



## Bilinemez Olarak Başkası: Levinas, Sartre ve Husserl

*The Other as Unknowable: Levinas, Sartre and Husserl*

**Bergen Coşkun ÖZÜAYDIN**

*Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
bergenozuaydin@maltepe.edu.tr*

### Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 17.04.2018  
Kabul Edildiği Tarih: 29.06.2018  
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

### Article Info

Date submitted: 17th April 2018  
Date accepted: 29th June 2018  
Date published: 19th September 2018

### Öz

Aristoteles'e göre bütün insanlar doğaları gereği bilmek ister. İnsanın en temel bilme konularından biri, yine kendisi yani insandır. Ancak insan, kendini bilmek için yola çıktığında kaçınılmaz olarak, bilinemez olanla karşılaşır. Bu bilinemez olan başka insandır. Başka insan, her ne kadar insan olmak bakımından insanın bir benzeri olsa da, onun karşısında asla tam olarak anlaşılacak bir varlık olarak durmakta ve onu şaşırtmaktadır. Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre ve Edmund Husserl de doğaları gereği bilmek isteyen filozoflar olarak, bu bilinemez olanın izini sürmüş ve bu bilinemezliğin nedenlerini düşünmüştür. Bu çalışmada, bu üç filozofun başkasını bilme olanağına dair görüşleri, felsefi antropolojiyle bağlantılı olarak ele alınarak karşılaştırılacak ve böylece başkası denen bu bulmacanın çözümsüz kalışının nedenleri tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler: Başkası, Levinas, Sartre, Husserl, Felsefi Antropoloji**

### Abstract

According to Aristotle, all men desire to know by their nature. One of the most basic knowledge subjects of human is himself/herself, in other words, human. But human, on the way to knowing himself, inevitably, encounters with the unknowable. This unknowable is the other human. The other human, even though he/she is similar to him/her in terms of being a human, stands and surprises him as an entity that can never be fully understood. Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre and Edmund Husserl, as philosophers who desire to know by their nature, have also traced this unknowable and thought about the reasons of this obscurity. In this study, the opinions of these three philosophers on the possibility of knowing the other, will be compared in connection with the philosophical anthropology and so that the causes of this unsolved puzzle which is called as the other will be discussed.

**Keywords: The other, Levinas, Sartre, Husserl, Philosophical Anthropology**

### Giriş

Delphoi'deki Apollon tapınağının girişinde yazılı bulunan (Kranz, 1995: 25) "*Gnothi seauton*" (Yunanca: γνῶθι σεαυτόν), (Kendini bil) emrine uyarak yola çıkan her insan, bu emri yerine getirebilmek için, eninde sonunda başka insanlarla karşılaşmak zorunda kalır. Kendini bilmeye çalışan insan, başka insanlarla karşılaştığında, hem karşılaştığı başka insanı hem de bu başka insan üzerinden kendini yeniden bilmeye ve anlamaya çalışacaktır. "Kendini bil" buyruğu, başka insanlara yansıtıldığında, kendini bilme isteğinin yanı sıra başka insanları da bilme isteği ortaya çıkacaktır. Bu kez "Başkasını bil" ile karşı karşıya kalınacaktır.

Başkasıyla bu karşılaşma ontolojik düzlemde gerçekleşir. Bir varolan, diğer varolanın karşısında belirir ve bu başka varlık, bedeniyle, yüzüyle, bakışıyla kendini karşısındakine duyurur. 'Ben', birtakım fenomenler aracılığıyla bu varoluşun farkına varır. Ontolojik düzlemde epistemolojik düzleme yani bilme düzlemine geçtiğimizde, ontolojik olarak varoluşundan emin olduğumuz başkasını, ne kadar ve nasıl bileceğimiz sorusuna geldiğimizde ise işler o kadar da kolay değildir. Bu aşamada, ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji, insanın temel yapı özelliklerini ortaya koyarak, insan olmanın neleri ifade ettiğine ilişkin temel bilgi vermesi dolayısıyla, bir başlangıç noktası olabilir. Takiyettin Mengüşoğlu



insanı insan olarak, ontik, somut bir bütün olarak kavramanın yolunun felsefi antropoloji olduğunu belirtir ve bunun da insanı somut bir bütün olarak incelemek anlamına geldiğini, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi "varlık koşulları" ile birlikte kavramayı gerektirdiğini ifade eder (Mengüşoğlu, 1988: 229) ve böylece felsefi antropolojiyi insanın kendi kendisini araştırma konusu yaptığı özel bir felsefe dalı olarak belirler.

Bu durumda, felsefi antropolojinin sağladığı bu olanak sayesinde insan olmanın anlamına varmak mümkündür. Ancak, tek tek insanları, neyse o olarak bilip bilemeyeceğimiz konusu hâlâ soru işareti taşımaktadır. "Başkasını –tam olarak– bil"mek mümkün müdür?

Takiyettin Mengüşoğlu, kendini saklamayı, gizlemeyi insanın varlık özelliklerinden biri olarak belirlemekte ve kendini saklamak, kendini olduğu gibi göstermemek fenomeninin temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulunduğunu söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988: 302):

İnsanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi fenomeni, insanların birbirlerini tanımamasının, birbirinin yanından geçmesinin de temelini oluşturur. Fakat insan kendisini saklamasa, olduğu gibi gösterse bile, yine de her insanda anlaşılması güç olan, hem de anlaşılması olanağı olmayan bir yan vardır ve insan kendisini dostuna, çok sevdiği bir insana anlatsa bile, yine de onun tümüyle anlaşılması olasıdır. İnsanın anlaşılması, tanınması belli bir sınırdan sona erer. Birbirini seven insanlar bile bu sınırı aşamazlar (A.g.y: 300).

### Levinas ve Varoluşun İletilemezliği

Felsefi antropolojiye göre birbirini seven insanların bile aşamayacağı bu sınırı, Levinas varoluşun iletilemezliği olarak nitelendirmektedir. Levinas var olmak olgusunun en özel olan şey olduğunu, varoluşun benin iletilemeyeceği tek şey olduğunu, varoluşun anlatılabileceğini ama onun asla iletilemeyeceğini ileri sürer (Levinas, 2003a: 314). Bu, iki varolanın ontolojik buluşmasından sonraki aşamada, ortaya çıkacak sorunlara işaret etmektedir. İki varolanın, birbirlerini bilmeye ve anlamaya çalıştıkları bu aşama, epistemolojik düzlemdir. Varoluş başkasına iletilemeyecek, başkasıyla paylaşamayacak olduğuna göre, bir başka varoluş bizim tarafımızdan, ancak onun kendini bize anlattığı kadarıyla, onunla ortak sahip olduğumuz özellikler aracılığıyla ya da bizim onun varoluşundan anlayabildiğimiz kadarıyla bilinecektir.

Levinas'a göre varolma dışındaki her şey değiş tokuş edilebilir:

İlişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmış haldeyiz. Görerek, dokunarak, duygudaşlık ve birlikte çalışma yoluyla başka olanlarla beraberiz. Tüm bu ilişkiler geçişlidir (transitive): Bir nesneye dokunurum, Başka olanı (Autre) görürüm. Ama ben başka değilimdir. Ben yapayalnızımdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan ögeyi oluşturan, yönelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey bendeki varlıktır, var olduğum olgusu, var olmamdır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Bu anlamda olmak (être), varolma anlamıyla tecrit olmaktır. Ben, ben olmaklığımla bir monad'ım. Varolmam dolayısıyladır ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz herhangi bir içerik dolayısıyla değil. Eğer varolma iletilemez bir şeyse, bunun nedeni onun bendeki en özel şey olan şu varlığında köklenmiş olmasıdır (Levinas, 2005: 63).

Başka insanla ontolojik düzeyde karşılaşmış olsak da o başka insanın kendi olamayacağımız için, o başka insan da tıpkı bizim gibi kendi varlığı içine hapsolmuş olduğu için, kendini bize iletmez. Bu durumda başkasını hiçbir zaman tam olarak, kendimizi bildiğimiz gibi bir kesinlikle bilemeyiz. Ontolojik olarak varlığından emin olduğumuz başkasından, epistemolojik açıdan –yani onun bizim bildiğimiz gibi olduğundan– hiçbir zaman emin olamayız.

Alain Finkielkraut, Levinas'ın sözünü ettiği, başkasıyla ilk karşılaşmada kendini gösteren yüzü, hiçbir zaman ele geçirilemez oluşundan dolayı "kaçak güzel" olarak niteler. Yüzü tam olarak tanımlayan şeyin, onun tanımlanamaz oluşu, en keskin sözlerimizin veya en delici bakışımızın yüze tahsis ettiği yerde yüzün hiçbir zaman tam olarak durmaması hali olduğunu belirtir. Başkasında her zaman bizim onun hakkında bildiğimizden fazla bir şey veya bir mesafe vardır. Bu ölçsüzlüğün, ona bakanın niyetine göre sahip olunan bu daimi fazlalığın adı, "yüz"dür (Finkielkraut, 1995: 21).



İoanna Kuçuradi, Rainer Maria Rilke'nin *Komşu Tanrı*<sup>1</sup> şiirinde, birbirlerine ulaşmaya çalışan iki insanın birbirlerine ulaşamayışının trajedisini şu sözlerle anlatır: "Ve aralarındaki mesafe, ince bir duvar kadar az olan, ama yine de bir duvar kadar insanları ayrı tutan bu mesafe açık durur; yaklaşma çabasında olan insan, yaşamını bu mesafeye adanmışsa da açık durur" (Kuçuradi, 1999: 84).

Bir yüz olarak karşımıza çıkan başkası ile aramızda kapatılmayacak bir mesafe, bir sınır, iletilemezlik, ona dair anlayamadığımız ve hiçbir zaman anlayamayacağımız bir taraf vardır. Bu yüzden, Levinas'a göre bir insanla karşılaşmak, bir muamma tarafından uyanık tutulmaktır (aktaran Finkielkraut, 1995: 21). Levinas, başka insanın kendinde taşıdığı ve bizim hiçbir zaman çözemeyeceğimiz sırlardan dolayı gizemli olduğunu söyler. Başkası hiçbir şekilde bizimle ortak bir varoluşa katılan başka bir biz olmadığı gibi onunla ilişkimiz pastoral ve ahenkli bir hemhal olma 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 (Levinas, 2005: 102).

Levinas'ta sözü edilen bu gizeme, felsefi antropoloji perspektifinden yaklaşacak olduğumuzda, gizemin kaynağı olarak, karşımıza Mengüşoğlu'nun "intim sfer" dediği bir alan çıkmaktadır:

Eğer insanların "çekirdeği", intim sferiyle temas etmek söz konusu değilse, insanlar yalnız dış kabuklarıyla birbirleriyle temas ediyorsa, böyle bir durumda "çekirdeğe", "intim sfere", "öze" yaklaşmak olası değildir. İntim sfer, "öz" öyle bir alandır ki, insan bu alanı Schopenhauer'ın söylediği gibi birlikte mezara götürür. "Çekirdek", intim sfer, hiç kimsenin giremeyeceği bir alandır; yalnız sevgi, seven kimse bir ayrıcalık oluşturur. Ancak sevgi bir dereceye kadar bu sfere ışık tutabilir; seven kimse bu sferin derinliklerine inebilir. Sosyal ilişkiler ve alışverişlerde ise, insanın kendisini saklaması, kendisini tanıtmaması en yüksek dereceye varır; ve intim sferin semtine bile uğramaz (Mengüşoğlu, 1988: 300).

Kendine ait bir intim sferi olan, bu gizemli başka karşısında Alain Finkielkraut'un söylediği gibi harikulâde bir güçsüzlük içinde olduğumuzu düşünebiliriz. Bu öyle bir güçsüzlüktür ki başkaya, başkanın yüzüne yaklaşabilmemize ve onun varlığını fark etmemize rağmen onu kendi içimize alıp eritememiz mümkün değildir (Finkielkraut, 1995: 23) ve başkasıyla aramızdaki ilişkide, onu asla kendimizi bildiğimiz gibi bilemeyecek oluşumuzun verdiği güçsüzlüğü kabul etmekten başka çaremiz kalmamış gibi görünmektedir.

### Sartre ve Sankiler Kategorisine Ait Olarak Başkası

Felsefi antropoloji, başka insana ait intim sferinden söz ederken, Levinas da, onun asla tam olarak bilinemeyecek olduğunu ve onunla ilişkinin gizemle dolu olduğunu belirtmektedir. Ontolojik düzlemde başkasını bakış aracılığıyla fark ettiğimizi söyleyen Sartre da başkasının tam olarak bilinemez olduğu fikrine katılır, onun *a priori* bir varsayım, bir tasavvurlar sistemi olduğunu düşünür ve şöyle der: "Şu halde başkası 'sanki'ler kategorisine aittir, deneyimimiz içinde gerçekleştirmeye imkân verdiği birlikten başkaca bir doğrulanması olmayan ve çelişkiye düşmeksizin düşünülemez *a priori* bir varsayımdır" (Sartre, 2009: 314).

Sartre, başkasının bizim için sankiler kategorisine ait oluşunu, onun bilinciyle bizim bilincimiz arasındaki ontolojik ayrılığa bağlar:

Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da

<sup>1</sup>Sen komşu tanrı uzun geceler bazen kapına vura vura uyandırırıyorsam seni/solumanı seyrek duyduğumdan-bilirim: yalnızsın odanda./Sana bir şey gerekse, kimse yok, bir yudum su versin arandığında./Hep dinlerim. Yeter bir belirtin./Öyle yakınım sana./Aramızda bizim incecik bir duvar durur,/O da nasılsa; çünkü yalnız: bir çağrı senin ya da benim ağızdan-/yerle bir olur/sessiz sedasız. Bu duvar resimlerinle kurulmuş./Resimlerin adlar gibi durur önünde./ Ve parlarsa birden içimdeki ışık benim/-ki bu ışıkla bilir seni derinliklerim-/söner parıltı gibi çerçeveler üstünde./Derken duyularım, çok geçmeden aksayan,/yuvasız kalırlar, senden uzak düşer de., *Seçilmiş Şiirler, Duino Ağıtları*, Rainer Maria Rilke, Türkçesi A.Turan Oflazoğlu, İz yayıncılık, 1997, s. 34.



gerçek varlığı yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Buna bilinçlerin ontolojik ayrılığı adını vereceğiz (Sartre, 2009: 332).

Yine felsefi antropolojiye dönecek olduğumuzda, Sartre'da bilinçlerin ontolojik ayrılığı olarak adlandırılan ve Rilke'nin şiirinde ise ince bir duvarla sembolize edilen iki insan arasındaki ayrılığın kesinliği ve kaçınılmazlığı felsefi antropolojide Latince bir terimle açıklanır: "*Individuum est ineffabile.*" Şöyle ki:

İntim sfer insandan insana değişiklikler gösterir; ve bu değişiklikler, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur; insanın tekliliğini, individualitesini oluşturur. Teklik tam anlamıyla açığa çıkamaz, tam anlamıyla anlaşılabilir; intim sfere hiçkimse tam anlamıyla giremez. Tekliğin bu özelliği öteden beri dikkati çekmiştir, Latince şöyle bir ifadeyle belirlenmiştir: *Individuum est ineffabile* (Mengüşoğlu, 1988: 300).

Başkasıyla aramızda ontolojik bir ayrılık söz konusu olduğu için, teklik tam anlamıyla açığa çıkmadığı için ya da Levinas'ın belirlemesiyle söyleyecek olduğumuzda; varoluş iletilemez olduğu için, başkasını hiçbir zaman onun kendini bildiği şekilde ya da kendimizi bildiğimiz şekilde bir kesinlikle bilemeyiz. O daima bizim için bir nesne başkasıdır. Bu nesne başkası sankiler kategorisine dahildir. O bizim için, gerçekte olduğu şeyden çok, bizim onu anladığımız, bizim ona yüklediğimiz şeylerden ibarettir. Sartre, başkasındaki gizli anlamın, başkasının kendi içinde yaşadığının ifade ve mimik gibi birtakım fenomenler aracılığıyla bize ulaştığını ancak bu fenomenler dizisinin nedeni olan şeyin asla kendini bizim görümümüze orijinal olarak vermeyeceğini söyler. Sartre'a göre şeylerin içinde ancak "bizim oraya koymuş olduğumuz şeyi" bulabiliriz. Dolayısıyla başkası, deneyimimizi düzenleyen olarak bize çelişkisiz bir biçimde görünmez: görünseydi, fenomenin aşırı belirlenmesine yol açardı (Sartre, 2009: 313).

Başkasında bulacağımız şey, bizim oraya koyduğumuzsa, başkası Sartre açısından, ona yönelik niyetimize karşılık gelen boş bir –çeşitli bilinç edimleri anlamına gelen *noesis*lerin (sevmek, özlemek, üzülmek) bilinç içerikleri anlamına gelen– *noema* olacaktır:

Başkası boş yönelimlerin nesnesidir, başkası ilke olarak kendini reddeder ve kaçır: şu halde kalan yegâne gerçek benim yönelimin gerçekliğidir: başkası benim deneyimim içinde somut bir biçimde belirlediği ölçüde, başkasına yönelik niyetime tekabül eden, boş bir noemadır; transandantal bir kavram olarak belirlediği ölçüde, deneyimimi birleştiren ve oluşturan bir işlemler bütünüdür (Sartre, 2009: 323).

Eğer başkası boş bir *noema* ise, bizim ona yüklediğimiz anlamlarla şekillenen bir nesne-başkası ise, bu onu onun olduğu gibi değil, aslında kendimizin olduğumuz şey gibi anladığımızı gösterir. Ontolojik düzlemde bulduğumuz başkası ile aramızda ontolojik bir ayrılık vardır ve biz, bizden ontolojik olarak ayrı olan bu bilince birtakım anlamlar yükleyerek onun kim olduğuna karar veririz ve bu karar veriş de onun aslında kim olduğundan çok bizim kim olduğumuzla sıkı sıkıya ilişkilidir.

### Husserl ve İçi Olan Bir Evren Olarak Başkası

İnsan olmak, başkasıyla paylaştığımız ortak varoluşsal özelliktir. Edmund Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde, "*intermonadolojik birlik*" başlığı altında, her monadın başka bir monadın içinde yansımından ve monadlararası uyumdan söz etmektedir:

Husserl'e göre, daha önce de açığa konduğu gibi, her biri somut bir monad olan tek tek ben'ler, esas yapıları bakımından "birbirlerini karşılayıp birbirine uyan birtakım konstitütif sistemlerle donatılmıştır". Monadlar arasında bir yapı bağıllığı vardır. Buna Husserl, "monadların uyumu" (*Harmonie der Monaden*) adını vermektedir. İşte gerek nesnel dünyanın konstitütion'unu gerekse *Einfühlung*'u temellendiren bu uyumdur. Monadlar, "birbirlerine uygun olarak ayarlanmış" oldukları içindir ki, ortak bir dünyayı kabul etmekte ve *Einfühlung* ile değiş tokuşta bulunmakta; birbirlerini etkilemektedirler (aktaran Nermi Uygur, 2007: 195).

Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* başlıklı çalışmasında şu soruları sorar:

Herbiri kendi içinde, kendi immanenzi içinde yaşayan, katışksız bir transzendenzi kesinlikle değil de belkiselikle bilebilen, presumptiv olarak bilebilen bir monad, kendi gibi başka bir monadla nasıl ilişki kurabilir?, 'Tek tek empirik *einfühlung*ları olanaklı kılan temel nedir? (Uygur, 2007: 103)



Bu sorulara cevabı Husserl'in yayımlanmamış ders notları arasından bulur: "Erişilebilen bir Einfühlung, bir monadın başka bir monad içinde 'yansımasıdır'" (A.g.y.). Husserl'in belkiselikle bilindiğini söylediği bu monad, Sartre'in sözünü ettiği bizim için sanki kategorisine ait olan başkasıdır. Levinas sözü edilen bu başka için, bu monad için, "bilme açısından başka, özü itibarıyla öngörülemeyen olandır" demektir (Levinas, 2003a: 318). Bir monadın başka bir monad içinde yansımasının nedeni, karşımıza farklı görünüşlerle –farklı bedenlerle, farklı yüzlerle ve bakışlarla– çıkıyor olsalar da her başkayla ve her insanla, insan olmak bakımından aynı oluşumuzdur.

Felsefi antropolojide başkasına ait intim sferin bilinemezliği, Levinas'ta "gizem", Sartre'da da "bilinçlerin ontolojik ayrılığı" adı altında karşımıza çıkmaktadır. Bu iki filozoftan daha önce Husserl de –başka monadlarla aramızdaki temel yapı bağlılığını vurgulamasına ve bir monadın bir diğeri içinde yansıdığı düşüncesine rağmen– başkasını orijinal olarak deneme konusunda *Ideen II*'de, başka öznelliklerin içyaşayışını kendi öz yaşayışımız (eigenes Eigenleben) gibi yaşayamadığımızı, kendi özyaşamımızın orijinal olarak kavradığımız biricik yaşama olduğunu, ancak başka öznelliklerin (*Subjektivite*'lerin) iç yaşayışını bedeniyle birlikte yaşadığımızı söylerken, (aktaran Uygur, 2007: 169) başkasını kendimizi anladığımız gibi anlamamızın ve onu neyse o olarak bilmemizin mümkün olmadığına işaret etmektedir.

Husserl'e göre, başkasını kendimizi bildiğimiz gibi bilemiyor oluşumuzun nedeni, onu hiçbir zaman dolaylı olarak algılamıyor oluşumuz, hep bir şeyler aracılığıyla; bedeni aracılığıyla algılıyor oluşumuzdur. Husserl, başka egoların orijinal varlıkları bakımından bizim egomuza salt olarak kapalı olduklarını söylemektedir (aktaran Nermi Uygur, 2007: 83). Husserl'in bu belirlemeleriyle, intim sfere yani öze yaklaşmanın olası olmadığını belirten Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi arasında benzerlik olduğu görülmektedir.

Husserl her ne kadar başka egolar salt olarak bize kapalı olsa da, –bir belkiselik çerçevesinde, sankiler kategorisi içinde de olsa– bilinebilecek olan yanlarını yakalayabilmemiz için bir yöntem sunar. Bu yöntem *Einfühlung*'tur. *Einfühlung*, başka benlerin oluşturulmasının transzendenal yöntemidir. Husserl, ben ile başkasının varlığının transendenal bir düzeyde kesistirebilmesi için, egonun içkinliğinden, başkasının aşkınlığına doğru yol almak gerektiğini belirtir. Bu da ancak *Einfühlung* ile gerçekleştirilecektir (Husserl, 1999: 135). Husserl'de *Einfühlung*'un neye işaret ettiğine dair Nermi Uygur'un belirlemeleri ise şöyledir:

Husserl'in başkasını-deneme kavramından anlamca ayırmadığı *Einfühlung* deyişi, en çok Th. Lipps ile J. Volkelt'in verdiği psikolojik-estetik damgayı taşıyan *Einfühlung* kuramlarındaki "einfühlen"den: bir nesneyi kendi duygularıyla canlandırmanın; bir nesnenin içine kendi duygularını sokmanın; herhangi bir nesnede kendi duygularını andıran duyguları tasarlamam çeşidinden bir işlemden bütünü başka bir şey-durumunu dile getirmektedir. Husserl'de "Einfühlung" başka benin konstitüsyonundaki değişik aşamalarda, her kez ayrı bir rol oynamakta; ama çepeçevre incelendikte, bütünüyle başka ben'i veren katıksız bir deneme türü olarak kendini kabul ettirmekte; dolayısıyla düpedüz 'fühlen'in, 'duymanın' sınırlarını pek çok aşmaktadır (Uygur, 2007: 143).

Önay Sözer *Einfühlung*'un, Husserl'de aracılı bir intentionalite'yi, yani başka ben'in kendi yaşantılarının, bana, onun kendisine verildiği gibi, doğrudan doğruya değil de, dolaylı olarak ilkin başka benlerin vücutlarını 'başka vücutlar' olarak algılamamla, buna dayanan bir çeşit analogiyle-verildiğini gösteren bir kavram olduğunu söyler (Sözer, 1976: 112).

Başka benler, ancak bedenleri aracılığıyla ve dolaylı olarak algılanırlar. Başkası ancak present kılma yöntemi ile yani başka bir şey aracılığıyla, *apperzeptiv* olarak, dolaylı olarak bilinebilir. "Present-kılma", Husserl'e göre, sözün düpedüz anlamından da çıkarıldığı gibi: kendisi verilmeyen bir şeyin, başka bir şey aracılığıyla bilincine varmaktır" (Uygur, 2007: 158). Nermi Uygur, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da, *appresentation*'u: "bir çeşit başka-bir-şey-ile-kendine-present-kılma; "bir şeyin, başka-bir şey-ile-present-kılarak-bilincine-varma" olarak tanımladığını belirtir ve ayrıca appresentationun, başka-ben'lerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılanmaya işaret ettiğini söyler. Husserl için başka-ben, algıda *present* olan şey, yani başkasının bedeni aracılığıyla algılanmaktadır (Uygur, 2007: 141).



Husserl *apperzeptiv* sözünü, daha çok etimolojik anlamda kullanmaktadır: (*Ad- percipereden*: bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamaktan) "*apperzeptiv*", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi doğrudan doğruya, özümden algılamadığımı (*perceptio*); başka bedeninin algısına kendi bedenimden kalkarak (*ad*) vardığımı göstermektedir (Uygur, 2007: 133).

Husserl'in, *Kartezyen Meditasyonlar*'da verdiği *apperzeption* tanımını Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka*'da şu şekilde aktarmaktadır:

Appresentation, dolaylı bir yönelimseliktir. Appresentation esas dünyadan yola çıkar: bu 'eş şimdiki zamanda' kılan bir edim çeşididir, bir çeşit analogi yoluyla tam algı. Başkası deneyimindekiyle, dış dünya deneyimindekiyi ayırmak gerekir: dış dünya deneyiminde, görünen (bir nesnenin kısmı olarak) görünmeyeni hep 'eşsunar', ve bu 'eşsunum' yönelimini dolduran 'sunum'la doğrulanabilir, oysa bu durum başkası deneyiminde olanaksızdır. Başkasının deneyimi özel bir appresentationla gerçekleşir. Appresentation bir 'sunum'a bağlıdır. Ama 'sunum'un kendisi değildir. Söz konusu olan kendi bedenimden yola çıkarak (gerçekleştirilen) bir tamalgısal 'yer değişimi'dir. Benim bedenimle başka beden arasındaki benzerlik, bu analogik kavrayışın temelini oluşturur (aktaran Ahmet Soysal, 1999: 149).

Husserl, *apperzeption*la bağlantısı içinde, dar anlamda ve geniş anlamda *evidenz* tanımlamaları yapar. Husserl'e göre dar anlamda *evidenz* bir şeyi tam olarak kavramak, orijinal olarak denemek demektir. O *varolanı tinsel olarak görmektir* (Husserl, 1982: 12). Aracısız bir şekilde algıladığımız, orijinal olarak denediğimiz kendi özyaşamımız bizim için dar anlamda *evidenz*dir. Başkası ise hiçbir zaman aracısız olarak algılanmaz, onu kendi bedenimiz üzerinden anlam aktarması ile *apperzeptiv* olarak algıladığımız içindir ki onu hiçbir zaman açık seçik bilemeyiz:

Dar anlamda *evidenz*... Husserl'e göre: en özden deneme kaynağıdır; bir şeyin kendisini orijinal olarak 'görmek', kavramak, algılamak demektir. Oysa cansız şeyin appresentation'u ile başkasının appresentation'u arasında yapılan karşılaştırma, hiçbir sallantıya yer bırakmaksızın, şuna vardırır: Başkasının ben'i orijinal olarak algılanamaz. *Einfühlung*, başkasının, belli bir anlamda kendisi olarak verilmesi değil; bedeni dolayısıyla denenmesidir... Demek ki Husserl'e göre başka-subjektivite, içi olan bir evrendir; gelgelelim bu evrenden benim, orijinal olarak değil, present-kılma ile haberim olabilir; yalnız bu present kılma, öyle bir present-kılma ki, present kıldığım şeyi, sonradan doğrudan doğruya present olarak hiçbir zaman yaşayamam. Bu present kılma, özü gereği, başka-subjektiviteyi, hiçbirzaman orijinal yapamayacağım bir verilikle bana tanıtmaktadır (Uygur, 2007: 165).

Husserl, kendi bedenimizin algısı üzerinden hareketle, başkasının bedenini ve sonra da o bedenden içeri girerek ruhunu algıladığımızı söylemektedir; fakat Husserl için o ruhun varlığını, o beden içinde bizimki gibi bir ruh olduğunu algılamak, onu anlamak değildir. Husserl, "yani hiç çekinmeden işte burada' deyip koyduğum şey, başkasının bedenidir" (aktaran Uygur, 2007: 141) derken, başkasının içinden geçenlere, bedenine işte burada denildiği kadar kolayca 'işte budur' denilemeyeceği düşüncesindedir. *Apperzeption* yoluyla başkasını bedeni aracılığıyla anlamaya çalışsak da, onu hiçbir zaman yeterince bilemeyecek oluşumuz kesindir:

Başkasının bedeni doğrudan doğruya, "özbeöz, "gerçekten" verilmiştir: oysa başka bedeninin ben'i, dolayısıyla verilmiştir. Demek ki Husserl'e göre, başka-ben'in appresentation'unda, algı açılarımı ne denli değiştirsem değiştireyim, başka ben'in arka yüzü olan "içi"ni bir presentation olarak algılamama öze olanak yoktur (Uygur, 2007: 164).

Descartes, "Ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine yargıda bulunduğumuzda hiçbir zaman aldanmamıza olanak yok" demektir (Descartes, 2008: 76). Husserl açısından başkası hiçbir zaman açık ve seçik olarak kavranmayacaktır ve dolayısıyla Descartesçı bir yorumla başkası hakkında yargıda bulunduğumuz her seferde yanılmamız söz konusu olacaktır.

### **Başkasının Bilinemezliği Üzerine Sartre, Levinas ve Husserl'in Karşılaştırılması ve Sonuç**

Husserl, başkasının içi olan bir evren olduğunu söylemektedir. Sartre da Husserl'in "içi olan bir evren" olarak gördüğü başkası hakkındaki her tür bilgiyi, bu iç evrenden dolayı yasaklamaktadır. Sartre: "dolayısıyla burada başkası ile benim aramdaki ilkesel farkı buluruz; bu fark bedenlerimizin dışsallığından gelmez, her ikimizin de içsellik halinde varolmamız gibi basit bir olguya dayanır ve



içsellğe ilişkin geçerli bir bilgi ancak içsellik halinde kurulabilir, bu da kendini tanıdığı haliyle başkası hakkında her türlü bilgiyi ilke olarak yasaklar" der (Sartre, 2009: 323).

Levinas'a göre ise bilginin bir içkinlik olması ve bilgide kendimizden, kendi iç evrenimizden çıkmanın imkânsızlığı, Sartre'in sözünü ettiği, onun kendini tanıdığı haliyle başkasını tanıyamayışımızın nedenlerinden biridir. Levinas'a göre: "Her deneyim, ne kadar edilgin, ne kadar konuksever olursa olsun, buyur ettiği varlığı derhal kendisi kurmaya girer-verilmiş olanı kendi bağrından çekip çıkarmış gibi; beraberinde getirdiği anlamı ona ben veriyormuşum gibi. "Varlık, idealizm olanağını kendinde taşır" (Levinas, 2003b: 130). Levinas, öznenin hiçbir zaman anlamayacağı başkayı kendine benzetmeye çalıştığını belirtir. Levinas, "Tümüyle dışsalın deneyimi kadar garip, yaderk bir deneyim kadar çelişkili bir şey olabilir mi?" diye sorarak (Levinas, 2003b: 133) bir kez daha başkasının hiçbir zaman bilinmeyeceğini, başkası hakkında daima çelişkili bilgiler edinilebileceğini belirtir.

Bu soruya Sartre'in vereceği cevap da Levinas'inkine benzemektedir. Blackham, Sartre incelemesinde, bilginin ilk nesnelere oldukları için, ontolojik bir tanımlamayla beden ve duyuları bilginin zemini ve anlamı olarak ele almanın yanlış olduğunu belirtir (Blackham, 2005: 119).

Levinas, başkasıyla ilişkiye "sonsuz fikri" adını verir ve başkasıyla ilişkinin ben tarafından kavranamayacak olduğunu belirtir, çünkü yaklaştığımız her başka insana, her iç evrene, aslında kendi iç evrenimiz üzerinden yaklaşıyor ve onu kendi içsellüğümüz üzerinden şekillendiriyoruzdur:

Bilgi bahsine gelince, bilgi özü itibarıyla ayrılaştırdığı ve kapsadığı şeyle, başkalığı askıya alınan ve böylece içkin hale gelen şeyle bir ilişkidir; bilgide kendisiyle ilişkiye girilen şey benim ölçüme, çapıma göredir çünkü. Cogito'nun güneşi ve gökyüzünü kavrayabileceğini söyleyen Descartes'ı düşünüyorum burada; cogitonun kavrayamayacağı tek şey sonsuz fikridir. Bilgi daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir uygunluktur. Bilgide kendinden çıkmanın son tahlilde imkânsızlığı söz konusudur (Levinas, 2003a: 316).

Bilgi, Levinas'ın belirttiği gibi, içkin hale gelen bir şey olarak düşünülürken ve insanın kendinden çıkması mümkün olmadığında, sahip olunan değerlerin ve insana ilişkin tasarımların bilgide –başka insana ilişkin bilgide de– ne kadar etkili olduğu açıkça görülmektedir. Ahmet İnam, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde bilginin nasıl ele alındığını onun *Felsefeye Giriş* ve *Felsefi Antropoloji* isimli eserlerinden özetler: Felsefi antropoloji bilginin bir yaşam etkinliği olduğunu ve her çeşit bilginin değerlerle (kıymetlerle) bezenmiş bir eylem olduğunu söylemektedir. Felsefi antropolojiye göre insanla bilgi arasında bir bağın olması gerekmektedir. "Bilgi içine kök saldı insan fenomenlerinden "varlık koşullarından" koparılmamalıdır. Bilgiyi yalnızca bilgi olarak ele alınırsa "gnoseolojik" bir tutum içine girmiş oluruz ki, burada tehlike "izm"lerdedir. Bilgi "hayatla", "kıymetlerle" içten bir bağ taşımaktadır" (aktaran İnam, 1997: 33-34).

Bu belirlemelere baktığımızda felsefi antropoloji açısından da, Levinas'ın altını çizdiği gibi, başkası hakkındaki bilgimizi sahip olduğumuz değerlerden bağımsız olarak oluşturmamızın imkânı olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Levinas'ta etik aracılığıyla, varoluştan gelen kendine çıkar sağlama ve yalnızca kendini düşünme durumundan kurtulmak, dolayısıyla sahip olduğumuz değerleri değiştirmek mümkündür. Yani, hakkında pek az şey bildiğimiz başkası, varlığıyla bizi değiştirip dönüştürebilir. Varlığımızda başkasıyla birlikte ortaya çıkan, varlığımızın daha önce varlığından bile haberdâr olmadığımız kısma Levinas "varlıktaki kendilik tümseği" adını verir ve sorumlulukla bağlantısı içinde, kendilik tümseği özneye, etik özne olma imkânını açar:

Ben olmak, bu durumda sorumluluktan kaçamamak demektir. Ben olmak, adı verilen bu varlık fazlalığı, kendilik tümseği, sorumluluğun yol açtığı bir şişme olarak gerçekleşir. Ben'in Başka tarafından sorgulanması, benzersiz ve kıyas kabul etmez bir şekilde beni Başkası ile dayanışma içine sokar. Bu dayanışma, madde ile bir parçası olduğu kütle arasında ya da bir organ ile içinde işlevini yerine getirdiği organizma arasındaki dayanışmadan farklıdır. Buradaki dayanışma yaratımın tüm yükünü omuzlarımda taşıyormuşçasına duyduğum sorumluluktur. Ben'in biricikliği, başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir. Beni kendi emperyalizminden ve bencilliğinden çıkararak sorumluluk, beni evrensel düzenin bir uğrağına dönüştürmez. Sorumluluk, beni kendiliği içinde, evrenin dayanağı olma işlevi içinde doğrular (Levinas, 2003b: 139).



Levinas, güneşi ve gökyüzünü kavrayan *cogitonun* başkasıyla ilişkiyi kavrayamayacağını söylerken, Sartre da başkasıyla uğraştığı ölçüde benim aşkınlaştığını ve kendi bilgi haklarının sınırlarını aştığını belirtmektedir. Başkası benim kendi deneyimleriyle oluşturduğu bir tasavvurlar sistemidir:

Ama bu tasavvurlar sisteminin ve nesne sıfatıyla orada işgal ettiğim yerin somut yapısını belirlemeye uğraştığım ölçüde, kendi deneyimimin alanına radikal bir şekilde aşkınlaşırım: ilke olarak benim görüş için asla erişilebilir olmayan bir fenomenler dizisiyle uğraşırım, dolayısıyla kendi bilgimin haklarının sınırını aşarım; asla benim deneyimlerim olmayacak deneyimleri kendi aralarında bağlamaya çalışırım ve dolayısıyla, bu kurma ve birleştirme çabası benim kendi deneyimimin birleştirilmesine hiçbir konuda yardımcı olamaz; başkası bir nâmevcudiyet olduğu ölçüde doğadan kurtulur (Sartre, 2009: 315).

Husserl'de ise, başkasının epistemolojik düzeyde bir muamma oluşunun ve başkasını bilme çabasının kendi bilgi hakkımızın dışına çıkmaya çalışmakla –bilme imkânına sahip olduğumuzdan fazlasını öğrenmeye çalışmakla– aynı anlama gelişinin nedeni, onun bizim için yetkin olmayan, her zaman açık kalan bir algı olmasıdır. Nermi Uygur, Husserl'in yayımlanmamış elyazmalarından birinden konuyla ilgili bir aktarım yapar:

Başka insanın algıyla verilen cisimli organizması –bana 'dıştan' verilen organizma–başkasının içinin appresentation'u ile birlikte oradaki insanın algısı rolünü oynar; bu algı, 'yetkin olmayan', her zaman açık kalan bir algıdır; çünkü bu algı, 'oradaki' insandan, özellikle o insanın içinden yalnızca birkaç şeyi gerçekten anlatmaktadır; bu da, appresentation'la denenmiştir, 'özbeöz' ya da 'gerçekten' apperzeption'u yapmıştır; oysa geriye kalan, belirsiz olarak açık kalmaktadır ya da bölük pörçük, daha önceki algılardan bilinene dayanmaktadır (aktaran Nermi Uygur, 1997: 163).

Husserl, algılarımızın oradaki insanın içinden yalnızca birkaç şeyi anlattığını söylemektedir. Başkası, ister bedeni aracılığıyla ister Sartre'in felsefesinde yer verdiği bakış aracılığıyla isterse de Levinas'ın söz ettiği yüzle karşımıza çıksın, onda daima algının ulaşamayacağı bir iç, ulaşılacak olan bir şeyler kalacaktır. Levinas'ın belirttiği gibi yüzle ilişki, algının egemenliğinde olsa bile, özgül olarak yüzü oluşturan şey her neyse algıya indirgenemez ve zaten yüzün anlamı da onu bir bilginin bağliışı olan varlıktan çıkarmaktır (Levinas, 2003a: 139).

Husserl başka bedeni, başka bene geçiş için sıçrama tahtası olarak görmektedir (Uygur, 2007: 141). Husserl'in sıçrama tahtası olarak gördüğü başka beden içindeki başka bende, yüzün veya bakışın gerisindeki insanda, daima bilinmez bir yan olacaktır. Ancak Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da belirttiği gibi "o insanın içine ait anlatılan birkaç gerçek şey"den biri, hatta o insana ait en gerçek şey, onun da bizim gibi bir insan olduğudur. Onunla ilgili algılarımız bizi ne kadar yanıltırsa yanıltınsın, algıladıklarımız onun hakkında bize ne kadar az bilgi verirse versin, sahip olduğu iç evrene, intim sfere hiçbir zaman ulaşamayacak olsak da, bu gerçek açık ve seçik olarak ortada kalacaktır. Bir başkasını algıladığımızda, onda anlayamayacağımız, onun neyi, nasıl algıladığı, ne düşündüğü ve hissettiğidir. Onda anlaşılabilir olan, onun kendine ait intim sferidir. Çoğu kez, kendi epistemolojik kategorilerimize tutunarak başkasına uyguladığımız epistemolojik şiddet, etik alanda onun haklarını korumamıza engel olur ve o kadar iyi anlamadığımız bu başkasının içindeki o birkaç gerçek şeyden en gerçek olanını görmemek ya da görmezden gelmek kolaylaşır. Başkasının bizim için mahrem tarafları olduğu doğrudur; ancak insanın insanca yaşaması için, bu mahremiyet içindeki açık seçikliği görmek gerekmektedir. Ortega y Gasset'in başka insanın mahremiyetiyle ilgili belirlemeleri şöyledir:

O içerisi, o mahremiyet asla önümüzde hazır bulunmaz, ama her zaman bedenle birlikte bulunur, tıpkı elmanın görmediğimiz yarısı gibi. Burada birlikte bulunuş kavramının bir uygulamasıyla karşılaşırız; söylediğim gibi dünyanın ve içindeki her şeyin bizim için nasıl var olduğunu başka türlü açıklayamayız. Elbette bu durumda birlikte bulunmanın işlevi daha şaşırtıcı. Çünkü orada, elmanın her an gözümde gizlediği yanını başka seferler gözüm görmüştür; oysa öteki insanın oluşturduğu iç dünyasını hiç görmemişimdir, hiçbir zaman da göremem. Yine de ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsam onunla da karşılaşırım (Gasset, 2007: 95).

Gasset'in ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsa, onunla da karşılaştığını söylediği iç dünya, Sartre'da, böyle bir iç dünyaya sahip olan başka insan, yani özne başkası olarak karşımıza çıkmaktadır. Başkasına bakıp da onu kendi dünyasında nesne haline getiren kendisi-için, karşısındaki başka insanın da bir





özne olduğunun farkına varır ve onu elde etmek ister. Sartre için de, başkasını özne olarak, kendisi-için olarak anlamak ve ele geçirmek mümkün değildir.

İlkesel olarak, nesne olan ötekini doğru bir şekilde yorumlayamam ve kapsamlı bir biçimde tanıyamam; ve onun nesneliliğindeki hiçbir şey prensipte bilginin ötesinde ve dünyanın dışında olan özneliliğine gönderme yapmaz –ve hiçliktir. Nesne olarak öteki ortaya çıktığında, özne olarak öteki paramparça olur– diğerine gönderme yapmayan ya da onu sergilemeyen kişi (Blackham, 2005: 122).

Sartre'da hem ben, hem de başkası aynı zamanda hem nesne, hem de özne haline gelebilmektedir. Başkasını bir nesne olarak algılamak, onu ancak görüntüsü üzerinden fark etmek, herhangi bir eşyayı algılar gibi algılamaktan farklı değildir. Başkası, özne başkası haliyle kendini hiçbir zaman ele vermeyecektir. Benin, kendisi-içinin, bir başkayı, özne başkası halinin bütün açıklığıyla kavraması mümkün değildir. Sartre, bu durumu şu sözleriyle anlatır: "Nesne-başkası, ne ise o olarak açığa çıkar, yalnızca kendi kendisine gönderir. Basitçe nesne-başkası, genel olarak nesnelilik düzleminde ve kendi nesne-varlığı içinde bana nasıl görünüyorsa öyledir; onun hakkında sahip olduğum herhangi bir bilgiyi, bakış vesilesiyle duyumsadığım biçimiyle özneliliğine atfetmem tasarlanamaz bile" (Sartre, 2009: 393). Bu yüzden, Sartre, özne başkasını kavramak için ona yöneldiğinde, onu ancak nesne-başkası olarak kavrayabildiğini belirtmiştir:

Ve özne-başkası, yani kendi-için olduğu haliyle başkası ile nesne-başkası arasındaki fark da bütün ile parça ya da gizli ile açığa çıkmış arasındaki fark değildir: çünkü nesne başkası, ilke olarak öznel bütünlükle aynı yaygınlıktaki bir bütündür; hiçbir şey gizlenmiş değildir ve nesnelere daha başka nesnelere gönderdikleri ölçüde, başkasının dünyanın başka araçlarıyla olan münasebetlerini sonsuzcasına belirttikleştirerek, onun hakkındaki bilgimi sonsuzcasına genişletebilirim; ve başkasını bilme ideali, dünyanın akışındaki anlamının kuşatıcı belirttikleştirilmesi olarak kalır. Nesne-başkası ile özne-başkası arasındaki ilkesel fark, yalnız ve yalnızca, özne başkasının bu haliyle hiçbir şekilde bilinmeyecek ya da hatta tasarlanamayacak olmasından kaynaklanır (Sartre, 2009: 391).

Sartre başkasıyla yaşanan karşılıklı bir nesneleştirme savaşından söz etmektedir. Ben başkasına baktığında, artık onu nesne haline getirmiştir. Oadaki özneliliğin farkındadır, ancak bu özneliliğe hiçbir zaman erişmeyecektir. Elde edebileceği ancak nesne-başkası olacaktır:

Böylece benim nesneliliğimi kuran şey olarak başkasının bana mevcudiyeti bir özne bütünlük olarak duyumsanır; ve eğer kavramak üzere bu mevcudiyete doğru dönecek olursam, başkasını yeniden bütünlük olarak yakalarım: dünyanın bütünlüğüyle ortak yaygınlıktaki bir nesne-bütünlük olarak. Ve başkasını bir kalemde yakalarım: bütün olarak dünyadan hareketle nesne-başkasına gelirim (Sartre, 2009: 391).

Gasset, önümüze insan biçiminde bedenler çıktığında, onlarda başka "ben benzerleri" (Gasset, 2007: 97) sezinlediğimizden söz etmekte ve ben benzerlerinin, başka insan yaşamları olduğunu, her birinin kendi özel dünyasına sahip ve o niteliğiyle, bizimkiyle ilişkisiz olan başka insan yaşamları olmaları nedeniyle bizimkinin dışında ve ötesinde, bize aşkın olduğunu ifade etmektedir. Husserl de, aynı şekilde, ben benzerlerinin, benim bir modifikasyonu olduğunu belirtmektedir:

Çünkü algıladığım başka-ben'im, 'buradan' baktığımda, benim kendi Ben'imden başka bir orijinal alanı ve görünüş çevresi vardır; ancak, bu başka orijinal alan ve başka görünüş çevresi, kendimi 'oraya' başka ben'in yerine yerleştirdiğimde, benim kendi orijinal alanım ve görünüş çevrem halini alabilir. İşte bunun için başka-ben benim bir başka türümdür, benim bir değişimdir; daha doğrusu, benim intentional bir modifikasyonumdur. Başka-ben öyle bir anlam-konstitüsyondur ki, bu konstitüsyonda ben, kendisi için orijinal olarak varolan bir ben'i, başka bir ben olarak kavrarım (Uygur, 2007: 147).

Bu konuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerde Bourse, Husserl'de, ben olan varlığın benzeri olarak az çok kavranan başkasının, yabancı olarak da az çok kavranabileceğini söylemektedir:

O benim gibidir ama ben değildir. Demek ki öteki kendinin benzeri olarak ve aynı zamanda her bir kimsenin bilincinde bir yabancı olarak oluşmuştur. Bu kavrayıştan iki önemli sonuç kaynaklanır: Öncelikle ben mutlak bir öznelilik olduğumdan, öteki de mutlak bir öznelilik olarak görülecektir. Dolayısıyla, asla kişi olarak değil, dolaylı olarak verili olacaktır. Gerçekten de, eğer bana doğrudan verili olsaydı, kendi bilincimden farklı olmazdı ve o zaman da öteki benim bir klonum olurdu yalnızca (Bourse, 2009: 180).



Bu belirlemelerin ışığında anlıyoruz ki, başkası ben benzeri ya da benim bir modifikasyonu olarak ortaya konabilmesine –hatta benim başkayı kendine benzetmeye çalışmasına– rağmen asla kesin olarak bilinemez. Levinas'ın başkasıyla ilişkiye 'sonsuz fikri' adını verme nedenlerinden biri de budur. Başkası, yüzü aracılığıyla karşısındakinden sonsuz sorumluluk talep ederek ona etik özne olmanın olanağını açmasının yanı sıra, sadece içinde bulunulan zaman olan şimdide anlaşılamayacak denli karmaşıktır, aynı zamanda sonsuz belirsizliklere ve ihtimallere açıktır. Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik"te "sonsuz fikri"ni şu şekilde anlatır: "Bilinçte bu etik hareketi kışkırtan ve Aynı'nın kendi kendisiyle uyuşmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğe upuygun olmayan bir fazlalığı da içerir. Bu benzerleştirilemez olan fazlalık yüzünden, Ben'i Başkası'na bağlayan ilişkiye, sonsuz fikri adını verdik" (A.g.y.).

Levinas, onda algıladığımızdan çok daha fazlasına sahip olan başkasıyla ilişkiye neden "sonsuz fikri" adını verdiğini açıklamaya devam eder:

Sonsuz fikri, nesnesi sonsuz olan bir yönelimsellik değildir... Yönelimsellik, kendisinde düşünülenden fazlasını düşünmez. Düşünülen (noéma) düşüncenin (noésé) içinde tam olarak eksiksizce yer alır. Sonsuz fikri ise, paradoksal biçimde, tam da düşünülenden fazlasını düşünmeye dayanır. Bununla birlikte, düşünülenden fazlasını, düşünülenden düşünmeye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır (Levinas, 2003c: 124).

Başkası ile aramızdaki ilişki, sonsuz fikri adını alan, başkasına ilişkin sonsuz bilinmezliklerle ve kavranamayacak olanlarla dolu bir ilişkidir. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*'nde insanın kendisini saklaması, ele vermemesi fenomenine ilk kez dikkati çeken ve onu çözümlüyüp betimleyen kişinin Schopenhauer olduğunu söyleyerek onun bu konuyla ilgili belirlemelerini alıntılar:

İnsan türünün her "tekini" ayrı ayrı tanımak gerekir. İnsanda akıl ile birlikte kendisini saklama ortaya çıkmaktadır. Halbuki hayvan hislerini ve içinde bulunduğu durumu (Stimmung) işaretlerle, seslerle bildirir; insan başkasına dili sayesinde düşüncelerini bildirir ya da dili sayesinde düşüncelerini saklar; böylece insan kendisini araştırılmayacak bir şekilde gizleyip saklayabilir (Verstellen); ve kendi sırlarını mezara birlikte götürebilir (Mengüşoğlu, 1988: 297).

Başkasını bilmenin ne oranda gerçekleştirilebileceğini araştırırken, Husserl, Sartre ve Levinas'ın konuyla ilgili belirlemeleri, felsefi antropoloji çerçevesinde ele alındığında, tıpkı Schopenhauer'in cümlelerindeki gibi, her üç filozofun da başka insanın "kendine ait sırları mezara götürebileceği" konusunda aynı fikirde olduğu açıkça görülmektedir.

Başkası hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacak olan ve intim sferinde saklı tuttuğu özelliklerini bize hiçbir zaman tam olarak açamayacak olandır. Hakkında çok az şeyden emin olabileceğimiz başkası, bilinci ontolojik olarak bizden ayrı, sankiler kategorisine ait, varlığını bize olduğu gibi iletemeyecek olandır. O, insan olmak bakımından aynı olduğumuz ama hakkında kesin bir yargıya varamadığımızdır. Anlaşılan o ki başkasının varlığı bir hakikatse de, bu hakikat, asla açığa çıkamayacaktır.

## Kaynakça

- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*, E. Uşşaklı (Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.
- Bourse, M. (2009). *Melezliğe Övgü*. M. Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev.) M. Aşkın. İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Z. (2005). "Başkalık Deneyimi". *Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Finkelkraut, A. (1995). *Sevginin Bilgeliği*. A. Ekmekçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, O. (2007). *İnsan ve Herkes*. Neyyire Gül Işık (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. D. Cairns (Çev.). Hague/Boston/Londra: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1999). "From Subjectivity to Intersubjectivity". D. Welton (Ed.), *The Essential Husserl* içinde (s. 135-160). Indiana: Indiana University Press.



- İnam, A. (1997). "Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi". İ Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (s. 31-41). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kranz, W. (1995). *Antik Felsefe*. S Y. Baydur (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). "Etik ve Sonsuz". Ed. Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 297-344). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). "Başkanın İzi". Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 129-146). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). "Aşkınlık ve Yükseklik". Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 115-128). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Z. Direk (Haz.). Özkan Gözel (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sartre, J-P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. G. Çankaya Eksen & T. Ilgaz (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Soysal, A. (1999). *Birlikte ve Başka*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Uygur, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.