve kurtuluşunu kapsarlar.³⁸²

Levinas'tan önce çoğunluk varlık ile düşüncenin özdeşliği kabulünden hareketle, varlığın ötesi ile düşünülemez, anlaşılabilir, anlamsız olanın aynı anlama geldiğini ileri sürmüştür. Buna göre varlığın kaplamı her şeyi kuşatacak kadar geniş olduğundan, ötesini düşünmek anlam sınırlarının dışına çıkmak demektir. Bu nedenle, varlık sorunu Batı felsefesini belirleyen temel bir meseledir. Bu minvalde, varolan-varolmayan, varolma-varolmama arasındaki ayırım merkezidir. Ancak Levinas'a göre asli ayırım varlık ile ötesi arasındadır. Anlam, varlık içinde/sınırında/kapsamında anlamsızlığa işaret eder. Bu bakımdan, anlam sadece varlığın anlamsızlığını ortadan kaldıracak olan etik bir imkandadır. Bu imkan şüphesiz başkasıyla ilişkidir. Bu belirlemelerden hareketle, Levinas'ta etik bir yönüyle ontoloji eleştirisiyle, bir yönüyle de başkalık düşüncesiyle şekillenir. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere, Levinas'ta başkalık düşüncesinin iki evresi vardır. İlki, erotik ilişki olarak başkasıyla ilişkidir. İkincisi ise etik ilişki olarak başkasıyla ilişkidir. Levinas, başkalık düşüncesiyle varlığı aşarak, ötesine geçmeyi dener. Dolayısıyla, Levinas'ın güzergahının ilk uğrağı ontolojidir.

1.2.1. Varlıktan Çıkış Neden Gereklidir?

1933'te Hitler'in iktidara gelmesiyle birlikte Avrupa'da yükselen anti-semitist dalga üzerine Levinas, bu boğucu atmosferden çıkışın ya da kaçışın yollarını arar. Özellikle Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılarak, 1933'te rektör olarak seçilmesi Levinas'ın düşünsel serüveninde köklü bir dönüşüm ihtiyacının hazırlayıcısı

³⁸² Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 60.

olur.³⁸³ Bunun üzerine, ontolojizmden arınma ve özellikle Heidegger'in temel ontolojisini aşma yönünde çalışmalar yapar:

Heidegger, tüm bir Batı felsefesinin evrimini özetlemez yalnızca. Onun tersinden bir din haline gelen din-karşıtı özünü en dokunaklı şekilde göstererek yüceltir de (...) Heidegger'le birlikte ateizm, paganizmdir, Sokrat-öncesi metinlerdir, şu Karşı-Kitabı Mukaddes'tir (...) Sonuçta Heidegger felsefesinin malum tezleri, Varlığın varolana, ontolojinin de metafiziğe üstünlüğü şeklindedir; bunlar, Aynı'nın Başka'ya hakim olduğu, akla özdeş de olsa özgürlüğün adaleti öncelediği bir geleneği olumlamakla nihayetlendirir. İmdi, Adalet Başkası'na karşı yükümlülükleri, kendi'ne karşı yükümlülüklerin önüne geçirmekten, Başka'yı Aynı'nın önüne geçirmekten ibaret değil midir?³⁸⁴

Basit bir polemik üzerine başlamış görünen bu dönüşüm, Levinas'ın özgün düşüncelerinin habercisidir adeta. Nitekim *Kaçış Üzerine*'de şöyle der: "Sağduyu ve ulusların bilgeliği için apaçık olan belirli kavramları yıkmayı göze alarak, yeni bir izlekle varlıktan çıkmak söz konusudur."³⁸⁵

Varlıktan çıkmak, onun ötesine doğru bir seyirdir ve bu seyri mümkün kılan öncelikle varlıktan kaçıştır. Bir başka deyişle, seyri belirleyen motif, düşüncenin ontolojiden arındırılmasıdır. Çünkü varlık öznenin içinde boğulduğu, ıstırap çektiği bir yerdir. İstırap, Varlığa doğrudan maruz kalmanın, ona raptolunmuşluğun sonucudur ve varlıktan kaçmanın ya da geri çekilmenin imkansızlığıyla duyumsanır. Bu anlamda,

³⁸³ Heidegger vakasının Levinas'ın düşüncelerinin istikametindeki etkisi, onun metinleri üzerinden değil, politik bağlantılarından dolayıdır. Nitekim Heidegger'in çalışmaları hakkında Levinas şöyle der: "Onun [*Varlık ve Zaman*] sayfaları arasında Nasyonel Sosyalizmin tezlerine özgül bir biçimde bağlanabilecek bir formülasyon mevcut değildir kuşkusuz. Ancak kitabın çatkısı, uygunluklar bulabilecekleri 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 içerisinde bir *kendine aitlik* ve *kendi için'lik* anlamında *Eigentlichkeit* (otantiklik, sahiçilik) mefhumudur"; Levinas, Emmanuel., "Felsefe ve Sonsuz Fikri"; Gözel Özkan., *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 64. Yine, "Dehşeti Onaylar Gibi" adlı yazısında Heidegger'i şu cümlelerle itham eder: "Ama barış zamanında, gaz odaları ve ölüm kampları konusunda bu sessiz kalış –tüm kifayetsiz özürlerin düzeninin ötesinde-duyarlılığa tamamen kapalı bir ruhu ve onun dehşete verdiği bir tür onayı göstermez mi?"; Levinas, "Dehşeti Onaylar Gibi", s. 89.

³⁸⁴ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas* içinde, s. 141.

³⁸⁵ Emmanuel Levinas, *On Escape*, trans by Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford-California, 2003, s. 73. (Eserin Fransızca orijinal adı: *De l'évasion*); Bu eser, Hitlerizmin yükseldiği, varlığın boğuculuğunun en yoğun hissedildiği dönemde yazılan bir metindir.

ıstırap, daha genel olarak hiçliğin imkansızlığını ifade eder. O, özerk öznenin etkinliğini edilginliğe dönüştürür.³⁸⁶

Dışına, ötesine açılmaya izin vermeyen, her şeyi kuşatan yönüyle kendisine çakılı olduğumuz varlık bir şekilde kendisinden kaçı(nı)lması gereken bir şeydir. Fakat bu kaçış bir başka şeye sığınmak üzere gerçekleşmemelidir. Çünkü varlık, deneyimlenmeksizin kendisinden kaçınılamayandır. Varlıkta tutsak olduğunu deneyimleyen kişi ancak onun dışına çıkabilir. Bunun için de öncelikle kişinin kendinden çıkması gerekir.³⁸⁷

Şu halde, Levinas'ta öznenin özneliğini karakterize eden ilk aşama varlıktan soyunmak, onu kendine çakılı kılan bağdan kurtulmaktır. Bu kurtuluş ya da kaçış ihtiyacı, öznenin varlıkta zincirlenmiş olduğu olgusuyla tecrübe edilen ıstırapla duyumsanır. İçinde bulunulan durumdan duyulan rahatsızlık nedeniyledir ki kaçışa gereksinilir. Bu kaçış istikameti belirsiz olan bir harekettir. Bir amaca yönelik ya da sonucunda belli bir hazzın elde edileceği bir kaçış değildir. Bir başka deyişle, kaçış ihtiyacı bir ihtiyaç olması nedeniyle doyuma ulaşma amacı gütmeyen. Bu bakımdan, ben doyumla sonuçlanan bir ihtiyacı giderme arzusuyla yola çıkmaz. Levinas'ın anlam çevrenini belirlemeye çalıştığı bir arzu düşüncesiyle karşılaşırız burada. Her türden tatminin ötesinde düşünülen arzu, bir aşkınlık ilişkisini mümkün kılan fikre karşılık gelir: Arzulayan öznenin arzuladığı nesneyle çakışma durumunun olmadığı bir ihtiyaca işaret eden metafizik bir ilişkiyi mümkün kılar: "Arzu mutlak olarak başkaya duyulan arzudur. Açlığı gidermenin, susuzluğu dindirmenin ve hisleri bastırmanın dışında metafizik, bedeninin hiçbir jestinin aspirasyonu azaltmadığı, ne bilinen herhangi bir okşayışı tasarlamamanın ne de yeni bir okşayış icat etmenin mümkün olmadığı doyumların ötesinde başka olanı arzular."³⁸⁸ Günlük hayatta çoğunlukla ihtiyacı hazla/zevkle/keyifle gidermeye yönelik adımlar atılır. Keyif alma (*jouissance*: haz, keyf, zevk), varlığın boğucu ikliminden kurtulma, ıstırapı dindirme bakımından hafifletici bir imkana işaret eder. Ancak keyif alma varlıktan çıkışı mümkün kılan bir imkan değildir;

³⁸⁶ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 95.

³⁸⁷ Levinas, *On Escape*, s. 55-56.

³⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, trans by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, Second Printing, 1979, s. 34. (Eserin Fransızca orijinal adı: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*)

daha ziyade bir kaytarma ya da kaçamaktır. Kaçamak yaparak da varlıktan kaçılmaz; o, hayal kırıklığına yol açar.³⁸⁹ Keyif almanın ben’de yarattığı bu etki ben’in kendi mevcudiyetinden utanmasına neden olur. Çünkü ben, keyif alma deneyimiyle varlıktan kaçamadığını, aksine ona zincirlenmiş olduğunu duyumsar ve bu nedenle keyif alma onun için nihai çözüm sunmaz, fakat sadece ben’in yaşadığı hayal kırıklığıyla kendinden utanmasına ve kendine dönmesine yol açar. Bu bakımdan, bulantıyla birlikte utanma, Levinas’ta ontolojik bir boyutta işlenir. Utanma bu boyutta bir kendi kendinden gizlenmeyi ifade eder. Ancak kendinden gizlenmek amacıyla kaçış imkansızdır. Utanmada açığa çıkan şey, bu imkansızlığın ifadesidir; kendine zincirlenmişliğin... Gizlenme başarıya uğradığında kendine zincirlenmişlik bağı kırılabilir, fakat başarısız olduğunda kendinden ve varlıktan kaçmanın imkansızlığını gösterir. Öyleyse, utanmada özne, bir şeyi keşfeder: kendinin kendine çakılmışlığı. Bu çıplak var oluşunun tecrübesi, öznenin utanıp sıkılmasına neden olur. Utanıp sıkılan özne, kendine gizlenecek yer arar. Yani utanan, kendini keşfeden bir öznedir. Utanma bu anlamda hiçliğimizi değil, çakılı olduğumuz mevcudiyetimizi tüm çıplaklığıyla deneyimlemektir.³⁹⁰ Bu deneyim, öznenin varoluştan duyduğu derin rahatsızlığa işaret eder. Rahatsızlık, bulantıyla belli eder kendini. Bulantı ise iki yönlü işler: ya varoluşunu sürdürmeye son vereceksin ya da varoluştan çıkmak için çabalayacaksın! Varlığın tüm saflığı içinde kişinin mevcudiyeti karşısında duyduğu bulantı, onun varlığın boğuculuğu altında ezildiğini gösterir. Bu bakımdan, bir yandan da varlıktan çıkmaya çabalar kişi.

1.2.2. Varlığın Anonim Olgusu: Var (*Il y a*)

Levinas’ta *var* nosyonu³⁹¹ varlığın ilksel ve anonim bir tarzıdır: onun saf olma olayı ya da olgusudur; olan’dan ayrı olmak’tır. Onun anonimliği, varolan bir şeyle ilişkili olmamasından gelir; “kişisiz bir eylemin üçüncü tekil şahsı”dır. *Il y a*, varlığın

³⁸⁹ Levinas, *On Escape*, s. 63.

³⁹⁰ Levinas, a.g.e., s. 64-65.

³⁹¹ Levinas bu konuda çocukluk anlarından hareketle tasvir yapar. Evde herkesin konuştuğu bir anda yalnız başına uyumaya bırakılan çocuğun odasında hissettiği ‘hışırdayan sessizlik’, ‘içi boş bir kabuğu kulağımıza yaklaştırdırınca ne işitiyorsanız ona benzer bir şey’dir *Il ya*: hiçbir şey yokken dahi bir şeyin ‘var’ olduğunu duyumsarız. Bu bakımdan, o ne yokluktur, fakat ne de varlıktır.

varoluştan geri çekilişini, hiçbir nesne olmaksızın onun temel olayını ifade eder.³⁹² Bu saf olgu, varolandan azade bir varlığın ifadesidir. ‘Olmak’ dışında hiçbir şey yoktur burada. Bu kavram, sadece, Tanrı da dahil her şeyin yokluğuna, yokluğun (Heidegger’in sözünü ettiği endişenin saf hiçliğinden farklı olarak) mevcudiyeti olarak karanlığa işaret eder. O, varlığın fiilidir, olaydır ya da varolansız husûle gelişidir.³⁹³ Bu yönüyle, anonimleştirici ve kişisizleştiricidir.³⁹⁴ Varlık sınırsız olması nedeniyle kaçışa izin vermez. Her şeyi kapsayan bir fiil, olay olduğundan, dış bir müdahaleye de açık değildir. Bu bakımdan, varlık kötülüktür: “sonlu olmasından dolayı değil, sınırları olmadığından dolayı kötülüktür varlık”.³⁹⁵ O, hiçbir biçimde dışarıya, öteye doğru kaçışa müsaade etmez; onun dışarısı yoktur ve bizler nefes alınamayan bir içsellikte yaşamaya mahkumuzdur.³⁹⁶

Levinas, Spinoza’nın tersine varlığın varlıktaki ısrarını, bir mahkumiyet olarak görür. Bu, varolmaya mahkumiyetin kötülüğüdür. *Var*’ı kötü yapan, mekanizmasından kaçmaya/çıkmağa müsaade etmeyen yapısıdır. Bu yapısıyla varolana ıstırap çektirir. Varolan bu kötülük karşısında bütün çıplaklığıyla edilgindir. Bu işleyiş, hiçbir şekilde dışallığa çıkışı olmayan bir içselliktir. *Var*, fiiliyatında isim olarak var olmak isteyen her şeyi kendinde eriten bir olaydır. Levinas, kendisinden öncekilerin yaptığı gibi tersine varlığı varolanda kavramaz, fakat varolansız bir varolmada kavramaya çabalar.³⁹⁷

Varlığı varolansız ve varolanı da varlıktan azade bir tarzda anlamayı teklif eden Levinas, bununla aslında anlamın ayırım yoluyla ortaya çıkacağını ileri sürer. Ayrılık üzerine temellenen bir felsefe, varolansız asla kendini gösteremeyen varlık anlayışına, onun aynılık rejimine karşı bir duruşun geliştirilmesidir. Varlığı varolandan bağımsız ele almayı mümkün kılan anonim olgu olarak *var* nosyonu, aynı zamanda varolanı da varlıktan ayrı düşünmeyi mümkün kılar. Bu ayrılıktan hareketle Levinas, boşucu içsellik dışına, dışallığa doğru bir seyri mümkün kılacak, varlığı sınırlılığının sınırlandırılmasıyla ötesine geçecek bir imkanın peşindedir. Bu şunu demeye gelir: her şeyi varlıkla ve varlıkta temellendirmeye çalışan ontolojizmden çıkış imkanı

³⁹² Levinas, *Alterity and Transcendence*, s. 98.

³⁹³ Levinas, “Varolansız Varoluş”, *Levinas* içinde s. 56-57.

³⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.

³⁹⁵ Levinas, a.g.e., s. 70.

³⁹⁶ Gözel, a.g.e., s. 59.

³⁹⁷ Levinas, *On Escape*, s. 64-65.

bulunmaktadır. Bu amaçla, ıstıraba neden olan, her şeyin belirleyicisi konumundaki sınırsız varlıkta bir çatlak bulup, onun ötesinde, dışında, üstünde bir özne'lik geliştirilebilir. Nitekim, Levinas'ta asıl ayırım varlığın karşısına hiçliği koymak suretiyle belirlenmez. Aşkınılık, olmak ya da olmamak arasındaki ayırımı belirmez. Aşkınılığın farkı için varlığı hiçlikten ayıran farkın ötesinde bir ayırımı ihtiyaç vardır. Ona göre temel ayırım, varlık ve varlığın ötesi arasındadır.³⁹⁸

Levinas'a göre *var*'ın anonim karakteri, kişinin ölmesine bile müsaade etmeyen, öldürmeyip sürdüren bir yapıdadır. Ölerken bile kendisinden kaçılmayan, kişiyi *var*'da kalmaya mahkum eden bir olgudur. Kişi, *var*'da henüz nesne konumundadır. Var, bir çeşit özne yokluğunu tarif eder:

Bu varolansız varolmaya nasıl yaklaşacağız peki? Her şeyin, varlıkların ve kişilerin hiçliğe dönüşünü tahayyül edelim. Saf hiçlikle mi karşılaşacağız? Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra herhangi bir şey değil, var (*Il y a*) olgusu kalır geriye. Her şeyin yokluğu, bir mevcudiyet olarak –her şeyin yok olup gittiği bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun doluluğu olarak veya sessizliğin uğultusu olarak- geri gelir. Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra öznesi olmayan (*impersonel*) varolmanın 'güçler alanı' vardır. Ne özne ne de ad olan bir şeydir o. Artık hiçbir şey olmadığında kendini dayatan varolma olgusudur. Anonimdir: Bu varoluşu üstlenen ne bir şey vardır ne de bir kimse.³⁹⁹

Sözü edilen varolma, olmak (*être*) fiilinin bir eseri olduğundan, isimle ifade edilemez.⁴⁰⁰ O halde, sormamız gereken soru şudur: Öznesiz, varolansız bir varolma olarak Varlığın bağrında onu aşacak, onun ötesine geçecek olan bir özne nasıl husule gelmektedir? Bunun *nasılıyla* ilgili Levinas'ta ayrıntılı ve doyurucu bir yanıt rastlanılmamaktadır: "Bilinç, *var*'ın anonim teyakkuz halinden bir kopuştur; zaten bir hipostazdır; bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği bir duruma gönderme yapar. Bunun *niçin* ortaya çıktığını apaçık bir biçimde açıklayamayacağız: Metafizikte fizik bulunmaz. Hipostazın ne anlama geldiğini gösterebiliriz yalnızca."⁴⁰¹ Levinas'la birlikte bu konuda şöyle söylenebilir: *Il y a*, adlandırılmayan uğultularla doludur. Buna

³⁹⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh-Pennsylvania, Ninth Printing, 2011, s. 3, 16. (Eserin Fransızca orijinal adı: *Autrement qu'etre*)

³⁹⁹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 66.

⁴⁰⁰ *Être*, isim ve fiil anlamındaki (varlık ve olmak) geçişlilik nedeniyle çevirmenlerin ve dolayısıyla yazarların karşılamada güçlük çektiği bir sözcüktür.

⁴⁰¹ Levinas, a.g.e, s. 70.

rağmen buradan özne husûle gelir. Bu kendinden ilk çıkıştır. Varlıktan dışı doğru bir patlamayla gerçekleşir. Fakat anlaşılıyor ki daha en baştan, örtük de olsa, *var*'da özne benzeri bir şey içerilmektedir. Çünkü dışarısı olmayan *var*'a, Tanrı da müdahale edemediği için, demek ki öznenin husûle gelmesi içeriden kaynaklanmaktadır.⁴⁰² Bu özneyi andıran şey, hipostazla bütünüyle özne halinde ortaya çıkar. Fakat ortaya çıkması için anonim varlığa içkin bir ayrılığın ya da farklılaşmanın olması gerekir. Anonim varlık olarak *var* olayını açıklarken, çeşitli benzetmelere başvuran Levinas, bu olayı bazen uykusuzlukla, bazen karanlıkla, bazen delilikle ve bazen de vahiy-öncesi Tanrı'nın yokluğuyla tarif eder.⁴⁰³

1.2.3. Kaçış Deneyimi: Hipostaz

Var'ı tanımlayan en temel özellikler anlamsızlık, boğuculuk, kötücüllük, sınırsızlık ve istikametsizliktir. Varlığın anlamsız uğultusuyla ortaya çıkan ıstıraba son verecek olan, varoluşuna hakim olan bir öznenin husûle gelmesidir: “*Var* olarak adlandırdığım varolansız varolma, hipostazın üretileceği yerdir.”⁴⁰⁴ Bu ortaya çıkış, bir ilk anlamın habercisidir ve asli anlamın/etik anlamlılığın olmazsa olmaz koşuludur. Levinas, varoluşuna hakim bir öznenin varlığın bağrından çıkma olayına hipostaz diyor: “Varolanın varolmasını üstlendiği olaya hipostaz diyorum.”⁴⁰⁵ Buna göre, öznenin özneleşmesi hipostazla başlar. Bu başlangıç, başkası'yla ilişkinin ön koşuludur.

Hipostaz yoluyla varoluşu üzerinde hakimiyet kuran varolan, varolmasıyla ilişkiye geçer.⁴⁰⁶ Varlık'ın iktidarını kırarak *var*'ın uğultusundan çıkıp, husûle gelen öznenin doğuşu olarak hipostaz, sürekli eyleme halinde olan *var*'dan bir ismin doğuşunu ifade eder.⁴⁰⁷ Burada öncesinde yüklem olarak varlıkta içerilen şeyin, özne olmasıyla birlikte varlığı yüklediği bir durum, filden isme geçiş söz konusudur.

⁴⁰² Gözel, a.g.e., s. 65.

⁴⁰³ Gözel, a.g.e., s. 72; ayrıca bkz, Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, trans by Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1988, s. 61.

⁴⁰⁴ Levinas, a.g.e., s. 69.

⁴⁰⁵ Levinas, a.g.e., s. 64.

⁴⁰⁶ Levinas için, varolmayı varolanda ele almak, onu birliğe indirgemek anlamına gelir.

⁴⁰⁷ Levinas, a.g.e., s. 73.

Yüklemine, iktidarına hakim olan bir varolan olarak özne artık varoluşu üzerinde tasarruf sahibidir. Bu, bir ilk özgürleşmedir ki hipostazla gerçekleşir. Hipostaz yoluyla ilk özgürlüğünü elde eden özne varlığa ait bilimum kategorileri aşmıştır. Bir başka deyişle, tözde içerilen bir tarz değil, artık kendi başına bir varolan olarak kendisi bir tözdür; sadece kendisine bağlıdır. Bu aşamada varlık paranteze alınmış durumdadır ve özne kendini varlığa rağmen varlığın dışında bir yere yerleştirmiştir. *Var*'ın sürekli bir biçimde varlaşması olgusundan çıkararak husûle gelen bir isim olarak özne, kendilik belirir. Varlık karşısında bir ilk özgürlük, dolayısıyla bir ilk anlamdır bu: “Şimdi, ‘Ben’: Hipostaz özgürlüktür... İlk özgürlük. Henüz özgür iradenin özgürlüğü değil, başlangıcın özgürlüğüdür o. varoluş şuan varolan bir şeyden itibaren vardır... Varolanın varolmaya tam da el koymasının özgürlüğüdür.”⁴⁰⁸ Ne var ki anonim varlıktan özgürleşmenin ilk adımını atan özne bu kez kendini kendine bağımlı şekilde bulur. Çünkü ilk özgürlük, sınırlayıcıdır. Onun varolması üzerindeki bu hakimiyeti diyalektik bir tersine dönüş arz eder. Bu kez varolma, yalnızlığı içindeki varolan tarafından hakimiyet altına alınır. Artık özgür değil, fakat kendisinden sorumludur. Bu, onun maddi varoluşudur. Bedenin bu tarzda anlaşılması, onu ontolojik bir vaka haline getirir. Levinas öznenin bu durumunu *monad*'vari yalnızlık olarak niteler:

Demek ki Ben'in özgürlüğü ile maddeselliği birlikte bulunur: Anonim varolmada bir varolanın ortaya çıkışı olgusundan kaynaklanan ilk özgürlüğün bedeli kendisine çakılmış bir ben'in kesinliğidir (*le définitif*) tam olarak. Yalnızlığın trajikliğini oluşturan şey varolanın bu kesinliği, maddeselliğidir. Yalnızlık, başkasından yoksun olma dolayısıyla trajik değildir, özdeşliğinin tutsaklığında kapatılmış olduğu, madde olduğu için trajiktir. Maddenin zincirlemesini kırmak, hipostazın kesinliğini kırmaktır. Zamanda olmaktır bu. Yalnızlık bir zaman yokluğudur. Kendisi hipostazlaşmış, deneylenmiş verili zaman, öznenin özdeşliğini muhafaza ederek katettiği şu zaman, hipostazın bağını çözmeye muktedir bir zaman değildir.⁴⁰⁹

Varlıktan özgürleşen öznenin kendini *monad*'sal bir yalnızlığa tutsak şekilde (yalnızlık varolanların mevcut olmaları olgusundadır bizatihi), tekbencilige gömülü bulması, hipostazın kendinde başlayıp yine kendine döndüğünü gösterir. Kendinden itibaren başlayan öznenin, kendiliğin husûle gelmesi, hipostazın bir *şimdiye* işaretidir.

⁴⁰⁸ Levinas, a.g.e., s. 74.

⁴⁰⁹ Levinas, a.g.e., s. 77.

Şimdi, hipostatik öznenin zamanıdır ve bu yönüyle başlangıçtır. Bir başka deyişle, *şimdi var*'ın ezeli-ebedi ufkundan bir kopuştur; zaman kendi temelinde ve kendinden itibaren başlar. Öznenin özneleşmesi, varlıkta bulunduğu bir çatlaktan çıkışını anlatır. Yani özne varlıktaki yırtılmayla özneleşir. Bu nedenle, zamana ve mekana tabi olmayan varlıktaki yırtılmayla doğan özne, başlangıcın kendisidir. *Şimdi*, öznenin doğum tarihidir. Geçmiş yüklerden azade şekilde *Şimdi* varolma sahnesinde yerini alır. Bu bakımdan şimdi lineer bir çizgideki uğrak noktası ya da süre değildir. Daha ziyade, varlığın sınırsızlığındaki bir çatlaktan doğan fonksiyonel bir olaydır. Levinas şimdi'yi varolma ile varolanların sınırında başlatır.⁴¹⁰ O, ne tümüyle varolmaya ne de varolana aittir. Sınırında başlaması, varolmadan varolana dönüşümüne ve ben'in varlık ve hiçlik kategorilerinin dışında konumlandırıldığına işaret eder: “Ben'in başlangıçta bir varolan değil, varolmanın kipinin ta kendisi olduğu, ve doğru sözcükler kullanılarak ifade edilirse, varolmadığı anlaşıldığında paradoks sona erer.”⁴¹¹ Varolma ve varolanın sınırında başlayan, hipostazın fonksiyonu şeklinde doğan ben, varlık'ın dışında konumlanır. Demek ki ben (*je*) başlangıçta sadece varolmanın/varlığın bir tarzıdır. Gelgelelim, hipostazla birlikte bir varolan olarak ortaya çıkar:

Hipostazı şimdi olarak ortaya koymak, zamanı varlığa sokmak değildir yine de. Şimdi bize verili olduğunda, bize verili olan, sürenin çizgisel bir dizisinde yer alan zamanın bir uzamı ya da bu dizinin bir noktası değildir. Çoktan oluşmuş bir zamandan koparılmış bir şimdi veya zamanın bir ögesi değildir söz konusu olan, şimdinin *işlevi*dir; onun, varolmanın öznesi belirsiz sonsuzluğunda icra ettiği yırtılmadır. O, adeta ontolojik bir şemadır. Bir yandan bir olaydır bu ve henüz herhangi bir şey değildir; bir varolan değildir; fakat sayesinde bir şeyin kendisinden çıkarak meydana geldiği bir varolma olayıdır. Bir yandan bir fiil yoluyla ifade edilmesi gereken saf bir olaydır hala; bununla birlikte, bu varolmada adeta bir değişim vardır; bir şey, bir varolandır bu çoktan. Şimdiyi varolmanın ve varolanın sınırında kavramak temel önemdedir – varolmanın işlevi olan şimdi, bu sınırdan, varolana dönüşür çoktan.⁴¹²

Öznenin *var* karşısında kazandığı ilk özgürlük, meselenin ilk başlangıç evresidir. Buradan, öznenin kendine çakılı olduğu yalnızlıktan da kurtulması, onu aşarak çoğulcu bir varoluşu gerçekleştirmesi gerekir. Yalnızlık aslında bir zaman yokluğudur. Hipostazın zamanı olan şimdi gerçek anlamda zaman değildir; yalnızlığın zamanıdır,

⁴¹⁰ Levinas, a.g.e., s. 71-72.

⁴¹¹ Levinas, a.g.e., s. 73.

⁴¹² Levinas, a.g.e., s. 71.

dolayısıyla egolojiktir. Varlığın hakimiyetinden özgürleşerek ona hakim olan öznenin zamanıdır. Fakat şimdi, zorunlukla kendine dönüşe gönderir. Özne şimdi'de kendini kendine çakılı bulunduğu durumunu yıkma kudretinden yoksundur. Bu nedenle, kendinden uzaklaşabilmesi, kendine zincirlenmişlikten özgürleşmesi, başkası'nın gelişiyle mümkündür. Başkası'nın gelişi ile gerçek anlamda diyakronik zamanı deneyimleyen özne, kendine tutsak olmaktan kurtulabilir. Bir başka deyişle, özne, varoluşun boğucu, dayanılmaz ağırlığının yükünü, *başkasıyla* ilişkide hafifletir. Onu varlığın anonim olgusu olan *var*'ın boğuculuğundan, anlamsızca uğultusundan kurtarır.

Şimdi, geçmiş ve gelecekte özgürleşmeyi ifade eder; tarihsellikten azadedir. Tarihten azade olması, onun kendine zincirlenmişliğini gösterir. Levinas, öznenin kendine zincirlenmişliğinin, onun maddesel boyutu olduğuna dikkat çeker.⁴¹³ Öznenin maddesel oluşu, kendine mahkumiyetini, yalnızlığını açığa vurur. Onun yalnızlığı, gerçek anlamda zamanın yokluğu olarak tecessüm eder. Bu yalnızlık nasıl aşılabılır ve gerçek anlamda zamanın içine nasıl girilebilir? Yalnızlığın aşılması aslında varolan ile varolması arasındaki bağıntının ilkesi hakkında soruşturmayı gerektirir. Bu soruşturmaya, varolanın varoluşuna hakim olduğu bir ontolojik duruma geçilir ki bunu hipostaz olarak adlandırmıştık. Levinas, yalnızlığı aşmanın ne olmadığı izah ederek, nasıl aşılabacağına işaret eder:

Yapmaya girişeceğimiz çözümler antropolojik değil, ontolojik olacak. Ontolojik problem ve yapıların olduğuna inanıyoruz. Ama burada ontoloji, verili varlığı saf ve yalın biçimde betimleyen realistlerin anladıkları anlamda ontoloji değildir. Şunları ileri sürmekteyim: Varlık boş bir mefhum değildir, kendine özgü bir diyalektiğe sahiptir ve yalnızlık veya birliktelik (*collectivité*) gibi mefhumlar bu diyalektiğin belli bir uğrağında belirir...Yalnızlığı varlığın bir kategorisi olarak sunmak istiyorum...böylece yalnızlığın ontolojik köküne inerek bu yalnızlığın hangi deneyimde aşılabileceğini sezinlemeyi umuyorum. Böyle bir aşmanın ne olmayacağını hemen baştan ifade edelim. Bir bilgi olmayacaktır bu; çünkü bilgi yoluyla nesne ister istemez özne tarafından soğurulur ve ikilik ortadan kalkar. Bir ekstaz da olmayacaktır; çünkü ekstazda özne nesnede erir ve onun birliğinde kendini yeniden bulur. Tüm bu ilişkiler başka olanın kaybıyla sonuçlanır...aksine

⁴¹³ Levinas, a.g.e., s. 76.

yürümek istediğimiz yol, birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa gider; ve amacımız Parmenides ile bağı –buna cüret edilebilirse eğer- koparmaktır.⁴¹⁴

Anonim varlığın hakimiyetini kırarak, varoluşuna hakim hale gelen bir varolanın temelini kendinde bularak özneleşmesi, kendi kendinin yüklemi haline gelmesi, onun başlangıcıdır; ilk özgürlüğüdür. Geçmişle, yani *var*'la ilişkisizliğinde kendinden itibaren var olması, öznenin tözselliğidir. Tözselliği, varolmasına hakim olan bir varolan olarak isim kazanması anlamına gelir.⁴¹⁵ Öyleyse, öznenin özne olmaklığına mümkün kılan iki şey vardır: töz ve isim. Bunlar, Ortaçağ'ın terimleriyle, bireyselleştirici ilkelerdir.

Şimdi, öznenin geçmişiyle ya da *Var*'la bağı kopardığı başlangıç noktasıdır. *Var*'ın hakimiyeti ya da hegemonyası şimdi'den itibaren yok olur. Artık bir isim olarak sahnede varlık gösteren varolanın pozisyonu geçmişin bütün yükünü omuzlarından attığı *şimdi*'de, *şimdi*'yle şekillenir. *Var*'da pozisyonsuz, yersiz iken, *şimdi*'de kendini konumlayabileceği bir yere yaslanma imkanı doğar. Öznenin kendini özne olarak ortaya koyabilmesi, bir temele yaslanmasıyla mümkündür. Böyle bir temele yaslanmaksızın bilinç varlığa egemen hale gelemez.

Varlığa egemen hale gelen ben'in özgürlüğü, kendine-mahpusluğunu açığa çıkardığı için aslında onun yazgısıdır. Varoluşuna hakim özne aynı zamanda kendini bu varoluşa zincirlenmişlikte bulur. Bu durum onun trajedisidir.⁴¹⁶ Varoluşuna hakim olarak varlığı yüklenmenin altında ezilme tehlikesiyle burun buruna gelen öznenin özgürlüğünün yazgıya ve sorumluluğa dönmesi, onun en fazla bocaladığı uğraktır. O halde, ilk özgürlük, kesin bir özgürlük sunmaz. Varlığın yükü ağırdır ve özneyi yorar, onu bezdirir. Gelgelelim, dünya nimetleriyle ya da nesnelere ilişki özneye bir an kendini unutma imkanı tanır. Varoluşuna hakim öznenin varoluşuna zincirlenmişliğini çözmenin ya da kendinden kopmasının, kendisiyle arasına mesafe koymasının, başka türlü söylenirse, trajedisine geçici de olsa bir son vermesinin bir yolu, nesnelere ilişki kurması bakımından dünyadır. Dünya içindeki mevcudiyeti hipostazdan sonradır. Bu mevcudiyet, varlık'ın yüklerini yüklenen, kendini kendinde zincirli bulan varolanın

⁴¹⁴ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 59-62.

⁴¹⁵ Levinas, *Existence and Existents*, s. 73.

⁴¹⁶ Levinas, a.g.e., s. 29.

yükünü hafifletir.⁴¹⁷ Dünya nimetleriyle meşguliyeti sırasında kendisiyle arasında mesafe koyma şansı bulan özne için günlük yaşam pratikleri kurtuluş umudu ya da imkanı olabilir. Günlük yaşam pratikleri pek çoğu için sıradan ya da gayr-ı insani addedilebilir, fakat Levinas hiçbir şekilde onları göz ardı etmez, aksine hayli önemser. Ona göre kurtuluş gündelik yaşamda aranmalıdır. Gündelik yaşam, Heidegger'in iddia ettiği gibi, bir düşünüş değildir. Ancak bir kendini unutmama imkanı sağlayan dünya, özneye kendinden çıkmak için gerçek bir imkanı sağlamaz. Çünkü dünyadaki nesnelere ilişkide bir an kendini unutan özne, bir süre sonra yine kendine dönmektedir.⁴¹⁸

Levinas'ta öznenin dünyaya yönelimi Husserl'deki gibi onu paranteze almak suretiyle gerçekleşmez. Öznenin yönelimselliğinin motivasyonu arzudur. Arzu içtenliğin dolaysızlığını, dolaysız somutluğa yönelme çabasını ifade eder. Arzularken, edimlerimiz bir amaca yönelik değildir. Çünkü amacı kendinde saklıdır. Söz gelimi, yaşamak için değil, fakat bizzat aç olduğumuz için yemek yeriz:

Heidegger'in gözünden kaçmış gibi görünen şey –tabii bu konularda herhangi bir şeyin Heidegger'in gözünden kaçması vaki olabilirse eğer- bir aletler sistemi olmazdan önce dünyanın bir nimetler toplamı olduğudur. İnsanın dünyadaki yaşamı dünyayı dolduran nesnelere ötesine gitmez. Yemek yemek için yaşadığımızı söylemek belki doğru değildir, ama yaşamak için yediğimizi söylemek de doğru değildir. Yememin nihai erekselliği besinde içerilir. Bir çiçeği kokladığımızda edimin erekselliği kokuyla sınırlıdır. Gezip dolaşmamız sağlık için değil, hava almak içindir. Dünyadaki varoluşumuzu niteleyen nimetlerdir bunlar. Nesne tarafından sınırlandırılmış olmakla birlikte ekstatik bir varoluştur –bir kendinin dışında değildir- burada söz konusu olan.⁴¹⁹

Öyleyse, varoluş kaygısı güderek varlığımızı sürdürmek/varlıkta var kalmak için hareket etmeyiz. Yani edimlerimizi belirleyen ontolojik bir amaçlılık söz konusu değildir; onları belirleyen tüm dolaysızlığı içinde içtenliğimizdir. Varlığımızı sürdürmek için değil, tadına varmak için yeriz; sağlıklı kalabilmek için, havayı teneffüs etmek için yürürüz... Bu bakımdan, dünya içinde nesnelere ilişki bir keyif alma ilişkisidir. Keyif alma sürecinde özne kendisiyle arasında mesafe koyma, kendinden çıkma imkanı edinir.

⁴¹⁷ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 86.

⁴¹⁸ Gözel, a.g.e., s. 94.

⁴¹⁹ Levinas, a.g.y.

Fakat bu gerçek anlamda bir çıkış değildir. Keyif alma (*jouissance*) bir olma tarzıdır.⁴²⁰ Dünya nimetleriyle keyif almak üzere kurulan ilişkiyle kendi varlığına çakılı olan özne özgürleşir. Bu özgürleşme anlam ile, ahlak ile kurulan ilk bağıdır.

Yeryüzü nimetleriyle ilişki, varlığın yükleri altında ezilmekte olan varoluşun yükünü hafifleterek, ben ile kendi arasına girer ve ben'in kendi kendisine mesafe koymasını sağlar.⁴²¹ Levinas'a göre bu ilk özgürlüktür; aynı zamanda bir ilk anlam ve ilk ahlaktır ama ne var ki son değildir. Nihai olana varmak için ilk olanın ötesine geçmek gerekir.⁴²² Bu ilk haliyle ahlak bütünüyle profandır, sekülerdir; çünkü sadece kendi kendinde temellenen dünya içtenliğin dolaysızlığında yeterlik ve memnuniyet içerir. Bu nedenle, laiktir. Dış bir güce ihtiyaç duymaz. Dünyanın ontolojik yapısıyla yaşamak, ilk anlamla, ilk özgürlükle ve ilk ahlakla sınırlanmak demektir. Dünya ve onun nimetleriyle ilişki öznenin egolojik çevrenine aittir. Burada sadece yaşamak için yaşanır. Ona seküler ya da profan karakterini veren budur. Bu dünyada sevgi ve dostluk yoktur. Burada *Var* karakteri gereği uygun koşulları bulduğunda nükseden *zona hastalığı* gibi hortlar. Söz gelimi, kıtlık dönemlerinde, savaş halinde *Var* özneye yeniden musallat olur.⁴²³

Dünyayla ve onun nimetleriyle ilişkiselliğinde öznenin gerçek anlamda kendinden çıkamadığı ve yalnızlığına mahkum olduğu açıktır. Çünkü Levinas'ta kendinden gerçek anlamda çıkış ancak başkasıyla ilişkiyle mümkündür. Bu bakımdan, dünyayı tanımlayan en nihayetinde başkası'nın ya da başkası olarak başkası'nın yokluğudur. Nitekim dünyada karşılaşılan başkası, başkası olarak başkası değildir. Çünkü başkası olarak başkası, yani gerçek anlamda başkası görünüşe ve kavrayışa gelmez. Işık paradigması dünyayla ilgilidir. Dünyadaki fenomenlerin kavranırlığının koşulu olan ışık, anlamın anlamlılığını sunmaz; sadece fenomenolojik olarak anlam verir.⁴²⁴ Oysa etik anlam ışık paradigmasıyla kendini sunmaz. O, içeriden gelmez, fakat bir dışsallık olarak belirir ve aynılık rejimini aşar. Bu yönüyle etik anlam, *trans-*

⁴²⁰ Levinas, a.g.e., s. 87.

⁴²¹ Levinas, a.g.e., s. 93.

⁴²² Levinas, a.g.e., s. 87.

⁴²³ Levinas, *Existence and Existents*, s. 41.

⁴²⁴ Levinas, a.g.e., s. 48; ayrıca bkz, *Zaman ve Başka*, s. 89.

fenomenolojiktir.⁴²⁵ O halde, Levinas'ta dünya içinde öznenin yüz yüze ilişkisellikte olabileceği bir başkası yoktur. Çünkü dünya başkalığı kendi içerisinde yok etmektedir; açığa çıkmasına izin vermemektedir.

1.3. Aynılıktan Başkalığa: Varlığı Aşmanın İmkani

Levinas'a göre ben'in gerçek anlamda kendinden çıkışını mümkün kılan başkasıyla ilişkidir. Bu ilişki şimdi'nin değil, geleceğin bir olayıdır: Öznenin şimdi'ye hapsedilmişliğini ifade eden trajedisine son verecek olan bir olaydır. Çünkü hipostaz olması bakımından şimdi gerçek anlamda zamana ait değildir, hatta zamanın bilinmemesi olayıdır.⁴²⁶ Hipostaz yoluyla varolan özne, geçmişin ve geleceğin yükünden azadedir; o şimdi'ye çakılıdır. Ama şimdi'ye çakılı olması, bir yandan da öznenin kurtuluş umudunu besler. Bir başka deyişle, öznenin umudunu açıklayan, şimdi'de kendini kendine mahpus hissettiği umutsuz halidir. Hiçbir umudun kalmadığı umutsuzluk haliyle umudun yeşerdiği yeri Levinas Mesih'in gelişi olarak belirler: “umudun gerçek nesnesi, Mesih ya da kurtuluştur.”⁴²⁷ Şimdi'nin olma tarzı olan derin yalnızlıkla özne zamanı aşamaz. Onun kurtuluşu başka bir yerdedir. Bu başka an'ın başkalığı, onun derin yalnızlığını aşar. Başkalığın geldiği yer, başkası'dır.

Başkası'yla kurulan ilişki zamandır ama bir an'ın diğerini yakalamaksızın sürekli kovaladığı, asla bütünleştirilemeyen bir artzamanlılıktır. Bu bakımdan, zamanın diyalektiği başkası ile ilişkinin diyalektiğidir. Levinas zamanı sosyallikle, sosyallikteki ilişkilerde deneyimlenen başkalıkla tarif eder ve onu aşkınlık olarak sunar.⁴²⁸ Zamanın aşkınlık olarak sunumu, zamandan şimdi'nin dışlanarak, gelecekle ilgisinde ortaya koymayı ifade eder. Gelecek ile ilişki ise bir aşkınlık düzlemi açıklamayı sağlar. Sosyallikle ilişkisinde gelecek kendisini diyakronik olarak gösterir. Kavranılmazlığıyla kendini gösteren gelecek, başka olanla, aşkın olanla ilişkilidir; bir aşkınlık imkanıdır: “Gelecekle ilişki, geleceğin şimdideki mevcudiyeti de başkasıyla ilişkide gerçekleşir

⁴²⁵ Gözel, a.g.e., s. 101.

⁴²⁶ Levinas *Existence and Existents*, s. 87.

⁴²⁷ Levinas, a.g.e., s. 91.

⁴²⁸ Levinas, a.g.e., s. 94-96.

gibi görünüyor. Yüz yüze durumu, zamanın bizzat gerçekleşmesi olsa gerek; şimdinin geleceğe adım atması yalnız bir öznenin olgusu değil, öznelerarası ilişkidir. Zamanın koşulu insanlararası ilişkide veya tarihte bulunur.”⁴²⁹

Anlaşılabacağı gibi Levinas bir imkânın fiili hale gelmesinin peşindedir: hipostaz yoluyla ilk özgürlüğüyle özgürleşen ben’in kazanımı olan özgürlük ya da kendilik, aşkın olanla ilişkisinde, yok olmaksızın nasıl korunacaktır? Ben’in başkası’yla ilişkisinde, ilişkinin terimleri birbirinde erimeksizin başkalığını koruyabilir mi? Ölümün bu imkânı sunduğu söylenebilse de⁴³⁰, ölümden özne ortadan kalktığı için öznenin ölümlerle ilişkisi bu imkânı mümkün kılmaz. Bu, öyle bir ilişki olmalıdır ki öznenin kendiliğinin korunduğu bir içsellik o ilişkide bulunmalı ve dahası bu içsellik, ilişkide kendi olarak kalmalıdır. Levinas bu imkânı ilk olarak ilişkinin iki teriminin de kendiliğini koruduğu erotik ilişkide bulur. O halde şu sorular yanıtlanmayı beklemektedir: erotik ilişki nasıl oluyor da öznenin çakılı olduğu yalnızlıktan çıkışının imkânını sunabiliyor? Erotik ilişki, aşkınlık imkânını kendinde mi taşımaktadır? Erotik ilişkinin zamanla ilişkisi nasıl kurulmaktadır?⁴³¹

Levinas, ilk dönem eserlerinde (1947-48) en harikulade başkalığı dışıl olan başkalık olarak sunar. Dışıl olan en harikulade başka olandır. Burada henüz ‘Yüz’le ilişki Levinas’ın gündeminde değildir. Aşkınlık imkânı dışıl olanla ilişkide, ben’i kendisine çeken erotik ilişkide aranmaktadır.⁴³² Sonraki eserlerinde ben’i kendinden çıkaracak olan sorumluluk yerine, burada *eros*’a (şehvet, iştah) işaret etmektedir. Bu bakımdan, ne zamanla ne ölümlerle ne de *eros*’la ilişkisinde başkalık etikdir. Etik olan başkalık ancak Levinas’ın *Bütünlük ve Sonsuz*’u (1961) kaleme almasıyla gündeme gelecektir. Bu gündeme geliş, *eros*’u öteleyerek, etiği (sorumluluğu) ön plana çıkarmayı ifade eder. Buna göre, ontolojiyi nihai anlamda aşmanın ve ötesine geçmenin hakiki imkânı *eros*’ta değil, etikte ya da sorumluluktur. Ne var ki Levinas, ilk yazdığı eserlerde öznenin öznelliğini koruyarak ontolojiden öteye geçme imkânını erotik

⁴²⁹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 106.

⁴³⁰ Ölüm, ben’e başkasını yalnızlığa, ölüme terk etmenin imkansızlığını gösterir. Bu bakımdan, ölüm sosyallikte, başkalarının yakınlığında anlam kazanır. Onun anlamı, özneler-arasılıkta açığa çıkar. Heidegger’in ontolojik çözümlemesinden farklı olarak, Levinas ölüme ilişkin etik çözümleme yapar. Örneğe, Heidegger için ölüm benim ölümüm iken (ölüm bireyseldir, kimse benim yerime ölemez), Levinas için ölüm başkasının ölümüdür.

⁴³¹ Gözel, a.g.e., s. 111.

⁴³² Levinas, *Existence and Existents*, s. 85; ayrıca bkz, *Zaman ve Başka*, s. 106.

ilişkide bulmuştur. Çünkü *eros* yoluyla özne yalnızlığına son vererek, kendi yapısını koruyarak kendinden ayrılır ve yeniden kendini kendine mahpus bir halde bulacak şekilde kendine dönmeme imkanı yakalar.⁴³³ Ben'in dışıl olan ile ilişkisinde ilişkinin terimleri birlik içinde eriyip gitmez, aksine her ikisi de kendi yapısını muhafaza eder. Aralarındaki ilişkinin birliğe dönmeyip, ikilik olarak korunması, ben'e bir yandan kendisinden çıkma imkanı sunarken, diğer yandan kendi olarak kalmasını mümkün kılar. Nitekim yalnızlığına son verip, çoğulcu bir olma tarzına geçiş yapar. Varlığın sunduğu monist yapı, onun için artık hükümsüzdür:

Bu vesileyle hemen söyleyelim ki varoluş çoğulcudur. Burada çoğul, varolanların çokluğu değildir, varolmanın kendisinde belirir. Yalnız özne tarafından kıskançlıkla üstlenilmiş olan ve ıstırap tarafından açığa vurulan varolanın varolmasına bir çoğulluk siner. Varolanın varolması ölüme yabancılaşır. Kuşkusuz kendini duyuran Başka bu varolmaya öznenin sahip olduğu gibi sahip değildir; onun varolmam üzerindeki nüfuzu gizemlidir; bilinmeyen değil, bilinemeyendir ve her ışığa direnir. Fakat bu tam olarak şunu belirtir: Başka, hiçbir surette, benimle ortak bir varoluşa katılan başka bir ben değildir. Başka ile ilişki pastoral ve ahenkli bir hemhal olma (communion) ilişkisi değildir. Kendimizi onun yerine koyarak onu bize dışsal, fakat benzer olarak tanıdığımız bir sempati ilişkisi de değildir. Başka ile ilişki Gizem ile bir ilişkidir. Onun varlığını tümüyle kuran şey, dışsallığı veya daha doğrusu –dışsallık mekanın bir özelliği olduğundan, ve özneyi ışık yoluyla kendine gönderdiğinden- başkalığıdır.⁴³⁴

Dış dünyada karşılaşılan biri, gerçek anlamda başkası (*autre, autrui*) değildir. O, ben'e karşı bir *alter ego* olarak konumlanır; biri ben'im için neyse, ben de diğeri için o'yumdur. Bu bakımdan, günlük hayatta karşılaşılan biri ya da öteki bir başka ben'dir: "Başkası olarak başkası, bir *alter ego* değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir –*Il est ce que moi, je ne suis pas*. Bunun sebebi onun karakteri veya fizyonomisi veyahut da psikolojisi değildir, başkalığının ta kendisidir."⁴³⁵ Gerçek anlamda başkası, başkalığı tematize edilemeyen, her türden bilme ediminden kaçan, üzerinde hakimiyet kurulamayandır. Bu yönüyle, dışsallığını ve gizemini koruyarak hep başkası olarak kalır. Başkası, dışıl olan şehvet içinde kendi içine kapanır, gizemini korur. Ne güç, ne

⁴³³ Levinas, *Existence and Existents*, s. 96.

⁴³⁴ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 101-102.

⁴³⁵ Levinas, a.g.e., s. 113.

bilgi onun gizemini açığa çıkarabilir.⁴³⁶ Nitekim başkasıyla ilişki aslında onun bu dünyadan olmadığını fakat başka bir yerden olduğunu, bir gizemle ilişkiyi ifade eder.

Öyleyse, gerçek anlamda başkasıyla ilişki, ben'in ötekine/diğerine tabi olmadığı, diğerinde eriyip yitmediği ya da bir ortak terimde birleşip duygu ortaklığına katılmadığı bir ilişkidir. Çünkü başkası esasen bu dünyalı değildir. Bu dünyadan olan öteki ya da diğerleri ben'im için başka ben'ler ya da *alter ego*'lardır. Bu yönüyle başkası fenomenolojik bir çözümlemeden kaçır; onu aşarak ötesine geçirir.⁴³⁷

Levinas'ın yöntemi, görünün (*intuition*) ötesine geçmeyi teklif eder. Nitekim, eros yoluyla beliren başkası olarak başkası, bir fenomen gibi kendisini görüye sunmaz. Çünkü bu dünyadan değildir. Eros, ötekine sahip olmayla, onunla ortak bir terimde birlik olmayla ya da bilme edimiyle değil, gizemli yönüyle kavranılır. Bu nedenle, dışıl olan gerçek anlamda başkası olarak belirir. Bu erotik başkalık, öznenin kendinden, dolayısıyla varlıktan çıkış anahtarıdır. Levinas, dışıl olanın ikili yönünü tespit eder. Buna göre dışıl olan bir yandan gizemle ilişkiyi, yani aşkınlığa açılmayı, fakat diğer yandan ise bir keyif alma fırsatını sunar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas dışıl olanı erotik veçhile sunmaz artık; daha ziyade kadınlığın mahremiyetine ve misafirperverliğine gönderimde bulunur.⁴³⁸ Kadın erotik ilişki çevreninden taşınır. Bu taşınmanın istikameti *eros*'un ontolojik olanı aşan, *trans*-ontolojik anlamına doğrudur.

Özetle, varlığın bütünlüğünün boğuculuğu altında nefes almakta zorlanan özneye varoluşun ötesine geçme imkanı sağlayacak bir başkalık arayışında Levinas, bu başkalığı ilkin kurtuluş imkanı sunduğunu düşündüğü *eros*'ta, erotik ilişkide bulmuş, fakat bunun radikal bir başkalık sunmadığı gerekçesiyle, sonradan etik ilişkiye yönelmiştir. Bu ikinci aşamada başkası bütünüyle etik bir anlam çevreninde düşünülür. Öğretisinde değişmeden kalan şey ise varlıktan çıkış motivasyonudur. Ontolojinin, dolayısıyla Levinas için aynılık rejiminin ötesine geçmeyi mümkün kılan tek imkan dışsallığa, aşkınlığa, başkalığa açılmaktır. Başkalığın iki veçhesinden ilki erotik, ikincisi ise etikdir. Amaç, dünyanın, bu dünyalı olan bir şeyin saflığına etki edemediği bir

⁴³⁶ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 276.

⁴³⁷ Levinas, *Existence and Existents*, s. 85.

⁴³⁸ Gözel, a.g.e., s. 115.

başkalığa ulaşmaktır. Bu bakımdan, başkalık ne mekânsal ne de kavramsal olarak düşünülebilir.⁴³⁹

Erotik ilişki, Levinas'a göre, öznenin varlığın tekçi ve bütüncül yapısını kırarak, onun mahkum olduğu yalnızlığından çoklu bir varoluşa geçmesine imkan tanır. Erotik ilişkide tarafların biri diğerini yok etmeksizin, kendiliğini koruduğu bir ikilik söz konusudur.⁴⁴⁰ Aşık ile maşuk ilişkisinin üzerine kurulduğu şehvet-eros, onların birliğini değil, ikiliğini gösterir:

Şehvetin hissiyatı iki olma olgusundadır. Burada başka olarak başka, bizimki haline gelen veya biz haline gelen bir nesne değildir. Tam tersine gizemine geri çekilir. Burada dışıl olanın –özü itibarıyla başka olan dışının- gizemiyle, bilinmeyen veya yanlış anlaşılan romantik bir gizemli kadın mefhumuna atıfta bulunuyor değilim.⁴⁴¹

Erotik ilişkinin ikircikli yapısından dolayı, mutlak ya da radikal başkalıkla ilişkiye girilmez. Bu yönüyle eros Levinas için bu dünyalıdır; sekülerdir.⁴⁴² Nitekim eros, öznenin yalnızlığını iki kişilik bir yalnızlığa dönüştürür nihayetinde. Fakat bu yönüyle bile dünyayı aşan bir aşkınlık imkanı yaratır: “Aşkın aşkınlığı müphemlikten muaf değildir; o hoşnutluktur, zevktir, iki kişilik egoizmdir.”⁴⁴³ İki kişinin ilişkisi, diğerlerini bu dünyadan yalıtarak, gizemli bir evren oluşturur.

Levinas'a göre dışıl olmaklık, gizemlilik içerir; kendisini ışığa kapatır ve gizemi hiçbir şekilde ele geçirilemez. Dışıl olan ne varlığın ne de bilginin kategorilerine sığar; onların ötesindedir: “Dışının varolma tarzı gizlenmedir; bu gizlenme olgusu da tam olarak hayâdır. Bu yüzden dışının başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir.”⁴⁴⁴ Bu bakımdan eros, dünya içinde indirgenemez bir fazlalıktır. Varlığın ve onunla ilişkisinde logos'un çevrenini aşması nedeniyle bir aşkınlık imkanıdır, çünkü şimdi'yle değil, gelecekle ilişkidir.⁴⁴⁵

⁴³⁹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 113.

⁴⁴⁰ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 276.

⁴⁴¹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 115.

⁴⁴² Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 260.

⁴⁴³ Levinas, “Eros'un Fenomenolojisi”, *Levinas* içinde, s. 114.

⁴⁴⁴ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 116.

⁴⁴⁵ Levinas, a.g.e., s. 118.

Peki ben şimdi'de olmaksızın sen'de ben olarak nasıl kalacaktır? İlişkinin terimlerinden biri olan ben, başkasında yitip gitmeksizin nasıl kendiliğini koruyacaktır? Ben nasıl kendisinden başka olabilir? Levinas'a göre bu sadece tek bir yolla mümkündür: babalık. Babalık yoluyla, tümüyle başkası olduğu halde aynı zamanda ben olan bir yabancıyla ilişkide ben, gelecekte var olma imkanı bulurum. Bu bizatihi ben'in ben'le ilişkisidir ama buna rağmen bu ben bana yabancıdır.⁴⁴⁶

Erotik ilişki ancak babalıkla somutlaşır ve özne çoğul bir varolma imkanı yakalar. Başkası olarak ben olan bir başkasıyla ilişkinin mümkün olduğu durum, babalıktır. Babanın çocuğuyla ilişkisi ben'in aşkınlığıdır. Çocuk hem bir ben-olmayan olarak başkasıdır ve hem de ben'in kendisidir. Bir başka deyişle, ben'in hem kendisi hem de başkası olarak çoğul bir varolma imkanı yakaladığı durum, velûdiyet, yani doğurganlık veya kendinden olma bakımından eser verme anlamında üretimdir (*fécondité*):

Babanın üstlenebileceğinin *ötesinde* yer alan, oğula sunulan imkan, belli bir anlamda hala *onun* kalır. Tam olarak ebeveynlik anlamında. Babanın imkanı- veya onun kayıtsız olmadığı (*non-indifférente*) imkan- bir başkasının üstlendiği bir imkandır: Oğul sayesinde mümkünün ötesindeki bir imkanın vuku bulması! Burada ebeveynliği yöneten toplumsal kurallardan kaynaklanmayan, muhtemelen bu kuralları temellendiren bir kayıtsız-olmama söz konusudur. Bu kayıtsız-olmama yoluyla Ben'e mümkünün ötesi mümkün olur. Yönelimsel edimlerin kaynağı ve merkezi olan aşkın öznelikte cisimleşmiş haliyle *muktedir olma* fikrinin tam da kendisini, Ben'in –biyolojik olmayan- veludiyeti mefhumundan yola çıkarak tartışma konusu haline getiren budur.⁴⁴⁷

Velûdiyet, öznenin, tözselliğini, kendine çakılı olma durumunu aşmayı sağlar ve onu yalnızlıktan çekip çıkararak çoğul bir varoluşla buluşturur. Bu aslında öznenin bir yandan kendiyile özdeşleşmesi, fakat öte yandan özdeşleşmedeki ayrımı tarifler.⁴⁴⁸ Böylece aşkınlığa doğru seyreden varlığın tözün ötesine geçme süreci başlar. Evlat babanın yükünü hafifleterek, onun aşkınlığa doğru açılmasını mümkün kılar. Öyleyse, hipostaz yoluyla ben'in kendini kendine çakılı bulması hali, öznenin yazgısı değildir.

⁴⁴⁶ Levinas, a.g.e., s. 120.

⁴⁴⁷ Levinas, *Zaman ve Başka*, "Önsöz", s. 55.

⁴⁴⁸ Levinas, a.g.e., s. 122; ayrıca bkz, Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 268.

Şimdi'ye mahpus özne, babalık yoluyla gelecekte doğacak olan evladında var olur: Bu hem kendinde hem de başkasında olma imkanıdır.

Levinas babalık meselesini bir biyolojik olgu olmaktan öteye taşıyarak, özneye aşkınlık imkanı kurar. Özne geleceğin aşkın boyutuna erosla başlayan veludiyet yoluyla geçer. Yani ben'in velüdiyeti, onun aşkınlığıdır.⁴⁴⁹ Bu, öznenin monadik bir varoluştan çoklu bir varlık anlayışı içerisinde çoğul bir varoluşa geçerek, öznelik kazanması anlamına gelir ki esas özneleşme yeri burası da değildir. Bu merteye, etik düzleme taşınmak suretiyle nihayete erecektir. *Zaman ve Başka*'ya yıllar sonra yazdığı Önsöz'de ilk dönem düşünceleri hakkında özet ve eleştiri niteliğinde değerlendirmede bulunan Levinas, şunları kaydeder:

Zaman ve Başka'da temel savımızın dolambaçlı bir biçimde yol alırken kat ettiği çeşitli izlekleri o açılım yıllarının havası içerisinde okumak gerek. *Zaman ve Başka*'da öznellik hakkında söylenen şunlardır: Ben'in varlığın anonim var'ı (*Il ya*) üzerindeki hakimiyeti, Kendi'nin (*le Soi*) derhal Ben'e dönmesi, Ben'in bizzat Kendi'yle dolup kapanması ve böylece maddeci maddesellik ve içkinliğin yalnızlığı, varlığın çalışmada, zahmette ve ısrapta hissedilen kaçınılmaz ağırlığı. Ardından dünya hakkında söylenen ise şudur: Nimetlerin ve bilgilerin aşkınlığı, keyif almanın (*jouissance*) yüreğindeki deneyim, bilme ve kendine dönüş, her *başka*'yı hazmeden bilmenin ışığında yalnızlık, özsel olarak *bir* olan aklın yalnızlığı. Ve ölüm hakkında söylenen şudur: Ölüm, saf hiçlik değil üstlenilemez gizemdir ve bu anlamda da olayın olurluğudur. İçkinliğin Aynı'sına zorla girme ve yalıtılmış anların tik taklarını ve yeknasaklığını kesintiye uğratma noktasındadır bu olurluk. *Bambaşka*'nın, geleceğin, zamanın zamansallığının olurluğudur ki, onda artzamanlılık tam da mutlak olarak dışarıda kalanla ilişkiyi betimler. Son olarak başkasıyla, dişiyle, evlatla ilişki hakkında, Ben'in veludiyeti (*fécondité*), artzamanlılığın somut kipliği, zamanın aşkınlığının eklemlemeleri veya kaçınılmaz sapmaları hakkında söylenen de şudur: ne Aynı'nın Başkada eridiği bir vecd ne de Başkanın Aynıya ait olduğu bir bilme. İlişkisiz ilişki, doyurulamaz arzu veya Sonsuzun yakınlığı. Daha sonra bu savların hepsini ilk biçimleriyle yeniden ele almadım. O zamandan bugüne bazılarının daha çapraşık ve eski meselelerden ayrı olarak ele alınamaz oldukları, ve daha az doğaçlama bir ifadeye ve bilhassa da farklı bir düşünceye ihtiyaç duydukları ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Levinas, a.g.e., s. 277.

⁴⁵⁰ Levinas, *Zaman ve Başka*, "Önsöz", s. 53.

1.4. Başkalık ile İlişki Olarak Aşkınlığın Tesisi

Levinas, özerklik (*autonomie*) olarak felsefeye –varlığın bilinçte kendini açması bağlamında hakikatin peşinde, peşinde olanın özgürlüğünü hedefleyen felsefeye-alternatif sunar: Yaderklik (*hétéronomie*) olarak felsefe. Ona göre özerklik olarak felsefede özne aradığı özgürlüğü kendinden çıkıp yine kendine dönerek, yani kendi özdeşliğinde bulur. Başka ya da aynı olanın kendine dönüşte özdeşliğini pekiştirdiği bu rejim, bir aynılık rejimidir ve sacayakları sırasıyla özdeşlik, özerklik ve özgürlüktür. Öyle ki bu düzende özne karşısında başka olarak duran her şeyi başkalığından ederek Aynı'ya indirger. Onun bu indirgeme süreci, özerklik serüveni, özgürlük yoludur. Bu bağlamda, Levinas, bütün Batı felsefesi geleneğinin temel motivasyonunun özgürlük ve özerklik iddiası olduğunu savunur: “Çok sık olarak görüldüğü üzere, Batı düşüncesi aşkın olanı dışlamış, her Başka olanı Aynı'da massetmiş ve özerkliğin felsefi üstünlüğünü ilan etmiştir.”⁴⁵¹ Denilebilirse, Levinas'ın da temel motivasyonu Batı düşüncesini belirleyen bu rejimin yerine ya da karşısına yaderkliği inşa etmektir. Özerklik olarak felsefedeki baskın Aynılığa karşılık, yaderklik olarak felsefede esas olan Başkalıktır. Yaderklik olarak felsefede başkalığa duyulan saygı, başkalığın aynılığa ve onun içkin düzenine indirgemezliği söz konusudur. Bu bakımdan, ilkinin belirleyen aynılık ise ikincisini belirleyen ayrılıktır. Yaderklik olarak felsefede Aynı ile Başka ne birbirleriyle ortak bir terim etrafında birleşirler ne de birbirlerine indirgenirler. Burada Aynı Aynıdır; Başka Başkadır. Onların ilişkisini belirleyen esasen ilişkisizliktir. İlişkisiz oluşu, bağıntının metafizik veçhile kendini göstermesi bakımındandır.

Levinas'a göre felsefe özü itibariyle eleştiriden beslenip, kesinliklerden hareketle bir ilkeye varmayı hedefliyorsa eğer, başlama noktası *başkasının* yüzü olmalıdır.⁴⁵² *Başkasının* yüzü'nden başlama, kuramın yaderklik üzerine tesis edilmesini gerektirir. Bu kuramda ben'in özgürlüğü *başkasının* yargısıyla ölçülür. Söz konusu

⁴⁵¹ Levinas'tan aktaran Gözel, a.g.e., s. 130.

⁴⁵² Levinas'ın düşüncesinin merkezi kavramlarından biri de Yüz'dür. Yüz kavramının felsefesine katılmasında İbranice *panim* sözcüğünün etkisi olduğu bilinir. Yüz, Tanrı'nın tematize edilemeyen buyruğunun/sözünün/kelamının tecelli ettiği yerdir. Tanrı yüzde tecelli eder, fakat açığa çıkmaz, kendini göstermez, cisimleşmez, varlık kılıfına bürünmez. O hiçbir zaman içkinlik düzleminde görünmeyen aşkınlıktır. Ben, sen dediği *Başkasına* doğru olduğu sürece Sonsuz olana yaklaşır. Yüz bu Sonsuz olandır; Levinas, *Alterity and Transcendence*, s. 168-169. Kendisini tek başına ölüme bırakmamamızı bize emreden/bizden talep eden Başkası'dır.

ölçüm, ben'in ahlaki bilincini doğurtur. *Başkasının* bakışı, ben'in ahlaksızlığına ilişkin bilincini oluşturur. Bu ilk bilinç, ben'in Sonsuz olan karşısındaki edilgin durumuyla, ona tabi oluşuyla doğar: “(...) eğer felsefenin esası tüm kesinliklerin berisine, bir ilkeye doğru gitmeye bağlıysa, varlığını eleştiriden alıyorsa, Başkası'nın yüzü felsefenin tam da başlangıç noktası olmalıdır. Bu, çok saygın bir gelenekle bağlarını koparan bir yaderklik savıdır.”⁴⁵³

1.4.1. Başkalığın İndirgenemezliği: Sonsuz Fikri ve Metafizik

Arzu

Levinasçı düşünce dışsallıkta, başkalıkta, ayrılıkta kurulur/şekillenir. Nesnesine her türden nesneleştirici bakıştan uzak, indirgemenez başkalığıyla yaklaşım amacı güden bu düşünce, *Bütünlüğün* yıkımı ve *Sonsuzun* inşasıdır. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserini içeriği ve amacı bakımından şöyle sunar:

Öyleyse bu kitap, kendini özneliğin bir savunması olarak takdim eder, ancak özneliği, bütünlüğe karşı saf egoist bir protesto düzeyinde ya da ölüm karşısındaki bunaltısında ele almaz, onu, sonsuz fikrinde kurulmuş olarak ele alır. Bu kitap, bütünlük fikriyle sonsuz fikri arasında ayırım yapacak ve sonsuz fikrinin felsefi önceliğini olumlayacaktır. Sonsuzun, Aynı ile Başka'nın ilişkisinde nasıl üretildiğini ve aşılması olan tikel ile kişiselini, sonsuzun ürettiği alanı nasıl manyetiklediğini anlatacaktır...Bu kitap, özneliği, Ötekini buyur etmek, konukseverlik olarak takdim edecektir; sonsuz fikri onda tüketilir. Demek ki, düşüncenin nesneye bir upuygunluktan ibaret olduğu yönelimsellik yapısı, bilinci temel düzeyinde tanımlamaz. Yönelimsellik olarak her bilme, en alasından bir uygunsuzluk olan sonsuz fikrini varsayar.⁴⁵⁴

Levinas'ta bütünlük iki şeye işaret eder: Varlık ve Düşünce. Ona göre Varlık, geleneksel felsefede parçaların toplamının bütünü olarak kavranan en genel kavramdır. Düşünce de bütün bilgilerin kendisinde sentezlendiği üst bir kategoridir. Bu iki kavrama karşın etik ise kökene öncel bir köken olarak her türden kuramsal düşünceden öncedir. Çünkü Levinas'a göre hiçbir felsefi söylem yoktur ki kendisini başkasına

⁴⁵³ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 150.

⁴⁵⁴ Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”, *Levinas* içinde, s. 96-97.

yönlendirmesin. Bu bağlamda, her türden bilgiyi mümkün kılan, etikdir. Levinas'ta başkası, mantıksal olarak sonra, fakat zamansal olarak öncedir. Bu yönüyle, mantıksal olarak önce ve zamansal olarak sonra olan ontoloji kökene-öncel olan başkasıyla ilişki tarafından paranteze alınır. Bir başka ifadeyle, kökene öncel köken olarak etik olan, ontolojik olanı ya da politik olanı kesintiye uğratar. Bu bağlamda, *Bütünlük* sadece Başkası ben'in keyfiliğini, özgürlüğünü sorguladığında parçalanır. Çünkü ben'in bencilliği ya da egoizmi, onun ahlaksızlığının değil, ontolojisinin ifadesidir. Bu bakımdan, Levinas'ın öğretisinde bütünlük fikri ile Sonsuz fikri, ilkinin saf bir biçimde kuramsal, ikincisinin ahlaki olması bakımından birbirinden ayrılır. Bu ayrım bağlamında kendinden utanan bir özgürlük ancak hakikatin temeli olabilir. Başkası, utancımda sorgulanır/arzulandır. Bu bakımdan, Levinas'a göre doğa, içine zorla sızan iyi ile kötünün düzeninin ifadesi olarak etiğe teslimiyet içindedir. Spinoza'da olduğu gibi hakikat hem kendisinin hem de hakikat olmayanın ölçüsü değildir Levinas'ta ya da şöyle denebilirse, hakikat hakikatten çıkarsanamaz.⁴⁵⁵ Ona göre kendisinden utanan bir özgürlük ancak temel olabilir. Utanma ise ahlaki bir durumdur. Utançta *Başkası* metafizik olarak arzulanır. Kendisini Sonsuz fikrine göre ölçen ve mükemmel olan karşısında kusurluluğunu gören ben'in özgürlüğünün sorgulandığı utanma, *Başkasının* buyur edilmesidir. Demek ki ben'in kendini Sonsuz fikriyle ölçmesi kuramsal bir edim değil, fakat ahlaki bir durumdur ve bu ölçüm utançla sonuçlanır.⁴⁵⁶

Özerklik olarak felsefi düşüncede başkasını bilme, onu bir *şu ya da bu olarak* konumlandırmak, dolayısıyla onun *ne ise o olarak* kavranırlığını daha baştan yok etmek anlamına gelir. Başka'nın/Başkasının bilinebilir olduğuna ilişkin yönelim, onun zaten bir Başka olmayan olduğuna, yani Aynı'nın kategorilerine indirgenerek anlaşılabilirliğini varsayar. Başkanın/Başkalığın varlığın ve onun bağlılığı olarak bilincin içerikleriyle bilinebileceği iddiası, Başka'da bildiğini bulmayı-ummayı önceden varsayar. Bir başka deyişle, bu yönelim kendinden kendine doğru bir istikamet üzere edimselleşir/gerçekleşir. Nihayetinde bu, başkasını ben'de eritmeye varan bir harekettir. Çünkü bilme edimi, bilincin gerçek anlamda bir dışa çıkmasını değil, kendine çakılı

⁴⁵⁵ Levinas, "Gerçeklik ve Gölgesi"nde felsefi hakikatle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Eğer felsefi hakikatin, akılla kavranırlığa özgü bir boyutu içerdiği, varlıkları birbirine bağlayan sebepler ve yasalarla yetinmeyip varlığın eserinin kendisini aradığı her zaman doğruysa, mit, aynı zamanda hem hakikat-olmayandır hem de felsefi hakikatin kaynağıdır"; Levinas, "Gerçeklik ve Gölgesi", *Levinas* içinde, s. 74.

⁴⁵⁶ Levinas, "Hakikat ve Adalet", *Levinas* içinde, s. 172.

oluşunu –solipsizmi- ifade eder. Bilmede, özne ben-olmayan olarak *alter egoları* kendinde keşfetmek üzere seyrederek. Bilme, her zaman bir kendini bilmeye dönüşür. Bu kendinden kendine yolculuk, Levinasçı düşüncede ben’den öteki’ne ya da aynı’dan başka’ya doğru bir güzergaha kavuşur. Ben’den başka’ya ya da başkalığa doğru istikamette ben başkalığı kendine dönerek kendiliğine indirgemez, fakat onun ayrılığını, dışsallığını, başkalığını teslim eder. Başkalıkla ilişki aşkınlığa açılma imkanıdır.

Levinas’a göre bütünlüğü içerisinde kendine yeter olan ve hiçbir şeyin eksikliğini duymayan varlıkta eksik olan bir şey vardır: Arzu.⁴⁵⁷ Arzu burada bir yokluğu ya da ihtiyacı giderme edimi değildir. Arzu, metafizik veçhile, arzulanır olan ya da arzu nesnesi tarafından arzulatılmasıyla eksiklik, ihtiyaç olarak istekten ayrılır. O, mutlak olarak Başka olana yönelir. Bu bakımdan, daha ziyade vahiyle/beyanla (*revelation*)⁴⁵⁸ bağlantılıdır.⁴⁵⁹ Denilebilirse, arzu, arzu nesnesi tarafından kendisinden talep edilmesi yönüyle, *revelation*’la başkasına yönelir. Ben’de bu tür bir yönelimin olması, onu ahlaklılıkla aynı görmeyi ifade eder. Başkasına karşı sonsuzca sorumluluğu, ben’in özdeşliğini ve dolayısıyla vicdani rahatlığını rahatsız eder. Çünkü Başka, yönelimselliğin üstesinden gelemeyeceği fazlalığa sahiptir. Ben bu fazlalığı, düşünülen düşünceyi bozguna uğrattığı için, Aynı’nın kategorilerine indirgeyemez: “Arzu tam da budur: doyumun giderdiği ihtiyaçtan farklı bir ateşle yanmak, düşünülenin ötesinde düşünmek. Aynı’ya dahil edilemeyen bu fazlalık, bu ötesi nedeniyle ki Ben’i Başkası’na bağlayan ilişkiye Sonsuz Fikri adını verdik. Sonsuz fikri, Arzu’dur.”⁴⁶⁰

Levinas, düşüncesinde birliğe, katılıma ya da ortaklığa karşı ayrılığın müdafaasını yaparak, bir felsefi söylem geliştirir. Çünkü imkanını yakaladığı aşkınlık fikrinin alamet-i farikası, ilişkiyi oluşturan terimlerin birleşmeye/bütünleşmeye/ortaklaşmaya direnen ilişkisiz ilişkisidir. Varlığın bağının bütünlüğünden kaçışın imkanı olarak ayrılık yoluyla aşkınlık fikrinde metafizik arzu tümüyle bütünlük rejiminin karşısındadır. Tatmin anlamından uzaklığında metafizik

⁴⁵⁷ Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 146.

⁴⁵⁸ *Revelation aletheia* gibi bir tezahür tarzı değildir; daha çok sesle, konuşmayla, söylemeyle ilgilidir. Bu anlamıyla, fenomenolojik olanı, görüyü, açığa-çıkılmayı aşar. O, bir bağlamdan ya da ufuktan itibaren açığa çıkan bir fenomenle alakasızdır. Onda bizatihi tezahür eden, kendini kendinden itibaren –ne ise o olarak- ifade eder. Bu bakımdan, en âlâ Başkası Tanrı’dır; Gözel, a.g.e., s. 132.

⁴⁵⁹ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 34.

⁴⁶⁰ Levinas, “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 140.

arzuda arzulayan ile arzu nesnesi arasında hiç kapanmayan bir ayrılık vardır. Bu ayrılık yoluyla ancak aşkınlık düşüncesi hayat bulur; ucunda birleşmenin olduğu ilişki içkinlik rejimine aittir. İçkinlik rejiminde –bütünlük mantığıyla seyreden- bilme edimi, bilmeye konu olan bilinemez nesnesini ışık yoluyla bilinir kılmaya, gizeminden arındırmaya çalışır. Bir başka deyişle, edimde nesnesini kendi bilincine indirgeyerek bilmeye çalışır. Fakat metafizik arzu bilme ediminde olduğu gibi fikrin, fikri olduğu nesneyle çakışmasını değil, aralarında bir upuygun olmama durumunu gözetir. Çünkü bilinmez olanın, gizemli olanın başkalığının korunması gerekir. Burada başkasının başkalığıyla olan ilişkide indirgenemez fark, birleştirilemez ayrılık/aralık/mesafe merkezi önemdedir.⁴⁶¹ Levinas'a göre asli anlam upuygun olmama durumunu ifade eden ayrılıktadır; upuygunsuzluğun açığa çıkardığı fazlalık, anlamın ta kendisidir. Arzulanan nesne her zaman arzulayan öznenin ölçülerini aşar. Bu ölçüleri aşan fazlalık, anlamlı olandır. Bilme konusu yapılamadığı için fazlalık, anlam olarak anlamdır. Bu bakımdan, anlamın kaynağı, metafiziktir. Metafizik yönüyle anlam, Levinas'ta Sonsuz fikrinde anamlanır.

Levinas'a göre herkes metafizik arzu duyabilir, fakat bunun temel bir şartı vardır: öznenin yeryüzü nimetlerinde gözü kalmamış olması. Levinas ancak dünyayla, dünyadaki nesnelere ilişkisinde doyunluğa ulaşmış, kendi kendisine yeten kişilerin metafizik arzu duyabileceğini savunur. Bu arzu türü için kendine yeterli ve doyun öznenin bencilliğini şart koşması, arzunun dünyevi ihtiyaçlarla ilgili olmadığını göstermek bakımındandır. Dünyevi ya da seküler ihtiyaçların ötesine işaret eden metafizik arzu, fazlalığa yönelme edimidir.

Bütünlük ve Sonsuz'da tematize edilen Başkası daha ziyade yabancı gibi nitelenir;⁴⁶² fakat *Varoluştan Varolana*'da Başkasının Ben'den ayrılığını vurgulamak üzere nitelenen yabancılık sıfatı yerini yakınlığa bırakır. Ne var ki Başkası'nın yakınlığı da yine ayrılık düzleminde düşünülür. Çünkü Levinas için başlangıçta ayrılık vardı. Ancak terimleri bir bütünlük oluşturmeyen ilişkide, ben'den diğerine istikamette

⁴⁶¹ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 36.

⁴⁶² Levinas, a.g.e., s. 39.

varlığın genel ekonomisi içinde bütünlük üretilebilir. Halbuki Aynı ile Başka öylesine ayırdır ki onlar birbirlerinden ayrılacak ortak bir sınırı bile paylaşmazlar.⁴⁶³

Levinas'ın varlıktan ya da ontolojiden çıkıp, onun ötesine geçme amacının başlıca motivasyonu, Platon'un İyi İdeası'dır. Bununla birlikte, varlıktan İyi İdeası'na doğru çıkışın belirleyiciliğinde aşkınlığın imkanını esas olarak Descartes'ın sonsuz fikrine ilişkin çözümlenmelerinde bulduğunu söyleyen Levinas'ta Sonsuz fikri dışsallık, başkalık, aşkınlık ve Tanrı kavramlarıyla⁴⁶⁴ içeriklendirilir:

Descartesçılık, düşünceyi içkinliğin dışına çıkarır. Ama bunu gerçekleştirirken varlık fikrine başvuramaz –varlık fikri bir başkalığı telkin etse bile. Descartes, içkinliği sonsuz fikri sayesinde parçalar. Bu fikir, upuygun olmayan fikrin alasıdır, çünkü düşündüğünden daha fazlasını düşünmeye dayanır bir biçimde. Öyleyse, varlığı kavramanın, düşüncenin en temel işi olmadığını ve bizi özneliğin nihai sırrına götürmeyeceğini düşünmek gerekmez mi? Sağduyunun tersine giderek, varlığın ötesine herhangi bir şey koymaya cesaret eden Platon ve Plotinos'a uygun düşecek biçimde, varlık fikrinin sonsuz fikrinden daha genç olduğunu düşünmek gerekmez mi?⁴⁶⁵

Aşkınlık olması yönüyle Sonsuz, varlığın bütünleştirici-boğuculuğunu kesintiye uğratar: bütünlük olarak varlığın kapsamına girmeyen fazlalığın bir ifadesi anlamına gelen Sonsuz, varlıktan arınık yapısıyla bir arzu olarak tecesüm eder. Arzulanarak 'beliren' Sonsuz, arzulayan tarafından içkinlik düzleminde idrak edilebilir bir düşünce değildir. Çünkü arzu olarak Sonsuz, kendisine karşılık gelen bir düşüncenin nesnesi (*noesis-noema*) değildir. Sonsuz, kendisine ilişkin fikre direnir; direnmekle kalmaz onu sersemletir.⁴⁶⁶

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas'ın dili ontolojiktir, fakat *Varlıktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*'de⁴⁶⁷ bu dilden kendini önemli ölçüde kurtararak, ontolojiyi

⁴⁶³ Levinas, a.g.y.

⁴⁶⁴ Levinas'ta Tanrı ve aşkınlık meselesi ile öznenin özneliği meselesi birbiriyle ilgilidir. Özelik bir kendilik meselesidir ki kendilik aşkınlığın asıl anlamını oluşturur. Çünkü benlik kendini oluşturacak kudrete sahip değildir. *Başkası* ve *başkalarıyla* karşılaşana dek onu var edecek bir yetiye sahip değildir.

⁴⁶⁵ Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 127-128.

⁴⁶⁶ Levinas'tan aktaran Gözel, a.g.e., s. 144.

⁴⁶⁷ Levinas'ın "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" adlı eserinin Türkçe çevirisi söz konusu olduğunda birkaç farklı teklifle karşılaşırız. Mezkur eserin İngilizce karşılığı şöyledir: "Otherwise than Being or Beyond Essence". İngilizce karşılığını da göz önünde bulundurarak, bunu bazıları "Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde" şeklinde; diğer bazıları ise 'olmak' yerine 'varolan'ı ve 'öz' yerine de 'varlık'ı koyarak "Varolandan Başka Türülü ya da Varlığın Ötesinde" tarzında; başkaları da 'being' için

kökten bir eleştiriye tabi tutar. Nitekim onun düşüncesini özgün kılan yön burasıdır: ilk felsefe olarak etik ya da varlıktan çıkış. Gerek ontolojinin gerekse fenomenolojinin⁴⁶⁸ ötesinde ya da onları aşarak güzergahını epistemik özne bilinciyle kuşatılmayan, temalaştırılmayan, dolayısıyla indirgenemeyen Başka'lığa doğru belirleyen Levinas, etik-metafizik bir incelemeye girer.⁴⁶⁹

Gelgelelim, Levinas'ın Descartes'tan etkilendiği Sonsuz fikri, Descartes'taki formuyla kullanım değeri ve amacı bakımından uyumsuz. Çünkü Descartes çözümlemesini öncelikle etik bir inşaya doğru gerçekleştirmez. Bu bakımdan Levinas, Descartesçı çözümlemeleri formelliği bakımından kendi oluşturacağı etiğe doğru bir zemin hazırlaması veçhile kullanır: “Descartes'ta ahlakın üstünlüğü yoktur...Yaptığım, Descartesçı düşüncenin hayranlık verici ritmini takip etmekten ibaret yalnızca.”⁴⁷⁰

Nitekim Levinas Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama çabasında değildir. Onu Descartesçı çözümlemelerde etkileyen husus, sonlu zihin ile Sonsuz arasındaki orantısızlık düşüncesidir.⁴⁷¹ Buna göre, sonlu bir zihnin onu sonsuzca aşan bir fikri düşünebilmesi harikulade bir şeydir. Fikrin, nesnesi tarafından sonsuzca aşıldığı bir durum aslında nesnenin kavranılamazlığını gösterir. Bu kavranılamazlık, Levinas'a fikir ile nesnesi arasında mütekabiliyet olmadığı yönünde, Sonsuz'un sonsuzluğuyla aşkınlığın, içkinliğin terimlerini aştığına ilişkin belirleme yapma olanağı tanır. Fikrin nesnesi tarafından aşılması, nesnenin fazlalığına işaret eder. Levinas'ı ilgilendiren kısım işte bu fazlalıktır:

Kartezyen ontoloji –o da sonsuzluk fikrini benimseyerek- Aynı'yı her Öteki'ni kapsayan bütünlük olarak düşünür; öyle ki, “içinde”, Aynı'nın Öteki üzerindeki zaferini, eşitsizin eşitliğini, özdeşlik ile farklılığın özdeşliğini belirtir. Her Öteki'yi kapsar ve böylece bütünlüğü aşabilecek olan her şeyi, her aşkınlığı ortadan kaldırır. Fakat Descartes'ın öğrettiği sonsuzluk fikri (*içimize yerleştirilmiş* fikir), pasif bir öznenin içinde bu aşkınlık düşüncesini mümkün kılar. Descartes Mersenne'e, “Sonsuzu kendimi ona tabi kılmak dışında asla ele

'varlık'ı ve 'essence' için de 'öz'ü kullanmak suretiyle “Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde” olarak karşılamaktadır. Biz bu son kullanılan karşılığı tercih ediyoruz.

⁴⁶⁸ Levinas aslında fenomenolojik yöntemi kullanır, fakat ışık paradigmasıyla fenomenolojinin varlığın nihai anlamını oluşturmadığını düşünür. Fenomenoloji, Levinas'a, etikten metafizik dışallığa geçişi mümkün hale getirir sadece.; Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 29

⁴⁶⁹ Gözel, a.g.e, s. 145.

⁴⁷⁰ Levinas'tan aktaran Gözel, a.g.e, s. 148.

⁴⁷¹ Levinas, a.g.e., s. 48.

almadım” diyecektir. Burada tuhaf bir “içimize yerleştirilmişlik” vardır: Ölçülünün ve sonlunun içine ölçüsüzü “yerleştirme”. Bu “yerleştirme” sayesinde Aynı, Öteki’ni asla kuşatamadan ona boyun eğer. Burada bir tür heteronomi vardır, ki bu aynı zamanda *esin* olarak adlandırılabilir... Buradan yola çıkarak –ve Descartes’tan beri- fazlayla, içerilemeyenle bir ilişki düşünülebilir olur, ki bu yine de düşünce yoluyla yatırımdan pek farklı değildir.⁴⁷²

Bu bağlamda, yakalanamazlığıyla bir kavram olmayan Sonsuz fikri mutlak ve radikal olarak başkadır. Ben karşısında dışsallığını, başkalığını, aşkınlığını mutlak olarak koruyan Sonsuz’la ilişki bizatihi Başka ile ilişkidir. Onda düşünülen, düşünceyi sonsuzca aşar. Bu nedenle, Sonsuz hiçbir zaman sonsuz fikrine sığmaz. Çünkü bir kavram değil, arzudur O. Arzu olması, O’nun içerden geldiğini göstermez. O, dışarıdan içimize yerleştirilmiştir.⁴⁷³ Levinas Descartes’in epistemolojik ve ontolojik vurgusunu etik bakımdan anlamlandırarak Sonsuz fikrini ben’in başkasıyla ilişkisi olarak okur. Ona göre Sonsuz fikri ben ve başkası arasındaki sosyal ilişkide kendini gösterir: “Sonsuzla ilişki, bir ölümlünün [fani] diğer bir ölümlü karşısındaki sorumluluğudur.”⁴⁷⁴ Bu ilişki aynı zamanda ilk felsefe olarak etiğin teorik zemini olarak okunabilir. Çünkü başkasının ölümü karşısında ben’in sorumluluğu, etik düzleme geçiş durağıdır. Ancak burada tekrar altını çizmekte yarar görüyoruz: Sonsuz fikriyle nesnesi Sonsuz olan bir yönelimsellik anlaşılmalıdır. Sonsuz fikri bir *noema-noesis* bağlaşıyla kavranabilir bir fikir değildir. Burada, düşünülen, düşüncede hiçbir zaman bütünüyle içerilemez; o, düşünülenin fazlasını düşünmeyi ifade eder. Bu bakımdan, düşünce, Sonsuz fikrini, kavranılamazlığını göz önünde bulundurarak kavrama edimidir.

Levinas’a göre felsefeyi başlatan, onu mümkün kılan, felsefe öncesi bir deneyimdir. Bu bakımdan, metafizik ontolojiden öncedir ve etik bir ilk felsefedir. Etik, kökene öncel bir kökende, hatırlanamaz bir geçmişte başkası’na düğümlendiğimiz, fakat unuttuğumuz/unutulmuş bir buyrukla ilgilidir. Ben’i başkasına rehine yapan, bu unutmadır. Unutma, ben’in güçlerini aşan, bencilliğinin dışına taşan bir olaydır. Bu felsefede temel soru şudur: ‘var olmaya hakkım var mı?’ Soruya verilecek yanıt, sosyallikle, ben’in başkalarıyla ilişkisiyle ilgilidir. Bu bağlamda, etik olanı aradığımız

⁴⁷² Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 137-138.

⁴⁷³ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 51-52; ayrıca bkz, Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 142.

⁴⁷⁴ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 112; ayrıca bkz, Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas* içinde, s. 143.

yer sosyalliktir. Etik özne, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasını karşısında hicâp duyan, ondan özür dileyen kişidir.⁴⁷⁵ Etik harici diğer bütün düşünceler, başkası'yla ilişkinin hakimiyetindedir. Yani, etik ilişki diğer her şeyin öncesindedir.⁴⁷⁶ Levinas felsefeyi kaçınılmaz olarak antropolojik görür. Felsefi antropoloji onun için etik olan'ın yüceliğini açığa çıkardığı için oldukça önemlidir. Bu bakımdan, Levinasçı felsefenin ya da etik metafiziğin antropolojik olması anlaşılabilir.

Özetle, Levinas'ta başkası, ben'in bilincine etik uyarı verir. Öyle ki bu uyarılarla ben'in kendi özdeşliğinin ifadesi olan rahat vicdanı rahatsız edilir. Başkası, yönelimsellikte yakalanamayan bir fazlalık ihtiva etmesi nedeniyle onunla ilişki Sonsuz fikriyle ilişkidir. Başkası'na olan ilksel sorumluluğumuzu reddetme konusunda ontolojik düzlemde özgür olsak bile, her zaman rahatsız/kötü bir vicdanla kendimizi suçlu hissederiz.⁴⁷⁷ Sonsuz fikrinin Levinas'taki sosyallik bağıntılarıyla ilgili yanı sıra etik yönüdür. Ben'in başkası'yla ilişkisinde beliren Sonsuz fikri, etik ilişkide ifadelenir. Burası aynı zamanda epistemik öznenin ya da bilişsel bilinçten etik özneye ya da ahlaki bilinç olan vicdana –yüz'le karşılaşmaya- geçiş uğrağıdır. Sonsuz fikriyle sersemleyen sonlu özne, başkası tarafından kendini sorgulanır halde bulur. Ben'deki Sonsuz fikri ya da azdaki çok yapısıyla Başkası, ben'in başkalığın fazlalığına eğilimli yapıya sahip olduğunu gösterir. Ben, kendindeki bu eğilimle ancak başkası tarafından sorgulanmaya razı gelir.⁴⁷⁸

Levinas'ta insan insanın kurdu değildir; daha baştan başkası-için-vardır. *Başkası*, özneyi kendi-için-olma ayrıcalığından mahrum bırakır. Nitekim kimse kendi benliğinden hareketle dünyaya gelmez. Onların dünyaya gelişi, *Başkası* sayesinde.⁴⁷⁹ Her şey Yüz'ün mevcudiyetiymiş gibi husûle gelir. Sonsuzluğun mevcudiyeti, etik

⁴⁷⁵ Kearney, a.g.e., s. 63; Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 276.

⁴⁷⁶ Levinas, *Alterity and Transcendence*, a.g.e., s. 97.

⁴⁷⁷ Kearney, a.g.e., s. 64.

⁴⁷⁸ Zeynep Direk, "Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde", *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 43.

⁴⁷⁹ Wall, T. Carl., *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, U.S.A., 1999, s. 43.

direnci oluşturur. Ben'deki Sonsuz fikri ben'in özgürlüğünü sorguladır. Etik direncin logos'u, 'öldürmemelisin' emridir.⁴⁸⁰

Descartes'ın epistemolojik olarak önce *cogito* ve sonra Tanrı sıralamasının ontolojik olarak önce Tanrı ve sonra *cogito* sıralamasına dönmesinde olduğu gibi, Levinas bu 'sonra gelenin önceliği' meselesini ben ile başkası arasındaki ilişkiye tahvil eder. Ona göre bencilliği içinde başkası'yla karşılaşan ben, sıralamada Başkasından önce gelir. Bu haliyle Başkası'nı buyur eden ben, sonrasında kendini onun tarafından sorgulanmış halde bulur. Bu durum ben'in etik temelsizliği olan egolojik durumunu gösterir. Ancak egolojik durumu, etik bir imkana işaret etmesi yönüyle ilişkiyi etik olana dönüştürebilir. Bu haliyle ise Başkası sonradan gelen önceki pozisyonundadır. Çünkü ben etik temelini Başkası'nda bulur.⁴⁸¹

Levinas Tanrı'yı teolojik ve ontolojik ya da daha genel anlamda her türden spekülative düşünme eksenli kuramlardan arındırarak etikle, etikten hareketle *düşünür*. Tanrı'yı etikten itibaren düşünmek, aslında, onu insanlararası ilişkiye konutlamak anlamına gelir:

Etik söz konusu olduğunda, Tanrı'nın izleri yalnızca içinden Tanrı'nın geçtiği ötekiyle sonsuz ilişkide bulunabilir. Böylece Tanrı kendini, Aristo'nun Kendi-Kendini-Düşünen-Bir-Düşünce olarak ve skolastik metafiziğin bir *Ipsum Esse Subsistens veya Ens Causa Sui* olarak tanımladığı ontolojik bir mevcudiyet olarak değil, bir iz olarak ifşa eder. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı mantıksal tahmin ve yüklemle tanımlanamaz veya ispatlanamaz. Ortaçağ ontolojisi tarafından ileri sürülen bilgelik, iktidar ve nedensellik upuygun değildir. Tanrı'yı en-üstünlük bildiren atıflarla değil, aşkınlığa açılan ve Tanrı'nın geçişinin izlerini ifşa eden tek tek insanlararası olayları teşhis etmeyi deneyerek düşünebiliriz. Etik felsefenin Tanrı'sı, yaratılışın kadir-i mutlak Varlığı değil, insanla daima ilişki halinde bulunan ve insandan farklılığı asla kayıtsızlık olmayan peygamberlerin eziyet çeken Tanrı'sıdır...Bu yüzden Tanrı'yı arzunun ifadeleriyle, amacına ulaştırılamaz veya tatmin edilemez *-satis*'in, ölçünün, etimolojik anlamında- bir arzunun ifadeleriyle düşünmeyi denedim.⁴⁸²

⁴⁸⁰ Emmanuel Levinas, "Philosophy and the Idea of Infinity", *The Continental Ethics Reader*, trans by Alphonso Lingis, Edit., M. Calarco and P. Atterton, Routledge Taylor and Francis Group Press, New York, 2003, s. 47.

⁴⁸¹ Gözel, a.g.e., s. 151.

⁴⁸² Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 281.

Öyleyse, Levinas'ta Tanrı insanlararası ilişkide kendisini beyan eder. Onun öğretisi, insanlararasılığın, Tanrı'nın kendini beyan ettiği, gizeminin tecessüm ettiği yer olması bakımından antroposantriktir. Bu antroposantrizmde diğerlerinden farklı olarak insan başkası üzerinden merkezdedir. Bir bütün olarak okunduğunda, Levinas'ın düşüncesi başkası merkezli bir hümanizmdir.⁴⁸³ Bu hümanizm, insanın insanlığını ben'den değil, başkası'ndan hareketle düşünür. Bu nedenle, politik alanda başkalarının başkalığını ıskalamaz ve onları evrenselci, eşitlikçi söylemlerle aynılaştırmaz.⁴⁸⁴

Buna karşın, ona göre teolojik ve ontolojik kuramlar Tanrı'yı bir refleksiyon sahnesine ait bir nesne olarak görür. Levinas'ın Tanrı ya da Sonsuz fikri –ki aslında bir fikir değildir- insanın insana ya da insanlara karşı sorumluluklarında somutlaşan, bir insanın bir başkasına duyduğu sevgidir.⁴⁸⁵ Şu halde, felsefede alışlageldiği şekliyle salt akıl yürütmeye ulaşılan kavramsal ve soyut Tanrı fikri, Levinas'ta “etiğin Tanrısı”na dönüşmektedir ve bu Tanrı insanlararası etik ilişkiyle kendisine tanıklık edilen bir Sonsuz'dur. Bu nedenle, Tanrı'ya giden yolun taşları, başkasıyla/başkalarıyla döşenmiştir. Her tür refleksif ve spekülative çözümlemeyi aşan yönüyle Tanrı fikri, başkasıyla girilen etik ilişkide somutlaşan arzudur. Bu arzu hiçbir zaman belli bir tatminle sonuçlanmaz. Çünkü arzulayanın arzulananına hiçbir biçimde sahip olmadığı, dolayısıyla ilişkinin terimlerinin birbirini yok etmediği bir *ilişkisiz ilişkidir*. Gerçek manada arzu Levinas'a göre her şeyi tam olan ya da hiçbir şeyi eksik olmayan varlıktaki eksikliklidir; saf iyiliktir. Arzulayanın arzulanan tarafından sürekli olarak dürtüldüğü, fakat asla duyulmadığı, buna karşılık arzusunda derinleştiği bir ilişki olarak, ne fenomenolojinin ne teolojinin ne de diğer spekülative veya düşünümsele olanın hiçbir biçimde kavrayamayacağı etik bir ilişkidir. Bu türden bir arzu ilişkisinde fikir nesnesiyle asla bütünüyle buluşmaz ve ilişkinin terimleri başkalığını aynen korur: Sonsuz fikri⁴⁸⁶, her zaman *düşündüğünden fazlasını düşünen* bir düşüncedir.

⁴⁸³ Richard A. Cohen., “Introduction”, Emmanuel Levinas., *Humanism of The Other*, trans by N. Poller, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2003.

⁴⁸⁴ Direk, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 23.

⁴⁸⁵ Gözel, a.g.e., s. 152.

⁴⁸⁶ “Tanrı ve Felsefe” adlı metninde Levinas, *infini*'nin (sonsuz) *in*'inin ikili anlamından söz eder. Buna göre, *in* takısının *fini* sözcüğüne eklenmesi hem onu olumsuzlar hem de onun ‘içinde’ anlamı katar. Ancak, olumsuzlama sıradan bir olumsuzlama olmayıp, yönelimselliğin ardındaki özneliktir; arzunun kendisini onda tanıdığı bir tutkudur.

Düşündüğünden fazlasını düşünen düşünce Arzu'dur. Arzu, sonsuzun sonsuzluğunu "ölçer".⁴⁸⁷

1.4.2. İfade ve Anlam

Ben'den Başkası'na doğru istikamette gerçekleşen etik ilişki, ben'in içselliklerinden hareketle başlar. Ben'in Başkası'na yönelimi, *buralı* olan doygunluk ya da ihtiyaçla değil, *oralı* olana/öteye doğru arzu ile mümkündür. Ben'in *buralı* olan içkinliğini kesintiye uğratan arzu, öteye açılma anlamında Başkası'yla karşılaşarak ben'i darmadağın eder ama yok etmez. Bu ilişkide ben ayrılığını ve kendiliğini mutlak olarak korur. Denilebilirse, bu, Levinas'ın ben ile Başkası ilişkisindeki sayılıdır. Sayılıya göre ilişki ben'i benliğinden, Başkası'nı da başkalığından etmez. Başkasıyla ilişkide ben, fenomenal sahnedan fenomenal ötesi bir sahneye geçiş yapar. Bu sahnede artık o 'kendinde varlık'tır; kendinin nihai gerçekliğine ulaşır.⁴⁸⁸ Öncesinde kendini hep içeriden, içselliklerinden hareketle tanıyan ben, bundan böyle kendine dışarıdan, dışsallığından bakma imkanı bulur. İçsellikten dışsallığa açılmak, ben'den Başkası'na doğru istikamette gerçekleşen etik ilişkinin özüdür. Söylemin özü etik olandır. Bu argüman aynı zamanda idealizmin reddiyesidir.⁴⁸⁹ Levinas söylemin özünü, öğretilmek olarak da görür; Başkası'ndan öğrenmek. Burada Yüz'ün, ben'in içselliklerine kabulü söz konusudur. Yüz konuşur. Onun konuşması buyruktur ve buyruk olarak öğretir. Başkası'yla konuşmada ben kendini öğrenmeye açar.⁴⁹⁰ Çünkü Yüz Başkası'dır. O'nun konuşmasında ben kendini cevap verme zorunluluğu altında bulur. Ben'in cevap vermeden kaçma şansı yoktur. Onun cevabından sorumluluk doğar: cevap vermeden, suâl etmeden (*répondre a*) sorumlu-olmaya, mesûl olmaya (*répondre de*) doğru gelişim, ben'in nihai gerçekliğidir. Sonsuz fikrinin ben'e nakşedilmesiyle ya da Başkası'nın

⁴⁸⁷ Levinas,, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas* içinde, s. 145.

⁴⁸⁸ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 178.

⁴⁸⁹ Levinas, a.g.e., s. 216.

⁴⁹⁰ Levinas'ın öğrenmek ve öğretmek sözcüklerini, Kutsal Kitap'tan esinlenilerek kullandığı aşıkardır. Öğrenmek (*lilmod*), öğretmek, (*lelammed*) korumak/uymak (*lišmor*) ve yapmak/yerine getirmek (*la'osot*), Kitab-ı Mukaddes'in her birine dört ödevin karşılık geldiği buyruklardır; Levinas, "Ahit", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 207.

kendini beyan etmesiyle birlikte etik olana giden kapı aralanır.⁴⁹¹ Sonsuz olan kendini sadece etik ufukta ifşa eder. Ben'in Yüz'ün çağrısına cevap verme sorumluluğu, doğal hak sayılan varlığını sürdürme çabasını kesintiye uğratar. Varlığını sürdürme çabasına ait ontolojik imtiyaz, etikle paranteze alınır. Etik olanda, başkasının varlığını sürdürme çabası, ben'inkinden öncedir.

Levinas'a göre anlam dil'siz düşünülemez. Dil konuşmadır, söylemedir ve her daim kendisiyle konuştuğu birini varsayar. Dilde yönelme söz konusudur. Bir şey dile getirerek, birine yönelir. Bu nedenle muhattap olarak başkası, anlamın kurucusudur. Bir başka ifadeyle, başkası'yla konuşma yönelimi, anlamın temelidir. Bu yönelim aynı zamanda hakikatin de temelidir. Çünkü Levinas için hakikat ben'in kendi içselliklerinden türetilen bir şey değildir; başkasıyla ilişkide üretilen bir şeydir.⁴⁹² Bu nedenle, hakikatin üretilme yeri ontoloji değil, etikdir. Konuşan kişi öncelikli olan başkası'dır. O bana seslenir ve ben'im çağrısına yanıt vermeme bekler. Ben'im yanıtlarla birlikte etik ilişki kurulur.

Başkasıyla etik ilişki bakışlı/simetrik bir ilişki değildir; bakışsız/asimetriktir. Çünkü Başkası ben'e öğretendir, hocadır, efendidir. Ben kendini Başkasında tartar ve bu tartıya nazaran kendine çekidüzen verir. Bu, ben'in ilk öğrenimi; Başkasının da ben'e ilk öğretimidir.⁴⁹³ Başkasının ilk öğretiminde ben daha önce bilmediklerini öğrenir ve bencilliğe, sorumsuz özgürlüğe batmış olan dünyasına Başkası'nın konuşmasını, sözünü buyur ederek, fenomenal sahneden fenomen-ötesi bir sahneye adım atar. Bu sahnede darmadağın olan varoluşuna bir temel bularak, kendine çekidüzen verir.

Başkası ben'e dolaysız şekilde sunar kendini. Ben onu –sözü, ifadeyi, yüzü- buyur ederek fenomenal varoluşunu aşar. Başkası'nın ifadesi ben için asli anlam olarak belirir. Başkası'nın konuşmayla ya da sözle kendini ben'e ifadesi, ben'i verili olanın, fenomenal olanın ötesine çağırır. Bu çağrıya cevap-verme durumunda olan ben, sorumluluk içre kendinde varlığa dönüşür.

⁴⁹¹ Gözel, a.g.e., s. 193; Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 181, 218, 219.

⁴⁹² Levinas, a.g.e., s. 295.

⁴⁹³ Levinas, a.g.e., s. 204.

Öyleyse, Levinas'ta anlamın kökeni bilinç içeriklerine indirgenemez; Başkası'nın kendini ben'e sunduğu Beyan'da (*Révélation*) aranmalıdır. Çünkü anlam dışarıdan gelir, bir ufuktan ya da bağlamdan gelmez. Levinas'a göre anlam kaynağı nesneleştirilemeyen, tematize edilemeyen, kısaca kategorilere sığmayan Yüz'dedir. Yüzün en temel özelliği, fenomen olarak kendini açmamasıdır. O kendini sadece Beyan'la ifade eder. Yüz, ifadesinde şöyle der: Öldürmeyeceksin! Yüzün bu konuşması ilk söz olarak etiktir. Diğer bütün her şeyin ve bir bütün olarak felsefenin temeli buradadır: Etik, ilk felsefedir. Düşüncenin devinimi bu ilk sözle başlar. Bir başka deyişle, Yüzün sözü, düşünmenin şartıdır: "Konuşma, teoriden evvel ahlakın konusudur. Bu nedenle, konuşma bilinçli düşüncenin koşulu değil midir?"⁴⁹⁴ Düşünme hep bir söz üzerine düşünmedir ve aynı zamanda Başkası ya da Sonsuz fikri tarafından öğretilmektedir.⁴⁹⁵

Yüzün ifadesinin beyanı bir açığa-çıkma şeklinde değil, bizatihi kendisi aracılığıyla zuhur eder; dolaylıdır. O, ne bir ufuktan ne de bir bağlamdan hareketle anlaşılabilir. Çünkü yüz bilincin yönelimselliğini alt-üst eder. Bu-dünyalı olmaması, fakat başka bir yerden tezahür edişi, bu-dünyayı anlamlandırması, yüzün en asli özelliklerindedir: "Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir. Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir."⁴⁹⁶ Çünkü başkasının fiziksel ya da psikolojik nitelikleri, onun bir ufka ya da bağlama yerleştirilmesine neden olur. Başkasını bir bağlama yerleştirmek, şu ya da bu olarak onu etiketlemek, dolayısıyla fenomenallığında kavramak anlamına gelir ki bu Levinas'ın öğretisinin karşısında kurulduğu bir kavrayıştır. O halde, başkasını gözlerinden, teninin renginden, saçlarının yapısından hareketle tanımak, onu fiziksel, toplumsal ve ırksal ya da ulusal niteliklerine indirgemektir. Bunun yerine, insanın bizatihi insan olması bakımından, bütün kültürel, tarihsel, fiziksel, psikolojik, antropolojik, toplumsal ve niteliklerinden soyunuk vaziyette salt özü itibarıyla etik anlamda tanımak gerekir. Bu tanıma, varlık ve bilgi üzerine düşüncelere önceldir. İnsanı etik anlamda tanıma, onun *ousia*'nın ve *logos*'un ötesindeki özünü ortaya koyması bakımından temeldir. Gelgelelim, başkasının belirişi olan yüz fenomeni, ilkin, diğer

⁴⁹⁴ Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, s. 9.

⁴⁹⁵ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, 204.

⁴⁹⁶ Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuz Tanıklık* içinde, s. 326.

anlam biçimlerinin açığa çıkmasına uygun şekilde zuhur eder. Örneğin, başkası, kültürel bir bütün içerisinde ya da bütünden hareketle kavranılır. Bu bakımdan, başkası ilk başta dünyanın ışığıyla anlaşılabilir bir yüzdür. İçinde bulunduğu bütünlükte kendisini açan başkası, aynı zamanda diğer ufukların da açılmasını sağlar. İlk başta içkinliğe sirayet eden yüz, sonrasında kendi plastik özelliklerinden soyunur, onları alt üst eder. Onun belirişi ilk söylem olarak konuşmada ifadelenir.⁴⁹⁷

Levinas yüz'ü geniş anlamıyla kullanır:

Şu da belirtmeli ki, kendimi ifade etme tarzımda, yüz kelimesi dar anlamıyla anlaşılmalıdır. Bu imkan, yani bu, insani olan için, biricikliği içinde, çıplaklığının tevazuu ve ölümlülüğü içinde, onun bana ondan sorumlu olmayı –Tanrı kelamı- hatırlatışındaki ve benim bu sorumluluğa biricik olarak seçilmişliğimdeki Efendilik boyutunu ifade etme imkanı, Rodin'in yonttuğu çıplak bir koldan gelebilir... Yüz, yüzün “karşıtı” olan şeyde anlamı üstlenebilir! Yüz bu nedenle, gözlerin rengi, burnun şekli, yanakların kırmızılığı değildir.⁴⁹⁸

Yüz, insanın özüdür. İnsan, insan olmaklığı bakımından yüz'de özünü tanır. Biraz sloganlaştırarak, yüzle yüz yüzelik, özü tanımayı, ona tanıklık etmeyi mümkün kılar. Yüz çıplaklığı yönüyle, fenomenal anlamda hiçbir anlam ifade etmez. Yüzle yüzleşmek için ben'in kendinden çıkıp, başkasına yönelmesi gerekir. Bu esasen ben'in Sonsuz'a tanıklığıdır. Yüz ya da Sonsuz, tatmine varmış ben'in kendisiyle ilk münasebetinde ona varlıktan çıkışı öğretir. Böylece, ben'in varlık içindeki konumu sallantıya girer ve varoluşu sorgulanır hale gelir. Ben'in kendini sorgulamaya sevk eden yüzün beyanına cevap vermesi, anlamsızlığı anlamlılığa dönüştürmesini sağlar. Bu nedenle, yüzün beyanının ifadesi olarak söz ya da dil, özü itibarıyla etikdir.⁴⁹⁹ Levinas etik temeliyle dilin dünyayı nasıl resmettiğini, nesne(l)leştirildiğini ayrıntılı şekilde açıklar. Ona göre dil ya da aşkınlık, evrenselliğin biricik imkanıdır.⁵⁰⁰

Yüzün buyurgan tarzda öğretici konuşmasıyla anlamsızlığı anlamlılığa dönüşen fenomenal dünya, bu temel üzerine tematize edilebilir hale gelerek, nesnellik kazanır. Başkasıyla ya da yüzle nesnellik kazanan dünyanın nesnelliği bilince ya da varlığa değil, etiğe bağlıdır.

⁴⁹⁷ Levinas, “Başka'nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 137.

⁴⁹⁸ Levinas, “Öteki, Ütopya ve Adalet”, *Levinas* içinde, s. 71.

⁴⁹⁹ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 199.

⁵⁰⁰ Levinas, a.g.e., s. 70, 210.

Ben'den hareketle yine ben'e dönen bir keyif almada ben'in doygunluğundaki anlamın asli anlam olmadığı tespitiyle Levinas, anlamın tam da bu keyif alma sürecinin kesintiye uğradığı durakta belirdiğini ileri sürer. Bu kırılmayla bilinç ortaya çıkar. Öncesinde pratik amaçlılığa yönelen ve ulaştığında tatmin olan öznenin, bu tatminini anlamla bir ve aynı gördüğü durumda meydana gelen kırılma, durumun berisinin ve ötesinin olduğuna işaret eder. Anlam, öznenin kendi başına egolojik durumda ulaşabileceği bir amaç değildir; öznenin içinde bulunduğu bir dünyanın dışından gelen başkalıktan tezahür eder.⁵⁰¹ Başkası'nın gelişi, ben'in yalnızlığına son verir ve ben'e kendini karşısındakiyle mukayese edebileceği biricik nesnellik imkanını sunar. O halde, başkası'nın varlığı dünyayı fenomenal veçhile görmeye alışkın ben'in artık fenomenal-ötesi yönlerinin keşfiyle birlikte onu temalaştırabildiği ve ona nesnellik atfedebileceği bir durumu mümkün kılar.

Konuşma, Levinas'a ben ve başkası arasındaki ilişkinin taraflarına birleşip kaynaşmadan, ayrılıklarını korudukları ve bu ayrılık içinde yine de ilişki kurdukları imkanı bahşeder. Bu yönüyle, başkası'yla ilişkinin en temel biçimi konuşmadır. Bu konuşma, ben'in ve başkası'nın bir bütünlük içinde erimedikleri, aksine kendiliklerini korudukları nesnel bir durum temelinde gerçekleşir. Konuşmada temalaşarak anlam kazanan dünya artık bir mutlak'a göre konumlanır.⁵⁰² Konuşmanın ben'e öğretimi fenomenal dünyayı tematize etmeye, anlamlandırmaya, nesnelleştirmeye yöneliktir. Konuşmanın beyanı olarak söz, kendisi tema olmamakla birlikte, tematize etmeyi mümkün kılandır.⁵⁰³ Bir başka deyişle, Sonsuz, kendi işaretini tema olarak değil, temalaştıran olarak verir. Fakat yalnızca işaretini vermez, aynı zamanda bir yüz olarak konuşur.

Başkası'nın gelişi fenomenlerin anarşik durumuna nizam getirir ve dünya nesne(l)leşir. Dünyanın nesne(l)leşmesi, tema haline gelmesi, fenomenlerin ötesine geçmiş biriyle üzerine bir şeyler konuşabileceğimiz bir durumu ifade eder. Nesnelleştirmenin kökeni dildir. Bir şey, üzerine biriyle konuşabildiğimiz bir şey haline geldiğinde ancak nesnellik kazanır.⁵⁰⁴ Çünkü Levinas'ta dünyayı temalaştıran,

⁵⁰¹ Levinas, a.g.e., s. 97.

⁵⁰² Levinas, a.g.y.

⁵⁰³ Levinas, a.g.e., s. 98.

⁵⁰⁴ Levinas, a.g.e., s. 99.

nesnelleştiren, düşünce ya da bilinç edimleri değil, fakat bilinçten ve bilinç içeriklerinden azade, ben'e başkası'ndan gelen dildir. Başkası, ben'in dış dünyadaki şeyleri tematize etmesini sağlayanıdır. O, öğreticidir, öğretmendir; efendidir. Bu yönüyle, şeylerin isimlendirilmesini sağlayan salt bilinç ya da akıl değil, başkasının öğretimidir. Şeyleri temalaştırmak, yüzün sözü aracılığıyla dünyayı Başkası'na sunmak demektir.⁵⁰⁵ Çünkü başkası'nın varlığı şeyleri sunulabilir hale getirir ve ben'e şeylerin sahibi olmadığını öğretir.

Levinas'a göre dil, düşünmeden ya da akıl yürütmeden öncedir. Aklın işleyiş güzergahı kendinden kendine doğrudur. Bu döngüsel işleyiş yolu onun solipsizme gömülmesine neden olur. Bu bakımdan, bir akıl için başka bir akıl ya da başkalığı olan bir akıl söz konusu değildir. Çünkü her seferinde Başkalığı Aynılığa indirgemek durumundadır. Bütünlüğe ve tümele yönelimi aklın realitenin birliği ve tutarlılığı açısından kaçınılmazdır. Bu yönelim, iki şey arasındaki iletişimi göz ardı ederek, tekil yapıları tümel olanda eritir. Tekilliği elinden alınan bir varolan, başkalığından arındırılarak, bütünlüğe dahil edilir. Buna karşın, hakiki bir söylem olması bakımından konuşma, ilişkinin iki tarafının da tekilliğini koruyarak, bütünde yitip gitmedikleri bir zeminde gerçekleşir. Dille kurulan ilişki, özne ve nesne ilişkisine indirgenemez bir dolaysızlığın ifadesidir. Dille kurulan etik ilişkide taraflar ayrılığını korur ve ayrı oldukları için de birleşme veya bütünlük içinde bir araya gelme ihtiyacı duymazlar. Çünkü ben ile başkası arasında hiçbir ortaklık bulunmaz.⁵⁰⁶ Başkası adeta mutlak anlamda bir yabancıdır. Yabancılıkla kastedilen şüphesiz metafizik bir düzlemde beliren varlıktır. Yoksa olgusal alanda sokakta karşılaştığımız öteki değildir. Bu yabancıyla kurulan ilişki, etiğin belirdiği yerdir. Ben ve başkası arasında hiçbir ortaklık olmaması, yani mutlak olarak ilişkisizlik asıl ilişkiyi başlatan bir aksiyom niteliğindedir. Ben'e mutlak olarak yabancı olabilecek olan sadece insandır ve sadece yabancı ben'e emredebilir/öğretebilir. Çünkü konuşma mutlak olarak yabancı olanın deneyimidir. Bu deneyim saf bir bilgidir, Levinas'ın deyimiyle, donakalmayla ilgili travmatizmdir.⁵⁰⁷ Başkasının yabancılığı özgürlüğüdür aslında ve yalnızca özgür olanlar birbirine yabancı

⁵⁰⁵ Levinas, a.g.e., s. 209.

⁵⁰⁶ Levinas, a.g.e., s. 73.

⁵⁰⁷ Levinas, a.g.y.

olabilir. Bu nedenle, ben ve başkası arasında hiçbir ortaklık yoktur; özgürlüklerinden başka. Bu özgürlük aynı zamanda onları ayıran şeydir.

Levinas'ta dil, hiçbir bilme, anlama, kavrama, düşünme teşebbüsünde bulunmaksızın bir anlam ifade eden hakikatle, çıplaklıkla, yüzle ilişkidir. Yüzle ilişki sadece bir arzu ilişkisidir; hiçbir şekilde ufka, bakışa, bağlama yerleştirilemez. Yüz, arzulanandır. Arzulanan olması veçhile, arzulayanın bakışını sonsuzca aşar; bir fazlalık olarak kendini ifade eder. Ben'in bilinç içerikleriyle asla kendi ölçülerine indirgeyemediği yüz ya da başkası gizemini hep korur. Dünyadan olmaması, yüzün gizemini varlıkla ya da bilgiyle ilgili kategorilerden hep kaçtığını gösterir. O, aşkındır, aşkınlıktır. Bu nedenle, başkasını tanımak, ona tanıklık etmek, dış dünyadaki herhangi bir nesneyi tanımaktan *başkadır*. Ona tanıklık etmek, ben'in onun tarafından sorgulandığı etik ilişkide gerçekleşir:

Başkası ile etik ilişkide, benim asude hayatım, dünya ile keyif alma temelli ilişkim, diğerlerine bigane bencilliğim, kısaca keyfi, yani haklılığı kendinden menkul özerkliğim ve özgürlüğüm başkasının mevcudiyeti önünde tartışmalı hale gelir. Zayıflığı, yoksulluğu ve yoksunluğu içerisinde bana öğreten, benim kendimden eminliğimi, değeri kendinden menkul haklılığımı sarsan ve bana en asli soruyu, "Var olmaya hakkım var mı?" sorusunu sordurtan Başkasıdır. Etik, ontolojinin temellerini sarsar böylece, başkasının mevcudiyetiyle birlikte bencilliğinden çıkan özne, varlıktaki yerini ve varlıkta yer-kaplama'nın haklılığını sorgulamaya başlar çünkü.⁵⁰⁸

Başkası ben'e dünyayı başkalarıyla paylaştığını, dünyanın kendisine ait olmadığını hatırlatır. Özgürlüğü ve özerkliği sorgulandığı için ben, *Başkası*'nın bu buyruğundan hoşlanmaz. *Başkası*, ben'in özgürlüğüne bir temel ve erek sağlar; onun kendiliğini yok etmez, sadece bencilliğini sorumluluğa buyur eder. Demek ki sorumluluğun farkına varılması için öncelikle ben'in özgür ve özerk olması gerekir.⁵⁰⁹

Öte yandan *Başkası* tarafından kendini sorgulama ihtiyacında hisseden özne, başkasına cevap vermeyle sorumlu olduğunu tesciller. Etik özü itibariyle sorumlu olma, hassas değildir. Ben, ben'den başka olana karşı sorumludur. *Başkası*'na karşı sorumlu olmayla beliren etik ilişki, varlıktan soyunarak, ötesine, aşkınlığa açılmanın yegane

⁵⁰⁸ Gözel, a.g.e., 220.

⁵⁰⁹ Adriaan T. Peperzak, *To the Other an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, Indiana, 1993, s. 25.

yoludur. Aşkınığa açılma, *verme*yle olur. Söz gelimi, aç birini görüp, o an ‘yememiz gereken yiyeceği’ ona vermek, evsize evini açmak, başkası için olmaya örnek teşkil eder: “Başkasını tanımak, açlığı tanımaktır. Başkasını tanımak, vermektir.”⁵¹⁰ *Verme*’yle birlikte ortaklık kurulur ve kurulan ortaklık giderek evrensel bir boyuta taşınır. Bu bakımdan, konuşma, ortaklık yaratmak, şeylere ortaklaşa sahip olmak anlamına gelir. Etik ilişkide ben’in sahip olduğu şeyler, başkası’na sunduğu şeyler oluverir. Bu sunuş, öznellikten ya da bencillikten nesnellığe, bizliğe geçişin ilk evresidir. Etik özgürlük, öznenin kendi özgürlüğünü başkasının varlığını sürdürmesi uğruna feda ettiği, başkası karşısında sonsuzca sorumlu, yaderk bir özgürlüktür. Etik düzeyde *başkası* ben’den öncedir. Bu nedenle, *başkası* varlıkların en zenginidir. Ontolojik düzeyde ise ben’den sonradır ve burada *başkası* en yoksuldur. Bir başka deyişle, Levinas, başkası’nı indirgenemez-başkalığı üzerinden düşünmeyi dener ve başkası’nı kavranamaz bir aşkınlık, efendi ve aynı zamanda yabancı olarak sunar. Bu sunum, özgürlüğün ön plana alınarak, Başkalığı yok etme tehdidini ortadan kaldırır. Başkasının yüz’ü etik buyruğun ifadelendiği yerdir. Fakat yüz bütünüyle çıplaktır. Yüz’ün çıplaklığı onun nitelendirilemez, temalaştırılmaz, nesnelleştirilemez olmasıdır: Bir yüzün muamması ya da olağandışılığı hem yargıçtır hem de sanıktır. Yargıçlığı, önünde sorumlu kılınmamdır; sanıklığı ise onun için sorumlu olmamdır.⁵¹¹ Bir başka ifadeyle, burada başkası için ve başkası karşısında sorumlu olmak söz konusudur.

Levinas’a göre Yüz, üstünlüğü ve yüceliğiyle buyurur ve yoksulluğu ve yabancılığıyla da ben’den adalet talebinde bulunur. Aşkınılığıyla ben’in efendisi/hocası konumundadır; aralarındaki ilişki asimetrikdir,⁵¹² yabancılığıyla da ben’den yardım bekleyendir, yoksuldur, yetimdir, duldur, evsizdir, adalet bekleyen biridir.⁵¹³ Bu nedenle etik, bir yandan buyruktur, diğer yandan ise taleptir. Başkası’nı tanımak açlığı tanımak, dolayısıyla vermektir. Verme, efendi olan Başkası’na vermektir.⁵¹⁴ Öyleyse, ben’in Başkası’nı buyur etmesi ifadesi, ben’in etkin ve edilgin olduğu durumun

⁵¹⁰ Levinas, a.g.e., 75.

⁵¹¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 12.

⁵¹² Levinas’a göre ben’in sorumluluğu tek taraflıdır. Bu nedenle, o, etik ilişkide karşılıklılığın olmamasını, asimetri olarak adlandırır. Başkası ben’e yüksekten, yukarıdan, öteden çağrıda bulunur. Yukarıdan seslenişiyle aşkın bir üstünlük olarak beliren Başkası, ben’in gücünü kesintiye uğratır.

⁵¹³ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 215.

⁵¹⁴ Levinas, a.g.e., s. 75.

eşzamanlılığını ifade eder.⁵¹⁵ Bu eşzamanlılık, ben'e etik özneliliğinin imkanını sunar. İmkani mümkün kılmak bütünüyle öznenin inisiyatifindedir.

Bununla birlikte, ontolojik düzeyde sorumluluk reddedilebilse de özne tarafından, etik düzeyde rahatsız vicdanla sorumluluktan kaçış imkansızdır.⁵¹⁶ Başkasına cevap vermek zorunludur. Cevap, öznenin özneliliğini kuran edimdir. Fakat bu cevap etkin ve edilgin şekilde verilebilir ya da başka bir ifadeyle, ben Başkası'nı yok etmek isteyebilir veya Başkası'na karşı sorumlu hissedebilir. Yok etme edimi tarihsel bir gerçeklik olabilir, fakat onun kurucu hiçbir yanı yoktur. Başkası'nın 'Öldürmeyeceksin!' buyruğuna cevabı sorumluluğu yüklenerek vermek, kurucu gerçekliktir. Bu gerçeklik, sosyallığın kurucu ilkesidir. Tarih bu gerçeklikle başlar. Bu nedenle ontolojinin bütünlük ideali imkansızdır. Ontolojiden önce metafizik gelir. Metafiziğin ilkselliği, ontolojik düzlemi aşan bir aşkınlık olması nedeniyle, ilk felsefe, metafizik olarak etikdir.

Levinas için başkasına karşı sorumlu olma esasında Tanrı'ya doğru (*I'a-Dieu*) ve/veya Tanrı'ya karşı sorumlu olmaktır. Söz konusu Tanrı, etikten itibaren düşünülen bir varlıktır; o, basit olarak ilk başkası değildir, fakat başkasından Başka'dır, başka türlü Başka'dır. Her yakından farklı olan Tanrı, başkalığın Başkası'dır.⁵¹⁷ Burada şu soru kendini daha fazla gizleyemez: Tanrı, etik ilişkiye öncel midir? Hemen belirtmek gerekirse, burada, Descartes örneğinde olduğu gibi, *öncekinin sonralığı* meselesi göze çarpmaktadır. Ama yine belirtmek gerekir ki Levinas Tanrı'yı etikten itibaren ve sadece etiğin terimleriyle düşünmeye çalışarak, teoloji yapmadığını göstermeye çalışır. Böylece, o, söyleminin felsefi sınırlarını çizerek, etiğin dışına çıkmamak için uğraşır. Gelgelelim, bu sınırlarda her şeyin etiğe indirgendiği bir tablo ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Levinas, etiğin dışında gördüğü tüm alanları adeta etik önünde sorguya çeker ve onlardan kendilerini haklılandırmalarını bekler. Ontoloji, teoloji, din ve bir bütün olarak felsefenin, hatta sanatın, onların kendilerine özgü özelliklerini göz ardı ederek de olsa, etik ölçülerle sınındığı ve etik içerisinde eritildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim Levinas için tek ya da biricik anlam etiktedir veya şöyle

⁵¹⁵ Levinas, a.g.e., s. 89.

⁵¹⁶ Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe, *Sonsuza Tanıklık*, s. 277.

⁵¹⁷ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 215.

denebilirse, bütün alanlar anlamını-anlamlılığını etik anlamda bulur. Aslında bu husus şunu söylemekle birdir: Nereden gidildiğinin hiçbir önemi yok, nihayetinde her yol etiğe bağlanır. Buradan hareketle, Levinasçı düşünceyi seçkinleştiren tekilliklerin indirgenemez başkalığı fikri yalnızca toplumsal alanla, daha özelde insanlararası ilişkiyle sınırlı görünüyor. Bu haliyle, bir bütün olarak gerçekliğin kendisinin birbirine indirgenemez bir çokluktan oluştuğunu savunan bir tezden yoksun görünmektedir. Yalnızca tek anlam'lılık vardır, o da etikdir: "Levinas ile birlikte Levinas'a karşı şu söylenebilir: Varlıkta bütünlük yoktur, ama bütünlükler vardır. Hiçbir şey onları ihata edemez."⁵¹⁸ Belki de felsefenin doğallıkla bütüne, bütünleştirmeye yönelik arzusu, etik söylemde kendini tali şekilde göstermektedir. Peki bir felsefi söylem olarak etik kendisini bu durumdan nasıl kurtarabilir ya da kurtarabilir mi?

1.4.3. Etikle Tanıklık Edilen Tanrı: Aşkınlığın Kavranırlığı

Levinas her ne kadar Yahudi kaynaklarla düşüncelerini örneklendirse de ve Tanrı'yı öğretisinin baş köşesine konutlamış olsa da, bilindik anlamda teolojiden uzak durmaya çalışır. O, Tanrı'yı ne ontolojiye tabi olan teolojiden ne de inanç düzleminden, fakat bilhassa etikten itibaren ele alır. Kitabı Mukaddes'in Tanrı'sını etik ölçülerle işleyen Levinas'ta Tanrı'ya doğru olmak için başkası'na yaklaşmak, başkası'na doğru olmak gerekir. Çünkü Tanrı insanlararası ilişkide kendini beyan eder: "Tanrı'nın gelip de sözcüklere karıştığı cümle, 'Tanrı'ya inanıyorum' cümlesi değildir. Tüm dinsel söyleme öncel bir dinsel söylem ararsak, o diyalog değildir. Teslim olduğum komşuya söylenen 'efendim'dir ki böylece ben, barışı, yani başkasına karşı sorumluluğumu ilan ederim."⁵¹⁹ Demek ki Tanrı'ya doğru olma, Sonsuz olan'a açılma, başkası'yla ilişki yoluyla gerçekleşir.

Levinas'a göre bilindik manada teoloji Tanrı'yı varlığın ötesinde değil, varlığın tarzı olarak konutlar. Bu bağlamda, o, Avrupa'nın varlık felsefesine ilişkin şunları kaydeder: "Heidegger'e göre varlığın kendi hakikati içinde kavranması, yüksek bir

⁵¹⁸ Gözel, a.g.e., s. 253.

⁵¹⁹ Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 187.

varolan tarafından, bir kurucu tarafından, Tanrı tarafından varolanların tümel temeli olma işleviyle örtülür. Varlık düşüncesi, kendi hakikati içindeki varlık, Tanrı'nın kavranışı ya da bilgisi olur: teo-loji. Avrupa'daki varlık felsefesi teoloji olur.⁵²⁰ Teolojinin tasavvur ettiği Tanrı nihayetinde ontolojinin kategorileri içinde varolanların en üstüne yerleştirilen, en hakiki/aslen varolan bir varlıktır. Ancak Levinas'a göre onto-teo-lojinin ölçüleriyle tasavvur edilen bir Tanrı, *causa sui* olarak varlığı teorik bakımdan kurmada temele koyulan bir felsefi dayanaktır. Bu kullanım değeriyle Tanrı ne kendisine dua edilebilen ve ne de kendisinden himmet beklenebilen bir varlıktır; daha ziyade kavramsal olup, insanlara kayıtsızdır. Onto-teo-loji Tanrı'yı en yetkin, en mükemmel sonsuz varlık olarak varolanların en tepesine yerleştirmekle, onu bilinç kategorilerine indirger ve böylece Tanrı'nın -varlığın ve onun bağlaşığı olan bilincin ötesindeki- asli anlamını göremez. Levinas'a göre Tanrı mutlak olarak başka ya da aşkın olmaklığıyla, onto-teo-lojinin ölçülerinin dışında konumlanır:

Heidegger felsefe tarihinde bizzat varlığın tarihini aramaya bizi alıştırdı; bütün eseri metafiziği varlığın tarihine indirgemekten ibarettir. Fakat, varlık ediminin yeri ne olursa olsun, felsefenin tarihi başka bir endişeyi belirtmiyor mu? Varlığın ötesi varlık edimine dahil midir? Varlığın varolan karşısındaki aşkınlığı (Heidegger'in anlamını uyandırabildiği aşkınlık) bunu öz olarak düşünmeyi sağlar mı? Tanrı endişesi, felsefede, varlığın unutulmasından ve onto-teo-loji'nin gezginliğinden başka anlam taşır mı? Onto-teo-lojinin Tanrı'sı belki ölüdür, peki ama tek Tanrı bu mudur –Tanrı kelimesinin başka anlamları yok mudur? (“Müminler” –azından bu adla sunulanlar ve kendilerine sunanlar!-böyle düşünür; onto-teo-lojiden *daha düşünceli, daha uyanık, daha ayık* bulunurlar.). Bütün felsefi çabayı hataya ya da onto-teo-lojinin gezginliğine indirgemek, felsefe tarihinin olası okumalarından yalnızca biridir.⁵²¹

Levinas'ın sözünü ettiği Tanrı, onto-teo-lojik bir araştırma nesnesi olmayan gizemli biridir adeta. Adlandırılmayan bir şey olarak Tanrı, felsefi araştırmalarda teoloji ya da onto-teo-lojiyle tematize edilerek, bilimum anlamların kökeni olarak varlığın özüne indirgendiğinden, şu soruyu sormak gerekir: Ontolojik olmayan bir Tanrı ile onu ontolojik bağlamda tematize eden felsefe nasıl ilişkilendirir?

Bilindiği gibi, felsefe, nesnesini bütünlüğünde kuşatmaya çalışan bir etkinliktir. Felsefi düşünce, içinde bulunduğu varlıkla arasında bir uyuma olduğuna ilişkin

⁵²⁰ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 117.

⁵²¹ Levinas, a.g.e., s. 60.

varsayımıyla, düşünmesini tüm alana yayar. Düşüncenin varlıkla çakışması, onun varolmanın dışında düşünülmemesi gerektiği fikriyle zincirlenir. Bu bağlamda, “varlığın düşüncesi” (= anlamlı düşünce) gibi bir ifade totolojiktir ya da gereksizce sözün uzatılmasıdır.⁵²² Varlık ile düşüncenin özdeşliğiyle bu minvalde kurulan bir felsefi söylem her şekilde Tanrı’yı kuşatıcıdır. Bu söylemle Tanrı’yı düşünmek, düşüncenin varlıkla özdeşliği üzerinden kurulur. Varlık sürecine bir var olan olarak yerleştirilen Tanrı, en yetkin, en yüce olan olarak düşünülür. Tanrı’nın felsefeye girişi, bu şekilde, varlığın kategorileriyle tematize edilerek gerçekleşir:

Tanrı sözcüğünün dinsel bir söylemden felsefeye gelmiş olması mümkündür. Ne ki felsefe –gerçi, bunu reddetse dahi- bu söylemi, bir temaya dayanan önermeler söylemi olarak, yani mevcudiyetin bir açıklanmasına, bir tezahürüne göndermede bulunan bir anlama sahip söylem olarak anlar. Dinsel deneyim elçileri, anlamın başka bir anlamını tasavvur etmezler. Dinsel “vahiy” öteden beri felsefi açıklamaya benzeştirilir; diyalektik teoloji dahi bu benzetmeyi sürdürür. Bir söylemin, dışarıda görülmüş iştirilmiş veya içsel olarak yaşanmış bir şeyin dile getirilmesinden başka türlü konuşabileceğinden kuşulanılmaz. Demek ki en baştan dindar insan, deneyim olarak yaşadığı şeyi yorumlar. O, Tanrı’ya ilişkin bir deneyim yaşadığını iddia ederken Tanrı’yı –istese de istemese de- varlık, mevcudiyet ve içkinlik terimleriyle yorumlar. Böylelikle öncelikli soruya geliyoruz: Bir söylem, bir temadan başka türlü bir anlam ifade ediyor olabilir mi? Tanrı, onu adlandıran dinsel söylemin teması olarak mı anlamlıdır, yoksa onu, hiç değilse ilk aşamada adlandırmayan, fakat onu adlandırmaktan ve çağdırmaktan başka bir biçimde dile getiren söylem olarak mı anlam ifade eder?⁵²³

Levinas’ın izini sürdüğü Tanrı, varlığın ötesiyle düşünülür. “Düşünülür” ifadesi bu açıdan problemlidir. Varlığın ötesi nasıl düşünülecektir? İnsan, kendisini aşan şeyle nasıl ilişkili olabilir? Levinas’a göre felsefe tarihi aşkınlığın yıkımı ve içkinliğin yüceltilerek inşası şeklinde okunmalıdır. Bu tarih içinde ontolojik olan, rasyonel teolojinin kavramlarıyla tarif edilir: “Şu halde Batı felsefesi tarihinin aşkınlığın bir yıkımı olması tesadüfi değildir. Yoğun bir biçimde ontolojik olanın rasyonel teoloji, aşkınlığı olmak fiiline tatbik edilmiş yükseklik belirteçleriyle ifade ederek onu varlık alanında karşılamaya çalışır.”⁵²⁴ Buna göre Tanrı en yüksek, en yüce varolandır. Peki bu yücelik ve yükseklik, ontolojinin kendisine mi aittir? Bu, Levinas’a göre içkinlikten kopuşa işaret eder esasında: “Yüksekliğin kipi, başlarımızın üzerinde uzanan

⁵²² Levinas, a.g.e., s. 198.

⁵²³ Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 170.

⁵²⁴ Levinas, a.g.e., s. 164.

gökyüzünden alınmamış mıdır? ‘Üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve içimizdeki ahlak yasası’; bu Kantçı formül tematikleştirilemeyen’i söylemiyor mu?’⁵²⁵

İnsani ölçüleri veya kapasiteleri sonsuzca aşan yapısıyla Tanrı’ya ancak başkası’na yaklaşarak yaklaşılabilir. Başkası’yla ilişki varlığın hegemonik yapısının bulaşmadığı ve bilgiyle kavranılır olmayan bir etik ilişkidir. Başkasıyla ilişkide kendisine yaklaşılabilen Tanrı, en başka olandır; başkası’ndan da başkadır, hatta bambaşkadır. Levinas, onto-teo-loji’ye karşı Tanrı’yı varlığın ötesi olarak düşünmeye çalışır: “Onto-teo-loji Tanrı’yı varolan olarak ve varlığı da bu yüksek ya da yüce varolandan yola çıkarak düşünmekten ibarettir... Burada sürdürülen araştırma da bir onto-teo-loji eleştirisinden yola çıkar, fakat Tanrı’yla ilişkide varlığı ya da varolanı için içine katmadan Tanrı’yı düşünmeye çalışır. Tanrıyı varlığın bir ötesi olarak düşünmeye çalışır.”⁵²⁶ Aslına bakılırsa, yukarıda da işaret edildiği gibi, Levinas, “Tanrı’yı düşünmek” ifadesinin en baştan bir çelişki olduğunun farkındadır. Fakat etikten başka bir aşkınlık modeli olmadığı için, varlıktan başka türünün anlamlandığı tek durum, varlığın ölçülerine indirgenen yakınla ilişkidir. Buna göre, ontolojik olmayan bir Tanrı ancak yakınlık üzerinden düşünülebilir. Böyle bir Tanrı tasavvuru, düşünceden gelmez. Çünkü Levinas’ın arayışı dünyasız bir modelden hareketle sürer ve başkasıyla ilişki onto-teo-lojiyle üretilen anlama karşı bir karşı-anlamdır: “Yakınlığın bağrında Sonsuz’la bir ilişki aramak, tanıklığın sonsuzluğunu Sonsuz’a bırakarak tanıklık etme tarzıdır. Sonsuzu varlığa indirgemeden ona tanıklık etmek, Sonsuz’un varsayımla ya da basit bir uzantı içinde edinilmediği bir ilişkidir.”⁵²⁷

Levinas’ın Tanrı tasavvuru, başkasıyla etik ilişkide kendini beyan eden ve bu bağlamda sadece etiğin terimleriyle anlamlı biridir. Şunu sorabiliriz: Mutlak ve Sonsuz olması veçhile Tanrı’nın ya da ilahi aşkınlığın etiğe de öncel olması gerekmez mi? Tanrı’yı onto-teolojik kategorilere indirgediği için eleştiri oklarını tereddütsüz felsefe tarihine yönelten Levinas, benzer şekilde Tanrı’yı etiğin kategorilerine, ölçülerine, terimlerine mi indirgemektedir? Gerçek manada aşkınlık her türlü indirgemeye direnmez mi? Her türden kavranırlıktan kaçmaz mı? Acaba bir tür yarı-aşkınlıktan mı söz edilmektedir? Etik ölçülerle sınırları belirlenen bir Tanrı, tanımıyla çelişki

⁵²⁵ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 199.

⁵²⁶ Levinas, a.g.e., s. 155.

⁵²⁷ Levinas, a.g.e., s. 188.

oluşturmaz mı? En azından şu söylenebilir: bu risk Levinas'ın felsefesi içerisinde göze alınarak ilerletilmektedir.⁵²⁸

Levinas, felsefenin Tanrı'yı ontolojik bağlamda bir varolan olarak ele almasına da, teolojinin O'nu en üstün/yüksek varlık olarak tarif etmesine de karşıdır. Bununla birlikte, o, Tanrı konusunda eleştiri oklarını onto-teo-lojiye yönelttiği kadar iman söylemine de yöneltir. Her ne kadar felsefeden bağımsız olduğu iddia edilse de, dinsel tecrübelerle dayanan bir dinsel düşünce, şu ya da bu şekilde yine bilme ve anlama ya da yorumlama dolayımıyla felsefeye eklenir. Fakat felsefecilerin ve teologların Tanrı tasavvuruna ihtiyatla yaklaşan ve onunla arasına mesafe koyan Levinas'ın amacı, Tanrı ile insan arasında dinsel olarak kurulabilecek bir ilişki güzergahı açmak değildir. Çünkü ona göre pozitif dinler, kutsal olanı belirleyen katılma ilişkisinden tümüyle azade değildir ve içlerinde hep Tanrı'yla birleşme özlemi vardır. Bu nedenle, pozitif dinler, pagandır ve mitlerle örülüdür.⁵²⁹ Levinas'ın 'din' diye adlandırdığı, başkası'yla ilişkide kurulan bağıdır. Bu bağ da başkasının temsiline indirgenmediği, daha ziyade bir seslenme olan söylemdir.

O, filozofların ve Peygamberlerin Tanrı'sı arasında ne bütünüyle bir 'ya, ya da' seçimi, ne de bütünüyle bir 'ne, ne de' seçimi yapar, fakat sentez olmadığını da vurgulayarak bir 'hem, hem de' tercihi bulunarak, birbirlerini tamamlayan yönlerinden istifade etmeye çalışır. Ona göre gerek dini metinler gerekse felsefi metinler her ne kadar dil, yorum ve yöntem bakımından ayrı olsalar da, ortak bir esine sahiptirler. Fakat buna karşılık, birbirlerini haklılandırmak üzere kullanılmamaları gerekir:

Her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'teki temaların somutluğuna felsefi metinlerde doğrudan doğruya rastlanmasa da, bana öyle görünmüştür ki okumalarında yorumun tuttuğu yer bakımından büyük filozofların metinleri, Kitab-ı Mukaddes'e karşı olmaktan ziyade yakındır. Zaten ilk zamanlarda, felsefenin aslen tanrıtanımsız olduğu yollu bir izlenime sahip değildim ben –doğrusu bugün de öyle düşünmüyorum. Felsefede her ne kadar ayet kanıtın

⁵²⁸ Gözel, a.g.e., s. 232.

⁵²⁹ Direk, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık*, s. 27.

yerini tutamıyorsa da, metnin tüm insan-biçimci metaforlarına karşın, yine ayetin Tanrısının filozof için Tin'in ölçüsü olarak kalması mümkündür.⁵³⁰

Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı her şeyden önce Levinas için varlığın ötesini işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu işaret, hem onto-teo-lojinin hem de iman söyleminin dışında bir aşkınlık tasavvuru geliştirmeye imkan tanır:

Olmaya ve olanlara ilişkin ifadelerin ötesine gidildiğinde, zorunlu olarak kanaatin ve imanın söylemine düşüleceği kesin değildir. Ashında iman ve kanaat, aklın dışında kaldığı zaman veya onun dışında olmak istediği halde, olmanın dilini konuşur. Hiçbir şey ontolojiye iman ve kanaatten daha az karşıt değildir.⁵³¹

Tanrı'nın varoluşu ve genel olarak dinsel inanç söz konusu olduğunda, Levinas, Nietzsche'nin bu konudaki düşüncelerinin hala güncel olduğunu teslim eder. Ona göre bir sığınak ya da teselli olarak din fikri, umut ve korku arasında bocalamakta olan insanın trajedisini en hafif şekilde yaşamak üzere insan uydurması bir şeydir. Özellikle Yahudilere yapılan soykırımı gördü ki Nietzsche'nin fikirleri haklılığını korumaktır. Günümüzde artık esirgeyen, yardım eden, koruyan ve kollayan bir Tanrı'ya inanmak güçtür. Çünkü insana vaatlerde bulunan, onun dualarına karşılık veren Tanrı *Auschwitz*'te öldü, intihar etti. Buna karşın, Yahudilikte temellenen bir dinsel eğilim daha vardır. Buna göre Tanrı'yı hiçbir karşılık beklemezsiniz, onun bizi iyiye yönlendirmesini umut etmezsiniz, O'nu sevmek ve bu sevgiyle davranışlarda bulunmak gerekir. Bu bakımdan, hakiki Tanrı sevgisi, yakınımızdaki duran kişiye duyulan sevgiden ibarettir. Başkası'nın yüzünde kendini gösteren Tanrı'nın beyanını duymak, Başkası'nın anlamını kavramaktır. Hiçbir biçimde çıkar-gözetmezsiniz başkası için olma, mucizelerin mucizesi bir durumdur.⁵³²

Görülmektedir ki Levinas, imanın söyleminden, ontolojik-antropomorfik unsurlar ihtiva etmesi nedeniyle kaçınır. Dolayısıyla, ne imanın söylemi ne de Batı felsefesini baştan sona belirleyen başlıca söylem olarak onto-teolojik tasavvura, fakat ikisinin de ötesinde etik söyleme ihtiyaç duyar Levinas. Bu, Tanrı'yı felsefeye etikten

⁵³⁰ Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, s. 298.

⁵³¹ Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık*, s. 165.

⁵³² Nurhayat Çalışkan Akçetin, *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe A.B.D., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2011, s. 21.

itibaren sokma teşebbüsüdür. Levinas’a göre Tanrı hakkındaki bilgi ne teolojiye ne de teosofiye gönderimde bulunur. O’nunla ilgili bilgi bütünüyle etiğe açılır: “Tanrı, *varlığın ötekisi* anlamına gelmiyor mu?...Aynı’ya indirgenemeyen öteki, belli bir (etik) ilişki içerisinde, bu ötekini ya da bu öteyi düşünmeyi sağlamaz mı? Etik, yani basit bir tabaka değil, (açıklanması gereken) ontolojiden daha eski bir şey...Tanrı’yı onto-teoloji’nin karşısına çıkarmak, yeni bir tarz, yeni bir anlam kavramı tahayyül etmektir. Ve bu arayış için belli bir etik ilişkiden yola çıkılabilir.”⁵³³ Çünkü bilgi sosyallikten önce değildir. Bu bakımdan, din, Sonsuz’un insan yüzlerine *temasıyla* etik bir ilişkiye işaret eder.

Levinas’ın sözünü ettiği Tanrı ne mitolojik, ne teolojiktir. Bütün bunların dışında O, ‘akla gelen’dir. Bu tasarım, ontolojik tasavvurun etikle tersine çevrilmesi işlemidir adeta. Batı felsefesinin aşkınlığı ortadan kaldıracı içkinlik düzlemine ve imanın onto-antropomorfik söylemine karşı, aşkınlığın kavranırlığını mümkün kılan etik söylemin başat kılınmak istenmesi, Tanrı’nın sadece etik ölçülerle düşünülmesi gerektiği konusundaki ısrardır. Aşkınlığın kavranırlığıyla kastedilen, bilincin nesnesini kavraması değildir, fakat daha ziyade onu kavranılmazlığı içerisinde kavramaya çalışan bir edimdir. Bir başka deyişle, bilincin nesnesini kavrama sürecinde ortadan kaldırdığı aşkınlığı kavranılmazlığı içinde kavramaya çalışarak, etik düzlemde gerçekleşecektir:

Basit bir dünya görüşünün mantıksal sonucu olmayan bir *etikten* yola çıkarak, Tanrı’yı onto-teo-loji’nin dışında düşünmeyi sağlayan böyle bir kavranırlık modeli ifade edebilir miyiz? Felsefi gelenek içinde etik, daima, öncelikle ileri sürülen ontolojik tabakayı kapsayan bir tabaka olarak tahayyül edilmiştir. Böylelikle Aynı’ya, kendiyile özdeş olana gönderme yapar öncelikle. Fakat etik, dünyaya, varlığa, bilgiye, Aynı’ya ve Aynı’nın bilinmesine referanssız bir imleme getirmez mi? Görmenin hedefinin gerçekleşmesine geri dönmeyen bir *aşkınlık* getirmez mi? Çünkü bilmek olgusu bile, ötekine doğru aşmaktır, Aynı’dan Öteki’ne gitmektir.⁵³⁴

Varlığın ötesini, aşkınlığı düşünmeye çalışan bilme edimi, nihayetinde onu bilince indirgediği için, üzerine düşündüğünü sandığı nesnesi kavranılmamış olarak kalmıştır. Etik kavranırlık, kavranılmaksızın öylece duran şeyi kavrama çabasıdır.

⁵³³ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 118-119; ayrıca bkz, Direk, “Tevrat’ı Tanrı’dan, Talmud’u Tevrat’tan Bile Çok Sevmek”, s. 170.

⁵³⁴ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 131.

Gelgelelim, bu çabanın kendisi de bir felsefi söylem içine Tanrı'yı sıkıştırma eğilimini/riskini kendinde taşır.

1.4.4. Tanrı ve Yüz

Levinas'ta Tanrı, insanın kendisiyle doğrudan iletişime geçtiği biri değildir. O'na doğru olmak için başkası'na yaklaşmak gerekir. Bir başka ifadeyle, Tanrı'ya ancak öteki insanla ilişkinin dolaylılığında yaklaşılabılır. Ben'in Tanrı'ya doğru olma arzusu, Tanrı tarafından başkasına yöneltildiği için, ilişki doğrudanlığını yitirir ve dolaylılığa dönüşür. Bu, şu anlama gelir: Ben ve Sen ilişkisinde, Sen'de kendini beyan eden bir 'O' vardır:

İyi'nin –ne uyuyan, ne de uyuklayan İyi'nin- iyiliği, çağırdığı hareketi eğmek, böylece onu İyi'den başkasına doğru çevirmek ve ancak bu şekilde İyi'ye doğru yönlendirmektir. Burada düzcizgisellikten daha yukarıda bir eğrilik vardır. Dokunulanamaz olan Arzulandır, talep ettiği Arzu ilişkisinden ayrılır ve o, bu ayrılma veya azizlik sayesinde üçüncü şahıs olarak kalır: Sen'in derinliğindeki O. Çok kesin bir biçimde şu seçkin anlamda iyidir O: Beni iyiliklerle doldurmaz, beni iyiliğe zorlar, ki bu, iyilik görmekten evladır.⁵³⁵

Sen'deki O'luk, O'nun mutlak anlamda aşkınlığını, uzaklığını ifade ettiği için ben'in sen'le ilişkisinde bu aşkınlık ben'in sen'e karşı sorumluluğuna dönüşür. Demek ki, Tanrı ile ilişki başkası'na karşı sorumluluk yoluyla kurulur. Levinas, başkası'nın Tanrı olmadığını, fakat onun yüzünde Tanrı'nın buyruğunu/sözünü işittiğimizi söyler.⁵³⁶ Bu yönüyle, başkası ben ile Tanrı arasındaki bir dolayım değildir, sadece yüzünde O'nun sözünün tecelli ettiği bir kiptir.

Levinas'ta Başkası'nın yüzü, bir el etek çekmişliğin bıraktığı izdir, bu nedenle bir fenomen değildir. İz, dünyanın düzenini bozar. İlksel anlamda iz, bir katilin işlediği cinayette izlerini silmeye çalışırken ardında bıraktığı iz gibidir. Kendi izlerini silmeye

⁵³⁵ Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 179.

⁵³⁶ Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking of the Other*, trans by Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, New York, 1998, s. 110. (Eserin orijinal adı: *Entre Nous: Esscads sur le penser-a-l'aut*)

çalışırken iz bırakan katil, bu eylemiyle aslında ne bir şey söylemek istemiştir ne de bir şey yapmak istemiştir. O, düzeni bozmuştur ve bütünüyle çekip gitmiştir. İz bırakarak *olma*, çekip gitmektir; kendini işten ayrı tutmaktır. Gelgelelim, iz bir gösterge değildir. O, ben'i Sonsuz'a, bütünüyle Başka'ya, Başka'nın geçmişine zorlar. Başka'ya veya geçmişe göndermenin yanı sıra iz, iz olmaklığı bakımından, bütün zamanları ihtiva eden geçmişe geçiştir. Ama iz'e hep geç kalınır. Çünkü iz, geri döndürülemez olan bir geçmişe aittir: "Paul Valéry'nin 'evvel ezel, hep daha ezel' dediği ve hiçbir içebakışın Kendi'nde bulup çıkaramayacağı bir geçmişe çekilmiştir."⁵³⁷ İz'e geç kalınmışlık, özneyi sorumlu kılar. Öznenin geç kalınmışlığı ya da onun özdeşliğini kesintiye uğratan diyakroni, sorumluluğu sonsuzlaştırır. Böylece özne, Sonsuz'a sonsuz sorumlulukla bağlanır: "Sorumluluklarımı ne kadar yerine getirirsem sorumluluğum da o ölçüde artar."⁵³⁸

Sonsuz, esasen, öznenin başkalıkla kurduğu etik ilişkinin aşkın boyutuna işaret eden Tanrı'dır. Tanrı bu etik ilişkide anlamlanır. Tanrı, varlık alanından el etek çekmişliğiyle kendini ancak bir *illeity* [O'luk] olarak beyan eder. Tanrı, açığa çıkmaksızın, kendisini göstermeksizin, "O" olarak konuşur. Çünkü Tanrı ile yüz yüze gelme hali, Levinas'a göre, Hıristiyanlığa özgü bir tavidir. Oysa, Yahudiler için daima üç kişi vardır: Ben, Sen ve Sen'le Ben arasındaki O. Tanrı kendini ancak Üçüncü olarak beyan eder.⁵³⁹ Bu nedenle, Levinas'ta karşılaşılan yüz sadece bir Sen değil, aynı zamanda O'dur.

Levinas'ta Tanrı'nın ontolojik olarak na-mevcudiyeti, etik mevcudiyetini gösterir. Yüz'de kendini ifşa eden Tanrı, *Auschwitz*'te ölen Tanrı değildir. O'nun yokluğu, kişilerarası düzende kendini bir iz olarak gösterir. Bu bağlamda, Yahudilik, etik mesajın özüdür ve Tanrı kendini sadece bir insanın yakınıyla/komşusuyla ilişkisinde gösterir. Musa'nın Tanrı'yla kardeşi Harun vasıtasıyla konuşması, Habil-Kabil örneğindeki kardeşlik tanımında bir değişime işaret eder. Tanrı tarafından görevlendirilen Harun yoluyla Musa'ya erişim, Harun'un Tanrı adına Musa'ya konuşması, Tanrı'ya doğru olmanın aslında kardeşe doğru olmakla mümkün olduğunu ortaya koyar. Kendini bir aşkınlık olarak gösteren Tanrı'nın izi, bizi başkasına

⁵³⁷ Levinas, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 142-144.

⁵³⁸ Levinas, a.g.e., s. 140.

⁵³⁹ Çırakman., "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Levinas* içinde, s. 420.

yönlendirir. Bu yönelim tümüyle etikdir. Bu nedenle, Tanrı'yı etikten itibaren düşünmek gerekir.

Yüz, Levinas'a göre, kavranırlığın başlangıcı olarak, bize öteden seslenir. Onun seslenişi görülenebilir ya da bir ufka sığdırılabilir değildir. O kendini sözle gösterir. Onun sözü, Tanrı'nın vahyidir. Bu bakımdan, yüzle ilişki aslında Tanrı'nın vahyini işitmekle ilgilidir: Tanrı Yüz'dedir. Levinas, dinin dinselliğini kurumsal dinlerde değil, başkasının yüzünde bulur. Bu bakımdan, Tanrı'yla ilişki, yüzle ilişkide kurulur. Bu ilişkiden başka, Tanrı'nın varlığını konu etmek, esas kaçırılmaya neden olur. Levinas'ın Tanrı hakkındaki söylemi, kurumdışı, an'arşik ve etikdir. Bu bakımdan, onun bu konudaki söylemi laik ya da laik olmayan olarak nitelenemez.⁵⁴⁰ Din ile felsefenin birlikte etikte temellendiği bu kavrayışta her şey tinselliğin ölçüsüne indirgenir: "Etik, tinsel optiktir."⁵⁴¹ Bu kavrayışta çifte yön öğretisi vardır. Buna göre bir yandan öznenin Tanrı'ya yaklaşmak için başkası'na yaklaşması gerekir. Fakat diğer yandan Tanrı'nın da kendisini beyan etmesi için başkası'na ihtiyacı vardır. Burada açığa çıkan şey, başkası'nın imtiyazlı konumudur.

Ben'in başkası'yla ilişkisi esasen yüz'le ilişkidir. Yüz, arzu ilişkisinin düzeni uyarınca başkası'nın kendini sunuş tarzıdır. Bu yönüyle yüz kendisini oluşturan plastik parçaları aşar ve temalaştırılabilir olmaktan uzaklaşır. Diğer bir deyişle, kendisini oluşturan tek tek organların ve jestlerin uzağında başkası'nın yüzü olarak kendini sunar. Başkasının kendini kendinden itibaren ifade etmesi, bir açığa çıkma (*aletheia*) değil, daha ziyade bir beyandır (*revelation*). Bu nedenle, ifade söylemde (*discourse*) dile gelir. Levinas burada varlığın hakikati yerine, beyanın/vahyin hakikatini geliştirir.

Öte yandan ben'in başkası'na söylemde yaklaşması, onun ifadelerini buyur etmesi anlamına gelir. Başkası'nın ifadesi, ben'in ona ilişkin düşüncelerini alt üst eder.⁵⁴² Başkası'nın söyleminde yüz konuşur ve şöyle der: "Öldürmeyeceksin!". Onun bu konuşması, onu anlamlandırmamızın öncesinde hakiki anlamı dile getirir. Bu ifade, yüz aracılığıyla ben'in her tür refleksif ve spekülative akıl yürütmesinin öncesinde olan

⁵⁴⁰ Direk, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, s. 205.

⁵⁴¹ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 78.

⁵⁴² Levinas, a.g.e., s. 51.

anlamı beyan eder. Yüzün ifadesinin buyurganlığı ben'in özgürlüğünü ve özerkliğini kendine sorgular; onu yargılar ve ben bu yargılamada temelsizliğini fark eder. Tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, sonlu olanın sonsuz olan karşısında kusurluluğunu fark etmesi gibi, ben kendi kusurlu hallerini Yüz'de ifadelenen Sonsuz fikriyle kendini ölçerek fark eder. Yüzle karşılaşma öncesinde ben kendini hep kendiyile ölçtüğünden, haklılığını kendinde temellendirir. Fakat başkası'yla karşılaşmasında kendini artık başkası'yla ölçmek durumundadır ve bu ölçüm aslında haklılığının haksızlığının ve temelinin temelsizliğinin keşfidir. Bu keşif, ben'in utanmasına neden olur. Utanmayla birlikte özgürlüğü kendisi için tartışılır hale gelen özne için özgürlüğün temeli artık sorumluluktur; utanabilen-viddandır. Öznenin özneliği bu sorumluluğuyla mümkündür ancak. Vicdan, ben ile başkası ilişkisinde Sonsuz fikrinin somutlaştığı yerdir. Bu bakımdan, öznenin ya da ben'in refleksiyonunun motivasyonu öncelikle sorumluluk olarak viddandır. Bu şunu demeye gelir: etik özne epistemik ya da bilişsel özneye önceldir. Çünkü etik bilişsellikte değil, sorumlulukta, yani viddanda temellenir:

Bizim geliştirdiğimiz fikirler, Gabriel Marcel'in ve Buber'in yapıtlarından sonra belki de oldukça geç kalmış görünecektir –ama bizim çabamız Ben-Sen ilişkisinin ilkselliğini ortaya çıkarmaktan çok, bu ilişkinin etik yapısını göstermeyi, özellikle de bu yapının nasıl olup da felsefenin ve aşkınlığın eleştirel başlangıcı sorunundan itibaren ortaya çıktığını göstermeyi hedefliyor. Viddana, özellikle tavsiye edilen bir bilinç çeşidi olarak değil, Başka'nın karşısındaki Aynı'da gelişen, özgürlükten daha temel olan, bununla birlikte bizi ne şiddete ne de yazgının kaçınılmazlığına götüren bir hareketin somut biçimine işaret etmek için başvurulmuştur burada.⁵⁴³

Başkası, ben'in önceleri rahat olan viddanını rahatsız eder. Ben'in özneleşmesi, bireyleşmesi ya da etik ben'e dönüşmesi ancak bu sorumlulukla gerçekleşir. Hiç kimse ben'in yerine sorumlu olamaz. Kimsenin kendisinin yerine sorumlu olamaması, ben'e biricikliğini veren ilkedir. Sorumlulukla bencilliğinden çıkan ben aynı zamanda varlıktan soyunarak, onun üstüne, Sonsuz'a açılır. Onun bu açılımı, ben'in etik ben'e ya da bencilliğin ahlakiliğe dönüşümünün ifadesidir. Öyleyse, Levinas'ta bilişsel öznenin etik özneliğe dönüşümü bir yükselmedir. Bu yükselme, öznenin kendisi dışındakilere bağımlılığını açık eder.

⁵⁴³ Levinas, "Aşknlık ve Yükseklik", s. 126.

Soru: Levinas'ın olanca çabasıyla bütünlük karşısında geliştirmeye çalıştığı etik kavranırlık bir bütünleştirici ya da indirgemeci yönelim içinde midir? İkinci olarak, Tanrı mutlak anlamda aşkın ve mutlak olarak Başka ise, aşkınlığın kavranırlığı ifadesi kendi içinde çelişik hale gelmez mi? Tanrı'nın, onto-teo-lojinin kategorilerinin ötesinde olduğuna işaret eden ve onto-teo-lojinin aşkınlığı indirgemek suretiyle onun başkalığını kavranılamaz olarak bıraktığını iddia eden birinin, Tanrı'yı etik ölçülerle kavrama ve etiğin terimlerine indirgeme çabası, O'nun aşkınlığına, başkalığına, kavranılamazlığına hanel getirmez mi?

Levinas'ın tarif ettiği formuyla Tanrı sadece varlığın ve bilginin değil, fakat etiğin de ötesinde konutlanmak durumundadır. Aşkınlığı etik ölçülere indirgeme teşebbüsü, onun mutlaklığına ister istemez hanel getirir. Levinas merkez olarak belirlediği etikten hareketle her şeyi konumlandırır. Ona göre her şey –Tanrı dahil-tinsel optikle etiğin ya berisine ya da ötesine göre veya ya içine ya da dışına dahil edilerek kavranmaktadır.⁵⁴⁴ Muhtemelen Levinas'a Levinas okutulduğunda, felsefi bir söylemin her şeyin kendisinde temellendiği bir *hypokeimenon*'a duyduğu ihtiyaç uyarınca, etiğin bütünleştirici bir söylem olarak belirlediğini teslim edecektir.

2. Onto-Epistemolojik Öznelikten Etik Özneliğe: Varlıktan Başka'yla Özneliğin Tesisi

Levinas'ın amacı, insanı ontolojik perspektifte varlık ve düşünce özdeşliği altında bilinç sahibi bir var olan olarak gören Batı metafiziğinin aksine varlığın ya da bilincin ötesinden hareketle ortaya koymaktır. Ona göre insan, varlığın fazlalığıdır. Bu bakımdan, insanın insanlaşması/özneleşmesi varlığın bir parçası olması bakımından değil, onun ötesine geçtiği ölçüde gerçekleşir. Bu öteye geçme imkanı ise ancak etikle mümkün kılınabilir. Çünkü anlam, varlığın ötesindedir. Öteye geçme zarureti, varlığın öznenin maruz kaldığı, mahkum olduğu bir aynılık ve içkinlik rejimi olması durumundan kaynaklanır. Bu rejim, dışına çıkılmak istendiğinde, boğucu,

⁵⁴⁴ Gözel, a.g.e., s. 245.

kişisizleştirici/asimile edici ve aynılaştırıcı bir düzendir. Bu nedenle, varlıktan başka'ya ihtiyaç vardır. Öznenin varlığın ötesinde anlam aradığı bir aşkınlık felsefesi kurmayı deneyen Levinas'ın, bunun etikle gerçekleşebileceğine olan inancı tamdır. Başkası'yla ilişkide özne varlıktan, onun zincirlerinden kurtuluş imkanı bulur ve aşkın olana açılır. Bu bakımdan, ben'in başkası'yla karşılaşması, öte'ye geçmenin imkanındır. Özneleşme, ontolojik planın başkasıyla kurulan somut ve dolaysız ilişkide aşıldığı bir etik olaydır. Bu olayı başlatan hareket, başkası'ndan gelir. Etik öznelik artık epistemik öznelikte olduğu gibi bilinç, özerklik ve özgürlük kavramlarıyla değil, sorumluluk, vicdan ve yaderklikle özneleşmektir. Bu bağlamda, Levinas'ta etik olan, var olanın varlıkta direktme çabasının bir tersine dönüşünü ifade eder. Kendinin berisine gitmek suretiyle varlığın ötesine geçerek bireyleşen insanın/ben'in başkasına karşı sorumluluğunda gerçekleşen etik öznelik, bir aynılık ve içkinlik rejimi olan egolojik düzeyi kesintiye uğratarak aşma teşebbüsüdür.

Özne başkası'yla ilişkide varlıktan çıkarak, ontolojik olanı aşar. Bu bağlamda, etik ontolojiyi aşmanın, öteye geçmenin imkanındır. Öznenin özneleşmesi, varlıktan soyunma şeklinde gerçekleşir. Varlıktan soyunma, onun içkinlikçi rejimini kırmayı ifade eder. Etik bir imkanla özneleşme/öznelik, başkası ile çıkarsız, menfaatsiz, onu gözeten/diğergam bir ilişkisellikle mümkündür. Öznenin öteye açılması, kendinden çıkması anlamında etik, kutsallıktan ve onunla doğrudan ilişkili olan mukaddeslikten hareketle kurulur.

2.1. Varlıktan Başka'ya ya da İyiliğe Doğru

Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde adlı eseri Levinas'ın kendini ontolojik dilden olabildiğince arındırdığı şaheseridir. Bu eserde, aşkınlık fikri lehine içkinliğin ürünü olan ontolojiyi temelden alıp, başkalık fikri lehine aynılık rejimini yıkmaya çalışan filozof, merkeze/temele etiği koymak suretiyle bir öznelik kuramı tesis eder. Bu kuramda öncesinde temel olan ontoloji, temelden çıkarılarak, etik temelde,

adalet kavramı yoluyla etiğe bağlanır; etiğin genel ekonomisine sokulur. Etiğin ilk felsefe olduğu yerde varlık artık yalnızca adaletin işlevidir.⁵⁴⁵

Levinas'a göre aşkınlık fikri çerçevesinde asli anlam, varlıktan başka türlü'de, varlığın ötesinde belirir. Varlıktan başka türlü yine varlık dairesinde gerçekleşen başka türlü (var) olma anlamına gelmez.⁵⁴⁶ Bu bakımdan asli anlam ya da asli manada aşkınlık ancak etikle ortaya çıkar. Etik, varlıktan çıkmayı ve çıkar-gözetmemeliği gerektirir. Buna karşılık, ontoloji varlıkta kalmayı, ısrar etmeyi teşvik eder. Varlıkta kalmadaki ısrar, öznenin çıkarına olan bir durumdur. Bu nedenle, Levinas, varlık ile çıkar aleyhine etik ile çıkar-gözetmezliği salık verir. Varlığın varlaşarak var kalma ısrarı karşısında etiğin varlığın varlaşmasını kesintiye uğratarak, varlıkta olma direnci yerine varlıktan çıkma, onu aşma ısrarı olarak belirişi, barış lehine savaşın karşısındadır. Bununla birlikte, Levinas'ta etik doğrudan bir barış projesi değildir. Çünkü varlığın ötesine geçiş, ona ilişkin projelerin de ötesine geçmeyi ifade ettiği için, barış da ontolojik plana dahil bir projedir. Varlığın olayı ya da etkinliği olarak varlaşma, varlığın varlıktaki çıkarını gözetmesi anlamına gelir. Varlıkta çıkarı olanlar da bencillikleri içerisinde var kalmak için çatışır. Savaş varlığın açığa çıkan yüzüdür.⁵⁴⁷

Levinas'a göre birkaç şiddet türü vardır. Bunlardan biri, birini öldürerek, ortadan kaldırdığımız ve nihayetinde kendi başımıza kaldığımız şiddettir. Bununla birlikte, kendimizden başka kimseyi görmeyerek de şiddet uygulayabiliriz. Mesela, evrensel akıl tek tekleri birlik altında tümleyerek, onlara şiddet uygulayabilmektedir. Bir de sonsuzluğun, Varlık'ın uyguladığı şiddet vardır.

Levinas'a göre bir şiddet ancak sorumluluğa dönüştüğü zaman, iyidir. Aksi durumda şiddetin her türlü kötüdür.⁵⁴⁸ Örneğin, savaş etik olanı, ahlakı paranteze alır. Kişilerin kendi tözselliğine ihanet etmelerine neden olur. Savaşta her şeyin içkinlik düzlemine dönüştürüldüğü, hiçbir şeyin dışsal kalamadığı bir düzen tesis edilir. Bir başka ifadeyle, savaş, ahlakı paranteze alan bir katı gerçeklik olarak, ahlakiliğin zıddıdır. O dışsal olan her şeyi kendine tabi hale getiren bir sistemin kurucu unsurudur.

⁵⁴⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 162.

⁵⁴⁶ Levinas, a.g.e., s. 3.

⁵⁴⁷ Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, s. 21-22.

⁵⁴⁸ Sözer, a.g.e, s. 128.

Dışsallığı ya da başkalığı aynılaştırarak eriten bir bütünlük fikri, düşünsel olarak ontolojide ve tarihsel bir deneyim olarak da siyasette ön plandadır. Batı felsefesi geleneği, bütünlük fikri üzerine kurulmuştur. Buna paralel olarak da insanlık tarihi savaşın katı gerçekliğiyle yazılmıştır. İşte bu durum ahlaktan söz etmeyi gülünç kılar. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde şöyle der: “Ahlak tarafından kandırılıp kandırılmadığımızı bilmenin son derece önemli olduğu konusunda herkes kolaylıkla hemfikir olacaktır?” Ahlakı gülünç olmaktan kurtarmanın yolu, savaşa karşı barışın temellendirilmesidir.⁵⁴⁹ Bunun için ise varlığa öncel bir ilişkiye gerek vardır. Çünkü savaşın sonucu olan bir barış, yine de savaşa dayanır.

Levinas'ta kötülük, saf ve yalın varlığın düzenidir. Salt varlıkta var kalma çabası, ben'in kendisini Başkası'na ve başkalarına öncelediği durumlardır ki bunlar varlığın, dolayısıyla ben'in kötülük hallerini açık eder. Levinas buna karşılık varlıktan başka türlü olmayı teklif eder. Bu olma tarzı ise etiktedir.⁵⁵⁰ Öyleyse, kötülüğün kaynağı, ben'in ve varlığın etik-olmayan olma tarzıdır, kısaca varlıktır ve ben ancak başkası'na doğru giderek ben varlığı aşabilir; varlıktan başka türlü'ye, öteye geçebilir. Aslında Levinas'ın hedeflediği, varlığın yayılamadığı/kuşatamadığı İyi'dir. Çünkü İyi, ontolojik çerçevelenmeye sığmayan fazlalık olarak, varlığın ötesindedir. İyi'yi hedefleyen etik söylem, savaş durumunda başkasına karşı olmayı salık veren ontolojinin tersine, başkası için olmayı teklif ve telkin eder.

Öyleyse, Levinasçı etik düzende insanın insanlığı varlığın ötesindeki İyi'ye göre ölçülür/düşünülür; varlığa göre değil. Bunun için varlığın olayı olarak varlaşmadan çıkmak ve onun ötesine geçmek şarttır. Varlığın ötesine geçmek aslında ondan daha evvel ve iyi olan varlıktan başka türlü olana gitmektir. Bu geçişin zorunlu uğrak noktası ontoloji ve onun kavramlarıdır. Onlar, öznenin geçiş fikrinin sayıltıları ve aşılacak şeyler olarak hesaplaşacağı öğelerdir. Bir başka deyişle, etik öznenin koşulu egolojik ya da onto-epistemolojik özneliktir. Başkası tarafından sorgulanan egolojik özne bencilliğinden, özerkliğinden, özgürlüğünden koparak, var olmaya hakkının olup olmadığını ve yaşadığı yerin esas yerlisi olup olmadığını kendisine sorar. Öznenin mekan sorgulamasında mekana asla sahip olmadığını ve dahası mekanın aslında

⁵⁴⁹ Levinas, a.g.y.

⁵⁵⁰ Levinas, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 114.

başkasının yeri olduğu ortaya çıkar: “Mekan başkasına yönelik sorumluluğumun anlamına aittir.”⁵⁵¹ Burada merkezde ben değil, başkası bulunur: başkası/öteki-merkezcilik. Ancak şu var ki ben, başkası için olma olarak tanımlandığında, merkezde ben’in mi yoksa başkasının mı olduğu sorusu pek de önemli görünmez. Bu sorgulamalarla, varlığın ötesine ya da varlıktan başka türlüye geçerek, etik anlamda özneleşir. Etik özneleşme İyi’ye doğrudur. Nihayetinde bir bütün olarak evren dahil her şey etik ilişkinin kapsamındadır. Etik öznellik hem insanın hem de evrenin anlamı olarak temeldir:

Veli-insan prototipini varsayan, bu prototipe yönseyen, giderek bu prototipi kendinde temsil eden etik özne, varlığı bir arada tutan, onu murâkabe eden ve gözetten, nihayet ona manasını veren ve hikmet-i vücûdunu veren *kutub*’tur adeta; zira ‘herkesten ve her şeyden sorumlu’dur bu özne ve evren ‘onun omuzları üzerinde’ durmaktadır, onsuz varlık anlamdan ve yönden yoksundur büsbütün.⁵⁵²

Alıntıdaki kutub olma vasfıyla her şey onun çevresinde ve sayesinde hareket ettiği için, Levinas özneyi varlıkla değil, varlığı özneyle kavramaya çalışır. Batı düşüncesinde olduğu gibi, Levinas’ta özne varlığın bir modusu ya da tarzı değildir. Aksine, özne varlıktan çıkışıyla, ontolojik olanın asla kuşatamayacağı yerde öznedir. Ontolojik olanın sirayet edemediği yerde özne kendisini başkası’na yazgılı bulur. Varlıktan başka türlü olan bu alanda başkası için olma yoluyla İyi’ye, Tanrı’ya yol alır. Varlık sahasıyla ilgili bütün bencil isteklerinden vazgeçen kişi, Tanrı’ya yönelir. Başka bir ifadeyle, insanlık öyle bir mertebedir ki ancak varlık sahasının nimetlerinden kurtularak yükselinir.

2.2. Söyleme ile Söylenen’in Kesişiminde Üçüncü Taraf ve Adalet

Levinas, etik ile ontoloji arasındaki ayrılığı, *Söyleme (le Dire, the Saying)* ve *Söylenen (le Dit, the Said)* kavram çiftine müracaat ederek ayrıntılandırır. Söyleme etik düzlemin, söylenen ise adalet aracılığıyla ontolojik düzlemin kavramıdır. Levinas,

⁵⁵¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 197, 4. Bölüm, 22. Not.

⁵⁵² Gözel, a.g.e., s. 269.

söylemeyi dile öncel bir dil ya da anlamın anlamlılığı olarak tanımlar. Onun öncel olduğu dil, kelimelerden, sentaktik ve semantik yapılardan oluşan lisanıdır: Söylenen olarak dile karşılık gelir. Söyleme, Söylenen olarak dili mümkün kılan, refleksiyon-öncesi, içtenlik olarak dil öncesi dildir.⁵⁵³ Filozofun işi, Söylenen olarak dili Söylemeye taşımaktır, çevirmektir. Burada Söyleme'nin iki düzeyi ortaya çıkar: 1) Söylenensiz Söyleme ve 2) Söylenenle ilişkisinde Söyleme. Şüphesiz, Söylenen, onu mümkün kılan ve üzerinde izini bırakan Söyleme'yle ortaya çıkar. Ancak sayesinde doğduğu Söyleme'ye ihanet etmekte de gecikmez. Söylenen, etik ile ontolojinin bağına kuran adalet ile ilişkilidir. Adalet, esinlendiği etiği –ona ihanet pahasına- kesintiye uğratır.⁵⁵⁴ Adalet, ben ve başkası ilişkisinde üçüncünün ilişkiye dahil olmasıyla ortaya çıkar. Levinas'ın üçüncü (*the third party*) dediği⁵⁵⁵, 'komşudan (*neighbor*) başka, fakat aynı zamanda bir başka komşudur ve ayrıca başkasının bir komşusudur; basit olarak bir hemcinsi değildir.'⁵⁵⁶ Üçüncünün mevcudiyeti, sorumluluğa dayalı diyakronik ve asimetric ilişkiyi-etik ilişkiyi, senkronik ve simetric ilişkiye döndürür. Onun mevcudiyetiyle Söylenensiz Söyleme'den, Söylenenle ilişkili Söylemeye geçilir. Adalet fikri, Söyleme'nin saflığını bulandırır. Olayın etikten adaletle döndürülmesi, Söylemenin kendisine ihanet ederek (*betrayal, trahison*) Söylenenleştirilmesi çabasına karşılık gelir.⁵⁵⁷

⁵⁵³ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 5-6.

⁵⁵⁴ Levinas, a.g.e., s. 156.

⁵⁵⁵ Levinas'ta üçüncü tarafın anlamı ya da kim olduğu açık ve seçik değildir. O bir yönüyle etik düzlemdeki başkasıdır; diğer yönüyle varlık düzlemindeki başkalarıdır. Üçüncü tarafın iki düzlemde oluşu, ondan iki şekilde söz etmeyi gerektirir. Levinas, hem ben ile Başkası arasındaki ilişkiye dışarıdan bir üçüncü tarafın dahilinin imkansız olduğunu ileri sürer. Diğer yandan ise Levinas için üçüncü taraf başkalarıdır; aslında bütün insanlıktır. Bu anlamıyla üçüncü Başkasının gözlerinden bana bakan kişidir. Ben'in Başkasıyla ilişkisinde Onun çağrısına verdiği cevap adalet; bu ilişkinin diğer bütün başkaları arasındaki karşılığı ise kardeşliktir. Levinas aslında adalet ve kardeşlik uğraklarıyla, insanlar arası sosyallığın etik ilişkiden azade olmadığını göstermek ister. Bir başka deyişle, ben'in Başkası'yla ilişkisi, üçüncüyle ilişkisinden kopuk düşünülemez. Yani etik ile ontoloji ve politika arasındaki bağıntı gözden kaçırılmamalıdır. Üçüncü tarafın çoğul başkaları olarak düşünülmesi, ben ile Başkası arasındaki bakışimsız ilişkiyi bakışimli hale getirir. Böylece ben, çoğul başkaları için ya da ötekiler için bir öteki oluverir. Bunu sağlayan, birinin diğeri için kardeş olmasının temeli olan Tanrı fikridir. Üçüncü tarafın belirişi, ben ile Başkası arasındaki simetric olmayan ilişkiyi kesintiye uğratır ve üçüncünün ben'e Başkası'na alternatif ya da rakip olarak görünmesiyle birlikte etik ilişkiye hanel gelir. Levinas'a göre üçüncü taraf Başkası'nın bir benzeri değildir. Üçüncü taraf ile Başkası arasındaki mesafe, Başkası'nı başkılığından ederek *ben* için komşu yapar. Bu aşamada Başkası ben'in yakınıdır/komşusudur. Bununla birlikte, üçüncü taraf ise Başkası aracılığıyla bağıntı kurduğum komşumun komşusudur/yakınıdır yakınıdır.

⁵⁵⁶ Levinas, a.g.e., s. 157.

⁵⁵⁷ Levinas, a.g.y.

Adalet işin içine girdiğinde, başkası ben'im karşımdaki ayrıcalığını yitirir. Ben'im ona karşı aşırı cömertliğime, sorumluluğuma kısıt gelir. Çünkü adalet, bir karşılaştırma, ölçü, eşitlik, simetri talep eder. Bu talep yine de ben'in *başka olana* tabiiyetini gösterir. Öyleyse, üçüncü tarafın devreye girmesiyle temel adalet sorunu baş gösterir.⁵⁵⁸ Adalet kurumsallığın temelidir. Çünkü adaletle, yani üçüncü ile ilişkiyle birlikte siyaset, devlet, yasalılık, hukuk, mahkeme kavramları gündeme gelir. Bir başka ifadeyle, başkasının yüz'ünde beliren adalet, başkasıyla ilişkimizdeki sınırsız sorumluluğumuza sınır getiren üçüncü tarafla ilişkidir. Hatta Tanrı bile başkasının yüz'üyle ilişkidir hareketle felsefenin konusu olur.

Dünyada ikiden fazla insanın olması, etik perspektifin ontolojik perspektife, yani bütünleştirici söyleme dönmesine neden olur. Her zaman en az üç kişi vardır. Bu nedenle, *Başkasının* kim olduğunu sormak ve *Onu* temalaştırmak, mukayese etmek durumunda kalırız. Amaç, çatışan çıkarların dengelenmesidir. Sadece iki kişinin olduğu yerde mahkemeye gerek yoktur. Çünkü ben her daim başkasından sorumlu olurum.⁵⁵⁹ Öyleyse, toplum ve siyasetle ilgili fikirlere bizi götüren, üçüncü taraftır. Demek ki Ben'in *Başkası'nı* keşfi aynı zamanda *başkalarının* da kendisine beyan edilmesini beraberinde getirir. Bir başka deyişle, yüz yüze'lik, ben'in kendi dışında koskoca bir evrenin olduğunu fark etmesini sağlar. Ben ve *Başkası* arasındaki etik ilişkide başkalarının ben'e beyanı, etik ilişkiyi sosyal adalet arayışına götürür. Çünkü *Başkasının* gözleriyle bana bakan bir üçüncü taraf vardır. Üçüncü taraf, ben'e yoksulun, yabancıların mevcudiyetini gösterir. Eşiti olmadığımız *Başkası*, bize eşiti olduğumuz üçüncü şahısla aynı anda beyan olur. İkisinin aynı anda beyan edilmesi, asimetri ile eşitliğin sosyallikte bir araya gelmesini sağlar.⁵⁶⁰ Demek ki *Başkasıyla* ilişki aynı zamanda üçüncü şahısla ilişkidir. Üçüncü şahıs *Başkasıyla* ilişkiyi paranteze alarak, ben'i sorguya çeker ve ben'den adalet bekler. Üçüncü şahıs aynı zamanda felsefenin, sorgulamanın doğuşudur. Aslında adalet bir ihanettir; üçüncü şahsa bir ihanettir. Hatta denebilirse, ihanet daha en başta. Ben'in kendisini bütünüyle *başkasına* verdiği andadır. Bu bakımdan, adalet kaçınılmaz bir durumdur.

⁵⁵⁸ Levinas, *Alterity and Transcendence*, s. 102.

⁵⁵⁹ Kearney, a.g.e., s. 57; ayrıca bkz, Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tamkılık* içinde, s. 242.

⁵⁶⁰ Davis, a.g.e., s. 53.

Levinas'a göre toplumsal ve politik olan, etik olanın üstünü örter, onu görünmez hale getirir. Devlet aygıtları, yüz'ü unutturur. Adalet kuramıyla ontolojik olanın etik olana eklemlendiği yerde, yine de, her şey Söyleme'nin denetimindedir. Çünkü adalet etikte köklenir ve etikle anlamlıdır. Etiksiz adalet temelden yoksun bir fikir olarak kalır. Gelgelelim, adalet düzeninde Söyleme zorunlulukla Söylenen ile bağlantıya içindedir. Çünkü etik, adalete seslenir. Ben ile başkasının ilişkisinde üçüncü de vardır. Üçüncü, ölçüdür, terazidir, diyakroninin⁵⁶¹ senkroniye dönüşümüdür. Söyleme ile bağlantıya içindeki Söylenenin, Söylenensiz Söyleme olarak etiğin damgasını/mührünü taşıdığı düşünüldüğünde, adaleti esinleyen etik olduğu kolayca fark edilir.⁵⁶²

Ben ve Başkası ilişkisinde üçüncünün ilişkiye simetri, ölçü ve senkronizm getirmesi, felsefenin, bilginin, bilincin, logosun devreye girdiği adalet düzlemidir. Bu düzlem, etik düzlemin bulandığı, alt-üst olduğu plana aittir. Nitekim Söyleme, felsefeyle, bilgiyle, bilinçle, logosla nesneleştirilmeye, temalaştırılmaya ve açığa çıkarılmaya çalışılır. Bu faaliyet, Söyleme'nin Söylenen düzlemine çevrilmesidir ve bu çevrilme Söyleme'yi bilincin kategorilerine indirgediği ölçüde bir ihanettir. Çünkü Söyleme doğası gereği nesneleştirilmeye, temalaştırılmaya ve açığa çıkarılmaya uygun değildir. Onu bu şekilde, yani Söylenen olarak dilde ifade edici her teşebbüs ihanetle sonuçlanır.⁵⁶³

Söylenen olarak dilde başkası başkalığı içinde değil, bir *alter ego* olarak kavranır. Artık başkası, benim benzerimdir, yansımamdır. İşte bu durumda filozofun işi, Söylenendeki Söylemeyi görmektir. Bunun için ise Söylenenin ötesinde bir anlamın olduğunu fark etmek gerekir ki Söylenenin Söylenendeki izini takip etmek bunun için yeterlidir.⁵⁶⁴ Aslında Söyleme'nin sesi bir biçimde Söylenen'de çınlamaktadır. Nitekim Söyleme varlık sahasına kendi mührünü basmıştır. Bu mühür ne kadar silinmek istense de, izleri asla yok edilemez. Bir önceki kısımda ifade edildiği gibi, O'nun izi bir katilin

⁵⁶¹ Diyakroni (*Diachronie*), şimdiki zamanla, içkinliğin eşzamanlılığıyla *Başkasının* zamanı, aşkınlığın artzamanlılığı arasındaki farka gönderme yapar. *Diachronie* kavramı, ben'in sorumluluğunun hiçbir zaman şimdi olmayan, şimdinin zamanıyla ilişkisi olmayan, en eski geçmişte yüklendiğine işaret eden *Başkasının* zamanıdır. Şimdi, bir başlangıcı ve bitişi olan, başlangıç ve bitişin sentezlenebildiği bir özgürlükle ilişkiselliğinde sonlu bir zamandır. Onun şimdi'yle ilişkilendirilmesi ben'in sorumluluğunu etik olmaktan çıkarır. Halbuki ben'in sorumluluğu ayrı zamana ait, mutlak bir sorumluluktur. *Diachronie*, şimdinin sentezlenebildiği fikrine karşı olarak, bütünleştirilebilir olmadığı için Sonsuz'dur.

⁵⁶² Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 161.

⁵⁶³ Levinas, a.g.e., s. 158-159.

⁵⁶⁴ Levinas, a.g.e., s. 46.

cinayet sonrası izlerini silmeye çalışırken geride bıraktığı iz gibidir. İşte O'nun bu izi, Levinas'a göre, varlığın kötücül karakterini yok edecek kudrettedir. Söylenen olarak varlığın, varlaşmanın, bilginin, bilincin, logosun temeli, o halde, Söyleme'dir.

Böylece başkası ile üçüncü taraf arasındaki ilişkide bilinç yüzeye çıkar ve yüz bir içerik kazanır. Bilincin başkası ile üçüncü tarafı karşılaştırması, ölçüp biçmesi ve tematize etme çabası, bir ilke arayışına dönüşür: Adalet. Levinas, toplumun, siyasetin, bilimin ve hatta felsefenin kökeninde böyle bir ilke arayışının olduğunu ileri sürer. Bir başka deyişle, üçüncünün mümkün kıldığı dolayısıyla, etik ilişki varolanların düzenine taşınır ve bir adalet arayışına dönüşür. Bu bakımdan, üçüncü taraf, aşkınlıktan evrenselliğe dönüşümü zorunlu kılan, tekilliği tümelliğe dönüştüren unsurdur. Çünkü, ben'in etik ilişkide olduğu tekil başkası'na karşı sorumluluğu sonsuzdur, fakat evrenselleştirilebilir değildir. Ben'imle aynı durumda olan hiç kimsenin ben'im gibi davranmasını bekleyemem, ne de bir başkası ben'im yerime sorumluluğumu üstlenebilir. Fakat davranışımın evrenselleştirilebilirliğine ilişkin talep, ben'im başkasıyla ilişkiyi üçüncü ile ilişkilendirir. Bu bağlamda, felsefe, Levinas'a göre, başkası için olmanın sonsuzluğuna getirilen ölçüdür ve sevgi bilgeliğini andırır.⁵⁶⁵ Çünkü ölçülemez olanı ölçen, kavranamaz olan başkalığı bilincin kategorilerine indirgeyerek anlamaya çalışan bir disiplin olarak felsefe gibi alanlar, üçüncü tarafın eşitleyici tavrı sonucunda doğar. Öyleyse, adalet önceki gibi Başkasına karşı sorumluluğu ifade etmez, fakat daha ziyade sonsuz olanın sınırlandırıldığı ölçüyü temsil eder.

Adaletin bir gereksinim olarak doğuşu, siyasal bir düzene –zorunlulukla- ihtiyaç duyar. Nasıl ki siyasal düzen gereksinimi adalet fikrinden doğuyorsa, adalet de ben'in aynı anda hem Başkası'na ve hem de üçüncüye karşı sorumlu olduğu fikrinin gerçekte olanaklı olamayacağı fikrinden doğar. Siyasal düzen ya da devlet, ben'in Başkası'na karşı sonsuz sorumluluğunun sınırlandırılmasını ifade eder. Fakat bu durumda yine etik olan, siyasal düzeni esinleyen bir 'İyi olan'dır: "Gerçekte politika, etik temelde daima denetlenmelidir ve eleştirilebilmelidir."⁵⁶⁶ Bu durumda, siyasal düzenin mevcudiyeti, etik ilişkinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Ancak etik ve siyaset talepleri bakımından

⁵⁶⁵ Levinas, a.g.e., s. 161; ayrıca bkz, Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 177; ayrıca bkz, Levinas, "Başkasının Yerinde Olma", *Levinas* içinde, s. 279.

⁵⁶⁶ Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 325.

incelendiğinde, nihayetinde ikisi arasında çelişki olacaktır. Bu bakımdan, etik siyaseti önceler; eğer ortada etik bir kaygı yoksa, adalet özlemi de söz konusu olamaz.

Adalet karşılaştırılmaz olanın karşılaştırılmasıysa eğer, etik ilişkiyi kesintiye uğratan bir kudrete sahip demektir. Ancak onun etik olana ihaneti etik ilişkiyi yok etmez; aksine izini taşır. Bu nedenle, siyasal düzende uygulanmakta olan adalet her zaman daha iyisi mümkün olan ve hep daha iyisi aranacak olan bir şeydir. Bir başka deyişle, adalet kavramında ikili yön göze çarpar. Ben'in Başkası'yla etik ilişkisinin üçüncü tarafla birlikte kesintiye uğratılması, ben'in başkaları karşısında adaletli olmasını gündeme getirir. Fakat diğer taraftan adaletin kendisi uygulanmaya başlandığı andan itibaren bir şekilde adaletsizliğe dönüşür. Bu durumda ise etik, kurucu unsur olmasıyla, adaleti esinlemeyi sürdürür ve hep daha iyi ve adil bir düzen için çağrısını dile getirir. Adaletin kendisi etik; uygulaması ise ontolojik ve siyasal düzendedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, insan yüz sayesinde iyiliğe mecburdur; ancak iyilik de yüzlerin çeşitliliği nedeniyle düşünceye mecburdur: 'Dünyevi ahlak, sevginin dışında kalmış olan üçüncü şahıslara giden dolambaçlı yola davet eder.'⁵⁶⁷ Burada altını çizmemiz gereken önemli bir durumdan söz etmemiz gerekir. Etik boyutunun unutulduğu durumda adalet sadece devletin kendi ihtiyaçları veya çıkarlarını haklılandırma aracı olarak iş görecektir ve bir hakimin işi de sadece tek tek olayları genel bir kural altında bütünlemekten ibaret olacaktır.⁵⁶⁸

Olgusal alanı belirleyen öyleyse aşkınlıktır, Platoncu İyi İdeas'ıdır, etik olandır. Ancak etik olan sayesinde insanlar daha iyisini arayabilmektedirler. Levinas, etik esininde adaletin tesisiyle ilgili şöyle der: "Adalet yalnızca –hepten ego kavramından kurtulmuş, hepten varlığından çıkmış ve yoksun kalmış, hepten başkasıyla karşılıklı olmayan ilişkide olan, hepten başkası için olan- Ben, başkaları gibi bir başkası haline geldiğinde tesis edilebilir."⁵⁶⁹

Özetle, Üçüncünün mevcudiyeti ben'in başkası için sorumluluğunu ifade eden yakınlığı kesintiye uğratar. Ben ile Başkası arasındaki ilişki, bütün sorulara öncel olması nedeniyle varolanın düzenine aşkındır ve dolayımıdır. Ne zaman ki Ben'de

⁵⁶⁷ Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 117.

⁵⁶⁸ Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Levinas* içinde, s. 426.

⁵⁶⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 160.

Başkası'na ilişkin bir soru ya da vesvese ortaya çıkar, işte o zaman ilişki dolayimsızlığını kaybeder ve sosyal varoluşun beraberinde getirdiği mesafe yakınlığı kesintiye uğratar. Burada mesafeye neden olan, üçüncünün varlığıdır. Üçüncü, başkasından başka bir yakındır/komşudur. Etik ilişkide ben başkasının sorumluluğunu üstlenir. O, yakınına karşı sorumludur. Fakat ben üçüncünün sorumluluğunu tümüyle üstlenemez. Çünkü üçüncüyle karşılaşma düzlemi etik değil, politiktir. Levinas'a göre siyaset, ontolojik doğamızdan türediği sürece etik olamaz; ancak ahlaki olabilir. Bir başka ifadeyle, her ne kadar etiğe indirgenemez olsa da siyaset, etikten bağımsız düşünüldüğünde bütünüyle bir iktidar mücadelesi, dolayısıyla savaş halini alır. Bu savaş, ben'in kendi varlığını sürdürme arzusunun, başkasının yerine el koyma çabasını haklılaştırdığı bir dünya yaratır.

2.3. Ahlak ve Etik (Olan)

Levinas'a göre “insan *esse*'si *conatus* değildir, çıkar gütmemesi ve veda edebilmesidir.”⁵⁷⁰ Çünkü insani olan, *conatus essendi*'ye karşı olarak, varlığın ötesinde yepyeni bir rasyonelliğe işaret eder. Bu, bilimum varlaşmadan üstün olan İyi'nin rasyonelliğidir.⁵⁷¹ Bu nedenle, felsefenin görevi, başkasının aşkınlığını ve biricikliğini ön plana çıkararak, ben'in *conatus essendisini* sorgulayıp, etik olanı çıkar-gözetmez yönüyle yeniden tesis etmektir.⁵⁷² Bu bakımdan, ontik-ontolojik doğamızın bir ifadesi olduğu sürece siyaset kesinlikle etik değildir, ancak ahlakla ilgili olabilir. O halde, şunu sorabiliriz: Levinas için ahlak ile etik birbirinden ne bakımdan ayrılır?

Etik genel olarak ahlak felsefesi şeklinde kullanılır. Bu tanımda onu ahlaktan ayıran, ahlakın insanın somut olarak eylemsellik alanına ilişkin normlar ve değer yargılarına ilişkin olduğu yerde, etik'in ‘olması gereken’ üzerine bir düşünme olmasıdır. Ancak felsefe tarihinde etik ve ahlak gibi kavramları hem kendinde hem de açık bir şekilde birbirinden ayıracak ölçü tespit etmek güçtür. Çünkü bu kavramlar, onları

⁵⁷⁰ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 20.

⁵⁷¹ Levinas, “Öteki, Ütopya ve Adalet”, *Levinas* içinde, s. 67.

⁵⁷² Direk, “Levinas'ta Adalet Kavramı”, *Levinas* içinde, s. 152.

kullanan kişinin tesis ettiği yapıdaki konumuna göre anamlanır. Öyle ki düşünce tarihinde filozofları birbirinden ayırmanın bir yolu da, onların bu kavramları hangi anlamda kullandıklarını tespit etmektir. Örneğin, ahlak normatif yanıyla ele alınıp, etik eylemsellik alanıyla tanımlanabilir ya da ahlak hem kendi içinde mevcut ya da verili değerler ve pratikler bütünü (*mores*) hem de verili olanın ötesinde ilkeler bütünü olarak (*morality*) tanımlanabilir vs. Etik ve ahlak arasında yapılacak olan ayrımlar, politik olana tahvil edildiğinde sonuçları itibarıyla farklı olacaktır. ‘Olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki ilişki, birçok bakımdan kurulabilir. Bu nedenle, etik, filozoflar tarafından farklı kullanım biçimiyle ve değeriyle anamlanır. Söz gelimi, Aristoteles’in doğru ölçüsü ya da altın ortası (doğru şeyi, doğru zamanda ve doğru yerde yapmak; eyleyerek yetkinleşme erdemi); Spinoza’nın kendi doğasının bilgisine ulaşma çabası; Kant’ın ahlak yasası, her bir eylem için başvurulacak biçimsel buyruğu; Hegel’in Kant’a karşı olarak toplumsal pratikleri ihtiva eden etiği; genel bir ahlak ve etik tanımı olmadığını, fakat kullanım biçimi ve değeriyle anlam kazandığını gösterir.⁵⁷³

Levinas etik ve ahlakı farklı düzlemlerde düşünür. Ahlak, ontolojinin ve siyasetin düzleminde. Etik ise ontolojik olanın ötesinde metafizik bir ilkselliktir. Etik, ontolojinin ve siyasetin düzleminde kabuğunu sertleştirerek ahlak haline gelir. Levinas’ta ahlaki olmaklık eylemsellik alanımızı düzenleyen toplumsal normlara göre davranmaya ilişkin kurallar bütünüyle ilgili edimlerimize işaret eder ya da şöyle denebilirse, ahlak, insanların bir arada yaşamalarını sağlayan birtakım gelenek ve göreneklerle ilgili sözlü davranış kurallarıdır. Genel olarak ahlak, bir toplumda insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir yapıdadır. Bu yönüyle, toplumsal ve politik bir düzene aittir: Toplumdan topluma ya da kültürden kültüre değişebilen, biri için ahlaki olan ya da onaylanan diğeri için ahlaksız addedilebilen ya da onaylanmayan davranış kurallarıdır. Ama nihayetinde başkasına karşı etik sorumluluğa dayanır. Etik, toplumsal normları değiştiren-dönüştüren ya da insanlar arasında yeni ilişkiler belirleyen bir alan değildir. Bununla birlikte, toplumsal ve politik düzene büsbütün kayıtsız da değildir. Etik, birinin öbürüne maruz kalması sonucu gösterdiği hassasiyetle ilgilidir.⁵⁷⁴ Etik bir kimsenin, toplumsal ya da politik çıkarı gözetmeyen, sadece başkasının çağırısına kulak vermesi ve kendi varlığını sürdürme çabasını askıya alarak, başkası için olmaya, onun

⁵⁷³ Türk Karahanoğulları, a.g.e., s. 6.

⁵⁷⁴ Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 279.

çıkarımı gözetmeye çalışmasıdır. Levinas, etiğin kaynağıyla ilgili Grek geleneğine işaret edilmesi hakkında Yahudi-Hıristiyan geleneği lehine şunları söyler:

Ahlakın, okullarda Antik Yunan yazarlarını okumuş olan ve belli bir evrimi izleyen bir insanlığın, beyaz ırkın icadı olmadığını düşünüyorum. Tek mutlak değer, kendine oranla başkasına öncelik vermenin insanca olanağıdır. Bu ülküyü reddedecek bir insanlık olduğunu sanmıyorum; bunu azizlik ülküsü diye ilan etmek gerekir. İnsanın bir aziz olduğunu söylemiyorum, azizliğin kaçınılmaz olduğunu anlamış kişi olduğunu söylüyorum. Bu felsefenin başlangıcıdır, bu akla uygun, düşünülür olandır. Bunu söylemekle gerçeklikten uzaklaşmış gibi geliyor. Ama bize bundan başka bir şeyden söz etmeyen kitaplara –yani esinli dile- olan ilgimiz unutuluyor.⁵⁷⁵

Levinas'ta etik olanın en özgün yanı, asimetrik doğasıdır. Sorumluluğu karşılıklı ilişkisinden kopararak, özgünlüğünü ortaya koyar. Öznenin özerkliği ve özgürlüğü en yüksek değer değildir. Mutlak anlamda *Başkasına* ve insan olan *başkasına* karşı yaderkliğimiz, edilginliğimiz, öznenin özgürlüğüne önceldir. Etik, özneliği özerk özgürlükle değil, yaderk sorumlulukla tanımlar. Bu nedenle etik özgürlük, zor özgürlüktür. Levinas, etiği, hem aşkınlık düzleminde hem de somut yüz yüzeliğinde düşünür. Bu bakımdan, etik hem aşkın bir emirdir hem de 'olması gereken'e indirgenemeyecek şekilde 'olan'dır. O, etiğin ilksel ve aşkın olmasıyla önceliğine vurgu yapar.

Ne var ki üçüncü tarafın varlığı etik olanı, ahlakiliğe dönüştürür. Buna rağmen, etik olan, ahlakiliği esinlemeyi sürdürür. Toplumsal-politik düzende hep daha iyinin olmasını mümkün kılan ölçü, etikdir. Toplumsal ve politik düzen etik temelinden vazgeçtiğinde ya faşist ya da totaliter bir rejime dönüşür. Nitekim Levinas'a göre Batı düşünce geleneğine hakim olan bütünlük anlayışı, faşist ideolojilerin egemenliğiyle sonuçlanmıştır ve böylece etik olan siyasi olana indirgenmiştir:

Demokrasi etik bir mükemmeliğe ve onun iyilikteki kökenine tanıklık eder, her ne kadar bundan çoklu bir sosyallığın dayattığı zorunlu hesaplamalar sebebiyle –belki bir nebze- uzaklaşmış olsa da. Bu surette, revizyonların sağladığı özgürlük içersinde iyinin ampirik hayatında aklın bir ilerlemesinden söz edilebilir. Adaletin rahatsız vicdanı! O, iyiliğin kendisini iyi olmaya teşvik ettiği kertede adil olmadığını bilir. Ne var ki bunu unuttuğunda, totaliter ve

⁵⁷⁵ Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 247.

Stalinist rejimlere gömülme ve insanların bir arada yaşamasının yeni formlarını icat etme armağanını ideolojik çıkarımlarda yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.⁵⁷⁶

Levinas'a göre etik olanın siyasi olana indirgenmesi, Avrupa'nın krizinin temel nedenidir. Greklerin özgürlük, özerklik, dayanışma ve simetri ilkelerinden hareketle tesis etmeye çalıştıkları ideal ortam, emperyalizmin ve soykırımın şiddetine dönüştüğü, hatta onları haklılandığı bir suçlu vicdan haline gelmiştir. Suçlu vicdanlar (*mauvaise conscience*), kendi kendilerini eleştirip, sorunun nedeni üzerinde kafa yormuşlardır. Levinas, Avrupa'nın krizinin aşılmasında ulusal birlik ya da bütünlüğün değil, başkalarıyla sorumluluk temelinde kurulacak olan kardeşlik ilişkisini salık verir. Burada sosyallik ve sevgi temelinde kurulan bir düzene çağrı vardır. Avrupa'nın Yunan kaynaklı esiniyle yaşadığı kriz, Levinas'a göre felsefenin diğer kökeni olan Yahudi-Hıristiyan mirasının işe koşulmasıyla aşılabılır.⁵⁷⁷ Ancak bu, Atina'dan Kudüs'e geçmeyi değil, fakat her ikisinin birlikte işe koşulması gerektiğini ileri süren bir fikirdir. Adil bir siyasi düzen, hem Yunan hem de Yunan olmayan kaynakların yardımıyla tesis edilebilir. Buna göre ihtiyacımız olan iki şey, aşkınlık ve yüceliktir.⁵⁷⁸

Ezcümle, etik, Levinas için, ahlaktan farklı olarak ilk felsefedir. İlk felsefe, etik felsefesidir.⁵⁷⁹ Çünkü etik olanda mesele, ontolojinin içkinliği temelinde özerklik ve özgürlük değil, daha ziyade dışsallık temelinde yaderklik ve sorumluluktur. Bu bakımdan, Levinas'ın etik'i, amacı mutluluğa erişmek olan bir düşünce ortaya koymaz.⁵⁸⁰ Levinas'ta etik, ben'in Başkası tarafından özgürlüğünün ve özerkliğinin

⁵⁷⁶ Levinas, "Öteki, Ütopya ve Adalet", *Levinas* içinde, s. 69.

⁵⁷⁷ Levinas'a göre insanlararası alan felsefenin diliyle bir anlama konusu haline getirildiğinden, ona Yahudi-Hıristiyan geleneğinin felsefi söylemi aşan etik sorumluluk ve adalet diliyle yaklaşmak gerekir. Bu yaklaşımı sergilediği ölçüde, Yahudi-Hıristiyan kitabi geleneği, felsefenin öteki ve aynı zamanda ilksel kaynağına işaret eder; Direk, *Sonsuza Tanıklık*, "Sunuş", s. 32. Levinas'ın insanlararası alanı okumasını belli bir yere kadar belirleyen Kitabi düşüncenin felsefi ifadesi, büyük ölçüde Grek düşüncesiyle belirlenmiştir. Bu nedenle, ona göre felsefe ontolojik olduğu kadar etikdir aynı zamanda. Esini itibarıyla felsefe salt Yunanlı değildir. Levinas, sözü edilen iki esin kaynağıyla anlamın kökenini insanlararası ilişkide kavramaya çalışır. Buna göre dünyada ikiden fazla insan olduğu için, başkılığa yönelmiş olan etik perspektiften zorunlulukla bütünselliğe yönelen ontolojik perspektife geçeriz; Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 269.

⁵⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, Edit by A. T. Peperzak, S. Critchley, and R. Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996, s. 161-162.

⁵⁷⁹ Kearney, a.g.e., s. 66.

⁵⁸⁰ Levinas'ın etiğinin temel sorunu Antiklerde olduğu gibi mutluluk arayışı ya da modernlerde olduğu gibi öznenin özgürleşme ideali değildir. Bu ideallerde ortak olan, ahlaki olanın ikincil düzeyde ele alınmasıdır. Levinas'a göre etik ilk felsefedir ve kurucu olan ilksellik etik ilişkidir.

sorgulanması durumudur.⁵⁸¹ Etik olan kendisini bir metafizikle, aşkınlıkla gösterir. Başkasıyla ilişkide mutlak bir sorumluluğa sahip olan ben, başkasına bencil-olmayan, çıkar-gözetmez bir yakınlıkla yaklaşır. Ne var ki, üçüncünün mevcudiyeti bu ilişkiye bir simetri getirir. Böylece, sonsuz sorumluluk sonluya, çıkar-gözetmezlik çıkara dönüşebilir.

Bununla birlikte, üçüncünün mevcudiyetiyle kastedilen elbette ki kanlı-canlı bir insan tekinin ikili ilişkiye katılımı değildir. Üçüncünün dahli meselesi Levinas'ta mantıksal bir sayılıdır: "Düzen, tezahür, fenomenal olarak varlık, üçüncü tarafla birlikte husûle gelir. Üçüncü tarafın belirişi (*apparition*), tezahürün (*appearing*) mutlak kökenidir, yani bir kaynağın da kaynağıdır."⁵⁸² Bu sayılıyla Levinas, etik ile ontoloji arasındaki ilişkiye açıklık getirir. Ona göre insan saf bir biçimde etikle ya da ontolojiyle tanımlanabilir bir gerçeklik değildir. Fakat insan hem etik hem de ontolojinin bir arada harcını yoğurduğu simbiyozdur. Ancak bu birliktelikte etik daha imtiyazlı bir konuma sahiptir şüphesiz. Çünkü varlık, etiğe ya da İyi'ye doğru, ötesine geçilmesi, kendisinden soyunulması gereken bir şeydir. İnsan İyi'ye doğru yol olarak ancak etik anlamda öznelik kazanır.

Bununla birlikte, etik ile ontolojinin simbiyozundaki diyakronik ayrımı hatırdaki tutmak önemlidir. Etik ontolojiye önceldir. Sadece üçüncünün başkasının gözlerinde tezahür etmesiyle biraradalıklarını düşünmek mümkün hale gelir. Nitekim etik, kökensel olarak ontolojiden, dolayısıyla adaletten evveldir.

Levinas adalet fikrinin Yunan felsefe geleneğinden geldiğini söyler, fakat etiğin adaleti öncelediğinin altını çizerek Yahudi-Hıristiyan temele vurgu yapar. Kökene-öncel kökeni, aşkınlığı düşünmeyi mümkün kılan alan dindir. Din, Sonsuz ile girilen ilişkiyi kavramamızı sağlar. Bununla birlikte, ontolojik düzlemde felsefeye ihtiyaç vardır. Felsefe ontolojik alanda etiğin ya da dinin tamamlayıcı yanındır. Üçüncü tarafın ilişkiye

⁵⁸¹ Adriaan T. Peperzak, *Beyond the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Illionis, 1997, s. 185.

⁵⁸² Levinas, a.g.e., s. 160.

dahliyle gereksinilen adalet, eşitleyici yapısıyla aslında Yunan felsefesine karşılık gelir. Gelgelelim, adaleti de mümkün kılan unsur etikdir.⁵⁸³

Ontoloji tesis edilen, etik tesis edendir. Çünkü başlangıçta Söyleme, yani İyi vardı. Bu İyi'nin sınırlandırılmasıyla Söylenen'in egemenliğinde mevcut toplum inşa edilmiştir.⁵⁸⁴ Dolayısıyla, üçüncünün ben ve başkası arasındaki ilişkiye dahli etik ilişkiyi sınırlandırarak, adalet düzlemine geçiş yaptırır. Adalet, Söyleme'nin Söylenen'e çevrilişi olması veçhile bir ihanettir. Şu var ki özne bu ihanetle birlikte başkasına maruz kalmaktan azade olabilmekte ve sonsuz sorumluluk altında yüklendiği yükü hafiflemektedir aynı zamanda. Öznenin sonsuz/sınırsız sorumluluğunu sınırlandırma anlamında, yükü hafifletme imkanı doğmaktadır. Çünkü artık ben de bir başkası için bir başkasıyım. Böylece, ben'in sınırsız sorumluluk yükü hafiflemektedir. Burası artık özne için etik düzlemin adalet düzlemine dönüştüğü yerdir.

Öznelarası alan hem etik hem de ontolojik ve politik bir alandır. Çünkü sadece ben ve başkasının olduğu bir dünyada adalet, hukuka, politikaya ihtiyaç olmazdı. Oysa başkasının gözlerinden bize bakan hep bir üçüncü vardır. Bu nedenle, öznelarası alan etik olması bakımından artzamanlı, fakat ontolojik ve politik olması bakımından da eşzamanlıdır. Her ne kadar eşzamanlılık artzamanlılıkla kesintiye uğratılsa da, eşzamanlılığın diline ihtiyacımız vardır.⁵⁸⁵

Öyleyse, Levinas'ta etik ile varlığın ya da Söyleme ile Söylenen'in birbirine bağlandığı uğrak, adalettir. Bu mesele, *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de enine boyuna tartışılır.⁵⁸⁶ Bu eserde insanın insanlığı ya da öznenin özneliği etik ve ontolojik boyutuyla ortaya konmaktadır. Öznellik bir yandan Söylenensiz Söyleme'ye göre, diğer yandan ise Söylenen'le bağlılığında Söyleme'ye göre tanımlanır. Levinas, özneyi salt etik olarak tanımlar ama salt ontolojik tanımını yapmaz. Bunun yerine, onu etikle ilişkili ontolojik boyutuyla, ikircilikli yapısıyla tanımlar. Böylece, etik olan,

⁵⁸³ Türk Karahanoğulları, a.g.e., s. 72; ayrıca bkz., Levinas, "The Paradox of Morality: An Interview with Levinas", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Edit by R. Bernasconi and D. Wood, Routledge, London, 1988, s. 174.

⁵⁸⁴ Levinas, 'Etik ve Sonsuz', *Sonsuza Tanıklık*, s. 325.

⁵⁸⁵ Direk, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık*, s. 35.

⁵⁸⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 159.

ontolojik olanın ötesine geçmeyi ifade etmesiyle, onu koşullandırır.⁵⁸⁷ Bu bakımdan, öznenin özneleşmesi ontolojik olanın kesintiye uğratılarak aşılması suretiyle etik olana doğru olma serüveninden başka bir şey değildir; bir etik olaydır. Etik olayda özne, başkası için olmaya doğru kendi konumundan ve iktidarından koparak yersizleşir. Onun yersizleşmesi nihayetinde bir tözsüzleşmedir. O, varlıkta var kalma hakkını sorguladığı bu uğrakta Yüz'ün beyanına karşı cevap verme sorumluluğundan kurtulamaz. Yüz'ün beyanı varlığın ötesine, varlıktan ve bilgiden başka türlüye açıldığı andır. Yüz, “öldürmeyeceksin!” şeklinde buyurur. Yüzün bu buyruğu, hiç kimseyi açlığa, sefalete, ölüme terk etmemeyi, onları yaşatabilmek için her şeyi yapmayı emreder. Öyleyse ben başkası için olmanın vicdan muhasebesinde özneleşir. Levinas'a göre zulmeden taraftan sorumlu olma bilinci, insanın insanlığıdır ve bu bilinç vicdanda temellenir. Başkalarının sorumluluğunu duyduğu ölçüde İyi'ye, Tanrı'ya, Sonsuz'a doğru açılan özne öznellik kazanır ve böylece Sonsuz etik öznelikte sonsuzlaşır. Gelgelelim, ‘Öldürmeyeceksin!’ emri -öldürme edimi başkasının yüzüne bakılmadığında gerçekleştirilebilir olduğundan- öldürmenin gerçekte imkansız olmadığına, fakat etik olarak imkansız olduğuna işaret eder⁵⁸⁸ ya da denebilirse, ‘Öldürmeyeceksin!’ buyruğu ontolojik bir zorunluluk değildir; etik bir imkansızlığa işaret eder sadece. Bu bakımdan, bir sınırlama değil, sorgulamadır. Ahlaki olan, özgürlüğün sorgulanmasıyla başlatılır: “Başkasına yaklaşmak, özgürlüğümü, yaşayan bir varlık olarak kendiliğindenliğimi...sual etmektir.”⁵⁸⁹

Başkaları öldürülebilir, fakat Başkası öldürülemezdir. Başkalarını sistematik olarak öldürmek, Başkası'na zarar vermez. Başkası hep yaşamaya devam eder. Ben ve başkasının karşılaşmasında ilk vuku bulan şey, çatışma ya da savaş veya şiddet değildir. Çatışma ancak ben'in Başkası'na vereceği ikinci cevap olabilir. Yani ilk olan barıştır, savaş değil:

Öldürmekle bir amaca ulaşabilirim kuşkusuz, bir hayvanı avlar ya da bir ağacı devirir gibi öldürebilirim –ama bu durumda, başkasını genel olarak varlığın açıklığında, benim bulunduğum dünyanın bir ögesi olarak kavramış, onu *ufukta* kavramış olurum. Yüzüne bakmamış, yüzüyle karşılaşmamışımdır. Yüzün beni onu bütünsel bir biçimde yadsımaya

⁵⁸⁷ Gözel, a.g.e., s. 282.

⁵⁸⁸ Direk, “Tevrat’ı Tanrı’dan, Talmud’u Tevrat’tan Bile Çok Sevmek”, s. 175.

⁵⁸⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 303.

kışkırtan mevcudiyeti, cinayet girişiminin sonsuzluğunu ve olanaksızlığını belirtir. Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir. Bu aynı zamanda, söylem durumudur.⁵⁹⁰

Ben hiçbir biçimde Başkası'na zarar veremez. Çünkü o ben'in dünyasından biri değildir. O, dokunulamayan olarak öylece Başkalığını korur.⁵⁹¹ Yüz'ün ilk belirme anındaki ifadesi olan 'Öldürmeyeceksin!' sözü esasen diğer bütün ilkelerin kendisinden türediği dinsel bir emirdir. Belki de temeli olmayan tek temeldir. Yüz'de başka türlü bir anlam belirir; kendi başına anlamlıdır. Bir ufuktan hareketle kavranılan bir anlama sahip olmayan yüz, öldürme iradesi karşısında, muhatabın iktidarına sonsuzca direnir. O halde, Levinas'ta 'Öldürmemelisin!' buyruğu aslında başkasının varlığını sürdürmesi için, ölmemesi için çaba harcamalısın anlamına geldiğinden, *conatus*'un anlam çevreninde bir değişiklik yaparak, kendi varlığını sürdürme yerine, başkasının varlığını sürdürmesi için çaba göstermeye yönelik bir temel belirler ki, bu bize ahlakiliğin kendisini verir:

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 bilgidan çıkarılamaz ve bu ilk bilgiye eklenmez. Eğer metafizik aşmak ise, vicdan metafiziği gerçekleştirilmektedir. Buraya kadar söylediklerimizde, yüzün epifanisini dışsallığın kökeni olarak serilmemeyi denemiş oluyoruz. Anlamın ilk fenomeni, dışsallıkla çakışır. Dışsallık anlam ifade etmenin ta kendisidir. Ahlakiliğinde dışsal olan yalnızca yüzdür.⁵⁹²

Levinas, zamanı senkronik ve diyakronik olmak üzere ayırır. Senkroni aynılığın, içkinliğin, varlıktaki mahpusluğun ifadesiyken, diyakroni başkalığın, dışsallığın, aşkınlığın ifadesidir. Ben ve başkası ilişkisi ne ben'in ne de başkasının senkronize olduğu bir ilişkidir; diyakroniktir. Ben'in başkası için sonsuz sorumluluğu, şimdiden değil, kökene öncel geçmişten (*pre-original past*) itibaren zamansallaşır. Dolayısıyla, diyakronik sorumlulukla özne Sonsuz'a yaklaşır. Zamanın bu ikircikli karakterinde etik diyakroniyle ve ontoloji senkroniyle alakalıdır. Levinas, başkası ile ilişkiyi şimdi üzerinden değil, gelecek üzerinden diyakronik şekilde tarif eder. Bu bağlamda, şimdiki gerçek anlamda zamanın dışında konutlar. Gerçek anlamda zaman olarak diyakroni,

⁵⁹⁰ Levinas, "Varlıkbilim Temel midir?", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 85.

⁵⁹¹ Davis, a.g.e., s. 51.

⁵⁹² Levinas, "Eros'un Fenomenolojisi", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 109.

söyleme, etik, vicdan, sorumluluk, Sonsuz, Tanrı... Bu kavramların hepsi aynı düzleme aittir.

Varlığın senkronizmi, Yüzün ya da Söylemenin beyanının duyulmasıyla alt üst olur. Yüzün çağırısının işitilmesiyle öznenin cevap olarak sorumluluğu özneyi kendinin berisinde kökene öncel bir geçmişe götürür. Bu kökene öncel geçmiş, öznenin yaratılmışlık koşuludur. Öyle ki bu koşulda özne kendini başkasına yazgılı bulur. Gelgelelim, filozoflar yaratılma sonrasında gündeme gelen etkinliğin ve edilginliğin öncesindeki mutlak edilginlikten habersizdir:

Platon'un maddenin ezeli-ebedi oluşunu bize öğrettiği, keza Aristo'ya göre maddenin neden oluşu tesadüfi değildir. *Şeylerin düzenine dair hakikat budur. Belki de bizatihi şeyleşme demek olan batı felsefesinin bağlı kaldığı şeylerin düzeni, yaratılış fikrinin getirdiği etkinlik ile edilginliğin berisindeki mutlak edilginlikten habersizdir. Filozoflar yaratılışı daima ontolojinin terimlerinde yani önceden-mevcut ve yok oluşu gayri kabil bir madde uyarınca düşünmek istediler.*⁵⁹³

Dolayısıyla, öznenin sorumluluğu, onun özgürlüğünden öncedir. Özne, özgürlüğünde olduğu gibi kendi iradesine bağlı şekilde sorumlu olmaz. Aksine kendisini başkası için sorumlu kılınmış halde bulur. Bu bir tercih meselesi değildir onun için. Öyleyse, sorumluluk, kökene öncel bir geçmişle kurulan tekil bir ilişkiye işaret eder.⁵⁹⁴

2.4. *Ayrılmayla Gelen Duyarlık*

Levinas'ta ben ve başkası arasındaki ilişki ayrılık (*séparation*) sayılısıyla Sonsuz fikri temelinde kuruludur. İlişkinin ayrılık sayılısı, terimlerin karşıtlığına gönderme yapmaz; aksine her iki terimin de kendiliğinin/başkalığının aynen korunduğunu gösterir. Bir başka deyişle, ben'in içselliği ve başkasının dışsallığı aynen korunur; onlar kendilerini bir bütünde asimilasyona uğratacak bir varlık düzeninden

⁵⁹³ Levinas, "Başkasının Yerinde Olma", *Levinas* içinde, s. 247-248.

⁵⁹⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 9-10.

azadedir. Levinas'ın Sonsuz fikri'ne göre kurduğu aşkınlık ilişkisi, ben'in içsellliğini muhafaza ederek başkasını buyur ettiği mesafeli/ilişkisiz bir ilişkidir. Bu ilişkide ben yalnızca formel ve soyut yönüyle var değildir. Burada *ben* esas itibariyle somutluğu içerisinde, somut terimlerle –duyarlık, haz, psişizm, içsel yaşam- ortaya konur.⁵⁹⁵ Bu somut terimler varlığın boğucu bütünlüğünü ifade eden Aynılık rejiminden *ayrılmayla* belirir. Bu bakımdan, psişizm varlığın ötekine geçme imkanındır: Sürekli olarak varlaşarak edimselleşen varlık karşısında direnerek isimleşme tarzıdır.

Levinas zamanın ikili yönünü saptar: aynı/eş-zamandalık (*synchronie*) ve ayrı/art-zamandalık (*diachronie*). Descartes'ta epistemolojik açıdan *cogitonun* Tanrı'yi incelemesi, fakat ontolojik olarak ise Tanrı'nın kendisini ispatlayan *cogitoyu* temellendirmesinde olduğu gibi, Levinas ayrılığı (*séparation*) bu örnek üzerinden temellendirir görünür.⁵⁹⁶ Buna göre radikal ayrılık, terimlerin aynı-zamandalık içerisinde olmamalarından dolayı gerçekleşir. Ben'in Sonsuz'la ilişkisinde bir ayrı-zamandalık söz konusudur. İlişkinin her iki terimi de ayrı zamanda oldukları için ayrılık radikaldir. Ben'in Başkası'yla karşılaşması öncesinde bencil, tanrısız ve yalnız olan karakteri karşılaşma sonrasında değişir-dönüşür. Öyleyse, Levinas'ta tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, sonuç nedeni koşullandırır: “*Causa sui* olmaksızın nedenine göre ilk olacak şekilde koşullanmış bir varlığa ‘irade’ diyoruz. Psişizm böyle bir varlığın imkanındır.”⁵⁹⁷ Ben yaratılmışlığı nedeniyle öncel olan bağımlılığı karşısında egolojik durumunda tanrısız⁵⁹⁸ ve bencilliği içinde bağımsızlığını, özgürlüğünü yaşar.

Levinas yaratılış fikrini kabul eder, fakat bu fikrin yanı sıra metodolojik ve metafizik ateizmi de gerekli bulur. O, yaratılmış varlıkların Tanrı'nın bir parçası olduğu fikrine ya da *katılmaya* (*participation*) karşıdır. Tanrı doğanın yaratıcısı olarak belirmez, fakat doğamızı alt üst eden yüzde belirir. Bu, bir etik dönüşüme çağrıdır. Doğanın ötesinde bir şey tarafından başkasının kendimden önceliği konusunda harekete geçirildiğimiz durum, etik olandır. Bu bakımdan, Tanrı, doğamızı, ontolojik varolma ısrarımızı sorgulayan/sorgulatan ve etik vicdana çağırın Başkası'dır.⁵⁹⁹ Tanrı'nın bu

⁵⁹⁵ Gözel, a.g.e., s. 161.

⁵⁹⁶ Levinas, a.g.e., s. 54.

⁵⁹⁷ Levinas, a.g.e., s. 59.

⁵⁹⁸ Levinas'ta tanrısızlık, iradi olandan önce geleni tarif eder: ilkel bilmezlik durumudur. Bu yönüyle tanrıtanımazlıktan farklıdır.

⁵⁹⁹ Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 273.

dünyadan olmadığını ve esasen doğaya karşı mevzilendiğini bilmek önemlidir: O, varlıktan başkadır. Çünkü yaratılmışların Tanrı'nın bir parçası olduğuna ilişkin fikir, öznenin özgürlüğünün keyfiliğini haklılaştırır (Özgürlük kendini haklılandırmak yerine keyfiliğini sorgulamaya başladığında ancak etik olan belirir):

Dünyanın yaratılışına tanık olmuşuz gibi, yalnızca özgür irademizden çıkma bir dünyayla yükümlüymüşüz gibi, benin özgürlüğü adına akıl yürütürüz. Filozofların kuruntularındır, idealistlerin kuruntularındır bunlar; veyahut da sorumsuzların kaçamağıdır.⁶⁰⁰

Levinas, aşkınlığın etik sorumluluğu olanaklı kıldığı *ayrılma* (*separation*) kavramını kullanır. Ayrılma kavramıyla Levinas kendisini Spinozacılıkla (*katılma* fikriyle) taban tabana zıt bir yerde mevziler: “Düşünce ve özgürlük Başkası'ndan ayrılmadan ve onu saygıdan doğar- bu tez Spinozacılığın tam karşıtıdır.”⁶⁰¹ Ona göre Tanrı'nın bir parçası olmak ya da O'ndan pay almak, Greklerin ifadesiyle *methexis* mevzuu, içkinlik düzleminde bütünlüğün tesisi anlamına gelir. Bu bütünlük inşası ise etik sorumluluğun imkanını ortadan kaldırır. Ne var ki, *ex nihilo* yaratılmışlık olgusu, varlık düzenini alt üst eder. Ancak onun asıl mükemmelliği hiçten yaratımından kaynaklanmaz sadece. Bununla birlikte, bir vahyi alabilen, kendini tartışma konusu haline getirebilen bir varlığı husûle getirmesi, yaratılışın harikuladeliğidir. Çünkü *ben*, yaratılış fikrine yüzün deneyimiyle ulaşır.⁶⁰²

Yaratılmışlık olgusu, varlığın ötesinde, dışında bir varlık olduğunu ortaya koyar. Yaratma olgusu yaratılanlarda bir bağımlılık izi bırakır. Bu iz, yaratıcının yaratılanlardaki mührüdür. Bağımlı varolanlar, bu izden hareketle bağımsızlığa yürürler ve dışsallığı keşfederler. Yaratılmışlık ben'in varoluşunun alamet-i farikasıdır ve Sonsuzdan ayrılmayla vuku bulur. Ben, ayrılıkla Sonsuz fikrine doğru yol alır.⁶⁰³ Levinas'ta ayrılık bir psişizm ya da içsellik olarak gerçekleşir. Yani ayrı olma, somutluğu içinde içsellığe sahip olmayı ve psişizm tarzında var olmayı ifade eder. Psişizm ben'in/öznenin bireyleşme ilkesidir. Duyarlığın somutluğunda tanımlanan

⁶⁰⁰ Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, s. 268.

⁶⁰¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 105.

⁶⁰² Levinas, “Hakikat ve Adalet”, *Levinas* içinde, s. 178; ayrıca bkz, Levinas., “Özgürlük ve Buyruk”, *Levinas* içinde, s. 292.

⁶⁰³ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 104.

ayrılıkla varlığın boğucu sistemine, bütünleşmeye karşı durmada ayak direyen özne, böylece dolaysız içtenliğiyle bireyleşme imkanı bulur.⁶⁰⁴

2.4.1. Duyarlık ve Anlam

Levinas'a göre duyusal olanın entelektüalist yaklaşımla incelenmesi, onu bilinebilirliğe indirgemenin bir sonucudur. Oysa duyarlık ya da hassasiyet indirgenemez bir karaktere ya da başkalığa sahiptir. Duyarlığın başkalığı kendisini nesne haline getiremeyeceği, tematize edemeyeceği bir özgüllük içerisinde fazlalık olarak sunar. Duyulur olan bilinir olandan başka bir düzene sahip olduğundan, ruh ve beden ayrımını kabul eden Levinas için bedensellik kuramsal bakışa ya da görüşe uymaz. Yani şeylerin düzeni fikirlerin düzenine indirgenemez.

Duyarlığın başlıca tarzlarından biri, tat almadır. Levinas için önemli olan, tat alma duyusunun (*a gustative sensation*) henüz bilincin ölçüleriyle bulandırılmamış haliyle, kavramsal örgüyle katlanmadığı formu içerisinde özgünlüğünü, kendini orijinal formuyla gösterdiği düzeyde kavramaktır. Bu düzey, tat alma duyusundan daha köklü olan, tadına bakma/tadını çıkarmadır (*tasting*). Tadını çıkarma, bilgi kategorilerinin ölçülerine indirgenebilir değildir: “Ekmeği ısırarak, tadına bakmanın gerçek anlamıdır”.⁶⁰⁵ Demek ki tat alma duyusu kendi özgüllüğü ve dolaysızlığı içinde ancak onun fiili olan tadını çıkarma olgusunda yakalanır. Nitekim her türden duyum, anlamını, kendinde hiçbir ereklilik ihtiva etmeyen keyif almada bulur: “Tatmin (*satisfaction*) kendini tatminle tatmin eder...Herhangi bir refleksiyon öncesinde, kendine dönmeksizin keyif alma (*jouissance, enjoyment*) keyif almaya ilişkin bir keyiftir.”⁶⁰⁶

Egolojik düzeyde keyif almayla varlığı aşarak tekilleşen/bireyleşen ben, varlık ve bilincin indirgemeci edimlerinden kaçır ve onto-lojinin ötesine geçer. İlk aşama olarak keyif alma, ikinci aşamanın hazırlayıcısıdır: Etik duyarlık/Hassasiyet (*vulnerability*). Etik duyarlık ya da hassasiyet keyif almanın da aşılması ve kendi için

⁶⁰⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 54.

⁶⁰⁵ Levinas, a.g.e., s. 73.

⁶⁰⁶ Levinas, a.g.y.

olan öznenin/ben'in başkası için olmaya doğru yol aldığı bir düzeydir. Bir başka deyişle, varlığın varlaşımını aşmanın imkanı olarak beliren keyif alma, bir diğer imkanın –etik duyarlığın- hazırlayıcısı olur.⁶⁰⁷ Ben'in kendinden hoşnutluğu olarak keyif alma, kendi-içinlik düzeyidir. Ne zaman ki kendi-için keyif aldığı bir şeyi başkasına sunar, işte o zaman etik duyarlık olarak hassasiyet geliştirir.⁶⁰⁸ Yani bir ekmeğin tadını çıkararak özne, onu başkasına verdiğinde, bu eylemi etik bir anlam kazanır. Demek ki etik olanın koşulu, öncesinde şeyden/nesneden/olgudan keyif almaktır ya da denilebilirse, egolojik duyarlık etik duyarlığın koşuludur.

Daha önce de işaret edildiği gibi, Levinas duyarlığı hiçbir şekilde bilince konu olmamış haliyle, salt duyarlık olarak başkalığı içerisinde kavramaya çalışır. Bir duyum bilgi konusu ya da nesnesi haline gelebilse de, bu, onun, kaynağını hassas olmadan aldığı gerçeğini değiştirmez. Çünkü duyarlığın asıl anlamı hassas olmaktan (*vulnerability*), yani Söyleme'den gelir. Bu bakımdan, Söylenen düzeninde duyarlık nihai anlamını, Söyleme düzenindeki hassas olmada bulur. Bilmenin kavramsal örgüsüne dahil edilen bir duyarlık, duyarlık olarak duyarlık değildir. Bilmenin ölçüleriyle işlem gören duyarlık, başkalığından arındırılmış bir duyarlık haline gelir. Böylece, duyarlık artık duyarsızlaştırılmıştır:

Kavramlarla dolaymlanan duyarlık, haddizatında duyarlık değildir, ama bilme'nin terimlerine çevrilmek suretiyle başkalığından edilmiş bir duyarlıktır. Bu, temalaştırıcı, nesneleştirici, kavramsallaştırıcı ve dolaymlayıcı bilme'de duyarlığın duyar-sızlaştırılması olayıdır tam olarak. Bu duyar-sız-laştırma'da kokusal olanın asli anlamı içkin bilgi süreçlerinde buharlaşır ve ortadan kalkar; başka bir ifadeyle, bu surette bilme'den başka türlü olan –kokladığım çiçeğin kokusu söz gelimi- bilme'nin bir parçası haline dönüşür: O artık koku-ölçüm'ün bir nesnesi ve bir verisidir. Bu surette, anlamın asli yeri, yani kokunun kendini –esansını- bizatihi ve bilavasita duyurduğu asli düzey ıskalanmakta veya indirgenmektedir; - kokusal olan'ın koklamanın ilkselliğinde ve dolayimsizliğinde, kendini ne ise o olarak duyurduğu düzeyde değil de kendini bilince göstermeye zorlandığı düzeyde, dolaymlamaya

⁶⁰⁷ Levinas, a.g.e., s. 74.

⁶⁰⁸ Etik ilişkide başkası fenomenal yanları dışında kendini beyan etmesi anlamında soyut, fakat ona karşı sorumluluğum anlamında, yani kanlı-canlı bir insan olarak yardıma muhtaçlığı içerisinde kendisine cevap vermekle/yardım etmekle yükümlü olduğum kişi olması anlamında somuttur.

konu olduğu, bilişsel süreçlerde ehlileştirildiği ve çözümlendiği şü ikincil düzeyde kavranması olaydır bu.⁶⁰⁹

Demek ki kokunun duyumunun anlamı koklamanın kendisindedir. Koklama, her tür bilme ediminden önce gelen bir keyif almadır; bilmeden başka türdür. Bilmeye çerçevesinde koku ilk ve asli anlamına ek olarak ikinci katmanda bir anlam edinir. Asli anlamdan bihaber olanlar, asli anlam olarak bilmenin açığa çıkardığı anlama sarılırlar. Halbuki asli anlam, duyarlığın primitif düzeyinde, dolaysızlığın içtenliğinde/somutluğundadır.

Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde'de Levinas, Batı felsefesi tarihinin varlıktan ve bilgiden başka türü olanın insanlıktan saklanması ya da paranteze alınması şeklinde okunabileceğini ileri sürer.⁶¹⁰ Bu geleneğe karşı anlamın duyarlıkta olduğunu savunarak, duyulur olanın indirgenemez özgüllüğünü ön plana çıkarır. Duyarlık olarak anlam, varlığın ve bağılaşığı olan bilincin çerçeveleyemediği fazlalıktır. Bir başka deyişle, felsefe etkinliğiyle, bilginin peşinde anlam açığa çıkarılabilir bir şey değildir. Bilmenin, bilincin, refleksiyonun, görülemenin başkalığı içerisinde ya da fazlalık olarak anlamı tezahür ettirebileceğine yönelik inanç, safsatadan ibarettir. Anlam olarak anlam kendini, bilmeye, bilince konu etmez. Çünkü nesneleştirilebilir, temalaştırılabilir bir karakterde değildir. Bu nedenle, Levinas anlamı bütün somutluğunda, günlük hayatta karşılaştığımız insandan itibaren düşünür. Bilmenin nesneleştirdiği soyut bir kavram olarak insandan hareketle fazlalık olarak anlam yakalanamaz.⁶¹¹

2.4.2. Duyarlığın Tarzları Olarak Keyif Alma ve Hassasiyet

Özneyi somutluğu içerisinde ele alma tarzı, Levinas'ı haz/keyif alma (*jouissance*) ve duyarlık nosyonlarına yöneltir. Keyif alma her ne kadar öznenin egolojik durumunda duyarlığın bir tarzı olarak karşımıza çıksa da, başkasıyla ilişkisinde başkasına duyarlıktan/hassasiyetten önce gelerek, onu koşullandıran bir tür kendine

⁶⁰⁹ Le Magnen'den aktaran Gözel, a.g.e., s. 302.

⁶¹⁰ Levinas, a.g.e., s. 66

⁶¹¹ Levinas, a.g.e., s. 67-68.

duyarlıktır.⁶¹² Ben'in bir olma tarzına karşılık gelen keyif alma, metafizik arzuyu koşullandırır. Levinas'a göre metafizik arzu tecrübesi ancak doygunluğa erişmiş bir ben'in arzulanabileceği bir deneyimdir. Ben'in somutluğu karşısında Başkası soyuttur. Başkası her türden somutluğun, nitelemenin ötesinden Yüz'ün ifadesi olarak buyurur: "Vicdanın doyumsuzluğu, başkasını kavrayama-ma (*dé-ception*), Arzu ile çakışır...Tanrı, yalnızca harekete geçmesi gereken insanlar aracılığıyla emreder."⁶¹³

Özne, tıpkı hipostaz yoluyla anonim varlık olarak *var*'dan azade şekilde kendi ayakları üzerinde durduğu gibi, ayrılıkla da bağımsızlığını ilan eder. Onun ayrılığı keyif almayla somutlaşır. Ben'in kendinden başka olan şeylerle hallenerek keyiflenmesi, dünyayı sömürmesi, dünyadaki nesnelere keyifle birer nimete çevirmesi, onun bu düzeydeki ihtiyaçlarıdır. Bütün yönleriyle somut olan özne, dünyayla ilişki kurmasının temel tarzı olarak keyif almanın mutluluğuyla doludur. Keyif almada kendine yeter bir varolan olarak özne henüz başkasından haberdar değildir. Onun bu bihaberliği, özneliliğinin henüz bihaber olduğu şeyin yokluğu üzerine kurulu olduğunu gösterir. Bu bağlamda, keyif alma, öznenin tanrısızlığıyla tanımlanır. Fakat bu ayrı ve tanrısız ben aynı zamanda başkasını buyur etmeye de uygun bir yapıdadır. Bu nedenle, metafizik arzu ya da başkasıyla karşılaşma, öncesinde tatmini, doygunluğu gerektirir. Çünkü, başkası fazlalıktır.

Levinas'a göre öznenin/ben'in yaşamını belirleyen temel kaygı kesinlikle ontolojik değildir. Yaşamayı belirleyen temel koşullar, öznenin dünyayla ve onun nesnelere, nimetleriyle olan ilişkisidir. Nitekim yaşam mutluluk düzeyinde yaşamın kendisiyle, sevgisiyle ontolojinin ötesindedir. Ontolojik bir amaçlılıkla yaşanılmaz.⁶¹⁴ Çünkü dünya nimetleriyle keyif almak üzere ilişkisinde öznenin amacı hiçbir zaman varlıkta var kalabilmek/varlıkta ısrar değildir. Keyif alma varlığı aşmaya, üstüne yükselmeye işaret eder. Fakat keyif almayla mutluluk varlığın ötesinde olmayı garantilemez. Öznenin varlığın kesin anlamda ötesine ya da üstüne yükselmesini temin eden metafizik arzudur. O halde, iki kademeli bir varlık aşımı söz konusudur. İlk olarak, keyif alma yoluyla aşılan, ötesine geçilen varlık, ikinci olarak kendisinden soyunma şeklinde etik ve metafizik bakımdan aşılar. İlk kademenin zorunlulukla gerçekleşmesi

⁶¹² Gözel, a.g.e., s. 165.

⁶¹³ Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas* içinde, s. 149.

⁶¹⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 112.

gerekir ki ikinci düzeyde aşım gerçekleşebilsin. Bir başka deyişle, varlığın anonim tehlikeleri karşısında kudretini keyif almayla güçlendiren özne böylece iktidarını ilan eder. Bu iktidarında ihtiyaçlarının tatmin edilebilir şeyler olduğunun farkına vararak, maddi ve manevi ihtiyaçları birbirinden ayıracak mertebeye yükselir. Böylece, metafizik arzunun kendisi için fark edilebilir bir aşamaya gelmesi, öznenin öznelğinde temel bir yükseliş olur. Levinas'a göre ancak kendine yeten bir varolan, fazla olanı arar.⁶¹⁵

Levinas'ın arzu ile ihtiyaç arasında yaptığı ayırım, iki aşamalı görünen 'aşma' meselesinin aydınlatılması açısından hayli önemlidir. İhtiyaç halinde ben'in karşılaştığı başkaları yine ben'in kendi ölçüleri uyarınca karşılanır. Bu karşılaşmada ben başkasını her şekilde dönüştürme, değiştirme, başkalığından etme, kısaca kendi ölçülerine indirgeme hakkını kendinde görür. Arzu halinde ise durum tam tersini gerektirir. Arzu ilişkisinde başkası ben'in her türden indirgemeci tavrına karşı direnir. Çünkü başkasının başkalığı ben'in ölçülerini sonsuzca aşan bir fazlalıktır. Bu fazlalık ben'e özgürlüğünü ve özerkliğini, kısaca iktidarını sorgulatır. Bu durumda, şu tespiti yapmak mümkündür: ihtiyaçsız arzu gerçekleşmez, fakat arzusuz ihtiyaç giderilebilir. Aslında arzu dolaylı olarak ihtiyacı temellendirir ve ihtiyaç tekamülünün son evresi olarak belirir.⁶¹⁶ Keyif alma yoluyla somutlaşan doyumluk, çalışma ve zaman yoluyla vuku bulur. Çalışma ve zamanı kullanmayla özne anonim varlığa karşı direnir ve kendi egemenliğini kurar. Yalnız, bencil ve ayrı ben'in keyif alma yoluyla özerkleştiği varlık düzleminden çıkışı, kendini bütünlükte erimekten kurtarmasıdır.

Levinas'a göre yaşam paranteze alınamayacak bir zamansallığa, tarihselliğe sahiptir. Bu nedenle, Husserl gibi düşünürlerin entelektüalist yaklaşımıyla her şeyi sonsuzluğun ufku altında (*sub specie aeternitatis*) tarih-ötesi bir şekilde görülemeyi teklif eden görüşü, insanın somut varoluşunu ya da durumunu dışarıda bırakır. Levinas'a göre insanın gerçek anlamda kendini dış dünyadan soyutlayarak, salt spekülative bir düşünmeyle değil de bizatihi var olarak, kaygı duyarak, hassasiyet

⁶¹⁵ Levinas, a.g.e., s. 117.

⁶¹⁶ Levinas, a.g.y.

göstererek anlayabileceği yönünde Heidegger'in düşünce tarihine sunduğu katkı esas olarak Batı düşüncesinin teorik karakterinden kopuşu temsil eder.⁶¹⁷

Levinas için temsilin kavranırlığında ben ve başkası ya da içsel ve dışsal olan ayrımı ortadan kalkar. Burada Aynı Başka'yı belirler; kavranan başkası gizeminden koparılır, yani başkalığından edilir.⁶¹⁸ Yaşamın paranteze alınması esas olarak bu ve benzeri sorunlara yol açar.

Levinas'ta özünde bir fikir olmayan Sonsuz fikri, psişizmin canlanmasını ihtiva eden bir arzu olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle, sonlu varolanın Sonsuz tarafından etkilenmesini ifade eden Sonsuz fikri ya da arzusu hiçbir şekilde bir *noesis* ve *noema* bağıntısına indirgenemeyen yapıya sahiptir. *Cogito*, düşündüğünden fazlasını düşünerek, düşünmeye hep dışsal kalanı düşünmeye yönelir. Ancak bu şekilde aşkın olana açılabilen/yönelebilen özne/ben, düşünmenin içkinliğinden kendini kurtarır. Aşkınlığın yönelimselliği temsilin kavranırlığını bozar. Beden basit olarak *noesis*'in *noema*'ya indirgeyebileceği bir nesne değildir; temsile, konuya gelmez.⁶¹⁹ Ben'in kendisini dünyaya beden olarak konumlaması, keyif almayı tarif eder. Keyif almanın yönelimselliği, ben'in dünya içindeki konumlanışında müşahede edilebilir.⁶²⁰

Dünya, bilincin ona verdiği anlama sığmaz. Çünkü bilinç dünyayı değil, dünya bilinci önceler ve koşullandırır. Dünya düşüncenin/bilincin kurgusu olan bir yer değildir.⁶²¹ Kendine verilen anlama sığmayan dünyadan geriye hep bir fazlalık kalır. Bu fazlalık, dünyanın başkalığıdır. Oysa ben, içkinliği uyarınca karşılaştığı şeyleri dışsallığını göz ardı ederek, içsellik üzere kavramaya çalışır. Şeyleri içselleştirme süreci, anlamın keşfine dönüşür. Halbuki, Levinas'a göre anlam tam da fazlalıktadır/başkalıktadır: fazlalık olarak başkalık. Ne var ki bilincin içkin işleyişi, başkalığı yakalayamaz. Öyleyse, gerçek manada anlam için içkinliğin aşılması, ötesine geçilmesi gerekir. Çünkü anlam içeride değil, dışarıdadır; içsel değil, dışsaldır.

⁶¹⁷ Gözel, a.g.e., s. 178.

⁶¹⁸ Levinas, a.g.e., s. 124.

⁶¹⁹ Levinas, a.g.e., s. 128.

⁶²⁰ Levinas, a.g.e., s. 127.

⁶²¹ Levinas, a.g.e., s. 129.

Ben'in dünya ile ilişkisinin temelinde keyif almayı gören Levinas, dünya nesnelere ya da nimetlerini, onların içinde buldukları ortam olması bakımından ögesel (*elemental*) olarak görür.⁶²² Özne ögesel olana içkindir ve onun tarafından kuşatılmıştır. Öznenin bu ögesel olana mahkumiyetine son vermesi ancak onu kendine özgü kılabilirdiği meskeninden itibaren gerçekleşebilir. Öznenin meskeni, onun ilk sahip olduğu mülküdür. Ögesel olan, dünyanın kendisini sunduğu/beyan ettiği temel kipliğidir. Bu anlamda öznenin bütün yapıp etmelerini koşullandıran içine gömülü olduğu dünya, ögeseldir. Saf nitelik olarak ögesel ile ilişki duyarlılığın bir tarzı olan keyif almayla gerçekleşir. Duyarlılık, düşünceye göre alt bir mertebede olan ve düşünceyle üstüne yükseldiğimiz bir yeti değildir. Bu nedenle, bilme konusu yapılamaz. Ögeselden keyif almayla tarif edilen duyarlılık, o halde, düşünce düzeyinde değil, duygu düzeyinde ele alınır.⁶²³

Duyarlılığın bir tarzı keyif almayla, ikinci tarzı da hassasiyettir (*vulnérabilite*). Dünyayla ya da dünya nimetleriyle kurulan ilişkinin varolan tarzı olan keyif almanın yanında özne başkasıyla karşılaşmasında ona maruz kalması anlamında, belli ölçülerde hassasiyet göstermek durumunda kalır.⁶²⁴ Duyarlılığın bu iki tarzından ilki olan keyif alma, ben'in egolojik durumuna aittir ve başkasının yokluğuyla gerçekleşir. Buna karşın, ikinci tarz olan hassasiyet, öznenin etik özneliğinin gerektirdiği bir durum olarak belirir. Hassasiyet anlamında duyarlılık, ben'in başkası karşısında kendini en edilgin bir halde özgürlüğünün, özerkliğinin ve bencilliğinin sorgulandığı durumda bulmasına ilişkindir.⁶²⁵ Hassasiyet, keyif alan öznenin bencilliğini kesintiye uğratar ve onu başkası karşısında duyarlı olmaya buyur eder. Denilebilir ki hassasiyet keyif almayı gerektirir.⁶²⁶ Hassasiyet içinde özne artık önceden olduğu gibi rahat bir vicdana sahip değildir; kendinden memnuniyeti kesintiye uğratılmıştır; edindiği güçleri kaybederek 'her edilginlikten daha edilgin bir edilginlik' içerisinde başkasına maruz kalmıştır.⁶²⁷ Bundan böyle özne hep alan taraf değil, hep veren taraf olmuştur; kendi içinliğine son verip, başkası içinliğe adım atmıştır. Dolayısıyla, hassasiyet en somut formunu

⁶²² Levinas, a.g.e., s. 131.

⁶²³ Levinas, a.g.e., s. 136.

⁶²⁴ Gözel, a.g.e., s. 188.

⁶²⁵ Levinas, a.g.e., s. 50.

⁶²⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 74.

⁶²⁷ Levinas, a.g.e., s. 15, 146.

‘verme’de bulur. Anlamın asıl kaynağı öznenin başkası için hassasiyetinde yatar: “Özne(l)lik hassasiyettir, duyarlıktır.”⁶²⁸

2.4.3. Kendine Duyarlıktan Başkasına Duyarlığa: Kendi-İçinliğin Başkası-İçinliğe Dönüşümü

Levinas’ta ben etik düzeyde bireyleşmeden önce egolojik düzeyde keyif alma yoluyla bencilliği içerisinde bireyselleşir. Ben’in nimetler toplamı olarak dünyayla ilişkisi, onun bedenselliğiyle dünyadan keyif aldığını gösterir. Nitekim dünya ben’in onu bilme nesnesi yapmadan evvel, karnını doyurduğu nimetler alanıdır.⁶²⁹ Öyleyse, duyarlığın iki momenti vardır: keyif alma (egolojik olan)⁶³⁰ ve hassas olma (etik olan).⁶³¹ Keyif almadaki kendine duyarlık, hassas olmayla birlikte başkasına duyarlığa dönüşür. Demek ki etik, ben’in kendinden çıkıp, başkasına doğru olmasıyla mümkündür. Altının ısrarla çizilmesi gereken bir husus şudur ki başkasına duyarlılığın gerektirdiği kendi için’liği başkası için’liğe dönüştürme, kendini başkasına sunma, etik anlamını ancak öznenin sahip olduğu ‘o şey’den mutlaka keyif alıyor olmasında bulur. *Verme*’de ben’in gerçekten kendinden kopması için *verdiği şeyin* mutlaka tadını çıkarıyor/çıkarmış olması gerekir. Bu eylemin etik değeri, öznenin kendini başkasına sunması ya da başkasını kendisine tercih etmesidir. Bütün bunlar göstermektedir ki ben’in bireyleşmesinin iki momenti birbiriyle anamlanır. Öznenin özneleşmesinin betimini sunan bu momentler, tıpkı ontolojik olanın etik olanda ya da Söylenen’in Söyleme’de temellenmesi gibi, biri diğerini koşullandıran anlardır.

Levinas’ta etik olan, kendi sahip olduklarını ve dahi hayatını başkasına vermektir. Bu verme salt duygusallık içerisinde gerçekleşmez. Fakat vermenin maddiliği, başkasına yakınlığın ölçüsüdür. Yoksul olanla ekmeğini-aşını paylaşmak, evsizleri evine buyur etmek gibi Musa’nın da ilettiği ayetlere benzer vermenin maddi

⁶²⁸ Levinas, a.g.e., s. 54.

⁶²⁹ Levinas, *Totallity and Infinity*, s. 112.

⁶³⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 72.

⁶³¹ Levinas, a.g.e., s. 74.

dolayımı, eylemin etik değeri için önem arz eder.⁶³² Nihayet, en son kertede kendi yaşamını başkası için/uğruna feda etmeye dek uzanan bu verme, öznenin kendinden ve varlıktan çıkması ve etik özneliğin baş göstermesi anlamına gelir.

Yüz'ün buyruğuna duyarsız kalamamanın sonucu vuku bulan etik olan, başkası'na karşı hassasiyetin bir ifadesidir. Yüzün buyruğuyla alt-üst olan içselliği özneyi mülksüzleştirir ve o hiçbir şeyin sahibi olmadığı farkındalığında başkasına yaklaşır. Bundan böyle, varlıkta var kalmak için ısrarcı olmayacak olan özne, kendini sonsuza dek başkası'na arz edecektir. Onun hassasiyeti, özneleşmesinin temel tarzı olarak, bizatihi etik olandır. Hassas olmanın etik değeri, ben'in başkasını, söz gelimi, televizyon ekranlarında dünyanın öbür ucunda yaşayan insanları soyut ve genel manada düşünmesinde değil, onlar için ekmeğinden-aşından, giysisinden vs. tasarruf ederek, onlara yardım olarak ulaştırmasında gerçek anlamını bulur. Keza, başkasına 'boş ellerle', salt onunla empati kurarak yaklaşmak, etik olana işaret etmez.⁶³³ Levinas'ın bu konudaki görüşlerini buyruklaştırmak gerekirse, "Düşünme! Ver!" denebilir. Öyleyse, etik öznenin doğuşu, ben-merkezcilikten başkası-merkezciliğe ya da keyif almanın sahip'liğinden hassas olmanın vermek'liğine geçişle vuku bulur.

2.4.4. Yakın, Yakınlık ve Kardeşlik

Levinas, özne(l)liği somut ve duyulur şekilde ele alır. Ona göre aşkınlığın ya da varlığın ötesindeki Sonsuz'un etik olarak ne ifade ettiğini ortaya koymanın yolu, yakının/komşunun yakınlığına ya da ben'in başkasına karşı sorumluluğuna müracaat etmektir. Levinas'ın kullandığı temel kavramlardan biri de, en sık *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de karşılaştığımız, yakınlık (*proximité, proximity*) ve onun bağlaşığı olan yakındır/komşudur (*prochain, neighbor*). *Bütünlük ve Sonsuz*'daki *ayrılık* kavramının gölgesinde kalan ve *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de temayüz eden *yakınlık* kavramı, birlikte etik ilişkiyi belirleyen temel nosyonlardır.⁶³⁴

⁶³² Levinas, a.g.e., s. 77.

⁶³³ Levinas, a.g.e., s. 79.

⁶³⁴ Gözel, a.g.e., s. 316.

Yakınlık kavramı ben ve başkası arasında bir ortaklık fikrini gündeme getirme potansiyelini kendinde taşıdığı için onu önceki eserlerinde sıkça kullanmayan Levinas, sonraki çalışmalarında bu endişeden kurtulmuşa benzer. Çünkü başkasını, yakın olarak, başkalıktaki yakınlığa vurgu yaparak tarif eder. Yakınlık fikriyle, daha öncesinde ayrılık üzerinden ben ve başkası arasında hiçbir ortak yön olmadığı şeklindeki vurgusunu hafifletmeye çalışan filozof, bu fikirle ben ve başkası ilişkisinde onları bir yandan birbirinden ayırır, fakat diğer yandan birbirleriyle ilişkilendiren bir biraradallığa vurgu yapar. Ben ve başkasının biraradallığı onların birleşme halinde olduğunu göstermez. İlişkide ayrı, fakat aynı zamanda bir arada olduklarına işaret eder. Bu işaret, aralarındaki mesafeye dikkat çeker. Bu mesafenin kapanması anlamında ben'in başkasına, Sonsuz'a yaklaşması icap eder. Elbette ne kadar yaklaşılsa yaklaşılsın, mesafe bütünüyle giderilemezdir. Yaklaşma bağlamında yakınlık, fark'a (*différence*) işaret eder. Bu öyle bir farktır ki birbirlerine karşı duyarlı olmayı gerektirir. Çünkü duyarlığın olmadığı yerde ilişki olmaz; daha ziyade kayıtsızlık olur. Şüphesiz, duyarlık karşılıklı olmak zorunda değildir. Karşılıklılık beklentisine girmeyen bir yakınlık, Levinas'a göre, bizatihi kardeşliği doğurur. O halde, yaklaşım başkasına yaklaşımda beliren kardeşliktir.⁶³⁵ Bu, yakınlığın her tür mesafe ölçümünden azade insani anlamıdır. Yaklaşma yoluyla yakınlık, aynı anne ve babadan olmayı gerektirmeyen bir kardeşliğin tesisidir. Yakınlaşma, kardeşin koruyuculuğunu üstlenmektir; onun rehinesi olmaktır. Başkası için sorumluluğun özgürlüğe öncel olduğu durum, kardeşliğin ifadesidir. Bununla birlikte, sorumluluk kardeşlikten gelmez, fakat hatırlanamaz-olan geçmişten gelir. Levinas'a göre yakınlık olarak ortaya çıkan kardeşlik ise anlamın ta kendisidir:

Dünyanın koşulları arasında sorumluluğun olmadığı bir özgürlüğün, bir oyun özgürlüğünün de var olduğunu ileri süren Fink veya Jeanne Delhomme gibi düşünürlerin hilafına, biz obsesyonda hiçbir özgür bağlanıma dayanmayan bir sorumluluk ayırt ediyoruz. Varlığa girişi ancak seçme söz konusu olmaksızın gerçekleşebilen bir sorumluluktur bu...Bu, *kendi-için* olmayan, ama *herkes-için* olan varlığın, hem var olma hem de [varlıkta] çıkar-gözetmeme anlamında bir varlığın tesis edilmişidir. Kendi-için, kendilik bilinci anlamına, herkes-için ise, evrenin dayanağı demek olan başkaları için sorumluluk anlamına gelir. Başkası için sorumluluk...özgürlüğü önceleyen insani kardeşliktir bizzat.⁶³⁶

⁶³⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 82, 87.

⁶³⁶ Levinas, "Başkasının Yerinde Olma", s. 257-258; ayrıca bkz, Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 83.

Levinas'a göre mekan ve doğa ilksel bir geometrik ya da fiziki ruhsuzluğa yerleştirilemez. O, mekanı ve doğayı, etikle tanımladığı özneliğin bakış açısından okur. Bu minvalde, mekanı ontolojik bağı içerisinde adalet kavramıyla ve adaleti de etik olan yakınlık/kardeşlik üzerinden ele alır. Çünkü mekan denilen, insansızlığı içinde saf anlamsızlıktır. Onu anlamlandıran, insanın insanlığıdır ki o da yakınlık olarak anlamın ta kendisidir.⁶³⁷

Ben ile başkası arasındaki yakınlık, üçüncünün mevcudiyetiyle alt-üst olur. İlişkinin bulanmasıyla, ilişkide doğrudanlığıyla altta yatan asli anlamlılık kendini dolayımılığa açar ve Söyleme'den Söylenen'in düzeni ortaya çıkar. Söylenen düzeyde Söyleme'nin üstü ne kadar örtülürse örtülsün, Söyleme olarak Yüz altta durmaya devam eder. Yüzün altta duran olarak 'kavranışı', onunla dolaysızca karşılaşma anında gerçekleşir. Etik düzeyde karşılaşılan Yüz, kendisinde insanın insanlığını, anlamın anlamlılığını, insan olarak insanı bulduğumuz yerdir. Levinas, karışıklığı önlemek adına Yüzle karşılaşmayı zamansal ve kökensel olarak ayırır. Buna göre zamansal açıdan bakıldığında Sonsuz ile ilişki her şeyden önce sosyalliktir. Ancak köken itibarıyla bakıldığında başkasının yüzü'yle girilen ilişki, kutsallıkla bir ilişkidir.⁶³⁸

Ben ve başkası ilişkisindeki yaklaşımda başkasına yaklaşan ben, yaklaştığı başkasının, yani yakının da kendisine yaklaşmasını beklemez. Eğer böyle bir beklenti içine girerse, etik olanın asimetric ve tersinmez doğasına uygun davranmış olmaz. O halde, yakınlık hep ben'den başkasına doğrudur. Bununla birlikte, Levinas'a göre başkası hem yakındır hem de yabancıdır. Şöyle ki, yabancılığı kendisiyle hiçbir şekilde ortak ilişkim olmayan, ben'den ayrı olan karakterine vurgu yaparken, yakınlığı ise ayrılığı aynen koruyan, hatta onu dengeleyen mantıksallığına dikkat çeker. Bu bakımdan, yakın olan aynı zamanda yabancı olandır. Ona yaklaştıkça, ondan uzaklaşılır: oradaki mesafe hep korunur.⁶³⁹

Ben'in başkasına ya da yakına yaklaştığı oranda yükümlülüğü artar. Bu aslında Sonsuz olan'ın ihtişamını gösterir. Yakınlığın bağrında tecessüm eden uzaklık, yaklaşmanın ihtişamıdır. Sonsuz'un ihtişamıyla metafizik arzu, yaklaştıkça giderilemez

⁶³⁷ Levinas, a.g.e., s. 81, 157, 193.

⁶³⁸ Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", s. 421.

⁶³⁹ Levinas, a.g.e., s. 93.

olan mesafeden soluklanır; orada hayat bulur. Ben ile başkası arasındaki ilişkide ortaklık, ben'in yaklaşması ölçüsünde ortaya çıkan yükümlülüğü ya da sorumluluğuyla başlar. Bu, doğacak olan kardeşliğin başlangıcıdır.

Levinas özneliği öyle bir yere konutlar ki, orası, varlığa dışsal ve bilince öncel bir yer-olmayan yerdir.⁶⁴⁰ Yer-olmayan yerde bilincin Söylenen düzleminde henüz refleksiyon süreci başlamamıştır ve dışsallık ve başkalık henüz ontolojinin kapsamına dahil edilmemiştir. Levinas, her tür bilme ve olma içeriğinin ötesinde öznenin kendisini başkasına yazgılı bulduğu her kökene öncel bir geçmişte mevzilendirdiği özneliği, sadece duyarlılığa ait yakınlık, başkası için olma, yerine geçme, yakalanma/obsesyon ve hassasiyet gibi terimlerle tesis eder. Bu kuruluşundan hareketle, etik öznelik, başkasına doğru olmada kendinden ve varlıktan kopan rahatsız vicdanla aslen karakterize edilir. Kökene öncel bir geçmişte, yani “*a priori*”den daha eski bir öncede”⁶⁴¹ şekillenen özneliğin katını doğayla, tarihle ya da kültürle açma imkanı yoktur. Öznelik, onlara göre bir fazlalığın ifadesidir. Söz gelimi, özneyi doğanın terimleriyle ve doğanın determinasyon zinciriyle ele almak, onun biricikliğini doğanın nötr ve bütünleyici yapısı içinde çözümdürmek anlamına gelir. Aynı şekilde tarih ve kültürden hareketle de düşünüldüğünde, öznenin başkalığı aynılık içerisinde eritilir. Bu alanlara göre bir fazlalık olarak belirir öznelik.

Yakınlıkta özne, başkasına yakalanır. Levinas buna obsesyon der.⁶⁴² Obsesyon, temalaştırılmayan, bilinçten önce olan bir duygulanım biçimidir. Obsesyon, yakınlığın anarşisinde bilince kendini yabancı olarak kaydeder. Başkasının ben üzerindeki baskısının bir ifadesi olan obsesyonda ben'in aynılık düzeni alt üst olur. Bu bakımdan, obsesyon rahatsız edicidir; ben'e yapılan zulümdür (*persecution*). Bilinci tersine kat etmesiyle bir edilginliği ifade eden obsesyon, başkasına yakalanan ben'in maruz kaldığı zulüm olarak, onun kendiliğindenliğini alt üst eder ve aynı zamanda kendisine mesafe almasını sağlar. Bu mesafeyle ben kendinden çıkarak, mutlak edilginlik içerisinde başkası'na doğru yol alır. Demek ki obsesyon, bilincin tersine dönmesi anlamında etkinliğin edilginliğe dönüşmesi durumudur. Şöyle ki bilinçte ben'in başkası'nı kendi

⁶⁴⁰ Levinas, a.g.e., s. 100.

⁶⁴¹ Levinas, a.g.e., s. 101.

⁶⁴² Levinas, a.g.e., s. 102.

aynılığına indirgeyerek, onu kendine dönüştürdüğü etkinliği; obsesyonunda başkası yoluyla edilgince duygulanması söz konusudur. Bu nedenle, ben'in edilgince duygulanması olarak obsesyon, bilinçten kopmayı ifade eder. Bilinçte başkası tarafından ben'in zulme uğratılması durumu, obsesyonunda ise başkası uğruna zulüm görmeye dönüşür. Zulümde zulüm gören bir yandan zulmeden başkasını/başkalığı tanırken, diğer yandan gördüğü zulümde kendini başkası olarak tanır. O halde, zulüm görme öznenin etik anlamda özneleşmesini mümkün kılan bir durumdur. Özneleşmeyi etik kılan ise zulüm görene karşı duyulan sorumluluktur. Bu sorumluluk, hem zulüm göreni hem de zulmedeni ihtiva eder. Etik anlamda kendilikte özne kendini her şeyden sorumlu görür.⁶⁴³ Bu sorumluluğun kapsamı öylesine geniştir ki zulmedenin zulmünü dahi yüklenir. Bunca yükü yüklenemediği için özne aslında bir *sub-jectum*'dur (altta-durandır); evrenin yükü onun omuzlarındadır.⁶⁴⁴

2.4.5. Ben'den Çıkış ve Yaratılmışlık Koşuluna Dönüş

Özneyi ya da kendiliği varlığa ve logos'a/bilgiye göre anlamaya çalışan Batı felsefesi geleneğine alternatif olarak varlığa dışsal ve bilince öncel olan bir öznellik mefhumu geliştirmeye çalışan Levinas, felsefe tarihindeki kimi anlara gönderme yaparak aslında bu alternatif yolun regresif de olsa tarihte zaman zaman kendini gösterdiğine işaret eder. Buna göre Platon, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche gibi filozoflarda çeşitli formlarıyla kendini gösteren dışsallık veya aşkınlık fikri, Levinas'a göre, geliştirilebilirdir. Bu bakımdan, varlığa dışsal ve bilince öncel bir kendilik fikri, Aynılık rejimini aşabilir ve pekala Başkalık'a açılma imkanı sunabilir.⁶⁴⁵

Levinas, kendiliği kendinin bir etkinliği olarak değil, tersine her tür etkinlikten önce gelen bir edilginlikle tanımlar.⁶⁴⁶ Bilincin bir kendine dönüşüyle, üzerine düşünümüyle (*self-reflection*) ulaşılan bir etkinlikle değil, şimdi'nin düzeni olan fenomenal dünyadaki bir çatlaktan yol bularak kendine dönmesi anlamında kendilik,

⁶⁴³ Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 331.

⁶⁴⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 116.

⁶⁴⁵ Levinas, "Öz ve Çıkarırsızlık", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 157.

⁶⁴⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence.*, s. 104.

Söyleme'nin düzenine aittir. Yani bilincin kendine dönmesi ile kendi'nin başa dönmesi iki farklı plana ait edimdir. Başkasına karşı sorumluluğun diyakronisinde ortaya çıkan kendilik, bilince, bilincin kendine dönüşüne önceldir: “Başa dönme (*recurrence*), hatırlanabilir herhangi bir geçmişten, bir şimdiye dönüştürülebilir herhangi bir geçmişten daha geçmiştir.”⁶⁴⁷ Bununla birlikte, kendilik, atanmışlığı (*assigned*) ve seçilmişliği (*elected*) içerisindeki sorumlulukla husûle gelir. Sorumluluktaki atanmışlık ve seçilmişlik hiçbir kimsenin ben'in yerine sorumlu olamayacağını ifadesidir. Ben, sorumluluğuyla biricikleşir. Sorumluluğun edilginliğiyle biricikleşen öznellik, bilincin planı olan şimdinin düzenine indirgenemez. Çünkü öznellik, hafızada erişilebilir olan bilincin zamanından daha eski, hatırlanamaz ve dolayısıyla şimdileştirilemez Söyleme'nin düzeninde, geçmişte köklenir.⁶⁴⁸ Dolayısıyla, öznenin özneleşmesi için şimdi'nin berisine gitmesi gerekir. Gideceği yer henüz bilincin ortaya çıkmadığı, şimdileştirilemeyen bir geçmiştir. Belirtmek gerekir ki bu geçmişin yükü zaten öznenin omuzlarına yüküdür. Yani sorumluluk özneye sonradan yüklenmez. Özne daha en başta başkasına sorumlulukla düğümlenmiştir. Burada öznenin kendine rağmen başkasına düğümlenmesi söz konusudur:

Bana öyle görünüyor ki biriciklik, başkası için sorumluluğun somutluğunda *Ben*'e gelen veya geri dönen ikame-edilemezlik terimi içerisinde bir anlam kazanıyor. Bu sorumluluk, başlangıçtan beri, başkasının bizzat algılanışında *Ben*'e intikal eder, ama sanki bu temsilde, bu mevcudiyette o, söz konusu algıyı zaten öncelemektedir, sanki o şimdi'den daha eski olarak zaten oradadır. Bu yüzden bu sorumluluk reddedilemez, bilgiye yabancı bir düzene aittir o: sanki *Ben*, tüm zamanlar için, bu sorumluluğa çağrılan ilk kişidir; aktarılamazdır, dolayısıyla biriciktir, dolayısıyla *Ben*'dir o, seçilmiş rehindir, seçilmiş kimsedir o. Karşılaşma etiğidir bu, sosyalliktir. Tüm zamanlar için bir insan bir diğerinden sorumludur. Biricikten biriciğe (bir ilişkidir bu). Öteki bana nazar etse de etmese de “bana bakar”; ona karşılık vermek zorundayımdır. Böylece ben, bir başkasında *Ben*'i/beni ilgilendiren şeye yüz diyorum: Yüz, portresindeki çehrenin ardında, terk edilmişliğini, savunmasızlığını ve ölümlülüğünü ve –sanki dünyada, nasıl sevgili biricikse, öyle biricikmiş gibi- kadim sorumluluğuma yaptığı çağrıyı hatırlatır bana.⁶⁴⁹

Bütünlük ve Sonsuz'daki iki aşamalı –egolojik ve etik- özneleşme serüveni, *Varlıktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*'de daha baştan olup bitmiş bir süreç olarak

⁶⁴⁷ Levinas, a.g.e., s. 105.

⁶⁴⁸ Levinas, a.g.e., s. 106.

⁶⁴⁹ Levinas, “Öteki, Ütopya ve Adalet”, *Levinas* içinde, s. 66.

betimlenir. Buna göre özne evvelden –hatırlanabilir olmayan bir geçmişte- başkasına düğümlemişdir. İki aşamalı serüvenindeki ayrılık fikri, burada yakınlık mantığıyla dengelenir. Öyleyse, ilk eserde varlığın ötesinde konutlanan özne, ikincisinde varlığın berisinde –hatırlanamaz bir geçmişte- mevzilendirilir.

2.4.6. Başkasının Yerine Geçme

Levinas'ta yakınlık kavramının ileri boyutu yerine-geçmedir (*substitution*). Yakınlık nihayetinde ben'in kendisini başkası'nın yerine koyduğu bir hal ile sonuçlanır. Başkası'nın yerine geçme basitçe bir empati değil, fakat ondan daha temel bir durumdur. Çünkü empati bilincin bir edimi olarak psikolojik bir kavramdır ve yerine-geçmede temellenir.⁶⁵⁰ Bilumum dayanışmayı mümkün kılan bir kavram olması veçhile *substitution*, başkası ile ilişkinin radikal bir tarzıdır. Yerine-geçme, başkasının dertlerini, hatalarını ve günahlarını yüklenmedir. Bu yüklenme, varlığını sürdürme çabasından başka türlü olanı, çıkar-gözetmemeyi ifade eder. Etik öznelik ancak yerine-geçme'yle açığa çıkan sorumlulukta anlam bulur. Sorumluluk, ben'in, sorumluluğunu üstlendiği *başkasının* yerine geçmesi durumudur. *Başkasının* yerine ise ancak o'na rehine olunarak geçilebilir.⁶⁵¹

Yerine geçme, ben'in başkasının özsel zayıflığıyla ve sonlu yapısıyla bağıntısı sonucu huzur vericidir: *Yakın* karşısında bir suç işlemiş gibi boyun eğerek, kendinden çıkarak, varlığından soyunarak *yakının/başkasının* yükünü yüklenmektir ki bu yüklenme onun sorumluluğudur. Bu sorumluluğa ben'den başka hiç kimse cevap veremez. Bu borç ben'in borcudur; bir başkası bunu ödeyemez. Bir başka ifadeyle, ben herkesin yerine geçebilir, fakat kimse ben'in yerine geçemez.⁶⁵² Aynı zamanda ben sorumluluktan kaçamaz ve bu kaçmanın imkansızlığı onu seçilmiş yapar. Bu bakımdan, yerine geçme, basit olarak kendini başkasının yerine koymaktan, başkası haline gelmeyi

⁶⁵⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 146.

⁶⁵¹ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 2000, s. 165.

⁶⁵² Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 334.

istemekten farklıdır. Ben'in biricikliği, hiç günahı yokken kendini suçlu hissetmesiyle, borçlu görmesiyle oluşur.

Levinas, insanın özünü, öznenin özneliğini, fenomenal-ötesi düzlem olan yaratılmışlıkta, kökene öncel kökünde arar. Bu arayış, kendi kendinde temellenen özerk özne tasavvurunu aşmaya yöneliktir.⁶⁵³ Öznenin Levinasçı bağlamda anarşik bir edilginlik içerisinde yaratılmış bir yaderklik olarak tasavvuru, temelini ya da ilkesini kendi dışında ya da kendine dışsal olan bir şeyde bulacağı anlamına gelir. Bu anlamıyla özne kendinde varlık ya da kendine yeter bir varlık değildir: "Sanki burada başlangıçtan önce bir şey varmış gibidir: bir an'arşi. Bu ise kendiliğindenlik olarak öznenin tartışma konusu edilmesi demektir; ben kendi kendimin kökeni değilim, benim kökenim bende değildir."⁶⁵⁴ Levinas'ın özneyi dışsallıkla, dışarıyla ilişkisinde düşünmesi, onun yaratılmışlığı fikrini mümkün kılar. Levinas için etik öznelik özgür, özerk, azade değil, mahkum, yaderk ve sorumludur.

Peki ben kendini başkasının yerine geçirdiğinde, hala ben olarak kendiliğini korur mu? Levinas'a göre ben'in başkasının yerine geçtiği bir pozisyonda ben yine kendiliğini korur; yabancılaşma söz konusu olmaz. Aksine, ben özneliğini bu yerine geçmeyle kazanır: Aynı'da başka olarak vücut bulma. Yerine geçme bir edim değildir; bir edime dönüştürülemeyen edilginliktir.⁶⁵⁵ Bu edilginlikte başka aynı'ya rahatsızlık verir; onu esinler ve nihayet aynı başkası tarafından başkası içine dönüşür. Verdiği rahatsızlıkla özne başkayı tanır. Başkasına doğru olma, kendinden çıkmış olup İyi'ye doğru olma, yani varlığın ötesine geçmedir. Öteye geçmek için de kendinin yaratılmışlık koşuluna, beriye, gitmek gerekir. Öyle ki özne sorumlu biridir; başkasının yerine ölecek kadar kendi varlığının ötesine ve berisine geçebilir.⁶⁵⁶ Kendinin berisinde kendini başkasına düğümlenmiş bulan özne için, kendisine yapılan zulüm, başkası uğruna zulüm görmesine dönüşür. Etik özne sorumlulukla kendisi-için'ini başkası için'e, herkes için'e dönüştürür ya da daha doğrusu dönüştürülür. O halde, öznenin özgürlüğünden önce sorumluluğu gelir: "Emsalsiz sorumluluk ilişkisinde başka daha fazla aynı olan'ı sınırlamaz. Burada ontolojik kategorileri etik terimlere dönüştüren üst-

⁶⁵³ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 116.

⁶⁵⁴ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 167.

⁶⁵⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 117.

⁶⁵⁶ Kearney, a.g.e., s 63-64.

belirlemeler kendini gösterir.”⁶⁵⁷ Sorumluluğa dayalı, özgürlükten önce olan kardeşlik, öznenin biricikliğini oluşturur. Biricikliğiyle tüm evreni sırtlanan özne bizatihi varlığa anlamını verir ve varlık evren haline gelir.⁶⁵⁸

Öte yandan, başkasına karşı sorumluluktan itibaren özneleşme, öznenin daha baştan başkasının bakış açısına yerleştirildiğini gösterir. Bu nedenle, öznenin başkası içinliği, onun temelini, kendisine dışsallığına işaret eder. Etik özneliğin kendine geri dönmesi ancak başkası dolayımıyla mümkün olur. Bu tasavvur bir özerk öznelikten ziyade bir rehin (*hostage*) özneliği teklif eder. Rehin özneliği belirleyen, zulmün şiddeti karşısında başkasına rehin olmayı içeren bir yerine-geçmedir. Fakat Batı felsefesi geleneği çoğunlukla öznenin pozisyonunu *conatus essendi* olarak belirlemiştir.⁶⁵⁹ “*Esse est interesse*”, varlığın özünün ilgiye/çıkara yönelim olduğunu gözler önüne serer.⁶⁶⁰ Varlığın ilgi/çıkar odaklı yönelimi, herkesin herkesle mücadele içinde, birbirlerini konumundan etme uğraşısında olduğu bir sahnenin hazırlayıcısıdır. Bu nedenle, Levinas özneyi konumsallaştırmaz, fakat daha ziyade konumsuzluğuna, rehinliğine dikkat çekmek ister:

Ben’in konumu, daha en başta, konumsuzluktur, yoksa *conatus essendi* [varlıkta direktme] değil; onun konumu, daha en başta, tam da eza’nın şiddetinin kefareti ödeyen şu rehin olarak [başkasının] yerinde-olma’dır. Öznenin töz-süz-leşmesini, şeylikten-çıkmasını, varlıktan-soyunmasını, tabiiyetini, [velhasıl] özneliğini bu terimlerle düşünmek gerekir. O, aküzatifte, özgür olmadan evvel sorumlu oluşuyla saf kendidir.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Levinas, a.g.e., s. 115.

⁶⁵⁸ Levinas, a.g.e., s. 117.

⁶⁵⁹ Levinas özellikle Spinozacılığın terminolojisini kullanır. Çünkü Spinoza’da varlığın özünün ya da temel arzusunun öncelikle varlıkta kalmak, kendi varlığını koruma çabası olduğunu, sonrasında başkasının varlığını gözetmek olduğunu düşünür. Oysa Yüzle ilişki *conatus essendi*’yi sorgulayarak askıya alır: “Böylece yüz bana ‘Öldürmeyeceksin’ der. Yüzle ilişkide, başkasının yerini gasp etmiş olduğum açığa çıkar. Spinoza’nın *conatus essendi* olarak adlandırdığı ve tüm anlaşılabilirliğin temeli olarak tanımladığı ‘varolma hakkı’ yüzle ilişki tarafından sorgulanır. Buna göre, benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını (*le droit vitale*) askıya alır...yüzün incinirliğine kendimi maruz bırakmak, ontolojik varolma hakkımı tartışma konusu etmektir. Etik başkasının varolma hakkı benimkinden önce gelir –‘öldürmeyeceksin’, ötekinin hayatını tehlikeye sokmayacaksın emrini özetleyen bir önde gelirlik”; Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 272.

⁶⁶⁰ Levinas, “Öz ve Çıkarlılık”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 149.

⁶⁶¹ Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, *Levinas* içinde, s. 277; ayrıca bkz, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 8, 127.

Sorumluluk yoluyla, özne varlıktaki ısrarından ve böylece bencilliğinin kölesi olmaktan kurtularak, varlığın ötesine doğru açılır. Bu açılmada anlam varlığa dahil olur. Bir başka ifadeyle, anlamın belirleyicisi, öznenin sorumluluğu yoluyla başkası için’liğidir:

Ben’in tarihöncesinde, ben, tepeden tırnağa rehindir –*ego*’dan daha eski. Kendinin, kendi varlığında var olması yoktur. Ötekine kökensellikten-önce bağlanmış olan ben’in dindar-bağlılığı budur. Bağışlamanın, merhametin ya da duygudaşlığın olabilmesini sağlayan şey yalnızca bu koşulsuz rehindir. Bitirirken Paul Celan’ı hatırlayalım: *Ich bin du, wenn ich ich bin* (Ben ben olduğumda benim).⁶⁶²

Levinas, ben’e başkası’yla ilişkide mutlak pasiflik haline dönmeyi salık vermektedir. Nihayetinde kendi varlığını bütünüyle başkası’na vermeyi⁶⁶³ öneren bu yaklaşımda ben’in kendini başkası için feda edebilmesi, her şeyden önce kendi varlığını saplantı düzeyinde sorgulamasını gerektirmektedir. Bu, Levinas’ın Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler*’ine yaptığı göndermeyle, ‘hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum’⁶⁶⁴ a kadar varan düzeyde bir saplantıyla sorgulamaktır. Öznenin özneliğini belirleyen bu üstleneceği sorumluluktur. Bu sorumluluğu üstlenen özne kendini bütün insanlığın yapıp etmelerinden sorumlu tutar. Sorumluluğu üstlendikten sonra yapacağı etkinlikleri koşullandıran, onun edilginliğidir. Başkası karşısında en edilgin şekilde durup, onun buyruğuna bakan özne, zaten kendi varlığını sürdürme çabasını paranteze alarak, başkasını buyur etmiştir. Başkasını önce buyur eden özne, ona gösterdiği konukseverliğiyle, aynı zamanda ağırladığı misafirin misafiri konumuna gelir ya da maruz kalır. Bu bakımdan, özneliği belirleyen ev sahipliğiyle (*host*) birlikte rehineliktir (*hostage*).⁶⁶⁵ Rehineyle anlatılmak istenen, varlığın varlığını başkasına borçlu olması/hissetmesi halidir. Ben’in varlığını başkasına borçlu olması söz konusu olduğunda, bu başkası ne sadece tanrısal olan, ne de sadece tarihsel başkalarıdır. Ben, varlığını hepsine borçludur; ben’i yoktan var eden bir Tanrı, doğuran anne ve ben’im

⁶⁶² Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 170; ayrıca bkz, Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, *Levinas* içinde, s. 261.

⁶⁶³ “Başka’nın İzi” adlı metninde etik olanı tarif etmek için Levinas ‘litürji’ diye Yunanca bir sözcükten söz eder. Litürji, bir kimsenin hiçbir ücret talep etmeden bir mevkide bulunmasını ve ilaveten öncesinde sahip olduğu bütün malını-mülkünü dahi hiçbir kişisel çıkar gütmeksizin o iş için harcaması anlamına gelir. Bu yönüyle, litürji, etiğin kendisidir; Levinas, “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 135.

⁶⁶⁴ Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 332.

⁶⁶⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 117-118.

serpilmemde emeği olan geçmişin gizli ya da aleni başkaları. Buradaki ben öznesi, modernlerin kendine yeter, varlığını sadece kendine borçlu olan bencil öznesine bütünüyle karşıt şekilde her şeyini başkasına/başkalarına borçlu olan özneye dönüşür. Bir başka deyişle, özne etik sorumlulukla kurulur:

Etik özgürlük zor bir özgürlük'tür, başkası tarafından yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. Sonuç olarak, başkası varlıkların en zengini ve en yoksuludur: Etik düzeyde, daima benden önce geldiği için –onun varolma-hakkı benimkini öncelediğinden- en zengindir; ontolojik veya politik düzeyde ise, bensiz hiçbir şey yapamadığı için –bütünüyle incinebilir ve maruz kalmış bir halde olduğundan- en yoksulur.⁶⁶⁶

Levinas'a göre kendi yaşamı için çaba göstermek, insanın değil, hayvanın bir özelliğidir. İnsanın insanlığı, *conatus essendiden* başka, başkasının/başkalarının yaşamını kendisinin yaşamına öncelemekte saklıdır. Bu nedenle, insan kendi yaşamı için değil, başkasının yaşamı için mücadele etmelidir.

Yüz'le ilişki Spinozacı *conatus essendiyi* kesintiye uğratar. Başkasına vermek durumunda olduğumuz cevap, varlıkta var kalma çabamızı, doğal hakkımızı paranteze alır. Çünkü etik düzeyde *başkasının* var olma hakkı bizimkinden öncedir. Bu önceliği temellendiren temel ya da ilke, 'öldürmemelisin!' emridir ya da 'başkasını yaşatmalısın' şeklinde de yorumlanabilecek emirdir. Öyleyse, yüz'le ilişki kendi varoluşumuzu başkasının kine tabi hale getirdiği için asimetriktir.⁶⁶⁷ Bu asimetri esasen etik olanın temelidir. Başkası'na karşı sorumluluğumuz, sadece çağımızın problemlerinden, şimdi'deki eylemlerimizden sorumlu olmayı salık vermez, fakat bizden önce ve bizden sonra olabilecek olan her şey bizim sorumluluğumuz (sınırları) içindedir: bu, sorumluluğun sonsuzluğudur. Bununla birlikte, ben'in *başkasının* sorumluluğunu yüklenmesi, onu sorumlu olmaktan kurtarmaz. *Başkası* ben'in sorumluluğundan sorumludur, ama daha önemlisi ben'in *başkasının* ben'im ondan sorumlu olmamdan sorumlu olmasından da sorumlu olmasıdır:

Benim sorumluluğum başka birisinin sorumluluğundan hep bir fazladır, çünkü ek olarak onun sorumluluğundan da sorumluyumdur. Ve eğer o benim sorumluluğumdan sorumluyorsa, ben yine onun benim sorumluluğumdan sorumlu olmasından sorumlu kalırım. Ein

⁶⁶⁶ Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 276.

⁶⁶⁷ Kearney, a.g.e., s. 60.

ladavar sof, “hiç bitmeyecek”. Tevrat’ın toplumunda bu süreç sonsuza kadar tekrarlanır; o sorumluluktan yine de sorumlu olmam gibi ek bir olgu vardır her zaman. Bir idealdir bu, ama insanların insanlığından ayrılmayacak bir idealdir.⁶⁶⁸

Bu sorumluluk fikri, Levinas’a göre esasen Yahudi bilincinin ve aynı zamanda insan bilincinin özüdür. Öz olması itibarıyla, bir bireyleşme ilkesidir. Bize zulmedenin sorumluluğundan da sorumlu olmamız, onu affettiğimizi göstermekten ziyade, yaptığı zulüm üzerine düşünmemizi gerektirir. Bu düşünme, tarihsel ve toplumsal bir sorumluluktur.⁶⁶⁹ Sorumluluk, bireyleşme ilkesidir. Bir başka deyişle, insanı tekilleştiren, özneleştiren şey, özgürlük ya da özerklik değil, vicdanının rahatsızlığıyla beliren sorumluluğudur.⁶⁷⁰ Sorumluluk özgürlükten öncedir; ‘ben’ kendi kararıyla başkası’yla bağıntıya girmez, fakat içinde bulunduğu sınırsız sorumlulukla o’na yönelir. Onun önceliği, İyi’nin iyiliğidir. Ben özgürce İyi olanı seçmeden evvel, hatırlanamaz bir geçmiş olan evveliyatta, İyi ben’i sorumluluk için seçmiştir. Bu nedenle, hiç kimse kendi istediği için iyi değildir: “İyiliği seçmeye zamanı olmayan özne, dolayısıyla İyiliğin ışınlarının [Platon’a atıf yapmaktadır, ç.n] öznenin bilgisi dışında onun içine sızması, işte bu özgür-olmamaklığın biçimsel yapısını belirler.”⁶⁷¹ Ben’in seçim yapacak duruma gelişi, seçilmişliğinden çok sonradır. Bu, ben’in edilginliğini gösterir. Demek ki İyi, varlıktan da öncedir ve benliğin ya da kendiliğin koşulu, özgür ve özerk bir benliğin başka olana duyduğu merhametle başlamaz:

Demek ki benim içimde kökenden-önce gelen bir hassasiyet vardır, her alımlayıcılıktan önce gelen bir pasiflik, asla şimdiki zaman olmayan bir geçmiş vardır. Zamanımın sınırlarını aşan pasiflik ve temsil edilebilir bütün önceliklerden önce gelen öncelik. Sanki benim, ötekinin sorumlusu olarak, çok eski bir geçmişim varmış gibi, sanki İyilik varlıktan önceymiş, mevcudiyetten önceymiş gibi. *Diyakroni* olarak adlandırılan şeyin güçlü anlamı buradadır.⁶⁷²

⁶⁶⁸ Levinas, “Ahit”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 217.

⁶⁶⁹ Direk, “Levinas’ta Adalet Kavramı”, *Levinas* içinde, s. 151.

⁶⁷⁰ Direk, *Sonsuza Tanıklık*, “Sunuş”, s. 29.

⁶⁷¹ Levinas, “Öz ve Çıkarlılık”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 160.

⁶⁷² Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 171-172.

2.5. Etik Öznellik ve Sonsuz: Dışsallığın İçselliğe Dönüşümü

Levinas genel olarak etiğin filozofu olarak anılır/bilinir. Etiğin filozofu olarak ünlenmiş olan Levinas ne bakımdan etiğin filozodur? Davis'e göre Levinas, ahlakla doğrudan ilgilenen biri değildir, fakat daha çok ahlaki olanla ilgilenen, ahlaki olana işaret eden biridir. Nasıl ki siyasi olan siyasetten daha kapsamlı bir alanı temsil ediyorsa, ahlaki olan da ahlak'a göre daha geniş bir kaplama sahiptir. Bu bakımdan, Levinas'ın doğrudan etikle değil, fakat onu da mümkün kılan ahlaki olanla ilgilendiğini söylemek mümkün görünüyor.⁶⁷³ Onun bu şekilde anılması isabetli olmakla birlikte, Derrida'nın kendisiyle sohbetinden aktardığına göre, ilgisini etiğe yönelten başlıca motivasyonu kutsiyet (*sainteté*) arayışıdır.⁶⁷⁴ Elbette sözü edilen kutsiyet de son tahlilde etiğe dahildir. Levinas, İbranicede *kadoş* anlamına gelen kutsallığı (*sainteté*), Fransızca *Saint* sözcüğüyle kullanır. *Saint*, Fransızca'da hem Tanrı'yı hem de Tanrı'yla ilişkisinde insanı nitelerek için kullanılır. Bu bakımdan, *Saint* kutsal olan anlamında Türkçe'de aziz/veli sözcüğüyle karşılanabilir. Kutsal veya kutsinin bağlandığı yer anlamında da kutsiyet veya velayet sözcükleri en uygun karşılık gibi görünmektedir.⁶⁷⁵ Kutsi olan, Tanrı'dır. Tanrı kendini velayet aracılığıyla beyan eder. Kişinin velayete ya da velilik makamına yükselişi ancak kutsiyetle sıkı bir ilişkiyle gerçekleşir. Velayetle kastedilen aslında ben'in başkasıyla ya da sen'le girdiği ilişkide O'na tanıklık etmesidir. Başkasıyla ilişki, Tanrı'ya doğru olmaktır; Kutsi olana yaklaşımdır. Kutsi olana yaklaşan özne velilik mertebesine yaklaşır. Öznenin veliliği ile etik özneliği bir ve aynı makamın iki değişik tarzıdır. Varlıktan soyunarak, Kutsi olana yaklaşan özne sınırsız bir sorumluluğu yüklenir: kendisini başkası için olmaklıkta buluverir. Onun öznellik kazanması, başkası için olmaklığıyla gerçekleşir. Başkası için olması yoluyla kendilik kazanan özne, bundan böyle varlığından soyunmuş halde vicdanının sesini dinleyerek kendini gerçekleştirir:

⁶⁷³ Davis, a.g.e., s. 48.

⁶⁷⁴ Jacques Derrida, "Emmanuel Levinas'a Adieu", *Levinas* içinde, s. 496. Bu görüşü destekleyen birkaç ifadeye Levinas'ın Nemo'la söyleşisinde rastlıyoruz: "Benim işim etiği kurmak değil, yalnızca onun anlamını araştırmaya çalışıyorum. Çünkü doğrusu, her felsefenin programatik olması gerektiğine inanmıyorum. Felsefenin bir programı olması gerektiğini öne süren özellikle Husserl'dir. Söylediklerim hesaba katılarak kuşkusuz bir etik kurulabilir, ama bu benim asıl izlediğim değil"; Levinas, 'Etik ve Sonsuz', *Sonsuza Tanıklık*, s. 329.

⁶⁷⁵ Gözel, a.g.e., s. 258.

Başkasının hatası *nedeniyle* ıstırap çekmede, başkasının hatası *için* ıstırap çekme – tahammül etme- uçverir: Başkası-*için*, başkası nedeniyle çekilecek her türlü sabrı içerir. Bu, başkasının yerinde değildir, başkasının kefaretinin ödemedir. Vicdan azabı [remords], duyarlığın “harfi anlamı”nın mecazıdır; edilginlikte “suçlanmak” ile “kendini suçlamak” arasındaki ayrım silinir.⁶⁷⁶

Ontoloji, şeyleri varlıktan itibaren ve varlık sınırında tasavvur ettiği, dolayısıyla varlığın ötesini ve berisini tahayyül edemediği için etik özneliğin aşkınlığını asla kuşatamaz. Varlığın ötesi hakkında söz söyleyemeyen ontolojinin kapsamı dışındaki fazlalık, Levinas’ın özneyi kendisinden itibaren düşündüğü yerdir. Levinas, ontolojik ve antropolojik düzeyin aşılmasıyla, başkasıyla ilişkide tecelli eden Kutsi olan’a yaklaşarak, etik düzeyde insani tekamülün anlamını, insanlığı anlamak ister. Bu anlayış, insanı doğallığı, tarihselliği ve kültürel varlığından hareketle ele alan düşüncelere karşı etik düzeyde iş görür.

‘Varlığın ötesi’ fikri ilk bakışta soyut ve ideal bir refleksif duruma işaret eder gibi görünse de, Levinas bununla aksine somut ve dolaysız bir ilişkiyi anlatmak ister. Olayın somutluğu ve dolaysızlığı, başkasına karşı hassasiyeti, başkası için olmayı, sorumluluğu ihtiva eder. Başkasına doğru, dolayısıyla Tanrı’ya doğru olma, kendinden çıkmayı, kendi varlığından soyunup, varlığın ötesine geçmeyi koşullandırır.

Peki özne Tanrı’ya nasıl yönelir? Özne ancak başka insan kendisine ahlaki olarak yöneldiğinde ve aynı şekilde o da *başka* insana ahlaki olarak yaklaştığında Tanrı’ya yaklaşır. Bu bakımdan, inanç etikten önce gelmez, bilakis etiği önceden varsayar. Etik, özneyi varlığından soyundurarak, *başka olana* açar. Öznenin ahlaki yönelimi, varlık düzeninin kategorilerinden öncedir ve bu yönelim, başkalarının varlık düzenindeki konumunu konumsuzlaştırıcı bir etkiye sahiptir. O başkalarını varlıktan başka türlü’nün düzenine geçişe buyur eder.⁶⁷⁷

Buna bağlı olarak, mutlak edilginlik içinde özne bir çeşit şiddete maruz kalmakla varolur. Başkası, özneye zulmeder ve etik öznellik bu zulme uğrayan herkesin acısını çekmekle oluşur. Bu yönden, en fazla zulüm gören, etik özne olmaya en yakın kişidir. Aynı şekilde toplumlara tahvil edildiğinde, en çok acı çeken toplum, etik sıfatını

⁶⁷⁶ Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, s. 274.

⁶⁷⁷ Kearney, a.g.e., s 59.

en çok hak edecek şekilde imtiyaz sahibidir. Levinas açısından İsrail'i bu bağlamda düşünmek gerekir. Bu düşünmenin etik temeli acı çekmekte bulunur. Sorumluluğun yükümlülüğünü üstlenmek üzere seçilen bir kişi ya da toplum, bu sorumluluğunu bir başkasına hiçbir biçimde devredemez. Ben'i seçen Tanrı (*God*) ya da İyi'dir (*Good*). Bununla birlikte, etik öznenin sorumluluğu sonsuz olduğu için asla tatmin edilemezdir. Bu nedenle, hep başkasının varoluşunu sürdürmesi için çaba göstermek durumundadır.

Bununla birlikte, sorumluluk yoluyla özne Sonsuz olan'a açılır. Sonsuz olan kendini varlığın ötesinde ve aynı zamanda berisinde gizemli bir biçime duyurur. Kendini duyuruşu, sorumluluk yoluyla buyuruşudur. O'nun buyurması, yakın olanın Yüz'ünde beyan olur. Beyanı bir izdir. Kendini iz olarak duyurup, fenomenler alanını kesintiye uğratar. Açığa-çıkıksızın yalnızca iz olarak kendini duyuran Sonsuz, bu yönüyle gizemini korur.⁶⁷⁸ Öyle bir yapıdadır ki, kendisine tanıklık eden kişiye kendini açmaz, belirmez, tezahür etmez. Gizemli olmasıyla, şimdi'nin düzenini aşar:

Tanıklık tanık olduğu şeyi tematikleştirmez ve bu haliyle, yalnızca Sonsuza tanıklık olabilir. Bütün diğer tanıklıklar ikincil ya da türevidir ve kendi hakikatlerini bir deneyimden alırlar. Burada tanıklık varlık kuralının istisnasıdır: onun içinde Sonsuz, belirlemeden kendini gösterir, Sonsuz olarak *kendini göstermeden* ortaya çıkar. Sonsuz, buna tanıklık edene belirmez, Sonsuz'un ününe ait olan şey tanıklıktır. Sonsuz'un ününe tanığın sesiyle tanıklık edilir (ve yalnızca bu anlamda "Tanrı insanlara ihtiyaç duyar").⁶⁷⁹

Özne ise ancak O'nun izini, sorumlulukta sürebilir. Sorumlulukta başkası'na maruz kalan/rehin olan ben, başkalaşır. Öznenin başkalaşmasında ruh ona canlılık (*animer*) verir. Ruh (*âme*), can'ın (*psyché*) soluğudur (*pneuma*).⁶⁸⁰ Psişizm, ben'in başkası tarafından esinlenmesidir, soluklandırılmasıdır. Sonsuz'un kendini duyurması tam da bu soluk almada vaki olur. Varlık içre soluk almakta zorlanan öznenin, varlığın ötesine, Sonsuz'a açılmasıyla soluklandığı, rahat bir nefes aldığı esinlenme (*inspiration*), özneleşmenin gerçekleştiği düzleme işaret eder.⁶⁸¹ Esinlenme yoluyla ben başkası tarafından talep edilir ve başkası'nın ben'den bu talebi üzerine ben kendi-

⁶⁷⁸ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 140.

⁶⁷⁹ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 191.

⁶⁸⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 141.

⁶⁸¹ Levinas, a.g.e., s. 148., ayrıca bkz, Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 182.

içinlikten boşanarak, başkası-için olur. Yani, etik öznenin belirleyicisi bizatihi bu esinlenmedir. Etik hakiki anlamını bu esinlenmede bulur:

Özne, ruhsallığı içinde, Sonsuz tarafından *esinlenmiştir*, böylece içerebileceğinden fazlasını içerir. Hermann Cohen'de olduğu gibi, insan ile Tanrı arasında *bağıntı* yoktur. Sonsuz'un geçiş tarzının etik bir anlamının olması, etik deneyimin aşkın temelinin inşa projesini içermez. Etik deneyim yoktur; bir düğüm vardır. Etik, sonluyla bağlantısız ilişkideki Sonsuz'un paradoksuyla beliren alandır. Kapsayıcılığın olmaması şeklindeki ilişki; fakat sonlu Sonsuz'a *taşar*, etik düğümü bu tanımlar.⁶⁸²

Levinas'a göre Sonsuz olan, esinlenme yoluyla ben ile başkası arasındaki etik ilişkide kendini duyurur. Elbette ki etik öznelik doğası gereği edilginliği içerisinde Sonsuz'un çağrısına tanıklık etme imkanına sahiptir. Denebilirse, Levinas'ta etik öznelik doğrudan Sonsuz olan'la, Tanrı'yla bağıntılıdır. Bu şunu söylemeye izin verir: öznenin özneleşmesi bir tür dinseliktir. Genel hatlarıyla bu, bir tür etik teolojidir; elbette teolojinin pejoratif bir kullanımıyla.⁶⁸³ Esinlenmeyle ben'e yerleşen Sonsuz fikri, ben'in kendiliğini, içselliğini koruyarak başkasına doğru olmasını emreder. Esasen, özneyi ben'deki Sonsuz'dan ya da insandaki Mesih'ten itibaren kavrayan Levinas, öznenin özneliğini başkasının zulmüne maruz kalmanın, başkası için zulme razı gelme haline dönüştüğü durumla tanımlar. Bu bakımdan, her bir kişi Mesih'tir. Çünkü Mesih, her birinin çile çeken, başkalarının çektiği çileyi üstüne alan, kendi çilesi haline getirendir.⁶⁸⁴

Sonsuz, kendisine tanıklık eden kimseler aracılığıyla yüceliğini gösterir. Kendisine tanıklık edenlerin sesiyle yücelen Sonsuz'un, bu bakımdan, dışsallığı bir anlamda içselliğe dönüşür. O, esinlenen özne aracılığıyla duyuran olması nedeniyle içsel; varlığın ötesinden seslenmesi veçhile de dışsaldır: dışsal olanın içsel olana/iç sese dönüşmesidir bu.⁶⁸⁵ Öyleyse Sonsuz, özneye bizatihi öznenin kendi sesiyle buyurur. Özne bir bakıma kendi kendine emreder görünür.⁶⁸⁶ Bu emir ben'e başkasını buyurur. Başkası için olmaklık ben'in alınyazısıdır adeta. Ben'in buyruğu kendinden alıyor

⁶⁸² Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 194.

⁶⁸³ Gözel, a.g.e., 368.

⁶⁸⁴ Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, s. 89.

⁶⁸⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 147; ayrıca bkz, Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 191.

⁶⁸⁶ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 194.

izlenimi, heteronominin otonomiye dönüşmesinin bir ifadesidir. Etik özgürlük olarak hürleşme, öznenin kendi edilginliğinden azade olması durumudur. Özne, kendisi farkında olmaksızın, ona bahşedilmiş bir şeyin sahibidir. O, sahip olduğu şeyle, buyruğa itaat gösterir. Sonsuz olan'ın ben'in kendi sesiyle başkasına emretmesi, ben'i hem aracı hem de kaynak yapar ya da hem yaderk hem de özerk kılar. Levinas'ta aracı ve yaderk olmak, kaynak ve özerk olmaya yeğdir.⁶⁸⁷

2.6. Hakiki Din: İnsani Kardeşlik

Ben'in 'Öldürmeyeceksin!' buyruğuna uymaması, etik olanın ilksel olduğu hakikatini değiştirmez. Gelgelelim, insanın sosyalliğini mümkün kılan etik ilişkide, buyruk olan çağrıya cevap vererek, sosyallik içerisinde sorumluluğun yüklenilmesi gerekir. Sosyallik ontolojinin ve siyasetin alanında gerçekleşir. Bu bakımdan, ahlakilik etiğin ontolojik ve siyasi düzene tahvilidir. Aynı ile Başkası arasında bir bütünlük kurmaksızın kurulan bağ, Levinas için, dindir.⁶⁸⁸ Söz konusu din, ben ile Başkası arasındaki asimetrik etik ilişkiye karşılık gelir. İkinci düzeyde ise din ya da Tanrılı toplum, bütünleştirme ile karşıtlığında kurulur.⁶⁸⁹ Bu aşamada din, bir kardeşliktir. Kardeşlik, bütün üçüncü şahısların birbiri için başkası olduğu sosyalliktir. Kardeşlikte bir yandan ben ile başkası arasında yüz yüze etik ilişki ön plandadır, diğer yandan ise başkasının diğerleriyle dayanıştığı bir sosyal düzene işaret edilir.⁶⁹⁰ Sosyallik içinde herkes bir diğeri için başkasıdır. Bu bakımdan, bütün başka olanların eşitliği söz konusudur. Levinas bu sosyalliği kardeşlik nosyonuyla ifade eder. Kardeşlik, etik ilişkinin sosyalleşen versiyonudur. Kardeşlik bize eşitlik ve özgürlük için bir ölçü sunar.⁶⁹¹

Bir hususa yeniden dikkat çekmek, konuyu daha fazla aydınlatılabilir.

⁶⁸⁷ Gözel, a.g.e., s. 370.

⁶⁸⁸ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 40.

⁶⁸⁹ Levinas, a.g.e., s. 104.

⁶⁹⁰ Levinas, a.g.e., s. 280.

⁶⁹¹ Levinas, a.g.e., s. 279.

Etik bir duruşun karakteristik bazı özellikleri vardır: tek taraflılık, karşılık bekleme, tersine çevrilemezlik vs. Ben'in Yüzle ilişkide olumladığı şey, asimetridir. Bu bakımdan, ilk başta Başkasının kimliği ben'in değil, Başkasının sorunudur.⁶⁹² Bu nedenle, ben'in Yüzle karşılaşma koşulu, Başkasıyla programatik biçimde simetrik ilişki (onun geçmişine, bugününe bakmaksızın, bana vaad ettiklerine aldırış etmeksizin) kurmayışıdır. Bu bağlamda, etik, Başkasıyla Yüz olarak karşılaşmaktır.

Levinas için ben'in Başkası için kendini tümüyle verecek kadar feda etmesi ya da Onun için ölmeye her an hazır olması ahlaki bir tutumdur. Ancak ben'in Başkası'nı kendi uğruna bir şey yapmaya daveti ahlaki değildir. Bu bakımdan, bir emre ahlakiliğini veren, bu emir eğer en harikulade Başkasına aitse, bu uğurda bütün yapıp-etmelerdir. Ben'in Başkası için ve/veya uğruna her türden fedakarlığa her an hazır olması, emrin içerimindeki sorumluluğun yalnızca ben'e ait olduğunu durumda ya da şöyle denebilirse, emrin evrenselleştirilemez olduğu durumda ahlaki bir niteliğe haizdir. Ben'in etik özneliği, kardeşinin bakıcılığını yapmasıyla mümkündür. Burada Levinas'ın ünlü Habil ve Kabil kardeşler üzerinden etik ile ontoloji ilişkisini veya ilişkisizliğini, öncelik-sonralık meselesiyle açıklamak yerinde olacaktır. Tarihsel bir anlatı olarak bilindiği gibi, Tanrı'nın kendisine "Kardeşin nerede?" diye sorduğu Kabil, Ona "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" yanıtını verir. Levinas bu diyalogu şöyle yorumlar:

Kabil'in yanıtını sanki tanrı ile alay ediyormuş gibi ya da küçük bir çocuk yanıt veriyormuş gibi düşünmemeliyiz: "O ben değilim, başka birisi." Kabil yanıtında samimidir. Onun yanıtında eksik olan tek şey, etikdir: yalnızca ontoloji söz konusudur: Ben ben'im, o da o. Biz ayrı ontolojik varlıklarız.⁶⁹³

Levinas'a göre Kabil, öfkeli yanıtında haklıydı. Çünkü "kardeşin nerede" sorusunun gizli olarak içerimlediği, genel olarak "kardeşinden sorumlusun" buyruğu henüz ortada yoksa, Kabil'in başka bir yanıt vermesi düşünülemezdi. Kabil'in bu soruyu kardeşi Habil'i gözeterek yanıtlamasının imkanı, Tanrı'dadır. Bu, sadece Tanrı'nın yapabileceği bir iştir.

Ontolojik olarak yakınlık, salt fiziksel bir yakınlıktır. Bu yakınlığa karşın aslında sonsuzca uzaklık söz konusudur. Fiziksel olarak birlikte olmaklık, ayrılığı ima eder aynı

⁶⁹² Levinas, *Entre Nous: On Thinking of the Other*, s. 105.

⁶⁹³ Levinas, a.g.e., s. 110.

zamanda. Çünkü karşımdakinin ya da yanımdakinin güneşin altında kapladığı ya da işgal ettiği yer, ben'im olmadığı yerdir. Dolayısıyla, o, ben olmayandır. Böyle olunca, mesafe hiçbir zaman kapanmaz. Fakat mesafe için bir köprü kurulabilir. Bunun için ise elbette yasaya ihtiyaç vardır. Aynı ontolojik varlıkların birlikteliğinden hareket edildiğinde ulaşılabilecek olan tek uğrak, yasa fikridir. Aslında buna, Levinas açısından, etik de denebilir. Levinas'a göre ontoloji ahlakiliğin olmadığı ya da çekildiği bir alandır. Ontolojik bir bakışla, ahlakilik ontolojiye sonradan eklenen bir yapıdır. Gelgelelim, olan'dan olması gerekeni çıkaramayız. Olgular temelinde değerlerin düşünülmesi yanlıştır. Çünkü olgusal olan, iyi ve kötünden azade, nötrdür. Bu alanda bir olgunun gerçekliği, onun nötrlüğüne bağlıdır. Bu nedenle, felsefe tarihinde ontoloji temelinde kurulan şey, ahlaki olandan ziyade, kuralları ve bir dizgesi olan etikdir. Bu haliyle kurulan etik, varlıktan önce olan ahlaki itkiyi hükümsüz kılar. Bu nedenle, varlığın ötesine ve bilincin berisine doğru gidilerek, bir aşkınlığın tesis edilmesi zorunludur.

Habil-Kabil örneği üzerinden kardeşlik bahsine bağlanacak olursak, ben'in sorumluluğu etik olarak ontolojik varlığından öncedir ve biriciktir. Sorumluluk kesinlikle genelleştirilebilir ya da evrenselleştirilebilir değildir. Çünkü onun en önemli özelliklerinden biri, tersine-çevrilemezliğidir. En fazla bir tekil kural haline gelebilir niteliktedir. Ben'i bir aziz yapan, Levinas'a göre, budur: kendi yaptığı şeyin başkaları tarafından da yapılması gerektiğini düşünmeksizin, o şeyin sadece kendisi tarafından yapılabilir bir şey olduğunu işitebilmek. Öznenin kendini ve yapıp-etmelerini ölçeceği ölçün budur. Bu bağlamda Levinas sorumluluğu görevden ayırır. Ona göre görev bilinir, sorumluluk duyulur/işitilir. Bu bakımdan, sorumluluğun evrenselleştirildiği bir felsefi öğretilerde ya da dinde herkesin uyması gereken kurallar herkesçe bilinir kılınır, fakat sorumluluk biricikliğiyle sadece ben'in hissedebileceği vicdani bir durumdur. Öyleyse, kurullarla oluşturulan ödevler evrenselliğiyle, sorumluluk ise bireyselliğiyle/tekilliğiyle seçkinleşir. Böylece, ödevler bir aynılık rejimini kurucu bir niteliktedir. İnsanlar dikte edilen kurullarla benzerleştirilir. Oysa insanları özneleştirilen, başkalarıdır. Bu çerçevede düşünüldüğünde 'biz' ben'in çoğulu değildir. 'Biz' olmayı ya da 'biz' demeyi mümkün kılan şey, bir varlığa ben'e emir verme emrini vermektir. Şöyle ki Başkası ben'e buyurur. Ben'in buyruğu alması, onun bir şeyi yapmaya muktedir olduğunu varsayar. Bu bakımdan, ben'in Başkası'na gösterdiği saygı, kendisine bir işi emreden

varlığın önünde eğilmektir, fakat bu, boyun eğmek anlamında bir eğilmek değildir. Bu emrin aşağılayıcılık kisvesine bürünmemesi için, ben'in aldığı emir aynı zamanda Başkası'na emir verme emri olmak durumundadır. Böylece, emir verme emri, bir grup ya da ahlaki birliği olmayı, yani 'biz' demeyi mümkün hale getirir. 'Biz' en uç noktada eşitsiz mevkilerdeki terimleri bir araya getiren kompleks yapının ifadesidir.⁶⁹⁴

Bu çerçevede, ahlaki bir eylem, başlangıcı itibariyle bireyseldir ve yalnızlığı varsayar. Ancak yalnızlığın ötesine geçerek, ben'lerin oluşturduğu birliktelikte toplum meydana gelir. Demek ki sosyalliğin çekirdeği etik öznenin yalnızlığıdır. Bu nedenle, toplum olduğu için ahlakilikten söz etmek doğru değildir. Çünkü toplum sayesinde en fazla yasaya bağlı etiğin güdümünde yaşarız. Yasa koyucuların ve felsefecilerin toplumun etik ilkelerini ortaya koymasıyla, iyilik kısıtlanır.⁶⁹⁵

Levinas böylece bütünlükten *başka türlü* bir sosyalliğin imkanını yakalamış olur. Ona göre sosyalliği kuran ilk ilişki etikdir ve etik ilişki bütünlükten *başka türüdür*. Böyle bir sosyalliği mümkün kılan unsur, aşkınlıktır. Bir başka ifadeyle, mutlak olarak Başkası olan Tanrı fikri, aşkınlığıyla, etik ilişkiyi, dolayısıyla sosyalliği kurucu fikirdir. Elbette bu fikir bütünleştirici değildir. Çünkü tanrısal bir bütünlük fikri, Levinas'ın çelişkisi olurdu. Amaç, insanlar arası ilişkilerde Tanrı fikrini bir aşkınlık olarak kurucu vasfıyla mevzilendirmektir. Aşkınlık sayesinde bütünlüğü kesintiye uğratarak, radikal başkılığı ön plana çıkarmayı hedefleyen Levinas, bu nedenle Tanrı fikrine ihtiyaç duyar. Tanrı başkası değildir. Başkası sadece Tanrı'nın izini yüz'ünde taşır. Badiou'nun dediği gibi, Levinas'ta tarife gelmez Tanrı'nın olmadığı durumda etik imkansızdır.⁶⁹⁶

Metafizik etik ilişkilerde ferman haline gelir. Bu nedenle, Tanrı'yla ilişki Başkası'yla ilişkiden ayrıştırılamaz. İnsanlar arası etik ilişkiyle temellenmedikçe hiçbir inanç, hakiki din olamaz. Fakat olsa olsa dinin ilkel bir formu olur: "İnsanlar arası ilişkiye döndürülemeyen hiçbir şey, dinin efdal formunu temsil etmez, fakat hep primitif halini yansıtır."⁶⁹⁷ Demek ki teoloji ancak insanlar arası etik ilişkiyle temsil edildiğinde anlamlıdır. Bu nedenle, Levinas ısrarla öğretisini logos-merkezli bir teoloji değil, felsefe

⁶⁹⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 67.

⁶⁹⁵ Bauman, a.g.e., s. 80.

⁶⁹⁶ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 36.

⁶⁹⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79.

olarak sunar.⁶⁹⁸ O, Tanrı'yı insanlar arası ilişkilerle tanımlamaktadır. Levinas'ın kurgusu ikili bir yapı sunar. Bir yandan Tanrı fikri olmadan, etik imkansızdır. Diğer yandan ise Tanrı, insanlar arası ilişkilerde tanımlanabilmektedir. İnsanlar arası ilişkilerin kurucu ögesi, aşkınlıktır. Burada Tanrı'nın kullanım değeri bütünüyle işlevsel görünmektedir.



⁶⁹⁸ Burada insandan ya da insanlar arası ilişkiden bağımsız bir Tanrı tanımı yapan logos-merkezli teolojik öğretilere gönderme yapılıyor olsa da, “acaba teoloji Tanrı'yı insanlararası ilişkilerden bağımsız mı tanımlamaktadır?” ya da “Tanrı insanlararası ilişkilerden bağımsız nasıl tanımlanabilir?” sorusu akla gelir. Tanrı, tanrı olmaklık'la zaten aşkın bir konumda değil midir? bu aşkınlıktan buyur muyor mu/seslenmiyor mu? Bu buyurma ister yüz, isterse logos/söz ile olsun! İnsanlararası ilişkilerin kurucu ögesi aşkınlık (veya İyi) olabilir. Ancak bu aşkınlığı kuran, ona imkan tanıyan, anlam katan bizatihi Tanrı düşüncesi/Tanrı'nın varlığı değil midir? Tanrı, aşkınlığın garantörüdür. Tanrı (düşüncesi), tanrısallık olmadan aşkınlığın bir anlamı, bir aşkınlık tasarımı olmazdı gibi görünmektedir. Bu yüzden, aşkınlığı temellendirmek için Tanrı'ya ihtiyaç duyuyor gibidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Postmodern etik kuramların genel olarak üzerinde uzlaştıkları görüş, ahlaki sorunların aklın ölçüp-biçen, hesaplayan ve kurallar dikte eden yönüyle çözülemeyeceğine ilişkindir. Bu görüş, bütün bir insanlığın ahlaki yaşamını akılla kontrol edemeyeceğimizi ileri sürer. Çünkü ahlaki olan, düşünceden öncedir ve akıl onu sadece alacağı doğru kararlarla yönetmeye, rasyonalize etmeye talip olabilir. Böylece, akıl evrenselliğe, kesinliğe ulaşma çabasıyla ahlaki olanı etik altında sistematize etmeye çalışır. Modernliğin yapmaya çalıştığı tam olarak budur. Ancak postmodern etik kuramcılarının göre modern kuramcılar aklın baskısı altında ahlaki vicdanı tümenden kestirip atamamış, fakat sadece uyuşturmuştur. Onlara göre uyuşuk halde uzun zamandır bekleyen vicdan, Levinas gibi düşünürlerin çabasıyla uyandırılmaya çalışılır. Buna göre vicdan, bir kimseyi ikna etmeye ya da zorlamayla emretmez. Postmodernliğin kuramcıları, vicdanın, modernliğin kavramlarına yabancı olması nedeniyle onlar tarafından epey cılız bir yeti olarak görüldüğünü savunurlar. Çünkü onlara göre modernliğin kuramcıları kendisi hakkında upuygun bilgiye, kesinliğe, doğruluğa ulaşamayan her şeyin üstünü örtmüşlerdir. Fakat Levinas gibi postmodernliğin bir kuramcısı, vicdanı bütün insanlığın garantörü ya da umudu olarak uyandırmıştır. Bir modern için bu görüş dayanaksız, akıldışı ve hatta uğursuzdur. Modernler şu soruyu sorarlar: Temeli vicdan olan bir ahlakın yaşama şansı var mıdır?⁶⁹⁹

Postmodern bir bakıştan, insani sorunların, aklın kılavuzluğunda, buyuruculuğunda oluşturulan çözümlerle irdelenme çabası, sorunları çözmesi bir yana, daha büyük acılara neden olduğu gerekçesiyle, büyük anlatıların tümüne, her şeyi ihata eden, bütüncül bir bakışla her şeyin bütünlük karşısında kendisini haklılandırması gerektiğine işaret eden formülasyonlara karşı bir duruş gelişir. Ne var ki, bu duruşun da açmazları vardır. Bunlardan biri, sorunları, herkesi bağlayan, bütünü kuşatan bir reçeteyle çözmek yerine, sadece sorunun olduğu yere -lokal anesteziyle uyuşturarak

⁶⁹⁹ Bauman, a.g.e., s. 300.

tedavi etmeye- yöneldiği için, tedavi ettiğinden fazla hastalığa neden olduğu söylenemese bile, en azından tedavi ettiği kadar hastalık ürettiği bir gerçektir.⁷⁰⁰

Modernitenin, insanı aşkınlıkçı paradigmalardan yalıtarak, bütünüyle insani bir öz'e, yani özerk, özgür ve bencil bir varlığa indirgediğini ileri sürerek, postmodern düşünürler, bir süredir bunun insanlığı karşı karşıya getirdiği çıkmazlara, krizlere işaret etmekte ve krizleri aşma yönünde bir takım tekliflerde bulunmaktadır. Bunlardan biri, merkezde ötekinin/başkasının olduğu bir etik inşasıdır. Bu inşa söz konusu olduğunda 20. yüzyılda akla ilk gelen isim şüphesiz Emmanuel Levinas'tır. Levinas'ın bir postmodern etik kuramcı olarak selamlanması karşısında, Spinoza postmodernlerin eleştirdikleri anlamda bir modern midir? Bu değerlendirme bir ölçüde bu soruya bir yanıttır. Bir etik eylemin temeli vicdan mıdır, yoksa postmodernlerin eleştirdikleri şekliyle akıl mıdır? Spinoza onların anladığı anlamda bir eyleme etik değerini veren şeyin akıl (*ratio*) olduğunu mu düşünüyordu? Acaba modernliğin akılla imtihanı çağımızda yaşadığımız sorunların başlıca nedeni midir? Modernliğin akla, ilerlemeye ve gelişmeye olan inancı; bilime, dolayısıyla doğaya dört elle sarılma sevdası, 20. yüzyılda yaşanan savaflara, katliamlara, tarihsel ve toplumsal olumsuzluklara mı yol açmıştır? Levinas özelinde bu soruyu yanıtlayacak olursak, büyük ölçüde 'evet' deriz. O, krizin nedenini şeylerin varlık ve bilgi kategorileriyle anlaşılması sonucu oluşturulan bütünlük fikriyle kurulan aynılaştırma, totalleştirme rejiminin bir sonucu olarak görür. O halde sormak gerekir: Sorumlu ya da suçlu, ontoloji temelli ve logos-merkezci düşünceler midir? Levinas'la birlikte ontolojinin zorunlulukla aynılaştırıcı, başkasını ya da başkalığı kendi bütünlüğünde oluşturduğu aynılık rejiminde erittiğini mi kabul etmeliyiz?

Bu çalışmada, Spinoza ile Levinas'ın doğrudan etik anlayışları değil, içkinliğin, içkin olanın anlamlılığı ile aşkınlığın, öte olanın anlamlılığı üzerine bir düşünme gerçekleştirilmektedir. Bu düşünme, her iki düşünürde 'etik olan'ı mümkün kılan etmenler üzerinedir. Bu bağlamda, varlık içre ve varlık dışra olmağın imkanı olarak etikten söz edilmektedir. Böylece, Spinoza ile Levinas arasındaki karşıtlık temelde ontoloji ile etik ekseninde ya da ontoloji temelli ve ontolojiye karşı oluşur. Her ikisinde de tanrısal belirlenim, öznenin istikametini çizmesi açısından temeldir.

⁷⁰⁰ Bauman, a.g.e., s. 295.

Evrendeki her şeyin özünü *conatus* olarak belirleyen bir tanrısal ufkun, öznenin özneleşmesini bu öz ya da arzu zemininde bir sevince ve sevgiye dönüştürdüğü Spinoza'ya karşı olarak, Levinas'ın tam da bu *conatus*'u kesintiye uğratan tanrısal sorumluluk zemininde öznenin özneleşmesini ahlaki bilinç olarak vicdan ile sevgiye dönüştürdüğü düzen fikri, sonuçları itibariyle benzer, fakat kökensel olarak karşıt iki kutba işaret eder. Bu iki güzergahın, sözcüğün hakiki anlamıyla, bir felsefe olduğunu ileri sürmek oldukça iddialı bir söylemin yükünü omuzlamayı gerektirir. Bu nedenle, felsefenin bir bilgelik sevgisi olarak mı, yoksa sevginin bir bilgeliği olarak mı tanımlanacağı meselesi, *aslında ne olduğunu* ortaya koymayı gerektirir. Biz, varlık ve bilgi ile bağı kurulmayan bir öğretinin asıl anlamıyla felsefe olamayacağı fikriyle, Levinas'ın öğretisinin -kendisinin de kabul edeceği gibi- sözcüğün *geniş* anlamıyla bir felsefe olduğunu düşünüyoruz. Aslında Levinas'ın yapmak istediği belki de tam olarak böyle bir iş idi. Çünkü Yunan kaynaklı bir felsefeyle bağıntılı, fakat onun dışında da bir kaynağa muhtaç olan bir felsefi söylem kurmak, Levinasçı bir özlemdir. Fakat görünen o ki Levinas'ın bütün çabası yine Yunan kaynaklı felsefi söylem ve kavramlar üzerinde gerçekleşmektedir. Çalışmamızın “Giriş” kısmında bir söylemi felsefe yapan birkaç ölçütten söz edilmişti: eleştirel düşünme, ilke, akılyürütme, kavramsallaştırma, tolerans ve bütünlüklü bir bakış. Bu ölçütlerle, Levinas'ın yaptığı işin yukarıda da ifade edildiği gibi sözcüğün geniş anlamıyla, yani salt Yunan tarzında olmayan bir felsefe olarak işlerlik gösterdiği söylenebilir. Aslında kendini bir ontoloji olarak sunan felsefeyle, metafizik olarak geliştirdiği felsefi bir söylemi inşa çabası bu kaynaktan hiç kopulamayacağını ortaya koyar. Bununla birlikte, nesnesini bilgi temelinde tanımlayarak üzerine düşünmek ve onunla diğer şeylerin bağıntısını kurarak, bütünü kuşatması anlamında bir felsefenin Spinoza'daki karşılığı, Levinasçı özlemin karşısında konumlanır. Bütün bu belirlemelerle, sorunu bir “Spinoza mı, yoksa Levinas mı?” sorusuna indirgeme riskine girmeksizin, fakat Batı felsefesi geleneğinin Spinozacılık özelinde felsefe olarak varlığını sürdürme ısrarını saklı tutarak, esas olarak, dikkat çektikleri sorunların ve açmaya çalıştıkları yeni ufukların felsefenin kümülatif gelişimine olan katkılarını hesaba katarak düşünmenin daha doğru olduğunu savunuyoruz.

1. Levinas'ın Spinoza Eleştirisi Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme

Levinas, Spinoza üzerine eleştirilerini iki koldan geliştirir. Bir yandan *Teolojik-Politik İnceleme* üzerinden onun aforozuna kadar uzanan bir alanda Yahudilik içerisinden eleştirir. Diğer yandan ise *Ethica*'daki bazı temalara karşı argüman kurmaya çalışır. Bu bağlamda, onun doğrudan Spinoza hakkında iki metni vardır. Bununla birlikte, Spinoza'dan şaheseri olan *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de ve bazı metinlerinde eleştirel olarak söz eder.

Levinas, “Spinoza Vakası” adlı yazısında Spinoza'ya ilişkin, onun aforozu hakkında ve Yahudilik özelinde tespitlerde bulunur. Bunun öncesinde ise Yahudilikle ilgili bazı saptamaları söz konusudur. Levinas'a göre İsraililer kendilerini Batılı addeder. O, burada şu soruyu sorar: Yahudiler Batı'dan aldıkları neyi kendilerinde barındırdıklarını düşünüyorlar? Batı ruhun özgürlüğüne işaret eder. Ona özgü bütün erdemler ve ahlaksızlıklar, ruhun özgür olduğu fikrinden çıkar. Ruhun özgürlüğü hakikatle içkin bir bağın sürdürülme arzusunu ifade eder. Levinas, aklın ön plana çıktığı bu gelenekte, meseleyi Spinoza'nın çalışmaları özelinde ele alır. Ona göre Spinoza *Ethica*'da nihayetinde rasyonel ilişkilerin içselliğini ve en yüksek yaşam tarzlarının eşdeğerliliğini açıklığa kavuşturur.

Levinas açısından, Yahudilik, imanının ve ritüalizminin ötesinde inanç ve pratikler yoluyla sadece mitolojilere ve bunların akıl üzerinde uyguladığı ve gelenek ve göreneklerle kalıcı hale getirdiği şiddete bir son vermeye çalışmıştır. Bu nedenle rasyonalizm Yahudi inancı için bir tehdit değildir. Mitos olmadıktan sonra teolojik kurnazlıklar hiçbir sorun yaratmaz Yahudilik açısından. O, burada hakikati bırakıp mite tutunmamak gerektiği koşulunu da ekmeden geçmez ve ardından şöyle bir soru formüle eder: Mütedeyyin ruhlara iftira atan, inancının gereğini yapmayarak, kendisini ateist olduğuna inandıran bir kimse hala bir Yahudi midir? Ona göre bu tür insanların çabaları, bazı kişilere oldukça doğal gözükken belirli bir değerler hiyerarşisinin ve başkalarını harekete geçiren belirli bir tarih vizyonunun oluşmasına neden olmuştur. Levinas, düşünceler tarihinde gördüğü tablonun, inanmayanların kafasını karıştıran bir tanrısız teoloji olduğunu söyler. Tanrısız teoloji, ona göre, inanmayanların kendi temel değerlerini başka yönde yeşerttiği bir ‘saklı bahçe’dir. O, Spinoza'nın düşünceler tarihi

üzerindeki etkisinin son derece belirleyici ve anti-Yahudi bir etki olduğunun altını çizer.⁷⁰¹ Onun için Spinoza, Yahudiliğin hakikatini Yeni Ahit'in vahyi karşısında ikincilleştirmiştir. Yeni Ahit, Entelektüel Tanrı Sevgisi'yle aşılır. Gelgelelim, Batıya özgür varlık Hıristiyan deneyimi ihtiva eder. Levinas, Yahudilikte İsa'nın önceden haber verilmesi olayının, Spinozacılığın dinsiz bir Yahudiliği - dindar bir Yahudilik, 17. yüzyıl dünyasına karşı olacağı için- ortaya koymasını mümkün kıldığını ileri sürer. Bu nedenle, Spinoza ihanet ettiği için suçlanmıştır. Spinoza'nın patronluğunu yaptığı rasyonalizm sayesinde Hıristiyanlık, dinden dönme skandalı olmaksızın dinden dönmeye imkan sağlayarak, gizliden gizliye, zaferini ilan etmiştir. Ona göre Hıristiyanlık farklı bir esin kaynağına sahiptir. Bu nedenle, Spinoza'dansa Platon ve Aristoteles'te hala lekelenmemiş bir rasyonalizm bulma şansımızın daha yüksek olduğuna tümüyle inandırılırız.

Levinas'ın Spinoza hakkındaki diğer yazısı ise Sylvain Zac'ın argümanlarından yararlanarak kaleme aldığı, "Baruch'u Yeniden Okumak/Okumaya Ne Dersiniz?" başlıklı kısa bir metindir. Burada Levinas mutlak düşünce olarak kendini konumlayan Spinozacılığın mutlak bir din haline gelme çabasından söz eder.⁷⁰² Zamanının çocuğu olarak Talmud'un hakiki anlamını görmezden gelmesinin anlaşılabilirliğine dikkat çekerek, Spinoza'nın kendi itibarı uğruna Tanrı Kelamı'nı uygun fikirlerin dışında bir yere konutladığını ileri sürer. Levinas, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tarihsel eleştirisiyle, kitabın aslında etik olan özümsemişini ve vahye dayalı bir Yasa kitabı olduğunu, fakat teoloji olmadığını öğrettiğinin altını çizer ve açık ve net olarak Talmud'u bilmediğine vurgu yaparak, Yasanın inceliklerinin Tanrı Kelamı'na götürdüğünü teslim ettiğinin de altını çizer. Nitekim ona göre Spinoza kalplere hitap eden tanrısallığın içselliği ile kanının dışsallığı arasında kanı olarak kabul edilen gizil anlamını faş ederek özümsemeye ilgilenmek istememiştir. Çünkü Spinoza, Kutsal Metinlerin felsefe denli kapsamlı olmamasından dolayı, onlara salt bir kurtuluş öğretisi ya da adalet ve hayırseverlik bildirisi gözüyle bakar ve bu bildirimleri felsefenin eleştirel aklının süzgecinden geçirme gereği duymaz. Felsefe ve inanç iki farklı alandır. Bu nedenle, Spinoza'ya göre Kutsal Metinler sadece tarihsel yöntemle başvurulabilir, ona söylemediğini söyletmemek koşuluyla okunabilir. Elbette Spinoza Kutsal Metinlerin

⁷⁰¹ Levinas, "The Spinoza Case", *Difficult Liberty* içinde, s. 107.

⁷⁰² Levinas, "Have You Reread Baruch?", *Difficult Liberty* içinde, s. 117.

pratik açıdan yararlı olduğunu teslim etse de, ontolojik bir hakikate sahip olmadığında ısrarcıdır. Fakat Levinas'a göre Spinoza, (aslında Spinoza'nın zannettiğinden çok daha zengin bir gerçekliğe sahip) Vahiy'i indirgeyerek, onun çocuksu bir yorumundan başka bir şey olmayan edebi bir okuma yapar. Halbuki Talmudik ve Rabbinik külliyat ne saf insani kurgudur ne de bir folklordur. Buna karşılık, Spinoza'nın onlarla ilgili yazdıkları, ilahi olanın bir karikatüründen ibarettir.

Gelgelelim, Levinas için, felsefe Spinoza'ların sandığı gibi, kendi kendisinin nedeni değildir. Felsefe yapmak için halihazırda bir geçmişe sahip olan bir ilk anlamı aydınlatan ışığa doğru hareket etmek gerekir. Tanrı Kelamı bu ışığı yansıtarak, kendisini dile taşır. Adaletle ilgili Kitab-ı Mukaddes'in buyrukları *more geometrico* nakledilen bir bilgeliğin mutlak ifadeyi ve bağlamı ilk haline getirdiği yüce bir kekemelik durumudur. Bu buyruklar ilk anlamı Varlığa ödünç vererek, Doğa'yı bizim görüşümüze açarlar.⁷⁰³ Buradan hareketle denebilir ki Spinoza modern gözlüklerle bir Kitab-ı Mukaddes okuması yaparken, Levinas ise modernliğin 'mitlerinden' arındırılmış bir postmodern okuma yaparak, modern olanın bakışını kendisine döndürmektedir. Fakat her iki okumanın ortak noktası, oluşturacakları kurama uygun bir okuma olmasıdır. Nitekim motivasyonları açısından benzer kaygılara sahip iki düşünürün apayrı iki öğreti geliştirmesi, onların motivasyonları üzerine yeniden düşünmeyi gerekli kılar ki her ikisinin de yaşam öyküsünde bu konulara ayrıntılı olarak yer verildi.

Levinas'ta etik olan, Spinoza'nın *Ethica*'sının bir reddiyesi olarak okunabilir. Fakat alternatif olarak okunup okunmayacağı konusunda o kadar acele karar vermemek gerekir.

Bütünlük ve Sonsuz'da düşüncesinin Spinozacı kurama taban tabana zıt olduğunu şu cümleyle ilan eder: "Düşünce ve özgürlük bize ayrılmadan ve Başkasına saygıdan gelir". Bu cümleden olmak üzere, Levinas metodolojik ve metafizik bir ateizmi gerekli görmek koşuluyla, yaratılış fikrini kabul eder. Ona göre doğa yaratılmıştır ve yaratılmışlıktaki iz sayesinde Yaratıcısını arzular.⁷⁰⁴ Fakat yaratılanların Tanrı'nın bir parçası olduğu ya da Ondan pay aldığı fikrine, dolayısıyla katılma

⁷⁰³ Levinas, a.g.e., s. 118.

⁷⁰⁴ Spinoza'da ise sürekli olarak kendini yeniden üreten bir doğa tasarımı vardır ve bu nedenle kendisine dışsal bir şeyi arzulamaz.

(*participation*) kuramına karşı çıkar. Çünkü bu bir bütünlük inşasıdır ona göre ve bu bütünlük etik olanın imkanını ortadan kaldırır. Yaratılmada varlığın özü, Tanrı'dan ayrılmasıyla (*separation*) oluşur. Çünkü katılma fikri öznenin özgürlüğünü keyfi olarak kullanmasına neden olmaktadır. Tanrı'yı yaratıcı olma vasfından daha ziyade etiğe buyur etme vasfıyla ele alan Levinas için Tanrı, özneye *conatusunu* sorgulatan en harikulade Başkası'dır. Tanrı bu dünyalı değildir. O, varlığa dışsal ve doğaya karşı konumlanır. Bununla birlikte, ben'in Başkası'yla ilişkisi ayrılığı varsayan Sonsuz fikri temelinde gerçekleşir. İlişkide ayrılık gereği ben ve Başkası aynılığını ve başkalığını yitirmez: ne ben'in içselliğine ne de başkasının dışsallığına hanel gelir. Ayrılık, ben'in ve Başkası'nın ayrı-zamanda olmağından, yani diyakroniden kaynaklanır. Oysa, Levinas'a göre içkinlik düzleminde bütünlüğün tesisi, etik olana soluk aldırılmaz. Bu bütünlük, varolanların Tanrı'nın bir parçası ya da olma tarzı olarak kabul edildiği katılım fikriyle kurulur. Bu açıdan ayrılma nosyonu, Spinozacı öğretiyeye taban tabana zıttır. Öyleyse, Levinas'ta yaratılmışlık fikri, varlığa dışsal bir yaratıcı olduğu ve yaratılanların ondan ayrılarak husûle geldiği anlamına gelir. Ayrılan varolanlarda yalnızca izini bırakan yaratıcı, onların bu izden hareketle hürriyetlerine doğru yürümelerini sağlar. Bu nedenle, ben'in varoluşunun en temel özelliği, Sonsuz'dan ya da Tanrı'dan ayrılmasıdır. Ayrılık, özgürlüğü koşullandırır. Bu ayrılık fikri bir psişizm olarak özneye karşılık bulur. Psişizm de bir bireyleşme ilkesi olarak öznenin somutluğun dolaysız içtenliğinde içselliğe sahip olmasını ifade eder.

Spinoza ile Levinas'ı karşılaştırmak üzere yapılmış çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar birkaç kitap ve birkaç makaleden ibaret bir kaynakça oluşturur. Bu çalışmalardan en dikkat çeken, Michel Juffé'nin yazdığı, "Lévinas as (mis)reader of Spinoza"dır. Bu çalışma, Levinas'ın Spinoza eleştirilerini ebedilik (*eternity*) üzerine devamlılık ile bağdaşım, varlıkta ısrar etme (*conatus essendi*) ve irade ile aklın birliğinde düşünceye tanınan ayrıcalık özelinde bir araya getirir.⁷⁰⁵ Levinas'a göre ebedilik gelişimden yoksun bir devinimsizliktir; Aynı Olan'a saplanmadır; (Parmenides'ten Spinoza ve Hegel'e kadar birliğin ayrıcalığı fikrinde)⁷⁰⁶ ayrışmamış Bir'in idealleştirilmesi halidir. Bu geleneğin iyi bir temsilcisi olan Spinoza'da

⁷⁰⁵ Juffé, Michel, "Lévinas as (mis)reader of Spinoza", çev. Beatriz Bugni, *Publie dans Levinas Studies*, Volume II, Duquesne University Press, 2007, s. 4.

⁷⁰⁶ Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, s. 102.

özdeşlik/aynılık özlemi bütün metafiziği istila eder. Ebedilik fikrinden hiç hoşlanmayan Levinas'a göre bu fikir Spinoza'da başka hataların meydana gelmesine neden olur: "Ebedilik öyleyse bireysel olanı yutan bir mantıksal ideal olarak değil, fakat aşkın dünyaya tesiri, bu topluluktaki varlığı ortadan kaldırmaksızın bütün varlıkların 'biz' sözcüğüne katılımı olarak düşünülür."⁷⁰⁷ Bu ebedilik kişiler üstüdür. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'u son-suzluğa (*in-finite*), başkalığa ve kutsallığa yer bırakmadığını düşündüğü bir bütünlük olan ebediliğin (*eternity*) reddiyesidir. Bu ebedilik fikrine karşı çıktığı kadar Spinozacı *conatus essendi* temasına karşı da argüman kurar (nedense Levinas belki de kendisini en fazla rahatsız edecek olan *Deus, sive Natura* formülasyonu üzerine doğrudan eleştiride bulunmaz). Ona göre varlıkta ısrar etme aslında her şeye topyekün savaş açan bir dik kafalılıktan başka bir şey değildir. *Conatus essendi*, Başkasının araya girmesini kabul etmemektir; hep bir kendi kendini olumlamadır. Hiçbir duyarlık ve ruh olmaksızın salt varolmaya sevk eden bir aynışmanın ifadesidir. Ebedilik, varlık ve varlıkta ısrar etme, üçü birlikte 'öteki insanın hümanizmi'ne karşı birlik içindedir. *Conatus essendi*'nin insanda karşılık bulması, sonunda bizi çağdaş nihilizme götürecek olan arzunun üstünlüğüdür: "Spinoza'nın henüz isimlerini bilmediği ideolojilerin büyük yıkıcısı olduğunu ya da onun birinci tür bilgisini hatırlamamız gerekir. Değerli olan şey arzulanabilir olandır. Arzuları meydana getiren şey değerli değildir."⁷⁰⁸

Levinas açık ve net bir şekilde insanın özünün *conatus* olmadığını ifade eder. İnsanın özü ya da insani olan, ona göre, karşılık beklememe ve veda edebilmektir. *Conatus* ise hiç insani değildir. *Conatus* fikrinden kopuşu en iyi *Varlıktan Başka Türü*'de açık eder. Bu şaheserinde Spinozacılığa karşıt şekilde başkasını rehinelik nazarında ele alır. Rehinelik, en yüksek değer olması bakımından en edilgin şekilde hassasiyete işaret eder. Levinas'ta etiği belirleyen şey, müphemliğidir. Özne rehine olabildiği sürece özgürdür ya da şöyle denebilirse ben ancak başkası için olduğunda ben'dir. Bu müphepliğin üstü örtüldüğünde özgecilik egoizme mağlup olur. Böylece, etik öznellik etik normlara indirgenir. Ne ki müphemlik hiçbir biçimde bütünüyle yok

⁷⁰⁷ Rosenzweig'den aktaran Juffé, a.g.e., s. 5.

⁷⁰⁸ Levinas, Emmanuel, "Ideology and Idealism", *Of God Who Comes to Mind*, çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford-California, 1998, s. 7.

edilebilir değildir. Yaşamın akışı içerisindeki bir ‘uyanış’ müphemliği keşfetmek için yeterlidir.

Bununla birlikte Levinas irade ve aklı özdeşleştirdiğini ileri sürerek Spinoza’yı eleştirir. Ona göre irade ile aklın özdeşleştirilmesi, bir kimsenin anonim bir bütünlük içinde yok edilerek, özgünlüğünü olumsuzlamak anlamına gelir. Burada yine Aynı’nın Başka karşısındaki üstün zaferine tanık olunur. Ben’in nesneleştiren bir güç olarak akılla özdeşleştirilmesi, irade ve arzuyu ortadan kaldırarak bireysel kimliğini kaybetmesine neden olur. Burada özgürlük korunmamakta, aksine evrensellik içerisinde yok edilmektedir. Nitekim *Bütünlük ve Sonsuz*’da Levinas şunları kaydeder: “Ben, temalaştırma ve nesneleştirme gücü olarak kavranan akılla özdeşleştirildiğinde, gerçek kendiliğini kaybeder... İdealizmin nihai amacı olan irade ve aklın bu şekilde özdeşleştirilmesi, insanlığın tüm dokunaklı deneyimine karşıdır. Ne var ki Hegelci ya da Spinozacı idealizm öznel ya da muhayyel olanı sistemin dışına konutlar.”⁷⁰⁹ Öyleyse, insani acılar, ıstıraplar, çileler akıl ve iradenin özdeş kılındığı durumlarda görmezden gelinir. İrade ve akıl bir ve aynı görüldüğünde, arzu ve irade ortadan kalkar. Gelgelelim, Levinas’a göre insan yaşamı, varlıktan ve onun kategorilerinden başka türlü işlerlik gösterir. O, bir etik deneyimdir. Bu deneyimde Sonsuz Olan’dan ayrılmasıyla herkesten sorumlu bir varolanın Sonsuz Olan’ı deneyimlemesi söz konusudur. Bu yüzden, irade hiçbir şekilde akılla özdeşleştirilemez. Kendi aracılığıyla kavranan ve kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık tasarımı, insan yaşamında hiçbir biçimde ontolojik bir standart olarak işlerlik gösteremez. Bireysel ve kişisel olan, Sonsuzun kendisini sonsuz şekilde üretmesini mümkün kılması için zorunludur. Dolayısıyla, bir kimse yalın bir biçimde varlığa indirgenemez.⁷¹⁰

Bu bağlamda Levinas, Spinoza’nın *infinity*’ye karşın *eternity*’de ısrar etmesini eleştirir. *Eternity* ona göre varlığında var kalmakta ısrar eden bir varlık tarafından üretilen bir şeydir. Yani kendi kendini üreten bir *eternity* söz konusudur. Ebedi olmak için varlığında ısrar etmeyi gerektiren ve bütünüyle kendine yeter, hiçbir şeyin eksikliğini duymayan bu tema, Levinas için hayli ürkütücüdür.

⁷⁰⁹ Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, s. 119, 217.

⁷¹⁰ Levinas’tan aktaran Juffé, a.g.e., 8.

2. İçkinliğin Ontolojik Hakikati Karşısında Aşkınlığın Metafizik Hakikati: Spinoza ve Levinas

Spinoza'nın felsefesi, esasında, nesnesi (bir özü ifade eden) arzu olan, bir oluş felsefesidir. Arzu hem zaman ve mekan ışığı altında olma tarzlarına aittir, fakat hem de sonsuzluğun ufkuyla bakıldığında metafizik bir boyuta sahip bir şeydir. Spinoza'ya göre bir cisim başka bir cisimle ilişkiye girdiği anda kendi varlığını korumak üzere çaba gösterir; ya kendini korumaya çalışır ya da ilişkiye girdiği cismi (kendine katmak üzere) yıkıma uğratar, onu sömürür. Demek ki hiçbir cisim kendi başına var değildir. Her bir şey, doğanın bir parçası olması bakımından, kendi parçalarını yenilemek, kendisine can vermek üzere başka cisimlere ihtiyaç duyar. Bir beden sürekli olarak kendini yenilemek üzere üretmesi tam olarak arzu kavramını bize verir. İnsan, arzularına mahkum bir olma tarzıdır. İnsanın sürekli bir biçimde kendini üretmesi anlamında bitmez-tükenmez çabası, Levinas'ın anladığı şekilde bir aynı kalmayı, aynılıkta ısrarı ifade etmez. Spinoza'da varlığın varlıktaki ısrarı, eyleme gücünü/takatini sürekli olarak arttırmak istemesi anlamına gelir. Dolayısıyla hep bir hareketle ilgili olan durumdan söz ediyoruz. Bu hareketlilik içinde aynılıkta ısrar etmek açık bir çelişki olacaktır. Spinoza her bir şeyin mevcut halde kalmasını değil, bağıntılarını sürekli olarak yenilediği bir sistem içerisinde etkilenme kudretini sürekli olarak etkin etkilenişlerle doldurmayı salık verir. Zorunlulukla maruz kalan insanın edilgin durumdan etkin duruma geçmesiyle, bilgiye dayalı neden olduğu eylemlerinin bütünü, onun kutluluğa ulaşmasını sağlar. Öyleyse, kutluluk bir kendinden memnun olma hali değil, fakat hep en uç noktaya kadar eyleme gücünü arttırma çabasıdır. Levinas'ı ürküten tam olarak bu en uç noktaya kadar gücü arttırma çabası olsa gerektir. Ne var ki bu yüzeysel bir okumadır. Çünkü eyleme gücünü arttırma kör arzularla yapılan bir eylem değildir. Spinoza sınırını ve ölçüsünü çok net bir şekilde belirler. Denebilir ki nihayetinde bilgiye dayalı olduğu için bütünüyle entelektüalizmden ibaret olduğu iddia edilen bir öğretiyle karşı karşıyayız. Bu yorum, bağlamı çizilmek suretiyle ve dikkatlice yapılmalıdır. Çünkü bilgi Spinoza'da bedenin duygulanımlarında temellenir; saf bir entelektüel bilme söz konusu değildir. Spinoza'da bedene hareketini veren ya da onu temellendiren şey zihin değildir. Beden zihnin ta kendisidir. Ancak bedenin hallerini, onun hissettiklerini bilebiliriz. Beden, kendisini oluşturan sonsuz parçaların bir bileşkesi olduğundan ve

Doğa da en üst aşamada bir Birey olduğu için ve aynı şekilde kendisini oluşturan sonsuz parçalardan mamul bir bileşke olarak, beden varlığını sürdürürken pek çok şeye ulaşmasını mümkün kılar. Bu bakımdan, Spinozacı *conatus* kuramı, salt varolması için mücadele eden, başkalarını yok sayan solipsist bir yapıda değildir. Bir beden kendisinden başka bedenlerin olduğunun farkına varan ve onlarla bağıntısını bileştirmeye çalışan yapıya sahiptir.

Öte yandan, Levinas arzuyu ben'e dışarıdan buyuran başkası'nın tesirine ya da sorumluluğa tabi kılar ve sorumluluğu herkesin duymaya yetili olduğunu, fakat ancak bazılarının bu çağrıya/vahye cevap verebileceğini ileri sürer. Spinoza ise bir arzunun ancak iyice anlaşıldığında sorumluluk haline gelebileceğini söyler. Buna göre herkes iyi ve herkes sorumlu olamaz. Bunun bir koşulu vardır: bilmek. İnsanlar ancak bilgiyle çoğulluk içerisinde bir arada, uyum içinde yaşayabilir. Levinas'ta arzunun kaynağı aşkın Tanrı'dır; o bize dışarıdan gelir. Spinoza'da ise arzu her şeyin özüdür; içeriden gelir, içseldir.

Genel olarak bakıldığında, etik argümanların çoğunun üzerinde uzlaştığı bir zemin olduğu görülür. Bu zemin, duygulanımlardan kaynaklanan duyguların ahlakiliğin oluşumunda önemli olmadığına ilişkindir. Çünkü insanı ahlakileştiren duygulardan ziyade, seçim yapabildiği irade, akıl ve aklın kılavuzluğunda kurallardır. Bu, Levinas'ın etik olanı oluşturken yaslandığı eleştirel zemindir aynı zamanda. Ve onun Spinoza eleştirisi de muhtemeldir ki bu zeminde şekillenmektedir. Oysa Spinoza'nın kuramı bu çerçevede düşünülebilir değildir. Çünkü duyguları işe koşarak bir etik öğreti geliştirir. Spinoza'ya göre tutkuları hesap etmeksizin oluşturulan bir ahlaki düzen, hakikati insanlıktan saklar ve bu yüzden onun ömrü pek uzun sürmez. Bir başka deyişle, etik, irrasyonel tutkuları işe koşmaksızın bir pratik gerçeklik kazanamaz ve hep bir övgü ve yergi faaliyeti olarak işlerlik gösterir.

İradenin akla indirgendiği sorununa gelince, biz biliyoruz ki Spinoza ne irade karşısında aklın ne de akıl karşısında iradenin üstün olduğunu; fakat pratikleri dışında onların hiçbir şey olmadıklarını savunmaktadır. Akıl ve iradenin pratikteki karşılığı ise fikirler ile istemelerdir ki burada irade bir olumlama ve olumsuzlama yetisidir. Bir fikir her zaman bir duygulanımın fikri olduğu için ve bir fikir de bir şeyi istemeyi ifade ettiği

için aslında anlama yetisi ile irade bütünüyle varolanın somutluğu içerisinde işlenir. Bir şeyi isteme -zihin ve beden farklı iki öznelik altında kavranan bir ve aynı şey olduğundan- tek başına zihnin bir kararı değildir. Bu bakımdan, bedenin bir şeye yönelik iştahından ya da arzusundan başka Spinoza'da bir bilme yolu yoktur. Spinoza, ısrarla, bedenin kendi başına yapabileceklerinden söz eder. Salt bedenin hareketleriyle oluşturulan imgeler ve sözcükler iradenin ve anlama yetisinin bilgi yolunda bir aşamasına karşılık gelir. Dolayısıyla şeyler her zaman bizdeki etkileri itibariyle bilinebilirdir. Levinas'ın bu konuda Spinoza'yı Hegel'e indirgeyerek okuduğu ve bu nedenle yanlış yorumladığı söylenebilir. Descartes, Kant ve Hegel gibi akılı yüceltmez Spinoza. Aksine, onda akıl ve irade düşünce özneliğinin altında kavranan tarzlardır. Onların birer tarz olması, tözden uzaklaştırıldıklarını ve ancak tözün öznelikleri altında mevcut olduklarını gösterir. Bu bakımdan insan, bütünlüklü bir alanın belli ve belirli bir tarzda ayrılmış parçasıdır. Zaman ve mekan altında varolmaya belirlenen bir modusun kendisinden ayrılarak geldiği yer, bütünlükler alanı olarak özneliklerdir. Öznelikler alanı ayrılmamış bütünlükler alanı olarak işlerlik gösterir. Bu nedenle, tanrısal doğa anlaşılmalıdır, insan anlaşılabilir. Burası, Levinas'ın ilk dönem eserlerinde kullandığı *Il y a* temasına benzerdir.

Levinas'ın *eternity* hakkındaki eleştirilerine gelince, *eternity*, onun zannettiği gibi, Doğa'daki dikey bir hiyerarşinin en tepesinde konumlandırılmış bir makam değildir. Spinoza *eternity*'yi bir şeyi olduğu gibi kavramanın doğrudan bir sonucu olarak görür. Bu bakımdan, *eternity* tümüyle insani çabada beliren bir kavramdır. Bu çaba, eylemimizin bilgi temelinde tümüyle edilginlikten çıkıp, etkin olduğu ve böylece eyleme gücümüzü arttırdığı bir etkinliktir. Bu bağlamda, Levinas'ın muammalarla dolu *infinity*'si Spinoza için gizeminden arındırılmış, içinde hiçbir bulanıklık taşımayan bir kavramdır.⁷¹¹ İnsanın *eternal* olma imkanı tam da *infinity*'ye yakınlığından, onu deneyimleme becerisinden ileri gelir. *Eternity*, Doğa'nın sürekli bir biçimde ve sonsuzca yeniden üretimine işaret eder. Bu nedenle, *eternity* sabit, durağan bir Tanrı'ya karşılık gelmez. Sürekli eyleyiş halindeki bir *infinity*, Doğa'nın hakiki özü olan *eternity*'yi bize verir. Şöyle ki bir kişi kendi etkin zihin ve bedeninin sonsuzluğunu deneyimleyerek, Doğa'nın daha fazla parçası haline gelir. Elbette bu anlaşılması

⁷¹¹ Juffé, a.g.e., s. 14.

oldukça zor bir meseledir. Spinoza bölümünde “Birey ve Bireyliğin Üç Boyutu”nda şunları kaydetmiştik: “Ezeli-ebediliği deneyimlemek, zaman ve mekan ufkunda sahip olduğumuz parçaların, güç derecesi olmamız bakımından kudretli parçalarımızdan farklı olduğunu tecrübe etmektir. Bir başka deyişle, sahip olduğumuz yayılımsal parçalara indirgenemeyecek bir güç derecesi olduğumuzu anlamaktır.” Bu nedenle, Spinoza’da *eternity*, bütün her şeye hakiki dönüşümü içerisinde bakmayı (*sub specie aeternitatis*) sağlar. Doğanın sonsuzca ve sınırsız biçimde sürekli bir biçimde dönüşümü fikri, Spinoza gibi keskin görüşlü bir düşünürü anlamak için, onu defalarca okuma gerekliliğini ortaya koyar.

Bununla birlikte, Spinoza’da bilgi saf değildir. Levinas’ın ileri sürdüğü gibi saf bir entelektüel çabadan ibaretlik, Spinoza’nın kabul edebileceği bir etkinlik türü değildir. Bilgi, Spinoza’da, bedenin hallerine ilişkin oluşan fikirlerle ilişkilidir. Bir şeyin özünü kavrayabilmeyi mümkün kılan, yine şeylerin nedensel ilişkilerini, dolayısıyla öncelikle bizim üzerimizde bıraktıkları etkiyi anlamaktır. Bir başka ifadeyle, bir zihnin kendisini, kendisi dışındakileri ve nihayet Tanrı’yı kavrayabilmesini mümkün kılan, *eternity* sayesinde şeyleri deneyimleyebilmesidir. Dolayısıyla, saf bir *a priori* bilgi şeyleri *eternity*’nin ufkunda kavramamızı sağlamaz. Tanrı’nın Doğa’da olduğunu bilmek anlamına gelen, şeyleri *sub specie aeternitatis* kavramak, insanın ulaşabileceği Kutluluk’tur esas olarak. Bu kutluluğa, eyleme gücünü arttıran, sevinç duyan ve erdemlerle donanmış kimseler erişebilir. Bu bakımdan, herkesin sahip olabileceği bir deneyimdir *eternity*’ye karışmak. Bütün bunlar aslında Entelektüel Tanrı Sevgi’sine mazhar olmayı ifade eder aynı zamanda. Öyleyse, Spinoza’da Tanrı sevgisine mazhar olmanın yolu, şeyleri oldukları haliyle anlamak üzere gösterilen sürekli bir çabadır. Spinoza’nın kendisine dert edindiği mesele gayet açıktır: Şeylere ilişkin upuygun-olmayan, bulanık fikirler özneye keder vererek eyleme gücünde azalmaya neden olur ve öznenin varlığını sürdürme çabasına katkı sunacak olanların karşısın(d)a dikilerek, onu *fortuna*’nın, raslantısallığın, tutkuların insafına bırakırlar. Bu nedenle, upuygun-olmayan fikirleri upuygun hale getirmek suretiyle, insan, etkin’likleriyle, eyleme gücünü/takatini arttırarak, gücünün yettiği ölçüde marifetlerini yayıp, *eternity*’ye karışmalıdır. Aslında Spinozacı formülasyon çok açıktır: Sonsuz Doğa’nın bir parçası olarak, şeyleri oldukları haliyle kavramak.

Levinas'ın Spinoza eleştirilerini yöneten asıl mesele muhtemelen düşüncelerinin zeminini oluşturan kaynaktır. Levinas'a göre Spinoza Grek Tini lehine Yahudi Tinine ihanet içindedir. Görüldüğü üzere Spinoza'da kaynağını -fikirlerin bir postacı aracılığıyla iletildiği- vahiyden alan hiçbir fikir yoktur. Kısacası, Spinoza hiçbir şekilde öğretisinde Yahudiliğin mirası olarak aşkınlık temasını kullanmaz. O, daha ziyade bütün herkesin kendisini bilebileceği bir Tanrı'dan söz eder. Bu Tanrı, varolan olmaklığı bakımından bir *causa sui* olarak tözdür ve içinde her şeyin bağıntısının gerçekleştiği bir dizge olması bakımından Doğa'dır. Dolayısıyla, Onda bilinemez olan, muammalı hiçbir yan yoktur. Tanrı'nın bilinebilir olması, insan için upuygun olmayan hiçbir fikrin söz konusu olmadığını ifade eder. Gelgelelim, Levinas'a göre bu Tanrı hakiki bir varlık değildir, sadece felsefi olarak kurgulanmış bir tasarımdır: ne kendisine dua ne de ibadet edilebilir. Oysa gerçekte durum *başka türlü*yü gerektirir. Her şeyden önce Tin bilgiyle anlaşılabilir bir şey değildir. Bilginin vahyedileni kavrayacak donanımı yoktur. Şeylerin hakiki özünü bilmek insani çabayı sonsuzca aşar. İşte bu yüzden etik olan, Doğaya karşı bir yönelimdir. Başkasının yüzünde beliren mutlak Sonsuz, doğanın düzenini alt üst eder. Vahiy ve seçim vardır. Herkes bu vahye cevap vermeye muktedir değildir.

Spinoza, kendi zamanının sorunları arasında gördüğü bu gibi temaların bulanıklığından zihni kurtarıp, açık ve seçik temalar ve kavramlar oluşturmak üzere çaba göstermiştir. Ona göre doğaya aşkın ya da üstün hiçbir güç yoktur. İnsana dışsal olarak yukarıdan ya da başka bir yerden emreden, buyuran bir otorite söz konusu değildir ve insanın Tanrı'ya yaklaşmak için bir aracıya –Musa'nın Tanrı'ya doğru olmak için Harun'a yaklaşmasında olduğu gibi ya da sıradan insanın Tanrı'ya doğru olmak için Musa'ya ihtiyaç duyması gibi- ihtiyacı yoktur.⁷¹² Tanrı'nın metafizik ya da Doğa'nın ontolojik içkinliğinde tüm olma tarzlarına dayatılan tek bir şey vardır: *conatus*. Bunun dışında her şey *conatus*'a bağlı olarak şekillenir. Bu nedenle, Spinoza'da, Levinas'ta olduğu gibi, hiç kimse vahiyle ya da başka bir buyrukla zorla sorumlu kılınamaz. Sorumluluk ancak *conatus*'un duyarlık yanılla

⁷¹² Yasa ya da Buyruk, Spinoza'da, insani bir yaratma olduğundan ve daha da önemlisi Doğanın yasalarıyla çeliştiğinden dolayı eleştirilmeye muhtaçtır. Bu eleştirilerin yapıldığı bir düşünsel iklime doğan Spinoza ister istemez bu düşüncelerden beslenmiştir. Yahudiliğin sunduklarıyla gerçek anlamda mutlu olunabileceğine inanmayan Spinoza, seküler bir pedagojik tedrisattan (von den Eenden) geçerek asıl mutluluğun peşine düşmüştür.

gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı kendisini insanlara bildirmek için ne bir gösterge, ne sözcük, ne mucize, ne de bir sonlu olma tarzı olarak başkasını/başkalarını kullanmaz; onlara ihtiyaç duymaz.

Levinasçı özne, varlığın ve bilincin kategorileriyle tasarılan bir varolan değil, bizzat karşımda duran, damarlarında kanın dolaştığı kişidir. Bu kişi ancak başkasıyla ilişkide öznellik kazanır. Öznenin başkası karşısındaki edilginliğinden dolayı, özneleşmesi bilinçle değil, sorumlulukla tanımlanır. Aslında ben'in sorumluluğu, koşulsuzca senkronik olarak başkasını Yüz olarak ve kendisini de ondan sorumlu bir etik öznellik olarak kurar. Bu bakımdan, koşulsuzluğu içinde etik mutlak başlangıçtır. Böylece, sorumlulukla öznellik kazanan kişi, bir etik öznedir. Öyleyse, etik özneliğin belirleyeni, sorumluluk ve sorumluluğun kendisinde temellendiği ahlaki bilinç olarak vicdandır. Vicdan ya da ahlaki bilinç, tüm diğer bilinç türlerinin koşulu olarak, onto-lojik kategorileştirmelerden etik bakımdan öncedir. Vicdan temel ilkedir, temeldir.⁷¹³ Her türden nesnellik ancak bu temel üzerine kurulur Levinas'ta. Varlığın ve bilincin kategorilerinden başka türlü olarak vicdan, etik olanın temelidir. Onun bilgiden başka türlü olması, nesnel olmadığını göstermez, aksine bilgiden daha bilişsel olduğunu ve bütün nesnelliklerin kendisine bağlandığını gösterir.

Öte yandan Spinoza, ben'in başkası karşısındaki asimetrik durumunu kölelik olarak adlandırır. Levinas'ın başkası'nı efendi ilan ettiği ilişkiselliğin Spinoza'daki karşılığı olan kölelik, hayalgücü ürünü fikirlerden ibarettir. Köleliğin arzu nesnesi haline getirildiği hayalgücü ürünü bu fikirlerde özne hep edilgindir ve hep vicdanla baskı altına alınmaya çalışılır. Elbette burada Spinoza'nın politik alan için ve Levinas'ın da özellikle etik-metafizik alandaki bir başkası'ndan söz ettiğinin farkındalığı içerisinde bir değerlendirme yapmaktayız. Ancak Spinoza'nın olgusal alanda yaptığı eleştiri, Levinas'ta etik-metafizik düzeyde farklı bir versiyonuyla yeniden kurulur gibidir. O halde, ihtiyatlı bir şekilde, Levinas'ın Spinoza'nın zihinlerden ötelemeye çalıştığı bir düzenin parçalarıyla yeniden bir yapı inşa etmeye çalıştığını söylemek mümkün görünüyor.

⁷¹³ Vicdan ya da ahlaki bilinç, Levinas'ta Yahudi bilincin özüdür.

Spinoza, insanlığı hurafeden, dolayısıyla korku ve umudun pençesinden kurtarabilmek için teolojik-ontolojik-politik bir çözümlemeye girişir. Amacı, gücünü bütünüyle insanlardan alan iktidarın, insanüstü kurgulanan aşkınlıkçı perdesini açmak ve durumun doğallıkla anlaşılmasını sağlamaktır. Aşkınlık perdesi açıldığında, insanlar Kutsal Metinlerin hakikatiyle yüz yüze gelecektir ve bu metinlerde aslında adalet ve yardımseverlik gibi erdemlerin dışında iddia edildiği gibi bir başka (aşkın) hakikatin olmadığı görülecektir. Bu metinler sadece pratik bir inanç alanına ait yazılardan ibarettir. Spinoza'ya göre onların doğaya, topluma karşı olduğunu ileri sürenler – Levinas gibi- genellikle akli vahyin emrine veren kişilerdir. Bununla birlikte, Kutsal Metinlerin akılla uyum içinde bir anlama sahip olduklarını da söylemek doğru değildir. Akıl, gerçekliği düşünmede kuran hakikatin peşindedir. İnanç ise eylemsellik alanıyla ilgili bireysel kurtuluş yolu sunan öğretiler bütünüdür. Gelgelelim, inanca bunun dışında birtakım görevler yükleyenler, yaşamda insanların potansiyellerini aktüelleştirebilecekleri bir düzenin imkanını ortadan kaldırmak için uğraşırlar. Spinoza'ya göre inanç ancak bu insanların hakimiyetinden çıkarılıp, yüklerinden arındırıldığında insanlar için yararlı olabilir.

Bu bağlamda Spinoza kaynak ya da köken olarak sunulan, hayalürünü fikirlerle örülmüş aşkınlık temasını, yanılgıların, hataların, kötülüklerin kaynağı olarak görür ve bu temayı akılla dönüştürerek, ortak yaşamı örgütlemeye kullanır. Hayalgücünün aklın gelişimindeki rolü, bir duygulanımın kendine özgü yapısıyla ortak bir öge içermesi nedeniyle, bireyin hem kendi bedeniyle bağıntıda olan ve hem de ilişkide olduğu bedenin bağıntısını ihtiva eden duygulanımı edilgin ama ortak duygulanımlar oluşturmaktadır. Rastgele karşılaşmalarda uyum içinde üretilen ortak nosyonlarla hayalgücü aklın gelişimine katkı sunar. Bu katkıyla, inanç alanındaki dogmalar ortadan kalkar. Öyleyse, Spinoza, hatanın ya da yanılgının kaynağı olarak gördüğü hayalgücünü, aklın gelişimine katkı sunacak tarzda ve ortak yaşamı kuracak şekilde ikinci kez düşünür.

Burada ortak nosyonların evrensel idelerden farkını mutlaka görmek gerekir. Spinoza bir şeyin, en genel kuşatıcı kavram olan Şey'le değil, sadece fikri olduğu nesneyle bağdaşması gerektiğini savunur. O, bu tür evrensel fikirlere karşı ortak nosyonlardan söz eder. İkisi arasındaki fark, ilkinin zaman ve mekan ufku altında

benzer'likler, bir arada'lıklar gibi ilişkilerle kurulması; ikincisinin ise hem parçada, hem de bütünde olması ve hakkında nesnel bilgiye sahip olabilmemizdir. Bu fark uyarınca evrensel fikirler upuygun-olmayan ve tekilliklerin doğasını açıklamayan fikirler olarak karşımıza çıkarlar. Bu yönüyle bir evrensel fikir zararsız, hiçbir tehlike içermeyen ide iken, *ideale* dönüştüğü andan itibaren ya da olgusal alanı belirleyen bir güce ulaştığında, Levinasçı tabirle, aynılık rejimini kurarlar ve böylece tekillikleri bütünde eritirler. Bu rejimde ereksellik fikri ön plandadır. Ne ki doğada olduğu zannedilen ereksellik, Spinoza'ya göre nedenlerin bilgisinden bihaber olan doğal durumdaki insanın düşünmesinin aslında iştahının zorunlu bir sonucudur. Nitekim insan doğada ilkin bu iştahının farkına varır. İlk nedenleri bilmeyen ve bu yüzden son nedenlere bakarak seçimler yapan insan, nedenini bilmediği olayların, olguların kaynağını dış bir kaynaktan aramaya başlayınca, doğayı amaçlar ve araçlar olarak ikili bir perspektiften okumaya başlar. Bunun esas nedeni, Spinoza için, yararlılık ve özgür irade yanılgısıdır. Onlar bu yanılgılarla buldukları ya da tasarladıkları aşkın bir dış kaynağın bütün imkanları kendilerine bahşettiği sonucuna vararak, onu kendi karakterlerine uygun tarzda bir yönetici-güç olarak görevlendirirler.

Öyleyse, Spinoza yanılgılarının kaynağında hayalgücünü ya da bir şeyin aslında ne olduğuyla ilgili bilgisizliğimizi görür. Bir şeyi bilmekten ziyade onu överek ya da yererek değerlendirmek, yanılgıyı daha da derinleştirir. Bu nedenle filozofun işi, nesnesini anlamaktır; bilmektir. “Bu şey neye yarar?” değil, “bu şey kendi içsel bütünlüğünde nasıl olduğu gibi olagelmektedir?” sorusu –ki bu, felsefenin en temel sorunlarından biridir- yanılgıların tümüne son verecek türden bir sorudur. Spinoza buna geometrik tavır da der. Bu tavır, erekselci, iradeci, özgürlükçü yanılgıdan kurtarması açısından son derece önemlidir: hakiki anlamın keşfi, evrenin büyüden ya da gizden arındırılmasını sağlar. Bir başka deyişle, Spinoza'ya göre esas sorun hayal ile akıl kuvveti arasında bocalayan zihinlerdedir. Gerçek varlıkları, tahayyül edilenlerle açıklama ve anlama çabası, sorunun kaynağıdır. O halde, varolanın varlığının hakiki doğasını açığa çıkarmak gerekir. Çünkü hayalgücüne dayalı bir Tanrı tasarımı, *sub specie durationis* bir tahayyül ürünü olarak bütünüyle antropomorfiktir. Oysa zihin (*intellectus*) şeyleri doğası gereği sonsuzluğun/ebediliğin ufku altında temaşa ettiğinden, zihne dayalı bir Tanrı tasavvurunun ortaya koyulması gerekir.

Hakiki anlama ulaşmak üzere evrenin büyüden arındırılması gerekliliğine vurgu yapan Spinoza'nın hilafına Levinas, hakiki anlama ulaşmak için aşkınlığın, başkalığın, varlığın ötesinin varlıktan ve bilgiden arındırılması gerektiğini savunur. İkisinin de amacı, öğretinin üzerinde kurulacağı temelin inşasıdır. Levinas'ın onto-loji eleştirisi, başkalık düşüncesine yol açmak üzere yapılır. Özellikle Heidegger okumasında onun varlığı varolana ve ontolojiyi metafiziğe öncel kıldığı fikrinden hareketle, Levinas'ın içindeki adalet özlemi, bu okumayı bozarak, metafiziği ontolojiye öncel kılmasını beraberinde getirmiştir. Denilebilir ki Heidegger öfkesi, bir etik öfkeye dönüşerek, özgün düşünceler ortaya koymasını sağlamıştır.

Levinas'a göre 20. yüzyıla kadar varlığın ötesini, aşkınlık düzleminde başkalığı düşünmeye çalışan Batı geleneği, bilme ediminde başkalığı bilince ve varlığın kategorilerine indirgediği için, varlığın ötesi, fazlalık olarak başkalık aslında düşünülmemiş olarak bütün kavranılmazlığıyla orada öylece durmaktadır. İşte etik bir kavranırlığın amacı, orada öylece duran fazlalığı kavramaktır.

Bunun üzerine Levinas, etik olanın bir imkanı olması bakımından aşkınlığın anlamı üzerine çözümleme yapar. Onun düşüncelerini ortaya koyduğu soru çeperi şuna indirgenebilir: Etik olan nedir? Bu soru diğer taraftan etik-olmayanı ortaya koymayı ve onun neden etik-olmadığını yanıtlamayı gerektirir. Bu iş ise onun öğretisini baştan sona açıklamayı gerektirir. Levinas'ta Söyleme, vicdan-sorumluluk, Sonsuz fikri, Tanrı, diyakroni, Başkası, Yüz gibi temel kavramlar, birlikte etik olanın alt yapısını oluştururlar.

Buna karşılık, etik olmayanla kastedilen, varlık sahasında varolanlar arası ontolojik ve epistemolojik temelli ilişkilerdir. Varlık aslına bakılırsa, Levinas'a göre, insan zihninde kurgulanan yapay bir bütünlüktür. Etik olan ise varlığın ötesinde ve bilincin berisinde metafizik bir düzeye işaret eder. Burada şu soru kendisini daha fazla saklayamaz: İnsan varlık alanında yaşamını sürdürmek üzere çaba gösterirken, nasıl olup da varlığın ötesine ve bilincinin berisine geçecektir ya da bu geçişleri mümkün ya da zorunlu kılan şeyler nelerdir? Şöyle de sorulabilir: Etik-olmayandan etik olana geçiş nasıl sağlanmaktadır ve bu geçişi gerekli kılan şey(ler) nelerdir? Levinas'a göre bu geçişin zarureti, yirminci yüzyılın hakiki bir zorunluluğunu ifade eder. Geçişin önemi,

içkinlik düzleminde varolanların ve özellikle adaletin, kendilerini haklılandırabileceği, insanların hafızalarından epeydir ötelenmiş olan bir *temeli* gün yüzüne çıkarmaktır.

Levinas teorik bakımdan Batı düşünce geleneğine özgü onto-epistemolojik yaklaşımla arasına mesafe koyarak, metafizik bir zemine tutunur. Ona göre nesnesini bütünlüğünde kuşatmaya çalışan ve onu bütünlüğün parçası olarak tesis eden ontolojiye karşı nesneyi başkılığında hareketle –metafizikle- kurmak gerekir. Bu bakımdan, Levinas'ta metafizik etik vasatında kurulur ya da şöyle denebilirse, etik Sonsuz'un bir üretimi olarak vardır. Sonsuz, varlığın zihinde kurgulanan yapay bütünlüğünü kesintiye uğratacaktır. Bunun için, Sonsuz'un üretildiği zemini ya da kökeni ifşa etmek gerekir.

Buna bağlı olarak Levinas, felsefeyi başlatan felsefe-öncesi bir deneyim (tahayyülüne) gönderme yaparak, metafiziği ontolojiye öncel hale getirir. Felsefe-öncesi deneyim, ben'in hatırlanamaz, *a priori*'den de önce, kökene öncel bir kökende başkasına düğümlendiği, fakat sonrasında bir şekilde unutulmuş olan bir buyrukla ilgilidir. Levinas bu konuda şöyle der: "Sanki bana travmatik olarak emreden dış kaynağa –emreden otoriteyi temsil ve kavramlarla içselleştirmeksizin- bağlıyım. Kendime şu soruyu sormam: Öyleyse bu benim için nedir? İlk andan itibaren borçlu olmak için ne yaptım?"⁷¹⁴ Bu buyruk tümüyle etiktir ve bu nedenle etik bir ilk felsefedir. Bu kökenin anımsanması⁷¹⁵ ben'de şu sorunun doğmasına vesile olur: Varılmaya hakkım var mı? Bu soruyla ben, sırf varolduğu için başkası karşısında utanç duyar. Çünkü başkası ben'in ahlaki bilincine etik uyarıcı veren kişi olarak, onunla ilişkidedir. Ben'in aldığı bu uyarıcı, öncesinde rahat olan vicdanını rahatsız eder. Bundan böyle epistemik özne geri çekilerek yerini etik özneliğe bırakır. Kökene-öncel kökende insan insanın kurdu değildir. Özne daha en başta başkası-için yapılanmıştır. Başkası tarafından sorgulanan özne, kendi-için-olma ayrıcalığına son vererek, başkası için varlığını sürdürmeye başlar. Spinozist *conatus* böylece kesintiye uğrar. *Conatusu* kesintiye uğratan etik dirençtir. Bu bağlamda, etik direnç, ontolojik dirençten önce ve evladr. Şeylerin mevcudiyete gelişi, Başkası sayesinde olduğundan, Sonsuz'un

⁷¹⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 87.

⁷¹⁵ Burada Levinas'ın anımsama kuramında Platon'un etkisi olduğunu belirtmek (artık) gerekli görünüyor. Platon, unutmama-anımsama ilişkisinde bilgiye dair bir belirleme yaparken, Levinas bu ilişkiyi yüz ile, belki 'yüzü tanıma' olarak ifade edebileceğimiz, zaman ve mekan ufkunda karşılaştığımız başkasının yüzünde kökensel başkılığın keşfettiğimiz bir dile getirişle açıklamaya çalışmaktadır.

şeylerdeki geri çekilişiyile gösterdiği mevcudiyeti onlarda etik direnci meydana getirir. Etik direncin ilkesi, “Öldürmeyeceksin!” buyruğudur. Etik, bir doğa ontolojisinden kaynaklanmaz; doğaya karşıdır. İnsanın doğal iradesinin kendi varoluşuna tanıdığı ayrıcalık ya da vahşilik, etik tarafından yasaklanır: “Elbette, dahası bu etik zaruret bugün de hala geçerli olan *conatus essendi*’nin Helenler tarafından onaylanmasını çökertir. ‘Başkasının maddi ihtiyaçları benim manevi ihtiyaçlarımdır’, diyen bir Yahudi atasözü var; ontolojinin birinci hakikatının –*varolmak* için mücadele- etik reddine niteliğini veren şey bu nispetlilik veya bakışsımsızlıktır. Demek ki etik *doğaya karşı*’dır, çünkü doğal irademin kendi varoluşuma öncelik tanıyan caniliğini yasaklamaktadır.”⁷¹⁶ Bu nedenle, Levinas, felsefenin işini ve filozofun görevini *conatusu* sorgulayıp, onu çıkar gözetmezlik veçhile yeniden yapılandırmak olarak belirler.

Levinas’a göre başka(lık) kendisini temsil edecek olan bir varlığın ufkuyla kavranamaz. Özerklik merkezli hakikat arayışında, hakikatin özünün ne olduğu bilinmeyen bir Tanrı’yla kurulan yaderk bir ilişkide kendisini açmayacağı vurgusu ön plandadır. Levinas burada felsefenin ateistik ruhunun baskın olduğuna dikkat çeker. Öyle ki felsefe yapmak, vahyeden, hakikati insan zihnine yerleştiren bir muammalar zinciriyle kurulu Tanrı’yı reddetmek anlamına gelir. Levinas, arka planda bırakılmış olan Başka’yı gündeme getirmek istemesini, dinsel bir özlem olarak değil, felsefi bir söylem olarak gerekçelendirir. Ona göre eleştirel bir bilme faaliyeti olarak felsefe, özgürlüğe bir temel bulma ve varlığına dair bir kesinlik arayışı olarak tanımlanacaksa eğer, *cogito*’yla değil, ahlaki bir bilinç olan vicdanla işe başlamalıdır. Varlıktan ya da içkinlik düşüncesinden itibaren düşünülen Başka, başkalığını kaybeder. Levinas için ontoloji ya da fenomenoloji olarak felsefe, söyleminin ötesinde olanları da kuşatarak, varlık fikrinde eritir. Bu yüzden, ona göre başka ile aynının ilişkisini aşkınlık üzerinden yeniden kurmak gerekir. Aşkınlıkta varlık ile Tanrı birlikte ya da aynılık düzleminde bir arada düşünülmez. Çünkü aynılık rejimine ait kavramlar bir bütünlük fikriyle birleştirilir ve hepsi söz konusu bütünün bir parçası haline getirilerek, başkalığından edilir.

⁷¹⁶ Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık İçinde*, s. 273.

Şu durumda Levinas'a göre, eğer her şeye öncel bir ilkenin peşindeyse, başlangıç noktamız kesinlikle başkasının yüzü olmak zorundadır.⁷¹⁷ Yüz Levinas'ta aslında bir kimsenin kendinden hareketle oluşturduğu bir aksiyomdur. Bu konuda Bauman'ın sorduğu sorular önemlidir:

Bu tanımlamanın ürkütücü belirsizliği, 'gerçek olmayışı', okuru şaşırtacak, büyük olasılıkla cesaretini kıracaktır. Öteki bir yüzden ibaret olabilir mi? Her yüzün arkasında bir kişi; kötülüklerin yanı sıra iyiliklerin, başarıların ve başarısızlıkların, yapılanların ve yapılmayanların, iyi niyetin ve kötü niyetin, hoşluğun ve iğrençliğin normal yüklerini taşıyan bir kişi yok mudur? Şimdi ve buradaki karşılaşmaya kadar ben onun farkında olmasam bile, birlikteliğimizin bir geçmişi yok mudur? Burada tanımlandığı haliyle Yüz bir kurgu; -işleri daha da şaşırtıcı bir hale getirmek istercesine- hep oradaymış gibi yaparken, tamamen kendimden yola çıkarak oluşturduğum varsayılan bir kurgu değil midir?⁷¹⁸

Başkasının yüzü, Batı felsefesi geleneğinden kopuşa işaret eden bir yaderklik savunusudur. Söz konusu geleneğin beslendiği özerklik ve özgürlük ideali, ona göre, aynılık rejimini kurmuştur ve bu rejim içerisinde başka olan her şeyin başkalığını soğurmuş ya da kendine katmıştır. Fakat yaderklik olarak felsefe, başkasının başkalığını muhafaza ederek, ona duyulan saygı temelinde kurulur. Levinasçı düşünceyi belirleyen ya da kuran fikir ve temalar, içsellığe karşı dışsallık, içkinliğe karşı aşkınlık, aynılığa karşı başkalık, katılmaya karşı ayrılmadır. Onun amacı açık ve nettir: Bütünlüğü bozguna uğratacak bir Sonsuz'u tesis etmek. Sonsuz fikriyle öznelliğin bir savunusu olarak gelişen düşüncesi, öznelliği bütünlük içinde eriten bilimum anlayışlara karşı kurulur. Elbette bütünlüğü kuran iki temel öge, varlık ile düşüncedir. Varlığın düşüncede kuruluşuyla oluşturulan bütünlük fikrine karşı ileri sürdüğü kökene öncel bir köken olarak etik-metafizik düzeye vurgu yapan Levinas, bilginin, logos'un, bilincin, felsefenin kurguladığı alanın nispeten yeniyetme olduğuna dikkat çeker ve bir varlığa, Tanrı'ya logos merkezli yaklaşım tarzı olan felsefenin sonuna işaret eder: "Doğrusu şu ki felsefe –Heidegger ile Derrida'nın bir terimini kullanırsak- geleneksel onto-teo-loji ve logos-merkezcilik biçimleri itibariyle bir sona vardı. Ne var ki felsefenin öteki anlamı olan eleştirel spekülasyon ve sorgulama için bu doğru değildir. Felsefenin

⁷¹⁷ Levinas'ta Yüzle karşılaşma, zaman ufkunda sosyalliktir, fakat kökensel ufukla bakıldığında kutsallıkla ilişkidir.

⁷¹⁸ Bauman, a.g.e., s. 96.

spekülatif pratiği hiçbir şekilde sona ermek üzere değildir (...) Felsefenin çağdaş sonunda, felsefe yeni bir hayatiyete kavuşmuştur.”⁷¹⁹

Ona göre başkasına yönelmeyen hiçbir felsefi söylem olmadığı için, bilgiye öncel olan etikdir. İşte bu yüzden ben Başkası tarafından sorgulandığında, başkası mantıksal olarak sonra ve zamansal olarak kökene-öncel kökende olduğundan, ontolojik ve politik olan kesintiye uğrar. Dolayısıyla, başkasının ben’in keyfiliğini sorgulaması, bütünlüğü parçalar. Çünkü ben’in keyfiliği ahlaksızlığından kaynaklanmaz; ontolojik yapısının bir sonucudur. Öyleyse, ahlakiliği içerisinde Sonsuz fikri, kuramsal yapısı itibariyle bütünlük fikrine önceliklidir. Bu nedenle, ben’in başkası karşısında sonlu varlığını Sonsuz fikriyle ölçme ve bu ölçüm sonucu utanma durumu kuramsal değil, bütünüyle ahlakilikle ilgilidir. Levinas’ta Sonsuz’un sonsuzluğunu ölçen şey arzudur. Spinoza’da olduğundan farklı olarak Sonsuz, bir tözsellik değildir; ancak arzu ve iyilikle anlaşılabilir. Fakat Spinoza’da da Sonsuz bir tözsellik olmasına karşın, kavranışı beden’in iştahıyla/arzusuyla mümkündür ancak.

Öte yandan, Spinoza’nın sisteminde ontolojiden etiğe ve etikten politikaya doğru bir sıralama varken, Levinas etik ile ontolojiyi metafizik-etik lehine yer değiştirir. Ona göre -sadece etik bakımdan- ontoloji etikten sonradır. Ancak her iki düşünürün öğretisinde de teorik olan pratiğe ya da eylemsellik alanına muhtaçtır. Öyle ki teori hep bu pratiğin üzerine kurulur. Gelgelelim, Spinoza’da teori olmadan pratik kendini ifade edemez. Levinas ise Sonsuz Olan, İyi olan ya da Tanrı, teori olmaksızın salt insanlararası ilişkide kendisini beyan edebilir. Teori, Sonsuz’un kendisini beyan etmesine engel olur. Çünkü ilke, spekülatif düşünmeden önce verilir.

Bu bağlamda, Spinoza’da etik olan, metafizik ve fizik bir çözümlemeyle ifadelenir. Levinas’a göre metafizikte fizik yoktur. Dolayısıyla etik olan, sadece metafizik düzeyde erişilebilirdir. Başkasının başkalığı meselesi, Levinas’a göre, tümüyle metafiziktir ve metafizikte fizik bulunmaz. Çünkü Başkası fenomen değil, onun tam karşıtı olan bir muammadır. Başkası, sonsuzluğu veçhile içkinliğin oluşturduğu bütünlüğü kesintiye uğratar.

⁷¹⁹ Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık İçinde*, s. 283.

Levinas'ın aşkınlık fikrinin belirleyici iki özelliği, bu fikrin ayrılmayla ve bütünlüşmeye karşı oluşan yapısıdır. Ben'in içsellğine ve başkasının dışsallığına ya da başkalığına yapılan vurgu, aşkınlığı, içkinliğin ürettiği bütünlük fikrinin karşısında konumlandırır. Levinas, tekil olanı merkeze alarak, onu soyut ve ideal kavramlardan ayırır ve somutluğu ve dolaysızlığı içinde sunar. Bu sunumla asıl olarak idealist ve entelektüalist her türden anlayışın karşısında durduğunu savunan düşünür, aşkınlığı Platonist bir *noesis* ile kuşatılan ideal olarak değil, ben'in başkasıyla ilişkisinde etik bir somutluk içinde kavranırlığı olan varlığın ötesi şeklinde tasarımlar.

Levinas'a göre Batı düşünce geleneğinde genellikle Başka'yı açığa çıkarma çabasına tanık oluruz. Ancak bu geleneğin gözden kaçırdığı şey, Levinas için, Başka'nın açığa çıkmaya direnen yapısıdır. Filozoflar onu açığa çıkarmaya çalıştıkça, başkalığını masnetmişlerdir. Başka'nın varlığın kategorilerine sığmayan yapısını eğip bükerek varlık içre bir hale getirmeye, yani onu bir varlık olarak ortaya koymaya çalışarak, doğası itibariyle dile gelmez olanı dile getirmek istemişler ve bununla da aslında dile gelmez olana ihanet etmişlerdir. Bu yüzden, Batı felsefe geleneği Başka'yı varlığın kategorilerinde sabitlediği için bir ontoloji olarak süregelmiştir. Geleneğin varlığı anlama çabasının en yüksek bilgi olduğunu ileri sürmesi de bu nedendir. Akıl yoluyla Başka'nın başkalığını anlama çabasındaki filozoflar, varlığa dahil ettikleri Tanrı'yı akla uygun, rasyonel bir varlık olarak kavramsallaştırmakla uğraşmışlardır. Gelgelelim, başkalık ne varlığın, ne de onun bağlılaştığı olan bilginin içeriklerine indirgenebilir olan (varlıktaki) bir fazlalıktır. İşte hakiki anlam, bu fazlalıktadır. Öyle ki bu fazlalık, onto-teolojinin aynılık rejimini bozguna uğratacak bir kudrete sahiptir. Öyleyse, felsefenin asıl sorunu, fazlalık olarak başkalığı, Başkasıyla ilişkide, varlığın ve bilincin içeriklerinden arındırarak -ontoteolojiyi aşarak- ortaya koyma sorunudur. Bu bakımdan, Levinas için aşkınlık fikri ekseninde fazlalığı ortaya koymak ve bunun için de insanlararası ilişkilerin somutluğunda etik olarak varlığın ötesine geçmek bir zarurettir.

Spinoza'da ise etik, kendisiyle bütün olma tarzlarının bir arada olabilme koşullarını doğanın yasalarıyla anlamaya çalıştığımız bir alana karşılık gelir. Buna göre doğanın dışından buyuran ya da vahyeden bir aşkınlık alemi tümünden reddedilerek, bütün varolanların ortak paydası olan gerçeklikte temellenen etik, bu yönüyle tamamen doğal

bir karaktere sahiptir. Bu doğal sistemde Spinoza varolanları güç zemininde ihata eder. Varolanların doğası ve gücü ölçüsünde değerlendirildiği etik tasarımda her şeyden önce onların ontolojik hakikatini açığa çıkarmak hedeflenir. Şeylerin tek ontolojik hakikati, Doğanın onlara bir mühür gibi bastığı *conatus*'tur. *Conatus*, varolanın özünün sürekli eyleyiş halinde olduğunu gösteren varlıktaki ısrara -Levinas'a göre ise dik kafalılığa- karşılık gelir. Yapısal olarak güç çözümlemesiyle bu özü bütün olma tarzlarına nakşeden Tanrı, yani Doğa'nın kendisi de özü sürekli eylemeklik olan bir töze karşılık geldiği keşfedilir. Ontolojik temelde incelenen bu yapısal güç çözümlemesi, ontolojik olanın etik içerimlerini görülebilmeyi mümkün kılar ki bunun için her şeyden önce doğanın kendisine atfedilen yüklerden, mitlerden ve gizlerden arındırılması gerekir. O halde, temelde olanın, altta duranın aslında ne olduğunu ortaya koymak gerekir.

Spinoza'nın amacı varolanların kudretini edimselleştirebilecekleri bir düzen kurmaktır. Ancak bu düzen saf ontolojiyle kurulabilir. Varlığa aşkın bir İyi ya da Güç'le varolanlar kendi potansiyellerini açığa çıkaramaz, hep baskılanırlar ve bütünlük içinde eriyip giderler. Dolayısıyla, Spinoza'da varlığın, huzurunda kendisini haklılandırmak durumunda bırakıldığı bir üst makam tümünden reddedilir. Aşkınlıkla kurulan düzen, varlık alanını dikey tarzda bir hiyerarşiyle oluşturur. Bu nedenle, aşkınlıkçı yanılısamalardan kurtulmanın tek yolu, içkinlik düzenini tesis etmektir. İçkinlik yönündeki bir yaklaşım, varolanlar arasındaki içsel farkı –yoğunluk ilişkileri ortamında- muhafaza etmek suretiyle bir aynılık rejimi tesis eder. Spinoza, bu düzeni kurmak için özü sürekli eylemeklik olan ve sürekli şekillenebilir bir varlık olarak töz kuramını geliştirir. Bu töz kuramı, doğanın yeniden ve hep yeniden üretilebilirliğini ifade eden bir dinamizmle tanımlanır. Tözün özünü kavramayı mümkün kılan öznitelikler, her biri kendi türünde sonsuz olup, hepsi bir arada mutlak anlamda sonsuzu veren bir sistemin önemli unsurlarıdır. Bu bağlamda, sonsuz öznitelikler bir arada tek bir gerçekliğin ifadesidirler. Tözün ontolojik birliğini kuran, kendi türünde sonsuz, birbirinden başka özniteliklerdir. Onlar bu birliği kurarken, içsel çeşitliliklerini kaybetmezler. Bu bakımdan, mutlak anlamda sonsuz tek töz, özniteliklerin sonsuzluğunda sonsuzlaşan bir çeşitlenmeyi ihtiva eder. Bu çeşitlenme, tözün farksızlık meydana getirmediyi gösterir. Sonsuzun ontolojik varlığı bakımından Tanrı tanımı gerçektir: ne bir ilk muharrrik ne en yüce varlık ne de salt düşüncede kurgulanmış temelsiz bir temeldir. O,

sonsuzluğu dolayısıyla zorunlulukla varolan bir varlıktır. Böylece, Spinoza sonsuzdan sonsuza doğru seyreden bir içkinlik evreni inşa eder.

Felsefe tarihi çerçevesine yerleştirilerek devam edilecek olursa, bilinmektedir ki kesinlik ve sağlamlık arayışıyla şekillenen 17. yüzyıl düşünce dünyasında bir düşüncenin sağlamlığı ya da kesinliği, üzerine düşünülen nesnenin ne kadar yetkin şekilde tanımlandığıyla ölçülmekteydi. Spinoza'da da en yetkin tanım, tanımladığı şeyin içsel özünü ifade eden bir tanımdır. Bu bakımdan, kesinliğe ulaşmak için, bir doğru fikre, doğru tanımlanmış bir fikre sahip olmak yeterlidir. Hakikatin ölçüsü, öyleyse, doğru bir fikirdir. Fikrin doğru olması için, fikri olduğu şeyin fikrine sahip olması gerekir. Yani bilmek, aslında, bildiğini bilmektir. Bu nedenle, Spinoza sistemini kurarken, işe *causa sui* ile başlamıştır. Özniteliklerin sonsuzluğu kuramıyla kurduğu tözün oluşumuyla ilgili açıklamalar yapmasını sağlayan *causa sui*, nesnesinden bağımsız salt düşüncede kurulan bir oluşumdan ziyade, sonsuz gerçekliğin sonsuz olanlarla ilişkisini ifade eder. Kendinin nedeni olan şey, aynı zamanda gerçekliğin yasasına ilişkin bütünsel açıklama ilkesidir. O, her şeyi kendi tavrı olarak içeren, bütün özniteliklere sahip sonsuz bir töz kavramıyla hakiki bir içkinlik kuramı ortaya koyar. Bütün olup-bitenlerin gerçekleştiği yer, bu içkinlik düzenidir; bunun dışı yoktur. Spinoza'nın üçüncü ontolojisinde doğanın dışında hiçbir irade ya da aşkın güç olarak otorite yoktur. Sistemini üzerine kurduğu *causa sui* olarak tek töz ya da Tanrı'nın, yani metafizik anlamda özdeşleştirdiği Doğa'nın dışında hiçbir aşkınlıktan söz edilemez.

Levinas, Spinoza'nınki gibi, bir *causa sui* olarak tözün spekülative açıdan kurularak temele koyulan bir felsefi dayanak olması bakımından bir Tanrı fikrini reddeder. Ona göre böyle bir Tanrı kendisine dua edilemeyen, kendisinden medet umulamayan bir varlıktır. İnsanlararası ilişkide hiçbir fonksiyonu olmayan bu tür bir Tanrı tümüyle kavramsal, soyut ve ruhsuzdur. Varlığın ve bilincin kategorileriyle oluşturularak varolanların da en üst tabakasına konutlanan bir Tanrı hakiki Tanrı değildir ona göre. Varlık ile düşüncenin özdeşliği temelinde kurgulanan felsefi Tanrı en yüce ve en yetkin olarak düşünülür. Halbuki yücelik ve yükseklik, varlığın ötesini işaret eder. Levinas, Tanrı'yı varlığın ötesinden itibaren düşünür. Hakiki Tanrı mutlak olarak

Başka ve aşkındır. Böyle bir Tanrı'ya ise ancak başkasına yaklaşılarak yaklaşabiliriz. O en harikulade Başkası'dır, Bambaşka olan'dır ve bize düşünceden gelmez.⁷²⁰

Levinas, Tanrı'yı öğretisine yerleştirirken ne ontoloji ne teoloji ne de dinlerin iman söylemini merkeze alır. Tanrı'yı sadece ve salt etikten itibaren düşünmeye çalışır. Ona göre Tanrı'nın ontolojik olarak yokluğu, etik olarak mevcudiyetini gösterir. Ne var ki Spinoza, *causa sui*'yi kaynağını gerçeklikten alan sonsuzların sonsuzla kurduğu ilişki olarak tesis eder. Bu bakımdan, salt düşüncede kurulan ideal olarak düşünülmez. Bununla birlikte, Spinoza sonsuzlukla -Levinas'ın düşündüğü gibi- belirsizliği kastetmez. *Causa sui* sonsuzdur ve aynı zamanda belirlidir. Spinoza, *causa sui* olarak tözü tezahürlerinden ayrı konutlamaz. Fakat bu onun tezahürleriyle aynı olduğu anlamına da gelmez. Onun farkı ya da ayrımı kendi içindedir. Bu fark, varlığın kendindeki içsel farkı olduğundan, başka şeylere bakarak değil, bizatihi kendine bakarak *fark edilebilir*. Spinoza için evrende her şey tek tözün tezahürleri olduğundan, bir şeyi bilmenin imkanını ortadan kaldıracak hiçbir varlık söz konusu değildir. Eğer böyle bir varlığın olduğu iddia ediliyorsa, Spinoza'ya göre bu hakiki bir varlık değildir.

Şeylerin varlıktan itibaren ve varlığın ufkuyla tasarlanması olarak onto-loji, onun ötesini ve bilincin berisini tahayyül edemediği için, onun kuşatamadığı fazlalıktan hareketle öznenin aşkınlığını, etik özneliği kurgulayan Levinas⁷²¹, insanı ne doğallığıyla, ne tarihselliği içinde, ne de kültürel varlığından itibaren, fakat sadece etik bakımdan ele alır. Spinoza'yla temelde ayrıldıkları yer, burasıdır. Levinas'ta varlığın ötesine, İyi'ye doğru olması için kendinin berisine doğru gitmesi gereken özne, özgürlüğüne öncel sorumluluğu temelinde eylemde bulunur. Sorumluluk, ontolojik kavramları etik temaya geri-dönüştürmeyi sağlayan üst belirleyicilerin olduğunu gösterir.⁷²² Bunun yerine, Levinas'a göre, özneyi salt doğanın kavramlarıyla ve

⁷²⁰ Aslına bakılırsa, Levinas'ta Tanrı'nın etiğe de öncel olması gerekir, fakat o bu konuda pek bir şey söylemez. Ölçülerini etikten alan Tanrı, tanımı gereği, kendisiyle çelişmez mi?

⁷²¹ Burada, varlığın berisinin ve ötesinin olduğuna ilişkin, varolmamasıyla bile bir bakıma varolduğuna ilişkin ikna edici bir gerekçe yoktur. Fakat 'gerekçe' Levinas'a sorulduğunda, muhtemelen, onto-epistemolojinin bir terimi olduğu *gerekçesiyle* soruyu yanıtlamaksızın yanıtlayacaktır. Ona göre ahlakilik için en iyi alan, kendisi bir alan-olmayan alan olarak varlıktan başka türlü'dür. Varlıktan başka türlü, varlıktan daha iyi olan bir yer-olmayan yerdir. Bu yer-olmayan yer, tematize edilerek belirlenmiş sınırları ve bir dizgesi olmadığı için, ben'in kendisini etik öznellik olarak kuran sorumluluğuyla bulmak durumunda olduğu, her ne kadar Levinas reddedecek olsa da, bir *temaya* işaret eder.

⁷²² Yine haklı olarak şu sorulabilir: Varlıktan önce olan bir ahlak ya da ontolojiye önce olan bir etik, ben'in sorumluluğunu nasıl haklılandırabilir? Ya da sorumluluğun ben'in sorumluluğu olduğunu ileri

determinasyonu tanımlamak, onun başkalığını ve biricikliğini nötrleştirerek bütünlük içinde soğurmak anlamına gelir.

Spinoza’da varlığı tanımlayan kriterler ile bir düşünceyi doğru kılan kriterler hemen hemen aynıdır. Parmenides’in dediği gibi, “çünkü aynıdır düşünmek ile varlık”. Bir fikri doğru ya da upuygun yapan şey, nedeniyle ya da doğalanma/üretilme güzergahının bilinmesiyle ölçülür. Doğalanma güzergahı, varlığın yapısı ve bağlantılarıyla ilgilidir. Öyleyse, varlıkla ilgili bildiklerimiz, ne kadar upuygun fikre sahip olduğumuzla belirlenir. Bu nedenle, düşünme gücü upuygun fikirlerle ne kadar çok doldurulursa, onun o oranda hakikate yaklaştığı söylenebilir.

Bununla birlikte, doğayı ve doğanın bağıntılarının bileşimini ifade eden doğa yasalarını anlamayanların işaretlere ya da göstergelere ihtiyacı vardır. Yasa, kendisini yasa olarak anlamayanlara, buyruk olarak görünür. Buyruk olarak yasa fikri, Spinoza için bulanık ya da upuygun-olmayan bir tasarımdır. Tanrı’nın özünü ve özgülüğünü birbirinden ayırmak gerekir. Öz, bir ifade olarak özniteliğe karşılık gelirken, özgülük gösterge olarak özelliğe işaret eder. Bir başka deyişle, ifade hep bir öznitelikle bağıntıdadır. Doğayı bizler için bilinir kılan şeyi ifadedir, gösterge değil. Çünkü gösterge varlığın hakiki doğası hakkında bize bir şey vermez; sadece buyruk olarak görünür ve bizden itaat bekler ki bu da ontolojik güzergahı kapatması anlamına gelir. Levinas’ın yaptığı işe bakılırsa, bu ontolojik güzergahı tümüyle kapatmasa da en azından kesintiye uğrattığı görülür. Ona göre ontoloji senkroniyle ve etik de diyakroniyle bağıntılıdır. Varlığın senkronizasyonu, Yüzün vahyinin işitilmesiyle alt üst olur. Yüzün çağrısı, özneyi varlığın berisindeki kökene öncel geçmişe gönderir. Özne orada başkasına yazgılı halde bulur kendini. Ne var ki filozoflar, Levinas’a göre, öznenin bu mutlak edilgin durumundan bihaberdir. Onlar sorumluluğun özgürlükten önceliğini bu hatırlanamaz geçmişe dönerek keşfedememişlerdir.

İşte tam da bu nedenle Spinoza varlıkla ilgili, onun hakiki doğası hakkında bir şey bilmemizi sağlayanın, varlığın ifadeleri olduğunu ısrarla ve inatla savunur. Ona göre

sürmek için, ben’in varlığının belirlenerek, haklılandırılması gerekmez mi? Öyle zannediyoruz ki bu sorular Levinas’a yöneltildiğinde, sonrakinin-önceliği meselesi üzerinden karşılık verirdi. Levinas’ta sorumluluğu haklılandırmak üzere varlığın haklılandırılması talebi, her ne kadar hemfikir olmadığımızı ifade etsek de, uğruna haklılandırmayı içerdiğinden dolayı etik olarak sorumluluğun önceliğini gösterir yine de.

bu ifadeleri doğru okuyamayanlar, işaretlerle/göstergelerle meşgul olurlar; onların çağrısına kulak verirler. Söz gelimi, peygamberlik ancak işaretler evreninde mümkündür. Spinoza'nın Tanrı'sı işaret göndermez evrene; ifade eder. Bu bakımdan, bütün bir doğa (*natura naturata*) onun ifadelendiği yerdir. İfadenin en temel özelliği tek bir anlama sahip olmasıdır. Çünkü bilgi tek sesli bir ifadeler alanıdır. Oysa işaretlerde durum farklıdır. Ne var ki insanlar, hepsi filozof olmadığı için, yaşam alanında işaretlere ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, Varlık'ın her daim Buyruk'a dönüştürülme riski vardır. Bu riskin önüne geçmek için Spinoza, Tanrı'yı töz temelinde ve Doğa'da kavrayan bir zemin tesis eder. Bu zeminde insanın doğasını anlamak, Doğanın ve Tanrı'nın anlaşılmasına bağlıdır. Tanrı, yani Doğa, evrendeki her şeyin içkin yasası, nedenidir. Neden bilinmedikçe ya da içerimleyen açıklanmadıkça, sonuç asla bilinemeyecektir ya da içerimlenen anlaşılacaktır. Spinoza'da Tanrı'nın, yani Doğa'nın belirleyiciliğinin dışı yoktur; bu evrende bütün her şey belirlenmiştir. Spinozacı sistemin en önemli özelliklerinden biri, insanın değil, Tanrı'nın ufkundan hareketle kurulmuş olmasıdır; bu bağlamda değil-insan merkezlidir. Merkezde, üçüncü olarak "O" (Tanrı) vardır.

Mutlak anlamda sonsuz varlık olarak Tanrı, sonlu olma tarzlarının varlığındaki edimsel güçtür. Sonsuzun özüyle sonlu olanların edimselliğini aynı sahnede ifade etmeyi sağlayan, sonsuz olanın sonlu olma tarzlarına içkinliğidir. Tanrı, içkin bir bütünlüktür. O, şeyleri hem varolmaya hem de eylemeye belirleyen içkin nedendir. Tanrı'nın içkin neden olması, sonsuz kudreti ile sonlu olma tarzlarının varolma ve eylemde bulunma kudreti arasında bir aynılık olduğunu göstermez. O, sonlu olma tarzlarından öz ve varoluş bakımından başkadır. Yani farklı anlamlarda her türden varoluş zorunludur. Fakat özü ve varoluşu bakımından farklı olsalar da, tözün nedenselliği bakımından hepsi ortaktır.

Sonsuz, içkin gücüyle her şeyi tekil öz ve olma tarzı olarak üretir. Sonsuzun dolayımı bir ifadesi olarak modus, Spinoza'da, tekil bir farklılıktır. Onun bireysel tecrübesi, sonsuzun sonludaki etkinliğini gösterir. Buradan hareketle, sonlu bir modus bir yandan kendisini varolmaya ve bir eylemde bulunmaya belirleyen sonsuz içkin güç nedeniyle, diğer yandan da kendisini oluşturan sonsuz parçalardan dolayı sonsuzdur. Bu sonsuzluk, Spinoza'ya, bireysel tecrübeye zihni sonsuzla buluşturma imkanı verir. Bir

başka deyişle, Spinoza'nın temel kavram çiftlerinden olan *Natura Naturata* ve *Natura Naturans*, insan zihninin içkinliğin ontolojik hakikatine iki şekilde yaklaşılabileceğini gösterir. Buna göre Tanrı hem bir başlangıçtır, fakat hem de bir sonudur. *Natura naturata* olması bakımından sistemin bütünü olan Tanrı, yani Doğa, *Natura Naturans* olması bakımından da söz konusu bütünü ihata edendir. Dolayısıyla, ilk neden olan varlık, aynı zamanda bilgelik sevgisinin varış noktasıdır.

Spinoza'da Tanrı'nın düşünme gücü ile edimsel eyleme gücünün bir ve aynı olması nedeniyle fikirler ile şeylerin düzeni ve bağlantısı bir ve aynıdır. Buradan hareketle, her şeyin bir fikri ve her fikre karşılık gelen bir şey vardır. Bu şunu söylemekle aynıdır: Bir şey Tanrı'nın varolma ve eyleme gücü altında bağıntılı olduğu öznitelikte içerilmesi bakımından biçimsel olarak vardır. İkinci olarak, Onun düşünme ve bilme gücü altında bağıntılı olduğu Tanrı fikrinde de nesnel olarak vardır. Ancak Levinas'ta durum farklıdır. Levinas, şeylerin düzeniyle fikirlerin düzeninin bir ve aynı olmadığına, dolayısıyla şeylerin fikirlere indirgenemeyeceğinde ısrarcıdır. Çünkü duyumsal olan nesnelleştirilemez, tematize edilemez bir niteliğe sahip olan fazlalık içerir. Duyarlık, tadını çıkarmayı ifade eden keyif almada somutlaşır. Bu nedenle, kendinde hiçbir ereksellik taşımaz. Keyif alma ilişkisi, duyarlığın ikinci düzeyi olan etik hassasiyeti hazırlar. Bir ekmeği ısrarak tadına varan özne, bu tadı başkalarının tatması için çaba gösterdiğinde duyarlık etik bir anlam kazanır. Bu bakımdan, egolojik duyarlık etik duyarlığın koşuludur. Levinas, bilinç içeriklerine konu edilmemiş haliyle, saf haliyle duyarlığı ele almaya çalışır. Çünkü bilmeye konu edilen duyarlığın saflığı bulanır ve başkalığı soğurulur, böylece duyarsızlaşır. Ona göre asıl anlamdan haberi olmayanlar, bilmenin çerçevelediği anlamı hakiki sanırlar.⁷²³

Spinoza, Levinas'ın filozofları hedef alarak, şeylerin fikirlere indirgendiği yönünde yaptığı eleştiriden etkilenmez. Çünkü o, şeyler ile fikirlerin bir ve aynı

⁷²³ Levinas yaşanan bütün olumsuzlukların temelinde insani etkinliklerin, yapıp-etmelerin olduğunu düşünerek, her şeyin ilk formuna ulaşmaya, onları saflığı içerisinde deneyimlemeye çalışır görünmektedir. Hep bir ilk anlam, ilk köken, ilk kaynak arar ve bunu da kendisinin de bilmediği, fakat sadece işaret etmekle yetindiği bir muamma olan hatırlanamaz ya da kökene öncel bir kökende bulur. Bu köken, varlığın ve bilincin çerçeveleyemediği bir ötedir. Hakiki anlam ona göre varlığın ötesinde ve bilincin berisinde yakalanabilir. Hakiki anlam, olgusal alanı esinleyen öte alan, hatta alan-olmayan bir alanın keşfiyle belirir. Bütün bunlara bakarak, Levinas'ın Spinoza'nın yaptığı işin tersi bir istikamet izlediğini söyleyebiliriz. Spinoza doğa içerisinde doğallıkla kavranamaz olan şeyleri zihinden ötelemeye çalışırken, Levinas tam da onun ötelemek istediği temaları –Spinoza'nın eleştirdiği haliyle olmasa da– kullanarak ve onları felsefi bir söyleme dönüştürerek, hakiki anlama ulaşmaya çalışır gibidir.

bağlantıya sahip olduğunu ileri sürerken, ne şeyi fikre indirgeyen bir idealist ne de fikri şeye indirgeyen bir materyalist tavrı takınır. Spinoza aralarındaki paralelliğe dikkat çekerek, onların zihin tarafından iki farklı öznelik altında kavranan aynı şey olduklarını savunur.

Öte yandan, Spinoza için her tekil yapı, kendisini oluşturan bir “çokluk” içerir. Bunun anlamı, doğadaki hiçbir şeyin kendi başına var olmadığıdır. Çünkü hep başka şeylerle bir etkileşim söz konusudur. Bu etkileşim ya da karşılaşmalarda insan bedeni pek çok şeye maruz kalır ya da pek çok şeyi kendisine maruz bırakır. Beden ve zihin aynı düzen ve bağlantıya sahip olduğundan, zihin kendisini bedeninin hallerini algıladığında bilir ancak. Bir başka deyişle, bedeninin halleri aynı anda zihinde fikir olarak karşılık bulduğundan, zihin, fikri olduğu bedeni bilebilir.⁷²⁴

Spinoza’da bir birey, özünün içkin nedensel gücüyle varlığını sürdürmeye çalışır. Bu güç, Tanrı’nın tek teklerin hepsine vurduğu mührüdür adeta. Bu fiili özün kaynağı, Tanrı’nın sürekli eyleyiş halindeki etkin özüdür. Cansız olma tarzlarında bir direnç olarak beliren *conatus*, insanda can’ı koruma istidadıdır. İnsani çabayı diğer çabalara üstün kılan bu yönüdür. İnsani çabada *conatus* bir yaşama arzusudur. Bu bakımdan, varlığın özü arzudur. Bu arzu sadece zihinle ilgili olduğunda irade, fakat hem zihin hem de bedenle ilgili olduğunda iştah olarak bir özün ifadesidir. Dış ilişkilerle belirlenen parçalardan oluşan bir bedeninin diğerleri karşısında kendisini oluşturan parçaların bağıntısını koruma direnci ya da ısrarı onun kudretini ortaya koyar. Ayrışmamış bütünlük olarak öznelikler altında zorunlulukla birbirleriyle uyuşan özer, varılmaya ve eylemde bulunmaya belirlendikleri andan itibaren aynı doğal zorunlulukla uyuşmayabilirler. Çünkü bedeninin var olmak için dışsal ilişkilerle parçalarının etkileşimi, kendisine ait yayılımsal parçaları yıkıma uğratabilir ya da parçalarıyla diğerlerini bozguna uğratabilir.

⁷²⁴ Zihne ayrıcalık tanımak, varlığı düşünmeye tabi kılmak anlamına geleceği için Spinoza zihni beden karşısında etkin ya da bedeni onun karşısında edilgin kılmak bir yola başvuramaz. Bunu yapan biri kendini idealist kanada yerleştirmiş olur. Spinoza bu kanatta mevzilenmez. O zihin ve beden paralelizmiyle, birini öbürünün karşısında ayrıcalıklı kılmak yapının önüne geçer. Bu paralelizme göre birinin etkinliği öbürünün de etkinliğidir ve aynı şekilde birinin edilginliği öbürünün de edilginliğidir. Bununla Spinoza bir kez daha her türden aşkınlığı reddetmiş olur.

Özü sürekli eyleyiş haline olan Sonsuz varlık, Spinoza'da, bireysel yaşama yayılmıştır. Öz alanında (burası sonsuzluğun ufkudur) zorunlulukla bileşen güçler varoluş alanında (burası da zaman ve mekan ışığındaki ufuktur) uyuşmazlık gösterdiği için, öz bir kendi varlığını koruma çabası olarak belirir. Bu nedenle, her bir modusun özü, Sonsuz'un bir parçasının kendinde üretimidir. Öyleyse, *conatus* bir olma tarzının kendini oluşturan parçalarını, bağıntısını koruma ve olumlama istidadıdır. Olma tarzının varlığını sürdürme çabası nihayetinde tanrısal bir gücün ifadesi olarak Sonsuz olana katılır.

Varoluş alanında her bir modusun varlığını koruma çabası ya da arzusu, bir güç mücadelesine dönüşür. Çünkü hep bir diğerininin bağıntısını bozacak kadar güçlü bir olma tarzı vardır Doğa içerisinde. Bu nedenle, insanın gücü, diğerlerinin gücüyle sınırlıdır. Onlar arasındaki tek fark, güç farkıdır. Bu da her birinin tekilliğinin birbirine indirgenmediğini gösterir. Bir olma tarzının varolma gücü, onun duygulanabilme gücüne karşılık gelir aynı zamanda. Bu ikisi gücün iç yapısını ortaya koyar. Gücün iç yapısındaki bu ikinci unsur, ontolojik olandan etik olana geçiş yapmamıza imkan verir.

Bir beden, gücünü arttıran başka bedenlerle karşılaşmasında oluşacak olan ortaklık fikri, sevinç vericidir. Bu sevinç, etik olanın alt yapısını kurar. Bir başka deyişle, bedenlerin karşılaşmasında yaratılacak olan müşterek alan, ortak yaşam, ancak aralarındaki ilişki sevinç verici düzeyde varoluşla uyduğunda mümkündür. Ortak alan, farkları kendinde eritmez, fakat sadece iki bireyin arasındaki ortak kesişim kümesinde yaratılan bir evrensel küme oluşturur. Yalnızca benzerlikler dikkate alınarak ve dolayısıyla farklılıklar yok sayılarak ya da bütünde massedilerek bir birlik, bütünleşme kurulmak istenirse, bunun adı kitleleşme, tekleşme olur. Bu nedenle, ortak nosyonlar etik projeyi hazırlayan bir adımdır Spinoza'da. Bedenler arasındaki bağıntılar üzerine bir çözümlenmeyle oluşturulacak olan ortak alanın verdiği sevinç, uyumsuz karşılaşmalardan, kederli tutkularından kaçınmayı sağlar. Bu kaçınma, bireyin ilk etik seçimidir: Rastlantısal karşılaşmanın içsel mantığını kavrayan bireyin, karşılaşmayı örgütlü hale getirdiği bir uğraktır.⁷²⁵ Bu uğrak, bireyin takatini/eyleme gücünü arttırıcı

⁷²⁵ Levinas'ta karşılaşma, dış dünyada tecrübe edilen bir durumdan farklıdır. O bununla daha ziyade özsel bir durumu ifade etmek ister. Spinoza'daki gibi iki olma tarzının olgusal alanda rastlaşması durumundan farklı olan karşılaşma, metafizik anlamda insanı özelliğinde ifade ederek hakiki anlamını bulur. Burada ben'in karşılaştığı kişi, belirsizlik taşımakla birlikte, asıl anlamıyla etten ve kemikten oluşan,

bir yöne sahiptir. Sevinçli ama pasif olan duygulanımı, sevinçli ve aktif duygulanıma; dış kaynaklı tutkuyu, iç kaynaklı bir eyleme dönüştürerek, nedenini kuşatan zihin etik bir seçimle yaşama sevincini arttırır.

Ortak nosyonlar kuramı Spinoza'nın, ontolojik sahnenin teorik kısmından, pratik kısmına geçişi mümkün hale getirir. Pratik alanda varlık artık bileşebilen bağıntılardan ibaret bir sahneye dönüşür.

Ortak nosyonlar oluşturmayı mümkün kılan bilme mertebelerinden söz edecek olursak, Spinoza'da ilk bilgi türü, insanın tutsaklığını, esarete boğulmuşluğunu, edilgince yaşadığını ifade eden gündelik bilgidir. Gündelik bilgi sanı, esin ve hayalgücüne bağlı oluşur ve yanlışlığın esas nedenidir. Fakat yanlışlık zihinlerden tümden silinemez; sadece zihinden ötelenerek dönüştürülebilir. İnsan zihni doğal durumda upuygun-olmayan fikirlere, imge ve göstergelere maruz kalarak yaşamını sürdürmek durumunda kalır. Upuygun fikirlere ulaşmanın yolu, şeyler arasındaki bağıntıların bileşimini ifade eden ortak nosyonlar oluşturabilmektir. Ortak nosyonlar oluşturarak, gündelik bilginin esarete boğan edilginliğinden çıkış imkanı bulunabilir ve bu şekilde evrensellik katında bir yaşam sürdürülebilir. Gelgelelim, hakikatin peşinde bu sadece bir adımdır Spinoza için.⁷²⁶ Nedenlerin bilgisini elde eden biri için bir sonraki aşama *Natura Naturans*'ın *natura naturata*'yla ilişkisini bilmektir. Çünkü nedenlerin bilgisi insanı Tanrı'ya işaret eden aşamaya kadar getirir ve oracıkta bırakır. Eğer Tanrı sadece akılyürütmeyle varılan bir nihai aşama olsaydı, öznenin özneliği burada nihayete ermiş olurdu. Ancak özneleşmenin nihai momentini, ilgili sistemi *intellectus* yoluyla bütünlüğünde, sonsuzluğun/ebediliğin ufku altında kavrayabilmektir. Bilme, bedenine ilişkin upuygun-olmayan fikirleri, akılla (*ratio*) oluşturulan ortak nosyonlarla upuygun hale getirme anlamına gelir. Bir upuygun fikre ulaşan insan zihni (*intellectus*), doğanın genel düzeninin gerçekte bütün şeylerin özünde edimsel sonsuz olarak işlediğini sezdiğinde, bilginin üçüncü mertebesine ulaşmış olur. Yani *ratio*'nun ötesine

damarlarında kanın dolaştığı insanın plastik yüzü değil, fakat başkalığı bir muamma olan Başkası'dır. Başkalığı hiçbir biçimde indirgenemez, temalaştırılmaz olan Başkası, Levinas'a göre, felsefesinin en harikulade konusunu oluşturur. Ne zaman ki onu içkinlik düzleminde ontolojik-fenomenal kategorilerle düşünmeye başlarız, işte o zaman başkalığını yitirir.

⁷²⁶ Levinas'ta ben'in varlığın anonim olgusu olan varlaşma altında boğulmakta olduğu fikriyle karşılaştırıldığında, Spinoza çıkışı akılda bulur. Akıl sadece bir adımdır esas kurtuluş için.

geçen *intellectus*'un faaliyeti hakikate, varlığın içkin hakikatine tanıklık eder. Bu, alimlik/filozofluk mertebesidir insan için.

Spinoza, *ratio*'nun mutlulukla ya da daha doğrusu kutlulukla doğrudan ilişkisi olmadığını bilir. İnsanı mutluluğa taşıyacak olan, Tanrı'nın sonsuz kudretinin parçası olarak insana verilmiş olan *intellectus*, zihnin görme yetisidir. Muhtemelen *philosophia*'nın *philo*'su ile bu bilme/görme mertebesi olan *intellectus* arasında yakın bir ilişki saptanabilir. Ama bu daha çok Platonik *noesis* kavramıyla yakından ilgilidir.

Öte yandan, şeyleri bir bütün olarak bütünlük içerisinde gören/kavrayan biri aynı zamanda kendi bedeninin özünü kavrayarak, kendisini bilir. Buradan hareketle, esas bilme nesnesinin tanrısallık olduğu açıktır. Bilginin üçüncü mertebesi Tanrı üzerinedir; her şeyi Tanrı'da ve Tanrı'yı Doğa'da kavramaya yöneliktir. O halde, Spinozacı sistem en başında bu bilginin olanaklılığı üzerine kuruludur.

Levinas'tan farklı olarak Spinoza'da arzulamanın koşulu, arzulananın doğrudan ya da dolaylı olarak maruz kalmaktır. Beden salt fiziksel bir cisim ya da yayılımsal bir olgu olmanın ötesinde bir istidat olarak *conatus*la eyleyen, bu bakımdan bir *potentia* ya da *virtus* olarak kendinde pek çok imkan ihtiva eden bir güç parçasıdır. *Conatus* hem her bir varolana vurulan damga olmak bakımından bir öze karşılık gelir ve hem de her bir varolanda biricik olma özelliğine sahiptir. Onu belirleyen, varolanın etkin ve edilgin duygulanımları, yani karşılaşmalarıdır. Levinas'ın ağır şekilde eleştiri konusu yaptığı ve olumsuzlayarak ya da kesintiye uğratarak öğretisini üzerine kurduğu *conatus*'un bir öz, içkin bir direnç ya da arzu olması bir yönüyle, onun ısrarla görmezden geldiğini düşündüğümüz diğer bir yönü ise duyarlık olmasıdır. Bir başka deyişle, *conatus* fiziksel ve duygusal ikili yönüyle sunulur Spinoza'da. Duyarlık olarak *conatus*, tutkuyu eyleme dönüştüren bir niteliğe sahiptir. Sevinç kaynaklı ve keder kaynaklı duygulanımların oranıyla belirlenen duygulanabilme gücü, bu orana bağlı olarak sevinç ya da kederle dolar. Bir duyarlık olması bakımından *conatus* bu oranı belirlemede eyleme gücünü arttıracak şekilde sevinç kaynaklı duygulanımların nedenini bulma ve bulduğu nedeni koruma çabası olarak karşımıza çıkar. Bir başka şekilde, ontolojik, fizik ve epistemolojik içerimiyle bir beden etik alanda arzu dolu beden haline gelir. Beden, etik bir düzenektir. Öncesinde bir fiziki yapı olarak hareket ve hareketsizlik oranıyla

diğerleriyle bileşme ya da ayrışmasına bağlı olarak, içsel yapısı itibarıyla bir güç derecesi olarak sunulan beden, etik söz konusu olduğunda fiziksel olarak dinamik yapısı, duygulanabilme gücünün dolululuğuna, sürekli olarak etkin ve edilgin duygulanımlara maruz kalışı, onu arzulu bir olma tarzı olarak ortaya koyar. Bir bedenin varoluşunda yüklendiği yükün ağırlığı hayli ağırdır. Bu nedenle, bedenimizin potansiyellerini bilmemiz, gücümüzün sınırını öğrenmemiz gerekir. Buradan anlaşılacağı üzere, Spinoza'da, Levinas'ın karşı çıktığının aksine, fizik olmaksızın etik mümkün değildir.

Bir direnç olarak arzunun etik olana dönüşmesi, bireyin doğaya ve kendi bedenine yönelik sevgisiyle duygulanabilme gücünü azami ölçüde genişletmesiyle mümkündür. Spinoza etik olanla, sevincin kedere karşı ya da iyinin kötüye karşı mücadelesinin örgütlendiği bir düzen tesis eder. Nitekim Spinoza'da arzu, Levinas'ta olduğu gibi, nesnesi bakımından belirlenmiş bir duygu değildir. Arzu, nesnesi sürekli olarak değişkenlik gösteren bir özdür. Bu nedenle, bir yoksunluğu, bir susamışlığı ifade etmez. O, iştahın bilinci olarak sonluluğa ilişkin pozitif bir duygudur. Arzunun sevinç ve kederle çift yönlü ilişkisi vardır. Bir yandan sevinç ve kederi motive edici bir güç ya da içsel nedendir, fakat diğer yandan onlardan doğan bir duygudur. Gelgelelim, arzunun kendisinden doğduğu iki türü vardır. İlki, birer tutku olmaları bakımından edilgin duygulanımlardan doğan kör arzulardır ve ikincisi de akıldan doğan arzulardır. İnsan iyinin peşine ancak akıldan doğan arzularla düşebilir. Bu bağlamda arzu insanın etkin nedeni olduğu erdeme karşılık gelen bir ahlaktır. Arzuyu erdeme karşılık gelen bir ahlak olarak belirleyen, nesnesinin upuygun fikrine sahip olmasıdır; bu onun etkin durumuna işaret eder. Bu nedenle, Spinoza'da asıl ayırım öznenin etkin ya da edilgin durumudur. Öyle ki bu ayırım öznenin bilinçli ya da bilinçsiz durumundan çok daha temeldir. Buradan hareketle, etkin olmayı belirleyen şey, nesnenin upuygun fikrine sahip olmak olduğu için, bir zihni etkin yapan, eylemini nesnesini kavrayarak gerçekleştirmesidir. Kavrayıcı bir eylem, eylemin erdem kaynaklı olduğunu gösterir. Bu bakımdan, Spinoza'da *conatus*'un en iyi ifadesi şeyleri Tanrı'da oldukları haliyle bilme çabasıdır. Var olma çabası, edilgin duygulanımlardan etkin duygulanımlara geçmek suretiyle, bedeninin özünü kavrayarak, mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'nın bireysel yaşamda yayıldığını tecrübe eder ve böylece bir ontoloji olarak sunulan felsefe, etik olana dönüşen etkinlik haline gelir. Nitekim Spinoza'ya göre ancak ebedi ve sonsuz olana

duyulan sevgi, her türden kederden uzak bir sevincin nedeni olabilir. İnsan zihni iyi ve muhteşem bir şeyle birleşince hakiki sevgiyi tadabilir. Bu nedenle, insanın arzulanması gereken sevgi, *Amor Dei Intellectualis*'tir. Levinas ise metafizik arzu kavramını işe koşarak, bu sevgiyi varlığın ötesinde konumlandığı İyi'ye, Sonsuz Olan'a, Tanrı'ya kaydırır. O, başkasıyla kurulan bağa 'din' diyor. Hakiki Tanrı sevgisi de yakınımızdaki kişiye sevgi duymaktan ibarettir.

Levinas'a göre, her şeyiyle kendine yeter olduğu iddia edilen Varlıkta eksikliği duyumsanan şey, arzudur. Arzu, arzulananın arzulanmasıyla belirir. Bu yönüyle arzu, varlıkla ilgili olan *aletheia*dan ziyade *revelation*la ilişkilidir. Arzu mutlak anlamda Başka olana yönelmesiyle metafizik bir karaktere sahiptir. O, arzulanan tarafından *revelation*la başkasına yöneltilir. Ben'i başkasına yönlendiren arzu, Sonsuz fikridir. Ben Tanrı'nın arzumu başkasına yöneltmesiyle, başkasıyla etik ilişkiye girerim ve bu şekilde Sonsuz olan'a açılırım.

Öte yandan, Levinasçı düşüncede birliğe, katılıma ve ortaklığa geçit yoktur. O, bu öğelere karşılık ayrılık teması üzerinden kurar öğretisini. Çünkü ben ile Başkası arasındaki ilişki, birleşmeye, bütünleşmeye ve ortaklaşmaya direnen yapısıyla aslında bir ilişkisiz ilişkililiği andırır. Levinas'ta bütünlükten kopuş, ayrılıkla mümkündür. Ayrılık aşkınlık fikrinin çerçevesini kurar ve bu çerçevede metafizik arzu bütünlüğü kesintiye uğratar. Metafizik arzuda arzulayan ile arzulanan arasında hiçbir zaman kapatılamayacak olan bir ayrılık vardır. Levinas'ın aşkınlık düşüncesi bu ayrılık fikrinde kurulur. Çünkü nihayetinde bir birleşme olabilseydi, buradan içkinlik düşüncesi doğardı. Ayrılık aşkınlığın varlık nedenidir.

Levinas'a göre içkinlik düzeninde bütünleştirmeye yönelik bilme edimi, bilinemez olanı gizeminden arındırıp, ışık altında bilinir ve görünür hale getirmeye, dolayısıyla bilinç içeriklerine indirgemeye çalışır. Buna karşın, aşkınlık düzeninde metafizik arzu, bir fikrin, nesnesiyle uygunluğunu değil de uygunsuzluğunu gözetir. Uygun olmama, asli anlamın kendisidir; asli anlam ayrılıktadır. Çünkü arzulayan arzulanan tarafından sonsuzca aşılır. Arzulayanın ölçüleri arzulananı kavramaya yetmez. Arzulamanın fazlalılığı anlam olarak anlamın ta kendisidir. Fazlalık olarak anlam, kaynağın varlık olmadığını, varlığın ötesi olduğunu gösterir. Öyleyse, anlamın

kaynağı metafizik düzeydir; Sonsuz fikridir. Fazlalığa yönelim olarak metafizik arzuyu duyumsayabilmenin tek şartı, dünya nimetleriyle ilişkisinde öznenin yeterince doyuma ulaşmış olmasıdır. Böylece, metafizik arzunun dünyevi ihtiyaçları gidermenin ötesinde bir ihtiyaca karşılık geldiği anlaşılır. Spinoza’da bir şeyi bilmenin koşulu olan arzu, nihayetinde oluşturulacak olan ortak nosyonlar sayesinde tanrısallığın sınırında şeyleri üçüncü tür bilgiyle, sonsuzluğun ufku altında kavramayı, Tanrı sevgisine ulaşmayı mümkün kılan seyrin ta kendisidir. Levinas’ta ise arzu, ancak öznenin dünya nimetleriyle olan egolojik doyumunun ardından metafizik olarak duyumsanır. Metafizik arzunun nesnesi, Varlıktan Başka Türlü, Sonsuz, Tanrı’dır. Aslına bakılırsa, gerek Spinoza’da gerekse Levinas’ta, birinin içkinlikçi perspektiften bedeninin ontolojik hakikatini kavramasıyla, diğerinin aşkınlıkçı perspektiften kendinin hakiki anlamını aslen metafizik arzusuyla duyumsadığı öte fikrinde bulması, birbirine çok aykırı görünse de şu farklarla karşılaştırılabilir: Spinoza’nın bedeninin iştahını işe koşarak, onu Tanrı’yı bilme sürecinin bir parçası yaptığı yerde, Levinas bedeninin iştahını belli ölçüde doyuma ulaştıktan sonra ondan kurtularak, insana hakiki anlamlılık evreninde kendine dönüşü ve tanrısallığı tecrübe ettirir.

Levinas’ta Sonsuz fikrinin içerimlediği kavramlar, dışsallık, başkalık, aşkınlık ve Tanrı’dır. Varlık fikri Sonsuz fikrine göre yeniyetme bir tasarımdır ona göre. Sonsuz ancak öznenin onu arzulamasıyla belirir. Öznenin onu düşünme çabası “boşuna”dır. Çünkü o kendisine ilişkin oluşturulacak bütün fikirlere direnir, hatta bu tür fikirler oluşturmaya çalışanların ayrıca dengesini bozar. Fikrine sığmayan yapısıyla Sonsuz, Levinas için, bir fikirden çok bir arzudur. Fakat arzu olarak Sonsuz içeriden değil, dışarıdan gelir; dışarıdan özneye yerleştirilmiştir ve kendini gösterdiği, daha doğrusu arzulandığı yer insanlararası alan olarak sosyalliktir. Levinas, bu bağlamda, Tanrı’yı ontolojiden, teolojiden ve her türden spekülâtif kuramlardan arındırır ve sadece etikten itibaren düşünür. Bu şu anlama gelir: Tanrı, insanlararası ilişkide kendisini -açığa çıkmaksızın- beyan eder ve insanlar ona sosyallikte tanıklık eder. Bu nedenle, Tanrı’ya doğru olmak için başkasına/başkalarına yaklaşmak gerekir. Çünkü Tanrı, ben’in başkasıyla etik ilişkisinde somutlaşan -asla tatmin edilemeyen- arzudadır. Bu arzu, her şeyiyle kendine yeten varlıktaki yokluk olarak mevcudiyetine işaret eder. O tam manasıyla saf iyiliktir.

Bununla birlikte, Levinas'ta insanın Tanrı'yla ilişkisi dolayımıdır. Çünkü metafizik arzu, Tanrı tarafından başkasına yöneltmiştir. Bu yüzden, insan Tanrı'ya doğru olmak için başkasına yaklaşmak durumundadır. Bir başka deyişle, Tanrı ben'in sen ile ilişkisinde kendisini beyan eden bir O'dur; sen'deki O'luktur. O'luk, ben'in sen'e karşı sorumluluk duymasını sağlar. Ben, başkasının yüzünde Tanrı'nın buyruğunu işitir: söz, başkasının yüzünde tecelli eder. Tanrı açığa çıkmadan, kendini bir O'luk olarak beyan eder; O olarak konuşur. Örneğin, Harun'un Tanrı tarafından Musa'ya ulaşmak için görevlendirilmesi, Harun'un Tanrı namına Musa'yla ilişkisi, Tanrı'ya yaklaşmak için yakına yaklaşmanın zaruretini ortaya koyar. Öyleyse, ben'in karşılaştığı yüz hem sen'in hem de sen'deki O'lüğün tecelli ettiği yerdir.

Bu bakımdan, Levinas için, hakikat ben'in kendi içselliğinden ya da içkinlik ontolojisinden türetilemez, ancak başkasıyla etik ilişkide üretilen bir şeydir. Bir başka ifadeyle, hakikatin döl yatağı ontoloji değil, etikdir. İçsellik olan varlıktan dışsallık olan varlığın ötesine açılmak, etik ilişkinin özünü oluşturur. Dışsallığa doğru açılmak, Yüzü ya da Başkasını içselliğe buyur etmeyle mümkündür. Çünkü Tanrı yüzdendir.⁷²⁷ Yüzün sözü, onun vahyidir. Ben'in yüzle ilişkisi aslında Tanrı'nın vahyine kulak vermekle ilgili bir durumdur. Bu nedenle, dinin dinselliği, başkasının yüzünde temellenir. Böylece, Levinas hem dini hem de felsefeyi birlikte etikte temellendirir. Çünkü ona göre etik bir tinsel optiktir.

Etik, Levinas tarafından bir yandan aşkınlık fikriyle, diğer yandan ilişkinin somut yüz yüzeliğinde ortaya koyulduğu için hem bir dışsal buyruk hem de olması gerekenden ziyade olandır. Bu anlamda Levinasçı düşüncenin yarı-aşkınlıkçı olduğu ileri sürülebilir. Varlıktan Başka'nın düzeninde, varlık düzeninden farklı olarak, içkin ve aşkın boyutlar bir aradadır. Aşkın boyut, içkinlikte tüketilemeyen fazlalık olarak karşımıza çıkar. Varlığın *esse*'si ya da anonim olgusu olarak *Il y a*, insanın zihniyle değil, bedeniyle hissettiği bir olaydır. İşte Levinas'ta sorumluluk, bu anonim, hep uğuldayan boğuculuğun bedenimizde hissedilmesiyle anlaşılabilir bir duygudur.

⁷²⁷ Spinoza'da Tanrı Doğa'dadır ve Tanrı'nın ifadeleri, Doğanın yasalarıdır. Bu nedenle, insanın doğayla ilişkisi, doğal olanı iyi tanınması, Tanrı'yı bilmesi anlamına gelir. Ve yine hakiki din, Tanrı'yı bilen kişinin eylemlerinin bütünüdür.

Spinoza'ya göre ise etik, olması gerekenlerden ziyade olanların ne'liğiyle, nedenleriyle ve nasıl olageldikleriyle ilgilenmek durumundadır. Bu, Spinoza'nın, varolanları içkin varoluş tarzlarıyla anlamaya çalıştığını gösterir. İyi ve kötü olan ancak bu anlama sonucunda belirlenebilir. Spinozacı sistemi bir ahlak değil de etik yapan esas itibarıyla budur. Gelgelelim, varolanların doğasını ve gücünü ya da içkin varoluş tarzlarını anlayamadığımızda veyahut yanlış anladığımızda, iyi ve kötü olan bize yukarıdan bir –meli/-malı şeklinde ahlaki emirler olarak buyrulur. Öyleyse, doğa yasasının bir ahlaki buyruğa dönüşümü, kavrayış eksikliğinden kaynaklanır.

Spinoza'ya göre yasanın buyruğa dönüşmesiyle oluşan ahlak yasaları ya da yükümlülükler listesi tümüyle toplumsaldır. Adem'in kavrayış eksikliği vahyi yasa ve Tanrı'ya da iktidar haline getirmiştir. Halbuki Tanrı ona hiçbir şeyi yasak etmemiştir; sadece bedeniyle bağıntıya girdiğinde o meyvenin bedeni üzerinde yapacağı etkiyi önceden bildirmiştir. Bu bakımdan, özgür ve akıllı ilk insan olarak Adem örneği Spinoza için uygun bir vaka değildir.

Spinoza için akıl doğayla uyum içinde talepleri olan bir melekedir. Onun da kuralları ve bir dizgesi vardır. Aklın koyduğu kurallar genel olarak olma tarzlarının eyleme gücü hakkında yaşam için normlardır. Bu normlar kimi zaman mevcut ahlaki düzenle çakışabilir, fakat kimi zaman da çatışabilir. Levinas'ın da sıklıkla kullandığı “Öldürmemelisin!” kuralı hem kaynağını akıldan alan hem de kaynağını akıldan almayan bir ahlaki öğretilere ait olabilir. Aralarındaki fark, köken ve gerekçelerdir. İşte Spinoza ve Levinas bu köken ve gerekçelerle ayrılırlar.

Levinas'ın aksine Spinoza ahlakın olmazsa olmaz iki bileşenini öz ve değerler olarak tanımlar. Değerler yoluyla özünü gerçekleştirmeyi salık veren düzenek olarak ahlak, köken ve gerekçe bakımından varlıkla ilişkili değildir. Çünkü varlıktan üstün bir şeye –Bir gibi, İyi gibi- gereksinir ve bu nedenle salt varlığın kategorileriyle ahlak oluşturulamaz. Bir ya da İyi yoluyla ahlak varlığı da hesaba çeken bir düzenek kurar. Etik ise varolanlara tekillikleri açısından yaklaşır. Spinoza'da her bir tekillik, kendisini oluşturan çoğulluğun ya da bileşkenin fark edilmesiyle kavranılır. Spinozacı evren, çoğullukların çoğulluklarla karşılaşma sahnesidir.

İşin ilginç yanı, Spinoza kendisinden hiçbir biçimde haberdar olamayacağı Levinas'ın 'etik' dediği şeyi ahlak olarak eleştirerek etik olanı kurmuş gibidir. Levinas ise -Spinoza'nın rağmınaymış gibi- onun ve daha pek çok Batılı filozofun 'etik' dediğini, toplumsal ve politik düzende kabuğunu sertleştiren ahlak'ın bir versiyonu olduğu gerekçesiyle eleştirerek, ilk felsefe olarak etiği kurar.⁷²⁸ Şöyle ki, Levinas'ta üçüncünün ortaya çıkmasıyla ben ile başkası arasındaki sorumluluğa dayalı asimetrik ve diyakronik ilişki, simetrik ve senkronik bir hal alır. Çünkü üçüncü ile ben'in karşılaşması politiktir. Adalet fikri, Söyleme'in saflığına bir takım taleplerle katılarak onun suyunu bulandırır ve Söyleme'nin Söylenenleştirilmesine neden olur ya da denebilirse adalet dahil olduğunda başkası ben'in karşısındaki imtiyazlı yapısını kaybeder. Böylece ben'in başkasına duyduğu sınırsız sorumluluk sınırlı hale gelir. Çünkü politik yapı herkesi eşitleyici bir simetri üzerine kurulur. Tanrı'nın felsefeye girişi bile Söyleme'nin Söylenenleştirildiği adalet söylemiyle gerçekleşir. Öyleyse, üçüncünün varlığı, etik perspektiften ontolojik ve politik olana dönüşüme neden olur. Bu dönüşümde temalaştırılmayan, kıyaslanamayan Başkası tematize ve mukayese edilir duruma gelir. Etik perspektifte ben başkası tarafından kendini sorgulanır halde bulurken, ontolojik ve politik perspektifte bu kez üçüncü olan başkası tarafından sorgulanır ve üçüncü ondan adalet talep eder. Felsefe bu talepten doğar. Levinas'a göre bu talep etik olana ihanettir. Çünkü ontolojik ve politik olan, etik olanın üstünü örter. Nitekim devlet mekanizması yüzü arka plana iter. Ancak her ne kadar üstü örtülse ve geri plana itilse de yine de her şey Söyleme'nin belirleyiciliği altında mevcudiyetini sürdürür. Adalet, esinini etikten alır.⁷²⁹ Söyleme'nin sesi bir biçimde Söylenen'de işitilmektedir. Aynı şekilde felsefe de esinini etikten alarak, kümülatif olarak ilerler ve hep daha iyisini ortaya koymak istediğinde zorunlulukla etiğe yaslanır. Filozof, Söylenen'deki Söyleme'yi gören kişidir. Üçüncü taraf aşkınlıktan evrenselliğe,

⁷²⁸ Levinas'a göre Avrupa'nın krizi, etik olanı siyasal olana indirgemenin ardından patlak vermiştir. Bu kriz esinini Yunan kaynaklı özgürlük, özerklik ve dayanışma ilkelerinden almanın bir sonucudur ki kriz soykırımın şiddetiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle, Levinas, ulusal birlik veya bütünlük yerine, kaynağını ya da esinini Yahudi-Hıristiyan gelenekten alan başkalarına karşı sorumluluk ekseninde bir kardeşlik ilişkisi tesis etmeyi teklif eder. Adil bir rejim salt Yunan kaynaklı ilkelerle kurulamaz, fakat Yahudi-Hıristiyan kaynağın esinini işe koşarak ancak oluşturulabilir. Bu düzeni kurmak için ihtiyacımız olan iki şey, kaynağını Yahudilikte bulan aşkınlık ve kaynağını Yunan'da bulan yücelik kavramıdır.

⁷²⁹ Levinas'a göre adalet Yunan felsefe geleneğine, adalete öncel olan etik ise Eski Ahit geleneğine aittir. Etiğin alanı bu nedenle dinin alanıdır. Adalet ise ontolojik düzende felsefenin nesnesidir. Yani felsefe etik olanın ya da dinsel olanın bütünleyenidir. Etik olarak, kurucu taraf etik; kurulan ise ontolojidir. Çünkü başlangıçta İyi vardı.

tekillikten tümelliğe dönüşümü zorunlu hale getirir. Etik planda ben'in başkasına karşı sonsuz-sınırsız sorumluluğunun evrenselleştirilebilir olmayan niteliği, felsefe ile birlikte evrenselleştirilerek sınırlandırılır. Felsefe burada bir sevgi bilgeliğidir. O, ölçülemez olanı ölçüp evrenselleştirerek, tümel bir kavram altında eritir ve böylece onu temalaştırır ve dolayısıyla bir kalıba sokarak sınırlandırır. Bu nedenle, etik toplumsal ve politik düzende ilkeler ufkunda düzenlendiğinde, yani Söyleme Söylenenleştirildiğinde ahlak haline gelir. O halde, denilebilir ki, Söyleme'nin izlerinin Söylenen'lerle kapatılması, Sonsuz'un hakikatinden uzaklaşmamıza ve insan zihninde yapay bir biçimde kurgulanan varlığın bütünlüğüne hapsolmamıza neden olur ve böylece oluşturulan Aynılık rejimiyle Başkalık'a karşı şiddet uygulanır.

Levinas açısından *Başkası* hiçbir biçimde ben'e indirgenemez, çünkü o hep ben'in ötesindedir. Fakat dünya içinde hep ikiden fazla insan olduğu için zorunlulukla başkalığın etik olan yönü ontolojik olana dönüşür. Başkasının kim olduğunu sorarak, onu temalaştırarak, nesneleştirerek eşzamanlılık perspektifiyle karşılaştırmak durumunda kalırız. Bu bakımdan, eşzamanlılığın ilk biçimi, başka olanı eşitleyici yönüdür. Etik olanın politikleştiği bir durumdur bu. Çünkü sadece iki kişinin olduğu yerde adalete, hukuka, mahkemeye ihtiyaç yoktur; onların ilişkisi bütünüyle etikdir. Fakat üçüncünün mevcudiyetinden dolayı, ontolojinin ve politikanın bütünleştirici bakışından/dilinden kaçınılamamaktadır.

Spinozacı sistemde etik, zayıflıkları, tutkuları, nedenlerini kuşatarak anlayıp dönüştürme çabasıyla, ahlaktan ayrılır. Etik övgü ya da yergi veya ödev ya da buyruk bulunmaz. Yargılama, hesaba çekme ahlakın işidir. Etik, beden neye muktedir olduğuyla ve yapabileceklerinin, gücünün sınırıyla ilgilenir. Spinoza'da etik olan, eyleme gücümüzü arttırma çabasını, gücümüzü mevcut düzenin sınırlarının mümkün olduğunca ötesine doğru genişletmeyi ifade eden *conatus*'la ilgilidir. Eyleme gücünün artması için rastlantısal karşılaşmaları bileşebilen örgütlü karşılaşmalara dönüştürmek gerekir. Öyleyse, etik olanın kaynağında bileşebilen bağıntıların ilişki durumu vardır. İnsan, kendisi için yararlı olanı ararken, bu arayışını rastlantısal olanı örgütlemeye yönelik gerçekleştirdiğinde, diğerleriyle uyduğu ilişkiler altında karşılaşır. Bu, onun asıl yararadır ve erdemin de temelidir. İnsan için en üstün yarar ancak zihnin azami düzeyde mükemmel olmasıyla sağlanabilir. Zihnin en yüksek erdemi bu nedenle

anlamak; anlaşılması beklenen en yüksek şey de mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'dır. Çünkü Tanrı bilgisi, zihnin en üstün iyisidir. Böylece, Spinoza'da aklın kılavuzluğunda upuygun fikirlere götüren bir eylemi gerçekleştirme arzusu, *conatusun* hakiki anlamını açığa çıkarır.

Levinas'ın aksine Spinoza'da erdem, insanın doğasından doğan şeyi, potansiyelini aktüel kılma gücünü ihtiva eden bir özün ifadesidir. Erdem fikri, bu haliyle, insanın bir şeyi sadece kendisi için isteyebileceği, fakat başka hiçbir şey uğruna fedakarlık gerektirmeyen bir ahlaki ilkedir. Ancak insanın potansiyelini edimselleştirmesinin tek yolu ise bilmektir. İnsan doğada yalnız başına bir olma tarzı değildir. Kendi varlığını korumak için başka bir sürü şeye ihtiyaç duyar. Onun için en yararlı olabilecek olan, yine bir insandır. İşte bu nedenle, insanın arzulanabileceği en akla uygun şey, öteki insanlarla birleşme ve 'bir arada' çaba göstermektir. Bütün insanlar aklın kılavuzluğunda bütünün yararı için *conatus* sergilediğinde ancak özlem duyulan ve arzu edilen düzen kurulur. Yeni kurulan düzenin ilkesi bu kez "herkes kendine yararlı olanı aramalıdır!"ı saklı tutup dönüştürerek ya da aşarak "kendin için istediğin bir şeyi başkaları için de iste!" haline gelir.

Levinas'ın *conatus*'u kesintiye uğratan düşüncesine dönecek olursak yeniden, ona göre ayrılmayla bağımsızlığını ilan eden öznenin ayrılığı asıl anlamda keyif almada somutlaşır. Bütün somutluğu içerisinde bu varolmada özne henüz başkasından haberdar değildir: tanrısızdır, ilkesizdir. Fakat yaratılışı gereği başkasını buyur etmeye, buyruğu duymaya uygun yetilerle donatılmıştır. Onun dünya nimetleriyle ilişkisinde yaşamını belirleyen temel kaygı, *conatus* ya da ontolojik herhangi bir şey değildir. Çünkü salt ontolojik bir ereksellikte yaşanmaz. Buna karşın, mutluluk düzeyinde yaşam, ontolojik olanın ötesindedir. Fakat keyif alma ilişkisi varlığın ötesine geçme imkanını tam olarak sunmaz özneye. Onun varlığın ötesine geçişi ancak metafizik arzu olarak etik duyarlılıkla mümkündür. Böylece varlık özne tarafından iki kez aşılır. Keyif almayla bağımsızlığını ilan ederek aşılacak varlık, ikinci olarak metafizik-etik düzeyde kendinden soyunma şeklinde aşılır. Öyleyse, etik olan, ben'in kendinden çıkarak, başkasına yaklaşmasıyla gerçekleşir. Etik duyarlılık, öznenin kendi-için varlığını başkası-için varlığa dönüştürür. Bu bakımdan, eylemin etik değeri, başkasını her durumda kendine tercih etmede yatar. Etik duyarlılık, öznenin Yüzün buyruğuna duyarsız kalamadığını

gösteren bir hassasiyettir. Bu hassasiyet, ben-merkezcilikten başkası-merkezciliğe dönüşümü ifade eder.⁷³⁰ Hassasiyet olarak etik duyarlık karşılıklılık beklentisi gütmaz. Karşılıklılığın amaçlanmadığı bir yakınlık ilişkisi kardeşliği doğurur. Kardeşlik, öznenin özgürlüğünü kardeşine karşı sorumluluğu uğruna askıya alması durumudur.

Denilebilir ki Levinas'ta öznenin özneleşmesi bir tür dinselikle gerçekleşir. Aynı ile Başka arasındaki ilişki bütünlüğü yıkıma uğratmak üzere kurulduğunda, bu kurgu, bir din olarak okunabilir. Bu din, bir kardeşlik üzerine oturur. Kardeşlik, bütünlüğe rağmen veya bütünlüğe karşı, bir sosyallik imkanıdır. Bu imkan ise ancak aşkınlıkla yakalanabilir. Şüphesiz, aşkınlık düzeyinde sosyalliği kuran fikir, Tanrı'dır. Etik olanı mümkün kılan fikir olarak Tanrı, başkasının yüzündeki iziyle kendini ilişkisellikte açık eder. Bu nedenle, Levinas'ın öğretisi bir karşılaşma etiği olması bakımından bir etik teoloji olarak pekala okunabilir. Çünkü öznelarası sosyallikte ya da etik ilişkide temellenmediği sürece bir şeyden hakiki din olarak söz edilemez.

Levinas'ta, tekrar etmek gerekirse, esinlenme yoluyla ben'e yerleşen Sonsuz fikri ya da arzusu, ben'i başkasına doğru olmaya sevk eder. Çünkü başkası, Mesih'tir. Aslında herkes bir Mesih'tir. Başkasının acısını, çilesini üstlenen bir sorumlulukla eyleyen kişi olarak Mesih temasıyla insanı tarifleyen Levinas, bu güç durumu zor özgürlük olarak adlandırır. Sonsuz'un özneye öznenin sesiyle buyurması ve ben'in kendi kendisinden emir alıyor olduğu zannına kapılması, Levinasçı öznelikte yaderkliğin özerkliğe dönüşümüdür. Zor özgürlükte kendi edilginliğinden hürleşen özne aracı iken kaynak haline gelir birden.

Öte yandan, Spinoza'da başkası karşısında aklın kılavuzluğunda eylemde bulunma çabası, hakiki bir din olan etiğin kaynağıdır. Söz konusu çaba aslında erdem ta kendisidir. Erdem, insan için, şeylerin ontolojik zorunluluğunu sonsuzla ilişkisellikte kavratana, sevinçten doğan bir arzu olarak aslında gündelik yaşamın çalkantılı akışında ortaya çıkan bulanık fikirlerin ya da algıların upuygun nedenlerinin bilgisini kazanmasını sağlayarak, pratik alanı düzenleyen bir ilke olarak iş görür.

⁷³⁰ Levinas'ın etik hassasiyete yaptığı vurgu, subliminal olarak Spinoza ve diğerlerini egolojik aşamada takılı kalmış filozoflar olarak selamlar gibidir.

Levinas'a göre temel ilke "Öldürmeyeceksin!"dir. Diğer bütün ilkeler bundan türer. Bu ilke aslında "başkalarını yaşatmalısın!" şeklinde güçlü bir vurguya sahiptir. Bu bakımdan ona göre *conatus* ancak başkalarının varlıkta var kalmasını sağlamak üzere bir çaba olursa insani ya da ahlaki olabilir. Yine tekrar edilecek olursa, Levinas'ın ısrarla görmezden geldiği husus şudur: *Conatus* salt varlıkta kalma direnci değildir. Onun bir yönü fiziksel ise diğer yönü de bir duyarlık ya da hassasiyet olması anlamında etikdir. Bu belirlemeler göstermektedir ki Levinas'ın kavramsallaştırmaya çalıştığı etik olan, egolojik ve etik duyarlık olarak, *conatus*'un içkinlik düzlemindeki ikili yönüne denk gelmektedir. Aradaki fark, Levinas'ın yüzünü öteye döndürerek, etik olandan söz etmesidir. Bu dönüş, muhtemelen Levinas'ın -yaşanan onca katliamlar karşısında⁷³¹- eylemsellik alanında insanların eylemlerine mutlak bir ölçü ve sınır çizebilmek için kullanım değeri yüksek olan aşkınlığın ürünü Tanrı'yı işe koşma çaresizliğidir. Levinas'ın bütün çabası, daha en baştan sorumluymuşcasına sorumluluğunu üstlenen özne için varlığın kategorilerinin dışında bir ahlaki alan oluşturmaya yöneliktir. Ahlakiliğin tek temeli, sorumluluğun ben'e kendisini zaten sorumluymuş gibi hissettiren yönüdür. Bu temelin ne denli bir temel olduğunu tartışmak gerekse de, Levinas bu yolu daha en baştan kapatır. Çünkü ona göre bu temeli tartışmak için onto-epistemolojinin mecburi kavramlarına başvurmak gerekir. Bu nedenle, Levinasçı temelin bir temel olarak kabul edilip edilmemesi bütünüyle okuyucunun tercihidir. Levinas'ta etiğin ontolojik bakış açısından görüle(ne)bilecek bir temeli yoktur. Bu temel sadece etiğin perspektifinden görülebilir. Nitekim etik, etik özneliği kuran şeyin, *orada* olduğunu sezebildiği için, temeli varlığın öncesinde arar. İşte Levinas'ta etiği kuran, bu ütöpik bakıştır. Fakat ütöpik olması, Levinas açısından olumsuz değil, bilakis olumlu bir niteliktir. Çünkü ona göre ütopyacı bakış olmaksızın etik bir öznellik ve ahlaki bir yaşam imkansızdır.

⁷³¹ Levinas, yaşadığı savaş deneyimiyle, savaş halinde her şeyin içkinlik düzleminde bir şeye dönüştürüldüğünü ve bu nedenle hiçbir şeyin düzene dışsal kalamadığını ifade eder. Ahlaki olanı askıya alan yapısıyla savaş, ona göre, varlığın açığa çıkan yüzüdür. Dışsal olan her şey varlığa tabi kılınır. İnsanlık tarihi önemli ölçüde varlığın açığa çıkan yüzü olarak savaşın katı gerçekliğinden oluşur. Bütün kötülükler, varlığın etik-olmayan oldurma tarzından kaynaklanır. İşte bu nedenle Levinas, varlığın sirayet edemediği, dışsallığına erişemediği İyi üzerine düşünür. İyi, ona göre, ontolojik bir çerçevelemeye sığdırılamayan bir fazlalıktır. İyi'nin peşinde olan bir etik söylem, öznenin başkası için olmasını telkin eder. İnsanın insanlığını kendisine göre düşünebileceğimiz tek şey, bilgiden önce ve varlıktan ötede olan İyi'dir.

Spinozacı sistemde doğadaki irili-ufaklı her şey tanrısallığın ifadesidir ve bu ifade ediş bir seslenmedir. Fakat bu sesleniş, Levinas'taki gibi aşkın bir Tanrı'nın vahyi değildir. Tümüyle içkin olan bir varlığın Doğa'da olma halidir. Bu sesi duymak için Spinoza'ya göre doğal olanı iyi tanımak gerekir. Doğal olanı tanıdığımız ölçüde, tanrısala kulak veririz. Tanrı bilgisi bütün herkesin ortak iyisidir ve Tanrı bilgisine sahip olan birinin nedeni olduğu eylemler zorunlulukla iyi ve herkes için yararlıdır. O halde, herkes eyleminin ontolojik hakikatının ifadesi olan zorunluluğun bilgisine göre eylemde bulunmalıdır. Hakiki dinin ve dindarlığın ölçüsü budur.

Spinoza'da bedeninin tecrübesiyle gerçekleşen etik bir karşılaşmayla kendini bilen zihin ancak bu şekilde sonsuz varlığın, gerçekliğin içkin hakikati olduğunu kavrayabilir. Üçüncü tür bilgi, ona varlığın hakiki hazzını tattırır. Sonsuzluğun ufku altında her şeyin Tanrı'da olduğunu bilen damak, bu lezzetle tatlanır. Bedeninin eyleme gücü ve zihninin anlama gücü artan bir insan her şeyiyle Tanrı'da olduğunu fark ettiğinde (*intellectus*), zihninin önemli kısmını oluşturan Tanrı sevgisine mazhar olur.

Son olarak şu meseleye dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Spinoza'ya göre daha iyi ve mutlu bir yaşam sürmek için öncelikle fiili olarak doğrudan yaşamayı arzulamamız gerekir. Daha iyi bir yaşam, gerçekleştirilmesine müsaade edilmeyen potansiyellerin ya da kudretlerin, kabiliyetlerin yepyeni bir varolma tarzında yaşama geçirilmesiyle mümkündür. Bu, etik olanın yaşam pratiğinde kılavuz olması anlamına gelir.

Bir kimsenin kendi yararı için çaba göstermesi toplumsal açıdan herhangi bir olumsuzluk arz etmediği gibi, arzu edilen bir durumdur. Kendi yararını aklın kılavuzluğunda aradığında eyleminin erdemli değeri, oluşturduğu ortak nosyonlar sayesinde ötekiler için de uygun karşılaşmalar örgütler. Spinoza'da bedeninin gücünü belirleyen diğer bedenlerdir veya bir bütün olarak doğayla ilişkisidir. Doğayla ilişkisinde kendine yararlı olanı arayan bir kimse, aklın gelişimiyle birlikte başkalarının da yararını gözetir şekilde yararlı olanı aramaya başlar. Çünkü başkasının eyleme gücü artmadığı sürece kendi eyleme gücünün artmayacağını bilir. Bu bilışı kendini -başkasına göre konumlandırılan bir evrensellik ufkunda- gerçekleştirme çabasıdır. Fakat salt vicdanın sesini dinleyerek kendi varlığından öteki için vazgeçmeye varana dek kendini

verme, Spinoza'nın erdem anlayışına uymaz. Çünkü bu edim, daha ziyade olgusal alana aşkın bir İyi olan'la, Yüce olan'la, Bir'le ilişkilendirilerek gerçekleştirilebilir ancak.⁷³² Oysa Spinoza bütün olma tarzlarının içinde bulunduğu doğanın içkin ontolojik hakikatinden hareketle oluşturulmuş bir iyiye dayanan erdem anlayışında ısrarcıdır. Bu anlayış ben'in kendi varlığını başkası uğruna feda edebileceği bir ahlak yasası içermez. Onun başkası için yapabileceği en iyi şey, doğasının gücünden doğacak olan yararını aramasını sağlamak, dolayısıyla eyleme gücünün/takatinin artmasına yardımcı olmaktır.

Spinoza için, insanın kendisi için arzuladığı iyi, şeylerin anlaşılmasıdır (*intelligere*). Erdemin peşinde bir insan iyiyi hem kendisi hem de başkaları için arzular. Onun bu arzusu, Tanrı'yı bildiği oranda artar ya da azalır. İnsanın başkalarının kendi tabiatına göre yaşaması ya da kendisinin başkalarının tabiatına göre yaşaması istikametinde harcadıkları çaba zorunlulukla sevgi ve nefret arasında dalgalı bir güzergahta seyrederek. Sevgi ve nefret hallerini idare eden bir *potestas*ın kurulmasıyla bireysel güçler hep birlikte kendilerini koruyabilecekleri bir toplumsallık inşa ederler. Kurulan bu toplumsal yapı salt aklın kılavuzluğunda tesis edilmez. Fakat imgesel olan ile akılsal olanın birlikte işin içinde olduğu, içerisinde insanların tekilliklerinin ön planda tutulduğu ortak ve tek bir ilişkidir.

Spinoza, Tanrı'yı antropomorfik bütün unsurlardan arındırıp, gayri şahsi bir bütünlük içinde doğallaştırarak ya da başka türlü ifade edersek, Tanrı'yı olumsuzlayarak, Doğa'nın hiçlemesi olarak sunup, karşısında umut ve korku arasında salınan tasavvurları ortadan kaldırır. Tanrı mutlak bir yargıç ya da hükmeden (*potestas*) bir özne değildir artık. Böyle olunca, insanları yaratıcının itaat eden ya da itaat etmeyen kulları ya da ürünleri olarak algılamaktan vazgeçerek, onları bizim için en hayırlı/yararlı ve en zorunlu varolanlar olarak algılayıp severiz. Bu bakışı kazanan biri zaten tutkuların esiri olmaktan çıkmış ya da maruz kalmışlıktan azami ölçüde özgürleşmiştir. Özgürleşen iki kişinin ilişkisinde, hem Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak tasavvuru ve hem de sevgi içinde karşılıklı olarak yarar bakımından harcanan çabayla 'dostluk' kurulur. Bu iki uğrak noktası, 'etik olan'ın en belirleyici yanlarıdır.

⁷³² Varlığını sürdürme çabası olarak ontolojik ayrıcalığın etik ilişkiyle askıya alındığı öğretilerinde Levinas, başkasının yaşamını ben'in yaşamı karşısında öncelikli hale getirir.

Nedenlerin sistematik olarak anlaşılmasıyla ulaşılan Tanrı bilgisine sahip olduğu sürece, gerçekleştirdiği eylemlerinin bütünü din adını alan insanın dindarlığı, öyleyse, aklın kılavuzluğunda nedenlerin bilgisi sayesinde akli sezgi yetisiyle Tanrı'yı bildiği için içinde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuyla belirlenir. Bu durum bize şunu gösteriyor ki Spinoza için esas olan sonsuz varlığın bir gerçeklik olarak doğadaki içkin zorunluluğunu kavramaktır. Bu kavrayış bir sonsuzluk deneyimidir; şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavramaktır. Demek ki varlık, bilgi ve etik birbirinden ayrılabilir değildir. Bilginin varlığa ilişkin teorik seyri ile etik olanın hem bireysel hem de toplumsal olarak kurtuluşa işaret eden seyri, aynı güzergahta seyrederek. Bedenin tecrübesi olan etik bir karşılaşmayla başlayan bu seyir, insanın kendi özünü bilmesine, kendini Doğada ya da Tanrı'da görülemesine kadar uzayan bir sürecin ifadesidir.

Genel bir tespit olması bakımından denilebilir ki Spinoza, evrenin kendisi ve işleyişi hakkındaki bilgisizlik, hurafeleri besleyerek, insan zihninin edilginlik içinde bocalamasına neden olduğu için, varlığı ve Tanrı'yı mitlerden/gizlerden, antropomorfik unsurlardan arındırmaya çalışmıştır. Bu nedenle, Spinoza geleneğin Tanrı'sını ve O'nun tahtının kurulu olduğu öte dünyayı, insan için yeni bir başlangıç noktası ve gerçek evren modeli oluşturmak üzere -pratikte sağlayacağı yararları saklı tutmak kaydıyla- yerinden eder. Amacı hakiki bir varlık sahnesinde yeni bir düşünme ufku açmak olarak görünen filozofun evreninde insan artık aşkınlık düzlemine referansla varlığını sürdüren bir olma tarzı değildir. Fakat kendi kendini ve kendisi dışındakileri dönüştürme kudreti olan bir üreticidir. Bununla birlikte, kendi kendinin varlık nedeni olmadığı için, varlığı varlık içerisindeki yeri bakımından bir başkasına (*other*) ihtiyaç duyar. Bu varlık kuşkusuz Sonsuz olandır. Bundan böyle, sonlu bir olma tarzı olarak insanın bütünleyeni, doğasına içkin bir Doğa'dır. İnsan Doğa'yla oluşturduğu içkin bütünlük sayesinde kendini, kendisi dışındakileri upuygun şekilde bilebilir. Spinoza, eleştirilerini salt dinsel ihtilafları körüklemek için yapmaz; daha ziyade, büyük çaplı bir projenin hazırlayıcısı olması bakımından sıralar ve şu özetleyici cümleyi kaydeder: “Yapıp ettiğimiz her şeyin ilerleme ve gelişmeye yönelik olması gerekir”⁷³³ Buna karşılık Levinas, *muammalarla dolu olan bir şeyi*, Başkası olarak Başkasını, yani Tanrı'yı varlık ve bilgi kategorilerinden arındırmaya çalışır. Öyleyse, iki düşünür açısından, onto-lojiden

⁷³³ Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme*, s. 94.

arındırılmış Tanrı (*deontologizing God*) tasarımı ile bütün gizeminden arındırılmış bir Doğa, yani Tanrı (*demystification God or Nature*) tasarımı karşıtlığı söz konusudur. Bu tasarımlar, ikisi için de etik olanı ortaya koymak açısından temeldir.

Spinoza'nın *causa sui* temelinde hiçbir göstergeye ya da işarete yaslanmaksızın şeyleri içkinliğin ontolojik yapısı içerisinde doğalarına ve güçlerine göre anlamak üzere bulanık, upuygun-olmayan, hayalgücü ürünü addedip zihinlerden ötelemeye çalıştığı şeyleri, imgeleri, sözcükleri, Levinas, metafizik bir aşkınlık olması bakımından varlığın ötesi temelinde felsefe-öncesi deneyim başlığı altında toplayarak, etik olanı tesis etmek üzere yer yer felsefileştirerek, kimi zaman da dinsel-mitsel içerikleriyle kullanır gibi görünmektedir. Bu bakımdan, Levinas'ın ileri sürdüğü gibi, etik'in varlığın ve bilginin kategorileri ışığında kurulamayacağı, fakat ancak felsefe-öncesi bir deneyimde, varlığın ötesinde, aşkınlık düzleminde temellenebileceği düşüncesi, üzerine tekrar tekrar düşünülmesi gereken bir savdır. Bu çalışmada Spinoza'nın ortaya koyduğu sistem sayesinde, etik olanın, onto-epistemolojik temelde tesisinin mümkün olduğuna işaret edilerek, kaynağı varlık ve bilgi olan bir etik modelde başkalarına karşı sorumluluğun yerine getirilebildiğini ve kötülüklerin, savaşların kaynağının ontoloji temelli bakışın olmadığını göstermeye çalıştık. Spinozacı sistem, etik olanın ya da tanrısal olanın Doğa'ya karşı olmadığını, aksine doğal olduğunun en iyi örneğidir. Bu bağlamda, Levinas'ın kuramını sadece yirminci yüzyıl travmasının bir sonucu gelişen düşünceler bütünü olarak, işaret ettiği *başkalık* temelinde okumak yerinde olacaktır. Levinas, tüm Batı felsefesi geleneğini, Nazizmin yaptıklarından sorumlu tutarak, hepsini bu hadise karşısında hesap vermeye çağırmaktadır. Fakat doğru yere bakmak ve görülen şeyi doğru bir şekilde dile getirmek demek olan felsefe, gerek Spinoza'nın gerekse Levinas'ın sıradışı yaşam hikayeleri göz önünde bulundurulduğunda, Levinas'ta Söyleme'nin Söylenenleştirildiği ontolojik-politik alana ait olan yeniyetme insani bir faaliyet olarak, Yunanca konuşan yönüyle ikincilleştirilerek ve Eski Ahit geleneğinden aldığı iddia ettiği diğer kökeni ön plana çıkarılarak, Söylenenleştirilmişlerdeki Söyleme'yi ifşa etme işine indirgenmiştir. Levinas'a göre varlığın bilgisinin peşinde hakikati arayan felsefenin sonu gelmiştir. Bu bakımdan, felsefe yalnızca eleştirel düşünme vasfıyla soluk almaktadır ve hiç ölmeyecek olan da budur. Buna karşılık, Spinoza'nın sistemiyle gösterilmeye çalışıldı ki varlık ve bilgiyle meşgul olan felsefenin sonu hiçbir biçimde gelmeyecektir. Çünkü Spinozacı öğretisi bağlamında -içkinliğin

dışında, ona aşkın olarak- içkinliği kesintiye uğratacak hiçbir aşkın güç yoktur. Bu nedenle, insanın eylemsellik alanını dışarıdan, dışsallık olarak bir şey belirleyemez. Etik olan, insanı içkinliğin ontolojik hakikati ışığında tanımlamak ve onun gücü ve doğası dikkate alınarak, ona, bilmeye dayalı Entelektüel Tanrı Sevgisi'ne ulaşmasını sağlayacak olan yolu göstermektir. Yol, tanrısal taşlarla döşenmiştir. Sadece başkasına ya da başka insanlara değil, evrendeki bütün her şeye yaklaşarak, doğal olanı tanıyarak, Tanrı'nın Doğa'da olduğunu sezebiliriz. Bunun için vahye gerek yoktur. Doğa zaten bir şekilde Tanrı'yı bize "okumak"tır. İki şey arasında kuracağımız ilişkide oluşturacağımız ortak nosyonlar sayesinde şeyleri bütünde, sonsuzluğun ufku altında kavrayabiliriz. Bu kavramayla birlikte, içimizde doğan iyiyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunuruz ve bu eylemlerimiz herkesin eyleme gücünün artmasına yardımcı olur. İşte Spinoza için hakiki ve doğal din budur: İnsanın potansiyellerini gücünün yettiğinde aktüel hale getirmesini sağlayan sistem. Bununla birlikte, bu çalışmada Levinas'ın öğretisinin önemsiz olduğuna ilişkin bir vurgu yapılmamaktadır. Fakat sadece onun eleştirisi oklarını yönelttiği geleneğin bir filozofu olarak Spinozacı sistemle bu geleneğin var kalma ısrarı gözler önüne serilmek istenmektedir. Spinoza'nın felsefesi özellikle 18. yüzyılın sonlarıyla başlayan ve 19. yüzyılın başlarından itibaren şu ya da bu şekilde ve açık ya da örtük olarak modernliğin ufkuna yön veren öğretilerden biri olarak temayüz etmiştir. Bergson'un saygıyla selamladığı Spinoza'yı onurlandırıcı meşhur sözüne gönderme yaparak, her filozofun öğretisinin zorunlu uğrak durağı olarak Spinoza'nın felsefesinden geçtiği ya da daha mütevazı deyişle, en azından felsefe yapılacaksa, onun pas geçilemez bir uğrak olduğu kabulünden hareketle, Spinozacı bir felsefenin evrensel niteliğini ön plana çıkarabiliriz. Nitekim Hegel, Nietzsche, Althusser, Marx ve daha pek çokları gibi ve esasında Spinoza karşıtlığıyla da bilinen isimlerin öğretilerinin Spinozacı renklerini keşfetmek zor değildir. Belki biraz daha ihtiyatla söylenecek olursa, Levinas da bir düşünür olarak, olanca karşıtlığıyla bile bu renklerden kurtulabilmiş bir isim değildir. Bu güzergahın önemiyle, çalışmamızda, değerlendirmenin başında da ifade ettiğimiz gibi, genel olarak, gerek Spinoza'nın gerekse Levinas'ın kuramının, işaret ettikleri sorunlar ve sorunları aşma yönünde teklif ettikleri çözümlerle, felsefenin kümülatif gelişimi açısından son derece önemli olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir.

SONUÇ

Spinoza, varolma ile bilme düzeyinin birlikte (onto-epistemoloji) etik olana bağlandığı bir sistemin kurucusudur. Spinoza'da etik olan, sürekli bir biçimde bileşen ya da ayrışan tekil olma tarzlarının bağıntılarının gerçekleştiği Doğa içerisinde rastlantısal karşılaşmaları eyleme gücümüzü/takatimizi arttıracak şekilde örgütlemek ve takatimizi azaltacak olan karşılaşmalardan da uzak durmaktır. Spinoza'da ben ile başkasının karşılaşmasında belirleyici temel ilke, karşılaşmanın ben'in ve dolayısıyla başkasının eyleme gücünü arttırıp arttırmadığına ilişkindir. Bu nedenle, birinci bölümde bir karşılaşma metafiziği-etliğini mümkün kılan unsurlar incelenmiştir. Birinci bölümün birinci kısmında teorik bakımdan etik olan hakkında konuşma zeminini ortaya koyan, bir *causa sui* olarak tözün, Tanrı'nın, yani Doğa'nın, teolojik-ontolojik bir çözümlemeyle antropomorfik öğelerden ve gizlerden arındırılarak serimleniş söz konusudur. Bununla birlikte, etik olan'a geçişi hazırlayan, bilme düzeyiyle olma düzeyi arasındaki paralellikten dolayı, beden ve bilginin (onto-epistemolojik) boyutları hakkında çözümlenmeler yapılmıştır. Burada, birinin, başkasıyla ilişkiye girdiği bağıntısında oluşturulan ortak nosyonlarla, pratik olanın nasıl tesis edildiğine ilişkin ayrıntılı analizler ortaya konulmuştur. İkinci kısımda ise şeyleri doğasına ve güçlerine göre anlamının bir sonucu olarak etik olan'ın ne olduğu artık iyice belirgin hale gelmiştir. Buna göre, etik, şeyleri doğasına ve güçlerine göre anlamayı gerektirir. Güç ise doğrudan şeylerin ontolojik hakikatini bilmeyi gerektirir. Varlığın bağlantılarıyla fikirlerin bağlantıları arasındaki benzerlikten dolayı, doğal olanı tanıdığımız ölçüde, bir bedenin neye muktedir olduğunu da bilebiliriz. Doğa'nın bütün olma tarzlarına vurduğu damga olarak *conatus*, her bir şeyin varlığını sürdürme çabası olarak, bir içkin direnç olarak bulunur. Cansız varlıklardaki direnç, canlılarda –bilinç imtiyazından dolayı- arzu şeklini alır. İştah/Arzu olarak *conatus*, sürekli bir biçimde dış cisimlere maruz kalan insanın etkin ve edilgin duygulanımlarının oranıyla belirlenir. Spinoza'da önemli olan, eyleme gücünün/takat artış meselesidir. Bir başka bedenle girdiği ilişkide eyleme gücü sevinçli duygulanımlarla artıyorsa ve aynı şekilde karşıdakinin de eyleme gücünün artmasına yardımcı oluyorsa, o eylem

etik bir değer kazanır. Öyleyse, Spinoza için etik bütünüyle doğaldır ve bu doğal etikten bir doğal din türer. Bu anlamda, dindarlığın ölçüsü, Tanrı'yı bilmek ve sevmektir. İnsanın Tanrı'yı bildiği için neden olduğu bütün eylemler ahlakidir, dine uygundur. Fakat Tanrı hakkında yeterince bilgisi olmayanların, eylemlerinin ahlakiliği bütünüyle rastlantısaldır. Yani o, bir eylemi bildiği için değil, bilmediği için *fortunanın* etkisiyle bir şeyi iyi ya da kötü yapabilir.

İkinci bölümde, Levinas'ta metafizik-aşkınlık olarak etiğin bir doğa ontolojisinden kaynaklanmadığını, hatta doğaya karşı olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Ona göre insanın Tanrı'yı bilme iddiası bütünüyle bir yanılsamadır. Şüphesiz, Spinoza ile Levinas'ın sözünü ettiği Tanrı'nın "Tanrı'sı bile" bir değildir; bütünüyle ayrı nesnelere. Levinas, Tanrı'nın buyrukları olduğunu ve bu buyrukların öznelarası etik ilişkilerde vahyedildiğini savunur. O, varlık ile bilincin kategorilerinin dışında tesis etmeye çalıştığı bir 'öte' fikriyle, etik olanın zeminini hazırlar.

İkinci bölümün birinci kısmında ifade edildiği gibi, varlığın ötesinde, varlığın fazlalığında fenomenal dünyanın anlamlılığını kazandığı bir aşkınlık felsefesi ortaya koymaya çalışan Levinas, bunun tek bir yolla mümkün olduğunu düşünür: etik. Başkasıyla ilişkiyi ifade eden etik, özneye varlığın aynılaştırıcı rejiminden kurtuluş imkanı verir. Bu bakımdan, etik öznelik, başkasıyla kurulan ilişkinin somutluğunda ve dolaysız içtenliğinde ontolojik düzlemin aşıldığı bir olaydır. Özneliği belirleyen sorumluluk, vicdan gibi öznenin yaderk olduğu kavramlar, epistemik öznenin özgürlük ve özerklik gibi kendi varlığını koruma çabasının sonucu kazandığı halleri edilgin durumlarla tersine çevirir. Levinas'ta etiği kuran (unsur), kutsallık ve onunla yakın ilişkide olan mukaddesliktir.

Levinas'ın düşüncesinde varlığa sadece etik bir imkanı mümkün kılma aşamasında ihtiyaç duyulur. Bir başka deyişle etik, kendisini aşıp ötesine geçmek üzere varlığa gereksinim duyar. Çünkü İyi, varlıktan öncedir ve biz varlık alanında zaman ve mekan ufku altında yaşadığımız için mecburen bu alandaki izleri takip ederek ancak varlığın ötesine ve bilincin berisine geçebiliriz. Öyleyse, Levinas'ta

fenomenal dünyayı ve düzeni esinleyen aşkınlık fikri olarak İyi'dir. İyi sayesinde insanlar hep daha iyisini arama imkanı bulurlar.

Kısacası, Levinas'ta ontoloji varlıkta kalmakta inatla ısrar etmeyi gerektiren bir felsefi alana karşılık gelirken, etik tersine varlıktan çıkmayı ve bir çıkar-gözetmemeyi ifade eder. O, varlık ile çıkar-gözetirliği, etik ile çıkar-gözetmezlikle değiştirir. Tanrı'nın vahyiyle ortaya çıkan etik durum, Levinas'a göre, *conatus essendi*'yi kesintiye uğratar; böylece varlık düzeni alt üst olur. Başkasının ben'e bakışı, ben'e kendini sorgulatar ve ben'in ahlaksızlığına ilişkin bir bilincin oluşmasına neden olur. Başkası Levinas'ta her bakımdan ayrıcalıklıdır. Çünkü Tanrı'yı doğru olmak için başkasına yaklaşmak gerekir. Yine Tanrı'nın yüzde vahyetmesi için başkasına ihtiyacı vardır. Başkası denilen bir aracı peybamberin işlevini üstlenmişe benziyor. Ben'in ilk bilinci, Başkası karşısındaki edilginliğiyle oluşur. Ben'e biricikliğini veren, hiç suçu ve günahı olmadığı halde, kendini başkası karşısında suçlu ve borçlu görmesi olayıdır. Etik özne özgür, özerk ve bağımsız epistemik özneye karşı olarak mahkum, yaderk ve sorumlu biridir. Etik özgürlük, öznenin kendi özgürlüğünü, sahip olduklarını, başkasının varlığını sürdürmesi için feda edebildiği yaderk bir özgürlüktür. Ontolojik düzeyde ben başkasından önce olsa da, etik olarak başkası ben'e önceldir ve ayrıcalıklıdır.

Levinas'ta Yüz konuşur ve onun konuşması buyurgandır. Onun buyrukları karşısında ben kendini cevap verme yükümlülüğü altında bulur. Ben'in olası yanıtı, etik ilişkiyi kurar. Ben cevabıyla sorumluluk içinde bir kendinde varlık haline gelir. Levinas'ta sorumluluğun kişiye özel olması, yani kimsenin ben'in yerine sorumlu olamaması ya da sorumluluğun devredilemezliği, ben'e biricikliğini veren bireyselleştirici ilkedir. Spinoza için de devredilemezdir sorumluluk. Fakat ben'in başkası için yapabileceği en iyi şey, onun eyleme gücünü arttırmasına yardımcı olmaktır. Bunun dışında Spinoza'nın öznesi, kendini tümüyle başkasına sunmaz. Denebilirse, Levinas'ta anlamın kökeni, Başkasının ben'e beyanında yatmaktadır. Yüz kendini beyanında ifade eder ve şöyle der: "Öldürmeyeceksin!". Yüzün bu beyanı, ilk söz olarak etiği kurar ve bu bakımdan ontolojiden, varlıkta inatçı bir dik kafalılıkla ısrar etme çabasından öncedir. Yüzün ilk buyruğu, etiğin temel ilkesinin vicdan olduğunu ortaya koyar: Levinas için *conatus*'tan evvel vicdan vardı. Etik,

diğer her şeyin temeli olan ilk felsefedir. Düşünce hep bu söz üzerine bir düşünmedir. O halde, söz kuramdan öncedir. Ve sonuç olarak görüldü ki Levinas'ta bütün her şey etik ilişkinin kapsamında düşünülür. Buna göre her bir şey anlamını etik söylemde bulur.

Sonuç olarak, bu çalışmada, genel olarak, içkinliğin ontolojik hakikati ve aşkınliğin metafizik hakikati karşıtlığında oluşturulan iki öğretiyi, içerimledikleri etik kuram bağlamında karşılaştırılmıştır. İçkinliğin ontolojik hakikati ya da ontolojinin içkinlikçi hakikatinin ufkunda Entelektüel Tanrı Sevgisi'ne erişmiş olma ölçüsünde eylemleri etik olarak değer kazanan özne karşısında konumlanan aşkınliğin metafizik hakikatinin ufkunda Tanrı'ya doğru olmasının ancak başkasına yaklaşmasıyla mümkün olduğu ve eylemlerinin etik değerini kendi için varlığını başkası/başkalarının varlığına feda etmesinden aldığı öznenin, bu iki zeminde eylemleri köken ve sonuçları itibariyle mukayese edilmiştir.

KAYNAKÇA

- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitap, İstanbul, 1988.
- ALTUĞ Taylan, “Türkiye’de Felsefe”, *Seminer Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı: 6, 1989.
- ANGELES Peter A., *Dictionary of Philosophy*, Harper and Row Publishers Inc. USA, 1981.
- ARICAN Kazım, *Spinoza’nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- BADIOU Alain, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, .çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- BALANUYE Çetin, *Spinoza*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- “Spinozacı Paralelizm Öğretisi: Çelişki mi, Çare mi?”, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, der. G. Ateşoğlu ve E. Canaslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 2012.
- CALIN Rodolphe and Sebbah François-David., *Lévinas Sözlüğü*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÇALIŞKAN AKÇETİN Nurhayat., *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe A.B.D., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2011.
- CANASLAN Eylem ve Ateşoğlu Güçlü, *Spinoza ile Karşılaşmalar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- ÇANKAYA EKSEN Gaye, “Spinoza’da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, der. G. Ateşoğlu ve E. Canaslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- CEYLAN Yasin, *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- ÇIRAKMAN, Elif., “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”; Gözel, Özkan, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

COHEN Richard A., "Introduction", Emmanuel Levinas., *Humanism of The Other*, trans by N. Poller, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2003.

DAVIS Colin, *Levinas: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 1996.

DELEUZE Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Translated by Martin Joughin, New York, Zone Books, 1990.

----- *Spinoza PratikFelsefe* (çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005.

----- *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (çev. Ulus Baker, Yayıma Hazırlayan. Aliye Kovanlıkaya), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

----- *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2005.

DERRİDA Jacques, "Emmanuel Levinas'a Adieu", Levinas, Yay. Haz., Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

DESCARTES René, *Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010

DIEGO Tatiân, *Spinoza: Bir Başlangıç*, (çev. Ali Dokuzlu), Dost Yayınevi, Ankara, 2017

DIEGO Tatian, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, (çev. H. Turşucu ve S. A. Hancı), Dost Yayınevi, Ankara, 2009.

DİREK Zeynep, "Tevrat'ı Tanrı'dan, Talmud'u Tevrat'tan Bile Çok Sevmek", *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, YKY, İstanbul, 2005.

----- "Konukseverliğin Düşüncesi", *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*,

ELMAS Mehmet Fatih, *Spinoza ve İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.

ÉTIENNE Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (Fransızcadan çev. S. Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2010

FINKIELKRAUT Alain., *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

FRANSEZ Moris, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2012.

GATENS Moira and Lloyd Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London and New York, 1999.

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

GÖZKAN H. Bülent, “Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın Eleştirisi”, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, der. G. Ateşoğlu ve E. Canaslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

HARDT Michael, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (çev. İ. Öğretir ve A. Utku), Otonom Yayıncılık, 2012.

HUENEMANN Charlie, *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, New York, 2008.

JOACHIM H. H., *A Study of Spinoza’s Ethics*, Clarendon Press, London, 1901.

JUFFÉ Michel, “Lévinas as (mis)reader of Spinoza”, çev. Beatriz Bugni, *Publie dans Levinas Studies*, Volume II, Duquesne University Press, 2007.

KEARNEY Richard., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, New York, 1984.

LESCOURRET Marie-Anne, “Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995”, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, edit. Volkan Çelebi, İstanbul, 2010 Sonbahar: 8-9.

LEVINAS Emmanuel, *Existence and Existents*, trans by Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1988.

----- “Philosophy and the Idea of Infinity”, *The Continental Ethics Reader*, trans by Alphonso Lingis, Edit., M. Calarco and P. Atterton, Routledge Taylor and Francis Group Press, New York, 2003.

----- *Alterity and Trancendence*, trans by Michael B. Smith, Edit by Lawrence D. Kritzman, Columbia University Press, New York, 1999.

----- *Basic Philosophical Writings*, Edit by A. T. Peperzak, S. Critchley, and R. Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996.

----- *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. by Seân Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

----- *Entre Nous: On Thinking of the Other*, trans by Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, New York, 1998.

----- *In The Time of the Nations*, trans by Michael B. Smith, The Athlone Press, London, 1994.

----- *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2011.

----- “Ideology and Idealism”, *Of God Who Comes to Mind*, çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford-California, 1998.

----- “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Başka'nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Başkasının Yerinde Olma”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Biriciklik Üzerine”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Eros'un Fenomenolojisi”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Eros'un Fenomenolojisi”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*,

----- “Gerçeklik ve Gölgesi”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Hakikat ve Adalet”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Muamma ve Fenomen”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Öteki, Ütopya ve Adalet”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Öz ve Çıkarlılık”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Özgürlük ve Buyruk”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas”, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Edit by R. Bernasconi and D. Wood, Routledge, London, 1988.

----- “Varlıkbilim Temel midir?”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

----- “Varolansız Varoluş”, ed. Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

----- *On Escape*, trans by Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford-California, 2003.

----- *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh-Pennsylvania, Ninth Printing, 2011.

----- *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, trans by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, Second Printing, 1979.

----- *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis yayınları, İstanbul, 2005.

LIDDELL Henry George and SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford University Press, New York, New Supplement added 1996.

MCSHEA Robert, *The Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, New York&Londra, 1968.

MONTAG Warren ve Stolze Ted, *The New Spinoza*, “The Only Materialist Tradition: Part 1: Spinoza”, Louis Althusser, Translated by Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

NADLER Steven, *Spinoza: Bir Yaşam.*, (çev. A. Duman-M. Başekim), İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

PEPERZAK Adriaan T., *To the Other an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, Indiana, 1993.

PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. ve haz. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.

RIZK Hadı, *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

ROCCA Michael Della, *Spinoza*, Edited by Brian Leiter, Published by Roudedge in the Taylor&Francis Group, New York, 2008

SCRUTON Roger, *Spinoza*, Oxford University Press, New York, 1996

SÖZER Önay., "Emmanuel Levinas: Aynı-olan'daki *Başkası*", der. Z. Direk ve R. Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos Yayınları, Ankara, 2004.

SPINOZA Benedictus de, *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, (Latince'den çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.

----- *Kötülük Mektupları*, Yay. Haz. A. Nahum ve G. Çankaya, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.

----- *Algebraic Calculatin of Rainbow&Calculatin of Chances*, Edited and Translated by M. J. Petry, MartinusNishoft Publishers, Boston, Lancaster, 1985.

----- *Complete Works* (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 2002.

----- *Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Translated by R. H. M. Elwes, eBookMall, Inc., 2002.

----- *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2006.

----- *Politik İnceleme*, (Fransız'dan çev. M. Erşen), Dost Yayınevi, Ankara, 2009

----- *Spinoza Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2015.

----- *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme: İki bölümde Etik veya Ahlak Bilimi*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara, 2015.

----- *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

----- *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2011.

STEINBERG Diane, *On Spinoza*, Wardsworth Philosophers Series, America, 2000.

STRAUSS Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, (Trans. By E. M. Sinclair), Schocker Books, New York 1965.

TRAVERSO Enzo, *Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, çev. Z. Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

TÜRK KARAHANOGULLARI Duygu., *Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2012.

WALL T. Carl, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, U.S.A, 1999.

WYSCHOGROD Edith, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 2000

YASA Metin, *İbn Arabi ve Spinoza 'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003

YOVEL Yirmiyahu, *Spinoza and the Other Heretics*, Princeton University Press, Oxford, 1969.

ZELYÜT Solmaz, *Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5afac4d651b033.67692138, 15.05.2017.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mehmet Fatih		ELMAS
Doğum Yeri ve Yılı	Şanlıurfa		1986
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Latince
ve Düzeyi	İyi		Zayıf
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2000	2003	Davut Zeki Akpınar Lisesi
Lisans	2004	2009	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2011	2013	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2014	2018	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2010	2011	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
2.	2011	2018	Uludağ Üniversitesi
3.	2018	-	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayınlar:	<p><u>KİTAPLAR</u></p> <p>-Mehmet Fatih ELMAS, Spinoza ve İnsan, SentezYayıncılık, İstanbul, 2015.</p> <p><u>KİTAP BÖLÜMÜ</u></p> <p>-Mehmet Fatih ELMAS, Varoluş Filozofları, "Gabriel Marcel", Editör: A. KadirÇüçen, SentezYayıncılık, İstanbul, 2015.</p> <p>- Mehmet Fatih ELMAS, Varoluş Filozofları, "Edebiyat ve Varoluşçuluk", Editör: A. KadirÇüçen, SentezYayıncılık, İstanbul, 2015.</p> <p>-Mehmet Fatih ELMAS, XX. Yüzyıl Filozofları: Felsefe Tarihi III, "Albert Camus", Editör: A. KadirÇüçen, SentezYayıncılık,</p>		

İstanbul, 2016.

- Mehmet Fatih ELMAS, **XX. Yüzyıl Filozofları: Felsefe Tarihi III**, "Max Horkheimer", Editör: A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.

- Mehmet Fatih ELMAS, **Yaşam ve Ölüm Felsefesi**, Spinoza'da Yaşam ve Ölüm, Editör: A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2017.

MAKALELER

- Mehmet Fatih ELMAS, **Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi ya da Aklın Hayal Gücünü İfşası Üzerine**, Kaygı Dergisi, 2013: 21. Sayı-Güz Dönemi.

- Mehmet Fatih ELMAS, **Kant'ta Pratik Aklın Eleştirisi Merkezinde "Tanrı" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü"**, Mavi Atlas: Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi (Gumushane University E-Journal of Faculty of Letters), ISSN: 2148-5232, Sayı 5, Güz 2015.

BİLDİRİLER

- Mehmet Fatih ELMAS, **Spinoza'da Zihin ve Beden İlişkisi Ekseninde Demokrasinin Ontolojik Tesisi**, III. Uluslararası Felsefe Kongresi: *Gelenek, Demokrasi ve Felsefe*, Bursa: 2014. (Basılı)

- Mehmet Fatih ELMAS, **Kent ve İnsanın Uyumsuz İlişkisi**, II. Uluslararası Felsefe Kongresi: *Şehir ve Felsefe*, Bursa: 2012.

- Mehmet Fatih ELMAS, **Kent ve İnsanın Uyumsuz İlişkisi**, II. Uluslararası Felsefe Kongresi: *Şehir ve Felsefe*, Bursa: 2012.

- Mehmet Fatih ELMAS, Ayşe Gül Çıvgın, **Başkaldırı'nın Bir İmkânı Olarak Sanat**, Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu, Bartın, 2016. (Basılı)

KİTAP & DERGİ EDITÖRLÜĞÜ

- Mehmet Fatih ELMAS vd., **III. Uluslararası Felsefe Kongresi:**

	<p><i>Gelenek, Demokrasi ve Felsefe</i>, Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, Bursa, Ağustos: 2015,</p> <p>-Mehmet Fatih ELMAS, Metin Becermen, IV. Uluslararası Felsefe Kongresi: Yoksulluk, Dayanışma ve Adalet, Asa Kitabevi, Bursa, 2016. ISBN: 978-975-8149-55-1</p> <p>-KaygıDergisiEditörü (2015'ten beri).</p> <p><u>PROJELER</u></p> <p>Metin Becermen ve Mehmet Fatih ELMAS, Varlık Felsefesinde Kullanılan Kavramlara İlişkin Bir Araştırma, Yüksek Öğretim Kurumları Tarafından Destekli BAP, 2016, Bursa.</p> <p><u>ÇEVİRİLER</u></p> <p>-Bruzina, Ronald, "<i>Eugen Fink</i>", Kristeller, Paul Oscar, "<i>FloransaAkademisi</i>", <i>FelsefeAnsiklopedisi</i>, Editör. AhmetCevizci, Cilt 6, 2009.</p> <p>- Kristeller, Paul Oscar, "<i>FloransaAkademisi</i>", <i>FelsefeAnsiklopedisi</i>, Editör. AhmetCevizci, Cilt 6, 2009.</p> <p>- Roland Robertson, <i>Glokalleşme: Zaman-MekanveHomojenlik-Heterojenlik</i>, KaygıDergisi, 2011, 17. Sayı :Güz.</p>
Diğer:	-
İletişim (e-posta):	m_fatihelmas@hotmail.com
	<p style="text-align: right;">Tarih 13-07-2018</p> <p style="text-align: right;">İmza</p> <p style="text-align: right;">Adı Soyadı Mehmet Fatih ELMAS</p>

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mehmet Fatih ELMAS
Tez Adı	Spinoza ve Levinas'ta "Etik Olan" Üzerine Eleştirel Bir İnceleme
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe
Bilim Dalı	Sistemantik Felsefe ve Mantık
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Metin BECERMEN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 13.07. 2018

İmza :